

# TEOLOGICKÁ REFLEXE

2/2012

2012

*Lucie Matulová* (Ne)svátost pokání  
v Calvinových Institucích

*Pavel Heřmánek* Apokalyptické motivy ve  
vizích Kristýny Poniatowské

*Petr Pokorný* Josef Bohumil Souček

*Pavel Roubík* Křesťanství v pohledu  
Gianni Vattima

*Jan Jüptner* Je nakonec možné oslovit  
všechny? Civilní náboženství

*Matěj Hájek* Subjekt a objekt v díle  
Plótina a Owena Barfielda

Teologická REFLEXE

2

ROČNÍK XVIII

## ***Teologická REFLEXE***

*Časopis pro teologii*

*Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta*

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

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

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

*doc. ThDr. Martin Wernisch*

*Odpovědný redaktor: Filip Čapek, Th.D.*

*Zástupce: Prof. ThDr. Pavel Filipi*

*Návrh obálky, graf. úprava: Daniel Trojan*

*Sazba: Petr Kadlec*

*Tisk: OFTIS Ústí nad Orlicí*

*Doporučená cena jednoho čísla: 79 Kč*

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

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

*Vychází dvakrát ročně po 112 stranách*

*Adresa redakce:*

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

*Telefon: 221 988 406 – redakce*

*221 988 601 – administrace*

*Fax: 221 988 215*

*E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce*

*tr-adm@etf.cuni.cz – administrace*

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

*This periodical is indexed in Religion index one: Periodicals, the Index to Book*

*Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM,*

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

*E-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com)*

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

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

**Upozornění pro předplatitele**

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 51-1087550287/0100

u Komerční banky, Spálená 51, 110 00 Praha.

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

Zájemcům o starší ročníky můžeme nabídnout (do vyčerpání zásob)

mimo sešit 1/95 všechny vydané ročníky od roku 1995.

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

Podávání poštovních zásilek povolila Česká pošta, s. p., odštěpný závod Praha,

č.j. nov. 5161/95 ze dne 5. 5. 1995



# OBSAH

## ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

- Lucie Matulová* . . . . . 117  
**(NE)SVÁTOST POKÁNÍ V CALVINOVÝCH INSTITUCÍCH  
 UČENÍ KŘESŤANSKÉHO NÁBOŽENSTVÍ: SROVNÁNÍ  
 PRVNÍHO A POSLEDNÍHO VYDÁNÍ (1536, 1559)**  
 CALVIN'S DOCTRINE OF NON-SACRAMENTAL PENANCE –  
 COMPARISON OF THE INSTITUTES 1536 AND 1559
- Pavel Heřmánek* . . . . . 129  
**APOKALYPTICKÉ MOTIVY VE VIZÍCH KRISTÝNY  
 PONIATOWSKÉ A JEJICH VÝZNAM**  
 APOCALYPTIC MOTIVES IN VISIONS OF KRISTÝNA PONIATOWSKÁ
- Petr Pokorný* . . . . . 145  
**JOSEF BOHUMIL SOUČEK (1902–1972)**  
 JOSEF BOHUMIL SOUČEK (1902–1972)
- Pavel Roubík* . . . . . 149  
**KŘESŤANSTVÍ V POHLEDU GIANNI VATTIMA**  
 CHRISTIANITY IN THE SIGHT OF GIANNI VATTIMO
- Jan Jüptner* . . . . . 171  
**JE NAKONEC MOŽNÉ OSLOVIT VŠECHNY? CIVILNÍ  
 NÁBOŽENSTVÍ**  
 IS IT POSSIBLE TO SPEAK TO ALL? CIVIL RELIGION
- Matěj Hájek* . . . . . 186  
**SKUTEČNOST JAKO DUHOVÁ KOULE: SUBJEKT  
 A OBJEKT V DÍLE PLÓTÍNA A OWENA BARFIELDA**  
 REALITY AS A “DIAPHANOUS SPHERE”: SUBJECT AND OBJECT  
 IN PLOTINUS AND OWEN BARFIELD

**RECENZE** REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Eduard Lohse: <i>Teologická etika Nového zákona</i> <i>Peter Cimala</i> . . . . .	204
Ludger Schenke a kol.: <i>Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen</i> <i>Tamas Ficzer</i> . . . . .	206
Daniel Slivka: <i>Hermeneutický zmysel posvätných spisov kresťanstva</i> <i>Július Pavelčík</i> . . . . .	208
John Barton: <i>The Nature of Biblical Criticism</i> <i>Pavel Hejzlar</i> . . . . .	214
Michal Valčo – Andrej Braxatoris-Sládkovič: <i>Slovenské národné zhromaždenie v Turčianskom Sv. Martine 1861: Teologické aspekty memorandových udalostí a ich odkaz pre dnešok</i> <i>Pavol Bargár</i> . . . . .	217
Gerhard Sauter: <i>Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie</i> <i>Petr Pokorný</i> . . . . .	219
Rejstřík ročníku XVIII (2012) . . . . .	221

**ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA**

Mgr. Matěj Hájek, DiS., Sasinkova 9, 811 08 Bratislava 1,  
Slovenská Republika, matehaj@gmail.com

Mgr. Pavel Heřmánek, Th.D., Křížíkova 72, 186 00 Praha 8,  
hermanek.pavel@volny.cz

Mgr. Jan Jüptner, Ph.D., Dr. Zikmunda Wintra 15, 160 00 Praha 6,  
janjuptner@centrum.cz

Mgr. Lucie Matulová, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9, 115 55  
Praha 1, lucie.matulova@centrum.cz

Prof. ThDr. Petr Pokorný, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,  
115 55 Praha 1, pokorny@etf.cuni.cz

Pavel Roubík, Václavická 1220, 547 01 Náchod, pavelroubik@seznam.cz

## (NE)SVÁTOST POKÁNÍ V CALVINOVÝCH INSTITUCÍCH UČENÍ KŘESŤANSKÉHO NÁBOŽENSTVÍ: SROVNÁNÍ PRVNÍHO A POSLEDNÍHO VYDÁNÍ (1536, 1559)

Lucie Matulová

**CALVIN'S DOCTRINE OF NON-SACRAMENTAL PENANCE – COMPARISON OF THE INSTITUTES 1536 AND 1559:** Penance is a crucial term in Calvin's ecclesiology. A conversion of our life to God, consisting in the mortification of the flesh and the vivification of the spirit, constitutes one of the most important parts of his teaching. However, Calvin considers penance as a false sacrament for it lacks divine institution and a promise. The last edition of his Institutes, published in 1559 (eight years after the Council of Trent), offers another view on auricular confession. Although baptism is a real sacrament of penance, a private confession in the presence of a pastor can give reassurance to the restless conscience. It is a remedy offered by the Lord himself. The role of discipline is of decisive importance in the Genevan Church and can require public penance and forgiveness. Believers can be allowed to participate in the Lord's Supper on condition of repentance. The more Calvin intends to distance himself from the Catholic tradition the more he approaches it. According to Calvin's definition of a sacrament, I think penance should be considered as a sacrament for it has divine institution and a promise (based on John 20: 21–23).

Téma pokání je velmi široké a není možné obsáhnout jej na několika stránkách. Tento článek se chce zaměřit na pouhou část a poukázat na vývoj Calvinova názoru na *svátost pokání* v prvním a posledním vydání *Institucí*, na místo soukromé zpovědi v reformované církvi. Calvin v *Institucích* užívá termínu pokání v několika významech. První význam vychází z hebrejského termínu *teshubá* (konverze či návrat) a z řeckého μετανοια (změna smýšlení, záměru) – neustálé obrácení se od špatného a navracení se k Bohu, stav, který je pro křesťana specifický. V druhém případě hovoří o pokání jako o svátosti, které obrácení k Bohu obsahuje samozřejmě také. Řádné vysluhování svátostí patří mezi znaky pravé církve (*notae ecclesiae*). Svátost je vnějším znamením, svědectvím Boží milosti, slouží k podepření naší víry, je ustavena Bohem a není bez zaslíbení. M. S. Shim uvádí, že Calvin

termín pokání ve smyslu svátostném nepoužívá, ale dále tuto tezi nerozvíjí.<sup>1</sup> Dle mého názoru ale Calvin s pojmem pokání ve smyslu svátosti (obrácení se k Bohu, vyznání vin a přijetí odpuštění) pracuje, několikrát zmíní, že se z pokání učinila neoprávněně svátost, že vnější pokání není svátostí, protože nespĺňuje podmínky definice svátosti. Vedle pojmu pokání hovoří o soukromé zpovědi.

V literatuře nenajdeme mnoho prací věnujících se tématu pokání ze svátostného hlediska, většinou v rámci pojednání o pokání v prvním smyslu najdeme zmínku o zpovědi a postoji Calvina k ní.<sup>2</sup> Mezi většími pracemi bych uvedla disertační práci M. S. Shima *The Doctrine of Repentance in Reformed Perspective* a především D. R. Morehead a jeho *Auricular Confession in the Theology of John Calvin*.<sup>3</sup> O pokání v souvislosti s užitím zákona hovoří také I. J. Hesselink v knize *Calvin's Concept of the Law*.

V *Institucích* z roku 1536 jsou oba významy součástí kapitoly *O nepravých svátostech*.<sup>4</sup> Jak název evokuje, tato kapitola se převážně věnuje kritice svátosti pokání jako jedné ze sedmi svátostí římské církve, ostatně cílem je ukázat, „jak se z pokání učinila nezodpovědně a bezdůvodně svátost“.<sup>5</sup> V *Institucích* z roku 1559 je téma rozpracováno do několika kapitol. První dvě, *Víra nás obnovuje: O pokání (Fide nos regeneraci: ubi de poenitentia)* a *Jak daleko od čistoty evangelia o pokání tlachají sofisté ve svých školách: o zpovědi a zadostiučinění (Quam procul absit ab Evangelii puritate quicquid de poenitentia garriunt Sophistae in suis scholis; ubi de confessione et satisfactione agitu)*, jsou součástí III. knihy, další kapitola (IV. kniha) *O pokání (De poenitentia)* se věnuje kritice ušní zpovědi v praxi tehdejší (římské) církve.

<sup>1</sup> Shim, M. S., *The Doctrine of Repentance in Reformed Perspective* (Ph.D. Diss.), University of Pretoria 2007, s. 14.

<sup>2</sup> Srov. Gerrish, B. A., *Grace and Gratitude*, Minneapolis: Fortress Press, 1993; Vial, M., *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, Genève: Labor et Fides, 2008.

<sup>3</sup> Morehead, D. R., *Auricular Confession in the Theology of John Calvin*, Illinois: Wheaton College Graduate School, 2002.

<sup>4</sup> *Instituce učení křesťanského náboženství*, ed. F. M. Dobiáš, Spisy Komenského evangelické fakulty bohoslovecké, Praha 1952, s. 184.

<sup>5</sup> *Instituce*, s. 181.



## Význam pokání v Calvinově teologii

Pokání je pro Calvina klíčové, protože „celý souhrn evangelia jest obsažen v těchto dvou bodech: v pokání a v odpuštění hříchů.“<sup>6</sup> „... pokud je pro nás důležité znát z celé vědy o náboženství něco, pak má jistě velkou důležitost porozumět a plně pochopit, jakými prostředky, jakým zákonem, za jakých podmínek, s jakou snadností či obtížemi, může být dosaženo odpuštění hříchů.“<sup>7</sup> *Instituce* z roku 1536: „Pokání je umrtvením našeho těla a starého člověka, které v nás působí pravá a upřímná Boží bázeň.“<sup>8</sup>

Vydání z roku 1559 definici rozšiřuje, pokání je „pravé obrácení života k Bohu, pochází z upřímné a opravdové bázně z Boha a spočívá v umrtvování těla a starého člověka a ožívování Ducha“.<sup>9</sup> Oproti předchozí jí nechybí to podstatné, obrácení se k Bohu.

Obrácení života k Bohu neznamená pouze změnu ve vnějších skutečích, ale v nitru, proměnu duše. Vnitřní změna a odraz ve vnějším jednání tvoří dvě podstatné části pokání. Vnější skutky nejsou příčinou odpuštění, ale následují jej. Mezi plody pokání patří úcta vůči Bohu a láska k lidem spolu se snahou o svatost a čistotu v lidském životě.

Pokání pramení z bázně před Bohem. Člověk si uvědomí skutečnost Božího soudu, kdy Bůh přijde ve své slávě a Jemu bude člověk skládat účty ze svých slov a skutků. Hrozba soudu sice může působit preventivně, aby se hříšníci zalekli a obrátili se, pokud ale zůstanou u pojetí Boha jako mstitele a soudce, pak by jejich pokání označil Calvin za zákonické, na rozdíl od evangelijního (na základě přijetí evangelia), které upírá naději ke Kristu jako Spasiteli.

Pokání spočívá v umrtvování hříšné přirozenosti a ožívování ducha. Když se podílíme na Kristově oběti, spolu s ním umírá stará přirozenost, a máme pak podíl i na jeho zmrtvýchvstání – „Chápu pokání jako obnovení, cíl, jímž je znovuobnovení Božího obrazu v nás, který byl poškozen a téměř zničen

<sup>6</sup> *Institutio christianae religionis*, ed. Tholuck, Berlin: Apud Guilelmum thome, 1846, 3.3.1; *Institutes of Christian religion*, ed. McNeill, Philadelphia: Westminster Press, 1960, 3.3.1.; *Instituce*, s. 184.

<sup>7</sup> *Institutio*, 3.4.2 „Si quid autem in tota religione scire nostra refert, id certe refert maxime, nempe intelligere ac probe tenere, qua ratione, qua lege, qua conditione, qua facilitate aut difficultate obtineatur peccatorum remissio.“

<sup>8</sup> *Instituce*, s. 183.

<sup>9</sup> *Institutio*, 3.3.5, „Esse veram ad Deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque Dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione, et spiritus vivificatione constat.“

Adamovým hříchem.<sup>10</sup> Jsme obnoveni/vzkříšeni (*restoratio*) milostí Krista ke spravedlnosti Boží, od které jsme odpadli v Adamovi, ale naše obnovení (*restoratio*) není završeno v jediný okamžik – Pán ničí poškození těch, které si vybral, posvěcuje je jako chrám a tento proces skončí až smrtí.

Pokání víru nepředchází, ale vychází z ní.<sup>11</sup> Je plodem víry, Božím oslovením člověka, který na něj odpovídá. Ježíš začíná veřejnou činnost slovy: „Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské.“<sup>12</sup> Víra je darem Boží milosti, stejně tak i pokání. Víra a pokání nemohou být odděleny, ale musí se mezi nimi rozlišovat. Člověk nemůže plně činit pokání, pokud neví, že je z Boha (patří Bohu). A o tom není přesvědčen, pokud neobdržel milost. Bůh nabízí odpuštění hříchů, ale většinou vyžaduje pokání na straně hříšníka, předpokládá se, že jeho milost by měla podnítit naše pokání.<sup>13</sup>

### **Svätost pokání definovaná Tridentským koncilem**

První a poslední vydání *Institucí* se v pohledu na pokání v prvním významu shodovalo, Calvin pouze příslušnou pasáž rozšířil. Pokání jako svátost však zaznamenalo značný posun. V letech 1545–1563 se uskutečnil Tridentský koncil, který se otázkou svátostí věnoval. Během října – listopadu 1551 byl projednán dekret o pokání a posledním pomazání. Obsahoval patnáct kánonů, které objasňovaly učení katolické církve a vymezovaly se vůči reformaci. Calvin publikuje poslední a nejrozšířenější *Instituce* o osm let později. K některým dekretům koncilu se vyjádřil v knize *Dokumenty tridentského koncilu a protijed* (*Acta syndi tridentinae: Cum antidoto*), která byla vydána v roce 1547, a proto nemohla reflektovat učení koncilu o pokání. Vztahu mezi Tridentem a Calvinem si všímá D. R. Morehead v první části své práce *Auricular Confession in the Theology of John Calvin*. Poukazuje zejména na odlišnosti. Učení Tridentského koncilu o svátosti pokání (soukromé ušní zpovědi, protože jiným formám se nevěnuje) bychom mohli shrnout do několika klíčových bodů:

<sup>10</sup> *Institutio*, 3.3.9 „Uno ergo verbo poenitentiam interpretor, regenerationem, cuius non alius est scopus nisi ut imago Dei quae per Adae transgressionem foedata.“

<sup>11</sup> Hesselink, I. J., *Calvin's Concept of the Law*, Allison Park, Pennsylvania: Pickwick Publications, 1992, s. 231.

<sup>12</sup> Mt 4,17.

<sup>13</sup> *Institutio*, 3.3.20; *Institutes*, 3.3.20.

- 1) svátost pokání je jednou ze sedmi svátostí, je ustavená Ježíšem Kristem po jeho zmrtvýchvstání, není lidským výtvozem, opírá se o J 20, 22–23 – moc dána k odpuštění hříchů, není to moc hlásat evangelium;
- 2) křest a pokání jsou odlišné svátosti; svátost pokání nabízí odpuštění hříchů spáchaných po křtu;
- 3) skládá se ze tří částí: *contritio, confessio, satisfactio*;
- 4) udělovateli svátosti jsou kněží jako nástupci apoštolů;
- 5) věřící má přijmout svátost pokání alespoň jednou za rok a vyznat všechny smrtelné hříchy, kterých si je vědom.<sup>14</sup>

### Odmítání svátosti pokání

Pro Calvina je svátost vnějším znamením, svědectvím Boží milosti, slouží k podepření naší víry, je ustavena Bohem a není bez zaslíbení, které je svátostí zpečetěno. Představuje zrcadlo odrážející Boží milosrdenství. Svátost ukazuje ke Kristu. Podstatnými znaky pro rozlišení mezi pravými a nepravými svátostmi je Boží ustanovení a zaslíbení.

V prvním vydání *Institucí* zaznává jasné odmítnutí ušní formy zpovědi. Nepopírá sice, že se jedná o praxi starou, leč ustavenou za závaznou až na 4. lateránském koncilu 1215. Za svátost ji nepovažuje, protože nesplňuje kritéria: není ustavena Bohem a neobsahuje zaslíbení, není vnějším znamením Boží milosti.

Při své kritice v obou vydáních odkazuje na scholastickou tradici, která nepochopila pokání, nevyjadřuje, že se jedná o změnu nitra, smýšlení, které by se mělo projevit změnou života. K dosažení odpuštění hříchů se na straně kajícího vyžaduje: lítost srdce, vyznání ústy, zadostiučinění skutkem. „Pokud odpuštění hříchů spočívá na podmínkách, kterými jej ohraničují, pak jsme v nejubožejším a nejžalostnějším stavu.“<sup>15</sup>

Calvin odmítá lítost *spravedlivou a plnou (contricionem iustam et plenam)* příliš svazující člověka, protože si nemůže být jist, kdy ji dosáhl.<sup>16</sup> Tridentýský koncil ale za relevantní považuje i nedokonalou lítost, která sice neumožní odpuštění hříchů okamžitě, ale disponuje pro přijetí svátosti po-

<sup>14</sup> Srov. O svátosti pokání, kánon I.–XV, in: *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*, ed. and trans. J. Waterworth, London: Dolman, 1848.

<sup>15</sup> *Institutio*, 3.4.2 „Quod si ab his conditionibus pendet peccatorum remissio quibus eam ipsi alligant: nihil nobis miserius nec deploratius.“

<sup>16</sup> *Institutio*, 3.4.2.

kání.<sup>17</sup> Calvin zmiňuje rozlišování na dokonalou (*contritio*) a nedokonalou (*attritio*) lítost, ale možnost nedokonalé lítosti jako dostačující pro přijetí svátosti nereflektuje. V jeho výrocih spíše zaznívá obava ze skrupulozity. Možná se do jeho kritiky promítá osobní zkušenost Martina Luthera. Odmítnutí svátosti pokání problematiku přecitlivělosti svědomí nevyřeší. Absence vyznání a přijetí odpuštění prohlášené dalším člověkem může vést také k nejistotě, jestli bylo pokání Bohem přijato a hříchy odpuštěny. M. S. Shim předpokládá, že Calvin znal ze své zkušenosti problematiku ušní zpovědi, která nemůže poskytnout ujištění o spáse, velmi dobře.<sup>18</sup> Svůj názor nemohu podložit ničím relevantním, ale nepředpokládám, že Calvin by patřil mezi lidi, kteří by se trápili, jestli jejich lítost byla dostatečná a hříchy odpuštěny.

Další Calvinova kritika se obrací proti nutnosti vyznání všech hříchů, vypočítávání co do druhu, počtu a okolností, zneužití zpovědi – pokud se někdo domnívá, že jednou za rok vyzná hříchy a má klid. Calvin odmítá jakékoli donucení nebo nátlak na kajícíníka ohledně obsahu jeho vyznání.<sup>19</sup> I když nechává značnou volnost, z pastoračního hlediska bude předmětem rozhovoru spíše něco vážnějšího, co člověka trápí, než nějaké drobnosti.

Ušní forma zpovědi představuje pro Calvina břemeno, které by nemělo být lidem nakládáno.

Není proto divu, že tuto ušní zpověď, věc tak záludnou a tolika směry církvi škodlivou, odsuzujeme a toužíme ji od kořene vyhladiti, i kdyby to byla věc sama o sobě lhostejná, když přece není k žádnému užitku ani potřebě, ale zavdala příčinu k tolika bezbožnostem, rouháním a bludům, kdo by nesouhlasil, aby byla ihned odstraněna?<sup>20</sup>

Čerpal Calvin při psaní těchto slov: „... kdo vidí rád, že nastává den zpovědi? Kdo jde ke zpovědi s čilou myslí a nepřichází spíše, jako by byl vlečen

<sup>17</sup> Srov. O svátosti pokání, kánon I.–XV., KKC § 1453.

<sup>18</sup> Shim, *The Doctrine of Repentance*, s. 78.

<sup>19</sup> Wallace, R. S., *Calvin, Geneva and Reformation*, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988, s. 179.

<sup>20</sup> *Instituće*, s. 198; *Institutio*, 3.4.19 „Nihil itaque mirum si auricularem istam confessionem, rem adeo pestilentem totque nominibus Ecclesiae noxiam, damnamus, ac sublatam e medio cupimus. Quod si per se res esset indifferens, quando tamen nulli usui est nec fructui, tot autem impietatibus, sacrilegiis, erroribus causam dedit: quis non protinus abolendam censeat?“

do žaláře s krkem provazem obtočeným, nerad a jako by se zdráhal...“<sup>21</sup> z vlastní, nebo obecné zkušenosti? Při svém dosavadním studiu jsem žádnou zmínku o Calvinově osobní reflexi nenalezla. Předpokládám, že Calvin měl zkušenost se zpovědí před příklonem k reformaci.

### **Pohled na zpověď v tradici církve**

Calvin v posledním vydání připomíná tři formy zpovědi/vyznání, které se v církvi vyskytují: veřejné vyznání, které bylo běžné v rané církvi, vyznání vin jako úkonu kajičnosti na začátku bohoslužby a ušní formu zpovědi. Moc klíčů v prvním vydání vztahuje pouze na slovo, „... moc klíčů je prostě kázání evangelia [...] ani tak moc jako služba.“<sup>22</sup> Nyní ji spatřuje ve všech třech druzích zpovědi:<sup>23</sup> 1) v obecném vyznání vin před bohoslužbou, kdy společenství prosí o odpuštění uznáním svých provinění, 2) v původní praxi církve, kdy jednotlivec, který se dopustil závažného provinění, činí veřejné pokání a 3) při soukromé (ušní), kdy kajícník potřebuje pastora při neklidném svědomí a otevírá před ním svoji slabost.

Veřejné vyznání požaduje Calvin při veřejném hříchu a provinění proti církvi. Z původní tradice církve oceňuje Calvin vkládání rukou jako znamení odpuštění a přál by si jeho znovuoživení. Přesto zůstává pouze lidským ustavením, nikoli Božím. Vyznání vin na začátku bohoslužby má velký význam, protože není možné předstupovat před Boží tvář, pokud si člověk neuvědomí svou nedostatečnost a neuzná svá provinění. I když se sami modlíme za odpuštění, vyznáváme své hříchy, je kvůli naší nedostatečnosti dobré, když si většina křesťanů uvykne pokořit se aktem vyznání.

V souvislosti s pokáním uvádí Calvin situaci, která je spíše starozákonní a připomíná žíněné roucho a sypání popela. Pokud lid zasáhne mor, válka, neúroda, měl by se postit, nařkat či jinak vyjadřovat vinu – samotná zpověď by neměla být v žádné případě zanedbána.<sup>24</sup> „Běžná (zpověď) je nejen doporučena z Božích úst, ale žádný moudrý člověk, který ji považuje za užitečnou, by se neodvážil ji odsoudit.“<sup>25</sup> V této souvislosti hovoří Calvin

<sup>21</sup> *Instituće*, s. 199; *Institutio*, 3.4.19 „Porro quis confessionis diem laetus instare videt? quis ad confitendum alacri animo pergitt? ac non potius, quasi obtorto collo in carcerem trahatur, invitus ac reluctanti similis venit?“

<sup>22</sup> *Instituće*, s. 201.

<sup>23</sup> *Institutio*, 3.4.14; *Institutes*, 3.4.14.

<sup>24</sup> Tamtéž, 3.4.11.

<sup>25</sup> Tamtéž, 3.4.11, „Ordinariam illam, praeterquam quod ore Domini commendata est, nemo sanus, expensa eius utilitate, improbare audeat.“

o zpovědi Bohu, která je součástí modlitby. Vyznávat hříchy máme především Bohu. On odpouští, jako lékař uzdravuje rány. K Němu máme přicházet se zkroušeným a pokorným srdcem. Když se člověk zpovídá Bohu, je připraven svědčit o jeho milosrdenství i před ostatními. Soukromá zpověď Bohu je doplněna dobrovolným vyznáním před lidmi, pokud to poslouží Boží slávě nebo naší pokoře.

### Možnost soukromé zpovědi

Ve vydání z roku 1559 následuje krátká část, která v prvním vydání není a mění pohled na zpověď. Citaci z Jk 5,16 užívá Calvin několikrát, v naprosté většině jako argument proti ušní zpovědi a proti římské církvi, která jej naopak považuje za argument vyslovující se v její prospěch.<sup>26</sup> V této části se na Jakubův výrok dívá jinak a vidí v něm velkou volnost, pokud se jedná o volbu, komu se zpovídat. Každý je sice povolán k tomu, aby druhé bratrsky napomínal a posiloval důvěru v Boží milosrdenství, za nejvhodnější však považuje Calvin pastory. Jsou povoláni k tomu, aby nás učili utlumovat a napravovat naše hříchy a ujistili nás o odpuštění. Pastoři jsou ustaveni za svědky a vyhlašovatele odpuštění; mohou dát svědomí větší ujistění o odpuštění hříchů, navíc jsou to ti, kteří mají *odpouštět hříchy a rozvazovat duše*. V tomto případě pro podpoření svých názorů uvádí Calvin také mezi jinými i verš z J 20,23, stejně jako Tridentýský koncil.<sup>27</sup>

Proto ať si každý věřící pamatuje, že je to jeho povinnost, když cítí bolest a utrpení ze svých hříchů a nemůže se z toho dostat sám, bez vnější pomoci, aby nezapomínal na lék nabídnutý Pánem; aby utišil zármutek, měl by využít soukromé zpovědi s pastorem, a aby obdržel útěchu, měl by soukromě prosit o jeho přítomnost, neboť jeho úřad je soukromě i veřejně povzbudit Boží lid učením evangelia.<sup>28</sup>

Je zajímavé, že Calvin píše o léku, který nabízí Bůh, ale zpověď či svátost pokání pro něj představuje pouze lidský výtvar. Zpověď by neměla být

<sup>26</sup> Jk 5,16.

<sup>27</sup> Srov. Mt 16,19; Mt 18,18; Jn 20,23.

<sup>28</sup> *Institutio*, 3.4.12 „Ergo id officii sui unusquisque fidelium esse meminerit, si ita privatim angitur et afflicatur peccatorum sensu ut se explicare nisi alieno adiutorio nequeat, non negligere quod illi a Domino offertur remedium: nempe ut ad se sublevandum privata confessione apud suum pastorem utatur: ac ad solatia sibi adhibenda privatam eius operam imploret, cuius officium est et publice et privatim populum Dei Evangelica doctrina consolari.“

vynucována, ale dobrovolná pro toho, kdo ji potřebuje. Vyznání by nemělo záviset na vypočítávání hříchů, ale na uvážení člověka. Calvin poukazuje i na skutečnost, že hřích není jen soukromou záležitostí, ale má společenský rozměr. Neubližuje pouze jednotlivci či bližnímu, ale celému společenství. Pokání je u Calvina úzce spojeno s bližním a křesťanskou komunitou.<sup>29</sup> Když Ježíš nejprve vyzývá člověka ke smíření, než přistoupí k obřadu, pak je pro ostatní výzvou, aby se smířili s církví, protože zlem ji poškodili. Stejná praxe funguje posléze v Ženevě. V případě poškození společenství církve musí být hřích veřejně usmířen prostřednictvím církve.

### **Pastorační nutnost pokání**

Calvin potřeboval jistou formu (svátostného) pokání zachovat nejen z pastoračních, ale i z disciplinárních důvodů. Postupně docházelo k větší institucionalizaci církve a od proklamované moci spočívající jen v hlásání evangelia se dostáváme k církevní moci. Jedna z jejích složek, jurisdikce, spočívá na zachování disciplíny. Její výkon začínal u bratrského napomínání a končil až před Konzistorií. Pokud se hříšník nenapravil v počáteční fázi a celá záležitost byla předána dále, ze soukromé sféry se dostává do veřejné. A nastupuje proces veřejného pokání podobný prvotní církvi. Calvin sice odmítal veškerý nátlak v otázce vyznání, ale veřejné pokání bylo často vnímáno jako příliš tvrdé.<sup>30</sup> Místo zachování určité intimity byl kající nucen k veřejnému vyznání. Calvin odsuzoval tyranii katolické svátosti pokání, ale v konfrontaci s veřejným pokáním (v některých případech vyžadovaným) se od kritizovaného příliš neliší.

Neméně podstatnou roli hrálo pokání před přistoupením k Večeři Páně. Calvin, věrný biblickému pojetí, potřeboval vyřešit problematiku *nehodnosti* přijímání. Doporučoval soukromé pokání (rozhovor s pastorem) jako vhodné a i nutné před přijetím svátosti. V dopise z května 1540 popisuje Farelovi zkušenost ze Štrasburku. Kdo chtěl k přijímání, měl se s ním nejprve domluvit. V dopise si uvědomuje možné obvinění ze stejné tyranie jako v katolické tradici, ale za klíčové považuje, aby nikdo nepřijímal nehodně.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Shim, *The Doctrine of Repentance*, s. 28.

<sup>30</sup> Lee, J-S., *Calvinist Penitence Evaluated: Restoration of Calvin's and Calvinist Churches*, in: *Torch Trinity Journal*, vol. VI, 2003, s. 252.

<sup>31</sup> *Letters of John Calvin*, ed. Constable, Edinburgh: Thomas Constable, 1855, s. 249.

Pomalou se přiblížil katolické tradici, která vyžaduje pro přijetí eucharistie stav milosti posvěcující, nebyť zatížen (smrtným) těžkým hříchem.

### Přiblížování katolické praxi

Domnívám se, že v prvním vydání *Institucí* je patrná jistá radikalita a jasné odmítání svátosti pokání. O možnosti soukromé zpovědi pastrovi nebo jejím doporučení se Calvin nezmiňuje. Postupem času a vlivem konfrontace s praxí se vrací k této možnosti (lépe řečeno léku nabídnutým Bohem) a přibližuje se v některých aspektech katolickému pojetí (soukromé vyznání, vkládání rukou, rozhovor s pastorem před přistoupením k Večeři Páně). Kniha *John Calvin and Roman Catholicism* R. Zachmana sice obsahuje krátkou zmínku o svátosti pokání, především přání obnovit vkládání rukou jako znamení odpuštění hříchů, ale možnost soukromé zpovědi zmiňuje pouze okrajově.<sup>32</sup> Případné styčné body mezi Calvinovým učením a katolickým pojetím nereflextuje, což by v této publikaci určitě bylo přínosné. Naopak J. S. Lee si ve svém článku *Calvinist Penitence Evaluated: Restoration of Calvin's and Calvinist Churches* podobností i odlišností všímá.

Pokud se zaměřím na Calvinovo pojetí zpovědi v *Institucích* z roku 1559 v reflexi Tridentského koncilu, pak lze shrnout, že:

- 1) existují pouze dvě svátosti ustavené Ježíšem Kristem (křest a Večeře Páně),<sup>33</sup>
- 2) pokání není svátostí; vlastní svátostí pokání je křest – ten odpouští hříchy jednou provždy, minulé i budoucí;
- 3) historická zkušenost církve nabízí tři možnosti zpovědi – Calvin je nejen oceňuje, ale i převádí do praxe (vyznání vin na počátku bohoslužby, soukromý rozhovor s pastorem před přijímáním, veřejné vyznání a přijmutí odpuštění ze strany církevní autority);
- 4) soukromé pokání (zpověď) je možné – v některých případech i prospěšné (úzkost svědomí, potřeba ujištění o odpuštění, přistoupení k Večeři Páně); je však dobrovolné a věřící může vyznat hříchy podle svého uvážení, není nutné vypočítávat všechny hříchy;
- 5) pastor není jediným, kdo může poskytnout útěchu a ujištění o odpuštění, ale je nejvhodnější;
- 6) pokání je vnímáno jako součást přípravy k slavení Večeře Páně;<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Zachman, R., *John Calvin and Roman Catholicism*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008, s. 182.

<sup>33</sup> Srov. Ženevský katechismus, s. 30, Lausannský katechismus, s. 36, in: Calvin, J., *Theological Treatises*, ed. Reid, Westminster John Knox Press, 2000.

<sup>34</sup> Srov. Ordonnance, s. 67, in: Calvin, *Theological Treatises*.



7) individuální a soukromý charakter zpovědi se přesouvá více do společenství církve a nabývá veřejné formy.

Calvin se shoduje v některých momentech s Helvétským vyznáním: s definicí pokání, s možností soukromé zpovědi, pokud člověk potřebuje radu nebo útěchu, a také s veřejným vyznáním na začátku bohoslužby. Zpytování svědomí před Večeří Páně předpokládá, ale nevyžaduje zpověď. Augsburské vyznání zpověď zachovává, stejně jako vyznání a rozhřešení před Večeří Páně. Bratrské vyznání důležitost soukromé zpovědi také oceňuje.<sup>35</sup>

### **Pokání – třetí svátost**

V závěru se vrátím k pokání jako svátosti. Calvin pokání (zpověď) za svátost nepovažuje, protože není ustavena Bohem a neobsahuje zaslíbení. Žádné jiné znaky z definice svátosti nezmiňuje. Pokud ale budu postupovat v duchu Calvinových argumentů v případě dvou uznaných svátostí, pak se domnívám, že pokání nemusí být ne-svátostí, ale svátostí. Pokud chybí ustavení, proč možnost soukromé zpovědi u pastora považuje za lék nabídnutý Pánem? Ustavení i zaslíbení lze nejlépe dovést z J 20,21–23 – Ježíš po svém zmrtvýchvstání posílá apoštoly a dává jim moc odpouštět hříchy. Podobně je tomu i v Mt 18,18 či 16,19 – kdy dává apoštolům moc svazovat a rozsvazovat. V posledním vydání *Institucí* Calvin nevidí v těchto verších pouze moc k hlásání evangelia, ale zmiňuje je právě v souvislosti se zpovědí. Spolu s J 20,21–23 slouží k podpoření soukromé zpovědi pastorovi. Myslím, že ustavení Kristem je stejně tak akceptovatelné jako v případě křtu (srov. Mt 28,19–20; Mk 16,15–16) a Večeře Páně (srov. Mt 26,26–29; L 22,15–20; Mk 14,22–25). Zaslíbením je odpuštění hříchů, které je také zaslíbením u křtu; v případě Večeře Páně zaslíbení věčného života (srov. J 6,48–58). Calvin předpokládá, že zaslíbení odpuštění hříchů křtem se nevztahuje pouze na minulé hříchy, ale i na budoucí a kritizuje nutnost dalšího léku stejně jako odkládání křtu v minulosti. Právě otázka odpuštění hříchů po křtu přivedla církev postupně až k podobě svátosti pokání, jak ji definoval Tridentický koncil. Ze znaků svátostí, jak jsou Calvinem nastaveny, se domnívám, že lze hovořit o svátosti pokání.

<sup>35</sup> Čtyři vyznání: vyznání Augsburské, Bratrské, Helvétské a České, se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými. Spisy Komenského evangelické fakulty bohoslovecké, Praha 1951, Helvétské v. čl. 14, Augsburské v. čl. 25, Bratrské v. čl. 5.

Článek si kladl za cíl poukázat na vývoj názoru na možnost soukromého pokání (zpovědi) i v reformované církvi. Diskuze o možné třetí svátosti je tématem, které určitě stojí za promyšlení napříč konfesemi.

# APOKALYPTICKÉ MOTIVY VE VIZÍCH KRISTÝNY PONIATOWSKÉ A JEJICH VÝZNAM

*Pavel Heřmánek*

**APOCALYPTIC MOTIVES IN VISIONS OF KRISTÝNA PONIATOWSKÁ:** This article was inspired by the study of German researcher Wilhelm Schmidt-Biggemann about Comenius' political apocalyptic – a concept which is used in commentaries to his famous edition of prophecies *Lux in tenebris*, 1657 (prophecies of Kryštof Kotter, Kristýna Poniatowská and Mikuláš Drabík). In his study Schmidt-Biggemann tries to analyse some of the visions – in the case of Kristýna Poniatowská it is the vision from 23rd January 1628. After a brief biographical preface about the young visionary the author strives to analyse the most important apocalyptic motives in all the Poniatowská's visions. Thus, he focuses on the main apocalyptically toned figures in the revelations, the unusual motif of the Book and then the topic of destruction of all the godless people, which hangs together with the motif of a ruler chosen by God. The variety of apocalyptic themes closes by personification of Kristýna as the dispersed church and mainly by her identification with the figure of Christ's Bride. Primarily these two components give Poniatowská's revelations a symbolic dimension and thus cannot be perceived as just politically-confessional anti-catholic prophecy, but could be read even later as some kind of religious poetry in prose.

## Úvod

Jednou z cest, jak porozumět složitému fenoménu prorockých revelací, které schraňoval, překládal, vydával, šířil, v případě Drabíka inspiroval a především komentoval Jan Amos Komenský, je obsahově velmi bohatý a široce pojatý článek německého badatele Wilhelma Schmidta-Biggemanna o eschatologii, resp. slovy badatele o *politické apokalyptice* Jana Amose na základě jeho známé edice proctví Kryštofa Kottera, Kristýny Poniatowské a Mikuláše Drabíka ve svazku *Lux in tenebris* (1657).<sup>1</sup> Biggemann v rámci své definice *Comenius politische Apokalyptik* poukazuje nejdříve na kontext eschatologického myšlení v říši před a v počátcích Třicetileté války,

<sup>1</sup> Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Comenius' politische Apokalyptik. Die Prophetien-sammlung „Lux in tenebris“ und die Habsburger*, SCeH 32 (2002), č. 67–68, s. 52–69 (dále jen: Schmidt-Biggemann, *Politische Apokalyptik*).

v bodech načrtává základní komponenty protestantské eschatologie, resp. politické apokalyptiky<sup>2</sup> a poté se již soustředí na Komenského shrnující interpretaci vizí v *Lux in tenebris*, kde mimo jiné rozebírá i některé konkrétní revelace. V případě Kristýny Poniatowské se jedná o vizi z 23. ledna 1628.

Německý badatel rozebírá pro ilustraci jen jedno jediné zjevení mladé dívky, na podrobnější rozbor jednotlivých vizí není již v jeho shrnujícím článku samozřejmě patřičný prostor. Z tohoto důvodu jsem se pokusil kromě nutného a stručného biografického úvodu o vizionáře především o určitou soustavnější analýzu apokalyptických motivů ve všech vizích, neboť tato analýza nebyla dosud provedena. Na její důležitost ovšem upozorňoval ve svém průlomovém článku ohledně revelací historik Josef Válka již v roce 1977.<sup>3</sup> Tematická analýza apokalyptických motivů ve zjeveních také čtenáře uvede v jednoduchý, básnický laděný svět naplněný symboly, ve kterém se Poniatowská ve svých imaginativních revelacích ocitala.

### Kristýna Poniatowská

Prorockou aktivitu mladé šlechtické dívky polského původu Kristýny Poniatowské<sup>4</sup> (1610–1644) rámuje počátek jejích vizí na Horní Branné u Jilemnice v Podkrkonoší v listopadu 1627. Tam se dívka nadaná prorockým duchem setkala s Janem Amosem Komenským, který pobýval zrovna na neďaleké Bílé Třemešné u šlechtické rodiny Sadovských ze Sloupna. Komenským, na něhož vize, které se zpočátku odehrávaly na zámku paní Angelíny Zárubové z Hustřířan, udělaly velký dojem, dění okolo Poniatowské pečlivě zaznamenával. K pozorování vybízel i další bratrské kněží a všechny přítomné na Branné.

<sup>2</sup> Politická apokalyptika představuje dle Schmidta kromě militantně-teologické a antihabsburské rétoriky především: „in der Bibel die Merkmale geistlicher Politik zu finden, mit denen der Endkampf der Gegenwart bestritten werden könnte. Hier liegt die Ursache der apokalyptischen Interpretation der Politik mit biblisch-prophetischen Mustern“ – Schmidt-Biggemann, *Politische Apokalyptik*, s. 54.

<sup>3</sup> Josef Válka, *Problém výkladu revelací v Komenského životě a díle*, SCeH 17 (1977), s. 114–119.

<sup>4</sup> Kristýna byla dcerou Žofie Pawlowské z Pawlowa a původně polského mnicha z řádu bernardinů Juliána Poniatowského, který posléze konvertoval k luterství a nakonec vstoupil do Jednoty bratrské, kde po roce 1618 působil jako učitel na bratrské škole v Mladé Boleslavi. Určité poznámky o Poniatowském a jeho rodině se vyskytují v nedávno vydané edici dopisů bratrského biskupa Matouše Konečného od Jiřího Justa – Jiří Just (ed.), *Archiv Matouše Konečného. Svazek I. Část 1. Kněžská korespondence Jednoty bratrské z českých diecézí z let 1610–18*, Praha: Scriptorium, 2011, s. 33–34, 44, 296 (biografická poznámka).

Svědectví o revelacích dívenky spjatých od 11. ledna 1628 s hystericko-epileptickými záchvaty vydal např. také Komenského pozdější přítel v Lešně, doktor a polyhistor skotského původu Jan Jonston: jedná se o francouzský spisek *Histoire en forme de Journal*<sup>5</sup> či *Relation tres veritable*.<sup>6</sup> Kritickou zprávu zanechal i lékař polského krále Matyáš Vechner ze Všova, který se účastnil improvizovaného lékařského kolegia ohledně Kristýny v polském Lešně v dubnu 1628 z podnětu majitele Lešna Rafaela Lesczyńskiego, jenž považoval Kristýnu přes matku Žofii Pawlowskou z Pawlova za svou vzdálenou příbuznou.

Vrcholem prorocké aktivity Poniatowské je období od prosince 1627 a zvláště pak leden 1628, kdy má dívenka nejvíce (23 vizí téměř v řadě) a nejrozsáhlejší zjevení a dochází i ke známé prorocké misi na dvůr vévody Albrechta z Valdštejna, jehož smrt prorokyně ve zjevení z 25. ledna 1628 i v pozdějším méně známém snu z prosince 1628 předpovídá. Pokud se ovšem vévoda neobrátí k pravé víře a pokání a neupustí od pronásledování evangeliků... Právě v této době dochází také k exilu četných bratří včetně Komenského a rodiny Sadovských ze Sloupna do polského Lešna, kam čeští bratří zaměřili už po roce 1547 po prvním neúspěšném stavovském odboji proti Habsburkům.

Poniatowská se v Lešně stává Komenského schovankou a svým vizionářstvím vzbuzuje značnou pozornost u místních obyvatel. Ve vedení Jednoty naopak její prococtví vyvolávají spíše nedůvěru a reálné obavy z negativních reakcí katolické strany, jak vyplývá z usnesení bratrských synod z roku 1629.<sup>7</sup> To Komenskému ovšem nebránilo v šíření prococtví. S bratrskou synodou z března 1629 souvisí i Komenského traktát na obhajobu Poniatowské – původně české dílko *O pravých a falešných prorocích*,<sup>8</sup> kterému

<sup>5</sup> *Histoire En forme de Iovrnal, Des Admirables Visions, Et Reuelations d'une ieune Damoiselle de Boheme, nommee Christine Poniatoue de Duchnik ... Imprimé a Arnheim. L'an de grace 1629 ...* (předmluva Adriana Venela je datována 8. lednem 1629) – NK v Praze, sign. 21 J 793.

<sup>6</sup> *Relation tres veritable et miraculeuse d'une ieune fille de Boheme, Demeurant a present a Lesno en Pologne, Laquelle, depuis un an en ca a eu diverses extases, et revelations, A Geneve 1629, chez Pierre Aubert, Imprimeur ordinaire de la Republique. 1629* – Knihovna Czartoryskich v Krakově, sign. 25119.

<sup>7</sup> Sipayllo, M. (ed.), *akta synodow roznowierzczonych w Polsce, Tomus 4, Wielkopolska 1569–1632, Warszawa 1997, s. 313–314, 319.*

<sup>8</sup> Traktát se zachoval v latině jako *De veris et falsis prophetis e solis Scripturis S. instituta disqvisitio, Una cum applicatione ad moderna, nominatim Christinae Poniatoviae* – Lux e tenebris (1665), *Revelationes Christinae Poniatoviae*, ETF UK, sign. 1 M 215, s. 130–164.

zatím nebyla věnována patřičná pozornost. Zejména pak nebylo dosud přihlédnuto k eschatologickým argumentům Komenského, které vnášejí více světla do diskutabilních počátků chiliasmu Jana Amose.

Mimo jiné na působení Kristýny zaujme konflikt s velkým odpůrcem zjevení – paradoxně s vlastním otcem, teologem Juliánem Poniatowským – a jeho pozdější obrácení na základě osobního setkání s Kristýnou a jejími extázemi na Branné na konci roku 1627. Konflikt s otcem dává také nahlédnout do toho, jak silně a intenzivně Kristýna zakoušela své prorocké *Sendungsbewusstsein* (známý dopis otci). Nakonec i obrácený otec Poniatowski zanechal o stavu Kristýny pravděpodobně z větší části autentické a dosud nevyužité svědectví.<sup>9</sup>

Na průběhu zjevení čtenáře rovněž zaujmou nejen Komenským podrobně popsané zvláštní tělesné projevy Kristýny během vizí, které mají díky typické teatralitě a svébytné roli těla své pozoruhodné styčné body a paralely s anglickými i německými vizionářkami ze 17. století, ale samozřejmě i se středověkými extatickými vizionářkami. Pozoruhodné skutečnosti a četné paranormální jevy se odehrávaly i při zápisu vizí samotnou prorokyní (pozoruhodná paměť a inspirovanost Duchem) s tím, že jediný originální autentický vlastnoruční exemplář těchto zjevení, který schraňoval osobně Komenský a Kristýně ho jen propůjčoval k zápisu, se bohužel nedochoval. Všechny edice revelací však vychází právě z něho včetně cenného rukopisného sborníku české exulantky v Hofu Anny Alžběty Janovské, ze kterého v naší studii převážně cituji.<sup>10</sup>

Epilogem revelací spjatých s chorobným stavem Kristýny, která trpěla hystericko-epileptickými záchvaty, je pak zvláštní událost údajné smrti a vzkříšení prorokyně v polském Lešně 27. ledna 1629, jež rezonovala např. mezi českými exulanty ve vogtlandském Hofu (Jan Jiří Harant z Polžic

<sup>9</sup> Jedná se o spis: *Argumenta quibus ad credendum convincor, Revelationes Christinae Poniatoviae esse divinas: hoc est divinitus patefactas*. Komenský, kterému se dostal traktát do rukou z Poniatowského pozůstalosti na Náměšti nad Oslavou, ho vřadil do *Lux in tenebris* (1657), *Lux e tenebris* (1665), *Revelationes Christinae Poniatoviae*, ETF UK, sign. 1 M 215, s. 30–40 (dále jen *Lux e tenebris*) / srov. *Höchstverwundersame Offenbahrunge* (1711), ETF UK, sign. 1 M 177, s. 69–101 (dále jen *Offenbahrunge*) i do *Historie revelationum* (1659), NK, sign. 46 C 210, s. 51–61.

<sup>10</sup> Vidění panny Kristýny Panatowské z Duchníku, Jagellonská knihovna v Krakově, sign. BJ Ms. Berol. Slav. Qu. 11. Kromě zjevení Poniatowské obsahuje sborník vize Kryštofa Kottera, Vavřince Pšerera a Jana Kregla.

a Bezdržic, Anna Alžběta Janovská) a saské Pirně (Esther Sadovská z Vchynic, Václav Nosidlo z Geblic).

Po této neobyčejné události prorocká aktivita Poniatowské končí a Kristýna vede až do smrti normální život. V roce 1632, tedy tři roky po skončení své prorocké aktivity, se vdává na synodě v Lešně za bratrského kněze Daniela Vettera-Strejce (syn Jiřího Strejce) a má s ním pět dětí, vede normální život a umírá v roce 1644 ve věku pouhých 34 let. V roce 1643 začínala Poniatowská pod vlivem svého nedůvěřivého okolí a uštěpačných poznámek o božskosti svých revelací pochybovat, mezi čtyřma očima však Komen-skému vyznala, že stále věří i přes posměšky okolí v jejich pravost.

### **Apokalyptické motivy ve vizích Kristýny Poniatowské**

Nyní se pokusím o nástin základních apokalyptických motivů, které se ve zjeveních Poniatowské objevují:

1) Apokalyptika se projevuje již v podobě a rázu jednotlivých ústředních postav, které ve vizích vystupují. Nejdůležitějším průvodcem zjeveními je Stařec, v rukopise Vidění (1631) nazývaný „Starý“, jenž představuje bezpochyby aluzi na apokalyptickou postavu Věkovitého či doslova Starého dnů z knihy Daniel (Da 7,9–17). Stařec – Bůh Otec je spolu s Mládencem, Ženichem, Pánem – Kristem a třemi anděly jednou z hlavních postav vizí, dívku pobízí oním typickým „Pod“, uklidňuje ji a upozorňuje na obrazy, které by si měla zapamatovat. Ve snu z 29. listopadu 1627 přichází Stařec k Poniatowské se slovy: „Neboj se, však jsem já ten, kterýž jsem byl a kterýž sem a kterýž budu až navěky.“<sup>11</sup> A Kristýna se ve vizi ihned ptá i na Starcovo jméno a dostává následující odpověď: „A já sem ho žádala, aby mi své jméno oznámil, abych viděla. A on mi na to odpověděl: „Jméno mé jest Věčnost.““<sup>12</sup> Výslovně jako Starý dnů vystupuje Stařec v obsáhlé vizi z 23. ledna 1628, kdy Kristus – Pán před korunovací Bohem vyvoleného panovníka předestírá Kristýně podstatu svaté Trojice:

„... aj přicházíme k tobě dnes my, kterýž před očima svýma máš proto, abychom tobě ukázali rozdílnost naší, však jedinou podstatu, rovnost a moc Božství našeho vidíš, pak osoby tři tuto. Osoba tato jmenuje se Starý dnů“,

<sup>11</sup> Zj 1,8 – „... Pán Bůh, ten který jest a který byl a který přichází, Všemohoucí“ – viz i Ex 3,14. Vidění panny Kristýny Panatowské z Duchnfku, Jagellonská knihovna v Krakově, sign. BJ Ms. Berol. Slav. Qu. 11, pag. 145 B/8 (dále jen Vidění).

<sup>12</sup> Vidění, 145 B/8.

a ukázal na Starého. „Tato pak“, ukázal na sebe, „jmenuje se Slovo Otcovo věčné a tato osoba“, ukázal na tu osobu ohnivou, „jmenuje se Oheň nebeský a Duch pocházející od obou osob těchto“.<sup>13</sup>

Mládenec, Pán, Ženich, Syn Boží, Král králů, Král slávy – Ježíš Kristus je hlavní postavou vizí, a to ve dvou rolích. Vystupuje jako apokalyptický vládce, apokalyptický soudce, který ozařuje Kristýnu nesnesitelným jasmem, vyvolává svými promluvami zbožnou hrůzu, napětí a strach. On potrestá všechny bezbožníky a nevěrné zapsané v Knize hříchů (těmi jsou v dobovém kontextu míněni katolíci, potažmo papež a Habsburkové...), zachrání pronásledované, nyní rozptylované, ovšem od věčnosti vyvolené (těmi jsou zase myšleni protestanté – členové Jednoty a české evangelické církve), odstraní bezbožné církevní a světské vládce a konečně korunuje vyvoleného panovníka podle Božího srdce – Fridricha Falckého. Božská korunovace Fridricha se ve zjeveních opravdu symbolicky odehrává (viz Schmidtem-Biggemannem rozebíraná vize z 23. ledna 1628). Pán shromáždí národy západu a zvláště východu a severu proti bezbožnému jihu, Antikristu – papeži a císaři, resp. Habsburkům – a zasahuje do apokalyptického, posledního měření sil vojsk těchto stran světa (vize z 20. ledna 1628). V této rovině se ve vizích Pán podobá nejvíce obrazu nemilosrdně trestajícího, starozákonně pojatého Hospodina, Pána zástupů, ale často jeho vizuální podoba vychází právě ze Zjevení sv. Jana, jež ovšem čerpalo zase z prorocké knihy Daniel.

Kristus dokáže být v průběhu některých zjevení ale také Ženichem své vyvolené Nevěště – Jednotě, resp. české církvi (zvláště ve zjeveních z 18. ledna a 16. února 1628). V atmosféře posvátnosti, která prosycuje básnicky laděný text zjevení, se tak k mysteriu tremendum přidává i jisté mysterium fascinans,<sup>14</sup> posvátné okouzlení.

Andělé představují další neodmyslitelnou součást vizí, nejčastěji se objevují hned na počátku zjevení v počtu tří a přinášejí s sebou velkou Knihu, ze které prorokyně pravidelně čte. Andělé, jež se obměňují a mění, působí ve vizích ve více funkcích – především však jako průvodci a bezprostřední účastníci děje.

2) Jednou z nejtypičtějších věcí je na zjeveních téměř od počátku již zmíněný motiv Knihy, kterou Poniatovská nazývá jinak také *Knihou tvých* (tj.

<sup>13</sup> Vidění, 174 A/65.

<sup>14</sup> Rudolf Otto, *Posvátno*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 26–53.



Božích) *rozsudků*.<sup>15</sup> Tento motiv vychází z běžné apokalyptické představy, že vše bude spravedlivě souzeno na konci časů, osudy světa a všechny lidské skutky a hříchy jsou vepsány v knize (Da 7,10; 10,21 – *svitek pravdy*, 12,1; Zj 5,1; 13,8 – *knihy života*; 20,12; 21,27 – *Beránkova kniha života*). Korunovace Kristýny (která mimo jiné symbolizuje, doslova ztělesňuje rozptylovanou a pronásledovanou církev) s Ženicem – Kristem je ihned zapsána právě do Knihy a Poniatovská měla velmi často prikázáno v Knize číst, nebyla toho ale zpočátku schopna, postupně však z Knihy pravidelně čte za účasti andělů. Ve vizích se dozvídáme i o termínu *registra smrti* a Pán, Ženich – Kristus je nazýván *Vladařem těchto Knih*, jenž zapisuje všechny hříchy bezbožných, jež nemají naději na spásu, jsou ale i tací, kteří dojdou spásy díky pokání a milosrdenství...<sup>16</sup>

Čtení v Knize za přítomnosti andělů se postupně stává obvyklou součástí téměř všech vizí a Kristýna zažívá při čtení velké pohnutí. Proto, když jí Pán ve vytržení ze 13. července 1628 v Lešně, kdy již prorocká aktivita slábne a doznívá, odejmul dar čtení v Knize a věci v Knize zjevené jí vymazal z paměti za přítomnosti mladých bratrských teologů Pavla Concordia a Jana Darese, nesla to velmi těžce. Kristýna úpěnlivě prosila Pána, aby ji nechal nahlédnout alespoň do osudů Českého království, protože „to byla přece Kniha tvých rozsudků o věcech, které se mají stát od nynějška až do časů posledního soudu, při jejímž čtení jsem zažívala takové radosti“ (překlad autora).<sup>17</sup>

3) Ústředním bodem, stálým a stereotypně zmiňovaným útěšným momentem všech zjevení, kde převažují apokalyptické motivy a aluze zvláště na Zjevení sv. Jana, je zničení všech bezbožníků. Ve vizi z 27. prosince 1627 se Kristýna prochází krásným stavením až k místu, kde stojí oltář se zlatým svícem planoucím falešným světlem. Bíle oblečený Pán žhnoucí svatým hněvem ze svých úst oltář i svícen zničí a vyhladí tak obrazně všechny falešné, odporující Boží vůli – podle Zjevení sv. Jana svícen navíc symbolizuje církev (Zj 1,13; 2,1–5). Pán na bezbožné neustále vylévá pohár svého

<sup>15</sup> Lux e tenebris, s. 107 – *Liber decretorum tuorum*/Offenbahrungen, s. 270.

<sup>16</sup> „... věř mi, že z těch, kterýž tuto poznamenání jsou, žádný se neobrátil a nebude činiti pokání, ale zahynouti musí, protože se protiví ze zlosti Bohu a svatým jeho. Ale ještě jsou jiní, kteříž tuto nejsou zapsáni a těch nejsou tak hříchy vázání, protože se z neznámosti protiví Bohu a svatým jeho. Ti obrácení a zarmúcení budou ku pokání a užívání milosti“ – Vidění 149 B/16.

<sup>17</sup> Lux e tenebris, s. 107/Offenbahrungen, s. 270.

hněvu, jejich konec se neodvratně blíží. Antikrist, papež, resp. katolická církev a Habsburkové, budou vyvráceni, svoboda pro pravou církev a Kristovy věrné brzy přijde, avšak ještě nepřišla. Přesto je zničení bezbožníků ještě v tom samém zjevení dále konkretizováno jako vyhlazení meči z východu a severu s třetím mečem Božích úst mezi nimi. O mečích pak Pán, jehož Stařec v závěru vize tituluje jako Krále králů nejmocnějšího (Král králů, Pán pánů – Zj 17,14; 19,16; Dt 10,17), promlouvá:

Přivedu je zdaleka, jeden bude od půlnoci a druhý od východu, meč pak třetí bude mezi nimi. A ten bude meč mezi nimi v ústech mých zabijíce každého bezbožného a všecky, kterýž se proti mně postavují pyšně, vyhladí z gruntu. Těmi meči já vyplním všecku bezbožnost, nešlechetnost, převrácenost a ohyznost i modloslužbu.<sup>18</sup> (Motiv mečů pochází ze Zj 1,16; 2,12; 19,21 – ostrý dvousečný meč z úst).

Jindy (11. prosince 1627) přichází ozbrojený Pán, z hlavy mu tryskají plameny a do pravé ruky mu jeden z létajících andělů přinesl obrovský meč. Pán v rozhovoru s anděly mluví o zničení všech nevěrných bezbožníků, k jejichž potrestání využije národy severu a východu, slibuje brzké vysvobození Božích věrných, avšak hněv Boží „... ještě není doplněna míra jeho, zlost také bezbožných není ještě doplněna, ale dovršujíť bezbožní, aby potom tížeji odsouzeni byli“. V některých zjeveních se tedy stále opakuje schéma, jež v sobě skrývá určité napětí: brzy už jistě ano, ale ještě zcela ne.<sup>19</sup>

Ve zjevení z 11. ledna 1628<sup>20</sup> symbolizuje všechny bezbožné temný a hustý černý les spálený plameny až na popel a roznesený větrem, lesní temnoty odkazují na temnotu hříchů všech těch, kteří se od Boha odvrátili. Zde je schéma – brzy jistě ano, ještě zcela ne – již opuštěno a andělé vysvětlují Kristýně nemilosrdný Boží záměr:

<sup>18</sup> Vidění, 154 B/26.

<sup>19</sup> Vidění, 153 B/24, srov. Lux e tenebris, s. 16/Offenbahrunen, s. 31–35. Rovněž např. zjevení ze 17. ledna 1628: „Ale však dále co praví Hospodin: ‚Neboj se maličká loďko má nebo již nedlouho trvati bude soužení tvé, neboť zkazím všecky zhoubce a trapiče tvé a přivedu tě zase na místo tvé a vsadím tě hluboce, vštípím a rozdolám přepevně a utvrším brány věže tvé přesilně tak, aby tebou žádný z místa tvého pohnouti nemohl. Zapomeneš na žalost pro radost, kterouž já tobě způsobím, dámť tobě i pokoj, kteréhož sobě žádáš, jen maličko počkej, neboť již dobíhá hodinka, již v okamžení přijde hodinka vysvobození tvého žádostivého“ (Vidění, 165 A/47).

<sup>20</sup> Vidění, 156 A/29–158 A/33, Lux e tenebris, s. 45/Offenbahrunen, s. 113–117.

Není pak oheň ten vypuštěn proto, aby jen toliko předěsil tu sběh Satanovu a Antikristovu, ale k tomu cílí, aby přšel oheň ten, aby netoliko předěsil hmyz ten Satanů[v], ale aby jej dokonce z gruntu se vším bezbožným a převráceným hnízdem spálil a vypálil tak, aby ani znamení ovšem pak památky jaké po nich nezůstalo.<sup>21</sup>

Jeden strom v hustém lese neshořel jako ostatní, a to je právě ona malá vyvolená skupina, jež nepodlehla Bálovi a modloslužebnictví. Pro ni připravuje Pán své království, to jsou oni vyvolení věrní, kteří Bohem nebudou nakonec opuštěni.<sup>22</sup>

Ještě názorněji a s nastíněním konkrétního politicko-strategického dosahu vidění, se dozvídáme o zničení Antikrista v heraldickém „lvím“ vidění ze 13. ledna 1628, kdy dva lvi, červený a modrý (poukaz na východní a severní národy), rozsápoou postupně dvouhlavého koně, orla, rozložitý strom a za pomoci třetího lva bílého jako sníh rozdrťí i velký dům. Tato vize je založena na tehdy velmi oblíbeném apokryfním zjevení o posledním apokalyptickém zápase orla se lvem z lesa ze 4. knihy proroka Ezdráše (heraldickými vizemi se doslova hemží i vize Kryštofa Kottera...). Stařec ve zjevení z 13. ledna ještě dodává na vysvětlenou, že oním „koněm, orlem, stromem i domem nic jiného nerozuměj než to veliký F. a P. (tj. císaře Ferdinanda II. a papeže) a celou tu sektu ďáblovu a Antikristovu“, která bude již velmi rychle rozptýlena a zničena. Apokalyptičtí lvové z kmene Juda (Zj 5,5) jsou pak dle Starce Uhří, Tataři, Švédové, Dánové, Nizozemci, Benátčané, Angličané, Francouzi, Sasové (či Savojsťí) a Výmaršťí (či Valaši),<sup>23</sup> tedy velmi široké politické spektrum, které ve svém komentáři uvádí i další z bezprostředních pozorovatelů zjevení, již zmíněný doktor a polyhistor Jan Jonston.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Vidění, 156 B/30.

<sup>22</sup> „I odpověděli mi andělové: „Na tyto již nepřijde hněv Boží, protože jsou chovaly v čistotě duše své a přinášely ovoce trpělivosti i v nejménším protivenství Pánu svému. Tiť jsou nesklaněly kolen svých před Bálem, též ani mysl jejich k modlářství se neuchýlila. Toť jest to maličké stáde, kterémuž se zalíbilo očí dáti království nebeskému, toť jsou ti Lotové spravedliví, pro něž a pro jejich úpění, volání a křivdu ukrátí Pán Bůh dnů zlych a odvedl je na stranu, když pátil hněv hrozný jeho. Tak aby vyvolení věrní jeho v pomstě těch bezbožných nezahynuli“ – Vidění, 157 A/31–157 B/32. Srov. Lux e tenebris, s. 46/Offenbahrunen, s. 116.

<sup>23</sup> Vidění, 160 A/38.

<sup>24</sup> Toto vidění komentuje ve své knize i Jana Hubková, *Fridrich Falcký v zrcadle letákové publicistiky. Letáky jako pramen k vývoji a vnímání české otázky v letech 1619–32*, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta: Togga, 2010, s. 404–405. Hubková analyzuje především letáky a proroctví spjaté s postavou Lva ze severu. Široké spektrum politických sil

4) Všechna zjevení, jak jsme si již mohli všimnout, rámuje typická „geografie spásy“, záchrana vyvolených Božích. Především sever s východem, někdy i spolu se západem, samozřejmě s Boží pomocí a posvěcením, vyvrátí jih – Babylon, Nevěstku, Antikrista – papežství a císařství. To je základní přímočaré poselství, které Poniatowská dotvrzuje i svým symbolickým pohybem během vizí, kde je jí ukazována babylónská Nevěstka:

Potom jsem vstala a z místa toho, kdež jsme byli seděli a procházeli jsme se opět v zahradě té a Pán ukazoval mi strany světa jako půlnoční a východní též i západní a polední a řekl mi: „Od strany půlnoční a východní přijdou a přivalí se řeky veliké, s mnohým zlým na ty, kterýž nyní zle činí, neboť se již k tomu mají ti, kterýž k tomu ustanoveni jsou, aby táhli proti té Nevěstce babylónské smilné a opilé krví svatých a sedící na šelmě veliké (Zj 17,6; 18,24; 19,2).“<sup>25</sup>

Zajímavé je, že v průběhu vize Poniatowská přesně určuje jednotlivé zeměpisné strany, ve skutečnosti pak není podle Komenského schopná na jednotlivé zeměpisné strany poukázat...<sup>26</sup>

Na jednotlivé strany světa inspirována Zjevením sv. Jana se také obrací prorokyně v dopise ve formě trojúhelníku (poukaz na Boží Trojici), jenž napsala pod diktátem Pána:

Posadiv se na trávě, poručil mně se vedle posaditi a potom řekl mi Pán: „Piš listy do všech čtyř stran světa (Zj 7,1; 20,8) tak, jakž já tobě rozkáži.“ I psala sem tak, jakž mi ode Pána poručeno bylo, nejprv půlnočním a východním,

---

rozdívá i další Komenského vizionář Kryštof Kotter např. ve vidění z roku 1622 – Tamtéž, s. 387–388. Podobný výčet uvádí i Jan Jonston ve své zprávě, když se pokouší shrnout smysl zjevení Kristýny s poukazem na eschatologický aspekt revelací, které *konvenují* s názory moderních chiliastů: „Elle dit, que'environ l'an 1630 l'Eglise sera deliuree, le Pape, et la Maison d'Autriche, seront ruinés, et Frederich sera exalté, Que Dieu fera cet oeuvre par le moyen des Turcs, Tartares, Hongrois, Suedois, Danois, Hollandois, Anglois, Francois, Venitiens, Saxe Veimar. Qu'auant le dernier iour, et la fin du monde, passeront encor mille ans. Mais toutesfois, que le temps prefix est ignoré. Il semble qu'elle (tj. Poniatowská) conuient avec les modernes Chiliastes“ – Bilikiewicz, Tadeusz, *Jan Jonston* (1603–1675). *Zywoť i dzialanosc lekarska*, Varšava 1931, s. 182. Moment, kdy lvi trhají na kusy domýšlivého dvouhlavého orla, kterého setřásl ze stromu, je totožný se zmiňovanou vizí Kryštofa Kottera (1622), ale např. i s kolektivním viděním českých exulantů v Hofu, jež zaznamenal Jan Jiří Harant z Polžic a Bezdrůžic – na to poukazuje Vladimír Urbánek, *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice: Historický ústav FF Jihočeské univerzity, 2008, s. 224.

<sup>25</sup> Vidění, 167 A/51.

<sup>26</sup> To Komenský vyzdvihuje ve svém traktátu *De veris et falsis prophetis* (O pravých a falešných prorocích, 1629) – kvestie 42/3 (Lux e tenebris, s. 150–151/Offenbahungen, s. 397–398).

západním a naposledy poledním a složila sem všechny listy čtyři na způsob triangle a zpečetila pečeti třemi každý ten list.<sup>27</sup>

Dopis ve tvaru trojúhelníku Poniatowská také píše pod vedením Pána i sama sobě a ukládá si ho do srdce na utvrzení a zvnitřnění svých zjevení.<sup>28</sup> Zároveň jde v geografii spásy, jež proniká zjeveními, i o vyjádření vnímání prostoru, který je chápán na základě biblických pasáží z proroků, zvláště apokalypticky laděného Daniela (schéma čtyř monarchií s tou nyní vyvolenou – severní – aluze na roli Švédska ve válce) a především na základě apokryfního 4. Ezdráše (k. 11; 12) a Zjevení sv. Jana v kontextu s reálnými nadějemi, které vycházely z tehdejší mocenské konstelace v Evropě v rámci Třicetileté války.

Pro takovou geografii spásy je příznačná známá výzva Pána k severu a východu z 23. ledna 1628, aby provedli Boží trest. Samotnému apelu předchází detailní prokreslení zvrácené moci papeže a císaře Ferdinanda. „Protož pod půlnoci a příd' východe k rozkazu mému a shazte ty pyšné dolů ze stolic jejich a polámejte i ty stolice jejich s nimi, neboť jsou poškrvněné nespravedlností a ukrutností i hříchem velikým.“<sup>29</sup> A opravdu znenadání se objevují obrovští muži od půlnoci (severu) a východu a shazují pyšné vládce z jejich trůnů, které následně lámou na kousky zatímco postižení: „... váleli se v prachu a říčeli jako volové a volali: ‚Spravedlivý jsi Pane nebo si nám hodně odplatil podle skutků našich.“<sup>30</sup>

5) S vnímáním prostoru ve vizích souvisí role Bohem vyvoleného a korunovaného panovníka, jenž nastoupí potom, co Bůh prosadí svou vůli a odstraní své odpůrce. Ve vizi z 20. ledna 1628, jež trvá celých pět hodin (je to spolu s vizí z 31. prosince 1627 nejdelší zjevení vůbec), pozoruje Kristýna se Starcem lýtý boj, apokalyptickou bitvu, poslední osudové měření sil mezi severem, východem a jihem z vrcholu velké hory. Po skončení bitvy, kterou jakož i chování Poniatowské Komenský neponechává bez za-

<sup>27</sup> Vidění, 168 A/53 – 168 B/54.

<sup>28</sup> „Slova pak listu toho ke mně vztahovala se, jimiž jsem zmocňována a posilována byla ku práci další k jakoby Pánu líbilo se mně užítí, a též i pro lepší toho, což se mi zjevuje pamatování a v srdci i paměti skládání a bedlivější rozvažování skutků Božích napomínána jsem byla“ (Vidění, 167 A/51).

<sup>29</sup> Vidění, 175 B/68. Lux e tenebris, s. 72/Offenbahrunen, s. 183. Tento výrok se objevuje i jako citát na úvodní rytině předcházející revelacím Poniatowské v Lux e tenebris. Komenský komentuje příslušnou pasáž v Lux e tenebris (Lux e tenebris, s. 75).

<sup>30</sup> Zj 2,23.

jímavé interpretace a vztahuje ho retrospektivně na politicko-vojenskou situaci ve střední Evropě ve 30.–50. letech,<sup>31</sup> vyzývá Stařec Kristýnu, aby přiměla sedm vůdců vítězných vojsk k dosazení jeho pokorného služebníka na královský trůn. Kdo je tímto vyvoleným panovníkem je zřejmé: jde o vypuzeného českého „zimního krále“ Fridricha Falckého. V dalším zjevení z 21. ledna 1628 totiž andělé Kristýně říkají: „Tož že uhlédáš zase sedícího F. na stoličce královské a korunu kvetnouti na čele jeho.“<sup>32</sup> Ovšem už ve vizi z 27. prosince 1627 prohlašuje Bůh: „Srazím též pyšného, převráceného, i posadím služebníka svého, kterýž se mně bojí a po cestách mých chodí. Tomu já dám sceptrum do ruky jeho, též taky i moc, abych nedopouštěl se rozmáhati nešlechtnosti, nad tím odpočine požehnání mé, ten bude spravovati lid můj.“<sup>33</sup> Nastane čas míru a radosti pro Boží lid a věrní budou se svým Bohem věčně stolovat. V dalších vizích se toto schéma konkretizuje na protiklad z Boží vůle dosazovaného Fridricha a pyšného Ferdinanda. Na konci vidění o míru a pokoji církví po zničení Babylónu vyslyší Bůh křik svých věřících, způsobí zánik starého nadutého hada Ferdinanda a pokorný Fridrich bude vládnout, neboť on je „zelenající se olivovník před tváří Boha“.<sup>34</sup>

Motiv vyvoleného panovníka dosahuje svého vrcholu ve vizi z 23. ledna 1628,<sup>35</sup> kterou ve svém článku o Komenského politické apokalyptice uvádí i Wilhelm Schmidt-Biggemann.<sup>36</sup> Po expozici svaté Trojice se najednou na trůnech objevují císař Ferdinand a papež, mnoho lidí jim líbá nohy a nosí

<sup>31</sup> Tematika bitev podnítila Komenského v *Lux e tenebris* (1665) k zajímavé interpretaci: Kristýna byla během vize z 20. ledna čtyřikrát poděšená, Komenský se proto domnívá na základě identifikace Kristýny a evangelické církve, že toto chování může znamenat čtyři oslabení evangeliků, které vzápětí uvádí: situace po smrti Gustava Adolfa (1632), po bitvě u Nördlingen (1634), po Vestfálském míru (1648) a po rozpadu koalice půlnočních (Švédsko) a východních (Sedmíhradsko) v roce 1656 – *Lux e tenebris*, s. 63/*Offenbahrungen*, s. 160. Při druhém zamyšlení nad proroctvími a jednotlivými bitvami a neúspěchy švédských armád ve 30. a 40. letech se Jan Amos zamýšlí v silně providenciálním duchu i nad naplňováním proroctví, vždyť v Božím díle: „není nic nadarmo, nic nepomine ani v nejmenším bodičku“ (překlad autora), *Lux e tenebris*, s. 108–109/*Offenbahrungen*, s. 273–275. Interpretace Komenského tak osciluje mezi velmi obecným výkladem revelací v různých předmluvách a mezi snahou o přímé aplikace na současnou situaci evangelické církve i po oficiálním konci zjevení z 28. října 1628 a po konci reálných nadějí na návrat do vlasti z přelomu let 1631–1632.

<sup>32</sup> Vidění, 172 A/61.

<sup>33</sup> Vidění, 154 B/26.

<sup>34</sup> *Lux e tenebris*, s. 92/*Offenbahrungen*, s. 232.

<sup>35</sup> Vidění, 174 A/65–177 A/71, *Lux e tenebris*, s. 71–73/*Offenbahrungen*, s. 179–186.

<sup>36</sup> Schmidt-Biggemann, *Politische Apokalypitk*, s. 65–67.

zlaté dary. Pán líčí jejich zvrácenou moc a po jejich vyhlazení se před Kristýnou objevuje právě Fridrich, jenž rozkvetl jako strom a Kristýna zvolala opět na motivy žalmu 52: „Ty jsi olivovník rozkvétající před tváří Boží.“ Znenadání se z nebe snáší krásný trůn a Bůh vyzývá dva velké muže, aby na něj překvapeného Fridricha odvedli: „On Fridrich šel polehku jakoby nesměl a jakoby k tomu on nepřináležel aneb se s ním něco nového dalo.“<sup>37</sup> Před zraky Kristýny se pak odehrává za útěšných slov božská korunovace zpečetěná po promluvě Hospodina zášlehem ohně Ducha svatého a Fridrich Trojici na závěr vděčně adoruje – analogie s vizemi Kottera<sup>38</sup> a dobovými korunovačními mincemi z roku 1619 je nasnadě.

6) Zjevení z 19. ledna 1628<sup>39</sup> se již přímo týká exilu Jednoty (české církve) do Polska, Saska a Uher: k Poniatowské přichází do zahrady sám Pán – Kristus, s Kristýnou si sednou do trávy a Pán jí poroučí, aby napsala dopisy do čtyř stran světa – k půlnoci a východu, aby byli svolnější k uskutečňování vůle Boží a neupřednostňovali svůj rozum. Výzvu měla dívka napsat i k západu, jihu oznámila prokletí a věčný zánik, dopisy srovnala do trojúhelníku, zapečetila a předala andělským poslům. Odměnou za vykonanou práci jí byla procházka s Pánem, při níž na jeho pokyn Kristýna pozře malou knihu (Zj 7,1; 20,8) – zde Poniatowská přímo ve vizi realizuje známý apokalyptický motiv pozření, zvnitřnění. Během procházky se pojednou před Kristýnou objevily šaty, Pán jí přikázal, aby si z nich udělala raneč a šla směrem k půlnoci (Komenský poznamenává – do Míšně a Polska) a směrem k východu (do Uher),<sup>40</sup> kde viděla velké zástupy rozptýlených lidí (exulantů) obou pohlaví modlících se k Bohu. Pravou církev, Kristýnu, prožívající rozptýlení a těžká pronásledování, Bůh ale úplně neopustí, následuje proto útěšná scéna se stavbou nové krásné budovy a plodivé vinice. Na závěr zjevení Pán Poniatowskou vyzval k pohledu na zbudovaný dům a hned společně opět spatřili zástupy lidí, jak zpívají žalm 98 „Zpívejme Pánu novou píseň, neboť činí zázraky“ za použití nejrozličnějších hudebních nástrojů. „I řekl mi Pán: „Aj již sem splnil lidu svému sliby své, když

<sup>37</sup> Vidění, 176 A/69.

<sup>38</sup> Této souvislosti si ve své studii všímá i Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Politische Apokalyp-tik*, s. 65–67.

<sup>39</sup> Vidění, 168 A/53–169 B/56; Lux e tenebris, s. 58–61/Offenbahrungen, s. 147–154.

<sup>40</sup> Komenského poznámka v podtitulu revelace: „... Migratio Exulum praefiguratur, primo ad Septentrionem (in Misniam, Poloniam) ... Deinde ad Ortum (in Hungariam)“, Lux e tenebris, s. 59/Offenbahrungen, s. 150.

sem jemu způsobil pokoj a dal to, aby mně sloužiti mohli v svatosti a spravedlnosti, protož oslavujž mně již vyvolená vinnice má a vyvyšuj jméno mé navěky.“<sup>41</sup>

7) Důležitou, vlastně centrální roli hraje ve zjeveních motiv krásného Ženicha – Krista a půvabné Nevěsty, církve – Kristýny. Toto téma se objevuje prakticky od počátku a i v něm se projevují apokalyptické motivy. Hned ve druhé vizi z 23. listopadu 1627<sup>42</sup> za přítomnosti Komenského a šlechtičny Esther Sadovské ze Sloupna se nejdříve Poniatowská objeví v krásném městě prosyceném hudbou (snad aluze na Nový Jeruzalém). Rázem překvapí dívku bíle oblečený Stařec s holí a oznámí jí Boží vyvolení parafrází pasáže z proroka Jeremiáše (Jer 1,5) a Izajáše (Iz 49, 1), která se objevuje i u Kryštofa Kottera: „... já tebe znám dřív než si se na svět narodila.“<sup>43</sup> Stařec vyzve Kristýnu k následování, ocitnou se uprostřed paláce, kde stojí bíle ozdobený stůl a u něj krásný mládenec, vše je přichystáno ke svatbě (Zj 19,7–8). Z Ženicha vycházejí paprsky světla a hledí upřeně na prorokyni. „Ten pak Ženich hleděl stále na mně a já nemohši pro blesk hleděti na tvář jeho, řekla sem: ‚Jaký to blesk obličej je jeho‘, a Stařec řekl: ‚Oči jeho jsou tisíckrát jasnější než slunce‘ (Zj 1,13–16; 2,8), a já řekla: ‚Není-liž to Syn Boží?‘ (Zj 2,8), a on řekl: ‚Jest.“<sup>44</sup> Další den<sup>45</sup> v pěkné zahradě, kam se protáhla úzkou cestou, se odehrává korunovace Kristýny a krásného Ženicha, ihned na začátku vizí je tak zaslíbena právě vyvolené církvi, jež se žení se svým Vyvoleným, spása – koruna věčnosti: „I posadil se ke mně a oni odšedše, přinesli hned na nějakém rouše korunu a položili jí nejprve na stůl, potom mládenci tomu na hlavu stavili, potom mně, potom mi jí z hlavy sňali a do rukou dali.“<sup>46</sup> Námět Ženicha a Nevěsty pak vrcholí v půvabné vizi z 18. ledna 1628, na motivy Písně písní, tato vize je rovněž prolnta se zpěvem žalmů, dokonce dvanáct z nich zpívá Kristýna svému Ženichovi v samém závěru vize.

<sup>41</sup> Vidění 169 B/56. Srov. Lux e tenebris, s. 61/Offenbahrungen, s. 154.

<sup>42</sup> Lux e tenebris, s. 7/Offenbahrungen, s. 7–9.

<sup>43</sup> Vidění, 142 B/2 (Jer 1,5), srov. Lux e tenebris, s. 7/Offenbahrungen, s. 8.

<sup>44</sup> Vidění, 142 B/2.

<sup>45</sup> Vidění, 143 A/3–144 B/6; srov. Lux e tenebris, s. 7–9/Offenbahrungen, s. 9–13.

<sup>46</sup> Vidění, 144 A/5 (Srov. Lux e tenebris, s. 32/Offenbahrungen, s. 75).



## Závěry

Symbolická hloubka a trvalá obliba zjevení Kristýny Poniatowské spočívá dle mého názoru poněkud jinde než jen v jejich apokalyptických motivech, na které jsme se soustředili. Přesto je zřejmé, že tyto motivy tvoří nedílnou a v podstatě převažující a dobově citlivě vnímanou a typickou součást vizí Kristýny. Nejvíce biblických aluzí představují právě odkazy na starozákonní prorocký spis Daniel a především na apokalyptické Zjevení sv. Jana, které na něj ostatně v mnoha obrazech navazuje. Pominout nemůžeme rovněž 4. knihu Ezdrášovu jako původní pramen symboliky lva a orla. Teprve poté následují ve zjeveních narážky, citace a zpívání četných žalmů, které samy o sobě hrály velmi důležitou a dosud podceňovanou roli. Vytvářely okolo prorokyně totiž společenství intenzivních modliteb a útěchy v těžkých dobách pronásledování evangelické církve, jež začíná vrcholit okolo roku 1627. Ve zjeveních samozřejmě nechybí aluze na další prorocké spisy (zvláště na proroka Izajáše či Jeremijáše) a další biblická místa ze Starého i Nového zákona se zvláštním akcentem na Píseň písní (motiv Nevěsty).

Co se týče apokalyptických motivů, můžeme shrnout: Poniatowská v reuelacích uplatňuje dobově populární heraldickou lví symboliku (rozsáhlá „lví“ zjevení ze 13. a 17. ledna 1628), rovněž vidění o zkáze všech bezbožných (katolíci) a záchraně vyvolených (evangelíci) na základě jednoduché geografie spásy a konečně i výroky o vyvoleném panovníkovi a jeho korunovaci se dají označit spolu s častými a převažujícími motivy ze Zjevení sv. Jana jako celkem běžné komponenty dobové politicko-náboženské propagandy a vizionářství v první polovině 17. století, které mají bezprostřední paralely ve vizích dalšího „Komenského“ proroka Kryštofa Kottera i v dobové letákové literatuře. Určitou výjimku však představuje apokalyptický motiv Knihy, kterým je Poniatowská dle mého názoru specifická.

Tím ale vize Kristýny svůj obsah nevyčerpávají. Poniatowská ve zjeveních i mimo ně ztělesňuje pro své okolí především krutě pronásledovanou, rozptylovanou pravou vyvolenou církev a její stylizace nachází v jakémsi třetím stupni své vyvrcholení v identifikaci s postavou Nevěsty Kristovy, vyvolené duše. Nevěsta – Kristýna se stýká se svým Ženichem – Kristem a prožívá s ním četné důvěrnosti vyvěrající z poetiky Písně písní a žalmů, ale i ze Zjevení sv. Jana – apokalyptické motivy tedy nechybí od počátku i zde. Tento půvabný eroticko-náboženský motiv značnou měrou přispívá mimo jiné půvabné obrazy k poetičnosti a symbolické hloubce zjevení,

jež se proto nedají vnímat jen jako pouhá směsice apokalyptických motivů a protikatolická politicko-náboženská propaganda proti Antikristu – papeži a Habsburkům. I proto mohly být revelace Kristýny díky svému půvabu a symboličnosti čteny i nadále jako svého druhu specifická náboženská poezie v próze a vydávány německy, např. ještě v roce 1711 jako *Höchstverwundersame Offenbahrungen* s poukazem: „wegen ihren sonderbaren Annehmlichkeit“.<sup>47</sup>

Apokalyptické motivy ve zjeveních Kristýny Komenský rovněž zapracoval do svého traktátu *O pravých a falešných prorocích* (1629), kde na základě Písma a vizí soustavněji shrnuje, ve svém díle vlastně poprvé a nikoli stylizovaně (jako např. v *Truchlivém* [1622–1623]), své eschatologické výhledy. Apokalyptické motivy vizí a Komenského traktát tak otevírají dle mého názoru novou cestu k zamyšlení nad diskutovaným počátkem chiliasmu Jana Amose.

---

<sup>47</sup> *Offenbahrungen*, s. 1.

## JOSEF BOHUMIL SOUČEK (1902–1972)

*Petr Pokorný*

**JOSEF BOHUMIL SOUČEK (1902–1972):** J. B. Souček, professor of the New Testament exegesis at the Protestant Theological Faculty in Prague, was an outstanding personality in biblical studies and theology. 1) In the late thirties he defined the Early Christian re-interpretation of Jewish apocalyptic as a “doubled” or “split” eschatology (today “telescopic” eschatology): Jesus as the Messiah who revealed in history is the guarantee of the still expected hope, of the future fulfillment. 2) After the war he described the social inspiration of the Pauline teaching on justification by analyzing the problem of table fellowship of the Jewish and uncircumcised Christians (Gal 2). 3) During the war, in discussion with R. Bultmann, he defined the role of myth as a narrative expression of the supra-individual setting of human life.

Sto deset let uplynulo letos od narození a čtyřicet let od smrti výrazného evangelického teologa, profesora Nového zákona na evangelické teologické fakultě. Jde o osobnost pro evangelickou církev i pro národ tak významnou, že bude potřeba zhodnotit její význam samostatnou monografií. Zatím však je potřeba jeho osobnost připomínat dalším generacím alespoň nepřímou, odkazem k jeho literárnímu dílu a interpretací jednotlivých částí jeho odkazu. Připomeňme si při této příležitosti alespoň tři originální rysy jeho teologického myšlení.

### 1. Rozdvojená eschatologie

Jako protestantský teolog se věnoval zejména teologii apoštola Pavla, kterou chápal jako důsledný pokus o výklad nejstarších vyznání o Kristově smrti a vzkříšení. Výrok o vzkříšení nelze chápat jako informaci o historické události (vzkříšení je „nefotografovatelné“), ale je výrazem toho, že Bůh se přiznal k Ježíši, který jako prorok a učitel vystoupil s nepřímým, ale zřetelným mesiášským nárokem, a přesto, či spíše právě proto zemřel potupnou smrtí. Jeho nová přítomnost, kterou křesťan odhaluje vírou (předmětně doložitelné jen její „okraje“, důsledky), je nečekaným a paradoxním naplněním první části židovské eschatologie tehdejší doby: Mesiáš je již znám – je to ukřižovaný Ježíš. Druhá část, příchod „království Božího“, je předmětem očekávání víry. Dějiny se od té doby odehrávají mezi těmito dvěma

opěrnými body víry. Souček to nazval „rozdvojená eschatologie“ a až skoro dvacet let po jeho smrti poznali američtí biblisté závažnost tohoto rysu raně křesťanské teologie a označili jej jako „teleskopickou eschatologii“. Bůh je na straně toho, co reprezentuje Ježíš, i když to lidé někdy zavrhnou. To je soud nad lidskou moudrostí, který platí nejen viditelným násilníkům, ale i lidem duchovně a mravně sebejistým, kteří druhé odsuzují. (Viz Bláznovství kříže, Smysl a význam paradoxu v Novém zákoně, Praha: Kalich, 1932; 2. vyd. Heršpice: Eman, 1996; Theologie apoštola Pavla: Nástin biblické teologie II,1, Praha: SRČCE, 1944; Theologie apoštola Pavla, Praha: Kalich, 1976; 2. vyd. 1982.)

## 2. Ospravedlnění z víry a jednota církve

Dalším významným příspěvkem J. B. Součka do světové diskuse je jeho výklad Pavlova učení o „ospravedlnění z víry“. Závažné je již to, že doložil centrálnost této jeho teze pro celé myšlení Pavla z Tarsu. To platí i vůči „*new perspective*“ v Pavlovském bádání, která koncem minulého století tuto Pavlovu tezi zrelativizovala. Významnější je však samotný výklad vzniku a záměru této Pavlovy teze. Podle Součka byla vyvolána spory mezi křesťany z židů a z pohanů, při nichž první předpokládali, že Mesiášův lid jsou potomci Abrahamovi, tedy obřezaní židé. Proto ty dvě skupiny nemohly jít a ani slavit Stůl Páně společně. Nejznámější takový případ popisuje Pavel v Gal 2,11–14. To byl zásadní problém života církve. Pavlův výklad o tom, že v Ježíši jako Mesiáši – Kristu se naplňují všechna zaslíbení daná Bohem Izraeli a víra (důvěra) v Ježíše jako Krista tak otvírá cestu do Mesiášova lidu, je tak christologickou odpovědí na eklesiologický problém nejednoty církve v eucharistické slavnosti, který ji provází dodnes. Kdo se vírou spojí s Kristem, je tak pravým synem Abrahamovým a tím i právoplatným členem Božího lidu. Na Božím soudu bude ospravedlněn (osvobozen) důvěrou v Krista jako základní orientací svého života. Poměrně snadno lze Pavlovo řešení přenést z kategorií židovské typologické argumentace (Abraham = typ věřícího) do existenciálních (rozhodnutí víry) a sociálních kategorií dneška (vznávající a přitom otevřené společenství). Současné komentáře k 1. epístole Korintským zdůrazňují, jak je předjímaná jednota církve i lidstva vyjádřena v 1Kor 15 pomocí analogie Adam – Kristus. I v tomto případě otevřel Souček téma, které poznamenalo exegezi pozdější doby. (Spravedlnost Boží. Výklad epíštoly k Římanům, Českobratrský kalendář, Praha: Kalich, 1947,

přetisk Praha: Kalich, 1948, 2. vyd. tamt. 1997; Theologie apoštola Pavla, viz výše.)

### 3. Kérygma a mýtus

Aktuální je Součkův přínos do diskuse o teologii Rudolfa Bultmanna vyjádřený v dopise G. Habsmeierovi z roku 1944 a otištěný ve sborníku *Kerygma und Mythos I.* (Hamburg-Volksdorf: H. Reich, 1948), který se dočkal tří vydání. Podnět k diskusi zavdal Bultmann v roce 1943, když v Göttingen přednesl přednášku „Mýtus a zjevení“, v níž mytické prvky řeči křesťanských vyznání (Bůh „nahore“, schéma sestupu a výstupu, antropomorfní představy o Bohu) interpretoval existenciálně (víra jako přijetí „nemožné možnosti“, Ježíšův kříž jako eschatologické dění). Souček proti tomu s odvoláním na R. Niebuhra namítá, že hlubinný rozměr víry nelze přiměřeně vyjádřit bez užití mytických představ. Tím naznačil, že novou zkušenost nelze vyjádřit jazykem, který s ní jako systém nepočítá. Již nedlouho po Součkově smrti to Paul Ricoeur vyjádřil definicí mytopoetického myšlení, které je v určitých souvislostech nezbytné, ale musí být užíváno s kritickým vědomím toho, že nejde o popis věci, jak to očekává pozitivistický přístup, ale o analogii, která zahrnuje i to, jak člověk takovou skutečnost vnímá. Jde o tzv. „druhou (reflektovanou) naivitu“. (Problém navazování v exegesi, Praha: SRČCE, 1945, též in: *Slovo – člověk – svět* [vyd. L. Brož], Praha: Kalich, 1982; *Korespondence mezi J. B. Součkem a G. Harbsmeierem*, in: J. B. Souček [vyd. J. Roskovec], *Teologické a exegetické studie*, Praha: CBS a ČBS, 2002.)

Souček byl osobností, která zásadní filozofické a systematicko-teologické otázky spojovala s detailním výzkumem exegetickým a s tvorbou mimořádně kvalitních pomůcek pro exegetickou práci jako byl Řecko-český slovník k Novému zákonu (Praha: Kalich, 1931, dosud celkem 5 vydání), který uvádí i hebrejské ekvivalenty řeckých slov vyskytujících se také v Septuagintě. Inspirovala ho k tomu práce na velké Biblické konkordanci (spolu s M. Bičem, III. díly – Praha: Kalich, 1961, 1963, 1967), která napodobila konkordanci k Septuagintě (Hatch – Redpath).

Jako výrazný teolog a český intelektuál ovlivnil významným způsobem cestu Evangelické církve (ČCE) a jako garant Jirchářských setkání v letech 1961–1969 ekumenickou a politicko-duchovní atmosféru Prahy šedesátých let. Až v roce 1991 mohla Křesťanská revue otisknout jeho nepodepsaný dopis, propašovaný r. 1948 tehdejšímu generálnímu tajemníkovi Světové rady

církví Visser t'Hooftovi, v němž mu střízlivě líčí možnosti církve v totalitně ovládané české společnosti, zatížené navíc dvojí hlubokou diskreditací demokracie, a to Mnichovem 1938 a způsobem plošného vyhnání Němců v letech 1945–1946. Nastolení nových vztahů s německými křesťany (partnery mu byli především prof. Iwand a dr. Kloppenburg) pokládal za svůj snad nejzávažnější dějinný úkol. Spolu J. L. Hromádkou, jemuž byl jako teologovi i osobně hluboce zavázán (přeložil do němčiny jeho malou dogmatiku), vytvářel dvojici teologů, kteří ve spolupráci i vzájemném sporu o výklad českých dějin a své současnosti ovlivnili nejen evangelickou církev, ale i celou ekuménu.

## KŘESŤANSTVÍ V POHLEDU GIANNI VATTIMO

*Pavel Roubík*

**CHRISTIANITY IN THE SIGHT OF GIANNI VATTIMO:** This article deals with the interpretation of the Christian doctrine and tradition in the work of one of the most renowned philosophers of the present time Gianni Vattimo. His philosophy in general as well as his view of Christianity reflects various philosophical currents and emphases (particularly Nietzsche, Heidegger, H.-G. Gadamer, and postmodern philosophical discourse). Crucial position is occupied by the concept of *weak thought* that became particularly typical of Vattimo's philosophy. It expresses the "end of the facts" which, however, includes the ultimate end of the metaphysics, as well as the assessment of nihilisms as *the only* way toward promising intellectual post-metaphysical progress. The major reason for writing the book *Belief* (1999), which presents our theme in the most complex form, was Vattimo's insight in the mutual proximity of his ontology and the substance of Christianity – Christian love, *caritas*, which is revealed in the retreat of the transcendence of God, *kenosis*. Through the *weak thought*, which is "the transcription of the Christian message", the transcendent God emerges as a residue of natural religions. According to Vattimo, the Christian doctrine is also in its central matters deeply trapped in the ideas of metaphysical natural religious divinity. He significantly emphasizes the personal interpretation of Bible based on the *inward religious experience*. Therefore Vattimo considers the secularization, which means the "original relation to the core of the holiness", as the "genuine Christianity".

### Úvod

Gianni Vattimo (1936), od roku 1964 učitel (od roku 1982 profesor) teoretické filosofie na univerzitě v Turíně, v letech 1999–2004 poslanec Evropského parlamentu, není vzdor svému nespornému, na jih a západ od našich hranic již nejedno desetiletí trvajícím věhlasu v českém prostředí příliš znám.<sup>1</sup> Obdivuhodnou šíři svého odborného rozpětí představil již v prvním desetiletí aktivní tvorby zahrnující především monografie „typu A“: pub-

<sup>1</sup> Nezdá se, že by nedávný český překlad spisku Richard Rorty – Gianni Vattimo, *Budoucnost náboženství*, S. Zabala (ed.), Praha 2004 (orig. *Il futuro della Religione*, Milano 2005) tento stav výrazněji změnil.

likovanou disertací o Aristotelovi,<sup>2</sup> práce věnované Heideggerovi,<sup>3</sup> Nietzschemu<sup>4</sup> a Schleiermacherovi.<sup>5</sup> Najdeme zde však i spis zaměřený tematicky,<sup>6</sup> na kterémžto poli Vattimo zakrátko dozraje v myslitele nemalého svérázu.

Ve Vattimově filosofii se v harmonický mnohohlas spřádá vícero myšlenkových a názorových proudů. Jasně tu lze rozlišit dva dominantní vlivy. První, bezesporu silnější, přichází od Friedricha Nietzscheho a Martina Heideggera, na něž Vattimo navazuje zejména v oblasti ontologické. Druhým je hermeneutika Hanse-Georga Gadamera, u něhož se Vattimovi v Heidelbergu poštěstilo studovat, a Vattimova turínského učitele Luigiho Pareysona. V jeho díle spatřujeme též některé prvky filosofie Wilhelma Diltheye – zvláště v pohledu na vztah metafyziky a křesťanství – a v neposlední řadě filosofie postmoderní. Nadto zpovzdálí, přesto však stále zřetelně, se zde ozývá nepřeslechnutelný hlas Schleiermacherův.

V práci, jež tvoří páteř tohoto článku, Vattimo předkládá své chápání křesťanství v nepochybně nejkompexnější a nejsystematičtější podobě.<sup>7</sup> Zároveň jako by sama šíře a mnohvrstevnatost významu, jež tu Vattimo křesťanství příkládá, implicity prozrazovala též rozestetost myšlenek týkajících se našeho tématu po celém filosofově díle. Přinejmenším na jeho stěžejní část tudíž nelze nebrat zřetel.

### „Návrat“ náboženství

Hovořit o náboženství lze vždy pouze nanejvýš osobně. Není možné je objektivizovat a učinit předmětem zkoumání v klasickém subjekt-objektovém vztahu. Převládající ich-forma tak není příznakem autorova narcismu, nýbrž „víry“, že „náboženská víra pro člověka... může mít jen tento smysl,

<sup>2</sup> *Il concetto di fare in Aristotele* [Pojem činění u Aristotela], Torino 1961.

<sup>3</sup> *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* [Bytí, dějiny a řeč u Heideggera], Torino 1963.

<sup>4</sup> *Ipotesi su Nietzsche* [Domněnky o Nietzsche], Torino 1967.

<sup>5</sup> *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* [Schleiermacher, filosof interpretace], Milano 1968.

<sup>6</sup> *Poesia e ontologia* [Poezie a ontologie], Milano 1968.

<sup>7</sup> *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* [Věřit ve víru. Je možné být křesťany bez církve?], Milano 1999 [dále *Credere*]. Kniha se ještě téhož roku dočkala anglického překladu s názvem *Belief*, Stanford, California 1999; s jistým zpožděním byla přeložena do němčiny pod titulem vzhledem k názvu originálu nemálo invenčním: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 2007. K oběma překladům napořád přihlížím nejen v případech, kdy autora přímo cituji. Paginace je však pro přehlednost uváděna jen podle vydání originálu.



který je nejhloběji určen nejistotou mínění“.<sup>8</sup> K zabývání se tématem víry a náboženství autora přimělo „obnovení (*rinascita*) náboženského zájmu“ v jeho „kulturním prostředí“. Pohled na podobu tohoto jevu pak dal knize název: „Nově probuzená citlivost pro věci náboženské, kterou kolem sebe ‚cítím‘, ve své rigorózní vágnosti a neurčitosti dobře odpovídá ‚víře, že se věří‘ (*,credere di credere‘*)...“<sup>9</sup>

Vattimovým záměrem však rozhodně není předložit analýzu tématu se zřetelem na toto „obnovení zájmu“ o náboženství, nepředestírá plejádu pohledů na ně – myšlenek jiných autorů se dotýká výhradně ve vztahu k myšlenkám vlastním. *Vztah* je zde vůbec zásadním pojmem: „Vztah k posvátnu, k Bohu, k poslednímu základu existence“ tvoří *téma* náboženství.<sup>10</sup> Autor je tedy sympaticky zdrženlivý vůči tomu, spolu s mnohými tento vztah prohlásit za *základ* náboženství. Objevuje-li se nyní, je to projevem „znovu-představení“ (*ripresentarsi*) samého jádra obsahu naší mysli, které jsme zapomněli, jako snůšku dětinských myšlenek, od nichž je nutné se konečně osvobodit, odepsali do nesnadno vymežitelné oblasti nevědomí.<sup>11</sup> V nejužší souvislosti s tímto oživením (*ripresa*) se pak Vattimo pokouší rozvíjet téma sekularizace jakožto „konstitutivní rys autentické náboženské zkušenosti“. Sekularizace ve Vattimově pohledu znamená „právě a především původní vztah (*rapporoto di provenienza*) k jádru posvátného, od něhož jsme se vzdálili a jež přesto zůstává aktivní i ve své ‚zchátralé‘ (*,decaduta‘*) podobě“.<sup>12</sup>

Chceme-li v tomto oživení spatřovat uvědomění si závislosti stvoření na Stvořiteli, nesmíme zapomínat, že je to v každém případě vztah *porušený*. Nejde tu ovšem o pouhou rozpomínku v heideggerovském smyslu, jako by

<sup>8</sup> Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München 2004 (orig. *After Christianity*, New York 2002), s. 8 [dále *Jenseits*].

<sup>9</sup> *Credere*, s. 8. Italské „credere“ má do značné míry podobný význam jako německé „glauben“ (věřit i domnívat se), byl se ve zde druhém uvedeném významu v běžné mluvě nevykazuje tak často jako v němčině (ale i ve španělštině, jazyce italštině tolik blízkém). Titul spojuje oba tyto významy: první „credere“ odpovídá významu *domnívat se*, druhé pak významu *věřit*. „Jestliže se pouze domnívám, myslím, s určitou pravděpodobností předpokládám, že mám jistotu a víru, věc se stává dvojznačnou a nejistou.“ *Jenseits*, s. 7. K autorovu komentáři názvu knihy s jeho odchýlnými podobami ve všech překladech, s čestnou výjimkou španělského *Creer que se cree*, srv. tamtéž.

<sup>10</sup> *Credere*, s. 8.

<sup>11</sup> *Credere*, s. 9. Srv. Gianni Vattimo, Die Spur der Spur, in: Jacques Derrida – Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001 (orig. *La religion. Séminaire de Capri*, Paris 1998), s. 107 [dále *Spur*].

<sup>12</sup> *Credere*, s. 9.

bylo možné tento vztah jednoduše zpřítomnit, nýbrž o to, „že připomínka tohoto zapomenutí a této vzdálenosti je tím, co vytváří jedinou autentickou náboženskou zkušenost“.<sup>13</sup> Vattimova inspirace Heideggerem, která vyjde najevo ještě více, se ukazuje již v odpovědi na otázku, jak si ono „náboženské“ zjednává přístup do naší aktuální zkušenosti: dochází k tomu při setkání se *smrtí*, zasažení smrtí milovaného člověka, jehož blízkost se nám zdála právě smrt samu činit „přijatelnou a přežitelnou“.<sup>14</sup> O nějakém teoretickém řešení tohoto problému má Vattimo pochybnosti. Křesťanská naděje na vzkříšení se mu zamlouvá ne proto, že zaslubuje naplnění „na druhé straně“ („*all di là*“), nýbrž kvůli akcentu na vzkříšení těla, a tudíž i jistému oslabení zmíněné diskontinuity.<sup>15</sup> Snaha ztotožnit „vnější“ a „vnitřní“, příznačná pro německý idealismus, tedy faktickou existenci s jejím smyslem, v průběhu lidského života ustupuje. Snižování naděje na dosažení této koincidence v námi žitém historickém čase odpovídá její růst, že „za ním“, „na jeho druhé (opravdovější!) straně“ jí lze (jednou provždy!) docílit.<sup>16</sup>

### Příčiny „návratu“ náboženství<sup>17</sup>

Byť lze hovořit o dvou jakýchsi typech přístupu k této situaci – řekněme o typu „revolucionáře“, který na snahu o ztotožnění „vnějšího“ a „vnitřního“ v žádném případě nehodlá rezignovat, a „umělce“, který ji nejspíš pokládá za příliš přízemní –, Vattimo nevidí toto „přelití“ naděje ryze psychologicky či fyziologicky. Stejně jako v případě každé jiné velké epochy<sup>18</sup> se ukazuje naše zkušenost neustálé diskrepance mezi existencí ve své skutečnosti a jejím smyslem „rozhodující měrou také jakožto důsledek historického pro-

<sup>13</sup> *Credere*, s. 9n.

<sup>14</sup> *Credere*, s. 10. Srv. tamtéž, s. 12: „Snad by řekl Pascal, onen teoretik *divertissementu*, že i ti, kteří dokázali žít celý život v prostředí nepřerušené síly svých plánů, by v případě hrozící možnosti individuální smrti, pro niž už není žádná rozumná vyhlídka na vykoupení, neučinili nic jiného, než se schovali.“

<sup>15</sup> *Credere*, s. 12.

<sup>16</sup> V této souvislosti Vattimo zmiňuje rovněž Kantovy postuláty: úsilí jednat podle mravního zákona přece *musí* mít z pohledu *té pravé* skutečnosti smysl. *Credere*, s. 10n; *Jenseits*, s. 26n; *Spur*, s. 116n.

<sup>17</sup> Trpělivý čtenář si po čase zvykne na to, že *náboženstvím* Vattimo míní takřka výlučně *křesťanství*.

<sup>18</sup> Např. Wilhelm Lütger, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Gütersloh 1923.

cesu, ve kterém se zcela kontingentním způsobem plány, sny o obnovení, naděje na vykoupení též politického druhu... rozpadly“.<sup>19</sup>

„Návrat“ náboženství je podle Vattima úzce spojen také s relativně nedávným enormním nárůstem problémů přivozených „prostředky rozumu a techniky“, kterým člověk musí čelit a které pro jejich rozsah a naléhavost považuje za neřešitelné.<sup>20</sup> Zde vidíme další moment Vattimovy inspirace Heideggerem.<sup>21</sup> Tyto problémy se týkají především bioetiky, „od genové manipulace po otázky ekologické“, a exploze násilí související se změnou životních podmínek v masové kultuře a společnosti.<sup>22</sup>

„Návratu“ náboženství tedy nelze porozumět bez jeho vztahu k současnému dějinnému kontextu. „Věřili jsme, že můžeme na zemi uskutečnit spravedlnost, vidíme, že je to nemožné a znovu se utíkáme k naději v Bohu. [...] Je tedy Bůh objevován pouze tam, kde se naráží na něco radikálně nepřijemného?“<sup>23</sup> Proč říkáme „Děj se vůle Boží!“ jen tehdy, když očekáváme špatný konec?

### a. „Návrat“ a politika

Další příčiny „návratu“ náboženství jsou druhu politického: jednak nárůst politické důležitosti náboženských hierarchií, jednak nebývale intenzivní vstup papeže do veřejného prostoru od pontifikátu Jana Pavla II.<sup>24</sup> a počátek respektování jeho autority daleko za hranicemi katolického křesťanstva – připomeňme jeho roli při rozkladu a rozpadu komunistického režimu –, přičemž jisté „oditalštění“ a internacionalizace úřadu papeže šla ruku v ruce s ústupem politického katolicismu v tom smyslu, že zvláště v Itálii skončila „úzká souvislost mezi výběrem víry a orientací (a povinností) volební“.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> *Credere*, s. 12.

<sup>20</sup> *Credere*, s. 13.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, C. Strube (Hg.), Frankfurt am Main 2009. Český k tomu jen týž, *Věda, technika a zamyšlení*, přel. J. Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík, Praha 2004.

<sup>22</sup> *Credere*, s. 13. Srv. Spur, s. 108.

<sup>23</sup> *Credere*, s. 13.

<sup>24</sup> Zde zpracovávaná Vattimova díla vznikla ještě během pontifikátu Jana Pavla II. Další vývoj však dává Vattimovi za pravdu: úloha, již začal tento papež ve světě hrát, nebyla vázána pouze na jeho osobu.

<sup>25</sup> *Credere*, s. 16.

## b. „Návrat“ a filosofie

S koncem moderny skončily i vůdčí filosofické teorie, jimž bylo vlastní skálopevné přesvědčení, že se jejich vlivem stane náboženství jednou provždy přežitou záležitostí minulosti: zejména pozitivistický scientismus a zprvu hegelianský, poté marxistický historismus. Došlo k pravému opaku: to víra v „objektivní“ pravdu experimentální vědy se ukázala být překonanou. „Nyní jsme si zvykli na skutečnost, že odkouzlení světa vedlo též k radikálnímu odkouzlení myšlenky odkouzlení samotné; nebo, jinými slovy, že demytologizace se na konci obrátila proti sobě samé, rozpoznavši rovněž ideál likvidace mýtu jako mýtus.“<sup>26</sup> Tím jsme dospěli k myšlenkovému východisku Vattimova uvažování o „návratu“ náboženství – v návaznosti na Nietzscheho a Heideggera pokládá konec moderny ústící v nihilismus<sup>27</sup> zároveň za *konec metafyziky*, jež musí filosofická reflexe (náboženství) náležitě zpracovat. „(Pouze) proto, že se metafyzická metavyprávění rozpadla, filosofie znovu odhalila plauzibilitu náboženství...“<sup>28</sup> Překonání metafyziky „by připravilo nový způsob chápání bytí, což by také mohlo znovu otevřít cestu k náboženské zkušenosti – tím, že by všechny metafyzické rozpory, které modernímu myšlení v naslouchání Písmu svatému nejvážněji brání (včetně obtížnosti myslet pojmy jako stvoření, hřích, spása atd.), nechalo za sebou“.<sup>29</sup> Nárok na překonání metafyziky filosofii upomíná na milieu, v němž vyrostla: „Filosofie, která odpovídá na apel k překonání me-

<sup>26</sup> *Credere*, s. 18.

<sup>27</sup> Třebaže je nihilismus jakožto jediné možné myšlenkové východisko z konce metafyziky pojmem pro Vattimovu filosofii ústředním, nemůžeme se mu zde věnovat šfeji než se zřetelem k náboženství. Nechť postačí poukázat na to, že Vattimův spisek *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 2003 (orig. *La fine della modernità*, Milano 1985) je vlastně z různých úhlů pohledu tematizovaným nihilismem a naděje v něm obsažené. První část práce nese název „Nihilismus jako úděl“ a ihned zkraje její první kapitoly „Apologie nihilismu“ čteme: „Úplný nihilista je ten, kdo pochopil, že nihilismus je jeho (jediná) šance... Začínáme se (moci) stávat úplnými nihilisty.“ Nihilismus je pak heideggerovsky definován jako „proces, v němž vposledu s bytím samým již ‚nic‘ (více) ‚není‘“. Tamtéž, s. 23. Už proto ovšem platí, že „překonání metafyziky se nemůže uskutečnit jako nihilismus“, neboť tím bychom jej deformovali na „metafyziku ničeho“. Spur, s. 123n.

<sup>28</sup> Spur, s. 113. Srv. tamtéž, s. 120: „Filosofie, která staví problém překonání metafyziky, je totožná s tou, která odhaluje pozitivitu náboženské zkušenosti.“

<sup>29</sup> Gianni Vattimo, Girard und Heidegger: *Kénosis und Ende der Metaphysik*, in: René Girard – Gianni Vattimo, *Christentum und Relativismus*, P. Antonello (Hg.), Freiburg im Breisgau 2008 (orig. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* [Pravda nebo slabá víra? Dialog o křesťanství a relativismu], Massa 2006), s. 77–85: 80.

tafyziky, pochází z judeo-křesťanské tradice a obsah jejího překonání metafyziky není žádný jiný než dozrání vědomí o tomto původu.<sup>30</sup>

Konec metafyziky však s náboženstvím úzce souvisí ještě z jiné stránky: „Dnes již neexistují žádné plausibilní filosofické důvody pro to, být ateistou nebo odmítat náboženství.“<sup>31</sup> Nebo ostřeji: „Konec metafyziky a smrt Boha morálky zlikvidovaly filosofické základy ateismu. Dnes se zdají být filosofové nereligiózní nebo antireligiózní většinou jen ze setrvačnosti, nikoli ze silných teoretických důvodů.“<sup>32</sup> Skutečnost jakožto „objektivní danost“ je vyčerpána, překonána, odhalena ve své iluzornosti. Spolu s ní „je mrtev“ i „Bůh metafyziky a středověké scholastiky, který každopádně není Bohem Bible“.<sup>33</sup> I v tomto Vattimo přitakává Nietzsche: „Jsou to věřící, kteří Boha zabili. Smrt Boha, morálně-metafyzického Boha, je výsledkem religiozity.“<sup>34</sup> Avšak v důsledcích tohoto činu se již Vattimo od Nietzscheho odchyľuje: „Právě proto, že Bůh jakožto poslední základ, a to znamená absolutní metafyzická struktura skutečnosti, již není obhajitelný, je znovu možné v Boha věřit.“<sup>35</sup>

### Křesťanství a nihilismus

Ve vztahu mezi křesťanstvím a nihilismem ve Vattimově nietzschovsko-heideggerovském smyslu hraje klíčovou roli pojem „slabé myšlení“ („*pensiero debole*“), který je s Vattimovou filosofií namnoze spojován nejvíce. Prvně jej užil ve stejnojmenném článku roku 1983 a mezitím se stal „etiketou jednoho proudu, ne-li školy, jehož vymezení je nejasné a, především, zcela postrádá sjednocení kolem jádra charakteristických tezí“.<sup>36</sup>

Zatímco by predikát „slabé“ mohl být v kontextu Vattimova poměru k metafyzice nepřesně chápán jako myšlení, které si musí více uvědomovat svá omezení, a proto rezignovat na velkolepé metafyzické představy, označuje v prvé řadě takové myšlení, pro něž „oslabení“ (*indebolimento*) znamená „konstitutivní rys bytí v období konce metafyziky“,<sup>37</sup> kdy se bytí uka-

<sup>30</sup> Spur, s. 119.

<sup>31</sup> *Credere*, s. 18.

<sup>32</sup> *Jenseits*, s. 29. Psaním také „mrtvého Boha“ s velkým B následují Vattimův *italský*, nikoli německý text.

<sup>33</sup> *Jenseits*, s. 13.

<sup>34</sup> *Jenseits*, s. 41.

<sup>35</sup> *Jenseits*, s. 13. Srv. tamtéž, s. 26.

<sup>36</sup> *Credere*, s. 25. Srv. *Jenseits*, s. 35n.

<sup>37</sup> *Credere*, s. 25n.

zuje „charakterizované vnitřní tendencí svou pravdu prosazovat slabostí“.<sup>38</sup> Nelze-li již být myslet jakožto objekt, spěje-li k nihilismu, zakládá, ba normuje náš vztah k němu jeho „redukce, stahování se, slábnutí“.<sup>39</sup>

Proč Vattimo svou koncepci „slabého myšlení“ považuje za hluboce související s křesťanstvím, se ožřejmuje: „slábnutí silných struktur“, zjevení omylu „domnělé nevyhnutelnosti reálně daného ‚tam venku‘“ není „ničím jiným než transkripcí křesťanského učení o inkarnaci Božího syna“.<sup>40</sup> Řečeno více vyznavačsky: „Je to v křesťanství, v němž nacházím původní ‚text‘ oné transkripce, jíž je slabá ontologie.“<sup>41</sup> Pojmu sekularizace je u Vattima nutné rozumět právě v tomto kontextu, tedy jako *explikaci* obsáhlého nejen v úzkém smyslu náboženského procesu „slábnutí“ a „emancipace“, v němž náležitě podtrhuje onen klíčový *náboženský* význam.

Pro další představení souvislosti „slabého myšlení“ a křesťanství Vattimo uvádí věhlasné pojetí oběti René Girarda,<sup>42</sup> které nastíním jen v pro nás podstatných hrubých rysech. Girardovým východiskem je vypořádaná ambivalence pro jakoukoli společnost příznačné nezdolné touhy napodobovat druhé, jíž je držena pohromadě. Kvůli své síle však vždy přerůstá do nutkání něco si z vlastnictví onoho napodobovaného *přisvojit*, které naopak působí pro společnost rozkladně. Následná bitva všech proti všem vede k vyhledání „obětního beránka“, který jediný může (od)nesením vzniklého násilí společnost usmířit a znovu nastolit společný život. Vědomím „beránkovy“ záslužnosti pak dochází k jeho zbožštění a kultickému uctívání. Rozumí-li tedy křesťanská teologie oběti Ježíše Krista jako dokonalé oběti za hřích, jíž bylo nutno usmířit od Adamova pádu navzdory všem dočasným obětem neuhasnoucí Otcův hněv, prozrazuje své zajetí v tomto řádu „přirozené“ svatého.

I podle Vattima je interpretace Božího vtělení v Kristu jakožto oběti mylná. Smyslem Ježíšova života a smrti není smířit Otce, nýbrž „zjevit,

<sup>38</sup> *Crederere*, s. 31.

<sup>39</sup> *Crederere*, s. 26.

<sup>40</sup> *Crederere*, s. 27.

<sup>41</sup> *Crederere*, s. 69n. Německý překladatel (bohužel zdaleka nejen) v případě této věty neodvedl právě chvályhodnou práci: „Es ist das Christentum, in dem ich denjenigen ‚Text‘ im Original finde, dessen Transkription die schwache Ontologie ist.“ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, s. 76. Správný překlad by zněl: „Es ist im Christentum, in dem ich den ‚Text‘ derjenigen Transkription im Original finde, die die schwache Ontologie ist.“

<sup>42</sup> René Girard, *La Violence et le sacré*, Paris 1972. Česky k tomu jen týž, *Obětní beránek*, přel. H. Beguivinová, Praha 1997 (orig. *Le Bouc émissaire*, Paris 1982).

a proto také odstranit sepětí násilí a posvátného. Je obětován, poněvadž se takové zjevení ukazuje zcela neúnosné pro sluch člověka (*un'umanità*) zakořeněného v tradici násilí sakrálních náboženství.<sup>43</sup> Ježíš chápaný jako „obětní beránek“ tak spíše než *peccata mundi* nese notnou dávku pozůstatků přírodních náboženství. Písma Starého a Nového zákona vůbec představují „dlouhý vzdělávací proces Boha při setkávání s člověkem (*dell'umanità*)“, který vede k povlovnému, leč o to důslednějšímu rozchodu s přírodními náboženstvími.<sup>44</sup> V příběhu Ježíše z Nazaretu vrcholí.

### Otázka Boží transcendence

Nástinem Girardova pohledu na oběť a jeho převzetí Vattimem není hluboká souvislost „slabého myšlení“ a křesťanství představena dostatečně. Vattimo totiž, vykračuje pouze „kousek za Girarda“, tvrdí, že přežívání přírodních náboženství v samotném srdci křesťanství se projevuje nejen při chápání Ježíše Krista jako „obětního beránka“, a tím i předpokladu pomstychtivého božstva (*divinità*), ale i tehdy, jsou-li tomuto božstvu v jeho vztahu k člověku připisovány „všechny vlastnosti všemohoucnosti, absolutnosti, věčnosti a „transcendence“. Právě takovým Bohem je i Bůh chápaný metafyzicky, *ipsum esse subsistens*.<sup>45</sup>

To ovšem neznamená, že by nihilismus a „slabé myšlení“ konaly toliko „úklidovou práci“ pro návrat náboženství, jak se domnívají teologové a filosofové náboženství existencialistické ražby, jejichž myšlení Boha zjevujícího se uprostřed bezvýchodnosti lidské existence není Bohu metafyzickému příliš vzdáleno. *Slabost*, o níž je řeč, je v první řadě na straně *Boha samého*.

Secularizace, charakteristický fenomén pozdně novověkých západních dějin, je tak nahlížena jako „křesťanství inherentní skutečnost, která stojí v kladném vztahu ke smyslu Ježíšova poselství“.<sup>46</sup> Shledává-li potom Vattimo spolu s Heideggerem dějiny metafyziky jako dějiny nihilismu,<sup>47</sup> důsledky tohoto náhledu pro křesťanství jsou zřejmé. Emancipaci od autority církve, spojené se získáním autonomie lidského rozumu vůči absolutnímu, transcendentnímu Bohu, je třeba přes mnohé jistě *pádne* námitky vůči této

<sup>43</sup> *Credere*, s. 29.

<sup>44</sup> *Credere*, s. 29.

<sup>45</sup> *Credere*, s. 30.

<sup>46</sup> *Credere*, s. 33.

<sup>47</sup> *Credere*, s. 32.

klopotné cestě pojímat veskrze pozitivně. „Úhrnem: Snad je sám Voltaire pozitivním efektem (autentické) christianizace lidstva a nikoli rouhačský nepřítel Kristův.“<sup>48</sup> Hluboký vtisk křesťanství do kořenů západní kultury – „Západ je sekularizované křesťanství“<sup>49</sup> –, který dalece přesahuje rámec jejího dnes namnoze za odkřesťanstvené či „pokřesťanské“ se pokládajícího sebevědomí, je důvodem k tomu, „hovořit o ‚pozitivní‘ sekularizaci jakožto vlastnosti moderny“.<sup>50</sup>

### Eticko-politický rozměr

Vědomí, že považováním „slabého myšlení“ a sekularizace za „objektivní“ vlastnost bytí bychom opět sklouzli do hájemství metafyziky, nás přivádí k závažným „eticko-politickým implikacím“.<sup>51</sup> Z etického hlediska je metafyzika odmítnuta už proto, že morálku vždy – přímo či nepřímo – spojuje s uznáváním a respektováním nějakých „pravd“ nejrůznějšího druhu. Jelikož středobodem Vattimova chápání křesťanství je *křesťanská láska (carità)* s jejím zásadním odmítnutím násilí, vyjasňuje se nám, co přesněji svou tezí o „slabém myšlení“ jakožto „transkripci křesťanského poselství“ míní.<sup>52</sup> Vattimo zde spatřuje jakýsi kruh těchto tří veličin: od „slabé ontologie“ se odvozuje etika nenásilí, a k „slabé ontologii“ jsme dospěli, „poněvadž v nás působí křesťanské dědictví odmítnutí násilí...“<sup>53</sup>

Ve svém protimetafyzickém tažení důsledný Vattimo považuje de facto za jediný relevantní pohled na bytí takový, který je odvozený z jeho *dějin*.<sup>54</sup> To ony nás přesvědčují o nihilistické tendenci bytí, jež se projevuje „redukci moci jsoucího (*degli enti*)“ – ať už jde o garanta objektivní pravdivosti v podobě podivuhodného a nevyzpytatelného božstva přírodních náboženství, politické či církevní autority anebo rozumu, jímž se řídí autonomní, svobodně jednajícím subjekt. Tomuto vývoji můžeme takto nejen rozumět, nýbrž

<sup>48</sup> *Credere*, s. 34.

<sup>49</sup> *Jenseits*, s. 103.

<sup>50</sup> *Credere*, s. 36. V *Jenseits*, s. 15 Vattimo v kühnovské reminiscenci označuje Bibli jako „knihu, která hluboce ovlivnila ‚paradigma‘ západní kultury“.

<sup>51</sup> *Credere*, s. 37.

<sup>52</sup> „Jedinou pravdou, kterou nám Písmo zjevuje, pravdou, kterou nelze v průběhu času demytologizovat – protože to není experimentální, logické ani metafyzické tvrzení, nýbrž odkazuje k praxi – je pravda lásky, pravda křesťanské lásky.“ Gianni Vattimo, Věk interpretace, in: Rorty – Vattimo, *Budoucnost náboženství*, s. 48–57: 54 [dále Věk].

<sup>53</sup> *Credere*, s. 37.

<sup>54</sup> *Jenseits*, s. 34–36. Tím Vattimo výslovně navazuje na (pozdního) Heideggera. Věk, s. 48.



také přitakat proto, že nám, kteří jsme vyrostli v křesťanské tradici, je přece vlastní „myslet Boha ne jako pána, nýbrž jako přítele“, nebo přinejmenším nám není docela cizí, že Pravda je skryta „před moudrými a rozumnými“ a zjevena „maličkým“ (Mt 11,25); že „kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde“, kdo však život ztratí, „nalezne jej“ (Mt 16,25).<sup>55</sup> Biblické příběhy a mýty mají též smysl jako inkarnace v Ježíši Kristu: „Jsou to způsoby, jejichž prostřednictvím se Boží bytí dává navenek – tím, že se z lásky redukuje a stahuje.“<sup>56</sup> Jelikož „jediným obsahem této filosofie dějin je právě opotřebování (*consumazione*) každé objektivní filosofie dějin“,<sup>57</sup> je při vědomí jejího přiznaně křesťanského východiska a základu zapotřebí vzít v úvahu, že „z hlediska v sobě samém zcela dokonalého Božího bytí by bylo nemožné ospravedlnit jakékoli dějiny, nejen mýty Písma, nýbrž především stvoření samo“.<sup>58</sup>

### Sekularizace – pravé křesťanství

Ústup sakrálních struktur a nahlédnutí s nimi spojených rádoby „objektivních pravd“ v jejich omezené platnosti – *všechna* dogmata nevyjímaje – znamená nikoli zároveň ústup křesťanství, nýbrž naopak „plnější uskutečnění jeho pravdy, která – vzpomeňme si na to – je *kenosis*, stahování (*l'abbassamento*) Boha, popření ‚přirozených‘ rysů božství“.<sup>59</sup>

Vattimo samozřejmě dobře ví, že v pozitivním hodnocení fenoménu sekularizace pro „ryzejší poznání pravé podstaty víry“ není nějakým průkopníkem.<sup>60</sup> Zmiňuje tedy tzv. dialektickou teologii, byť jejího hlavního „teologa sekularizace“ Friedricha Gogartena uvádí jen mimochodem a bez odkazu na jeho stěžejní práci k této věci.<sup>61</sup> S nahlédnutím důležitosti sekularizace

<sup>55</sup> Dle ČEPu.

<sup>56</sup> *Credere*, s. 80.

<sup>57</sup> *Credere*, s. 39. Srv. Vattimovu výpověď vpravdě nietzschovskou: „Strohost post-metafyzického diskursu je pouze tohoto druhu: hledá přesvědčivost, která se neuchází o to mít platnost z ‚univerzálního‘ hlediska – což znamená z žádného hlediska; ví, že od někoho pochází a obrací se na někoho, který je součástí tohoto procesu a který na to tudíž nikdy nemá nějaký neutrální pohled. Neutrální pohled je nejenom nemožný, nýbrž byl by v přísném slova smyslu nesmyslný: jako výzva zavřít oči, aby bylo možné věci pozorovat objektivně.“ Tamtéž, s. 39n.

<sup>58</sup> *Credere*, s. 80.

<sup>59</sup> *Credere*, s. 41. Srv. *Jenseits*, s. 37–39.

<sup>60</sup> *Credere*, s. 42.

<sup>61</sup> Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

pro křesťanskou víru ovšem Vattimův kladný vztah k tomuto teologickému proudu končí. Sekularizace je zde totiž chápána jako „korelát zcela jiného Boha“,<sup>62</sup> jako prostředek k zdůraznění Boží transcendence a rozdílu mezi Bohem a člověkem – „což znamená, podle mě, znovu ve směru ‚přirozeného‘, absolutního, hrozného a bizarního obrazu božstva.“<sup>63</sup> Ke stále výraznější Boží *kenosis* náleží na stránkách Starého a Nového zákona dosvědčované „dílo výchovy člověka k překonání původní násilné podstaty posvátna a samotného života společnosti“.<sup>64</sup> Z hlediska *kenosis* tak představuje sekularizace jakožto „progresivní rušení veškerého přirozeného posvátna vlastní podstatu křesťanství“.<sup>65</sup>

Vattimo rozhodně neodmítá hovořit o Bibli jako o *zjevení*. Avšak z toho, co již víme jak o jeho přísně neobjektivistickém chápání pravdy, tak i neobyčejně dynamickém pojetí dějin nepřekvapí, že zjevení je pro něho všechno jiné než odhalení nějaké napříč dějinami neměnné pravdy. „Zjevení nezjevuje pravdu jakožto objekt; hovoří o spáse v (prů)běhu (*corso*).“<sup>66</sup> Nejenže Ježíš přichází s autoritou zmocněnce interpretovat Písma a v nich obsažené zjevení, ale vysláním učedníků jim udílí i *svěho* Ducha, díky jehož přítomnosti budou dějiny spásy pokračovat „směrem k interpretaci Písem stále ‚pravdivější‘“.<sup>67</sup> Právě v tom se ukazuje, nakolik je katolické pojetí dogmatu v zajetí (nejen v Tomášově smyslu) chápáné metafyziky: existuje

<sup>62</sup> *Jenseits*, s. 55.

<sup>63</sup> *Credere*, s. 42. Chápání Boha jako „zcela Jiného“ spojuje Vattimo s Rudolfem Ottem pouze v *Krátkých dějinách filosofie ve 20. století*. Gianni Vattimo, *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine Einführung*, Freiburg im Breisgau 2002 (orig. *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento* [Technika a existence. Filosofická mapa 20. století], Torino 1997), s. 145–147. Srv. *Jenseits*, s. 62: „... teologie zcela Jiného neberou víru v dogma inkarnace dostatečně vážně, byť se vyznávají jako křesťanské.“

<sup>64</sup> *Credere*, s. 22.

<sup>65</sup> *Credere*, s. 44.

<sup>66</sup> *Credere*, s. 43. Nejužší spojení mezi *spásou* a biblickou *interpretací* nalzáme blíže vysvětleno o něco dále: „Aktualita hermeneutiky, která se z dobrých důvodů chápe jako *ta* filosofie moderny, z hlediska náboženské zkušenosti znamená, že pro nás, snad mnohem více než v jakémkoli jiném období [dějin] křesťanství, se spása ubírá skrze interpretaci, [...] a osobní interpretace Písma je první imperativ, který nám ukládá Písmo samo.“ Tamtéž, s. 57. Aniž by Vattimo obě ztotožňoval, „dějiny spásy se obrážejí či uskutečňují jako dějiny interpretace“, neboť „Ježíš sám byl živou, inkarnovanou interpretací“. *Jenseits*, s. 84, 88. Bez křesťanského zahrocení pak platí: „Hermeneutika není filosofie, nýbrž vyjádření samotné historické existence v období konce metafyziky.“ Věk, s. 50.

<sup>67</sup> *Credere*, s. 44. Jinde (*Jenseits*, s. 42–58, 62, 68 aj.) se Vattimo v této souvislosti dokonce odvolává na koncepci dějin spásy Jáchyma z Fiore a jejich nynější období Ducha, které obšírně rozvádí.

objektivní pravda bytí, jež je ji nahlízející vírou osvícenou rozumem odhalována a magisteriem závazně interpretována. Musíme však dostat *jedinému* způsobu interpretace – té, která odpovídá oné Ježíšově, jeho vyslání učedníků a kterou je „nový a intenzivnější vztah lásky mezi Bohem a člověkem (*l'umanità*) a analogicky také mezi lidmi“.<sup>68</sup> Nanejvýš *osobní* interpretace Písma pramení z *osobní* zkušenosti víry, „bez níž by mi Ježíš a spása zůstali nepřístupni“.<sup>69</sup> Zároveň vyžaduje i náležitý postoj k dějinám: jednak opovnat každému svazování křesťanského učení s nimi, jednak bedlivě „číst ‚znamení času‘, tedy vždy nově se identifikovat s dějinami, upřímně rozpoznáváje vlastní historicitu. Opakuji: to je to, co činí Ježíš ve své interpretaci a (rovněž dějinné) ‚realizaci‘ proroctví Starého zákona.“<sup>70</sup>

Je-li pro překonání metafyzických reziduí možné myslet bytí výhradně „jako událost“, jako „iniciativu, jež není moje“, „spočívá emancipace či spása či vykoupení právě také v uvědomění si tohoto událostního charakteru bytí, který mě zmocňuje aktivně vstupovat do dějin a ne jednoduše pasivně uvažovat o jejich nutných zákonech. Toto je, ještě jednou, smysl věty: ‚Už vás nenazývám služebníky, ale přáteli.‘“.<sup>71</sup>

### Otázka demytologizace

Zvláště v evangelické teologii se stal pojem demytologizace jedním z nejfrekventovanějších ve 20. století vůbec. Ti, jimž potřeba demytologizace připadá naléhavá, ji obhajují na prvním místě kvůli nutnosti zdůraznit pohoršlivost a paradox samého jádra křesťanské zvěsti, a proto odstranit pohoršlivosti zdánlivé, z velké části způsobené naším údajně již nemytickým pohledem na svět. Pozornost se zde však zaměřuje jinam než na

<sup>68</sup> *Credere*, s. 44. Srv. tamtéž, s. 76: „Chci slovo evangelia interpretovat tak, jak to učil dělat Ježíš sám, překládaje často násilnická slova proroků a jejich proroctví do pojmů přiměřenějších přikázání lásky.“ Vychází najevo, do jaké míry je kladení hranice mezi těmi biblickými texty, kterým lze rozumět doslova, a těmi, které vyžadují interpretaci, projevem „údajně přirozené metafyzické racionality“ – v té křesťanské tradici, jež Vattimovi obzvlášť leží na srdci, nadto delegované na rozhodnutí církevní autority. Třebaže je pro něj nepřijatelné, když „se beze všeho církevní tradice ztotožňuje s učením papeže a biskupů (od [před]minulého století dokonce s papežem samotným)“, řešení nepředstavuje ani protestantský princip „Sola scriptura“, který podle Vattima – a konec konců i nejoblíbenější námitky proti němu ze strany katolické – nedoceňuje význam tradice, v *jejímž* rámci Bible vznikla. „Přikázání lásky“ se stává jediným výkladovým klíčem schopným vyhovět zjevení Boha v jeho *kenosis*. Tamtéž, s. 88n.

<sup>69</sup> *Credere*, s. 59.

<sup>70</sup> *Credere*, s. 49. Srv. Spur, s. 120.

<sup>71</sup> *Credere*, s. 79. Srv. *Jenseits*, s. 13n, 48, 58.

„jediný veliký paradox a pohoršlivost křesťanského zjevení“, totiž „Boží inkarnaci, *kenosis*, postavení mimo hru všech transcendentních, nesrozumitelných, tajemných a také, jak se domnívám, i bizarních rysů, na nichž ovšem teoretikům skoku do víry tolik záleží“.<sup>72</sup> Tím jen dochází k podporování „metafyzicky-naturalistické představy Boha“ a v neposlední řadě též „obraně církevního autoritarismu a jeho mnohých dogmatických a morálních stanovisek“. Ve jménu takového „obětování rozumu“ je postulována „naturalistická, lidská, příliš lidská“<sup>73</sup> a vposledu nekřesťanská představa Boží transcendence“.<sup>74</sup> Demytologizace je proto zapotřebí především v etické oblasti – tam, kde se základem postojů katolické církve zřetelně ukazuje být „naturalistická a esencialistická metafyzika“, což se projevuje zvláště v křesťanské sebeobraně před „příliš přátelským obrazem o člověku“ spojené s církví stále strážnou a posilovanou „aurou posvátna“ okolo sexuality a pohlavního života.<sup>75</sup>

Od (oficiální, magisteriem reprezentované) katolické církve se křesťanství, jež za „vlastní podstatu“ považuje sekularizaci, odlišuje už tím, že zřeknutím se – ne však programovým rušením – jakékoli instituční podoby křesťanství a rezignací na „vlastnictví jednou provždy daného učení, k němuž se lze obracet pro konečné nalezení pevné půdy v moři nejistoty a bábelských jazyků post-metafyzického světa“, poskytuje „pouze“ „dostatečně jasný princip pro orientaci v kontaktu ať už se světem, ať už – především – s církví, ať už vposledu s procesem sekularizace samotným“.<sup>76</sup> Tímto principem je sama *kenosis*, jež „nemůže být myšlena jako neurčitá negace Boha, ani ospravedlňovat kteroukoli interpretaci Písma svatého“. Víra v *kenosis* jakožto Ježíšem definitivně zjevený „vlastní smysl dějin spásy“ tak představuje již dále „nesekularizovatelné“ „formální“ pravidlo, jehož „užití musejí být ‚objevována‘ v dialogu se specifickými situacemi ve světle toho, co ‚zjevila‘ Písma“.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> *Credere*, s. 50.

<sup>73</sup> Vattimo nepochybně naráží na Nietzscheho *Menschliches, Allzumenschliches* (1878); česky týž, *Lidské, příliš lidské*, přel. V. Koubová, Praha 2011.

<sup>74</sup> *Credere*, s. 51.

<sup>75</sup> *Credere*, s. 53n.

<sup>76</sup> *Credere*, s. 60. Srv. Spur, s. 111n.

<sup>77</sup> *Credere*, s. 60.

## „Tragické“ křesťanství

Křesťanství, jehož podstatou je sekularizace, „stojí v diametrálním protikladu k Dostojevským ovlivněnému apokalyptickému křesťanství dneška“, Vattimem hodnoceném jako „poslední velký metafyzický omyl křesťanského myšlení“. Pomýlení tohoto směru spatřuje především v „radikálním oddělování dějin spásy a dějin sekulárních, vzhledem k nimž by mělo zjevení toliko apokalyptický smysl: odhalení nesmyslnosti dějin světa ve světle naprosto jiné události, pro kterou období a rytmy sekulárních dějin mají nanejvýš negativní význam: shořet v paradoxu skoku do víry nebo nanejvýš platit za čas zkoušky“. <sup>78</sup> Popularita tohoto typu křesťanství je snad vysvětlitelná shora nastíněnými kulturně-historickými okolnostmi. Akcent na Boží transcendenci je zde pouhou transformací Nejvyšší bytosti, *ipsum esse subsistens*. Existencialisty postulovaný „zcela jiný“ Bůh je naší zkušenosti přístupný zvláště tam, kde všechny naše „jistoty“ uvízly v krizi, z níž se vlastními silami nemohou dostat. Tito myslitelé „přitom nacházejí samozřejmě mnoho materiálu pro své úvahy, zejména v mnohých spektakulárních ‚selháních‘ moderního rozumu: Osvětím na straně jedné, rozpad eurocentrického kolonialismu na straně druhé učinily ideologii pokroku neudržitelnou“. <sup>79</sup> Tváří v tvář hrozbám strmého vývoje vědy a techniky, devastace životního prostředí je nasnadě spolu s těmito problémy obtíženým starým Heideggerem zvolat: „*Nur noch ein Gott kann uns retten!*“ <sup>80</sup> Tragické křesťanství však ani zde skutečné řešení nenabízí, „‚skok‘ do transcendence může mít za těchto podmínek nanejvýš význam útěchy“, navíc „se stává zdrojem pověřivé, magické, naturalistické interpretace božského“. <sup>81</sup>

Boha „tragického“ křesťanství proto Vattimo shledává stát onomu „vrtkavému a násilnickému Bohu přírodních náboženství“ blíže než Boha křesťanství metafyzického – „kontinuita, již stavěla mezi Bohem a světem klasická metafyzika, je autentičtěji ‚kenotická‘ než transcendence, která mu je přisuzována, je-li nazýván ‚zcela jiným‘“. <sup>82</sup> „Tragické“ křesťanství „tenduje odsunout do pozadí význam samotné Kristovy inkarnace; je posuzována především jako podmínka jeho smrti na kříži a tento vposledu jen jako potvrzení paradoxní transcendence a jinakosti Boží vzhledem k veškeré logice

<sup>78</sup> *Credere*, s. 83.

<sup>79</sup> *Credere*, s. 84n.

<sup>80</sup> „Už jen nějaký bůh nás může zachránit!“

<sup>81</sup> *Credere*, s. 103n.

<sup>82</sup> *Credere*, s. 85n.

světa“.<sup>83</sup> Určitá podoba židovské filosofie, zastoupená najmě díly Emanuela Lévinase a Jacquese Derridy, je „tragickému“ křesťanství dosti blízká – spatřuje „každý okamžik našich dějin v bezprostředním vztahu k věčnosti, dějiny existence se zcela redukuje na jejich omezenost“, na fakt naší „vrženosti“, v níž jednotlivé události získávají svou hodnotu jedině „ve vztahu čistě ‚vertikálním‘, k věčnému, k Jinému“.<sup>84</sup>

Skutečně jsou nahlédnutí metafyzického křesťanství v jeho neudržitelnosti a základů křesťanského myšlení o Bohu v jeho paradoxním charakteru vyžadujícím „skok do víry“ dvě strany téže mince?<sup>85</sup> Při vši oprávněné kritice je zapotřebí „tragickou a existencialistickou religiozitu“ rozpoznat v její dobové podmíněnosti – v případě obou jejích nejdůležitějších protagonistů Pascala a Kierkegaarda jde o přístup „charakteristicky *moderní*: svázaný s dobou ‚triumfujícího‘ rozumu, přinejmenším v základní linii“.<sup>86</sup>

### ***Che peccato!***

Blíže představit Vattimovo pojetí hříchu je nesnadné už z jazykových důvodů. Italský termín pro hřích, „peccato“, se totiž hovorově běžně používá ve frázi „Che peccato!“, jíž v češtině odpovídá zvolání „To je škoda!“ – Při zúženém a zlehčeném užívání slov *hřích* a *hřešit* v češtině za nimi *škodu* věru nevnímáme, spíše naopak.

Vattimo začíná zvláště pro protestantské uši provokativně: „Což nemusíme uznat, že nás Ježíš vykoupil z hříchu také a především proto, že odhaluje jeho nicotnost? Nepřihodí se tomu, co nazýváme hříchem, totiž, co se stalo s mnohými rituálními předpisy obsaženými ve Starém zákoně, které Ježíš jako předběžné a již nikoli nezbytné postavil mimo hru?“ První argumenty proti tomu, na tyto otázky odpovědět kladně, jsou spojeny s představou, že určité hříchy jsou jakožto hříchy definovatelné na základě přirozeného zákona. „Avšak tato metafyzická představa není ničím jiným než absolutizací historicky determinované představy o světě, již lze jako každý jiný lidský počín (z lásky k bližním) respektovat, ale ne více než to.“<sup>87</sup> Přistupujeme-li k textu evangelií nepředsudečně, „je skutečně možné

<sup>83</sup> *Credere*, s. 86.

<sup>84</sup> *Credere*, s. 86n. Srv. *Jenseits*, s. 56; Spur, s. 121n (v tomto textu, náležejícím do svazku vydaného s J. Derridou, je v téže souvislosti náhle řeč pouze o Lévinasovi).

<sup>85</sup> *Credere*, s. 87.

<sup>86</sup> *Credere*, s. 89n.

<sup>87</sup> *Credere*, s. 91.

si myslet, že Ježíšovo působení při setkání se zlem je působením ironického zrušení“.<sup>88</sup> Námitku, že představa pouze milosrdného a láskyplného Boha bez zřetele na jeho spravedlnost a soud je jednostranná, Vattimo vyvrací poukazem na *tutéž* jednostrannost celku Nového zákona, přičemž Boží spravedlnost představuje „atribut opět blízký spíše myšlence přirozeného posvátna, který právě ve jménu jediného přikázání lásky musí být ‚sekularizován‘“.<sup>89</sup>

Není ale „hlad a žízeň po spravedlnosti“, jíž na tomto světě nelze docílit, neodmyslitelnou, dále „nesekularizovatelnou“ součástí křesťanské naděje? Představujeme-li si Boží soud před nastolením konečné spravedlnosti „jako soud lidský, jen vybavený dokonalou vyvážeností a neomylností, jak nalozíme s jeho zaslíbením odpuštění hříchů?“<sup>90</sup> Zaslíbení odpuštění těm, kteří projeví dostatečnou lítost, „by bylo dosti ubohé řešení“ na to, aby mohlo „učinit za dost tomu, jemuž nějaký vrah vyvraždil rodinu nebo těm, kteří přežili holocaust“. Potřeba, aby nám bylo odpuštěno, nepramení z provinění se vůči svatým, metafyzickým principům, nýbrž z toho, že „jsme ‚pochybili‘ vůči těm, které jsme měli milovat – snad vůči Bohu samému... a bližnímu, v jehož osobě se nám daruje“.<sup>91</sup> Oba shora představené významy italského „peccato“ tak od sebe nejsou tolik vzdáleny.

### **Facit: Náboženská zkušenost a rozum jako interpretamenta**

Nejednou jsme se dotkli Vattimova užívání pojmu *náboženské zkušenosti*, jíž Schleiermacher „oprávněně“ (*a ragione*) definoval jako *pocit závislosti*. Od Schleiermacherova významu Vattimo ihned přechází – aniž by obé oddělil – k „vědomí, že moje svoboda je iniciovaná iniciativa (*iniciativa iniziata*)“, řečeno s Luigim Pareysonem, neboť „filosofické myšlení bytí jako události je též vnitřně orientované nábožensky“.<sup>92</sup> Modlím-li se však, vnímám Boha již spíše jako osobu a „jsem si vědom, že nejednám pouze na zá-

<sup>88</sup> *Credere*, s. 92.

<sup>89</sup> *Credere*, s. 93. Srv. *Credere*, s. 62: „... stranou každého sentimentálního upřednostňování Boží lásky před jeho spravedlností, přisností, velebností je s dostatek jasné, že celý Nový zákon vede k uznání tohoto jediného nejvyššího kritéria.“

<sup>90</sup> *Credere*, s. 93.

<sup>91</sup> *Credere*, s. 94.

<sup>92</sup> *Credere*, s. 96. V tomto smyslu pak Vattimo rozumí i *milosti*: je to *dar* a zároveň i *odpověď*, „která tím, že přijímá dar, neoddelitelně vyjadřuje také vlastnější pravdu než toho, který ji přijímá“. Tamtéž, s. 104.

kladě filosofického přesvědčení“.<sup>93</sup> Na druhou stranu je to právě filosofická interpretace křesťanství, vedená myšlenkou sekularizace, která „mi nedovoluje požadovat, abych svůj náboženský postoj zcela racionalizoval: mohu akceptovat, že mnohé z toho, co si myslím nebo říkám, když se modlím, podléhá další možné sekularizaci“. Učím se tak přijímat a kladně hodnotit, že v mém životě „je jistý stupeň ‚mýtu‘, který nemusí být nutně překládán rozumovými termíny – i rozum je konec konců třeba sekularizovat“.<sup>94</sup>

Ovšem týž rozum je současně hlavním činitelem pro Vattima tolik zásadní hermeneutiky, která tvoří „filosofické jádro celého zde rozvíjeného diskursu“.<sup>95</sup> Interpretovat „znamení času“ zahrnuje vždy též eschatologický horizont. „To znamená..., že v interpretaci znamení času je norma, jež se zcela neredukuje na tato znamení; volbu mezi tragikou a sekularizací lze učinit pouze s odkazem na tuto ‚eschatologickou‘ normu. Taková norma – láska, která je určena zůstat také, až v jednou plně uskutečněném Božím království víra a naděje již nebudou nezbytné – plně ospravedlní, zdá se mi, upřednostňování ‚přátelské‘ představy o Bohu a o smyslu náboženství. Je-li tímto přemíra laskavosti (*tenerezza*), je Bůh sám tím, který nám toho dal příklad.“<sup>96</sup>

„Věřit ve víru‘ (*credere di credere*) chce v podstatě říci něco o tom všem: také se snad v Pascalově smyslu vsadit v naději ve vítězství, avšak bez úplné jistoty. Věřit ve víru nebo též doufat ve víru (*sperare di credere*).“<sup>97</sup>

## Závěr

Zasadit Gianni Vattima do širšího kontextu teologického (či filosoficko-teologického) diskursu lze přes myslitelovu svéráznost hned ve dvojitým ohledu. Pokusíme-li se o to nejprve diachronně, jsme přivedeni ke dvěma velkým koncepcím šedesátých let minulého století, „kdy o senzace věru nebylo nouze“.<sup>98</sup> Sekularizací chápanou jako zřeknutí se Boží transcendence se vyznačuje „teologie po smrti Boha“ (zejména Thomas J. J. Altizer, Paul M. van Buren, Harvey Cox, William Hamilton, Dorothee Sölle, Gabriel Va-

<sup>93</sup> *Credere*, s. 96.

<sup>94</sup> *Credere*, s. 97.

<sup>95</sup> *Credere*, s. 104. Srv. Spur, s. 123n.

<sup>96</sup> *Credere*, s. 105.

<sup>97</sup> *Credere*, s. 97.

<sup>98</sup> Jan Štefan, Existuje sice jakýsi náš ateismus... Novověký ateismus a evangelická teologie našeho století, *TREF* I/1, 1995, s. 21–40: 31.



hanian). Důraz na křesťanskou lásku jakožto nejvyšší normu lidského jednání je zase velmi blízký situační etice Josepha Fletchera.<sup>99</sup> Při srovnání synchronním správně Vattima návaznost na myšlenkové nasazení F. D. E. Schleiermachera s mnoha současnými teology v německém jazykovém prostředí, jakkoli je třeba pro myšlenkovou rozmanitost, již mezi nimi shledáváme, se k pokusům o jejich zařazení pod nějakou společnou hlavičku s uvedením několika jim údajně společných rysů stavět spíše odmítavě.<sup>100</sup> Názor, že filosoficko-teologické východisko pro uvažování o náboženství spatřované v náboženské zkušenosti vyhrazuje prvořadě postavení hermeneutice, pak Vattima do určité míry přibližuje koblenskému filosofu Matthiasu Jungovi<sup>101</sup> a marburskému systematikovi Jörgu Lausterovi.<sup>102</sup>

Vattimo ukazuje, že nejen taková teologická práce, která usiluje o rozumové proniknutí do Boží podstaty, ale i taková, která svým předmětem činí výlučně Boží zjevení, nutně upadá do subjekt-objektového vztahu, a tedy vězí v zajetí metafyzického myšlení. Na vině je podle Vattima nedostatečné chápání bytí jako události a Boha v jeho *kenosis*, jež vyžadují „sekularizaci“ Boží transcendence. Je však Boží transcendence myslitelná metafyzicky? Lze bytí chápat jako událost a Boha v jeho *kenosis*, aniž bychom se museli tohoto pojmu zříci? Právě Vattimovo pojetí Boží transcendence považují za nejproblematičtější moment jeho filosofie. Domnívám se, že v důsledku toho nevymezuje uspokojivě pojem náboženské zkušenosti.

<sup>99</sup> Joseph Fletcher, *Situační etika. Nová morálka*, Praha 2009 (orig. *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia 1966).

<sup>100</sup> Petr Gallus, Systematická teologie v německé oblasti na přelomu tisíciletí, *TREF XII/2*, 2006, s. 146–158: 154n tyto teology uvádí pod označením „Teorie subjektivity“ a nápadně je staví takřka těsně před závěrečnou kapitolu s názvem „Slibné nové koncepty“. Výskyt kategorie slibnosti (a tedy i neslibnosti) toho kterého teologického proudu je v článku, který má zjevně vyšší ambice než předložit autorův pohled na část soudobé německé teologie, nanejvýš povážlivý. – Zcela mylné je tyto teology nazývat teologickými či dogmatickými liberály ve smyslu jejich výrazného „odchýlení se“ od určitého teologického směru rádooby povýšeného na „novoprotestantskou ortodoxii“. Pojem „liberální teologie“ znamená teologické úsilí o „prostředkování mezi křesťanstvím a moderním myšlením ve vědě a kultuře. Liberální teologie je teologie kultury, historickokritická teologie, prostředkující teologie, racionální teologie, otázkám současnosti i sociálním výzvám otevřená teologie.“ Wilhelm Gräb, Was bedeutet liberales Christentum im 21. Jahrhundert?, in: Werner Zager (Hg.), *Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2009, s. 1–17: 1.

<sup>101</sup> Matthias Jung, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg 1999, zejm. s. 262–403; týž, *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg 2001.

<sup>102</sup> Jörg Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005.

Zkušenost obecně znamená interpretaci prožitku. Se sebou samým nelze nekomunikovat – cokoli prožívaného nemůže zůstat pouze na rovině prožitku: člověk skutečnost neobráží, nýbrž bez ustání interpretuje. Každá zkušenost je proto hermeneutickým aktem. Jde sice o nezastupitelnou interpretaci jednotlivého člověka, nicméně děje se vždy jemu dostupnými kulturními prostředky. Žádný prožitek však není bezesbýtku převoditelný do pojmů a interpretovatelný. Jelikož „předmětem analytického uvážení může být jen to, co je jazykově artikulováno“, <sup>103</sup> zůstává v každé naší zkušenosti určité dále již „nesekularizovatelné“ jádro.

Náboženská zkušenost představuje takový pocit zmocněnosti člověka, kdy svébytnost prožívaného ji tomuto nedovoluje interpretovat jako jednu ze „světa“ všech ostatních zkušeností, byť třeba nebývale intenzivní. Náboženské zkušenosti „každopádně nemohou být lokalizovány na téže rovině jako ostatní zkušenosti subjektu ve vztahu k jej obklopující časoprostorové skutečnosti“. <sup>104</sup> Eberhard Jüngel jim výstižně říká „zkušenosti se zkušeností“. <sup>105</sup> Definuje-li Karl Barth náboženskou zkušenost jako „určení existence poznávajícího člověka“, klade tím kýžený důraz na zmocněnost celého člověka, k níž při náboženské zkušenosti dochází. <sup>106</sup> Nejčastější zjednodušení pojmu náboženské zkušenosti pak spočívá v tom, že mezi prožívaným a interpretací se předpokládá proporcionální vztah. Náboženská zkušenost však neznamená ani nevyžaduje žádný mimořádný zážitek

<sup>103</sup> Ingolf U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, s. 444.

<sup>104</sup> Ulrich Barth, Was ist Religion?, in: týž, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, s. 3–27: 9.

<sup>105</sup> Eberhard Jüngel, *Erfahrungen mit der Erfahrung. Unterwegs bemerkt*, Stuttgart 2008. Toto spojení Jüngel užívá již dlouhá léta, třebaže v singuláru; srv. týž, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, s. XI, 40n, 225, 246, 517. Dalferth zde zůstává věrným Jüngelovým žákem a svůj koncept hermeneutické teologie jakožto „radikální teologie“ vymezuje takto: „Radikální teologie, která anaforicko-kataforickou dynamiku víry rozvíjí a reflektuje v pohledu zpět na své odkud a v pohledu kupředu na své kam, nepopisuje žádné nové fenomény (zkušenost), nýbrž popisuje všechny fenomény nově (zkušenost se zkušeností), rozvíjí tedy nový zorný úhel (hledisko a horizont), na jehož základě lze všechny fenomény vidět a chápat nově.“ Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie*, ThLZ. F 23, Leipzig 2010, s. 235.

<sup>106</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1932, s. 206–239: 206. Barth ovšem tuto zkušenost zužuje na poznání Božího slova a jejímu spojení s predikátem „náboženská“ se vyhýbá: „Je-li lidem možné poznání Božího slova, pak to musí znamenat: je jim možná zkušenost Božího slova.“ Tamtéž. Do svého systému Barth s výhradou přejímá též pojem „náboženské vědomí“: „Nebudeme však s muži 19. století říkat: ‚existuje‘ nebo člověk ‚má‘ náboženské vědomí. Mohli bychom ale říci: lidé mohou mít náboženské vědomí nebo v našem jazyku: Boží slovo se může stát základem a předmětem lidského vědomí.“ Tamtéž, s. 207.

extatického vytržení, nýbrž takový pocit zmocněnosti člověka, který tento interpretuje jako Boží *oslovení*.<sup>107</sup> „Dimenze“, jíž se člověk při náboženské zkušenosti cítí být zmocněn, se obvykle nazývá božskou, posvátnou, ano nadpřirozenou či transcendentní. I zde je „sekularizace“ namísto, ovšem pouze pro zbourání metafyzických představ o transcendenci (snad nejčastěji jako tento svět přesahující oblasti posvátna), nikoli již pro vyloučení této „dimenze“ zcela. Jelikož ke všemu – včetně sebe sama – nemáme žádný jiný přístup než skrze vlastní zkušenost a interpretaci, je každá zkušenost a interpretace transcendence vždy zároveň zkušeností se sebou samým a interpretací sebe sama a naopak: „Vše, co jímá a určuje naše sebevědomí, existuje jako takové skrze Boha.“<sup>108</sup> Zkušenost a interpretace sebe sama současně není možná bez zkušenosti a interpretace světa, aniž lze jedno na druhé převést či z něj odvodit. Světem se zde docela obecně míní „prostor zkušenosti pro všechny vztahy, které se vyjadřují předmětně“, tedy „předmětná analogie k ‚já‘ (*Selbst*)“.<sup>109</sup> V náboženství tak stojí zkušenost a interpretace transcendence, sebe sama a světa v nerozdílné jednotě téhož výkladového schématu. Náboženská zkušenost člověka nutí, aby svou zkušenost se skutečností interpretoval jako zkušenost s transcendencí. Zachovat pojem transcendence jakožto „interpretační kategorii a nikoli ontologické označení“<sup>110</sup> považují za teologicky nezbytné především proto, že jako žádný jiný pojem umožňuje současné i minulé podoby náboženské zkušenosti v jejich nekonečné rozmanitosti hermeneuticky propojovat s náboženskými zkušenostmi aktérů biblických vyprávění a jejich autorů. Hermeneutickým<sup>111</sup> východiskem ovšem v takovém případě musí být „,rozu-

<sup>107</sup> Vyčerpávající reflexi náboženské zkušenosti založené na Božím *oslovení* předkládá Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, s. 393–494.

<sup>108</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, Berlin 1821, § 59, s. 234.

<sup>109</sup> Dietrich Korsch, *Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen 2000, s. 14 (orig. částečně kurzívou).

<sup>110</sup> Jörg Lauster, *Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma*, ThLZ. F 21, Leipzig 2008, s. 33, pozn. 44.

<sup>111</sup> Pro bližší vymezení pojmů „teologická hermeneutika“ a „hermeneutická teologie“, popis rozdílu mezi nimi a zvážení jeho relevance zde není místo. Budiž jen odkázáno na to, že oba pojmy do teologického diskursu uvedla Bultmannova „škola“. Zatímco výrazem „teologická hermeneutika“ označuje Rudolf Bultmann výklad lidské existence v jejím vztahu k Bohu v biblických textech (Das Problem der Hermeneutik, in: *týž, Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, s. 211–235), termín „hermeneutická teologie“ užívá Gerhard Ebeling pro zdůraznění úkolu interpretovat jakožto hlavního úkolu dogmatiky vůbec (Hermeneutische Theologie?, in: *týž, Wort und Glaube II*, Tübingen 1969, s. 99–120).

mějící‘ sám“<sup>112</sup> a rozumění jakožto jeho „nekonečný úkol“,<sup>113</sup> nikoli rovnou biblický text, třebaže vykládaný zcela se zřetelem na zkušenost a interpretaci transcendence, sebe sama a světa jeho dnešního recipienta. Že biblické texty „jsou svaté, ví člověk pouze tím, že jim porozuměl“.<sup>114</sup> Různé podoby náboženského fundamentalismu spojuje výslovné či implicitní odmítání nezbytnosti transformace výkladových schémat pro dané náboženství určujících svatých textů do jiného výkladového schématu „dneška“. „Dějiny náboženství se pohybují v napětí inovace a restaurace, obojí je svým způsobem stejně podstatné.“<sup>115</sup> Že náboženství je veskrze kulturní fenomén, tedy že náboženská výkladová schémata vznikají, jsou tradována a zanikají jedině v rámci určité kultury, se rozhodně nerovná tvrzení, že náboženství je kulturní výtvor.

Vattimova filosofie mě vede k podtržení těchto závěrečných bodů: 1. Představa Božího slova „o sobě“, jež si za určitých okolností může posloužit slovem lidským, existuje nanejvýš jako metafyzický konstrukt. Analogicky k pojmu Boží transcendence je třeba i pojmu Boží slovo rozumět jako *interpretační kategorii*, jíž člověk vyjadřuje svou náboženskou zkušenost. Namísto „Boží slovo“ znamená: Bůh mluví“,<sup>116</sup> tedy „Boží slovo“ znamená: člověk interpretuje“. 2. Nemenším metafyzickým konstruktem je představa Božího zjevení „o sobě“ chápaného jako *sebezjevení* Boha člověku. Teologie, která jednosměrný pohyb od Boha k člověku činí svým základem a programově jediným předmětem, vylučuje náležité zahrnutí člověka s jeho zkušeností a interpretací Boha, sebe sama a světa. Je proto nedostatečně „theoantropologická“, ano christologická.

<sup>112</sup>Friedrich D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, H. Kimmerle (Hg.), Heidelberg 1959, s. 55.

<sup>113</sup>Schleiermacher, *Hermeneutik*, s. 31.

<sup>114</sup>Schleiermacher, *Hermeneutik*, s. 55. Vynikající úvod do Schleiermacherovy hermeneutiky nabízí svou typicky hutnou formou Dietrich Korsch, *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende*, Tübingen 1997, s. 17–40.

<sup>115</sup>Ulrich Barth, Theoriedimensionen des Religionsbegriffs, in: týž, *Religion in der Moderne*, s. 29–87: 47. Studie byla publikována nejprve in: Wilhelm Gräb – Dietrich Korsch – Gerson Raabe (Hg.), *Pfarrer fragen nach Religion. Religionstheorie für die kirchliche Praxis*, Hannover 2002, s. 31–96: 51.

<sup>116</sup>Barth, *KD I/1*, s. 141.

## JE NAKONEC MOŽNÉ OSLOVIT VŠECHNY? CIVILNÍ NÁBOŽENSTVÍ

Jan Jüptner

**IS IT POSSIBLE TO SPEAK TO ALL? CIVIL RELIGION:** This article deals with civil theology, a theme often neglected at present by the theology and sociology of religion. Briefly introducing the topic's history (Varrus, Vico, Rousseau), it presents the concept of *civil religion* of Robert Bellah. The basic thesis reads: In the Czech environment at the turn of the 19th and 20th centuries, a discourse was established which in a remarkable way resembles Bellah's *civil religion*. This civil religion of Czech hue relies on the semi-secularized categories of Truth and Justice and manifests itself only in certain situations. In the epistemological plane it projects into expectations harboured by a minority segment of the public in relation to political leaders. This cultural practice also converges with one of the traits of evangelical thought as illustrated by the rhetoric of the pastor of the Evangelical Church of Czech Brethren, Jakub S. Trojan.

Na společnost a náboženství se dnes obvykle pohlíží jako na dvě sféry oddělené přehradou. Metafora přehrady se dávno zabydlela *common sense* a zařídily se podle ní také církevní komunity, které se mentálně evakovaly na periferii společnosti (popř. za ni). Liberální filozofové<sup>1</sup> spatřují v náboženství atavismus, jehož veřejná existence je nežádoucí, protože mají za to, že *eo ipso* nemůže populaci sjednocovat, nýbrž jen štěpit. Žádají, aby věřící na prahu veřejné arény odkládali své náboženské argumenty do pomyslného botníku, a překládali je do *jednoho* neutrálního jazyka, čímž myslí jazyk sekulární.

Ukazuje se nicméně, že hranice oddělující společnost od náboženství je možná pouze institucionálně (např. na rovině státu a církví), v „myslích a srdcích“ lidí nikoli. Lidé rozeznávají žánry, respektují jejich pravidla a v tomto smyslu dovedou jít ráno do kostela a odpoledne k volbám, aniž jsou schizofreniky. Nedovedou ovšem na požádání stále „překlápět“ své myšlení z náboženského jazyka do sekulárního a zpět. Jejich realita zůstává ze své podstaty „jedním zorným polem přehlížení“.<sup>2</sup> Představa o možnosti sepa-

<sup>1</sup> Jmenovitě máme na mysli Rawlse a raného Habermase.

<sup>2</sup> Ruyer, R., *Paradoxy vědomí a meze automatů. Expresivita*, Praha: PedF UK, 1994, s. 42.

rovat náboženství ze společnosti (a její politické arény) je *politikum*, které je prosazované epistemologicky, např. kontrapozicí „rozumu“ a „emocí“, „subjektivního“ a „objektivního“, „univerzálního“ a „partikulárního“ apod. Tuto skutečnost je třeba mít neustále na paměti.

Stejně jako metafora přehrady je v dějinách politického myšlení novinkou i názor, že náboženský jazyk je nutně privátní, a sjednocující rozhraní tudíž může občanům nabídnout pouze jazyk sekulární. V antice lidé věřili, že je tomu naopak: že náboženství je veřejnou tváří pravdy a filozofie jejím soukromým výrazem. Mělo se za to, že filozofy se nemohou stát všichni, ale pouze někteří, a proto mají být filozofické pravdy na veřejnosti komunikovány *jako* náboženství, neboť teprve takto tomu budou všichni rozumět.<sup>3</sup> Pokud antická epistemologie stále platí, neznamená to nic jiného, než že se dnes všechny „předposlední“ a „poslední“ argumenty klasifikují nepřesně. Jaký má status myšlenka lidských práv? Čím je živena politická korektnost? A odkud se v západních společnostech bere široká shoda o demokracii a civilním způsobu života?

Civilní teologie se nachází (také vinou nastíněného *Zeitgeistu*) ve slepém úhlu teologie i sociologie náboženství. Je vágní, těžce uchopitelná, to ale neznamená, že neexistuje. Je „temnou hmotou“ zmíněných oborů. Jako kterákoli jiná kulturní praxe má ovšem i ona v každé společnosti svou integritu, historii i závažnost. I když si toho nejsme zřetelně vědomi, praktikujeme ji všichni ve svých rolích občana, politika, člena církve či historika. V jistém smyslu je civilní teologie všudypřítomná a nenahraditelná: „Kdyby neexistovala, museli bychom si ji vymyslet.“<sup>4</sup>

### **Civil religion v USA: protestantský typ civilní teologie**

Prvním známým myslitelem, kdo pojem *theologia civilis* vyslovil, byl římský republikán Terentius Varrus<sup>5</sup> (116–27 ante). Později se o něj zajímají

<sup>3</sup> Srov. Chambers, S., „How Religion Speaks to Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion“, in: *Constellations*, vol. 14 (2)/2007, s. 210–223.

<sup>4</sup> Význačný německý teoretik Niklas Luhmann, který je autorem tohoto bonmotu, hovoří o civilním náboženství čili *Zivilreligion* (Luhmann, N., „Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas“, in: Kleger, H. – Müller, A., *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München: C. Kaiser, 1986, s. 186).

<sup>5</sup> Terentius Varrus (116–27 ante) je znám pouze skrze Augustina, který z jeho *Starožitností* (*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*) vícekrát cituje ve své *De civitate Dei*. Varrus ve své knize zavádí pojem *theologia civilis*, na podporu mizejícího nadšení Římanů pro náboženský kult. Zatímco mytická teologie (*theologia mythica*), které holdují básníci, svádí

Giambattista Vico<sup>6</sup> (1668–1744), Jean Jacques Rousseau<sup>7</sup> (1712–1778) a implicitně jej tematizuje také Émile Durkheim<sup>8</sup> (1858–1917). Je to nicméně až americký sociolog Robert Bellah,<sup>9</sup> který pojem opět stáhl ze vzdáleného orbitu do centra úvah o roli náboženství v moderních společnostech. Tohoto Parsonsova žáka zaujalo, jakým způsobem „rámuje“ J. F. Kennedy zmínkami o Bohu svůj inaugurační projev v lednu 1961. Kennedy, první katolík v Bílém domě, přísahá před Američany a všemohoucím Bohem, přičemž připomene, že sdílí víru jejich předků, že práva člověka nepochází z velkorysosti státu, ale z ruky Boha. Na konci své řeči zmiňuje Boha po třetí:

S dobrým svědomím jako naši jistou odměnou a dějinami jako konečným soudcem našich činů, pojďme dál vést naši zem, kterou milujeme, žádající o Jeho

---

lid k pošetilosti a přírodní teologie (*theologica naturalis*) pěstovaná filozofy překračuje chápání lidu, je to *theologia civilis* (jak ji zrcadlí římské *religio*), která podle něj odpovídá potřebám lidu nejlépe.

<sup>6</sup> Italský outsider Vico zavádí ve své *Scienza nuova* pojem *religione civile* jako státem dirigovanou teologii, které přisuzuje schopnost založit stabilní a civilizující politický řád (Schlüter, G., „Religion civile vor Rousseau: Vico: eine begriffsgeschichtliche Recherche im Primo Settecento“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 40 [1997–1998]).

<sup>7</sup> Rousseau připojuje dodatečně ke své *Du contrat social* kapitolu o *religion civile*, v které spatřuje „občanské vyznání víry o čtyřech artikulech, bez nichž není možno býti dobrým občanem ani věrným poddaným.“ Pod hrozbou vyhnání a usmrcení „nevěřících“ si stát vynucováním čtyř dogmat (Jsoucnost božstva, posmrtný život, posvátnost společenské smlouvy a zákonů, zákaz intolerance) zjednává soudržnou a civilní společnost. Snad lze v této myšlenkové figuře zahlédnout pojistku, kterou se mladý filozof vymezuje proti osvětcům a jejich bezbřehé víře v suverenitu Lidu a vyhrazuje si ji pro případ, že *volonté générale* nebo *contrat social* bude nutné „opravit“. V tomto smyslu Rousseau „vystupuje jako stín okolo liberálního projektu“ (Elshtain, J. B., *Sekularismus jako státem uložená povinnost*, 2000. Dostupné z: <http://www.obcinst.cz/cs/SEKULARISMUS-JAKO-STATEM-ULOZENA-POVINNOST-c631/>).

<sup>8</sup> Stejně jako Rousseau je i Durkheim přesvědčen o tom, že nějaká forma náboženství je spjata s každou společností *eo ipso*. Toho, co si chce Rousseau vynutit v krajním případě násilím, dosahuje Durkheim ovšem pedagogicky – „pastýřskou mocí“ státu zhmotňujících se v robustní soustavě státních škol (kterou si Rousseau ještě nedovedl představit), jež vychovává dobré, patriotické občany. Moment přinucení tímto ovšem nemizí, pouze je zahalen.

<sup>9</sup> Robert Bellah (nar. 1927) začíná akademickou kariéru na Harvardu a v roce 1967 přechází na univerzitu v Berkeley, kde je dnes emeritním profesorem. Bellah se nejdříve zabýval rolí náboženství v předmoderních a modernizujících se asijských společnostech, známým se nicméně stal až díky pojmu *civil religion* (Bellah, R. „Civil Religion in America“, in: *Dædalus*, vol. 96 (1)/1967, s. 1–21. Dostupné z: [http://robertbellah.com/articles\\_5.htm](http://robertbellah.com/articles_5.htm)). Bellah je protagonistou durkheimovské sociologické tradice a spolu s Cliffordem Geertzem je považován za nejvýznamnějšího žáka Talcotta Parsonse.

požehnání a pomoc, ale při vědomí, že tady na Zemi musí být Boží dílo tím naším dílem.<sup>10</sup>

Bellah si všímá, že zmínky o Bohu nejsou u Kennedyho nahodilé, okrasné ani pouze rituální a taktéž v nich nelze spatřit politickou teologii, protože je zjevné, že politik jimi neapeluje na svého katolického Boha, ani Boha jiné denominace. Je to *něco jiného*. Dochází k závěru, že zde máme co do činění s judeo-křesťanským symbolismem soustředěným okolo Boha se starozákonnými rysy,<sup>11</sup> který se objevuje za „význačných okolností“ (a)nebo „v časech národní krize a vřavy“.<sup>12</sup> To, co u Rousseaua vynucuje stát, vzniká u Bellaha přirozeně z kvasu společenského života a je autonomní vůči politickým i církevním autoritám: *Civil Religion in America*. Otázka civilní teologie tímto traverzuje z politické filozofie do sociologie náboženství, od římské inspirace (Rousseau) ke křesťanské.

Američané věří, že jako národ podléhají vyšší moci, která je soudí a provází dějinami. *Civil religion* se formuje vždy, kdy tato zkušenost vyšší moci dá vzniknout symbolovému chování. Postihuje vše, co je v politickém životě *opravdu podstatné*: skýtá odpověď na to, kým Američané jsou (kým byli a kým se stanou), co je přirozeností člověka a kde hledat konečnou legitimitu politické moci. *Civil religion* stojí na konci argumentačních a asociačních linií, aby tam – na pusté pláň obestřené wittgensteinovským<sup>13</sup> mlčením – fixovalo *poslední* významy ukončující veškerou diskusi, ať již jde o počátek, konec, naději či trest.

Konečný zdroj autority se tímto nachází mimo Lid, ale současně i v Lidu, protože jsou to lidé, kteří vyšší moc zakouší, interpretují a vyvozují z ní politický program. Vraťme se nyní ke Kennedyho řeči a skrze ni k tomu, oč nám jde, totiž k politické funkcionalitě *civil religion*:

<sup>10</sup> Bellah, „Civil Religion in America“, s. 1–21.

<sup>11</sup> Bůh se v režimu *civil religion* „přiklání k přisnosti a má více společného s pořádkem, zákonem a právem než se spásou a láskou“ (Bellah, „Civil Religion in America“, s. 1–21).

<sup>12</sup> Tento symbolismus se vyskytuje příležitostně, a to jednak spontánně a jednak (a to především) v ritualizovaných kontextech – ve spojení s politickou liturgií (prezidentské inaugurační, Den nezávislosti, Den veteránů, Den díkůvzdání). Dále je sedimentován v totemových symbolech (*In God we trust* na amerických bankovkách) a v „měkkých“ epistemologických očekáváních, které Američané vznášejí vůči svým politikům a jejich symbolovému chování.

<sup>13</sup> Viz známý výrok Ludwiga Wittgensteina (1889–1951) : „O čem nelze mluvit, o tom je třeba mlčet.“



Nyní nás svolává dohromady trubka – není to signál, že bychom se měli vzdát zbraní (...) daleko spíše je to signál boje proti společným nepřátelům lidstva: tyranii, bídě, nemoci a válce samotné.<sup>14</sup>

V tomto duchu dynamizuje *civil religion* politický život. Každý politik cítí potřebu formulovat svou vizi (Kennedy: *new frontier*, King: *I-have-a-dream speech*, Johnson: *great society*, Nixon: *war on terrorism*, G. W. Bush: *war on terrorism* jako *calling of freedom*), protože odpovědět přesvědčivě tváří v tvář „závažné“ vyšší moci je důležitější než cokoli jiného. Prezident B. Johnson v této souvislosti uvádí:

Když se s tímto problémem nevypořádáme, pak jako lid a jako národ zklameme, i když bychom měli porazit každého nepřítele, zdvojnásobit náš blahobyt a dokonce dobýt hvězdy.<sup>15</sup>

Vyšší moc Američany provází a soudí, do jejich života, jak se má za to, ovšem bezprostředně nezasahuje.<sup>16</sup> Kennedyho „svolávání trubkou“ tak spolu s jeho připomenutím, že „tady na Zemi musí být Boží dílo tím naším dílem“, nás tak dovádí k náhledu, v němž se rétorická tradice *civil religion* jeví jako návod k neutuchající politické aktivitě, založený na rozeznání disproporce ve vztahu k vyšší moci a jejím odstranění. Toho, že *civil religion* ústí ve „velmi aktivistický a nekontemplativní politický postoj“, si ostatně všímá i Bellah, podle něhož to odpovídá pozici, která je historicky připisována protestantismu.

S aktivismem souvisí kognitivní otevřenost *civil religion*. Okolo společného kritéria vyšší moci vzniká v logice jejího rozpoznávání<sup>17</sup> diskurz, ve

<sup>14</sup> Bellah, „Civil Religion in America“, s. 1–21.

<sup>15</sup> Kleger – Müller, *Religion des Bürgers*, München: C. Kaiser, 1986, s. 33. Oním „problémem“ měl Johnson na mysli rovná práva pro černochy, a to jako „výzvu, která nesměruje na náš růst, blahobyt nebo bezpečnost, nýbrž o mnoho více na naše hodnoty, cíle a význam našeho milovaného národa“.

<sup>16</sup> Když např. teleevangelisté Falwell a Robertson byli opačného názoru a v 11. září 2001 spatřili Boží soud nad hříšnou společností, převládá názor, že jejich „bezohledný“ a „nemocný“ komentář znesvětil národ a jeho autoři se začali svým spoluobčanům náhle jevit jako „cizinci s trvalým bydlištěm“ (McClay, W. M., „The soul of a nation“, in: *Public Interest*, vol. 155/2004, s. 4–19).

<sup>17</sup> Aktéři *civil religion* jsou si obvykle vědomi toho, že vztahování se k vyšší moci nesmí vyústit v aktivistický postoj a že jistá pokora a zdrženlivost je v tomto ohledu na místě. Prezident Johnson k tomuto podotkl: „Daleko více je naší povinností vytušit jeho vůli.“ (Kleger – Müller, *Religion des Bürgers*, s. 24). Větší skrupule mají v tomto ohledu zpravidla demokratičtí prezidenti (Kennedy, Carter, Obama) než jejich republikánští protějškové

kterém se představa o tom, co je úkolem, posláním či podstatou národa, neustále tříbí a aktualizuje. Platí přitom, že tento diskurz o *posledních* věcech lze uzavřít (čti: zneužít) daleko obtížněji, než je tomu tam, kde je centrální metaforou *národ* nebo *dějiny* a jejich dialektika. Toho si Bellah obzvláště cenil, tedy že „prorocké hlasy“ v USA „naštěstí nikdy zcela nechyběly“. V prorockém režimu *civil religion* vzniká stále unikající senzitorium, které spolehlivě podkopává *status quo* a s ním všechny vlastníky pravdy. Vždy existuje možnost nového proctví<sup>18</sup> a s ním nového zřídla rétorické síly. Lapidárně řečeno *this is the nature of the beast*.<sup>19</sup>

Tato epistemologie zachycená pod slovem *civil religion* je „hluboké vnitřní jádro americké kultury“,<sup>20</sup> která USA odlišuje od evropského sekulárního nacionalismu a zbytek světa inspiruje i mate současně. Nejedná se ani o náboženský nacionalismus: Američané, jak pravil Abraham Lincoln, jsou pouze *almost chosen people*, a jejich smlouva s vyšší mocí, jakkoliv exkluzivní, „má jednoho dne okřídlit naděje celého lidstva“. <sup>21</sup> Někteří v ní naopak spatřují civilizační výdobytek, který teprve umožňuje nemytickou existenci společnosti.<sup>22</sup> A na závěr jedno poznávací znamení: jazyk *civil religion* je obecný, nikoli ovšem vágní. Nezřídka se obejde bez Boha a vystačí si pouze s jeho konceptem dovolávající se všemohoucnosti (*almighty*), prozřetelnosti (*divine plan, providential agency*), vyšší moci či dějin. Těmito „útkroky stranou“ si neopatřuje synonyma, ale závratně rozšiřuje svůj rádius, což mu umožňuje oslovit nejen všechny věřící na abrahámovském půdorysu, ale i ateisty.

---

(Reagan, Bush, G.W. Bush), kteří střídají prorockou (*prophetic*) polohu *civil religion* s kněžskou (*priestly*). Rozlišení prorockého a kněžského režimu civilního náboženství pochází od sociologa náboženství a Bellahova kolegy Martina E. Martyho.

<sup>18</sup> Srov. Shulman, G., „Thinking authority democratically. Prophetic Practices, White Supremacy, and Democratic Politics“, in: *Political Theory*, vol. 36 (5)/2008, s. 708–734.

<sup>19</sup> Chambers, „How Religion Speaks to Agnostic“, s. 221. Pěkný citát na toto téma uvádí i Rolf Schieder. Příslušník německé policie STASI se v reakci na vznik občanského protikomunistického hnutí v DDR v roce 1989 nechává slyšet: „Na vše jsme byli připraveni, ale na svíčky ne.“ (Schieder, R. [ed.], *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2001, s. 57).

<sup>20</sup> Bellah, „Civil Religion in America“, s. 1–21.

<sup>21</sup> Prezident L. B. Johnson (cit. dle Kleger – Müller, *Religion des Bürgers*, s. 26).

<sup>22</sup> Lübbe, H., „Staat und Zivilreligion. Ein aspekt politischer Legitimität“, in: Kleger – Müller, *Religion des Bürgers*, s. 195–220.

Preskočme nyní debatu o roli náboženství v domněle sekularizujících se společnostech,<sup>23</sup> které Bellah udal tón, a přenesme se do komunistického Československa – do doby, která za chvíli (opět) ustrne v dějinném bezčasu.

### **Jakub S. Trojan, pozdní prorok českého civilního náboženství**

Evangelický farář Jakub Schwarz Trojan mluví v lednu roku 1969 nad hrobem Jana Palacha.<sup>24</sup> V Palachově činu poznává svědectví o „veliké touze po spravedlnosti a pravdě“, po kterém „bude takřka nemožné vrátit se k dennímu pořádku“. Odhaluje se jím „dimenze pravdy, o které jsme mohli stěžít jen tušit“, v jejímž světle „vidíme ostřeji svou slabost, selhání a hříchy“. Palach „spatřiv Boha tváří v tvář“ se zde, šest dní po své smrti, stává tím, kdo reprezentuje vyšší realitu: „On bude naším lepším já, zdrojem nové odvahy stát na poznané pravdě.“

Zdeněk Kříž a Filip Ženatý si všímají, že Trojan stylizuje Palacha do role Ježíše Krista, a píše, že je to „poměrně kontroverzní“.<sup>25</sup> Připomínají, že jde o pohřební kázání a evangelický farář tudíž nemůže mluvit příliš o Bohu a Boží moci, protože chce na pohřbu oslovit jak věřící, tak i nevěřící. Mají pravdu v tom, že Jakub Trojan mluví častěji než je u faráře obvyklé o Pravdě,

<sup>23</sup> Polemika, kterou Bellah svým „objevem“ rozpoutal, kulminovala v USA v průběhu 70. let („zlatý věk debaty o civilním náboženství“) a následně se přelila do Evropy, kde tuto intelektuální rukavici zvedli např. německý teoretik Niklas Luhmann nebo liberálně-konzervativní filozof Hermann Lübbe. Podle druhého jmenovaného působí *Zivilreligion* jako „symbolový val“ (*symbolische Hemmung*), kterým se západní liberální společnosti chrání proti ideologiím zamýšlejícím opět spojit náboženství a politiku (např. absolutizaci rasy, třídy nebo dějin). Představuje pro ně životně důležitou ideologizaci, která politickou arénu nesakralizuje, ale naopak umožňuje, aby zůstala liberální a racionální. Tím, že jí ulehčuje od „posledních“ věcí, umožňuje státu a společnosti, aby se zabývaly jen věcmi „předposledními“. V tomto smyslu je prvním předpokladem liberální teorie (*Erhaltungsbedingung der Aufklärung*) a nutným doplňkem (i svědkem) její nekompletnosti, což z něj činí odpověď na Böckenfoerdeho paradox: liberální společnost spočívá na základech, které ona sama nedovede reflektovat (Lübbe, „Staat und Zivilreligion“, s. 195–220). V současnosti civilní náboženství nepatří z různých důvodů ani v sociologii náboženství do oborového mainstreamu, tzn. není všeobecně přijato a konkuruje si zde s náboženstvím „neviditelným“ nebo „implicitním“. Na začátku 21. století pojem cirkuluje v anglosaské (*civil religion*) a německé jazykové oblasti (*Zivilreligion*), přičemž si jej příležitostně osvojují i média, pohřichu ne výjimečně v karikaturní formě (fotbal jako civilní náboženství apod.).

<sup>24</sup> Za poskytnutí textu pohřebního kázání Jakuba Trojana pro Jana Palacha 25. ledna 1969 děkuji laskavě Filipu Ženatému.

<sup>25</sup> S odkazem na to, že jde o samostatný námět, tuto poznámku ale bohužel nerozvedli (Kříž, Z. – Ženatý F., „Comparison of the sermons dealing with the Soviet occupation in 1968“, seminář na téma „Recognizing signs of times“, Heidelberg – Praha 2010).

Národu, Lásce a Naději a relativně méně často o Bohu.<sup>26</sup> Správně si všímají, že Trojan tímto způsobem chce oslovit i nekřesťany. Co když ale Trojanova dikce nad Palachovým hrobem nebyla nahodilá ani nevyjadřovala skrupule vůči přítomným nekřesťanům, ale byla zcela vědomá? Neuchází jim zde něco?

Církev, jak říká Trojan o mnoho let později,<sup>27</sup> by se měly vyslovovat k veřejným otázkám, a to „civilně a přitom mocně“. Měly by tak činit „čas od času“<sup>28</sup> a konečně v jakési střední poloze: „Nemůže to být laciné zbožné slovo, ale slovo v rádlovském smyslu pravdivé – jen pravdivé slovo je zároveň věcné a zbožné.“ K čemu zde Jakub Trojan požadavkem na „civilní“ a přitom „mocné“ slovo navádí? Můžeme jen hádat, zda by označil sám sebe za civilního teologa – svou praxi vnímá prizmatem svého povolání a jako takovou ji zdůvodňuje. Faktem ovšem je, že tato praxe se pozoruhodným způsobem blíží tomu, co v podmínkách USA 60. let pojmenoval Robert Bellah jako *civil religion*.

Také Trojan upouští od explicitního apelu na Boha ve prospěch *konceptu* Boha. Hovoří o Pravdě, Spravedlnosti, Lásce a Naději, což mu v českém sekulárním prostředí dovoluje oslovit nejen věřící, ale prakticky všechny členy společnosti. „Božím vlastnostem“, na něž klasická teologie pohlíží jako na odvozené, rozumí Trojan jako duchovním silám, které, jakkoli Bohu blízké, jsou v principu svébytné. Úhelným kamenem české civilní teologie<sup>29</sup> se stává pojem pravdy:

Pravda nad námi vládne. Jsme jí odpovědni. Pravdou nedisponujeme, je nespočítatelná, není jen pouhou shodou výpovědi se skutečností (...) Jen tam, kde vládne oddanost pravdě, žije a udržuje se svoboda právě lidské

<sup>26</sup> Pomineme-li Trojanovo úvodní biblické slovo a závěrečnou modlitbu, které jeho kázání rámuje, najdeme u něj sedm explicitních odkazů na Boha. Na Pravdu přitom odkazuje osmkrát, na Národ a Lásku šestkrát, na Naději pětkrát, na Dějiny (národa) třikrát a o Spravedlnosti mluví dvakrát.

<sup>27</sup> Trojan, J. S., „Nemáme vhléd do problémů, jimiž lidé dnes žijí“, in: *Protestant*, 2010 (10), s. 2–3.

<sup>28</sup> Srovnej americké *civil religion*, které se také podle Bellaha vyskytuje (či má vyskytovat) pouze „při vzácných příležitostech“ (*on solemn occasions*, Bellah, „Civil Religion in America“, s. 1–21).

<sup>29</sup> Pravda jako civilně-teologický apel je inspirována biblickým apokryfem, úryvkem v třetí knize Ezdrášově. Prvním známým Čechem, který heslo „pravda vítězí“ veřejně vyslovil,

důstojnosti. Všichni stojíme v otevřeném kosmu otázek, *věřící i nevěřící* (kurz. J.).<sup>30</sup>

Přesun od Boha k Pravdě implikuje přepnutí rejstříku z teologického na civilně-teologický. Změnou souřadnic se přitom apel nestává méně přesvědčivým, naopak překvapivě posiluje a stává se naléhavějším:

V demokratické společnosti se musí neustále udržovat a pěstovat vědomí svrchovaného nároku Pravdy nad našimi životy (...) Pravda jako duchovní moc nad námi je základním zdrojem a předpokladem demokracie jako politického systému.<sup>31</sup>

České apely na Pravdu a Spravedlnost<sup>32</sup> korespondují s tím, jak se v Americe mluví o vyšší moci, Prozřetelnosti nebo Svobodě (G. W. Bush: *calling of freedom*). Tam i u nás je tento apel považován za sekulární, ale ve skutečnosti je řízen křesťanskou (přesněji protestantskou) epistemologií, jak ji popsál Robert Bellah. Tím, že se apel vztahuje k „věcem věčným“, se stává

---

byl zderazský křížovník Johlín z Vodňan. Hned po něm mluví v podobném smyslu převor Tomášek Carbonista o Spravedlnosti. Do této doby, přelomu 14. a 15. století, je tedy nutné klást vznik specificky české civilní teologie, která je charakteristická komplementární dvojicí apelů na Pravdu a Spravedlnost. Skutečně známou se pak stane až formulace, kterou píše Hus, když jej vyhánějí z Prahy: „Nade vším vítězí pravda, i když načas poražena bývá.“ Zkrácené motto „Pravda Páně vítězí“ přijal za své král Jiří z Poděbrad a jeho arcibiskup jej nechal vepsat do průčelí pražského Týnského chrámu, kde pozlacená písmena zůstala až do roku 1623, kdy byla nahrazena Pannou Marií. Po První světové válce přiváží z amerického exilu do Československa vlaječky s tímto heslem Masaryk. Na návrh Jaroslava Jareše je heslo ve tvaru „Pravda vítězí“ vetknuto zákonem z 30. března 1920 do velkého státního znaku a na prezidentskou standartu (Matulík, R., „Pravda vítězí. Ale nad čím“, 11. 2. 2008, *idnes.cz*, dostupné z: [http://zpravy.idnes.cz/pravda-vitezi-ale-nad-cim-0xj-/kavarna.aspx?c=A080208\\_140025\\_kavarna\\_bos](http://zpravy.idnes.cz/pravda-vitezi-ale-nad-cim-0xj-/kavarna.aspx?c=A080208_140025_kavarna_bos)). Po listopadu jej mají jedni za „vyprázdňené, příliš široké, všeřikající a vševyjadřující“ (historik Petr Čornej, cit. dle Matulík, „Pravda vítězí. Ale nad čím“), podle druhých ovšem k Čechům promlouvá stále – jako „dvouslovné vyjádření nejhlubších nadějí a zkušeností našich dějin“ (Havel, V., Řeč na sympoziu o Janu Husovi ve Vatikáně dne 17. 12. 1999, dostupné z: [http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=projevy&val=89\\_projevy.html&typ=HTML](http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=projevy&val=89_projevy.html&typ=HTML)), a je to „jediná bojová tradice, kterou Češi mají“ (Jiří Ješ v komentáři pro ČRo 6/18:10 Názory a argumenty 22. 12. 2008/).

<sup>30</sup> Trojan, J. S., *Spravedlnost povznáší národ*, Benešov: Eman, 2002, s. 63.

<sup>31</sup> Trojan, *Spravedlnost povznáší národ*, s. 45.

<sup>32</sup> Podobně jako o Pravdě v roce 1969 mluví Jakub Trojan 1. ledna 1993 během mše Te Deum o Spravedlnosti: „Do Evropy můžeme vstoupit jen tak, že před námi půjde spravedlnost. Tento signál musí ostatní země kolem nás zachytit jako první.“ Spravedlnosti v těchto úryvcích na svou cestu k civilně-teologické poloze teprve vykračuje: prozatím se hovoří o „Tvé spravedlnosti“, jinde o „Cestě spravedlnosti, na níž k nám mocně promlouvá Kristův příklad.“ (Trojan, J. S., Kázání na ekumenickém shromáždění v katedrále sv. Víta 1. ledna 1993, in: Trojan, *Spravedlnost povznáší národ*, s. 142, 146).

kritériem pro „věci časné“. V tomto duchu duní 1. ledna 1993 během mše Te Deum svatovítskou katedrálou Trojanova slova: „Boží slovo je jako meč na obě strany ostrý. Nejen naše politika – i ta nejlepší – se ocitá před soudem.“<sup>33</sup>

Pravda v tomto kontextu není „historickou pravdou“, o níž mluví nacionalisté, když se snaží, aby národní dějiny „držely“ ve (z jejich pohledu) vytouženém tvaru, ale dynamickým kritériem: „Není, ale platí“. Také Spravedlnost neexistuje nominálně, ale teprve „přichází“ jako příslib či možnost. Oba apely zakládají civilně-teologický diskurz o „posledních“ věcech:

Nevlastníme pravdu, ale v jejím světle jsme povinni hledat na své otázky přiměřené odpovědi. Přitom střizlivě rozpoznáváme, že naše odpovědi vyvolávají vzápětí nové otázky. Tak je v pravdě a skrze ni otvírán nikdy nekončící dialog.<sup>34</sup>

Časem se Pravda a Spravedlnost dobírají jakési střední polohy: nejsou to již apely klasicky náboženské, ale zároveň je nelze považovat ani za apely zcela sekulární. Jejich kvazisekulární poloha není nahodilá ani provizorní: Pravda a Spravedlnost jsou v ní trvale „zavěšeny“ a chráněny.<sup>35</sup> Máme za to, že diskurz zformovaný kolem těchto apelů tvoří alfu a omegu českého civilního náboženství. Stejně jako *středoevropský nacionalismus* (Gellner), na jehož okraji přebývá, dovoluje i tato unikátní tradice poznat ve všech Čechách a Česku *své* věřící. A stejně jako americké *civil religion* přivádí do politiky zvláštní druh naléhavosti a aktivismu: Kennedy mluví o trubce, která svolává všechny Američany, Trojan o „Pravdě jako duchovní moci, která nás všechny svolává pod svůj prapor k službě.“<sup>36</sup> Teprve z hlediska věčnosti, jak podtrhuje Trojan, „před námi vyvstanou úkoly správy země o to jasněji a naléhavěji“ a vznikne vědomí o „obrovitém úkolu, který stojí před námi“.<sup>37</sup> Tento úkol je lokální a zároveň globální, stále stejný a přece

<sup>33</sup> Trojan, Kázání na ekumenickém shromáždění v katedrále sv. Víta 1. ledna 1993, s. 143.

<sup>34</sup> Trojan, *Spravedlnost povznáší národ*, s. 63.

<sup>35</sup> To se ozřejmilo v reakci na „havlovskou“ Pravdu a Lásku: její kritici mohli poukazovat na to, že jde o vyprázdněná a zneužívaná slova, nicméně přímo – bez toho, že by se smřfili s jejich kontrapozicí, tj. Lží a Nenávistí – byla tato slova prakticky nenapadnutelná. Ti, kteří hranici mezi religiozitou a sekularitou považují za stálou a ostrou (a nikoliv situační a tekutou), mají problém tuto střední pozici pochopit i docenit.

<sup>36</sup> Trojan, *Spravedlnost povznáší národ*, s. 63.

<sup>37</sup> Trojan, Kázání na ekumenickém shromáždění v katedrále sv. Víta 1. ledna 1993, s. 142.

stále jiný – aktualizovat jej může kdokoliv v duchu motto „Duch Boží věje, kam chce“.<sup>38</sup> V tom tkví rozdíl oproti autistickému nacionalismu.

Vraťme se do Všetát zimy roku 1969. Palachovou smrtí se do „našeho“ světa v Trojanově prorocké optice vlamuje vyšší realita coby její „otřesný důkaz“. Jakoby z *ničeho* se tato sebevražda stává zdrojem neuhasínající autority, naděje a odhodlanosti. Vyzývá nás, abychom změnili náš život, a konfrontuje „nepřeslechnutelnými“ otázkami: „Co jsme udělali pro vítězství pravdy v tomto národě my?“, „Jak a zda vůbec vedeme zápas o spravedlnost?“ A konečně se stává funkcí politické aktivity pro pozůstalé (jimiž se rozumí všichni Češi), pro které představuje „veliké poselství naděje“: „Věci a poměry jsou změnitelné. Lidé nemusí zůstat nedůslední, bojácní, lhostejní.“<sup>39</sup>

Abychom si uvědomili, jak dalece se Jakub Trojan v řeči vyslovené nad Palachovým hrobem odchýlil od běžných zvyklostí, porovnejme ji v krátkosti s novoročním kázáním Milana Balabána ze dne 1. ledna 1969.<sup>40</sup> Trojanův kolega v něm varuje před přímou politickou aktivitou („Biblické příklady nás varují před ‚přímou politikou‘.“) a zdůrazňuje apel, o němž nám tolik jde, v jeho klasické podobě: „Zůstaňte sami sví, držte se toliko Hospodina.“ Balabán vyjadřuje přesvědčení o konečném vítězství „Boží pravdy“ („Náš Bůh si poradí i s tanky“), nicméně pro politické „teď a tady“ mu z toho plyne pasivní, defenzivní postoj: „Jen v prosbě, ponížené a horlivé, můžeme směle pohledět do zatmělých budoucích dní (...) Nemáme zbraně, Bůh nám však nabízí (...) výzbroj naděje.“

Studenti evangelické teologie soudí, že obě kázání, Trojanovo i Balabánovo, vybízí lidi k akci.<sup>41</sup> Je tomu skutečně tak? Zatímco Balabán vybízí po sovětské okupaci k politické pasivitě, Trojan se soustředí na Palachovu smrt, které přikládá náboženský (Palach „spatřil Boha tváří v tvář“) a v druhém sledu civilně-náboženský význam: „On bude naším lepším já.“ Balabán mluví o konečném vítězství Pravdy, Trojan o Pravdě naléhavě přítomné. Balabán o ponížené prosbě, Trojan o tom, že lidé nemusí zůstat nedůslední

<sup>38</sup> Trojan, *Spravedlnost povznáší národ*, s. 39.

<sup>39</sup> Trojanova slova o tom, že „teprve v našich postojích a rozhodnutích zítra a pozítří budeme odhalovat plný smysl té naděje, která je v jeho činu uložena“, potvrdily každoroční lednové demonstrace (tzv. Palachovy týdny), které na sklonku 80. let přispěly svým dílem ke kolapsu komunistického režimu.

<sup>40</sup> Také za text novoročního kázání Milana Balabána děkuji laskavě Filipu Ženatému.

<sup>41</sup> Kříž – Ženatý, „Comparison of the sermons dealing with the Soviet occupation in 1968“.

a bojácní. První mluví toliko ke křesťanům, druhý apeluje na všechny ve jménu Pravdy a Spravedlnosti. Máme zde co do činění s konvenční teologií reflektující politickou událost (Balabán) a českým *civil religion* (Trojan). Oba tyto žánry si nemusí být formálně příliš vzdálené, nicméně jejich politická funkcionalita je rozdílná jako den a noc.

### Ozvěna tzv. české otázky

Jde samozřejmě o tzv. českou otázku. Jakub Trojan je jejím pozdním interpretem. Myšlenku, že národ je podřízen vyšší moci, které je dlužen odpovědi a zavázán plněním úkolů, zavádí nejpozději v roce 1895 s publikováním své České otázky T. G. Masaryk. „Nikdo jiný s podobným typem programu dosud nevystoupil.“<sup>42</sup> Ve své době šlo o kulturní vynález, který osvobodil Čechy od starší civilní teologie, když ji postulovaný úděl „věčných válek“ Čechů s Němci (Herder, Palacký) usvědčil z absurdity. Epistemologii tzv. české otázky tvoří *protestantská* myšlenka, že národ je podřízen vyšší moci, ve vztahu k níž si aktivně vytváří svou realitu. Ta tímto přestává být trpná a odvozená od svých „konstitutivních jiných“ (*constitutive others*) či „partnerů v konfliktu“ (*conflict partners*), jakými mohou být Němci nebo Evropská unie, ale stává se kreativní a svobodná.

Masarykův kulturní vir, který tak pozoruhodným způsobem předjímá Bellahovo *civil religion*,<sup>43</sup> byl v prostředí ovládaném herderovským nacionalismem revoluční a narážel nutně na nepochopení: masy jej karikovaly a elity (Kramář, Kaizl, ale i Peroutka) v něm mylně rozpoznaly faktickou otázku, kterou lze řešit a jednou provždy vyřešit.<sup>44</sup> Ta nicméně začala žít vlastním životem a dala vzniknout minoritní tradici, která přežívala v epistemologických oázách dlouho poté, co se český diskurz o „posledních věcech“ začal od roku 1938 pod tlakem násilí a manipulací vyprazdňovat. Komunistický režim si na sebe zavěsil jeho pojmové fragmenty (Humanita,

<sup>42</sup> „Nikdo jiný s podobným typem programu dosud nevystoupil.“ (Kosatík, P., „Jak se stal pletichář tatíčkem“, *Respekt*, vol. 37, 7. 9. 2007. s. 26–27).

<sup>43</sup> Masaryk znal americké reálie osobně i zprostředkované svou protestantskou manželkou Charlotte. Znal i Hugo Schauera, který již v roce 1886 „dekonstruoval“ Palackého *Leitmotiv*, čili boj Čechů s Němci, jako nesmyslný a tím spáchal v očích národovců „filozofickou sebevraždu národa“ (Je to zřejmě právě Schauer, na kterého Masaryk myslí v úvodu k České otázce: „Vím předobře, že se otázka ta prohlásila a snad ještě prohlásí za národní zradu.“). České *civil religion par excellence* vzniká u Masaryka jako jedinečná kombinace jeho náboženské teorie a praxe, americké i schauerovské inspirace a obdivu k české reformaci.

<sup>44</sup> Masarykův rozvrh dějin pojali mnozí politici a intelektuálové své doby jako faktický a kritizovali jej v tom smyslu, že se tak dějiny neudály. To byl, zdá se, jediný způsob, jak jej mohli



Člověk, Pokrok), aby jej imitoval a skrýval pod těmito střepy svou svévoli. Na odumírajícím horizontu tzv. české otázky ční jako jeho svědecká skála osobnost Přemysla Pitterra (1895–1976). Český národ, jak Pitter píše v roce 1962, nebyl nikdy tak pokořen jako za nynějšího režimu, což odůvodňuje nepochopením a zradou<sup>45</sup> úkolu, který mu Bůh uložil.<sup>46</sup>

Jednu ze zmíněných oáz, v nichž tzv. česká otázka přežila, tvořilo prostředí českých evangelíků. Nikoli náhodou. Jejich epistemologie konvenuje s *civil religion* nejlépe: stejně jako Masaryk i evangelíci tihli již na začátku 20. století k náboženství „neklerikálnímu, necírkevnímu a neoficiálnímu“,<sup>47</sup> čímž se snažili vymezit vůči katolické politické teologii. V roce 1919, kdy spojením luteránů a reformovaných vznikla Českobratrská církev evangelická, se její ustavující sněm obrátil na všechny evangelíky se zvláštním povoláním, aby se národu „stali solí země, městem na hoře ležícím“. <sup>48</sup> Podobnost s reaganovskou poezií *shining city on the hill* není opět čistě náhodná. Právě z evangelického prostředí vzešla na konci 50. letech 20. století skupina Nová orientace,<sup>49</sup> jež se po vzoru německého teologa Dietricha Bonhoeffera (1906–1945) pokoušela vykládat biblické významy bez explicitních náboženských referencí a tímto způsobem se kriticky vyslovovat i k veřejným

---

uchopit. „Vadilo jim, že je klame tělem. Když už byl vědec, univerzitní profesor, chtěli, aby se choval podle toho. On se však často dopouštěl názorů, které neměly s vědeckými pranic společného – a co bylo opět zvláštní, přiznával, že právě těmto názorům připisuje největší význam.“ (Kosatík, „Jak se stal pletichář tatíčkem“, s. 26–27). Např. Ferdinand Peroutka měl za to, že Masarykovi se stalo to, co jiným „moralistům a kazatelům“, kteří při pohledu do historie zahlédli jen svou vlastní tvář. Masarykova teze, že jsme národem Husa a Komenského, o Čechách podle něj vypovídá „pranic“ a měla by být pokutována, pokud jde o pochopení „skutečného“ a „přítomného“ charakteru národa (Peroutka, F., *Jací jsme. Demokratický manifest*, Praha: Středočeské nakladatelství, s. 8, 54, 64).

<sup>45</sup> Pitter mluví o „mravní laxnosti a především násilí“ maje na mysli především poválečné nakládání s českými Němci. Češi se podle Pitterra mohou obnovit jen ze sebe samých: z „vlastní opravdovosti“, jak se manifestuje v odkazu „velkých předků“ a v Bohem určeném poslání a smyslu českého národa (cit. dle Kosatík, P., *Sám proti zlu: Život Přemysla Pittra* (1895–1976), Praha a Litomyšl: Paseka, 2009, s. 318–319).

<sup>46</sup> Cit. dle Kosatík, *Sám proti zlu*, s. 318–319.

<sup>47</sup> Tento požadavek zazněl v Masarykově řeči vyslovené v roce 1907 během návštěvy Valašského Meziříčí.

<sup>48</sup> Macek, O., „Generální sněm 1918“, in: *Český bratr*, 2005 (5), s. 18.

<sup>49</sup> Mezi osobnosti hlásícími se k Nové orientaci patřili např. Rudolf Řičan, Miloš Rejchrt, Jan Šimsa, Božena Komárková, Ladislav Hejránek, Milan Balabán nebo Alfréd Kocáb. V 70. letech byli představitelé Nové orientace perzekuováni a někteří i vězněni. Tehdy se jejich aktivity prolínaly s Chartou 77 – většina stoupenců této skupiny se stala jejími signatáři a Božena Komárková se podílela na formulaci jejího zakládajícího textu.

věcem. A zde se kruh uzavírá: Jakub Trojan, jeden z význačných členů Nové orientace, káže ve sboru, kam dochází Jan Palach.

Na konci se tedy civilní teologové (řadíme mezi ně mj. Karla Čapka<sup>50</sup> nebo Václava Havla) a čeští evangelíci setkávají na jednom místě: verbálně, epistemologicky a koneckonců i fyzicky, na událostech spojených s politickou liturgií republiky. Obě diskurzivní praxe – české civilní náboženství a veřejnou aplikaci jistého proudu evangelické teologie – nelze ve výsledku prakticky odlišit. Jejich průnik si lze vysvětlit dvojmo. V prvním pohledu lze na koncept *civil religion*, identifikovaný v USA Bellahem a pěstovaný v Čechách od doby Masarykovy, nahlížet jako na pravděpodobný politický výraz evangelické víry *eo ipso*. Možné je ovšem i to, že evangelické myšlení začalo v jisté fázi vývoje usilovat ze *svých* důvodů o civilní výklad, což vedlo k tomu, že se mimoděk sblížilo, ne-li splynulo s civilním náboženstvím. Palachův čin<sup>51</sup> lze hodnotit jako jeho vrcholný výraz: ultimativní obranu české státnosti, kterou Palach ukázal „až sem a dál ne!“<sup>52</sup>

Po roce 1989 k nám tzv. česká otázka promlouvá již jen z velké dálky. Historik Pavel Kosatík v této souvislosti připouští, že „myšlenková suverenity“ znásilněná v roce 1938 už nebyla obnovena, ba dokonce si ji už „vůbec neumíme představit“.<sup>53</sup> I na začátku 21. století nicméně stále platí, že pokusit se říci „osvobozující slovo“,<sup>54</sup> jež by bylo „civilní a přitom mocné“,<sup>55</sup> může kdokoli. Audienci bude mít zajištěnou, úspěch nikoliv. Hovořit o Prav-

<sup>50</sup> Karel Čapek se v předvečer válečné věravy modlí za Československo: „Bože, který jsi stvořil tento národ, Tobě nemusíme nic říkat, ale alespoň pro nás samotné se naše ústa a naše srdce pokoušejí formulovat to, co nesmíme ztratit nikdy, totiž víru. Víru v sebe samy a víru v Tvé dějiny. Věříme, že v dějinách jsme nestáli a nebudeme stát na špatné straně (...) Pravda je víc než moc, protože je trvalá (...) Čím lepší lid uděláme ze svého národa, tím víc uděláme také pro tu lepší stránku dějin (...) Nikdy nebude malým národ, který se nedá zvíkat ve své víře v budoucnost a v práci pro své lepší příští.“ (cit. dle Pitter, P., *Duchovní revoluce v srdci Evropy*, Praha: Kalich, 2011, s. 111–112). Spisovatel s nálepkou ateisty dovolávajícího se nejmýšle jana Humanity a Člověka si zde počíná jako znamenitý civilní teolog.

<sup>51</sup> Necelý rok před tím, než se upálí Jan Palach, pokládají Ulrike Meinhofová a Gudrun Ensslinová bombu ve frankfurtském supermarketu, čímž překračují pověstný Rubikon, a směřují k založení RAF o dva roky později. Obě mají stejně jako Palach evangelické pozadí: Meinhofová se v mládí angažovala v evangelickém reformním hnutí, Ensslinová byla dcerou faráře. Palach nasměřoval násilí proti sobě, pozdější členky RAF jím čelily vnějšmu světu – provokativní analogie a současně dva akty ukazující pomyslnou mez aktivismu vyrůstajícího z evangelického vztahu ke světu.

<sup>52</sup> Pitter, *Duchovní revoluce v srdci Evropy*, s. 8.

<sup>53</sup> Kosatík, P., „Když české nebe pohaslo“, *Mladá fronta Dnes*, 13. 10. 2007, s. 6.

<sup>54</sup> Trojan, *Spravedlnost povznášá národ*, s. 175.

<sup>55</sup> Trojan, „Nemáme vhled do problémů, jimiž lidé dnes žijí“, s. 2–3.

dě, Spravedlnosti, Lásce a Naději a skrze ně apelovat na celou společnost mohou samozřejmě i protestantské církve.<sup>56</sup> Většina Čechů se s nimi shodne na tom, že Pravda je vznešené slovo a i když nevěří<sup>57</sup> (nebo nemají sílu věřit) tomu, že „Pravda a láska“ zvítězí, mají každopádně pocit, že v tomto výroku jde o *cosi důležitého*, co je nenechává vlažnými. Z pohledu českých evangeliků zůstane civilní náboženství záložním výrazovým rejstříkem, nicméně neměli by na tento svůj „druhý“ jazyk zapomínat. V neposlední řadě proto, že tato praxe představuje unikátní perspektivu, v níž čeští evangelíci nestojí na periferii společnosti, ale přímo v jejím středu.

<sup>56</sup> Že je možné oslovit apelem na „druhá Boží jména“ nejen křesťany, ale i ostatní (tj. kulturní křesťany v nejširším smyslu slova), vědí také katolíci, a to již drahnou dobu. Např. encyklika *Pacem in terris* („Mír na zemi“), kterou dne 11. dubna 1963 vydal papež Jan XXIII., nesla podtitul „O míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě“ a byla vůbec první papežskou encyklikou, která byla určena „všem lidem dobré vůle“, nikoli výhradně stoupencům katolické církve.

<sup>57</sup> Mediální analýza ozřejmila, že většina Čechů spatřuje v apelu na „Pravdu a lásku“ pošetilost, tzn. Varronovu *theologia mythica*, o níž padla zmínka na začátku textu. Jednoznačně pozitivní ohlas na „Pravdu a lásku“ charakterizoval pouze 15 % ze všech 1009 analyzovaných zmínek. Rozptyl hodnocení tohoto symbolu sahá od přátelské odezvy („velké“, „vznešené“, „vysoké“, „krásné“, „přirozená snaha všech lidí“, „hvězdy na obloze“) přes epistemologickou kritiku („abstraktní“, „vágní“, „neužitečné“, „nadužívané“, „nemístné“, „prohrávající“, „Pravda a láska“ jako doslovný slib) až po cynickou perspektivu („manipulující“, „ornamentální“, „hra slov“, „fráze“) a v krajním případě získává protofašistický nádech („škodlivá“, „nenáviděná“, „neexistující“). Blíže viz Jüptner, J., *Civilní náboženství. Bilance a aktualizace* (dizertační práce), Institut politologických studií FSV UK, Praha 2012, s. 204–232.

# SKUTEČNOST JAKO DUHOVÁ KOULE: SUBJEKT A OBJEKT V DÍLE PLÓTÍNA A OWENA BARFIELDA

*Matěj Hájek*

## REALITY AS A “DIAPHANOUS SPHERE”: SUBJECT AND OBJECT IN PLOTINUS AND OWEN BARFIELD:

The subject matter of the study is comparison between main epistemological aspects of the thought of the late antiquity philosopher Plotinus and the 20th century British intellectual Owen Barfield. Although there is not any explicit evidence for literal dependency of Barfield's thought on Plotinus philosophy, we can find significant parallels in several fundamental points of their philosophical theories. For both thinkers the key philosophical topic was the relation between perceiving self, the world and the very process of perceiving. They both indicated a fundamental problem of human situation as an “estrangement” or “separation” between subject (self) and object (world). To find the bridge across the chasm of this estrangement is their existential *aim*, their philosophical conceptions are supposed to be the elaborate *tool* leading towards this aim. The study explores the main similarities in philosophical tools of Plotinus and Barfield and evaluates their inner plausibility with regard to the abovementioned aim.

## I. Plótínos a Barfield

Filozof Plótínos (pravděpodobně 204–270 n. l.) je jednou z nejvýraznějších postav filozofických a kulturních dějin západního světa. Jeho myšlenkový odkaz je považován za pronikavou, ne-li vůbec nejvýznamnější interpretaci klasické antické, především Platónovy filozofie.<sup>1</sup> Plótínova filozofie se postupně stala zásadním formujícím faktorem celého středověkého myšlení. Například Augustin se o plótínovském platonismu vyjádřil jako o nejkvátelnějším čistě rozumovém vysvětlení pravdy křesťanství.<sup>2</sup> Čas od času se též objevují nečekané podobnosti mezi Plótínem a některými moderními mysliteli.

Jedním z nich by mohl být i nedávno zesnulý anglický myslitel Owen Barfield (1898–1997). Barfield se celý život pohyboval na hraně mezi křesťanským pravověřím a Antroposofií – svěbytným filozofickým a spirituálním rozvinutím křesťanského učení. Celou druhou polovinu života byl praktiku-

<sup>1</sup> Viz např. Allen, D., *Filozofie jako brána k teologii*, Třebenice: Mlýn, 1999, s. 62; srov. McGreal, I. P. (ed.), *Velké postavy západního myšlení*, Praha: Prostor, 1999, s. 92–93.

<sup>2</sup> Rist, J. M., „Plotinus and Christian Philosophy“, in: Gerson, L. P., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge UP, 1996, s. 405.

jícím členem Anglikánské církve,<sup>3</sup> ale svým srdcem byl blíže Antroposofické společnosti jako tehdy ještě nepříliš známému náboženskému hnutí, které vzešlo z nauky a spirituality německého mystika Rudolfa Steinera (1861–1925).<sup>4</sup> Ve svém filozofickém snažení i ve své spiritualitě věnoval Barfield nejvíc pozornosti právě tomuto směru. Základní prvky Barfieldova myšlení ovšem ukazují k inspiraci daleko hlouběji v minulosti. Přestože nebyl profesí filozof, prokazuje ve svém díle neobyčejnou znalost západní filozofické tradice. Jakkoliv často neuvádí přímé zdroje svých myšlenek, je v jeho učení patrný mimo jiné výrazný otisk platónské a novoplatónské tradice.<sup>5</sup>

Cílem tohoto článku je proto porovnat stěžejní prvky Plótínovy a Barfieldovy myšlenkové architektury a prověřit možné paralely mezi těmito dvěma autory. Začneme obšírnějším přehledem učení Plótínova. Potom přistoupíme podobně i k Barfieldově filozofické koncepci. Nakonec se pokusíme o vyhodnocení shod a rozdílů, které nám náš průzkum odkryje.

## II. Plótínos: hlavní pojmy a koncepty

### II. 1. Cíl života

Plótínova filozofie je výpravou za smyslem života. A tento smysl (cíl) vyjadřuje jasně: „Přivést božské v člověku *zpět* k božskému ve veškerenstvu“,<sup>6</sup> a tak „se stát tím, čím už jsem“. K tomuto cíli vede jediná cesta skrze postupný návrat k Jednu – duchovnímu počátku a zdroji veškerenstva. Tento návrat má charakter výstupu po jednotlivých stupních existence až k jejímu prvotnímu zdroji. Člověk je povolán k tomu, aby vystoupil z kontingence a partikularity individuální existence k participaci na životě Intelektu. Odtud pak ještě výš k celostnímu, ontologickému (nikoliv jen intelektuálnímu) splynutí s Jednem.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Viz např. Tennyson, G. B. (ed.), *A Barfield Reader*, Hanover, NH: UP of New England, 1999, s. xx.

<sup>4</sup> K bližšímu seznámení s Antroposofií viz především Müller, J. (ed.), *Antroposofie a křesťanství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. Dále *Dingir: časopis o současné náboženské scéně: Antroposofie*, 2/2000, stručně v souvislosti s Barfieldem též Hošek, P., C. S. Lewis: *Mýtus, imaginace a pravda*, Praha: Návrat domů, 2004, s. 17–18.

<sup>5</sup> Srov. Dorsett, L. W., „Interview with Barfield – 1984“, in: *Wade Center Oral History*, nepublikovaná sbírka textů, Wheaton: Marion E. Wade Center, 1984, s. 60.

<sup>6</sup> Armstrong, A. H., *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikoymenth, 2002, s. 258.

<sup>7</sup> Blumenthal, H. J., „On Soul“, in: Gerson, L. P., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge UP, 1996, s. 100.

## II. 2. Realita jako obrácený teleskop

Tento výstup člověka k vyšším dimenzím života je zasazen do velkolepého kontextu známé Plótiňovy kosmologie. Svě nejvyšší a nejnižší vyličení struktury reality přináší Plótiňos v šesté Enneadě.<sup>8</sup> Zde je představena hypostatická struktura universa, v níž každá rovina skutečnosti je výsledkem a součástí života roviny, která se nachází o stupeň nad ní. Plótiňos rozděluje universum celkem do čtyř hypostází, které mají všechny společný zdroj – počátek počátků – Jedno. Jednotlivé hypostáze následují sestupně: Intelekt – duše universální (duše světa) – duše individuální – smyslový svět.<sup>9</sup> Hovoří se v této souvislosti často o „hierarchické struktuře reality“. Přesněji (a v Plótiňově užití běžné) vyjádření je však pomocí pojmů: „prvotní“ (řec. u Plótiňa „πρωτερος“) a „druhotné“ („οὔτεροως“). Prvotnost zde označuje upřednostnění co do stupně bytí – tedy vlastně „množství“ reality. Prvotní oproti druhotnému nestojí výš pouze v kauzálním smyslu příčiny a následku. Prvotní je doslova vyšším stupněm reality, jeho podstata („φύσις“) má vyšší ontologický status. Prvotní je vždy jednodušší, ucelenější, nerozdělené a nezávislé.<sup>10</sup> Ve vztahu prvotního a druhotného platí „non-reciproční závislost“: prvotní nezávisí na druhotném, ale naopak ano. Řečeno jinak: prvotní je v druhotném přítomno aktuálně a druhotné je v prvotním přítomno potenciálně.<sup>11</sup> Zjednodušeně si můžeme tedy Plótiňovo kosmologické schéma představit jako teleskop, jehož koncovou nejužší část tvoří náš smyslově vnímatelný svět.

## II. 3. Jedno – zdroj bytí, který se bytí vymyká

Plótiňovo *Jedno* („ἓν“) nebo též *Dobro* („το αγαθον“) stojí mimo veškeré afirmativní možnosti lidského rozumu (a tedy i řeči). „Dobro je však mimo jakýkoliv vztah, mimo bytí, mimo řeč. Bezprostřední zkušenosti o něm odpovídá mlčení.“<sup>12</sup> Jedno postrádá formu, protože je zcela neurčené, ale samo je formou všeho ostatního. Je počátkem všeho, ale nikoliv (jak už bylo řečeno) pouze v kauzálním smyslu, který zdůraznil ve svém pojetí základu

<sup>8</sup> Viz Enneada VI, 4–5, in: Plotin, *Enneady*, Praha: Bohuslav Hendrich, 1938.

<sup>9</sup> O'Meara, D., „The Hierarchical Ordering“, in: Gerson, L. P., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge UP, 1996, s. 76.

<sup>10</sup> O'Meara, „The Hierarchical Ordering“, s. 72.

<sup>11</sup> O'Meara, „The Hierarchical Ordering“, s. 72, 79.

<sup>12</sup> Karfík, F., *Plótiňova metafyzika svobody*, Praha: Oikoymenth, 2002, s. 192. K Plótiňovu Dobru srov. též Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, s. 256–257, dále 274–275.

existence Aristotelés. Jedno zakládá a podmiňuje existenci tak, že veškeré bytí na něm participuje a ontologicky závisí. Zároveň ovšem platí, že jednotlivé stupně bytí nejsou s Jednem totožné. Jak vyjadřuje Plótínos svým jedinečným paradoxním užitím jazyka: „Všechny tyto věci jsou Jedno a nejsou Jedno.“<sup>13</sup> Z toho ovšem plyne, že veškeré bytí můžeme také chápat jako různý stupeň „manifestace“ nebo různě věrný „obraz“ samotného Jedna.

Jedno překypuje životem, a tak tvoří bytí svým vlastním „přetékáním“. Tak vzniká svět ve všech jeho stupních (hypostazích).<sup>14</sup> Zajímavé je, že Plótínos vznik existence z Jedna hodnotí poněkud nejednoznačně. V jeho díle najdeme na jedné straně kladné hodnocení, kdy je emanace vnímána jako důsledek spontánního „života Jedna“. Jindy je ovšem emanace vnímána jako důsledek zlé touhy (řec. „τολμα“) po „oddělení“ nebo „rozlomení“ Jedna.<sup>15</sup> Každopádně ale Jedno dochází rozčlenění do mnohosti. Tyto rozčleněné (pluralitní) části následně znovu touží po návratu k absolutní jednotě.<sup>16</sup>

## II. 4. Intelekt

Druhý stupeň plótínovského univerza (druhá hypostáze) se nazývá *Intelekt*.<sup>17</sup> Je věrným obrazem Jedna.<sup>18</sup> Podstatou Intelaktu je seberefektivní aktivita. Intelekt je vlastně Jedno nazírající (myslící) sebe sama. Proto je v něm ovšem již rozdělení, podvojnost. Toto rozdělení je způsobeno zmíněnou prvotní touhou „τολμα“. Intelekt, coby nejpůvodnější důsledek této touhy (první stupeň emanace), je jednotou v mnohosti: jeho části jsou zároveň celkem a jeho celek je všemi částmi najednou.<sup>19</sup> Použijeme-li prostorovou metaforu, můžeme říct, že „obsahem“ Intelaktu jsou *inteligibilní formy*. Ty nemají povahu abstraktních idejí, nýbrž jsou to jsoucna („bytosti“) s reálným ontologickým statutem, s vyšší bytností než mají jsoucna nižšího – smyslového světa.<sup>20</sup> Tyto formy jsou zároveň formujícím principem nižšího smyslového světa. Intelekt „vysílá“ do duše, která je nižší emanací, ideje

<sup>13</sup> Enn. V, 2, 2; Jedno je „všude“ a „nikde“, „ve všem“ a „mimo vše“ – viz O’Meara, „The Hierarchical Ordering“, s. 79.

<sup>14</sup> Např. Armstrong, *Filosofie*, s. 278–279.

<sup>15</sup> Armstrong, *Filosofie*, s. 279, viz též Enn. IV, 8.

<sup>16</sup> Armstrong, *Filosofie*, s. 280.

<sup>17</sup> Armstrong, *Filosofie*, s. 282–283; O’Meara, „The Hierarchical Ordering“, s. 76.

<sup>18</sup> Enn. V, 4, 2, 23–26.

<sup>19</sup> Armstrong, *Filosofie*, s. 283.

<sup>20</sup> Blumenthal, „On Soul“, s. 93.

(„λογος“) a duše je „přikládá“ ke smyslovému materiálu v nižším světě.<sup>21</sup> Tím dochází k harmonizující formaci nezformované a rozprostraněné smyslové skutečnosti. Smysluplnost (inteligibilita) naší běžně vnímatelné reality je tedy výsledkem tohoto působení inteligibilních forem prostřednictvím duše.

Jak už bylo řečeno, podstatou bytí Intelaktu je myšlení sebe sama (sebe-reflexe). V tom spočívá „život bohů“<sup>22</sup> (inteligibilních forem). Na této rovině tedy splývá myslící subjekt, myšlený objekt a proces myšlení v jednotný život Intelaktu.<sup>23</sup> Toto sjednocení subjektu a objektu v životě Intelaktu (intelektuálním procesu) je nejvyšší formou existence (bytí) v Plótiňově systému.<sup>24</sup> Můžeme proto říci, že Intelakt uskutečňuje (koná) sebe sama – a proto též *bytí* (stav) a *vznikání* (aktivita, proces) jsou totožné.<sup>25</sup> Intelakt nicméně není „samosvojný“. Je neustále obrácen směrem k Dobru – svému počátku i cíli. Tím však neopouští sám sebe, protože Dobro je mu zcela vlastní. Tak je zajištěna *jednota* i *mnohost* Intelaktu.

## II. 5. Individuální duše

Duše je podle Plótiána podstatou člověka. Plótiános by tedy pojal vztah duše a těla nezvyklým vyjádřením, že „tělo je přítomno v duši“, nikoliv naopak.<sup>26</sup> Plótiános vysvětluje, že duše člověka má podvojnou povahu, je tvořena dvěma protilehlými částmi. Duše je „jakoby mlokem“ – tedy jakýmsi „obojživelníkem“. Je připoutána k tělu, ale její vyšší část přebývá na spodním okraji Intelaktu, takže participuje na vyšší hypostázi.<sup>27</sup> Duše tak žije na jakési demarkační linii mezi inteligibilním světem a světem smyslové skutečnosti.<sup>28</sup> A kýženého vývoje směrem vzhůru člověk dosahuje pouze tehdy, když v jeho duši „vítězí“ její vyšší část. Pak duše „získává perutě“. Když naopak vítězí spodní část, pak „zůstává duše uvězněna v jeskyni“.<sup>29</sup>

<sup>21</sup> Armstrong, *Filosofie*, s. 290–291, 293.

<sup>22</sup> Karfík, *Metafyzika*, s. 179.

<sup>23</sup> Otisk této koncepce v díle anglického idealisty S. Alexandera sleduje např. Hošek, *C. S. Lewis: Mýtus, imaginace a pravda*, s. 27.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 94; srov. Enn V, 8, 6, 1–9.

<sup>25</sup> „Intelakt je vším tím, co koná a koná vše to, čím je.“ Karfík, *Metafyzika*, s. 180.

<sup>26</sup> Enn. IV, 3, 22; srov. IV, 4, 29; srov. Armstrong, *Filosofie*, s. 291.

<sup>27</sup> Např. Enn. II, 9; IV, 6, 3; srov. též Armstrong, *Filosofie*, s. 261, 289.

<sup>28</sup> Enn. IV, 8, 7, 5–9; IV, 4, 3, 11–12.

<sup>29</sup> Armstrong, *Filosofie*, s. 263.



## II. 5. 1. Imaginace (obrazotvornost; „φαντασια“, „το φανταστικον“) a paměť

Aby mohla duše žít v tomto svém rozkročení mezi dvěma světy, je nutné aby něco prostředkovalo spojení mezi její spodní a svrchní částí. Funkci tohoto prostředníka plní především mohutnost *reprezentace* neboli *imaginace* (řec. „φαντασια“). Plótinovo pojetí imaginace je vzdálené tomu, co pod tímto pojmem v běžném smyslu myslíme my. Imaginace je pro něj vlastně prostředkujícím nástrojem, který spojuje tři základní roviny života duše. Zaprvé jsou to *vášně* (pohnutí) těla vyplývající ze smyslového vnímání, zadruhé pak *myšlenky* diskurzivního rozumu a zatřetí *ideje* („inteligibilní formy“) sestupující do duše z vyššího světa Intelektu.<sup>30</sup> A zde se dostáváme k podstatnému momentu Plótinovy psychologie. A sice, že duše je právě díky imaginaci *aktivním* činitelem v procesu poznání. Prostřednictvím smyslových orgánů přistupuje duše k hmotě (okolnímu smyslovému světu).<sup>31</sup> Nezůstává ale jen u pasivní recepcce, nýbrž sama k tomuto smyslovému materiálu přikládá myšlenkové obsahy (totiž ideje sestupující do duše z Intelektu), a tak se aktivně podílí na výsledné podobě smyslového světa.<sup>32</sup> Proto je duše označena také jako „primární princip smyslového světa“.<sup>33</sup>

Imaginace je zároveň v Plótinově systému poněkud nejasně propojena s jeho konceptem paměti. Imaginace pracuje se smyslovými obrazy, které ovšem v danou chvíli nepřijímají naše smysly – v tomto ohledu tedy imaginace využívá paměť jako určité „skladiště“ minulých vjemů. Imaginace pak dokáže vyvolat obrazy nashromážděné v tomto skladišti a nadále s nimi kreativně pracovat.<sup>34</sup> Paměť navíc neobsahuje pouze smyslový materiál, ale též „ideální“ materiál – určité inteligibilní obsahy z vyššího světa Intelektu.<sup>35</sup> Všechny tyto nevědomé obsahy („vzpomínky“) mají na duši jedince zásadní vliv, ovlivňují její rozhodování.<sup>36</sup> Plótinus však nevysvětluje, jak se tento vliv konkrétně projevuje. Jisté je, že paměť a imaginace jsou aktivní složkou duše, jejich úloha nespočívá jen ve zmíněném „skladování“ fixních a „ho-

<sup>30</sup> Blumenthal, „On Soul“, s. 88.

<sup>31</sup> Srov. Emilsson E. K., „Cognition and its Object“, in: Gerson, L. P., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge UP, 1996, s. 222–223, 225.

<sup>32</sup> Enn. IV, 4, 23–25; IV, 3, 23; IV, 6, 1–2.

<sup>33</sup> Enn. IV, 6, 3.

<sup>34</sup> Blumenthal, „On Soul“, s. 90; Armstrong, *Filosofie*, s. 297.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 86–94. Zde najdeme patrně nejobšrnější pojednání o Plótinově pojetí imaginace v souvislosti s paměť.

<sup>36</sup> Enn. IV, 4, 4, 7–14; Enn IV, 4, 3, 7–8.

tových“ obrazů.<sup>37</sup> Proto je třeba paměť, resp. imaginaci cvičit („trénovat“) a rozvíjet ji tak v jejím heuristickém, kreativním umění.<sup>38</sup> Vidíme tedy, že imaginace v Plóťínově pojetí duše zastává významnou roli jakožto nástroj, který se podílí na procesu *poznání*. Její heuristickou funkci však pochopíme úplněji až v kontextu s Plóťínovým pojetím diskurzivního rozumu.

## II. 5. 2. Diskurzivní rozum (řec. někdy nazýván „νοῦς“, někdy

„διανοια“ či „νοῦς λογιζομενον“)

Přes výše uvedený výklad o imaginaci rozhodně nesmíme přehlížet zásadní a přímo rozhodující postavení, které má v Plóťínově filozofii racionalita. Základní činností diskurzivního rozumu je „posuzování“ (od řec. „κρινειν“) neboli „reflexe“.<sup>39</sup> Jedná se o zpracování dat ze smyslového světa prostřednictvím přikládání forem (idejí) ze světa inteligibilního, na němž má individuální duše účast svou vyšší částí.<sup>40</sup> Diskurzivní rozum má tedy jedinečnou a nenahraditelnou funkci. Díky němu může duše strukturovat realitu pomocí ohraničených pojmů. Může se orientovat a „vyznat“ ve světě, v němž žije. Jinak řečeno, může světu *rozumět*. Realita, s níž se individuální duše setkává, tak získává inteligibilitu neboli smysluplný význam. Rozum s pojmy, které si vytvoří, pak nadále pracuje metodou vyvozování (spojování pojmů do logických souvislostí).<sup>41</sup>

Docházíme tedy k důležitému zjištění. Také rozum je (vedle a společně s imaginací) dalším spojovacím prvkem vyššího – inteligibilního a nižšího – smyslového světa na rovině individuální duše. Diskurzivní myšlení spolu se smyslovým vjemem spolutvoří obraz reality, který individuální duše obsahuje. Tento vědomý obraz nazýváme „poznání“. Je to bdělý stav naší duše, který nám umožňuje vědomé vyhodnocení naší situace a na jeho základě potom naše další rozhodování. Opět zde vyniká Plóťínův důraz na aktivní účast duše člověka na obrazu reality, který vnímá.

## II. 6. Transparentnost reality

Z dosavadního výkladu vyplývá, že na všech stupních Plóťínova univerza platí základní schéma: *archetyp* – *obraz*. To znamená, že skutečnost ve vyš-

<sup>37</sup> Paměť není pouze kapacita, nýbrž síla („δυναμις“); Enn. IV, 6, 3.

<sup>38</sup> Enn. IV, 6, 3.

<sup>39</sup> Blumenthal, „On Soul“, s. 99.

<sup>40</sup> Blumenthal, „On Soul“, s. 98–99; Armstrong, *Filosofie*, s. 261–263.

<sup>41</sup> Enn. III, 7, 11, 23–25.

ším světě je vzorem pro skutečnost ve světě nižším: „Hmotný svět je jasným a vznešeným obrazem inteligibilních bohů“.<sup>42</sup> To má ovšem zásadní důsledek pro Plótiнову epistemologii, v níž najdeme podstatný *estetický* prvek. Krása smyslového světa je podle Plótiνα prostředkem k poznání krásy nadmyslové (krásy intelektivní).<sup>43</sup> Proto je ovšem také stupeň krásy komplementární ke stupni *bytí*. Platí tedy, že čím krásnější, tím více „jsoucí“. Smyslová krása má proto v Plótinově světě velký hermeneutický význam. Vnímání smyslové krásy doslova probouzí individuální duši k vnímání krásy nadmyslové, k návratu do vyššího světa, kde je její pravý zdroj a domov.<sup>44</sup> Vnímání krásy působí v duši různá pohnutí – úžas, „příjemné zděšení“, touhu, lásku, vzrušení.<sup>45</sup> Právě ty způsobují duši vyrušení a nové zaujetí – *probuzení*.<sup>46</sup> Proces probuzení duše je možný právě proto, že jevy smyslového světa jsou krásné, a to díky spojení s formami („εἶδος“) z vyššího inteligibilního světa.<sup>47</sup> Vidíme tak ovšem, že prostředkem tohoto zásadního spojení není nic jiného než individuální duše vnímající smyslovou skutečnost.<sup>48</sup> Právě duše je oním místem, v němž se spojení dvou světů uskutečňuje.

Ani krása ovšem na všechno sama nestačí. Výstup duše k intelektu se dále děje prostřednictvím dvou stěžejních aktů. Zaprvé prostřednictvím diskurzivního myšlení (reflexe zkušenosti) a zadruhé prostřednictvím ctnostného života (vědomého odvracení od vášní probouzených tělesnou existencí). Jedině touto cestou a za pomoci těchto nástrojů dospěje duše až k samotnému intelektivnímu myšlení.<sup>49</sup>

Právě klíčová (i když pouze instrumentální) role krásy, resp. imaginace v životě individuální duše je aspektem, který nebývá v interpretacích Plótiνοva myšlení příliš zdůrazňován. A přitom právě toto, jak dále uvidíme, jsou prvky, kde se Plótiνοva filozofie nejvíce přibližuje teorii O. Barfielda.

<sup>42</sup> Armstrong, *Filosofie*, s. 269; Enn. II, 9, 8.

<sup>43</sup> Armstrong, *Filosofie*, s. 269 (p. 29).

<sup>44</sup> Enn. I, 6, 3, 8.

<sup>45</sup> Enn. I, 6, 4, 4; v souvislosti s konceptem transcendentní touhy „Sehnsucht“ v romantické tradici viz Hošek, *C. S. Lewis: Mýtus, imaginace a pravda*, s. 56.

<sup>46</sup> Armstrong, *Filosofie*, s. 271; srov. také Enn. I, 4, 10; IV, 3, 30, 13–16.

<sup>47</sup> Enn. I, 6, 2, 10.

<sup>48</sup> Enn. I, 6, 3, 1–3.

<sup>49</sup> Enn. I, 3, 4, 17–19. Dále Armstrong, *Filosofie*, s. 288. Srov. Armstrong, *Filosofie*, s. 296.

### III. Owen Barfield: hlavní pojmy a koncepty

Jak už bylo řečeno, Barfield nebyl nikdy profesionálním filozofem. Živil se jako právník a vedle filozofie provozoval též jazykovědu jako svého koníčka. Hned na úvod je třeba připomenout, že Barfieldovo myšlení bylo výrazně inspirováno osobitou esoterickou filosofií R. Steinera – zakladatele nábožensko-filozofického hnutí Antroposofie.<sup>50</sup>

#### III. 1. Evoluce vědomí jako Barfieldův filozofický projekt

Barfieldova filozofická koncepce, pro niž se postupně vžilo označení *evoluce vědomí*,<sup>51</sup> vychází z klíčové otázky po vztahu vnímajícího subjektu (já, duše, nitra) a vnímaného objektu (světa, zevnějšku).<sup>52</sup> Mezi těmito dvěma složkami skutečnosti je patrné napětí. Polární povaha skutečnosti – přítomnost dvou protikladných jevů a jejich vzájemná interakce – je jakýmsi primárním vzorcem nebo matricí, která vystihuje skutečnost na všech myslitelných rovinách.<sup>53</sup> Ovšem nepředbíhejme. První rovinou, o níž Barfield uvažuje, je jeho vlastní zkušenost se světem. Všímá si nejprve vztahu mezi sebou samým jako vnímajícím subjektem a světem okolo jako souborem vnímaných objektů. Jeho zájem je tedy v první řadě epistemologický – jak je možné, že *já* může vnímat a chápat *svět*? A jakým způsobem se toto vnímání (a též poznání) děje?

##### III. 1. 1. Jazyk jako „oko do duše“

Svůj epistemologický projekt však Barfield nezačíná u psychologických spekulací o povaze duše. Prvotním východiskem je mu analýza lidské řeči. Nezajímá ho přitom ani tak gramatická struktura jazyka jako spíše to, co je,

<sup>50</sup> K Barfieldově recepci Antroposofie viz např. Tennyson, G. B., (ed.), *A Barfield Reader*, Hanover: Barfield Press, 1999, s. xvii–xix; Barfield, O., *History, Guilt and Habit*, Middletown: Wesleyan UP, 1979, s. xvi–xx; též Barfield, O., *Romanticism comes of Age*, San Rafael: The Barfield Press, 1966.

<sup>51</sup> Angl. „Evolution of Consciousness“. Stežejní práce, v nichž představuje Barfield svou koncepci, jsou monografie Barfield, O., *Poetic Diction: A Study in Meaning*, London: Faber and Faber, dále *Romanticism Comes of Age* a především Barfield, O., *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, London: Faber and Faber, 1957, kde je teorie vývoje lidského vědomí představena jako ucelené epistemologické i ontologické stanovisko.

<sup>52</sup> Srov. Sugerman, S., „Barspecs: Owen Barfield’s Vision“, in: *Seven: An Anglo-American literary Review*, 11, Wheaton, 1994, s. 74–75.

<sup>53</sup> Srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, Middletown, CT: Wesleyan UP, 1971, s. 31, 183, 184; srov. k tomu podobné téma u C. S. Lewise in Hošek, P., „Konverze C. S. Lewise“, in: Hanuš, J. – Noble, I. (eds.) *Konverze a konvertité*, Brno: CDK, 2009, s. 44–45.

jak Barfield sám podotýká, samotným smyslem existence jazyka – totiž význam, který jazyk obsahuje nebo nese. Jazyk je odjakživa médiem komunikace. Slouží k přenesení skutečnosti z vnitřního světa mluvčího navenek, do okolí. Jazyk tak funguje jako pojítka mezi dvěma jinak oddělenými světy. To ovšem znamená, že v jazyku samotném se nějakým způsobem odráží vnitřní život těch, kteří jazyk používají. Proto Barfield o jazyku mluví jako o „oku do duše“ a o filologii (resp. etymologii) ve smyslu dějin významu jako o „symptomu, anebo funkci vývoje lidského vědomí“.<sup>54</sup> Pozorujeme-li proměny jazyka na časové ose lidské civilizace, můžeme dojít k překvapivému zjištění: proměna jazyka je projevem paralelní a mnohem zásadnější proměny – proměny lidského vědomí.<sup>55</sup>

### III. 2. Průběh evoluce vědomí

#### III. 2. 1. Minulost – originální participace

Proměna jazyka a jeho korelátu – lidského vědomí – postupuje podle určitého vzorce. Tento vzorec na rovině jazyka je možné zjednodušeně vyjádřit jako pohyb od figurativního významového náboje k doslovnosti nebo také jako pohyb od „sémantické jednoty“<sup>56</sup> k významové rozštěpenosti mezi konkrétní výpovědi a abstrakcí. V tomto postupném vývoji můžeme identifikovat několik základních stádií.<sup>57</sup> Prvním z těchto stádií jazyka, potažmo vývoje lidského vědomí, je tzv. „archaický jedinec“.<sup>58</sup> Lidské vědomí v tomto prvotním stádiu vývoje se vyznačuje podle Barfielda tzv. „originální participací“.<sup>59</sup> Originální participace je vlastně celkovou existenciální situací archaického člověka, která je charakterizována tím, že člověk svým vědomím plně participuje na jevech, které vnímá svými smysly. Mezi já a světem

<sup>54</sup> Schenkel, E., „Interview mit Owen Barfield“, in: *Inklings: Jahrbuch für Literatur und Ästhetik*, 11, 1993, s. 25, srov. Sugerman, S., „Conversation with Owen Barfield“, in: Sugerman, S. (ed.), *Evolution of Consciousness: Studies in Polarity*, San Rafael: The Barfield Press, 2008, s. 10.

<sup>55</sup> Tenyson (ed.), *Barfield Reader*, s. xxv–xxvi.

<sup>56</sup> K tomu Hošek, C. S. *Lewis: Mýtus, imaginace a pravda*, s. 19.

<sup>57</sup> K podobnému pojetí u Barfieldova přítele C. S. Lewise viz Hošek, C. S. *Lewis: Mýtus, imaginace a pravda*, s. 38–52.

<sup>58</sup> Viz významné úseky knih *Poetic Diction*, *Saving the Appearances* nebo *Owen Barfield on C. S. Lewis*. O myšlení archaického člověka dále např. Hošek, C. S. *Lewis: Mýtus, imaginace a pravda*, s. 15–20; Knight, G., *The Magical World of the Inklings*, Longmead, Shaftesbury: Element Books, 1990, s. 212.

<sup>59</sup> Tedy doslova „původním účastenstvím“; k celému konceptu originální participace viz Barfield, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, s. 28–35. Též Hošek, C. S. *Lewis: Mýtus, imaginace a pravda*, s. 33–34.

neexistuje propast odcizení. Pro archaického člověka je svět živý, vůlí obdařený organismus vyvěrající z jednotné duchovní podstaty.<sup>60</sup> To se projevuje i v řečových aktech archaického člověka, který svým jazykem vyslovuje sebe i svět naráz.<sup>61</sup>

### III. 2. 2. Současnost – idolatrie

Sledujeme-li vývoj jazyka v čase dál, můžeme si všimnout, že dochází k postupné gramatické i významové diferenciaci. Ta je znovu příznakem podstatnější změny uvnitř člověka – pokračujícího vývoje lidského vědomí. Tento vývoj se ubírá směrem k individuaci lidského subjektu. Subjekt si je stále více vědom sebe sama jako protějšku světa, který jej obklopuje. Dochází k vynoření vědomí já z primordiální jednoty s univerzem.<sup>62</sup> Člověk postupně získává schopnost myšlenkové abstrakce. Je schopen reflektovat vjemy z okolního světa a je schopen reflektovat sebe sama a své bytí ve světě. Za tuto schopnost však platí vysokou daň v podobě stále rostoucího odcizení mezi sebou samým – subjektem (vnímajícím a myslícím já) a objekty, které ho obklopují (fenomenálním světem).<sup>63</sup> Člověk se nyní nachází ve světě jako jakási izolovaná „částice“. Příмым důsledkem tohoto rozštěpení je ztráta vědomí duchovního rozměru reality. Podstatou světa je nyní pouze to, co subjekt vnímá svými smysly, veškerá nadmyslová skutečnost je pro něj pouhým derivátem hmoty a důsledkem působení fyzikálních sil.<sup>64</sup> Tento mechanistický a pozitivistický posun v přístupu k realitě označuje Barfield pojmem *idolatrie*.<sup>65</sup>

Barfield si všímá, že idolatrie jakožto postupné opouštění původní participace má dalekosáhlé důsledky pro lidstvo jako celek. Důsledky rostoucího odcizení je od starověku možné sledovat jak na rovině individuální (rostoucí krize identity, bytostná existenciální úzkost, pocit nicotnosti, ztráta pradů-

<sup>60</sup> Tennyson, *Barfield Reader*, s. 96; též Hošek, C. S. *Lewis: Mýtus, imaginace a pravda*, s. 33, 38–39.

<sup>61</sup> Viz Barfield, *Poetic Diction*, s. 84. Dále Schenkel, *Interview*, s. 23–24. K polemice Barfielda s moderními strukturalisty viz Hošek, C. S. *Lewis: Mýtus, imaginace a pravda*, s. 19–20.

<sup>62</sup> Srov. Barfield, *Poetic Diction*, s. 74–75, 139, 205; Hošek, C. S. *Lewis: Mýtus, imaginace a pravda*, s. 17–18.

<sup>63</sup> Zajímavé je v této souvislosti srovnání Barfielda a existencionalistů 20. stol. – především G. Marcela, ale též např. Haralda Kuhna. Viz Sugerma, *Conversation*, s. 20.

<sup>64</sup> Srov. Barfield, *History, Guilt and Habit*, s. 48–50.

<sup>65</sup> Srov. Sugerma (ed.), *Evolution of Consciousness*, s. 13–16; Barfield, *Romanticism Comes of Age*, s. 190, v kontextu procesu sekularizace v moderním světě viz Hošek, P., *A bohové se vracejí*, Jihlava: Mlýn, 2012, s. 25–32, 36.

věry a smyslu),<sup>66</sup> tak na rovině společenské (vrcholným projevem odcizení je podle Barfielda novověký mechanistický postoj k přírodě a člověku vedoucí k obecnému převrácení hodnot „z hlavy na nohy“, jehož celospolečenským důsledkem jsou nejrůznější projevy technokratismu a konzumního způsobu života).<sup>67</sup>

### III. 2. 3. Budoucnost – extrémní materialismus, nebo finální participace?

Na základě zmíněných postřehů ohledně vývoje lidstva je patrné, že pokud má lidská společnost nadále smysluplně žít a nikoliv jen upadat, je třeba, aby se vydala jiným směrem. A zde se dostáváme ke specifickému aspektu Barfieldova filozofického projektu. Totiž k jeho nadějnému vyústění, které nese prvky procesuální vnitrosvětské eschatologie. Na základě důkladné reflexe dějin jakožto evoluce vědomí vyhlíží Barfield do budoucnosti a apeluje na současného člověka, aby převzal za svou budoucnost plnou zodpovědnost.<sup>68</sup> Jak se to má stát?

Klíčovou otázkou je, kterým směrem se nadále ponese evoluční proces vědomí. Existují v zásadě dvě možnosti. Tou první je prohloubení současného odcizení subjektu a objektu. Důsledkem by potom byl „extrémní materialismus“, a to by podle Barfielda mělo tragické následky pro jedince i lidstvo jako celek.<sup>69</sup>

Druhou možností je potom vykročení směrem ke stádiu *finální participace*.<sup>70</sup> A právě to je žádoucím vyústěním procesu vývoje člověka i kosmu. Klíčovou roli zde musí sehrát člověk a jeho vědomí. Lidský duch zde vystupuje na vrchol svého bytostného určení.<sup>71</sup> V první fázi vývoje – ve stádiu originální participace – hrál subjekt roli pasivní a nevědomou. Později se subjekt vynořuje (probouzí) a stále víc se zvyrazňuje dichotomie sub-

<sup>66</sup> Barfield, *History, Guilt and Habit*, s. 50–60.

<sup>67</sup> Srov. esej *The Coming Trauma of Materialism*, která je součástí Barfieldovy poválečné knihy *The Rediscovery of Meaning and Other Essays*.

<sup>68</sup> Srov. Sugerman, *Conversation*, s. 24.

<sup>69</sup> Jedním z přímých důsledků takového neblahého vývoje je prý např. užívání psychotropních látek a jiných prostředků k navození „změněného stavu vědomí“. Sugerman, *Evolution of Consciousness*, s. 16, 24, 26, šířeji k teologické kritice sekularizace a technokratismu moderny viz Hošek, *A bohové se vracejí*, s. 23–24, 34–36.

<sup>70</sup> Pro shrnutí tohoto konceptu viz především Barfield, *Saving the Appearances*, s. 133–134; Tennyson, *Barfield Reader*, s. 117–122.

<sup>71</sup> Viz např. Tennyson, *Barfield Reader*, s. 42–43.

jektu a objektu. Fáze plné separace subjektu a objektu je sice nevyhnutelným stupněm evolučního vývoje, ale je třeba ji opustit a přejít do fáze vrcholné,<sup>72</sup> kterou je právě finální participace. Díky svému probuzení je subjektivní vědomí nyní zralé k tomu, aby nastoupilo autonomní cestu zpět ke kosmickému Duchu jako svému prvotnímu zdroji. Zůstane přitom ovšem plně zachována jeho subjektivita.<sup>73</sup> Finální participace totiž nastane na základě vlastní *aktivní a uvědomělé* činnosti subjektu. Propast mezi subjektem a objektem bude překonána, oba protilehlé póly však přitom budou plně zachovány. Jak k něčemu takovému může dojít?

### III. 3. Klíč ke kýžené budoucnosti – Inkarnace a Imaginace

Barfield nabízí na tuto otázku jednu odpověď, která má ovšem (jako každá vzácná mince) své dvě strany. Její první (patrně lícní) stranou je *inkarnace*. Spolu s R. Steinerem Barfield chápe historickou událost vtělení Božího Syna (druhé osoby Trojice) jakožto ústřední motiv univerzálního kosmického vývoje.<sup>74</sup> Právě zde dochází k rozhodujícímu impulsu v evoluci vědomí, ale též v dějinách světa. Právě zde se prolнула historie a věčnost. Kristovo vtělení je realizované prolnutí Ducha a hmoty, které je rovněž úplným skutečným polárním spojením subjektu a objektu.<sup>75</sup> V Kristu koexistuje já a ne-já, konkrétní a obecné, partikulární a absolutní, část a celek. Z hlediska individuálního vědomí v Něm dochází též ke smíření („at-one-ment“) rozumu a imaginace. Barfield proto „trojiční vzorec skutečnosti“ prohlašuje za „pravou hlubinu veškeré teologie“. Kristus je pro něj tak vlastně apoštolem či prvním agentem finální participace.<sup>76</sup> Díky jeho inkarnaci je přechod od originální k finální participaci vůbec možný.<sup>77</sup> To, co se v plnosti odehrálo v Kristu, je zjevením toho, kam má směřovat každý člověk.

A zde přichází ke slovu druhá strana Barfieldovy odpovědi na otázku po plné realizaci finální participace. Touto odpovědí je jeho specificky pojatý koncept *imaginace*. Kristus otevřel možnost finální participace na rovině

<sup>72</sup> Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, s. 142–147; Sugerman, *Evolution of Consciousness*, s. 15–16.

<sup>73</sup> Barfield mnohokrát zmiňuje, že pouhý regresivní pohyb ve vývoji vědomí zpět k původní participaci je nežádoucí i nemožný. Barfield, *Saving the Appearances*, s. 147.

<sup>74</sup> Barfield, *Saving the Appearances*, s. 168–173; Barfield, *Romanticism*, s. 231.

<sup>75</sup> Barfield, *Romanticism*, s. 231.

<sup>76</sup> Barfield, *Saving the Appearances*, s. 170–171.

<sup>77</sup> *Ibid.*, s. 170–171.



kosmické. Na rovině života jednotlivce je třeba se této možnosti aktivně chopit za pomoci určitého nástroje, kterým je právě imaginace.<sup>78</sup> Barfield, inspirován romantickým filozofem S. T. Coleridge, klasifikuje imaginaci jako *primární* a *sekundární*.<sup>79</sup>

Primární imaginace je pro něj jakousi fundamentální složkou lidského vědomí. Působí při jakémkoliv poznávacím aktu. Její činnost zajišťuje základní návaznost mezi vnímajícím subjektem a světem, který jej obklopuje. Bez primární imaginace by nebyl jakýkoliv proces poznání vůbec možný. „Primární imaginace je živoucí mocí a primárním nástrojem veškerého lidského vnímání.“<sup>80</sup> Důležité je, že primární imaginace je přítomna při každém aktu vnímání implicitně, její (tak zásadní) činnost probíhá nepřetržitě bez aktivní vědomé činnosti člověka. Domyšleno do důsledků vidíme, že Barfield propůjčuje lidskému subjektu (konkrétněji imaginaci jako primární složce subjektivního vědomí) zakládající roli při utváření výsledného obrazu reality.

Zmínili jsme ovšem, že lidský subjekt v postupném procesu svého vývoje ustrnul v separaci od skutečnosti, která jej obklopuje. A právě tady přichází ke slovu *sekundární* imaginace. Tato složka individuálního vědomí je *druhově* totožná s imaginací primární. Liší se od ní ale ve *stupni* a *způsobu* své činnosti.<sup>81</sup> Hlavní rozdíl spočívá v tom, že sekundární imaginace je *vědomou* činností. Člověk se jejím prostřednictvím aktivně zapojuje do procesu poznání. Při této činnosti tedy hraje roli též jeho vůle.<sup>82</sup> Sekundární imaginace je tak vlastně bdělým a volným uskutečňováním jednoty člověka a světa. Jejím prostřednictvím je primordiální jednota povýšena na rovinu uvědomění a tedy i na rovinu vyslovitelnosti.<sup>83</sup> Sekundární imaginace je tedy nabídnuta jako finální řešení základního dilematu lidské situace, kterým je propast zející mezi subjektem a objektem.

<sup>78</sup> Barfield, *Saving the Appearances*, s. 128–131.

<sup>79</sup> Barfield, *What Coleridge Thought*, s. 74–75, 77, též Hošek, C. S. Lewis: *Mýtus, imaginace a pravda*, s. 21–22.

<sup>80</sup> Barfield, *What Coleridge Thought*, s. 74.

<sup>81</sup> Tyto pojmy používá v klíčovém oddílu o imaginaci sám Coleridge. Viz především Barfield, *What Coleridge Thought*, s. 74–91.

<sup>82</sup> Barfield proto jako jednu ze svých definic imaginace použil mimo jiné zjednodušující vyjádření, že „imaginace je myšlení, které má v sobě kus vůle.“ Viz Barfield, *History, Guilt and Habit*, s. 80.

<sup>83</sup> Tennyson, *Barfield Reader*, s. 122; Barfield, *Saving the Appearances*, s. 140–141; viz též Barfield, *History, Guilt and Habit*, s. 80; Sugerman, *Evolution of Consciousness*, s. 26–28.

Barfield je přesvědčen, že toto pojetí imaginace nezůstává jen na rovině teorie. Naopak, filozofická reflexe sekundární imaginace je výzvou k *praktickému osvojování* tohoto stupně imaginativní činnosti, které je označeno jako *systematická* anebo též *filozofická* imaginace.<sup>84</sup> V jejím plném rozvinutí dospěje subjekt k cíli – zakusí a pozná pravou povahu skutečnosti, kterou je kosmická identita já-universum. Na rovině antroposofické „intuice“ tak dochází k uskutečnění finální participace, k překonání tragického ontologického i epistemologického rozdělení člověka a světa.<sup>85</sup> Zda k němu lidstvo dospěje, záleží nyní na tom, jak se zhostí svého úkolu postoupit na rovině vědomí k prolnutí tří doposud oddělených složek vědomí – totiž imaginace (intuice), rozumu a vůle.<sup>86</sup>

#### IV. Barfield a Plótinos – překvapivé podobnosti

Během našeho dosavadního průzkumu myšlenkového světa dvou myslitelů, které od sebe dělí celých sedmáct století na dějinné ose a příslušnost ke dvěma zcela rozdílným kulturním okruhům, jsme s překvapením zaznamenali ne jeden příbuzný prvek v jejich myšlenkové architektuře. Zkusme je nyní na závěr našeho příspěvku shrnout a zhodnotit.

Sám Barfield označuje svou filozofickou koncepci za „objektivní idealismus“, kdy přívlastkem „objektivní“ zajišťuje svůj filozofický projekt proti nařčení ze solipsismu a subjektivismu. Barfieldovi jde o nalezení „polarity“ individuálního a absolutního ducha, usiluje o plnou koexistenci jednoty a mnohosti.<sup>87</sup> Již zde vidíme, že Plótinos a Barfield staví svou filozofii na podobných předpokladech. To se projevuje i v některých dílčích analogiích, na něž nyní ještě upozorníme.

#### IV. 1. Cíl existence – překročení kontingence a partikularity individuální existence

Už samotný cíl člověka, jeho bytostné určení, je v podání obou filozofů velmi podobné. Člověk se nachází ve „vnitřní izolaci“, která je zapříčiněna jeho individuální vědomou existencí. Z této izolace je třeba vystoupit.

<sup>84</sup> Barfield, *Romanticism*, s. 16.

<sup>85</sup> Sugerman, *Evolution of Consciousness*, s. 27–28; srov. Hošek, C. S. Lewis: *Mýtus, imaginace a pravda*, s. 21–25.

<sup>86</sup> Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, s. 140–141, 146–147; Sugerman, *Evolution of Consciousness*, s. 26–28.

<sup>87</sup> Shenkel, *Interview*, s. 25.

Jde o to na rovině individuální duše (nebo řečeno s Barfieldem – na rovině „vědomí“) překročit bytostné odcizení subjektivní existence separované od okolního světa. Podle Plótína je duše pozvána k intelektivnímu a také ontologickému výstupu („letu“) na vyšší rovinu reality – do světa Intelaktu. Odtud potom dál k mystickému sjednocení s Počátkem. Barfield se neдрží této klasické prostorové obraznosti, ale jeho koncepcí vývoje vědomí taktéž počítá s pohybem vpřed, nebo vzhůru. Vývoj vědomí postupuje od originální participace přes totální separaci individuální duše až k participaci finální, kdy budou duše a univerzální Duch sjednoceny v uvědoměném vztahu polaritativy.

Blížkost mezi Barfieldem a Plótínem v tomto bodě je ještě výrazněji patrná v užití metafory odpadnutí, opuštění či „odříznutí“ (Barfield) individuální duše od svého zdroje – absolutního Ducha. Jak Plótínos, tak Barfield pojmají cestu lidské duše jako proces tragického pádu z lůna absolutního Ducha, který je třeba napravit a vydat se na spásnou cestu zpět vzhůru ke svému zdroji i cíli. Vývoj kosmu by se tak dal graficky vyjádřit písmenem „U“, nebo přesněji „J“, kdy počátek je sice neměnný a dokonalý, ale průběh kosmického vývoje celek univerza přesto povyšuje a obohacuje. Konec vývoje je tedy „výš“ než jeho počátek (tak jako je u písmene „J“ výš konec jeho pravého ramena než konec levého).

Na tomto místě je ovšem třeba zmínit také první výrazný rozdíl mezi Barfieldovým a Plótínovým pojetím. Plótínos nepromítá své vývojové schéma na osu dějin lidstva. Jeho koncepcí je klasickou metafyzikou, která je opřena o neměnné, univerzálně platné, mimo-časové prvky reality. Plótínos tak nevytváří žádnou „filozofii dějin“, ve které by identifikoval jednotlivá vzájemně odlišná a navazující stádia vývoje. Myšlenka evoluce je mu zcela cizí. Jeho stupně reality platí věčně a existenciální situace člověka (stav jeho duše) není korelátem žádného stádia ve vývoji kosmického vědomí. Intelektivní a mystický výstup je třeba podniknout „vždy a všude“. Naproti tomu Barfield identifikuje vývoj ducha vývojem v čase. Lidská historie je tak vlastně hegelovskou „fenomenologií Ducha“, v níž Absolutní Duch prochází postupným procesem samovývoje. V tomto smyslu se Barfield drží vlastně více „při zemi“ než Plótínos. Vývoj Ducha nelze oddělit od vývoje hmoty v čase. Barfieldova metafyzika vychází „zdola“, z konkrétního dějinného zasazení, a dole vždy nutně zůstane, zatímco ta Plótínova je „nadčasová“ – Jedno jako nehybný

počátek veškerenstva konstituuje realitu nezávisle na dějinách a aktuální situaci.

#### **IV. 2. Cíl života individuální duše – finální participace, respektive život na rovině Intelktu**

Život individuální duše je ve své podstatě cestou či poutí. Samotný cíl této pouti je potom momentem, na němž můžeme sledovat nejbližší podobnost v Plótínově a Barfieldově myšlení. Barfield popisuje jako žádoucí cíl vývoje lidského vědomí stupeň „finální participace“.<sup>88</sup> Tedy takový stav vědomí, ve kterém se Duch vrátí sám k sobě tak, že bude žít v „polární“ jednotě subjektivní (uvědomělá, sebe-nazírající) složka vědomí se složkou objektivní a univerzální. Dojde k reflexi pravé povahy univerza – subjektivní vědomí rozpozná totožnost sebe sama a světa. V Plótínově pojetí je tento stav vyjádřen popisem života „tam“ – na rovině Intelktu, za běžným způsobem vnímání, který je individuální duši přístupný. Na této rovině splývá myslící subjekt, myšlený objekt a proces myšlení v jedno. Intelkt myslí vše zároveň („*totum simul*“). Bytí a myšlení na této úrovni skutečnosti splývají v jedno.<sup>89</sup>

Podobnost, či spíše analogie v tomto bodě filozofie Barfielda a Plótína je znovu zvýrazněna metaforou, kterou oba používají jako ilustraci takového stupně života duše. Oba volí obraz jakési *duhové*, resp. *průhledné koule*.<sup>90</sup> Barfield neuvádí, že by se v této metafoře Plótínem nechal inspirovat. I proto je tato podobnost pozoruhodná.

Zároveň ale nesmíme přehlédnout zásadní moment v Plótínově filozofii, který u Barfielda nenacházíme. Tím je Plótínovo Jedno – zdroj a cíl veškerého bytí, který ovšem sám je nad bytím, mimo oblast veškeré zkušenostní, intelektuální nebo imaginativní dosažitelnosti. Právě mystické, všechny mody existence přesahující, splynutí s Jednem je pro Plótína nejzazším cílem života všeho existujícího. T o ovšem znamená, že bytí nemá svůj nejzazší cíl samo v sobě. Zdá se, že Barfield naproti tomu ve své filozofické vizi ztotožňuje nejzazší cíl kosmického vývoje se stádiem finální participace. Tím ovšem také nepřímou vyjadřuje přesvědčení, že samotné bytí

<sup>88</sup> Viz výše s. 13–14, též pozn. 91.

<sup>89</sup> Viz výše s. 4–5, pozn. 30, 31, 32.

<sup>90</sup> Srov. Sugerman, *Evolution of Consciousness*, s. 28, resp. Rappe, S., *Self-knowledge and Subjectivity in the Enneads*, in: L. P., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge UP, 1996, s. 260–261.

je sobě-stačné. Další stupeň vývoje – „skok“ nad bytí, do Jedna, již není potřeba. To, co jako duha na nebeské klenbě zároveň převyšuje a zároveň spojuje oba póly skutečnosti – polarita sama – je nejzazším zdrojem i cílem veškerenstva.

## V. Závěr

S Plótínem i Barfieldem můžeme v mnohém nesouhlasit, když jejich neobyčejnou filozofickou intuici přiložíme ke kontextu současného filozofického diskurzu, aktuálních socio-kulturních souvislostí nebo pokud ji vystavíme světlu biblického zjevení. Odvážuji se tvrdit, že především v případě Barfielda (i vzhledem k současné neobeznámenosti s jeho dílem) je takové kritické zhodnocení naším budoucím úkolem. Už nyní však, na základě našeho stručného srovnání myšlenkového světa obou autorů, můžeme upozornit na jeden podstatný impuls, který nám jejich dobrodružná intelektuální pouť prostředkuje. Oba nám naléhavě připomínají, že život člověka se neodehrává jen na povrchu. Že vyvěrá odněkud „zevnitř“. A že tedy i významné změny („probuzení“ a následný „výstup“) musí začít v lidském nitru. Pravá „konverze“ se iniciuje na rovině naší duše. Ve způsobu, jak vnímáme svět, jak se k němu stavíme. Právě odtud prý lze vykročit k překonání bytostného odcizení člověka a okolního světa, které je samozřejmě ve svém praktickém důsledku také překonáním odcizení mezi lidmi navzájem. Plótínos i Barfield nás vlastně naléhavě zvou na cestu, jejímž cílem bude celostní participace na „harmonické dynamis Trojice“.<sup>91</sup> A takové pozvání se neodmítá. Jakkoliv jej oba myslitelé opatřili poněkud nezvyklými iniciálami.

<sup>91</sup> Trinitární ontologie i hermeneutika je již několik desítek let velkým předmětem zájmu myslitelů mezináboženského dialogu. O významu trojičného motivu např. v kabale viz Hošek, P., *Židovská teologie křesťanství*, Brno: CDK, 2011, s. 31–32.

## NOVÝ ZÁKON A ETIKA

*Eduard Lohse, Teologická etika Nového zákona, Bratislava: Serafin, 2008, 238 stran.*

Recenzovaný titul je dílem uznávaného německého novozákoníka a luterského teologa, prof. Eduarda Lohseho (\*1924), autora řady odborných článků, monografií a komentářů vydaných v prestižních časopisech a edicích. Uvedu pouze knihu věnovanou apoštolu Pavlovi (*Paulus: Eine Biographie*), která byla od svého prvního vydání v roce 1996 již dvakrát dotištěna. Právě ji zmiňuje prof. Pokorný ve svém přehledovém článku o současném novozákonním bádání a píše o ní jako o nejspolehlivějším přehledu toho, co o Pavlovi víme (Teologická reflexe 2007/2). V domácím prostředí je příjmení Lohse známo díky překladu monografie *Epochy dějin dogmatu* již zesnulého mladšího bratra Bernharda, profesora církevních dějin z Hamburku.

Slovenský překlad německého originálu *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (1. vyd. 1998) vyšel ve frančíšáckém (sic!) nakladatelství. Podle autora má být kniha základním náčrtem a pomůckou pro orientaci a tomu odpovídá styl i rozsah textu. Paperback čítá 237 stran malého formátu, neobsahuje poznámkový aparát a nevyžaduje od čtenáře znalost odborných termínů.

V předmluvě Lohse vymezuje úkol „teologické etiky Nového zákona“. Měla by předložit, jaké důsledky vyplývají z vyznání ukřižovaného a vzkříšeného Krista ve spisech Nového zákona, a měla by ovlivňovat život a jednání věřících (s. 9). Nový zákon nezná sice pojem „etika“ a není ani systematickým pojednáním o „dobru“, avšak zdůrazňuje úlohu přemýšlet nad životem a uká-

zat, jak má vypadat patřičné jednání. Lohseho důraz na provázanost teologie a etiky je pro recenzovaný titul zcela zásadní. Metodicky koncipuje svůj nástin novozákonní etiky v historickém (chronologickém) pořadí, tj. od Ježíšova zvěstování – kérygma rané církve – přes hlavní teologické svědky Nového zákona: Pavla, synoptiky a Jana až k pozdějším novozákonním spisům a Zjevení. Z důvodu vyvážení slabin tohoto přístupu, který není s to postihnout společný charakter raně křesťanské etiky, volí střední cestu, která má zohlednit jak rovinu historickou, tak souvislosti i hlavní společné motivy novozákonních spisů (s. 13).

V deseti kapitolách provází Lohse čtenáře od etických tradic, na které novozákonní etika navazuje, až po raně křesťanskou etiku v rané antice. Protože se étos rané církve neformoval ve vakuu, je úvodní kapitola věnována starozákonní tradici a řeckému a helénistickému tázání se po „dobrém a zlém“. Autor si také všímá styku helénismu s židovstvím (s. 16–33). Následuje kapitola zaměřená na christologický základ raně křesťanské etiky (s. 35–48).

Kapitola nadepsaná *Vláda Boha* se zaměřuje zejména na vztah eschatologie a etiky. Co znamená Ježíšovo vyhlášení blízkosti Božího království pro mravní rozhodování? Autor se dotýká zásadní problematiky každé etiky, a to etické motivace. Jedná se o pohled na přítomný život pod zorným úhlem „věci posledních“. Lohse píše: „Ve světle Božího království se objasňuje, jak se mají křesťané chovat“ (s. 55). Domnívá se, že eschatologicky motivovaná etika nepředstavuje interimní etiku, která by byla platná pouze v čase očekávání nadcházejících změn. Vyjádřeno slovy Petra

Pokorného to znamená, že žádná etika není samonosná, a proto je důležité její „supraetické ukotvení“.

Další kapitola, nazvaná *Nová spravedlnost*, je zaměřena na etiku a interpretaci kázání na hoře (s. 75–87). Samostatně je pojednáno o etické aplikaci Ježíšova příběhu, jak ho zachytili evangelisté svým redakčním zpracováním tradované látky (s. 87–93). Janovu evangelium je věnován samostatný a poměrně stručný oddíl na jiném místě knihy.

Pátou kapitolou začíná nejrozsáhlejší část celé knihy (bezmála 90 stran), totiž oddíly zaměřené na etické důrazy Pavlových epištol a tradice na Pavla navazující (s. 97–180). Nadpis *Usměrnění pro každodenní život* vystihuje, jakou roli hrají parenetické části v pavlovských listech. Zde nacházíme avizované „tematické“ oddíly, jako např. role svědomí v mravním rozhodování (s. 104–110) nebo muž a žena (s. 110–117), čímž je vhodně doplněna metoda postupující převážně historicky nebo po sbírkách novozákonních knih.

Osmá kapitola zahrnuje stručné nastínění role zákona a přikázání ze tří různých perspektiv. Nejprve v rámci listů apoštola Pavla, dále jako janovské „nové přikázání“, zahrnující výzvu ke vzájemné lásce mezi učedníky, jež je ukotvena ve zkušenosti Ježíšovy lásky k nim, a na závěr roli zákona v Jakubově epištole. Lohse má za to, že správně pochopený zákon je podle Jakuba královským zákonem a zákonem svobody. Může být nazván dokonalým, protože obsahuje nerozdělenou Boží vůli (s. 186). Pro Jakuba nestojí „zákon“ a „svoboda“ proti sobě, naopak, zákon je tím, co osvobozuje. Stojí tedy Jakub proti Pavlovi a jeho pojetí zá-

kona? Podle autora nikoliv. Jakub necituje přímo Pavla, spíše se vymezuje vůči jeho nepochopené teologii, která vedla v následující generaci křesťanů k mylnému rozpojení víry a jednání. Lohse nepokládá Jakubovu epištolu za Pavlův protipól i proto, že zde není rozvíjeno raně křesťanské kerygma, nýbrž obsahuje pouze soubor morálních napomenutí (s. 192).

Příhodně je nazvána předposlední kapitola *Zkouška utrpením*, jež zahrnuje závěrečné spisy novozákonního kánonu, tj. listy Petrovy, Židům a Zjevení Janovo (s. 193–212). Knihu Zjevení chápe Lohse jako povzbuzení ve chvíli mimořádného nebezpečí. Kapitulu končí známým napětím týkajícím se postoje křesťanů vůči světské vládě, která na jednu stranu pochází od Boha (Ř 13), avšak může si nárokovat absolutní autoritu a moc až do té míry, že se stane naopak silou antikristovskou (Zj 13).

V závěru knihy se autor zaměřuje na etické konflikty v raném křesťanství a pokusy o jejich řešení. Jak mají křesťané formovat svůj život, aby žili podle evangelia a neohrožovali svoji věrohodnost (s. 215)? Lohse reflektuje zápas rané církve o hledání správného rozhodnutí ve světle evangelia a akcentuje souvislost mezi vírou a praxí: „*Správné etické jednání* souvisí se *správným vyznáním víry*. Nesmíme oddělit jedno od druhého ani použít jedno proti druhému“ (s. 224–5). Lohse odmítá názor, že eschatologie a etika se vylučují, Ježíšova výzva k obrácení obojí spojuje. Proti tvrzení, že (křesťanské) zaměření na budoucnost vede nutně k pasivnímu čekání na to lepší v nebi, autor namítá, že výhled naděje a konce času nečiní etické příkazy nadbytečné, nýbrž naopak posilňuje jejich naléhavost. Pro křesťan-

skou mravní orientaci a motivaci považuje za zásadní vyznání Ježíšova panství. Vyjádřeno jednou z nejstarších formulí to znamená, že „Ježíš je Pán/Kyrios“, což zahrnuje ochotu podřídit se jeho slovům. Mravní jednání křesťanů je podle autora třeba chápat jako projev dokonalého následování, které vzdává Bohu úctu a chce ho chválit i svými slabými činy. Přestože étos rané církve byl ovlivněn řadou soudobých tradic, jak dokládá úvod knihy, všimá si Lohse i toho, jak malou roli hraje v novozákonních textech např. řecký koncept klíčového pojmu helénistické etiky, jímž je ctnost (*areté*). V čem vlastně spočíval ráz křesťanské etiky v kontextu předkřesťanských tradic? Podle Lohseho v příkladném znázornění následování Krista, které získávalo svou podobu v konkrétních podmínkách tohoto světa (s. 232). Autor knihu uzavírá tím, jak osobní příklad a „dobrá pověst“ napomáhaly křesťanské minoritě k získání respektu v pohanském prostředí (s. 234–237). Není toto rovněž možný aktuální program zejména pro české církve, které hledají (dnes již jako menšina) své nové místo ve svobodné, ale silně antiklerikálně nalažené společnosti?

Domnívám se, že ohlášený záměr se autorovi podařilo naplnit. Stylem i rozsahem může Lohseho monografie velmi dobře sloužit jako výchozí text pro orientaci a uvažování o etických důrazech Nového zákona, o nichž daleko rozsáhleji pojednávají odborné monografie typu W. Schrageho *Ethik des Neuen Testaments* nebo R. B. Hayseho *The Moral Vision of the New Testament*. Vzhledem k dostupné literatuře k etice Nového zákona v češtině nemáme zatím lepší titul, pomínu-li dílčí kapitoly v monografiích nebo články zaměřené na novozá-

konní etiku. Díky ceně a pro mnoho čtenářů snad i stále srozumitelné slovenštině si dovoluji tvrdit, že recenzovaný titul je dnes nejdostupnějším textem k tématu, což je také pobídkou k tomu, abychom si oprášili znalost slovenštiny a nechali se uvést erudovaným a čtivým způsobem do teologické (!) etiky Nového zákona. V Lohseho podání nejde o pouhou deskripci, nýbrž také o výzvu a inspiraci.

Peter Cimala

## NOVĚ KE STOPÁM A KONTURÁM JEŽÍŠOVSKÉHO BĀDÁNÍ

Ludger Schenke a kol., *Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004, 383 stran.

Sborník studií věnovaný katolickému novozákoníku Antonu Vögtelemu *in memoriam* obsahuje 13 příspěvků jeho žáků o různých aspektech ježíšovského bádání. V první studii představuje Ingo Broer krátce různé metody a samotný význam otázky po historickém Ježíši. V závěru článku uvádí sedm všeobecně známých tezí ježíšovského bádání: Ježíš byl pokřtěn Janem Křtitelem, pocházel z Galileje, zvěstoval království Boží, založil kruh dvanácti učedníků, svoji misi zaměřil na Izrael, dostal se do střetu s nejvyššími představiteli židovství své doby a za hranicemi Jeruzaléma byl Římany ukřižován.

Rudolf Hoppe seznamuje čtenáře s dějinami Galileje, vztahem města a venkova a podrobněji se rozepisuje o čtyřech největších městech tehdejší Galileje (Seforis, Tiberias, Kafarnaum, Betsaida). Zdůrazňuje, že Ježíš usiloval o upevnění židovské identity tam, kde



Židé žili v menšině. Vedle toho se ale musel rovněž konfrontovat s pohanským obyvatelstvem, poněvadž je pravděpodobné, že nebylo možné striktně oddělit pohany od Židů. V další kapitole Hoppe seznamuje čtenáře s různými směry židovství, ježíšovské hnutí však nepřifazuje k žádnému z nich. Podotýká ale, že se v každém případě jedná o novobrozenecké hnutí v rámci židovství, které má svou charakteristikou nejbližše ke skupině farizeů.

Ve třech dalších kapitolách pojednává Ludger Schenke o vztahu Ježíše a Jana Křtitele, o Ježíšově zvěstování království Božího a o Ježíšovi jako divotvůrci. U zvěstování Jana Křtitele vyzdvihuje samotný křest, který se stává vedle chrámu dalším prostředkem k pokání a novou možností k obrácení. Ježíš v návaznosti na Jana hlásá království Boží, které se zpřítomňuje v jeho vlastních činech. Ježíš vykládá učení svého učitele na základě nové eschatologické perspektivy, která zahrnuje přítomný i budoucí charakter království Božího. Ježíšovo hlásání království Božího se zaměřuje na celý Izrael, všichni jsou pozváni na hostinu Pána, nikoli jen spravedliví. Schenke se ve svém posledním příspěvku zabývá otázkou autenticity tradice Ježíšových slov a jeho příběhů (*Wort- und Erzählüberlieferung*). Jen druhému z těchto pojmů přisuzuje autenticitu, k dějinné hodnotě zázraků zůstává skeptický.

Studie Petera Fiedlera pojednává o Božím odpuštění v ježíšovské tradici. Ježíš věřil v přímé odpuštění a ve spásitelské dílo Boží. Fiedler tvrzení dokládá na základě raně židovských textů z Talmudu, které porovnává s některými Ježíšovými podobenstvími a s modlitbou Páně.

Dieter Zeller se věnuje Ježíšově mudroslovné etice. Ježíšovu „radikální mudroslovnou“ etiku chápe ve smyslu nauky jeho stoupenců. Vzhledem k chybějícím určitým charakteristickým znakům se nejedná o typické mudroslovné učení. Veškerá charakteristická témata mudroslovného učení jsou podřazena učení o království Božím, a dají se pochopit jen v tomto kontextu.

Na začátku svého druhého příspěvku „Ježíš a Tóra“ se Ingo Broer kriticky vypořádává s Wellhausenovým názorem na Zákon a striktně jej odmítá. Wellhausen tvrdí, že Zákon je poexilní produkt, kterým začíná zcela nová fáze dějin náboženství Izraele, tedy judaismu. Podle něho se tato nová fáze nedá porovnat se zbytkem Starého zákona. Broer předkládá svůj vlastní obraz chápání Zákona v židovství Ježíšovy doby. Ježíšův samotný postoj k Zákonu probírá na základě antitezí, otázky rozvodu, soboty, zákonů o čistotě a na podkladě Desatera. Dochází k závěru, že v logikách o Zákonu Ježíš neargumentuje Písmem ani proroky, a to proto, že kladl důraz spíše na samostatné pochopení Boží vůle (*eigenständigen Zugang zu Gottes Willen*, s. 253), které nemusí být závislé na Zákonu.

Poslední článek, který je předmětem této recenze, pochází z pera Lorenza Oberlinnera a pojednává o tématu Ježíšovy cesty ke smrti. Hned na začátku nastoluje několik zásadních otázek: Byla Ježíšova veřejná činnost opravdu tak nebezpečná, aby vedla k jeho smrti? Očekával Ježíš svou smrt a otevřeně o ní hovořil? Dají se řeči o Ježíšově smrti spojit se spásitelným významem této smrti? Tyto otázky postupně analyzuje a na závěr formuluje pět tezí (s. 319n). Poslední tři studie se zabývají téma-

tem nasledovani: „Okouzlení putujícím kazatelem“ (Johannes Nützel), „Ženy hledající Ježíše“ (Hildegard Gollinger) a „Podobenství v nauce náboženství“ (Hans Otto Zimmermann).

Sborník přináší velmi dobrý přehled rozličných směrů současného bádání o historickém Ježíši, k čemuž lze vřele doporučit. Katolická orientace autorů je patrná jak z některých konzervativních názorů, tak z obezřetnosti, s jakou určitá témata prezentují. Snahou je formulovat nejpravděpodobnější stanovisko, striktní stanovisko prakticky nezazní. Určitým nedostatkem publikace může být, že nepřináší samostatná pojednání týkající se problematiky Ježíšových „titulů“ (Mesiáš, Syn člověka, Syn Boží, Pán a další).

*Tamas Ficzer*

## HERMENEUTIKA NA ROZ/SCESTÍ?

*Daniel Slivka, Hermeneutický zmysel posvätných spisov kresťanstva, Prešov: Prešovská univerzita, 2010.*

Biblická hermeneutika je nesporně zásadnou a důležitou disciplínou v rámci biblických věd a vyžaduje neustálou odbornou reflexiu. Preto slovenský a český čitateľ, ktorý sa zaujíma o túto oblasť, privíta každý nový príspevok k titulom, ktoré už má k dispozícii.<sup>1</sup> S pozitívnym očakávaním tak pristupuje i k nedávno vydanaj monografii o hermeneutickom

zmysle posvätných kresťanských spisov, ktorú napísal slovenský biblista Daniel Slivka. V nasledujúcich odstavcoch budeme sledovať, či a ako táto kniha naplní jeho očakávania.

Čitateľ, ktorý publikáciu vezme do rúk, môže sa pozastaviť hneď nad spojením „hermeneutický zmysel“ v jej názve – v singulári je dosť nezvyčajný, atypický a snáď nedáva ani moc zmysel, ak si uvedomíme, že biblická hermeneutika sa teoreticky zaoberá zisťovaním, poznávaním a používaním biblických zmyslov, ktoré sa v biblii nachádzajú.<sup>2</sup> Nikde v celej publikácii sa nedozvieme, čo si pod tým autor predstavuje, zvlášť ak častejšie používa spojenie v pluráli „hermeneutické zmysly“, ktoré už je zrozumiteľnejšie.

Už pri čítaní „Úvodu“ čitateľ začína tušiť, že ak bude chcieť knihu dočítať, tak ho nečaká ľahká cesta. Stretáva sa tu totiž s vágnymi formuláciami, ktoré miestami nedávajú zmysel a z vecného hľadiska sú nepresné: „Rozumieť textu znamená ho vysvetliť po jeho odbornej stránke ako text staroveký a zároveň použiť všetky prostriedky, aby bol pochopený, t. z. prijatý srdcom.“ (s. 5) Čo si máme (alebo môžeme) myslieť o celi publikácie, ktorým je „predstaviť biblickú hermeneutiku a hermeneutické zmysly v ich metodologickom, historickom, ako aj v praktickom interpretačnom procese a ich použitie na príklade starovekého textu Biblie s konkrétnymi krokmi interpretácie posvätných textov Písma v kontexte katolíckej tradície.“?

<sup>1</sup> Napr. LIGUŠ, J., *Biblická hermeneutika*, Banská Bystrica: Trian, 2002; Pokorný, P., *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu Bible*, Praha: Vyšehrad, 2005; OEMING, M., *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha: Vyšehrad, 2001; COL, R., *Biblická hermeneutika: pravidla k správnému výkladu bible*, Olomouc, 1938.

<sup>2</sup> POZŘ HERIBAN, J., *Průručný lexikón biblických vied*, Rím: SÚCM, 1992, s. 256 (ďalej už len PLBV) – ktorého autor veľmi rád a často cituje.

(s. 6) Autor tiež na jednej strane tvrdí, že podobná publikácia na Slovensku neexistuje, na druhej strane používa a cituje napr. dielo J. Líguša *Biblická hermeneutika*.<sup>3</sup> Autorov spôsob myslenia, jeho prácu s literatúrou a jeho štylistickú úroveň je najlepšie predstaviť na niekoľkých konkrétnych príkladoch.

V prvej kapitole s názvom „Hermeneutický zmysel v tradícii cirkvi“ nachádzame ďalšie formulácie, ktoré nedávajú zmysel alebo sú vecne nesprávne. Tak napr.: „V novozákonnom zjavení sa objavuje s novým hermeneutickým prístupom k biblickým textom Starého a Nového zákona.“ (s. 12) Nevieme, kto/čo sa objavuje v novozákonnom zjavení s novým hermeneutickým prístupom k textom Nového zákona. Alebo: „Kedže prví kresťania pochádzajú zo židovstva, je jasné, že používajú vtedajšie metódy výkladu hebrejskej Biblie s aplikáciou na Nový zákon.“ (s. 13) Veľmi zvláštne tvrdenie, ak vezmeme do úvahy, že v dobe, o ktorej autor píše, Nový zákon ako taký ešte neexistoval.

Autorov štýl spojený s kolmením a formulovaním vecných nezmyslov, tiež jeho bezmyšlienkovité preberanie a uvádzanie citácií a ich kombinovanie privádza čitateľa dosť často do veľkých rozpakov. Napr. Pavlov typ exegézy charakterizuje ako „midraš pešer v štýle rabína [sic! J. P.] Hillela a jeho regúl. Pri-

bližuje dva texty Písma a porovnáva ich. Jeden text vysvetľuje druhým. Používa sa to i dnes. Ťažšie texty sa vysvetľujú ľahšími, pričom ako základ sa vychádza z ťažších biblických textov.“ (s. 13) Pešer<sup>4</sup> je výklad typický pre kumránsku komunitu a s týmto pravidlom r. Hillela nemá vo svojej charakteristike nič spoločné.<sup>5</sup> Ako má čitateľ stráviť skutočnosť, že v časti „1.2 Stredovek“ autor zahrnuje i 16. storočie a reformáciu – Luthera, Kalvina, Zwingliho, ktorí mali byť uvedení v časti „1.3 Novovek“? K tomuto sa už skutočne nedá nič povedať, neexistuje pre to žiadne ospravedlnenie.

V druhej kapitole („Biblická hermeneutika“)<sup>6</sup> v časti o pojme, definícii a rozdelení BH uvádza, že „nasledujú rôzne definície biblickej hermeneutiky“ (s. 31), avšak zo šestnástich položiek v deviatich definíciách nenájdeme, len stručnú charakteristiku niektorých diel, ktoré vyšli v češtine alebo slovenčine. Opäť hovorí o absencii ucelenej publikácie k hermeneutike v Česku<sup>7</sup> a na Slovensku, k čomu v pozn. 94 na s. 37 dodáva: „Táto publikácia chce práve naplniť cieľ metodologicky a historicky poukázať na interpretáciu s dôrazom na históriu interpretácie Písma.“ Nezrozumiteľnejšie to už snáď ani nešlo napísať.<sup>8</sup>

Veľkou záhadou zostáva, prečo v časti „2.3 Heuristika“ na s. 48–52 preložil heslo „Bibelerklärung“ z Haagovho

<sup>3</sup> Pozri pozn. 1.

<sup>4</sup> Na s. 10 má tvar pešar.

<sup>5</sup> Stačí pozrieť do knihy DOHMEN, Ch. – STEMBERGER, G., *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, Praha: Vyšehrad, 2007, ktorú má autor uvedenú v bibliografii.

<sup>6</sup> Ďalej už len BH.

<sup>7</sup> Evidentne pritom zabúda prinajmenšom na publikácie Cola a Pokorného, ktoré má uvedené v bibliografii.

<sup>8</sup> Na s. 41–42 znovu doslovne opakuje definíciu BH z PLBV, ktorú už uviedol na s. 33. K podobnému javu pozri nižšie.

<sup>9</sup> *Bibel-Lexikon*, ed. Haag, H., Einsiedeln: Benziger-Verlag, 1968.

Bibel-Lexikon-u (stl. 212–213)<sup>9</sup> bez toho, aby to označil ako priamu citáciu,<sup>10</sup> a uviedol ho na s. 48 slovami: „**Kritéria heuristiky** sa môžu usporiadať do nasledujúcich kategórií:“ (Tučne J. P.) Termín „die formgeschichtliche Analyse“ prekladá ako „formovo-dejinná analýza“, hoci na s. 129 uvádza definíciu z PLBV, kde je preklad „história foriem“ – ani sa nesnaží o zjednotenie terminológie, čo je ďalším z prejavov autorovho bezmyslienkovitého kompilovania. Autor evidentne nemeckému textu nerozumie: stačí porovnať napr. text pri *sensus litteralis*: „Ten môže byť skutočne písomný, keď sú slová používané vo zvykovom, navyknutom rečovom spôsobe alebo v neskutočnom, metaforickom, keď jedno slovo je prenesené z dôvodu podobnosti od jeho skutočného nositeľa na nejaký druhý predmet. Tento prenos môže nastať tiež s tým súvisiacim výkladom a v rozličných spôsoboch tak, že vychádzajú najavo nasledujúce hlavné vlastnosti metaforického spôsobu reči.“ (s. 50–51) – „Diese kann der eigentliche (buchstäbliche) Sinn sein, wenn die Worte wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch verwendet sind, oder der uneigentliche (metaphorische), wenn ein Wort auf Grund einer Ähnlichkeit von seinem eigentlichen Träger auf einen anderen Gegenstand übertragen wird. Diese Übertragung kann auch mit zusammenhängenden Darlegungen und in verschiedener Weise geschehen, so daß sich die folgenden Hauptarten der metaphorischen Redeweise ergeben:“ (213) Alebo pri duchovnom zmysle: „Tak, ako sa

celý Starý zákon prikláňa k jeho zavŕšeniu, v Novom zákone prináleží tiež určitým starozákonným udalostiam predobrazotvorný charakter.“ (s. 52) – „So wie der ganze Alte Bund auf seine Vollendung im Neuen Bund tendiert, kommt auch bestimmten at.lichen Geschehnissen der Charakter der Vorherbildlichkeit zu.“ (214) A takto by sme mohli pokračovať ďalej.

Až istá obľudnosť autorovho spôsobu citovania, ktorý exemplárne vypovedá o jeho spôsobe práce, sa nachádza na s. 52: „V závere je vhodná a veľmi užitočná zásada W. Eggera, ktorý hovorí, že: *Preto musí výklad udržať kontakt so súčasníkmi vykladateľa, z čoho pre Eggera plynie ďalšia metodická zásada: ...*“ Pod čiarou v poznámke 129 je najskôr uvedená Eggerova monografia a z nej strany 204–209, pritom však je jasné, že citáciu prevzal z diela D. Kalaty, ktorého cituje na druhom mieste, a nie z Eggerovej monografie.

Tretia kapitola („Biblický zmysel“) podľa názoru recenzenta jednoznačne a na celej čiare diskvalifikuje Slivkovu publikáciu. V tejto ústrednej a najrozsiahlejšej kapitole autor **na všetkých miestach**, kde dáva odkaz na dielo P. S. Williamsona,<sup>11</sup> prekladá z neho (opäť) bez použitia úvodzoviek, **celá kapitola je** v podstate **prepísaná** (a poskladaná rôzne) z Williamsonovej štúdie! Tiež sa tu ukazuje, že ani (odborná) angličtina nie je autorovi blízkym jazykom. Tak napr.: „Tieto vysvetlenia vykresľujú, že dokument znovu nepredefinuje literárny zmysel ako význam textu,

<sup>10</sup> Pod čiarou naň síce odkazuje, ale v hlavnom texte sa nejedná o priamu citáciu; tú totiž Slivka obvykle uvádza kurzívou a v úvodzovkách.

<sup>11</sup> WILLIAMSON, P. S., *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001.

t. j. význam slov bez akejkoľvek úcty k ľudským autorom, ktorí ich napísali s cieľom niečo vypovedať.“ (s. 62) – „These explanations make clear that the *IBC* does not redefine the literal sense as textual meaning, i.e., the meaning of the words without regard to the human authors who wrote with the intention of communicating something.“ (s. 166)

Keď sa k tomu pridá ešte hrozná štylistika a nesprávne umiestnenie interpunkcie, tak sa pohybuje za hranicou zrozumiteľnosti; napr.: „Významné sú dva druhy literárnosti. Prvý termín ‚literárny zmysel‘ niekedy označuje zmysel samotných slov bez interpretácie, ktorých metafory autora zamestnávajú. [...] Druhý druh literárnosti, ktorý dokument zavrhuje, je ten, ktorý všetko kladie do minulého času ako históriu, pričom rozprávanie môže byť výsledkom naratívnej fantázie autora, čo bolo kedysi považované za prejav fundamentalizmus.“ (s. 63)<sup>12</sup> – „First, the term, ‚literal sense‘, has sometimes designated the meaning of the words themselves without interpretation of metaphors employed by the author (...). [...] The second kind of literalism which the *IBC* rejects is that which takes everything in the past tense as history, and was earlier mentioned as characteristic of fundamentalism (I. F. e).“ (s. 168)<sup>13</sup>

Ďalšia vec, ktorá zaráža: na s. 64 opäť prepisuje z Williamsona (s. 168–169), u ktorého je na konci piatej časti odkaz na poznámku pod čiarou, ktorej text (od slov „podľa A. Vanhoya...“), ale Slivka dáva do hlavného textu v plynulej návaznosti. Hneď za touto spod čiary odpí-

sanou poznámkou plynulo pokračuje citáciou z dokumentu VBC,<sup>14</sup> ktorým ale u Williamsona začína nová (šiesta) časť dvanásťtej kapitoly (s názvom „*Dynamic Aspect*“), a odpisuje ďalej z tejto kapitoly. Na s. 66, kde začína nový odstavec, Slivka preskočil celú siedmu časť z Williamsona, ktorá sa venuje dejinám literárneho zmyslu, a slovami „Prístup dokumentu Interpretácia Biblie v Cirkvi k otázke literárneho zmyslu poukazuje, že ho uvoľňuje...“ začína zasa (s nepochopením) prepisovať z ôsmej časti Williamsona (s názvom „*The Future of the Literal Sense*“); stačí uviesť úvodné slová: „The *IBC*’s approach to the literal sense frees it from ...“ (s. 183). V celej tretej kapitole Slivkovej monografie nachádzame takýto spôsob práce, ktorá vypovedá o istej neznanosti jazyka a o nepochopení veci. Niekedy sa jedná o evidentne vecné nezmysly, kedy autor zrejme ani nevie, čo píše. Tak napr.: „Schopnosť pochopiť duchovný zmysel Písma je čisto postavený na kresťanskej viere a historických faktoch smrti a zmŕtvychvstania Ježiša vo význame odhalenia tejto skutočnosti.“ (s. 71) – „First, comprehension of the spiritual sense of Scripture is clearly founded on Christian faith in the *historical fact* of the *death and resurrection of Jesus* and in the meaning revelation ascribes to that event.“ (s. 191) Alebo: „Takto dochádza k odhaleniu apoštolskej Cirkvi ako starozákonného proctva o inštitúcii. Rovnako dochádza k odhaleniu obety v období Paschy, ktorá nachádza svoje naplnenie v Ježišovi.“ (s. 72) – „Thus, the apostolic Church’s discovery of how both Old Tes-

<sup>12</sup> Prepísané aj s preklepmi, J. P.

<sup>13</sup> Slivka nesprávne uvádza s. 166.

<sup>14</sup> Takto to má i na s. 68, kde má len jeden odkaz na Williamsona, s. 190, pričom v úvodzovkách má len citácie (v hroznom preklade) z dokumentu DAS.

tament prophecies and institutions (such as the Passover and Day of Atonement sacrifices) found their fulfillment in Jesus.“ (s. 192)

Na s. 74 prepisuje text z Williamsona a spolu s ním cituje Jána Pavla II., ktorého citáť je v origináli (u Williamsona) jasne oddelený, zatiaľ čo u Slivku ako citáť uvedený nie je, a dokonca zaň do textu vkladá vetu, ktorá je v origináli poznámkou pod čiarou; opäť bez rozlíšenia. Je skutočne veľmi unavujúce vypisovať všetky príklady autorovej práce s Williamsonovou monografiou, jeho komolenia, nepochopenia, nezmyslov.<sup>15</sup>

V štvrtej kapitole („Nebiblické zmysly“) na s. 94–96 autor nezmyselne uvádza päť citácií definícií prispôbeného zmyslu (Col, Heriban,<sup>16</sup> Krovina, Tyrol, Kaľata). V uvedenej podobe to už môže hraničiť so stratou profesnej súdnosti.

V piatej kapitole („Biblický zmysel v praktickej interpretácii“) k podobnosti u márnratnom synovi<sup>17</sup> hovorí: „V predstavenom podobenstve je dominantná téma Božieho kráľovstva.“ (s. 106) Recenzent márne v celej 15. kapitole Lk hľadal opakovanne aspoň jeden výskyt slova „kráľovstvo“. Tiež sa nedozvieme, aký je vlastne literárny

(slovný) zmysel tohto podobenstva, autor ho totiž len prerozpráva. Pre recenzenta zostáva takisto záhadou, čo si má predstaviť pod „preneseným biblickým zmyslom“ na základe nasledujúcej charakteristiky: „Ten má miesto až vtedy, keď všetky výrazy zostali, teda neuplatnili sa v prvom a základnom význame. Tieto výrazy sú v prispôbenom kontexte. Významy majú prenesený zmysel, ale môžu mať tiež zmysel slovný. Je jasné, že ak sa vychádza z kontextu, poukazuje sa na to, že autor nemal tento zámer a nevychádzalo to z jeho myšlienky.“ (s. 107)

Treba povedať, že od s. 111 po s. 117 opäť ide podľa Williamsona podobným spôsobom, ako tomu bolo v tretej kapitole. V istom zmysle to tu však privádza k „dokonalosti“: Opäť „odcituje“ (a opäť bez úvodzoviek a nesprávne, pretože bez porozumenia originálu) Williamsona: „Podľa J. A. Fitzmyera je výraz „priamo“ zahrnutý v definícii, aby rozlišoval, čo autor(i) textu hovorili z citácie slov neskorších autorov alebo ako interpretovaný v sensus plenior, alebo v kánonickej interpretácii.“ (s. 117) – „According to Fitzmyer, the word ‚directly‘ is included in the definition to distinguish what the author(s) of the text

<sup>15</sup> Pozri tiež napr. pri *sensus plenior*: „Vzťahuje sa na chápanie Biblie v jej dvojnásobnej celistvosti, založenej na báze duše teológie.“ (s. 91) – „It relates to the understanding of the Bible in its twofold unity, the basis of the ‚soul of theology‘.“ (s. 211) // „Najväčší problém v rozlišovaní duchovného zmyslu je determinácia, ak neskorší význam je akýmsi ‚votrelcom‘ v literárnom zmysle, alebo ak je s ním zhodný a snáď otvára dynamickú dimenziu obsiahnutú v literárnom zmysle.“ – „The greatest difficulty in discerning the spiritual sense will be the determination of whether a subsequent meaning is ‚alien‘ to the literal sense, or whether it is consistent with it, perhaps due to some open or ‚dynamic‘ dimension present in the literal sense.“ (s. 215, u Slivku nesprávne uvedené strany 210–212).

<sup>16</sup> Heribana cituje dokonca dvakrát, na s. 94 (heslo „akomodácia“) a 95 (heslo „prispôbený zmysel“, pričom tu uvádza tú istú stranu ako u „akomodácie“, čo je samozrejme nesprávne)! Na s. 100 (odst. 1) opäť cituje z Heribanovho hesla „prispôbený zmysel“, teraz však pre zmenu nepoužil ani kurzívu ani úvodzovky, ale aspoň už uviedol správnu pagináciu.

<sup>17</sup> Ktoré mimochodom vypísal cez dve strany.

said from a quotation of the words by later scriptural author or as interpreted in a *sensus plenior* or canonical interpretation.“ (s. 164)<sup>18</sup> Zostáva záhadou, prečo v kapitole o *sensus plenior* vzal odstavce, ktorý je u Williamsona v kapitole o literárnom zmysle. Tiež Fitzmyerov článok, resp. stranu 135 z tohto článku uvádza vo svojej bibliografii ako samostatnú položku, ktorú prevzal z Williamsona. Je evidentné, že Fitzmyerov článok v rukách ani nemal a ešte jeho názov odpísal nesprávne, pretože Williamson pod čiarou použil len skrátený názov „Literal and Spiritual Senses“, jeho plný názov podľa Williamsonovej bibliografie je „Problems of the Literal and Spiritual Senses of Scripture“ (pozri s. 358). Je to podvod na čitateľovi.

Ďalšiu vec, ktorá svedčí o tom, že autor písal bez rozmyslu, čitateľ nachádza na s. 125–126, kde hovorí: „Mýtus totiž nehovorí o ničom inom, než o tom, čo sa reálne stalo [sic! J. P.], o tom, čo sa plne preukázalo a text, ktorý o tom prináša posolstvo, vyžaduje pôvodnú exegézu tejto skutočnosti.“ Do poznámky pod čiarou dal odkaz na M. Eliadeho, ktorý sa musí v hrobe obracať.

V Zozname použitej literatúry nájdeme nie málo položiek, ktoré autor predtým v publikácii nikde nepoužil (napr. Dubovský, Franzen, Hechtová, Kumor, Levie, Limbeck, Porsch, Schürmann, Slodička, Simonetti, Stemberger a ďalší). Neakceptovateľný je tiež taký spôsob uvádzania literatúrnych položiek, ako sme videli napr. vyššie v prípade Fitzmyera. Slivka odcituje

nejakého (zahraničného) autora (napr. Egger, Lubac, Ricoeur, Palmer a iní) z diela napr. slovenského autora, pričom je evidentné, že oných zahraničných autorov nepoužil, ale predsa ich uvádza ako samostatnú literatúrnu položku v zozname použitej literatúry. Napr. v ňom samostatne uvádza štvorzväzkové dielo o stredovekej exegéze od H. de Lubaca, pritom na neho odkazuje len v pozn. 55 na s. 23 s odkazom, že ho cituje z diela poľského autora Filipiak.<sup>19</sup> V takýchto a podobných spôsoboch uvádzania literatúry (a skutočne ich nie je málo!) sa jedná o podvod na čitateľovi, pretože použitá literatúra nie je použitá literatúra. Okrem toho autor nie je schopný ani odpísať bez chyby názvy diel v češtine. Tak napr. má byť *Židovský národ a jeho Svätá Písma v kresťanské Bibli* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladateľstvá, 2004);<sup>20</sup> *Kresťanská vzdelanosť – De doctrina christiana* (Praha: Vyšehrad, 2004);<sup>21</sup> Limbeck, M., *Evangelium sv. Matouše*, resp. *Marka* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladateľstvá, 1996, resp. 1997).<sup>22</sup> Z prof. J. Nechutovej urobil Nechutovú, z Ricoeura v dvoch citovaných (ale nepoužitých dielach) Ricoeura, z Liguša Linguša atď.

Autor veľmi často uvádza rozsiahle priame citácie (celostránkové nie sú výnimkou, por. napr. s. 8, 28n, 42, 47n, 78n atď.), čo je mimoriadne zarážajúce. Parafrazovanie totiž okrem iného svedčí o tom, že autor tomu, čo píše, rozumie a je schopný to vyjadriť vlastnými slovami. Autor sa zmysluplnému parafrázovaniu v celej monografii úspešne vy-

<sup>18</sup> Slivka tu nesprávne odkazuje na s. 206.

<sup>19</sup> Ďalšími príkladmi sú napr. vyššie uvedení Fitzmyer, Egger.

<sup>20</sup> Nie *Židovský národ a jeho Svätá Písma v kresťanské Bibli*.

<sup>21</sup> Nie *Kresťanská vzdelanosť – De doctrina* (sic!) *christiana*.

<sup>22</sup> Nie *Evangelium...*, v prípade Mt nesprávne uvedený rok vydania (1997).

hýba. Kládie vedľa seba texty z rôznych titulov (či už priame citácie alebo preklady z cudzojazyčných diel), pričom sa ani nesnaží o nejakú plynulú, logickú návaznosť pri kompilovaní, o plynulý prechod napr. medzi svojím(?) textom a priamou citáciou.<sup>23</sup> Spôsob kompilovania a uvádzania siahodlhých priamych citácií by v takejto podobe bol (snáď) akceptovateľný v seminárnej práci študenta v základnom teologickom kurze, nie u skúseného bádateľa.

„Predstavená publikácia ukazuje na prínos hermeneutiky v oblasti výkladu a interpretácie Svätého písma na nové metódy a prístupy.“ (s. 146) Táto veta zo „Záveru“ po prečítaní Slivkovej monografie v súvislosti s tým, čo tu bolo o nej povedané, už ani nebudí úsmev. Vyššie uvedené (zďaleka nie všetky!) nedostatky Slivkovej monografie poukazujú na **veľkú nedbalosť autora** v podstate vo všetkých aspektoch. Nekoncepcnosť, neucelenosť, nízka stylistická úroveň (až na hranici zrozumiteľnosti), množstvo chýb, vecné nezmysly a pod. – toto všetko v plnej miere diskvalifikuje recenzovanú publikáciu. Je to evidentný **kompilát s výraznými a nie nepočítanými plagiátorskými rysmi**, v takejto podobe nedôstojný akademického pracovníka, ktorý sa honosí tromi vyššími akademickými titulmi. Nejde len o jednotlivé chyby, nezrovnalosti, tých nie je zbavená sebelepšia monografia. Ide o prístup, o spôsob spracovania témy, o spôsob akademickej práce. Kniha by mohla byť vnímaná ako jeden veľký podvod, nie je tým, za čo sa vydáva.<sup>24</sup> Ako je možné, že sa vôbec dostala na verej-

nosť? Čítali ju „školitelia“, o ktorých autor hovorí v úvode (na s. 7), resp. recenzenti, ktorých mená sú v knihe uvedené? Chcelo by sa povedať, že nie, pretože inak by ju nemohli odporučiť k publikovaniu. Ak sa i tak pod ňu podpísali *bona fide*, na základe istej kolegiality (ktorá je do istej miery pochopiteľná), tak aspoň majú poučenie, že je síce pekné dôverovať, ale niekedy je dobré i preverovať. Tiež ak publikovanie Slivkovej monografie sprevádzali školitelia-recenzenti, tak je na mieste otázka, či sa pôvodne nejednalo o istý druh kvalifikačnej práce. To by sme ale museli s poľutovaním konštatovať, že na mnohých teologických fakultách by v takejto podobe neprešla ani ako diplomová práca. Dúfajme, že vzhľadom na autora sa jedná o výnimku a nie o habituálny spôsob jeho vedeckej práce. V každom prípade túto Slivkovu prácu o hermeneutike jednoznačne nemôžeme odporučiť k čítaniu.

Július Pavelčík

## O POVAZE BIBLICKÉ KRIKTY

*John Barton, The Nature of Biblical Criticism, Louisville: Westminster John Knox Press, 2007, 206 stran.*

Apologetickou monografiou *Povaha biblické kritiky* Barton reaguje na vlivný trend, ktorý odsouvá biblickou kritiku na vedľajší kolej. Námitky proti biblické kritice se ozývajú jednak z rad teológů osvobození, jednak ze strany stoupců kanonického přístupu. Ti první prohlašují biblickou kritiku za produkt

<sup>23</sup> Pozri vyššie o citovaní Eggera; alebo citovanie hesiel z PLBV napr. na s. 15nn, 41, 43, 46, atď.

<sup>24</sup> Pozri napr. vyššie k spôsobu práce s cudzojazyčnou literatúrou, s uvádzaním bibliografických údajov a pod.



osvícenství a zbraň v ruce bílého Evropana. Otec druhé skupiny oponentů biblické kritiky – Brevard S. Childs – zdůrazňuje, že v případě Bible zkoumáme sbírku textů, která je dosud východiskem bohoslužebného života synagogy a církve. Pátrání po nejstarší vrstvě textu a jeho nejmenších jednotkách podle Childse text dekanonizuje. Důsledkem této fragmentace je podle něj nepoužitelnost textu k aktuální teologické práci. V odpověď na tyto námitky si Barton klade za cíl doložit, že cíle a nároky biblické kritiky jsou dnes zpravidla nepochopeny, v důsledku čehož je biblická kritika ukvapeně odmítána jako pozitivistická – jako kdyby se jednalo o aplikaci bezduché, objektivizující metody; je neprávem vnímána jako neliterární a ztotožňována s historickokritickou metodou.

Vznik biblické kritiky bývá obvykle spojován s osvícenstvím. Je sice pravda, že zájem o historickou stránku věci byl vlastní 19. století, nicméně Barton pokládá biblickou kritiku primárně za lingvistickou a literárněkritickou (nikoli historickou) záležitost. Proto obrací pozornost k renesanci, v níž poprvé rozkvetla filologie spolu se zájmem o původní význam textu, tj. význam nezatřesený pozdějším chápáním. Biblická kritika je humanistickým přístupem k textu. Datování vzniku biblické kritiky do renesance dle Bartona dokládá, že biblická kritika není inherentně polemická (jak by tomu bylo, kdyby vznikla v době reformace) ani proticírkevní či bezvěrecká (jak by bylo možno očekávat, byla-li by produktem francouzského osvícenství).

Podle Bartona je biblická kritika svou povahou spíše literární než historická. Rekonstrukce historických udá-

lostí nebyla jediným zájmem badatelů. Například členění Pentateuchu na prameny je literární záležitost a předcházelo Wellhausenově pokusu založit na hypotéze pramenů dějiny Izraele. Pokud jde o historii samotného textu, biblické kritice nejde jen o nejstarší prameny, ale také o to, jak byly pospojovány. Kritika redakce dokládá, že se zájem biblické kritiky neomezuje na nejstarší vrstvy textu.

Dále se nabízí otázka, zda se smyslu textu lze dobrat aplikací metody. V této věci se Barton odvolává na příslušnost biblické kritiky k humanitním oborům, které sice usilují o nejvyšší možnou objektivitu, avšak s plným vědomím její nedosažitelnosti. Hlavní rysy biblické kritiky jsou podle Bartona (a) sémantická práce, která hledá smysl slov i větších celků, (b) rozpoznání žánru a (c) dočasné uzavorkování otázky pravdy. Pouze třetí z těchto bodů souvisí s metodou. Zbytek vystihuje spíše intuice. Například žánr sice lze rozpoznat podle určitých znaků (pohádka začíná slovy „bylo nebylo“), ale zda je žánr použit ironicky, se musíme dovítit sami.

Kritiku pramenů by snad někteří mohli pokládat za věc chladné metody, nicméně prameny lze identifikovat teprve poté, co dojde k pokusu o porozumění celku. Kritika pramenů byla původně hypotézou, ne metodou. O jejím přijetí rozhodují humanitní principy – to, zda izolované prameny dávají smysl. Kritika formy závisí na stanovení žánru. Opět se jedná spíše o hypotézu. Textová kritika sice na první pohled vypadá ze všech kritik nejvědeckěji, ale i jí navrhovaná původní obtížnější čtení závisí na vnímání smyslu textu. Ztotožňovat biblickou kritiku s historickokritickou me-

todou, je nešťastné, protože biblická kritika není svou podstatou ani historická, ani metoda.

Co tedy činí biblickou kritiku kritickou? Předně zřetel k žánru, hledání prostého smyslu (*plain sense*) a důsledné rozlišování roviny porozumění od roviny aplikace. Tam, kde se nedbá na žánr, dochází k nekritickému čtení. Příkladem je „biblická archeologie“, která přistupuje k textu jako k repositáři potenciálních faktů. Albrightova škola si nekladla otázku, do jaké míry je legitimní užít starozákonní literaturu jako východisko pro rekonstrukci dějin Izraele. Výsledkem byla pouze rozšířená verze biblického vyprávění, jakkoli obohacená o archeologické nálezy.

Prostý (*plain*) smysl textu není původní (*original*) smysl – leda tak, že „původním“ rozumíme ne hledání nejstarší vrstvy a upřednostnění jejího poselství nad pozdějšími redakcemi, ale takové čtení, které si dává pozor, aby nebylo anachronickým. Prostý smysl nezotožňuje Barton ani se smyslem zamýšleným autorem. Ten byl zavržen Novou kritikou, strukturalismem i poststrukturalismem ve prospěch autonomie textu. Předmětem zájmu biblické kritiky sice někdy byl smysl zamýšlený autorem, ale tímto zájmem se biblická kritika ani zdaleka nevyčerpává. Dílo Martina Notha a Gerharda von Rada jistě můžeme označit jako kritické, ačkoli jim nešlo o původní smysl či smysl zamýšlený autorem, ale o proces tradování.

Pokusy ztotožnit biblickou kritiku s hledáním historického smyslu textu se zpravidla odvolávají na dictum Kristera Stendahla: „Kritika zajímá, co text *znamenal*, kdežto teologa, co text *znamená*.“ Barton však navrženou dichotomii pokládá za nevýstižnou. Časem

se totiž nemění smysl textů, ale to, jak je hodnotíme nebo si je přivlastňujeme.

Nelze ani říct, že biblické kritice jde o doslovný smysl textu. Ten bývá stažen do protikladu k alegorickému smyslu. Reformátoři razili termín *sensus literalis*, aby jím označili „plný křesťanský smysl textu“. Analogií je v katolické tradici čtení v souladu s „pravidlem víry“. Chce se tím říci, že ke čtení Bible se přistupuje jako k duchovní aktivitě.

K prostému smyslu dojdeme pomocí sémantické a literární práce. O sémantiku jde proto, že ta se zabývá smyslem slov a frází. Slova nabývají smyslu pouze v určitém kontextu. Samo o sobě slovo v dějinách svůj smysl nepodrží. Chce-li kritik zjistit smysl, který měla slova v textu, jeho práce je do určité míry historická. Například E. P. Sanders kritizoval moderní čtení apoštola Pavla lutherskými brýlemi. Pro Pavla „skutky“ neznamenají způsob, jak získat zásluhu před Bohem, ale dodržování příkazů Tóry. Termín „skutky“ je tedy třeba chápat v kontextu Pavlova zápasu. Tím není řečeno, že jeho texty nemohly být relevantní v pozdějších debatách. Neznamená to však, že by časem změnily smysl.

Biblická kritika bývá často vnímána jako podnik nepřátelský náboženskému přesvědčení. Podle Bartona však biblická kritika víru nevyklučuje. Problémem je angažované čtení, které biblické texty podrobuje vlastní teologii, aniž je nejprve vyslechne. Výsledkem pokusů vykročit za biblickou kritiku k teologické četbě je podle Bartona taková prezentace biblických látek, která odráží teologii interpreta. Následkem toho je smlouva středem Eichrodtovy teologie SZ, což odpovídá jeho barthovskému

kalvinizmu. Von Rad ve SZ nachází typicky luterské důrazy jako ospravedlnění vírou. Nadpisky Childsovy *Teologie Starého a Nového zákona* prozrazují strukturu identickou se standardními reformovanými dogmatikami.

Akademický obor biblických studií se podle Bartona hemží věřícími Židy a křesťany. Málokdo vně těchto kruhů má dostatečnou motivaci nebo naději na uplatnění. Nezdá se tedy, že by biblická kritika podkopávala osobní přesvědčení. Řešením se zdá být „druhá naivita“ v přístupu k biblickým textům.

*Povaha biblické kritiky* je pádnou odpovědí všem, kdo mají za to, že s příchodem kanonického přístupu, literárních a na čtenáře orientovaných přístupů je již biblické kritice odzvoněno. Barton efektivně zpochybňuje evolučně-lineární chápání různých přístupů ke studiu Bible.

Pavel Hejzlar

## TEOLOGICKÁ INTERPRETACE SLOVENSKÉHO NÁRODNÍHO OBROZENECKÉHO HNUTÍ

Michal Valčo – Andrej Braxatoris-Sládkovič, *Slovenské národné zhromaždenie v Turčianskom Sv. Martine 1861: Teologické aspekty memorandových udalostí a ich odkaz pre dnešok*, Žilina: Žilinská univerzita, 2011, 685 + 8 stran.

Recenzovaná publikácia vznikla ako jeden z výstupov projektu, ktorý viedol Michal Valčo, riaditeľ Biblickej školy v Martine a slovenský evanjelický (luteránsky) teológ, so skupinou svojich spolupracovníkov. Dielo sa skladá z dvoch hlavných častí. Prvá časť tvorí historicko-teologická štú-

dia, ktorej autorom je Michal Valčo (s. 21–99). Druhá a podstatne rozsiahlejšiu časť predstavuje skenová verzia rukopisného originálu dokumentov ku Slovenskému národnému zhromaždeniu (SNZ), ako ich zaznamenal Andrej Braxatoris-Sládkovič na požiadanie historickej Maticy slovenskej, a ich paralelný (diplomatický) prepis. Práve táto štruktúra publikácie historických dokumentov predstavuje jeden z prínosov predkladanej knihy. Doteraz jediná edícia Sládkovičovych spisov k SNZ od zostavovateľa Františka Hrušovského (vydala Matica slovenská v Martine v roku 1941) totiž obsahuje len ukážky zo Sládkovičovho rukopisu, no už nie faksimile celých dokumentov. Týmto a podobným otázkam týkajúcim sa problematiky dokumentácie a edičnej práce sa venuje poučený úvod z pera historika a bibliografa Miloša Kovačku (s. 9–20).

Druhý podstatný prínos recenzovanej publikácie prináša spomínaná štúdia od Michala Valča. Tento prínos spočíva v špecifickej teologickej perspektíve. Autorovým cieľom je „prispieť ku komplexnejšiemu chápaniu memorandových udalostí, ... [a upozorniť] na dynamickú súhrnu politických, kultúrnych a náboženských aspektov diania“ (s. 22). Valčo je totiž presvedčený, že existuje zrejmä „previazanosť medzi slovenským kresťanským životom“ v širokom zmysle slova a medzi slovenskými národnými žiadosťami (s. 23). Kladie si otázku, akým spôsobom kresťanstvo prostredníctvom svojich ordinovaných i laických nositeľov prispelo k „zrodu platforiem slovenského národného a verejného života“ (s. 22), pričom zastáva názor, že táto otázka je zaujímavá nielen pre teológov, ale aj pre bádateľov z oblasti iných humanitných a spoločenských

disciplín. Autor jasne definuje svoju metódu ako historicko-teologickú analýzu dobových prameňov k SNZ.

Štúdia je logicky delená na tematické kapitoly. Je však potrebné povedať, že celkovej prehľadnosti by bolo prospelo, ak by autor bol použil ešte podrobnejšie členenie na podkapitoly (konkrétne v časti venovanej Sládkovičovi), resp. ak by boli podkapitoly číselne označené ako také (časť venovaná Hurbanovi).

Po tom, čo Valčo v úvode predstaví svoju tézu, otázky, metódu a ciele, veľmi názorne identifikuje širší kresťanský kontext slovenského národno-obrodeneckého hnutia, pričom ako jeden z jeho hlavných motívov navrhne vnímať etnicky a politicky podfarbenú konfesionalizáciu (s. 33n). Hlavnú časť Valčovej práce tvoria dve prípadové štúdie, na ktorých autor dokladá svoju tézu o kľúčovom vplyve kresťanskej viery aktérov obrodeneckého hnutia na ich angažovanosť v politickom a kultúrnom živote. Prvá prípadová štúdia sa zameriava na Jozefa Miloslava Hurbana a konkrétne na jeho dielo *Únia* (J. M. Hurban, *Unia čili spojení Lutheránů v Uhrách, vysvětená od Miloslav Jozef Hurban*, Budín: J. Gyurián, 1846). Valčo najprv príhodne osvetlí historický kontext spisu a následne sa venuje, presne podľa svojho zámeru, jeho teologickému obsahu. Kľúčovou témou sa stáva Hurbanova polemika s racionalistickou teológiou danej doby. Túto polemiku Valčo presvedčivo ukazuje na Hurbanovom zápase o správne pochopenie Večere Pánovej. Je potrebné oceniť Valčovo kritické zhodnotenie Hurbanovho prístupu ku „kalvínom“ (s. 57n). Na druhú stranu, Valčova interpretácia reformovaného, ako aj rímsko-katolíckeho pochopenia Večere Pánovej, ktoré, podľa

neho, vedie k nedôvere voči stvorenej realite a k úniku pred týmto svetom „do nebeských výšin“ (s. 59n), je nanajvýš pochýbná a má ďaleko od ideálu vypovedať o partnerovi dialógu *ad optimam partem*.

Druhá prípadová štúdia je venovaná analýze teologických motívov jedného z dokumentov A. Braxatorisa-Sládkoviča k SNZ, *Náčrtkov v predsieni Slovenského národného shromaždenia*. Veľmi prenikavý je Valčov komentár ku Sládkovičovej interpretácii slovenských dejín (s. 63nn). V tejto súvislosti je zmieňovaný i koncept cyrilometodského dedičstva (s. 66). Tento by si však zaslúžil hlbšiu kritickú diskusiu, a nie iba očividne afirmatívne konštatovanie existencie „cyrilo-metodskej kresťanskej tradície“ ako takej. Namiesto by boli otázky ako, Akú obsahovú náplň toto slovné spojenie implikuje?, alebo, Dá sa vôbec hovoriť o niečom takom ako cyrilometodská kresťanská tradícia?

Valčo identifikuje i ďalší teologický podnetný motív v Sládkovičovom diele, a tým je presvedčenie o Božom vyvolení slovenského ľudu (s. 69n). Je však veľká škoda, že opäť zostáva pri konštatovaní a ďalej nevedie hlbšiu kritickú diskusiu napr. so Sládkovičovou myšlienkou prirodzenej nábožnosti a kresťanskosti Slovákov. Ak sa totiž usilujeme vypátrať odkaz oných teologických aspektov pre dnešok, je potrebné, aby sme ich posudzovali dôkladne a kriticky.

Záver celej štúdie je pomerne podobný a prináša množstvo podnetných postrehov a implikácií. Medzi najzaujímavejšie patrí téza o politike, kultúre a náboženstve ako stavebných pilieroch civilizácie, myšlienky o „svätej svetskosti v sekularizovanom svete“ (s. 82) ako orientácii života kresťana, alebo

naznačenie perspektívy pre ekumenický dialóg.

Valčova štúdia ponúka dostatok podnetov, resp. vyvoláva otázky pre ďalšiu diskusiu. Na tomto mieste si uvedme aspoň tri z nich. Po prvé, Valčo sa očividne zhoduje s Hurbanom v presvedčení, že „keď človek stratí svoje teologické vyznanie a ostane len pri akomsi zriedenom kresťanstve, ľahko sa mu môže stať, že stratí aj samotné kresťanstvo“ (s. 48). Toto tvrdenie implikuje, že viera je závislá na teologickom vyznaní, ba dokonca (ako vyplýva z kontextu Valčovej argumentácie) na konfesionalnej identite. Autor tejto recenzie je však presvedčený, že presný opak je pravdou – primárna je viera ako stotožnenie sa s Božím príbehom vo svete a so svetom (kresťania tento príbeh nachádzajú v najkoncentrovanejšej podobe v príbehu Ježiša Krista) a teologické vyznanie je až sekundárnou reflexiou tejto viery.

Po druhé, už sme naznačili, že Valčo sa usiluje o formuláciu konceptu „svätej svetskosti v sekularizovanom svete“. Pritom sa silne opiera o sekularizačnú tézu, ktorú ilustruje na príklade teológie D. Bonhoeffera. Ako je však známe, súčasná debata o sekularizácii sa posunula ďalej a dnes už i predtým skeptickí bádatelia uznávajú, že náboženstvo „sa vracia späť“ do spoločenského, politického a kultúrneho života. Michal Valčo túto skutočnosť okrajovo naznačuje na záver odseku venovanému tejto tematike (s. 86). Z toho dôvodu zostáva otázkou, prečo sa jej vo svojej rozprave nevenoval detailnejšie a nezohľadnil ju vo svojich záveroch.

A napokon, po tretie, autor vo svojom návrhu perspektívy pre ekumenický dialóg opakovane zdôrazňuje, že „cirkev Kristova musí vedieť nazvať veci pra-

vými menami“ a neskrývať „intelektuálnu plytkosť“ a „teologický alibizmus“ za pojmy ako znášalivosť a tolerancia (s. 89). Aj v tomto prípade by sa žiadalo, aby autor svoje myšlienky podrobnejšie rozpracoval a snád i uviedol nejaké konkrétne príklady.

Recenzovaná publikácia predstavuje nesporný prínos nielen v tom ohľade, že nanovo necháva „prehovoriť“ svedkov SNZ, ale v podobe štúdie Michala Valča taktiež ponúka i originálny pohľad na udalosti, ktoré zásadnou mierou formovali (a formujú) identitu Slovákov ako národa. Valčo tak predstavuje jeden zo spôsobov, akým sa dnešní teológovia môžu zapojiť do širšieho humanitného a sociálnevedného diskurzu.

*Pavol Bargár*

## TEOLOGICKÁ ANTROPOLOGIE GERHARDA SAUTERA

*Gerhard Sauter, Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, 384 stran.*

Obsáhlá monografie známeho bonnského systematického teologa je v jistém smyslu shrnutím jeho životného diela. Vyrovnáva sa s teologickou diskusí v patristice, reformaci a v druhej polovine 20. storočia, ale jde svou vlastní cestou, ovlivněnou především souvislým studiem Martina Luthera. Ze slavných bonnských systematických minulého století jej proto zajímá najviac ďalší veľký interpret Luthera Hans J. Iwand. Rejstřík biblických míst napoví, že se také opírá o exegezi klíčových textů Písma.

Poslání člověka hledí autor porozumět jako stvoření, které je ve své časovosti povoláno k vědomé odpověd-

nosti Bohu i druhému člověku. Jeho naděje v aktivním životě i v nucené pasivitě způsobené bolestí, útlakem, nemocí nebo stářím přichází však z druhé strany a člověk ji přijímá jako Boží požehnání. Z této pozice odstupuje vůči sobě samému

poznává zároveň tajemství svého lidství. Kniha se může stát inspirací pro teology, kazatele, filozofy, ale i pro pastorační práci.

*Petr Pokorný*

## Rejstřík ročníku XVIII (2012)

### Články

<i>Viktor Ber</i> . . . . .	52
Teologie a etika v kazuistickém právu	
Theology and Ethics in the Apodictic Law	
<i>Petr Gallus</i> . . . . .	20
Teologie a víra	
Theologie und Glauben	
<i>Matěj Hájek</i> . . . . .	186
Skutečnost jako duhová koule: subjekt a objekt v díle Plótiina a Owena Barfielda	
Reality as a “Diaphanous Sphere”: Subject and Object in Plotinus and Owen Barfield	
<i>Pavel Heřmánek</i> . . . . .	129
Apokalyptické motivy ve vizích Kristýny Poniatowské a jejich význam	
Apocalyptic Motives in Visions of Kristýna Poniatowská	
<i>Jan Jüptner</i> . . . . .	171
Je nakonec možné oslovit všechny? Civilní náboženství	
Is it Possible to Speak to All? Civil Religion	
<i>Petr Macek</i> . . . . .	5
Hartshorne a Barth	
Hartshorne and Barth	
<i>Lucie Matulová</i> . . . . .	117
(Ne)svátost pokání v Calvinových Institucích učení křesťanského náboženství: srovnání prvního a posledního vydání (1536, 1559)	
Calvin’s Doctrine of non-Sacramental Penance – Comparison of the Institutes 1536 and 1559	
<i>Július Pavelčík</i> . . . . .	32
Výklad podoběnstva o perle v Tomášovom evanjeliu	
Parable of the Pearl Interpreted in the Gospel of Thomas	

---

<i>Petr Pokorný</i> . . . . .	145
Josef Bohumil Souček (1902–1972)	
Josef Bohumil Souček (1902–1972)	
<i>Pavel Roubík</i> . . . . .	149
Křesťanství v pohledu Gianni Vattima	
Christianity in the Sight of Gianni Vattimo	
<i>Jiří Šamšula</i> . . . . .	58
Hans-Martin Barth: Dogmatika v kontextu	
Dogmatik im Kontext der Weltreligionen – zur Dogmatik von Hans-Martin Barth	
<i>Jan Zámečník</i> . . . . .	80
„Nový ateismus“ v Čechách?	
“New Atheism” in Czech Republic?	



**Recenze**

John Barton: <i>The Nature of Biblical Criticism</i> (Pavel Hejzlar) . . . . .	214
Viktor Ber: <i>Vyprávění a právo v knize Exodus</i> (Petr Chalupa) . . . . .	90
Eduard Lohse: <i>Teologická etika Nového zákona</i> (Peter Cimala) . . . . .	204
Jiří Kraus: <i>Rétorika v evropské kultuře i ve světě</i> (Jiří Lukeš)	
Jiří Mrázek: <i>Evangelium podle Matouše: Český ekumenický komentář k Novému zákonu I</i> (Pavel Filipi) . . . . .	95
Gerhard Sauter: <i>Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie</i> (Petr Pokorný)	
Bernard Sesbouïé, S. J.: <i>Hors de l'Eglise, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation</i> (Marek Říčan) . . . . .	92
Ludger Schenke a kol.: <i>Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen</i> (Tamas Ficzere) . . . . .	206
Daniel Slivka: <i>Hermeneutický zmysel posvätných spisov kresťanstva</i> (Július Pavelčík) . . . . .	208
Michal Valčo – Andrej Braxatoris-Sládkovič: <i>Slovenské národné zhromaždenie v Turčianskom Sv. Martine 1861: Teologické aspekty memorandových udalostí a ich odkaz pre dnešok</i> (Pavol Bargár) . . . . .	217
Práce přijaté a obhájené v roce 2011 . . . . .	100

