

TEOLOGICKÁ REFLEXE

1/2013

2013

Kristýna Kupfová *Hromádkův christologický
výklad Dostojevského
Zločinu a trestu*

Pavel Filipi *Nová paradigmata
pro diakonii?*

Ivana Noble *Napětí mezi eschatologickým
a utopickým pojetím tradice
v teologiích XX. století:
Tillich, Florovskij, Congar*

Jana Hradová *Lawrence Crabb: pastorec
ve společenství a skrze
společenství*

Štefan Paluchník *Etické konsekvence křtu
v Římanům 6*

Teologická REFLEXE

1

ROČNÍK XIX

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., 16th Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: atla@atla.com

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

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

Upozornění pro předplatitele

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

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

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

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

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

OBSAH

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

<i>Kristýna Kupřová</i>	5
DESCENSUS AD INFEROS – HROMÁDKŮV CHRISTOLOGICKÝ VÝKLAD DOSTOJEVSKÉHO ZLOČINU A TRESTU	
DESCENSUS AD INFEROS – HROMÁDKA'S CHRISTOLOGICAL INTERPRETATION OF DOSTOYEVSKI'S CRIME AND PUNISHMENT	
<i>Pavel Filipi</i>	24
NOVÁ PARADIGMATA PRO DIAKONII?	
NEUE PARADIGMEN FÜR DIAKONIE?	
<i>Ivana Noble</i>	34
NAPĚTÍ MEZI ESCHATOLOGICKÝM A UTOPICKÝM POJETÍM TRADICE V TEOLOGIÍCH XX. STOLETÍ: TILlich, FLOROVSKIJ, CONGAR	
TENSION BETWEEN AN ESCHATOLOGICAL AND A UTOPIC UNDERSTANDING OF TRADITION OF PAUL TILlich, GEORGE FLOROVSKY AND YVES CONGAR	
<i>Jana Hradová</i>	53
LAWRENCE CRABB: PASTORACE VE SPOLEČENSTVÍ A SKRZE SPOLEČENSTVÍ	
LAWRENCE CRABB: PASTORAL CARE WITHIN COMMUNITY AND THROUGH COMMUNITY	
<i>Štefan Paluchník</i>	63
ETICKÉ KONSEKVENCE KŘTU V ŘÍMANŮM 6	
ETISCHE KONSEQUENZEN DER TAUFE IM RÖMERBRIEF 6	

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Ivana Noble a kol.: <i>Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ</i> <i>Jaroslav Vokoun</i>	78
Jiří Beneš (ed.): <i>Otevřené dveře: Leviticus 19</i> <i>Ondrej Zatroch</i>	80
Ian P. Wei: <i>Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University, c. 1100–1330</i> <i>Milan Žonca</i>	88
Práce přijaté a obhájené v roce 2012	96

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Prof. Pavel Filipi, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1, filipi@etf.cuni.cz

Mgr. Jana Hradová, Modrá 1977/2, 155 00 Praha 5,
Jana.Hradová@seznam.cz

Mgr. Kristýna Kupfová, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1, kupfova@etf.cuni.cz

Doc. Ivana Noble, Th.D., UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1, noble@etf.cuni.cz

Mgr. Štefan Paluchník, Na Pískovně 665/40, 460 14 Liberec,
paluchnik@volny.cz

DESCENSUS AD INFEROS – HROMÁDKŮV CHRISTOLOGICKÝ VÝKLAD DOSTOJEVSKÉHO ZLOČINU A TRESTU¹

Kristýna Kupfová

DESCENSUS AD INFEROS – HROMÁDKA'S CHRISTOLOGICAL INTERPRETATION OF DOSTOJEVSKI'S CRIME AND PUNISHMENT In the third chapter of his book *Doom and Resurrection* (1944) J. L. Hromádka deals with the thought of F. M. Dostoyevski. The chapter is called „Descensus ad inferos“ and involves an analysis of civilization's doom and the crisis of modern man on the one hand and the vision of resurrection and new beginning on the other. Hromádka claims that there is the figure of the Crucified and Risen Christ behind almost all Dostoyevski's writings. Christ is the supreme authority and he is also someone who descends with a man into hell and gives him real life. Dostoyevski's novel *Crime and Punishment* is an example which Hromádka gives. Hromádka aims to „read between the lines“ and to show Christ hidden in the story. He interprets two passages in the novel: In the first one, the murderer and rebel Raskolnikov and an innocent prostitute Sonia are reading the gospel story of the raising of Lazarus; Christ is hidden in this event and changes both of the readers. In the second one, Sonia goes with Raskolnikov to Siberia; Christ is hidden behind Sonia and by His presence prevails over the revolt in the Raskolnikov's heart.

F. M. Dostojevskij bezpochyby patřil mezi „dvorní autory“ J. L. Hromádky. Z Hromádkova díla věnovaného Dostojevskému bych jmenovala jeho přednášku v Českém rozhlasu z roku 1927,² předmluvu k Thurneysenově spisu *Dostojevskij* (Praha 1930), studii *Dostojevskij a Masaryk* (Praha 1931),³ proslav *Velký inkvizitor* (večer Společnosti Dostojevského, 1936)⁴ a – vzhledem k tématu tohoto článku především – kapitulu „Descensus ad inferos“

¹ Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2012–264201.

² Úryvky z přednášky in: M. Bubenřková, *F. M. Dostojevskij ve vysílání Českého rozhlasu*, sborník Dostojevskij dnes, Praha: Národní knihovna, 2007, s. 143.

³ Nově otištěno také in: J. L. Hromádka, *Masaryk*, Brno: L. Marek, 2005, s. 203–231. O rok dříve vyšel Hromádkovi článek „Masaryk a Dostojevskij“, *Křesťanská revue* 3 (1930), srov. *Kostnické jiskry* 13 (1931).

⁴ Otištěno v *Křesťanské revui* 9 (1936).

v knížce *Zánik a vzkříšení* (*Doom and Resurrection*, Richmond 1945). Odkazy k Dostojevskému se u Hromádky objevují pravidelně, často jdou ruku v ruce s odkazy k T. G. Masarykovi. Masarykova výkladu Dostojevského si Hromádka velice cení a kriticky na něj navazuje. Z dalších vykladačů zmiňuje E. Thurneysena, N. Berďajeva, D. S. Merežkovského.⁵ Čte Dostojevského romány (opakovane cituje *Bratry Karamazovy*, *Zločin a trest*, *Idiota*), ale i osobní korespondenci a eseje. Zaměřím se v tomto článku na Hromádkovu svéráznou interpretaci *Zločinu a trestu*, jak ji předkládá v *Zániku a vzkříšení*.

1. Zánik a vzkříšení

Útlý spis *Doom and Resurrection* (dále budu používat český název *Zánik a vzkříšení*) vznikl během Hromádkova působení na Princeton Theological Seminary ve Spojených státech (1939–1947). Kniha je upravenou a rozšířenou verzí přednášek, které Hromádka poskytl v únoru 1944 na Union Theological Seminary v Richmondu.⁶ Po válce mohli ozvuky knihy zaslechnout Hromádkovi studenti na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké v Praze (akademický rok 1948/49, syllabus přednášek byl publikován v roce 1955 pod názvem *Přelom v protestantské teologii*); konkrétně oddíl k Dostojevskému z výkladu uvedeného v *Zániku a vzkříšení* vychází.⁷ V předmluvě k *Zániku a vzkříšení* Hromádka uvádí, že některá témata knihy už dříve rozpracoval v článcích, které byly publikovány v různých amerických (a jednom britském) periodikách. Patřil mezi ně článek „Civilization’s Doom and Resurrection“, otištěný v prvním ročníku časopisu *Theology Today*;⁸ k článku se ještě vrátím.

Kniha samotná vyšla roku 1945 v Richmondu a Londýně a byla přeložena do několika jazyků, do němčiny v rozšířené podobě (pod názvem *Sprung über die Mauer*, Berlin 1961). Do češtiny přeložil *Zánik a vzkříšení* M. Opočenský (Brno 2006);⁹ české vydání obsahuje kromě původního úvodu rek-

⁵ J. L. Hromádka, *Katolicism a boj o křesťanství*, Praha: Bursík & Kohout, 1925, s. 166; Týž, *Přelom v protestantské teologii. Syllabus fakultních přednášek*, Praha: ÚCN, 1955, s. 44.

⁶ Dnes Union Presbyterian Seminary, Richmond, Virginia. J. L. Hromádka, *Doom and Resurrection*, Richmond, Va.: Madrus House, 1945.

⁷ Srov. Hromádka, *Přelom v protestantské teologii*, s. 40–45.

⁸ *Theology Today* 1 (1944). V témže periodiku (vydáváno Princeton Theological Seminary) byla o rok později publikována také recenze na *Zánik a vzkříšení*: H. Kohn, „Doom and Resurrection, by Joseph L. Hromádka“, *Theology Today* 2 (1945).

⁹ J. L. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, překlad M. Opočenský, Brno: L. Marek, 2006.

tora semináře v Princetonu J. A. Mackaye také Hromádkův dodatek z roku 1960, úvod k německému vydání R. Weckerlinga, Hromádkovu předmluvu k německému vydání (1960) a doslov M. Opočenského.

Název *Zánik a vzkříšení* se vztahuje k „moderní civilizaci“ a zahrnuje v sobě to, co je pro celou knihu stěžejní. Vyjadřuje hloubku krize i nadějný výhled víry. Svou pozornost dělí Hromádka mezi čtveřici autorů. Jsou jimi romanopisec F. M. Dostojevskij (kap. III.), filozofové T. G. Masaryk a E. Rádl (kap. IV.), teolog K. Barth jako hlavní představitel teologie krize (kap. V.). Kapitola věnovaná Dostojevskému je nazvána rovněž příznačně: „Descensus ad inferos“, tedy „Sestoupení do pekel“. Do pekel sestupují moderní civilizace, postavy Dostojevského románů, ale také Kristus: Ukřižovaný a Zmrtvýchvstalý. Součástí kapitoly je interpretace *Zločinu a trestu a Velkého inkvizitora*.

Stojí za zmínku, že Hromádka není jediným evropským teologem, který se ve válečných letech obracel k Dostojevskému. V roce 1942 vydal pravoslavný teolog P. Evdokimov knihu *Dostoïevski et le problème du mal*.¹⁰ Na straně katolické se Dostojevským zabýval H. de Lubac ve svém spisu *Le Drame de l'humanisme athée* (1944; Dostojevskému patří třetí část knihy, *Dostoïevski le prophète*). Srovnání těchto (a případně dalších) autorů, které ovšem není v možnostech tohoto článku, by bylo jistě zajímavé.

2. Hromádkův Dostojevskij

V roce 1945 Hromádka prohlásil: „Za poslední dva roky jsem vedle své normální práce skoro nic jiného nedělal, než pořád pročítal Dostojevského. Ne proto, abych se kochal jeho velikým literárním uměním, ale abych na něm studoval strašnou problematiku, která se šklebí mezi východní a západní Evropou.“¹¹

Uvedla jsem, že se zaměřím na Hromádkův výklad *Zločinu a trestu*. Děláním to s vědomím, že Hromádkovým přednostním zájmem nebylo vykládat jednotlivé Dostojevského spisy. Hromádka vykládá Dostojevského jako myslitele, který měl ve své době zvláštní smysl pro rozpoznání skryté krize a k němuž se lze s užitekem obracet v úvahách nad krizí zjevnou. Dostojev-

¹⁰ Zhruba o dvacet let později dal Evdokimov své další studii o Dostojevském podtitul shodný s názvem Hromádkovy kapitoly v *Zániku a vzkříšení*: „Sestoupení do pekel“. (P. Evdokimov, *Gogol et Dostoïevsky. La descente aux enfers*, Paris: Desclée de Brouwer, 1961.)

¹¹ J. L. Hromádka, *O nové Československo*, Praha: YMCA, 1946, s. 70.

skij je pro Hromádku více než čím jiným *prorokem* (třebaže si nevybavuji, že by Hromádka přímo tohoto označení použil), který se ovšem vyjadřuje prostřednictvím beletrie. Je Hromádkovou spřízněnou duší; ne vždy je úplně snadné v textu rozeznat, kdy mluví Dostojevskij a kdy Hromádka. Na stránkách *Zániku a vzkříšení* se můžeme setkat i s větami, které by řekl Dostojevskij dnes.¹² Pro Hromádkův text je příznačné, že Dostojevského romány slouží k dokreslení či doložení toho, jak je popsán Dostojevského „pohled na věc“. „Zde je příklad toho, jak to viděl Dostojevskij: Mladý student petrohradské univerzity Raskolnikov byl opojen romantickou ideou statného, smělého muže,...“¹³ Takto začíná Hromádka svou analýzu knihy *Zločin a trest*.

Knihy je uvedena jako *příklad*. Příklad je „zbytný“. Pro srovnání: Zmínila jsem se výše o Hromádkově článku *Civilization's Doom and Resurrection* (1944). Článek je v podstatě kratší verzí prvních tří kapitol *Zániku a vzkříšení*. První dvě kapitoly se shodují. Shoda není doslovná, téměř v každém odstavci se vyskytují četné odchylky, jsou ale významově nepodstatné (výrazivo, slovosled atd.). Sled vět a odstavců je v knize a článku totožný. Třetí kapitola, tj. kapitola o Dostojevském, je rozsáhlejší než první dvě. Článek předkládá její stručnější variantu. Některé věty a odstavce jsou přeskupeny, v důsledku čehož se liší i závěr kapitoly/článku. Oproti knize neobsahuje článek to, co je sekundární – příklady. S výkladem *Zločinu a trestu* ani *Velkého inkvizitora* se čtenář v článku neseťká.¹⁴ Pro Hromádku bylo dobře myslitelné pojednat o myšlení F. M. Dostojevského, aniž by předložil svou interpretaci některé z jeho knih. Vzhledem k této skutečnosti pokládám za nutné alespoň stručně nastínit kontext, do něhož je výklad *Zločinu a trestu* v *Zániku a vzkříšení* zasazen, a teologickou linii, kterou má tento výklad podtrhnout.

Hromádkův text se v různých obměnách a repetičích točí kolem trojiny, kterou bych zkratkovitě nazvala „společnost – Bůh – jednotlivec“. Společnost neboli evropská civilizace či „moderní člověk“; Bůh jako poslední norma a Pán života; jednotlivec s tváří člověka poníženého, chudého, nemocného, bezbranného či „na šikmé ploše“. Mluví-li Hromádka o „moder-

¹² Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 19n. (Hromádka, *Doom and Resurrection*, s. 37n.)

¹³ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22.

¹⁴ Stejně tak není v článku nic z Dostojevského životního příběhu, který v *Zániku a vzkříšení* předchází interpretaci *Zločinu a trestu*.

ním člověku“, příliš nediferencuje. Jsme to „my, civilizované národy“.¹⁵ Je to lidstvo procházející nejhlubší krizí, civilizace, jejíž pilíře se zhroutily, především (ale nejen) západní člověk, který už neví, čím je. Mezi projevy pádu „moderního člověka“ patří uvědomělá revolta proti Bohu, nulový vhléd do vlastní situace, setření hranice mezi právem a bezprávím, ztráta ukazatele cesty, chaos, tyranie, sobectví, zbabělý strach, neochota chránit slabší, izolace, ... Paleta příznaků pádu je pestrá, v textu je doplňována postupně a čtenáři se může pozvolna rozmlžit představa o tom, kdo to vlastně ten „moderní člověk“ je. Hromádka píše jako člověk, který (na rozdíl od člověka „moderního“ a částečně díky Dostojevskému) vhléd do situace má, a proto ví, že celá ta škála projevů krize vychází z jediného základu: Moderní člověk „odřezal svou duši od živého Pána života a popřel svou odpovědnost před nejvyšším tribunálem božské autority.“¹⁶ Katastrofa, kterou cítil doutnat pod povrchem Dostojevskij a která naplno propukla ve druhé světové válce, je ve svém jádru duchovní povahy.

Odrazit se ode dna člověk sám nedokáže, vyšplhat se nahoru nelze. Neznamená to ale beznaděj. „Dostojevského vize vzkříšení začala na dně lidské propasti.“¹⁷ Evangelium spočívá v tom, že v Kristu Bůh sestupuje za člověkem až na dno, „kde žal láme lidské srdce; kde smrt odhaluje svou zlověstnou a strašlivou temnotu; kde hříšná mysl revoltuje proti Pánu života a pokouší se *vysvětlit a ospravedlnit* nejnižší a nejodpornější činy arogance...“¹⁸ Kristus přichází na dno a tiše, soucitně a nenápadně (!) bojuje se silami destrukce. Jeho osobní přítomnost nutí k rozhodnutí – sklonit se, nebo se vzepřít. Kristus působí právě tam, kde je situace zjevně zoufalá. Čtenářům Dostojevského se otevírají oči pro konkrétní lidské tváře. Hromádka sdílí Dostojevského příklon k lidem stojícím na nejnižších příčkách společenského žebříčku. R. Shaull o svém učiteli z Princetonu napsal: „Ale co jsem si nejvíce zapamatoval až do dnešního dne, je to, že Hromádka často mluvil o Ježíši, který představuje Boží přítomnost mezi chudými, vydědenci a v hlubině lidského hříchu.“¹⁹ Analýza *Zločinu a trestu* je příkladem této

¹⁵ Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 21.

¹⁶ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 18.

¹⁷ Tamtéž, s. 21.

¹⁸ Tamtéž, s. 22.

¹⁹ R. Shaull, „Můj teologický mentor“, in: *Jako blesk z oblohy*. Sborník k výročí J. L. Hromádky (1889–1969), uspoř. M. Opočenský, Ženeva: World Alliance of Reformed Churches, 1999, s. 27.

christologie. Má názorně ukázat, jak je téma „zániku“ u Dostojevského prozářeno tématem „vzkříšení“. Je to příklad, který nerelativizuje zánik, a jen proto má co říct ke vzkříšení.

3. K interpretaci Zločinu a trestu

Převyprávění *Zločinu a trestu* a jeho výklad, resp. převyprávění, které je samo o sobě výkladem, čítá v *Zániku a vzkříšení* zhruba tři stránky. Z toho je zřejmé, že se vykladač musel nutně rozhodnout, co z románu vyzdvihnout a co nechat stranou. Zvlášť pokud je jeho cílem vystihnout cosi podstatného z myšlení autora. „Vyprávění má svůj směr, muži a ženy jednají, dramata a tragédie se odvíjejí nejpozemštějším způsobem, zdánlivě bez nějakého vyššího motivu, který člověka přesahuje.“²⁰ Hromádka usiluje vynést na světlo právě tento člověka přesahující motiv (*trans-human motive*), chce číst mezi řádky, „proniknout za události a postavy“, objevit „čtvrtou dimenzi“ Dostojevského světa.

Tento přístup k beletrii s sebou nese jistá rizika a Hromádka si je případně kritiky vědom. Může se objevit otázka, nakolik vykladač-teolog „čtvrtou dimenzi“ v knize *objevuje* (nebo, Hromádkovými slovy, si ji při četbě *uvědomuje*), a nakolik ji tam, inteligentně a profesionálně, *vnáší*. Hromádka bohužel na podobné otázky reaguje protiútokem („Bezmyšlenkovitý čtenář může mít po povrchní četbě Dostojevského skeptický a nedůvěřivý pohled na tuto interpretaci...“).²¹ Nemyslím, že by většině čtenářů dělalo problém souhlasit, že jsou Dostojevského knihy nesmírně plastické, že se vyznačují jakýmsi „hlubším“ (Hromádka by patrně upřednostnil slovo „vyšším“) rozměrem a že je lze číst s různou kvalitou porozumění. Od Dostojevského se „další rozměr“ víceméně očekává. Rizika doprovázející výklad přesto zůstávají. Vidím je ve snaze „proniknout za události a postavy“ (*pierce beyond the events and figures*). Může to svádět k představě, že celý proces tvorby a četby je svého druhu hra na schovávanou. Autor schová to nejdůležitější „za“ postavy a události, mezi řádky, a hloubavý čtenář to má zase nalézt. Čili: postavy a události jsou prostředky, které je třeba ve správnou chvíli *odložit*. Kdo nalezl *to*, co je za nimi, ten už je nepotřebuje.

Hromádka sám ale tímto způsobem nepracuje. Zaprvé se nesnaží osamostatnit „čtvrtou dimenzi“ od příběhu. Chce „čtvrté dimenzi“ porozumět

²⁰ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 24; Týž, *Doom and Resurrection*, s. 44.

²¹ Tamtéž.

a zakotvit v ní svou interpretaci příběhu. Neopouští události a postavy (alespoň ne všechny),²² ale sleduje je znovu ve světle toho, jak porozuměl jejich autorovi. Drží se příběhu a převypráví ho tak, že vysloví, co podle jeho názoru Dostojevskij do svého vyprávění vtělil, jen nahlas nevyslovil. Zadruhé „to“, co Hromádka mezi řádky vyčte, nakonec není *co*, ale *kdo*. Není to hlavní *myšlenka* (použijí-li terminologii ze střední školy), ale hlavní *postava*. „Téměř za všemi díly Dostojevského stojí neviditelná, nepostižitelná postava Ukřižovaného a Zmrtvýchvstalého. Jeho vznešená sláva a nevýslovná sebeidentifikace se zkaženým světem byla pro něho stěžej, na níž se svět otáčí.“²³ Hromádka nazve příslušný oddíl kapitoly o Dostojevském „Skrytý Kristus“ a převypráví *Zločin a trest* tak, že z „neviditelné a nepostižitelné“ postavy Krista učiní postavu dokonale viditelnou a postižitelnou.

Takový krok vykladače ovšem nelze přehlédnout a není divu, že se Hromádka preventivně vymezuje vůči případné kritice. Vlastní myšlenky by šikovný vykladač mohl autorovi nepozorovaně podsunout; přivést ze zákulisí do středu jeviště postavu a de facto tvrdit, že s ní celý příběh stojí a padá, je vykladačský počin úplně jiného rázu. Hromádka je při svém teologickém výkladu odvážný a poctivý, třebaže jeho interpretace nemusí být pro všechny čtenáře přijatelná.

Hromádkovu analýzu *Zločinu a trestu* lze rozdělit do dvou částí. V obou je vyjádřeno základní Hromádkovo přesvědčení o Kristu působícím skrytě, ale vítězně v příběhu hlavního (zjevného) aktéra, Raskolnikova. Z dalších postav románu vystupuje v Hromádkově převyprávění Soňa Marmeladovova, tedy postava, které jako jedině Raskolnikov sám dovolil, aby se k němu připojila. První část analýzy seznamuje s oběma postavami a s okolnostmi dvojnásobné vraždy, kterou Raskolnikov spáchal, a vrcholí setkáním Raskolnikova a Soni nad evangelijním příběhem o vzkříšení Lazara. Druhá část analýzy začíná okamžikem Raskolnikova přiznání a odsouzení a zaměřuje se především na jeho nucený pobyt na Sibiři. Jinými slovy se druhá část analýzy z velké části týká *epilogu Zločinu a trestu*.

²² V návaznosti na Masaryka projevuje Hromádka vůči Dostojevského postavám, které „žijí dnes svým samostatným životem“, veliký respekt: „Byly tak živé ženy a tak mocně zachyceny, že téměř patří do *empirických* dějin světových.“ (Hromádka, „Dostojevskij a Masaryk“, 1931, s. 60; také in: Hromádka, *Masaryk*, s. 230.)

²³ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 24.

4. Raskolnikov a Soňa: Kristus skrytý v Lazarově příběhu

Mezi Raskolnikovem a Soňou existuje zvláštní pouto a zároveň ti dva představují protiklady. Je zajímavé porovnat, jak je Hromádka charakterizoval ve své studii *Dostojevskij a Masaryk* (1931) a jak v první části své analýzy v *Zániku a vzkříšení*. V obou případech je totiž sleduje při důležitém rozhovoru v Sonině pokojíku (jedná se ale o dva různé rozhovory).

Ve stati *Dostojevskij a Masaryk* věnuje Hromádka rozmluvě Raskolnikova a Soni obšírný odstavec. Rámcem odstavce je společná Masarykova a Dostojevského starost o bližního, který se nesmí ztratit „ve vědeckých formulích, filosofických soustavách, v aritmetice a logice, v právních a sociálních řádech“, a myšlenka na Boha-Pána, který k lásce ke konkrétnímu bližnímu vede.²⁴ Raskolnikov a Soňa stojí v tomto kontextu proti sobě. Hromádka vychází z rozhovoru, po němž Raskolnikov Soně prozradí, že spáchal vraždu.²⁵ Raskolnikova Hromádka popisuje jako vraha, který „vraždil z touhy, nadčlověcky popřít mravní zákon a řád nad sebou a zašlápnout lidskou veš“, Soňu jako nevěstku, která „klesla do špíny z obětavé lásky a nikdy nepřestala věřit v Boha“. Raskolnikov touží být nad-člověkem a z této vysoké pozice jiného člověka (ohodnotí-li ho jako podřadného škůdce) s přehledem zašlápne, Soňa má nad sebou Boha a z lásky ke svým blízkým je svolná sama klesnout dolů. Raskolnikov se pokouší vmanévrovat Soňu na svou pozici („Má-li onen nebo tito na světě žítí... Tedy jak byste rozhodla?“), Soňa to kategoricky odmítá („Ale já přece nemohu znáti Boží prozřetelnosti... K čemu takové prázdné otázky?... A kdo mne tu ustanovil soudcem, komu žítí a komu nežítí?“). Soňa má na Raskolnikovovy „nadčlověcké teorie“ jednoznačný názor: „Boha jste se spustil a Bůh vás ranil slepotou, vydal ďáblu“.²⁶ Sonin vyznavačský postoj otevírá podle této Hro-

²⁴ Hromádka, „Dostojevskij a Masaryk“, 1931, s. 58nn.; také in: *Masaryk*, 2005, s. 229n. Srov. V. V. Rozanov, *Legenda o Velkém inkvizitorovi F. M. Dostojevského*. Podle Rozanova Dostojevskij opakovaně zápasí proti tolikrát skutečněné myšlence, že je možné obětovat jedince (generaci, národ) ve prospěch jakéhosi vzdáleného cíle; ve *Zločinu a trestu* Dostojevskij hájí „absolutní význam osobnosti“ (in: *Velký inkvizitor*. Nad textem F. M. Dostojevského, Velehrad: Refugium, 2000, s. 106nn.). Teologický pohled na Raskolnikovův zločin, svobodu, nenahraditelnost bližního a nebezpečí nadlidských (nelidských) idejí rozmanité provenience předkládá také N. Berďajev, *Dostojevského pojetí světa*, Praha: Oikoymenh, 2000, s. 62–65.

²⁵ F. M. Dostojevskij, *Zločin a trest*, přel. J. Hulák, Praha: Lidové nakladatelství, 1977, část pátá, kap. IV.

²⁶ F. Kautman charakterizuje tento rozpor mezi Raskolnikovem a Soňou jako „vztah mezi rozumem, reprezentovaným Raskolnikovovou teorií, a svědomím, které představuje ži-

mádkovy interpretace Raskolnikovi dveře k novému začátku. „A tato prostá víra zdeptané a ponížené dívky láme vzpuru titanovu a nutí vraha, aby se jí vyznal ze svého zločinu a aby se vydal trestající ruce,“ uzavírá Hromádka.

V *Zániku a vzkříšení* Hromádka interpretuje dřívější rozhovor Raskolnikova a Soni, jehož vrcholem je společná četba oddílu o vzkříšení Lazara z Janova evangelia.²⁷ Je to klíčový moment pro Hromádkův christologický výklad Dostojevského. Tuto pasáž románu vyzdvihují také další vykladačíteologové (Thurneysen, Evdokimov, de Lubac),²⁸ zatímco carská cenzura prý „měla vážné výhrady proti dialogu ‚vraha‘ s ‚prostitutkou‘ nad četbou Evangelia“.²⁹ Hromádka tu vidí sedět „dvě nešťastná stvoření uprostřed nepopsatelné chudoby a bídy“.³⁰ Soňu popisuje jako „téměř dítě“ (motiv u Dostojevského silný, vrátím se k němu později), jako „čistou duši, kterou nevlastní matka přinutila šlapat ulice, ...aby zachránila rodinu před smrtí hladem.“ Proti statí *Dostojevskij a Masaryk* lze zaznamenat lehký posun od obětující se Soni k Soně-oběti.³¹

Výraznější rozdíl vidím v tom, jak je v *Zániku a vzkříšení* představen Raskolnikov a jeho zločin. Raskolnikovově charakteristice se Hromádka v rámci celé analýzy věnuje relativně podrobně. Raskolnikov se „vzpírá proti Bohu a zásadám lidské společnosti“, odmítá se podřídít autoritě, která ho přesahuje, považuje se za svého vlastního pána. V „romantickém opojení“ si myslí, že si může dělat, co chce; když to uzná za správné a prospěšné, může i zabít. Raskolnikov v sobě koncentruje mnohé z toho, jak byla v průběhu předchozích odstavců *Zániku a vzkříšení* popsána krize „moderního člověka“ a civilizace – vědomá vzpoura, setřetí hranice mezi dobrem a zlem, chaos, bezpráví, smrt. Raskolnikov je „vrah, bezmocný, ubohý titán,

velný cit Soni.“ Raskolnikov je ideolog, Soňa největší nepřítel jeho „milované teorie“. (F. Kautman, *Dostojevskij. Věčný problém člověka*, Praha: Rozmluvy, 1992, s. 132n.) Soňa je „ztělesněním hlasu náboženského svědomí“ také pro P. Evdokimova. (Evdokimov, *Gogol et Dostoïevsky*, s. 236.)

²⁷ Dostojevskij, *Zločin a trest*, část čtvrtá, kap. IV.

²⁸ Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 29; 61; Evdokimov, *Gogol et Dostoïevsky*, s. 236n.; H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris: Union Générale d'édition 1965, s. 320n.

²⁹ Kautman, *Dostojevskij. Věčný problém člověka*, s. 116.

³⁰ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22.

³¹ Popis Soni, která byla ke své oběti přinucena, je Dostojevskému vyprávění věrný; o něco méně už jeho zjednodušená verze v sylabu Hromádkových pražských přednášek, kde Soňu „rodiče vyhnali z domova a donutili k tomuto ponížení“. (Hromádka, *Přelom v protestantské theologii*, s. 42.)

žalostný ve své pýše a vzdoru.“ Jeho revoltu vyjadřují otázky typu: „Kdo má právo omezovat svobodu mého rozhodování? Kdo se odvažuje pro mne táhnout čáru mezi právem a bezprávím, dobrem a zlem?“³² Takto formulované otázky připravují Hromádkovi půdu pro příchod Krista na scénu. Nazvala bych je *předběžně christologickými* otázkami. Každý čtenář *Zániku a vzkříšení* ví, komu by mělo být přiznáno právo táhnout čáru mezi dobrem a zlem a před kým by se měl Raskolnikov sklonit.

Hromádka chtěl patrně vystihnout kořen Raskolnikovova pádu, a snad se mu to i podařilo. (Srov. Masaryk: „Jen před Bohem a pod Bohem jsme všichni si rovni... Člověk-bůh cítí se povýšen nad velikou masou svých bližních.“)³³ Raskolnikovovu „nadčlověckou teorii“, která se v románu vrací jako šílený refrén, ale odsunul do pozadí. Raskolnikov se např. v románu ani tak neptá: „Kdo se odvažuje mě omezovat?“, jako spíše: „*Kdo jsem já? Odvážím se já – zabít?*“ Podle Hromádky Raskolnikov „trvá na neomezené, suverénní svobodě člověka“. Myslím, že to není přesné. Raskolnikov trvá na neomezené, suverénní svobodě pouze některých lidí, zvláštních jedinců, nadřazených osob s výjimečným potenciálem, mezi něž doufá patřit. Je posedlý Napoleonem. Nemá nic proti omezování „lidí druhé třídy“. Zajímá ho, jestli si může dovolit víc než oni. Jsem Napoleon, nebo veš? Odtud se pro Raskolnikova rozhoduje otázka, kterou Hromádka parafrázuje: „Nemám svobodu zabít odpornou... lidskou veš, jestliže shledám, že je správné to udělat, jestliže mohu užít jejích peněz pro nějaký rozumný účel?“ Raskolnikov-Napoleon to bez následků udělat může. Raskolnikov-taky-veš nikoli. A tak to Raskolnikov *zkusí*...

Z Hromádkova textu lze Raskolnikovovy úvahy částečně vyčíst, jsou ale rozostřeny. Jako kdyby až tak nezáleželo na tom, co přesně si Raskolnikov navymýšlel za teorie. Byly to zkrátka zhoubné myšlenky, které popřely Boha a člověku daly zdánlivou svobodu, aby ho vzápětí zahnal do pasti. „...Kde hříšná mysl revoltuje proti Pánu života a pokouší se *vysvětlit a ospravedlnit* nejnižší a nejodpornější činy arogance...“ (srov. výše). Hromádka sleduje Raskolnikova „po pádu“ a činí tak soucitným okem. Raskolnikov má na rukou krev, spáchaný zločin ho pronásleduje všemi možnými způsoby a jeho

³² Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22.

³³ T. G. Masaryk, „Spisy Fedora Michajloviče Dostojevského“, *Čas*: list věnovaný veřejným otázkám 6 (1892), s. 19n. (Nebo také in: T. G. Masaryk, *Studie o F. M. Dostojevském*, uspořádal J. Horák, Praha: Slovanský ústav a Společnost Dostojevského v komisi nakl. Orbis, 1932, s. 17n.)

teorie nejen že mu nepomůže, ale naopak ho svazuje, protože mu brání „činit pokání a vzít na sebe ponížení a trest“.³⁴ Kristovská cesta je vytyčena, Raskolnikov jí ale není schopen.

V Sonině pokoji se tedy scházejí „dvě nešťastná stvoření“ (*two wretched creatures*) a na Raskolnikovovu žádost bere Soňa do rukou Nový zákon. Na tom místě přichází v Hromádkově textu vsuvka, kterou považují za velice důležitou: „Tu knihu dala Soně Lizaveta, nešťastná oběť (*unlucky victim*) Raskolnikova zločinu. Soňa a Lizaveta ji čítaly společně. A nyní Raskolnikov vybídl Soňu, aby mu četla...“³⁵ Hromádka, který musel z pochopitelných důvodů provést ve svém převyprávění citelnou redukci postav (rodina Raskolnikova i Soni, přítel Razumichin, temný Svidrigajlov, vyšetřovatel vraždy aj.), zachová zmínku o tom, že Nový zákon, ze kterého budou ti dva číst, patřil jedné z Raskolnikovových obětí. Nechá zaznít jméno této oběti a upřesní, že „společné čtení“ se dříve odehrávalo mezi Soňou a ní. Ve studii *Dostojevskij a Masaryk* zdůraznil Hromádka protikladný postoj Soni a Raskolnikova k bližnímu. V *Zániku a vzkříšení* se Hromádka nepouští do teoretických úvah o nenahraditelnosti konkrétního bližního (a Raskolnikovovu teorii nepodrobuje důkladnému rozboru), zato ale pamatuje na jednu konkrétní bližní, na konkrétní postavu, která se stala obětí Raskolnikovovy teorie. Raskolnikova a Soňu vidí (v souladu s Dostojevským) sedět vedle sebe jako dva nebožáky, ale spolu s nimi a mezi nimi vnímá (v souladu s Dostojevským) zvláštní přítomnost nešťastné Lizavety. Čistá duše Soňa si s Lizavetou čítala z Písma, titán Raskolnikov Lizavetu zabil. Teď budou číst z Lizavetiny knihy Soňa a Raskolnikov.

Pouto mezi Lizavetou, Soňou a Raskolnikovem je ve *Zločinu a trestu* vykresleno více způsoby. Kromě četby evangelia je to ještě symbol kříže a „výraz dítěte“. Symbol kříže: Poté, co Raskolnikov řekl Soně o vraždě, vysílá ho Soňa na kajícnou cestu na náměstí a dává mu s sebou svůj kříž; sama si nechá kříž, který dostala od Lizavety. Motiv se v knize objeví opakovaně. Výraz dítěte: Lizaveta se před smrtí tvářila jako malé dítě, když se bojí. Stejný výraz viděl Raskolnikov na Soně, když jí řekl pravdu. „Jak se na ni díval, náhle jako by v její tváři poznával tvář Lizavetinu.“ A tentýž výraz se přenesl na samotného Raskolnikova: „Její hrůza nenadále přešla i na něho: jeho tvář dostala stejně vyděšený výraz, díval se na ni stejným pohledem

³⁴ Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22n.; Hromádka, *Doom and Resurrection*, s. 42.

³⁵ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22n.

a se skoro stejným *dětským* úsměvem.³⁶ Čistá duše Soňa mluví o Lizavetě jako o té, která „uzří Boha“.³⁷ Při setkání se Soňou jako kdyby byl Raskolnikov zatažen do jejich světa. Získává jejich ustrašeně dětský výraz, přijímá kříž jedné z nich, zatímco ona kříž té druhé, a – jak vyzdvihne evangelický teolog Hromádka – zapojuje se do procesu společné četby Evangelia.

Co se během četby evangelijního oddílu o vzkříšení Lazara odehrálo, nechá Hromádka vyslovit Dostojevského. Je to jediný delší citát v jeho výkladu: Jak Soňa Raskolnikovovi četla, „třásla se ve skutečné fyzické hořeče. Očekával to. Dostávala se k příběhu o největším zázraku a zaplavil ji pocit ohromné radosti. Její hlas zněl jako zvon; nadšení a radost tomu daly sílu. Řádky se jí zatměly před očima, ale ona znala z paměti, co četla...“³⁸ A Hromádka pokračuje: „To je Dostojevského výklad Evangelia.“ To je ta chvíle, kdy na scénu v Hromádkově podání vstupuje postava Krista. Hromádka znovu vykreslí žalostný obrázek v Sonině pokojíku, aby v něm pak nechal zaznít fanfáry: „Zmrtvýchvstalý Kristus mluví v Lazarově příběhu, skrytý, a přece přítomný; přítomný, a přece skrytý, zápasí mlčky, neviditelně, nepostižitelně s démonem pýchy v Raskolnikově srdci a dává nadšení a radost Soně, té nejbídnější a nejkrásnější duši chudinských čtvrtí Petrohradu.“³⁹

Po těchto slovech udělá Hromádka jakýsi úrok, při němž zůstává jednou nohou v ději a druhou jako kdyby vstoupil na kazatelnu. Podá charakteristiku postavy Krista, což je nutné pro další vyprávění, a zároveň zformuluje výpověď víry: „Kristus, ve svém majestátu a lásce, sestupuje tam, kde člověk žije pod tyraníí hříchu, smrti, chudoby a ubohosti, bezmoci a utrpení, a bere na sebe neunesitelná břemena lidské zkaženosti a smutku.“⁴⁰ Je to formulace jak vystřižená z (mnohem pozdější) Hromádkovy knihy *Evangelium o cestě za člověkem*.⁴¹ Když Hromádka předjímal kritiku, podle níž „profesionální teolog večte své ‚dogmatické teorie‘ do světa literárního génia“,⁴²

³⁶ Dostojevskij, *Zločin a trest*, s. 352 (část pátá, kap. IV).

³⁷ Dostojevskij, *Zločin a trest*, tentýž překlad, s. 281 (část čtvrtá, kap. IV). V tomto překladu srov. Mt 5,8: „Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uzří Boha.“

³⁸ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 23.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ J. L. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem*, Praha: Kalich, 1986. Konkrétně se obdobné formulace nacházejí v kap. 7 (Základní thema Písem), 11 (Ježíš Nazaretský – Bůh v těle) a 12 (Jehošua – Hospodin osvobozuje).

⁴² Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 24.

řekla bych, že se mu musela promítat před očima právě tato věta. Kristus „na sebe bere břemena lidské zkaženosti a smutku.“ Jak tato slova vystihují událost v Sonině pokojíku? Jak na sebe Kristus „bere“ Sonino nebo Raskolnikovovo „břemeno“? Vyčetl toto Hromádka za postavami a událostmi Dostojevského románu, nebo připojil „své dogmatické teorie“ k nim? Nejsou otazníky nad takovou interpretací *Zločinu a trestu* opravdu na místě?

Hromádka se nezabývá tím, jak na četbu o Lazarovi Raskolnikov bezprostředně reagoval a jak se děj dále odvíjel. Následující události jsou v podstatě shrnuty do věty, že Kristus „zápasí... v Raskolnikovově srdci“. Zbylé stránky Dostojevského románu nejsou podle této interpretace už (jenom) Raskolnikovovým, ale (také) Kristovým bojem. Bez ohledu na to, jestli se k Hromádkově metodologii a výsledné interpretaci přikloníme, nebo ne, by byla chyba považovat jeho obrat „bere na sebe“ za obecnou dogmatickou formulku, která se mu do výkladu vloudila, aniž měla s příběhem samotným cokoli společného. Podle Hromádkova chápání na sebe Kristus opravdu bere břemeno Raskolnikova i Soni a po zbytek vyprávění je aktivně nese. Vyplývá to i ze způsobu, jakým Hromádka převypráví Sonino působení a Raskolnikovův obrat na Sibiři (viz níže).

Domnívám se, že Hromádka v tomto svém výkladu dovedl o krok dál interpretaci, kterou předložil E. Thurneysen⁴³ a kterou Hromádka dobře znal a kladně hodnotil. Je ale výmluvné, že podle sylabu pražských přednášek ji doporučuje ne jako „jednu z nejpronikavějších studií o Dostojevském“, ale jako „jednu z nejpronikavějších studií o problematice nové teologie“.⁴⁴ Pokusím-li se krátce shrnout Thurneysenův výklad *Zločinu a trestu* a konkrétně pasáže o Lazarovi: Ač se to podle jeho činu nezdá, v jádru žíznil Raskolnikov po životě „v tvořivém smyslu slova“. Takový je jedině „v Bohu“. Raskolnikovova snaha být jako Bůh a zmocnit se „života samého“ skončil destrukcí, vraždou. Raskolnikov se pokusil setřít hranici mezi člověkem a Bohem, aby zjistil, že Bohem není. „Zmocňovat se života v tvůrčí bezprostřednosti není v dosahu lidských sil.“⁴⁵ Nastupuje velké téma teologie krize, jejímž je Thurneysen představitelem: od člověka k Bohu „nevede žádný most“.⁴⁶ Spolu s tímto poznáním se otevírá opačná otázka, totiž vede-

⁴³ Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 24–31, srov. s. 58; 61.

⁴⁴ Hromádka, *Přelom v protestantské teologii*, s. 44.

⁴⁵ Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 28.

⁴⁶ Tamtéž, s. 29.

li most od Boha k člověku. Tuto „nemožnou možnost“, která je pro člověka jedinou šancí, ale není v jeho moci, vystihuje slovo *vzkříšení* (podle Thurneysena je to „nejposlednější slovo“ Dostojevského románu).⁴⁷ Když Soňa četla Raskolnikovovi o vzkříšení Lazara, odkryla mu tím „hluboký smysl jeho života“⁴⁸ a předestřela možnost vzkříšení. Raskolnikov to tehdy ještě nepochopil – snad až na Sibiři.

Myslím, že zde Hromádka navazuje. Setkání Boha a člověka je možné jedině tehdy, vydá-li se Bůh na cestu dolů, ne naopak. To, o čem Thurneysen mluví jako o možnosti, která se Raskolnikovovi otevřela četbou evangelia, vnímá Hromádka jako něco, co se touto četbou už začalo uskutečňovat. Kristus sestupuje a přebírá iniciativu, bere na sebe Raskolnikovovo břímě. Zlom, k němuž dojde na Sibiři, není dílem Raskolnikova, není to druhý a zdařilejší pokus, jak vstoupit na Boží území. Je to „vzkříšení“, něco, co může způsobit jedině Bůh sám a co se odehrává „na dně lidské propasti“.

5. Soňa s Raskolnikovem: Kristus skrytý za Soňou

Přechod od první části analýzy k druhé představuje stručná informace o Raskolnikovově přiznání a odsouzení k nuceným pracím. Podobně jako ve stati *Dostojevskij a Masaryk* i zde Hromádka chápe Raskolnikovovo doznání jako přímý důsledek Sonina působení. Raskolnikov, který se na začátku nechal opít představou o „statném a silném muži“, nakonec vystřízlivěl a „poddal se ohromné morální a duchovní síle křehké a slabé“ dívky.⁴⁹ Přestává být svým vlastním vězněm a vykračuje na cestu odsouzení, což připomíná Hromádkova dřívější slova o pokání, ponížení a trestu. Mluvit o *pokání* by bylo na tomto místě předčasné (a Hromádka to nedělá), ale přesto je přiznání zlomovou událostí, která mění směr děje a výhledově jej stáčí i k obratu uvnitř Raskolnikova samotného. K tomuto druhému, vnitřnímu zlomu dojde až na Sibiři. V Hromádkově textu potvrzuje souvislost mezi oběma zlomy i použitá terminologie. Dvakrát se objevuje slovo „poddat se“ (*yield*) – dvakrát se Raskolnikov poddává síle/moci (*power*), kterou se vyznačuje Soňa (moc morální a duchovní, moc pokory, víry a lásky). Poprvé je to řečeno v souvislosti s Raskolnikovovým doznáním a nastoupením trestu, podruhé v souvislosti s přelomem na Sibiři (viz níže).

⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 58.

⁴⁸ Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 61.

⁴⁹ Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22; 23.

Raskolnikovovo přiznání na komisařství uzavírá kapitoly *Zločinu a trestu*; další události Dostojevskij líčí v rámci epilogu. Pro Hromádku a jeho interpretaci jsou to ale stěžejní stránky románu. Jestli při četbě evangelia vstoupil Kristus do děje a do Raskolnikovova srdce „neviditelně“,⁵⁰ okamžikem odchodu na Sibiř nabyla jeho postava jasnějších obrysů. Kristus „byl skryt za Soňou“, která Raskolnikova na Sibiř doprovodila a zůstala s ním.

Hromádka zde zachycuje další rozměr vztahu Soni a Raskolnikova, v pořadí už třetí. Soňa seděla vedle Raskolnikova a k nim oběma promlouval Kristus v příběhu o vzkříšení Lazara. Soňa přiměla Raskolnikova podstoupit trest. A nyní se Soňa jako kristovská postava připojuje k Raskolnikovovi a sdílí s ním jeho další osud. Důležité je provázání všech těchto motivů. Ve *Zločinu a trestu* Raskolnikov nadhodil, že on a Soňa jsou na tom vlastně stejně. On překročil hranici, vztáhl ruku a zničil cizí život, ona překročila hranici, vztáhla ruku a zničila svůj vlastní život. „Spolu jsme zatraceni, tak i spolu půjdeme!“⁵¹ Pro Hromádkův výklad je zásadní, že Soňa nejde s Raskolnikovem jako spolu-zatracená, ale jako „čistá duše“, které dal Kristus v Lazarově příběhu „nadšení a radost“ (*triumph and joy*). Po cestě na Sibiř nedoprovází slepý slepého; přítomnost Soni znamená pro Raskolnikova přítomnost samotného Krista. V Sonině osobě se zřetelně rýsují oba základní pilíře „dostojevsko-hromádkovské“ christologie: Soňa jde s Raskolnikovem až do horoucích (resp. mrznoucích) pekel a zároveň nekompromisně rozlišuje mezi dobrem a zlem. Aniž svou víru Raskolnikovovi jakkoli podsouvá, pouhá přítomnost její osoby ho zneklidňuje a dráždí. Soňa „věděla o poslední, věčné autoritě, kterou mají všichni lidé poslouchat“ – a to Raskolnikova neustále, ještě i na Sibiři, provokovalo k revoltě.⁵²

Uvedla jsem, že podle Hromádky na sebe Kristus vzal břímě Raskolnikova i Soni. Zastavím se nejdříve u postavy Soni, jejíž vývoj je v Hromádkově krátkém textu velice zajímavý. Na začátku zachraňuje Soňa svou rodinu způsobem, který jí samotné ubližuje; v zoufalé situaci ji k tomu přinutila její nevlastní matka. Nešťastná Soňa je záchránkyně a obětí zároveň. Žije „v pokoji s nízkým stropem“, jak Hromádka dvakrát podotkne a (jednou) dodá, že v tomto pokoji plápolá jedna svíčka. Tento popis Soniných

⁵⁰ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 23.

⁵¹ Dostojevskij, *Zločin a trest*, s. 281 (část čtvrtá, kap. IV).

⁵² Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 23.

životních podmínek lze chápat i symbolicky;⁵³ Soňa je ponížená, není jí dovoleno žít vzpřímeně, ale hoří v ní hřejivý plamen. Sama je křehounká a zubožená, ale oplývá obrovskou mírou soucitu s druhými. Tato Soňa čte o vzkříšení Lazara hlasem „jako zvon“ a Kristus jí při tom dává „nadšení a radost“. Brzy nato se Soňa vydává společně s Raskolnikovem na Sibiř. Opět plní zachraňující úlohu. Hromádka se nesnaží domýšlet, co znamenala tato cesta pro ni samotnou. Soňa je Raskolnikovovým doprovodem a nástrojem jeho záchrany. Není už ale obětí, protože vykročila ze svého „pokoje s nízkým stropem“. Celé břímě zachránce už neleží na jejích drobných ramenou, protože za ní jde ve skrytu „Vzkříšený Pán“. Na začátku byla Soňa „téměř dítě“, na Sibiři ji Raskolnikovovi spolu-odsouzenci oslovují jako svou „dobrou malou matku“.⁵⁴

Téhož roku jako *Zánik a vzkříšení* vyšel v Theology Today Hromádkův článek *Ježíš Kristus a přítomná krise (Jesus Christ and the Present Distress)*.⁵⁵ Zde Hromádka předkládá christologii, kterou ovlivnilo jeho „naslouchání Dostojevskému“. K jejím důrazům patří: neustálá Kristova přítomnost, obzvlášť v dobách zkázy; realistický pohled na situaci padlého člověka; důsledně pojatá inkarnace (setkání se s Bohem na dně, uprostřed lidské bídy; *skutečně* ztotožnění se Krista s hříšníky); absence zákonictví a moralismu, místo toho vztažené ruce „Muže bolesti“; naděje na odpuštění, smíření, radost; souvztažnost Božího majestátu, lásky, spravedlnosti, soucitu a milosrdenství. V *Zániku a vzkříšení* má tato christologie Soninu tvář. Soňa byla podřízena Boží autoritě, ale „nemoralizovala, nevyčítala, neodsuzovala. Ve svém utrpení a poníženosti, ve své hluboké lásce a soucitu ke každému, zvlášť k nešťastným, ubohým zločincům, zrcadlila skrytý majestát Vzkříšeného Pána.“⁵⁶ V Hromádkově výkladu není Soňa jen představitelkou určitých vlastností či hodnot, které *připomínají* Krista. Za Soňou je Kristus *skutečně přítomný*. Pokud má věta „Kristus byl skryt za Soňou“ v Hromádkově převyprávění někoho charakterizovat, pak ani tak ne postavu

⁵³ Podobně si E. Thurneysen nebo P. Evdokimov všimají, že místnost, ve které žije Raskolnikov, vypadá jako rakev. (Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 24; Evdokimov, *Gogol et Dostojevsky*, s. 236.

⁵⁴ Srov. Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 22; 23.

⁵⁵ *Theology Today* 2 (1945); v češtině in: J. L. Hromádka, *Mezi Východem a Západem*, Praha: Kalich, 1946, s. 14–30.

⁵⁶ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 23.

Soni, jako spíš postavu Krista. To, jaký je Kristus, ukazuje Hromádka na postavě Soni.

Tomu odpovídá i způsob, jakým Hromádka popíše Raskolnikovův obrat na Sibiři: „Přišel den, kdy Zmrtvýchvstalý Kristus zvítězil. Raskolnikov se zhroutil. Plakal a svými rukama objímal Sonina kolena. Jeho arogance zmizela a on se poddal její moci pokory, víry a lásky, *skutečné přítomnosti* Vzkříšeného Pána, *skrytého* za tím křehkým malým stvořením.“⁵⁷ Raskolnikovovo „zhroucení“, ve skutečnosti pravý opak „pádu“, je vítězstvím Krista. Když se Raskolnikov poddal tomu, co vyzařovalo ze Soni, poddal se tím Kristu samému.

Raskolnikovova arogance, která nyní zmizela, byla odrazem Raskolnikovovy revolty. Hromádka se o tom zmiňoval o několik řádků výše: Zatímco Soňu měli ostatní odsouzenci rádi a vážili si jí, Raskolnikova pro jeho „pýchu a blazeovanou mysl“ nenáviděli. Dostojevskij s tímto motivem pracuje i dále – toho dne, kdy Raskolnikov „procitl k novému životu“, se změnila také jeho komunikace s ostatními vězni. „Sám na ně mluvil a dostával přívětivé odpovědi.“⁵⁸ Hromádka se už k ostatním odsouzeným výslovně nevrací, ale co je nápadnější, nevrací se ani k postavě Soni. Tam, kde Dostojevskij, byť jen v rámci epilogu, nechá vytrysknout vzájemné lásce Soni a Raskolnikova (a kde by mohla zaznít Masarykova slova o tom, že Dostojevskij nalézá upokojení „v bezměrné lásce k bližnímu“, že „v lásce cítí spasení, láska je mu pokáním“),⁵⁹ se Hromádka – podobně jako v závěru první části své analýzy – přemístí na kazatelnu.

V závěru svého výkladu navazuje Hromádka plynule na hlavní linii svého textu, kterou *Zločin a trest* dokládal jako příklad. Raskolnikovův příběh se zakončuje tím, že „démoni vzpurné pýchy, titánské negace a destrukce byli přemoženi“.⁶⁰ Kristus zaprvé při četbě Lazara sestoupil za Raskolnikovem na dno (závěr první části analýzy), zadruhé svým tichým způsobem, skryt za křehkou Soňou, zvítězil nad silami chaosu (závěr druhé části analýzy). Na místo zhoubné teorie, která Raskolnikova ovládala od začátku příběhu, teď nastupuje „život“. E. Thurneysen vykládá zlomovou událost na Sibiři tak, že Raskolnikovovo „myšlení o životě“ bylo svedeno do správných ko-

⁵⁷ Tamtéž, s. 23n.

⁵⁸ Dostojevskij, *Zločin a trest*, s. 468.

⁵⁹ T. G. Masaryk, „Spisy Fedora Michajloviče Dostojevského“, *Čas* 6 (1892), s. 19.

⁶⁰ Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 24.

lejí. Raskolnikov konečně pochopil to, co se mu předestřelo už s příběhem o Lazarovi, totiž že „pravý, vlastní život člověka je mimo člověka... a za hranicemi toho, co obvykle nazýváme životem.“⁶¹ Hromádka definuje život jako „realitu Boží pravdy a lásky, která je při díle mimo všechny lidské ideje a kategorie a která je jedinou mocí silnější než realita hříchu, smrti a ďábla.“ Thurneysen i Hromádka upozorňují na neoddělitelnost života, který byl Raskolnikovovi dán na Sibíři, a pravdy. Následující Hromádkova věta, formulovaná už obecně, připomíná, že Raskolnikov byl příkladem „moderního člověka“: „Kdykoli se člověk pokouší svými umělými ‚teoriemi‘ popírat, uměle upravovat a přizpůsobovat Boží autoritu a realitu čáry mezi tím, co je dovoleno a co je zakázáno, chaos a zničení přemohou lidský život.“⁶² Hromádka začal svou interpretaci Raskolnikovovou titánskou vzpourou a uzavřel ji Raskolnikovovým zhroucením. Vzpoura skončila dvojnásobnou vraždou, v okamžiku zhroucení začal život. Otázkou je, kde se zrovna nachází západní civilizace a „moderní člověk“, které Raskolnikov představoval.

V jedné z dalších kapitol *Zániku a vzkříšení* (kapitola věnovaná teologii krize) označuje Hromádka za hlavní problém soudobé teologie, filozofie i politiky „problém nejvyšší, poslední autority“. Kdo je „poslední garant toho, že pravda zvítězí nad nepravdou“?⁶³ V tomto kontextu je třeba chápat i způsob, jakým Hromádka začal i zakončil příběh *Zločinu a trestu*. Když Hromádka popisoval Raskolnikovovu teorii, zdůraznil vertikální rozměr na úkor horizontálního. V závěru své analýzy udělal v podstatě totéž: Raskolnikovova komunikace s odsouzenecí a láska k Soně se skryly za „realitu Boží pravdy a lásky“. Hromádka tím uskutečnil, co si předsevzal – chtěl přeci odkrýt „čtvrtou dimenzi“ Dostojevského románu. V kapitole o Masarykovi říká Hromádka s obdivem, že „Dostojevského a Masarykova filozofie je jedna nádherná píseň lásky, sympatie a soucitu.“⁶⁴ Nehodlá být teologem, který tuto nádhernou píseň umlčí coby nemístný humanismus. Tvrdí ale, že Dostojevskij i Masaryk by souhlasili s tím, že tato píseň sama utichá tam, kde se ztratí „víra v Boží pravdu a spravedlnost, lásku a milosrdenství“.⁶⁵

⁶¹ Thurneysen, *Dostojevskij*, s. 30.

⁶² Hromádka, *Zánik a vzkříšení*, s. 24.

⁶³ Tamtéž, s. 63.

⁶⁴ Tamtéž, s. 70.

⁶⁵ Tamtéž. K podobnému závěru dochází odlišnou cestou také P. Evdokimov ve svém výkladu *Zločinu a trestu*: „Tam, kde už není Boha, není ani člověka.“ (*Gogol et Dostoievsky*, s. 238.)

K otázce „nejvyšší autority“ je ovšem zapotřebí dodat, že naději pro zborce-nou civilizaci, svět zlomený válkou a padlého „moderního člověka“ spatřuje Hromádka v Posledním garantu pravdy, jehož způsob boje se podobá cestě Dostojevského Soni na Sibiř.

NOVÁ PARADIGMATA PRO DIAKONII?

Pavel Filipi

NEUE PARADIGMEN FÜR DIAKONIE?: Der Aufsatz rekapituliert verschiedene Modelle der diakonischen Arbeit, wie sie sich im Lauf der Geschichte entwickelten. Besondere Aufmerksamkeit gilt den theologischen Dimensionen, die in die neuere Diskussion eingebracht wurden (Collins, Moltmann, Benedict, Bach, Nordstokke). Die Frage ist, ob die heutige Gestalt der Diakonie, nämlich ihre Eingliederung in das öffentliche soziale System, diesen theologischen Dimensionen Raum geben kann oder sie eher hindert. Sollte die Diakonie nicht ihre eigene, unabhängige Modelle, zumindest insularisch, dem Sozialstaat anbieten, die sich am Horizont des Reiches Gottes orientieren?

V roce 1990 vzbudila pozornost kniha australského katolického teologa Johna N. Collinse o diakonii v Novém zákoně.¹ Collins prozkoumal širokou pramennou základnu řecké starověké literatury a zjistil, že sémantické pole termínů *diakonein*, *diakonia*, *diakonos* neodpovídá tradičnímu názoru, zastávanému například směrodatným Kittelovým slovníkem k Novému zákonu,² podle kterého tyto termíny v obecné řečtině označovaly nízkou službu (při stolech), vyhrazenou otrokům a nedůstojnou pro svobodné občany; křesťané prý však opatřili tato slova novým, pozitivním významem – jde o službu lásky po příkladu služby Ježíšovy. Collins doložil, že slova se vyskytují i ve formálních, a dokonce poetických textech (i náboženských), neoznačují jen činnosti otrocké, nýbrž i činnosti vznešené, vykonávané nositeli autority, činnosti mediační, prostředkující (*dia-*). Kontexty, ve kterých se slovo v profánní řečtině objevuje, jsou trojího druhu: v kontextu poselství, v kontextu nositele tohoto poselství, v kontextu „služby u stolu“. Ve všech těchto kontextech je „diakon“ postavou „mezi“ (i jako služebník u stolu prostředkuje mezi kuchyní a stolujícími).

¹ John N. Collins, *Diakonia: Reinterpreting the Ancient Sources*, New York: Oxford University Press, 1990, 2. vyd. 2009. Stručné shrnutí viz J. N. Collins a Kjell Nordstokke, „Diakonia – Theory and Praxis“, in: K. Nordstokke, *Liberating Diakonia*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011, s. 41–47.

² H. W. Beyer, Art. Diakoneó ktl, in: ThWNT, 1935, s. 81–93.

V tomto významu o své apoštolské službě, jež prostředkuje víru (1K 3,5) a smíření s Bohem (2K 5,18), mluví Pavel. Zároveň je v tomto druhém citátu zvýrazněn další prvek sémantiky termínů s *diak-* doložený i mimo biblickou řečtinu, totiž moment pověření ke svěřenému úkolu. To ostatně víme i z Ř 13,4, kde jako *diakonos* je označena vrchnost, jistě ne proto, že koná službu lásky, nýbrž proto, že je nositelkou mandátu.

Pokud jde o „úřad“ diakona, doložený v pastorálních epištolách, jedná se dle Collinse o asistenturu biskupa; diakon jedná z biskupova pověření, aniž je blíže specifikována jeho činnost charitativní, spíše jde o sakramentální (svátostnou) asistenci.

Ohlasy na Collinsův nález byly četné a souhlasné. Za všechny jmenujme např. podrobnější rozbor novozákonního užití termínů z pera Anni Hentschel.³ Konstatuje, že „jinak než termín ‚otrok‘ neposkytuje označení *diakonos* žádnou informaci o sociálním statusu pověřence... To znamená, že na rozdíl od rozšířeného názoru slovem *diakonia* nejsou v zásadě označovány činnosti nižší nebo činnosti specifické pro ženy“.⁴ Tomu nasvědčuje už bližší pohled na lexém v NZ; zde jde výrazně o moment pověření. A to i ve výroku Mk 10,42 *par*, který autorka interpretuje tak, že charakteristikou těch, kdo ve světě panují, je, že vydávají rozkazy, kdežto učedníci mají být vykonavateli Božího pověření, tak jako i Ježíš sám je *diakonos* tím, že plní pověření „dát svůj život jako výkupné“.⁵ Z 35 výskytů slovních obrátů s „*diakonia*“ u Pavla je nejméně polovina užitá v kontextu misijního a zvěstovatelského pověření a označuje činnost s tím spojenou.⁶ Zbývá *locus classicus*, na nějž se teologie diakonie odvolává: Sk 6,1–7. Představa, že je zde položen základ dvojího typu služby (diakonie slova a diakonie stolu), neodpovídá Lukášově teologii služby, která, pravda, ví o dvou oblastech odpovědnosti v životě církve, ale ne tak, že by byly separovány, resp. že by nositelé jedné služby byli uvolněni ze služby druhé. O ustanovených sedmi „*diakonech*“ se hned v následujícím vyprávění dovídáme, že působili jako svědkové a misionáři srovnatelní s „*diakonií slova*“ a o nějaké zvláštní angažovanosti v oblasti sociální již není ani zmínky. A naopak Lukáš zdůrazňuje,

³ Anni Hentschel, „Gibt es einen sozial-karitativ ausgerichteten Diakonat in den frühchristlichen Gemeinden?“, *Pastoraltheologie* 97 (2008), s. 290–306.

⁴ Tamtéž, s. 293.

⁵ Tamtéž, s. 295.

⁶ Tamtéž, s. 296. Autorka dokonce soudí, že Pavel užívá slova *diakonia* v kontextu sbírky na Jeruzalém (2K 8), aby naznačil své pověření o sbírku se postarat a předat ji. Tamtéž, s. 297.

že „učedníci“, kazatelé a představení sborů se musí osvědčit v úlohách materiálních a praktických (Sk 11,27–30; Lk 22,24–30 aj.). Oba typy služby se tedy prostupují a ve Sk 6,1–7 jde opět o motiv pověření ke službě, aby bylo zjevné, že sedmička diakonů, kteří zřejmě historicky existovali jako zvláštní grémium ve vedení helénistické obce v Jeruzalémě, si své postavení neusurpovala.⁷

Shrnutím lze říci, že nález A. Hentschel jednoznačně směřuje k charakteristice pověření (*Beauftragung*) k úkolům různorodým. Důraz není na činnosti jako takové, nýbrž na konstrukci vztahu mezi tím, kdo pověření uděluje, pověřencem, a adresátem, k němuž pověření směřuje. „Diakon“ je nositel funkce, jemuž nepřisluší nadvláda uvnitř křesťanského společenství, neboť on sám podléhá autoritě toho, od něž pověření přijal. „Jeho autorita je vždy autoritou delegovanou, vázanou na řádné uskutečnění pověření“.⁸ Proto určitě „není *diakonia* v Novém zákoně terminus technicus pro sborovou praxi ve smyslu ethosu podřadné služby a lásky k bližním...“⁹

Tento závěr a ostatně již otázka v titulu článku A. Hentschel napovídají, že autorce jde o více než jen o lexikální nález (k němuž by, mimochodem, bylo možno ledasco kritického přidat), že jde o zatím nevysslovenou kritiku dosavadní koncepce diakonické práce.

Podobným směrem se ubírá i dříve uveřejněná stať H.-J. Benedicta v 1. dílu *Studienbuch Diakonik*.¹⁰ Zde autor podrobně rekapituluje, k čemu došel ve své studii Collins, ale jde ještě dál za lexikální nález. Kritizuje názor, že diakonie se legitimuje jen jakousi nápodobou poníženosti a obětavosti Ježíše Nazaretského. Ježíšova poníženost a obětavost se samozřejmě nedá popřít. „Korektura směřuje proti příliš rychlé souvislosti mezi Ježíšovou obětí života a významu *diakonein* jako pokorného a obětavého sloužení. Ježíš právě nebyl žádný diakon, nýbrž prorok a učitel, který zvěstoval blízké Boží království. Radostná zvěst platila především chudým. Ježíš nebyl ani Uzdravovatel; ve svých terapiích viděl znamení přicházejícího Božího království, ale tato uzdravování nebyla žádnou diakonickou akcí v drobném palestín-

⁷ Tamtéž, s. 302n.

⁸ Tamtéž, s. 304.

⁹ Tamtéž, s. 305.

¹⁰ Hans-Jürgen Benedict, „Beruht der Anspruch der evangelischen Diakonie auf einer Missinterpretation der antiken Quellen?“, in: V. Herrmann a M. Horstman (vyd.), *Studienbuch Diakonik I: Biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006.

ském formátu.¹¹ Benedict pak uvažuje o důsledcích pro rekonceptualizaci diakonické práce dnes; o nich později.

Jen v náznaku u Hentschelové a u Benedicta, zřetelněji u Nordstokkeho¹² se dovídáme, že pojetí diakonické práce jako „činnosti nižší a činnosti specifické pro ženy“, jako „pokorného a obětavého sloužení“ má svůj původ v nesprávném výkladu pojmu *diakonia* v 19. století, kdy působením Fliednera a Wicherna vznikaly v ovzduší probuzenecké spirituality v Německu (i jinde) první diakonické iniciativy a instituce.¹³

To ovšem neseďi zcela, jak ukázal Eberhard Hauschildt.¹⁴ „Neexistují prominentní náznaky toho, že by vznik nové diakonie spolků, diakonek, diakonů a diakonických ústavů v 19. století nějak významně určovala interpretace biblické řeči o *diakonia*.“¹⁵ Tyto iniciativy a činnosti vznikaly v reakci na sociální nouze, zvláště ve velkých městech. Faktory, které jejich podobu ovlivnily, byl zájem žen o uplatnění a o vzdělání a vzory v katolickém prostředí či v praxi evangelických žen v Anglii. Teprve druhotně se hledala *dicta probantia* v Bibli.

Nicméně je pravda, že v evangelické Evropě se široce uplatnil tento model diakonické práce a jeho nositele diakona/diakonky: Je to nesobecká, obětavá služba bližním v nemoci či jiné strážni, služba jednoznačně motivovaná křesťanským ethosem. Diakonie byla chápána jako osobní, konkrétní a především duchovní odezva na Boží povolání. Tomu odpovídal životní styl diakonek, které se zřekly rodiny a majetku a nabývaly nové identity, důstojnosti a síly zvládat nesnadné úkoly. Reference k biblickému vzoru samozřejmě spočívala na interpretaci, která neodpovídala skutečnosti; pojem diakonie byl naplněn jiným obsahem. Ale to se stává, pojmy se vyvíjejí a jsou užívány v posunutém významu.¹⁶

¹¹ Tamtéž, s. 129n.

¹² Viz pozn. 1.

¹³ Hentschel, pozn. 3, s. 290 (s odvoláním na jiný text H.-J. Benedicta): „Od poloviny 19. století se pod vypůjčeným německým slovem ‚Diakonie‘ rozumí pokorné a obětavé jednání vůči slabým a nemocným z lásky ke Kristu.“ Viz též Nordstokke, pozn. 1)

¹⁴ Eberhard Hauschildt, „Was bedeuten exegetische Erkenntnisse über den Begriff der Diakonie für die Diakonie heute? Eine historische und hermeneutische Skizze“, *Pastoraltheologie* 97 (2008), s. 307–314.

¹⁵ Tamtéž, s. 308.

¹⁶ Typickým příkladem je pojem „ekumena“, „ekumenický“, který se od poloviny 19. století užívá v jiném významu, než tomu bylo ještě v reformaci.

Jiná otázka je, že tento model se již vyčerpal a přežil – bez ohledu na to, jak správně nebo spíše chybně se opíral o Nový zákon. K tomuto konstatování je zbytečné uvádět argumenty ze sémantiky pojmu *diakonia*, jak to činí zmínění autoři. Pro úvahy o současné a budoucí podobě diakonie je Písmo inspirativní v jiných ohledech.

Kjell Nordstokke,¹⁷ ač také pracuje s Collinsovým nálezem, vidí problém širše v kontextu evropského dějinného vývoje. „Fliednerovský“ model skončil – symbolicky – v roce 1950. Diakonická práce se musela vřadit mezi instituce sociálního státu a stala se veřejnou službou. Proto podléhá obecným normám kvality a nevyhoví-li jim, končí. Funkcionální, operativní hledisko převládá. Mění se i obraz pracovníka v diakonii: Stává se více „zaměstnancem“ a jeho neustále zdokonalovaná profesionalita má větší váhu než jeho vnitřní povolání. Další změna nastává podle Nordstokkeho – opět symbolicky – rokem 2000. Sociální stát má stále větší problémy s tím, jak udržet své služby, sociální služby se privatizují, objevuje se veřejná chudoba, nová sociální stratifikace, výzva chudoby globální. Je to doba „postuniformní“; roste smysl pro legitimitu rozličných přístupů k sociálním a kulturním otázkám, z nichž každý platí ve svém kontextu. Nordstokke se ptá, jak se diakonie zhostí výzvy této nové situace. Její potenciál spatřuje v tom, že se zbaví závislosti na veřejných strukturách a jejich ideologii, vystoupí z tradičních institucí a rozvine různé nové iniciativy, zejména na lokální úrovni. Tímto novým přimknutím k církvi vytvoří prostor pro angažovanost dobrovolníků.

Později¹⁸ Nordstokke heslovitě naznačuje, v čem by nová podoba diakonie mohla spočívat: Pracovník v diakonii změní svou roli zaměstnance ve prospěch role facilitátora, mediátora, umožňujícího těm, kdo dosud byli „klienty“, aby dosáhli statusu subjektů, agentů v Božím plánu s lidstvem. Tím nabude nové autority nespočívající již v tradiční mlčenlivé servilitě, a stane se prorockým hlasem, který pranýřuje nespravedlnost a hlásá důstojnost ponižovaných. Nabude i nové řeči, osvobozené od funkcionální řeči profesionalismu, otevírající prostor pro nové přístupy, zastávající ty, jimž hlas a moc byly upřeny. Diakonické instituce získají novou metodu, odlišnou od požadavku, že každá činnost musí být naplánována pro nějaký specifický účel a odvažující se – inspirována z praxe, ne z teorie – sáhnout po nabídkách, jež se mohou zdát nesmyslné.

¹⁷ Viz pozn. 1, s. 44.

¹⁸ Tamtéž, s. 46n.

V jiném textu svého souboru *Liberating Diakonia* Nordstokke navrhuje koncept „prorocké diakonie“ (*Prophetic Diakonia*);¹⁹ inspirován starozákonním obrazem prorocství, vidí její specifikum v odezvě na nejvyšší pověření být agentem Božího plánu záchrany a nápravy stvoření, neohroženě demaskujícím nespravedlnosti na periferii společnosti a statečně propůjčujícím hlas těm, jimž byl odepřen, zasazujícím se o právo a důstojnost každé lidské bytosti, v kritice společnosti i církve, pokud tyto instituce vylučují některé ze svých údů v poslušnosti „vládců tohoto věku“, tj. mediálně prezentovaných realit (*reality show*).

Tím se dostáváme k jinému paradigmatu, který předkládá H. J. Benedict.²⁰ Ten velmi rozsáhle reprodukuje nálezy Collinsovy, ale ve srovnání s touto rozsáhlostí zní jeho návrh poněkud vágně. Je zajímavé, že na rozdíl od Nordstokkeho nebere v úvahu změnu situace po r. 2000 a stále vychází z toho, že diakonické instituce jsou součástí veřejného systému a jejich pracovníci odměňováni podle platných tarifů.²¹ Inovace diakonické práce podle Benedicta snad nejlépe vyjadřuje nadpisek jedné z kapitol, v níž rekapituluje Collinsovy nálezy: *Diakonia revisited: Kommunikation statt Dienst*.²² Nikoli služba, nýbrž komunikace tvoří náplň diakonie. „Jde také o to, vstoupit ‚mezi‘ (*dazwischen zu gehen*) slovem i skutkem, aby se evangeliu jako jinému způsobu života dostalo společenského uplatnění.“²³ V praxi to znamená: „Ve společnosti, která je stále chladnější, klást otázku, jak chceme utvářet společný život laskavěji (*menschenfreundlicher*), místo abychom zřizovali široce založené diakonické činnosti, které si relativně snadno získají uznání... Jinými slovy: Reinterpretace *diakonia* je snad produktivním znejistěním diakonie a těch, kdo v ní pracují, otázkou: Jak posílím křesťankou motivaci k sociálnímu jednání, aniž ji pokládám za absolutní?“²⁴

Zdá se tedy, že Benedictův záměr je především negativní, v pozitivním rozvrhu hubený. S pomocí Collinsova nálezu chce odmítnout představu diakonické práce jako „křesťanské služby lásky vůči bližnímu a zároveň jako řádného učednictví Ježíše.“²⁵ Na rozdíl od Nordstokke ovšem nereflektuje

¹⁹ Tamtéž, s. 49–53.

²⁰ Viz pozn. 10.

²¹ Benedict (pozn. 10), s. 132.

²² Tamtéž, s. 122n.

²³ Tamtéž, s. 127.

²⁴ Tamtéž, s. 133.

²⁵ Tamtéž, s. 121.

změněný společenský kontext, nýbrž odvozuje svůj alternativní návrh od (podle jeho mínění) odlišného obrazu Ježíše, který není vzorem pro diakonickou práci.

Zde se zastavme. Benedictovo tvrzení, že Ježíš nebyl *diakonos*,²⁶ lze brát jen s rezervou. Ano, Ježíš nebyl *diakonos* v moderním smyslu, v jakém dnes tohoto slova užíváme. Potud má Benedict pravdu. Ale ve smyslu hlubším Ježíš *diakonos* byl – a to bez ohledu na lexikální nálezy, které jej takto označují. Jde především o to, že Nazaretský nekapituloval před lidskými nouzemi (včetně sociálního a náboženského vyloučení), neradil k jejich trpělivému snášení, nýbrž vzepřel se jim a překonával je, a to nikoli v rozporu, nýbrž v poslušnosti Boží vůle. Toto je hlubinná inspirace pro diakonii v následování Ježíše Krista, ať v jakémkoli formátu dějinně se vytvořivším.

Ostatně soudím, že Ježíšovy zázraky mohou být pro diakonickou práci inspirací i v jiných ohledech. Například tím, že (podle zprávy evangelistů) Ježíš ty, jimž pomohl, nezavazoval, aby tvořili družinu jeho stoupenců; můžeme sice předpokládat, že se z nich stali Ježíšovi sympatizanti (srov. J 9,24nn), ale mezi jeho učedníky je nenajdeme. Důležitý signál pro otázku vztahu diakonie a misie. – Nebo: Uzdravování a záchrana lidí v příbězích Nazaretského se většinou děje nezávisle na otázce lidského hříchu či neřesti. Že lidé, kterým Ježíš pomohl, se sice mlčky předpokládá, ale nikterak netématizuje; tématem není hřích, nýbrž lidská nouze.²⁷

Nevím, co Benedict míní, když tvrdí, že Ježíšovy zázraky (uzdravování) nebyly diakonickou činností „*im palästinischen Kleinformat*“,²⁸ ale má pravdu v tom, že to byla znamení (*sémeia*) nastupujícího Božího království. Tento horizont se diakonii v následování Ježíše namnoze ztrácí. Upozornil na něj výrazně Jürgen Moltmann.²⁹ V této perspektivě je diakonie anticipace „nového řádu všech věcí... není zmírňováním nouze, ošetřováním ran a sociální kompenzací, nýbrž předjímkou nového života, nového společenství svobodného světa... Bez této perspektivy království Božího se diakonie stává bezmyšlenkovitou láskou, která jen kompenzuje... Bez diakonie se však naděje Božího království stává utopií bez lásky, která jen

²⁶ Viz pozn. 11

²⁷ Viz Pavel Filipi, „Ježíšova hagada jako inspirace pro diakonii“, in: Imre Peres (vyd.), *Tempus clausum. Ad honorem Pavel Procházka*, Banská Bystrica 2012, s. 57–64.

²⁸ Tamtéž, s. 130.

²⁹ Jürgen Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes: Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984, 2. vyd. 1989.

klade požadavky a obžalovává.³⁰ Když Ježíš blahoslaví chudé a jiné trpící, znamená to, že oni nejsou primárně *objekty* dobročinnosti, nýbrž „soudruzi v Božím království“ (jejich je království nebeské Mt 5,3), bratry (a sestrami) Syna člověka (Mt 25). Mají tedy být respektováni v této své výsostné důstojnosti jako subjekty, nikoli jako objekty našeho soucitu. „Před veškerou pomocí stojí společenství a před veškerou péčí přátelství... Boží království s Ježíšem nacházíme tehdy, když vstupujeme do společenství s chudými, nemocnými, truchlícími, provinilými, když je uznáváme za spoludědice Království a jsme jimi přijati za bratry (a sestry).“³¹ Jinak řečeno: v diakonické práci v Ježíšově smyslu je překonáváno vše, co odděluje (zdravého od nemocného, postiženého, troskotajícího, vězněného atd.), je restituováno společenství všech, kdo se mají stát dědici Božího království. To je *differentia specifica* křesťanské diakonie: Moment, který ruší (měl by rušit) vztahy dominance a závislosti, což je dnes již proklamovaným standardem i pro veřejné systémy sociální a zdravotní péče (jak je v praxi realizován, ponechme stranou). Moltmann resumuje: Diakonie pracuje „na překonávání bariér – bariér v člověku, mezi lidmi, mezi lidmi a Bohem... Vše, co bylo rozděleno, se znovu schází... Uprostřed boje přichází pokoj.“³²

S Moltmannovou vizí souzní pozice Ulricha Bacha, jak ji vložil v samostatné knize o tom, že nikdo nemá pevnou půdu pod nohama.³³ Bach jde ještě dále a uvažuje o různých představách boha/Boha. Je zde baal, bůh síly, zdraví, úspěchu, který dbá na stabilitu poměrů. Je zde Jahve, Bůh Abrahamův a lidu smlouvy, který vyvádí na poušť, svého Syna vydává na kříž, neslibuje zajištěné pozice, nýbrž nejistotu nesení kříže. To je dvojí optika, v níž artikuluje svou představu boha, víru v Boha. S tím korespondují dva typy diakonické práce. Baalovská víra se diakonicky sklání k narušenému stvoření s cílem, aby se všichni dostali „nahoru“. Pak je „diakonie impozantní opravárna“,³⁴ pouhá pomáhající profese; postižení lidé jsou fakticky odsunováni na okraj, marginalizováni, ghetoizováni. Lidstvo se rozpadá do dvou velkých skupin, na typ *homo adiuvandus* a *homo adiuvans*, na příjemce a dárce pomoci, přičemž na první skupině trvale lpí známka odchylky

³⁰ Moltmann, *Diakonie im Horizont*, s. 20.

³¹ Tamtéž, s. 27.

³² Tamtéž, s. 28.

³³ Ulrich Bach, *Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

³⁴ Bach, *Boden unter den Füßen hat keiner*, s. 198.

od normálu. Naproti tomu víra, teologie a diakonie orientovaná na Boha Jahve spatřuje v postiženém člověku nikoli postižení, nýbrž milované Boží stvoření. „Tři věty: Každý člověk je hříšník. Každý člověk spěje ke smrti. Každý člověk je stvoření Bohem milované – tyto tři věty platí stejným způsobem pro postiženého i olympijského vítěze... Tento křesťanský způsob řeči o člověku může být velkým osvobozením pro nás všechny, neboť nám všem znovu vstoupí do pohledu skutečnost, že náš život je nejprve darem a teprve na druhém místě úkolem.“³⁵ Cílem, k němuž Bach směřuje, je „integrováná integrace“. Úlohou diakonie je přispět k tomu, aby se integrace (zdravých s nemocnými...) stala nikoli výjimkou, nýbrž integrální, integrovanou součástí celého života společnosti.

Tyto vize teologů nikterak nedegradují koncept sebeobětavé služby (jež je, zdá se, někomu trnem v oku), naopak: posilují jej, když u pojmu *diak* shledávají podstatný moment pověřenosti k úkolu (který i v klasické podobě diakonické práce 19. století byl přítomný). Radikalizují jej však novým důrazem na obsah a zacílení diakonické práce, pokud si má udržet svou křesťanskou identitu. Tyto vize se mohou zdát utopické, v praxi nerealizovatelné. To však jen v situaci, kdy se diakonie pokládá za součást systému veřejných služeb. Zde se obloukem vracíme k návrhům Nordstokkeho, aby se diakonie zbavila této závislosti na „ideologických“ veřejné služby a pokusila se o alternativní přístupy k lidským nouzím. Samozřejmě diakonie nemůže veřejnému systému vnutit svou „teologii“ křesťanské služby. Jakoukoli klerikalizaci by si měla zapovědět. Nemůže ani očekávat, že by její projekty mohly dosáhnout na podporu z veřejných zdrojů. Co však může, je prorockými znameními malých projektů neohroženě předvést, že „to jde i jinak“, že kompetiční a komerční schéma troskotajícího sociálního státu nemá absolutní platnost, že jsou nouze, které vyžadují jiný přístup, že existuje také něco, co katolický teolog B. Häring³⁶ nazval *gratuitas*, schopnost z daru žít a dar předávat, že ideologie vztahu poskytovatel péče–klient je v zásadě chybná, protože vytváří nové vztahy závislosti neslučitelné s pravým lidstvím, že dobrovolnictví, služba neplacená, má své vlastní důstojenství, že kooperace různých (církvních) subjektů v této oblasti není újmou jejich údajně blahodárné konkurenčnosti, nýbrž vítanou synergií, že je příležitostně třeba denuncovat kořeny společenského zla (i v globálním roz-

³⁵ Tamtéž, s. 201.

³⁶ Bernhard Häring, *Moja skúsenost' s cirkvou*, Praha: Síl, 1994, s. 113.

měru, jak se o to pokouší Eurodiacoína) dříve, než se budeme starat o jeho důsledky.

Mluvím v této fázi zprvu o „malých projektech“ alternativního přístupu. Nenavrhuji zbourat veškerou činnost, kterou diakonie realizuje ve veřejném systému. Bylo by to křesťansky neodpovědné tváří v tvář enormní míře nouzí, které vyžadují využít všech možností. Je však možné postupovat „inzulárně“, vytvářet ostrůvky „pozitivních deviací“, zejména v prolukách, „černých dírách“ veřejného systému. Je samozřejmé, že práce zde konaná neklesne *pod* rámec obecně uznaných standardů kvality. Nikdo však nemůže bránit tomu, aby se konala *nad* tento rámec. Ostatně soudím, že jednou, dříve či později, nastane situace, kdy se diakonie bude muset vyvázat z ideologických tlaků zapojenosti do veřejného systému (ideologie kompetičnosti, manažerismu, efektivnosti, standardizace) a hledat a snad i najít vlastní cestu.

NAPĚTÍ MEZI ESCHATOLOGICKÝM A UTOPICKÝM POJETÍM TRADICE V TEOLOGIÍCH XX. STOLETÍ: TILLICH, FLOROVSKIJ, CONGAR¹

Ivana Noble

TENSION BETWEEN AN ESCHATOLOGICAL AND A UTOPIC UNDERSTANDING OF TRADITION OF PAUL TILLICH, GEORGE FLOROVSKY AND YVES CONGAR: This study explores how these three major theologians from respectively Protestant, Orthodox, and Roman Catholic backgrounds speak about tradition not only as historical but also as eschatological reality. It shows the achievements of these theologians, such as Tillich's participatory notion of the ultimate reality that needs a permanent purification by prophetic critique, Florovsky's rehabilitation of the living tradition to which we go forwards and not backwards, and which we experience in the liturgy and sacraments as coming from the realm of God, and Congar's emphasis on the centrality of the Holy Spirit holding together the unity and the open plurality of tradition. At the same time it tracks where each of the concepts lies open to reification of tradition, to utopic dreams and to justifications of power interests, and how awareness of their weak points can help in seeking for a better balance between the non-reifiable eschatological and the symbolic-utopic dimensions of tradition.

Dané téma je úzce spojeno s mým oborovým zájmem: ekumenická teologie, kterou chápu jako rozhovor mezi teology jednotlivých křesťanských tradic. Tento rozhovor se vztahuje ke společným kořenům Písma a raně křesťanského dědictví, kdy každý mluvčí tyto kořeny interpretuje svým specifickým způsobem. V našem případě to budou německý lutherský teolog Paul Tillich (1886–1965), ruský pravoslavný teolog Georgij Florovskij (1893–1979) a francouzský katolický teolog Yves Congar (1904–1995) – lidé, kteří sdíleli společné prostory, byť ne nezbytně společné názory.

¹ Jedná se o přednášku konanou v rámci profesorského řízení na ETF UK dne 15. března 2013.

Téma tradice² jsem si vybrala proto, že právě skrze tradici vstupujeme do minulých světů a hledáme v nich vlákna, z nichž je utkáno naše porozumění i náš vlastní symbolický svět. Tradice ale zároveň předpokládá a spolu-utváří budoucnost. Bude mě zajímat, jak tradice prostředkuje mezi tím, co je kontextuální, a tedy podmíněné naší existencí v konkrétním čase a prostoru, a tím, co přesahuje tuto podmíněnost a odráží do ní stopy toho, co je věčně platné. Eschatologické pojetí tradice budu odvozovat od výrazu *eschatos*, který zároveň znamená *poslední* v místním nebo časovém významu a *nejzávažnější* v přeneseném významu.³

Na začátku je třeba předeslat, že tradice není eschatologická v tom smyslu, že by mohla přicházet z budoucnosti, odněkud, kde už je všechno hotové a celé, protože budoucnost ještě neexistuje. Počítat s „hotovou“ budoucností a od ní odvozovat „hotovou“ tradici je utopický sen. Je to promítnutí si „zdokonalené“ představy naší časoprostorovosti za ni, aniž bychom ovšem byli osvobozeni od dvojznačnosti své existence dané stvořením a pádem. Utopické pochopení tradice má ale ještě další výrazy. Patří mezi ně touha zachytit život v jeho prchavosti a fixovat poznání, které se proměňuje v prostoru a v čase.

Takto o utopickém chápání tradice budu mluvit tehdy, půjde-li o idealizaci a absolutizaci tradice samotné, o nárok na věčnou platnost něčeho, co je přivázáno ke konkrétnímu času nebo místu, ať minulému, současnému či budoucímu. Eschatologické pojetí tradice zde budu stavět proti tomu, co synoptici i Pavel chápou negativně jako „tradici otců“, která to, co je kontex-

² Podstatné jméno tradice, řecky *paradosis*, latinsky *traditio*, znamená odevzdání, podání nebo také vypravování. Objevuje se např. když Pavel mluví o tom, že předává dál to, co sám přijal od Pána, viz např. 1 K 11,2.23. Sloveso *paradidonai*, lat. *tradere*, zahrnuje také význam svěřovat v ochranu, odevzdávat, jak čteme např. 1 K 15,3; ale může znamenat rovněž vydat nepříteli něco, co bylo svěřeno v ochranu, např. v textu o Jidášově zradě u Jana 6,71.

³ Vztah mezi tím, co je časově či prostorově *poslední*, a tím, co je *nejdůležitější*, je v evangelích zachycen v řečech o Božím království (u Matouše pak častěji o království nebeském) – viz např. počátek Ježíšovy činnosti, kde je řeč o tom, že se království přiblížilo – Mt 3,2; 4,17; Mk 1,15; L 4,43; nebo Blahoslavenství, Modlitba Páně, kde je chápáno jako něco budoucího, o co je třeba prosit a co je třeba hledat. Království, které, jak říká Jan, není z tohoto světa – J 18,36 a přitom vstupuje do tohoto světa – Mt 12,28; L 11,20; dokonce v tomto světě trpí násilí – Mt 11,12. Další pro nás užitečná eschatologická novozákonní kategorie je „nový život“ (nebo nové stvoření), kterému je třeba dávat prostor zde a nyní (např. Mt 9,16–17; Mk 2,21–22; L 22,20; J 13,34–35; 1 K 5,7–8; 11,25; G 6,15), který to staré naplňuje tím novým (Mt 1,22; 5,17); ale zároveň v jistém smyslu to nové je jiné – neboť rozpolcenost mezi dobrem a zlem toho starého pominula (2 K 5,17; 2 Pt 3,13; Zj 3,12; 21,1–5).

tuální, staví na místo absolutně platného, a bere tak prostor živému Božímu slovu i oživujícímu Božímu Duchu.⁴ Zároveň ale budu mít na paměti dvojí význam výrazu utopie, na který upozorňuje João Batista Libanio. Podle něj *ouk-topos* (žádné místo) je třeba doplnit o *eu-topos* (dobré místo), protože teprve takto objevíme napětí mezi tím, co je v našem čase a prostoru ne-realizovatelné, a tím, co dává směr našim tužbám po změnách k lepšímu a projektům na nich postavených. Obojí je pak ale nutné podřídít eschatologické naději, která není na utopii redukovatelná.⁵

Tradice jako podíl na poslední skutečnosti u Paula Tillicha

Paul Tillich ukazuje, jak hluboce je protestantismus spojen s tradicí.⁶ Zdůrazňuje, že reformace nebojovala proti tradici, ale proti jejímu pokřivení. Proti tomu, když tradice nárokovala absolutní platnost něčemu, co nebylo absolutní,⁷ když byla zaměněna za heteronomně pojatou autoritu, která člověka odcizila sobě samému tím, že si žádala podřízení, aniž člověku umožňovala rozumět proč.⁸ „K obecné charakteristice prorocké kritiky“, v níž spatřuje základ reformace, podle něj patří to, „že nepřichází zvnějšku, ale ze samotného středu tradice.“ Zde Tillich bojuje proti pokřivení tradice ve jménu jejího pravého smyslu. „Žádná reformace není bez tradice.“⁹

Tillich se význam tradice pro protestantismus nejprve snaží zachytit za pomoci korelace mezi tím, čemu říká „protestantský princip“ a „kato-

⁴ Viz např. Mt 15,2–6; Mk 7,8; Ga 1,14; 2 K 3,17.

⁵ Viz João Batista Libanio, „Hope, Utopia, Resurrection“, in: *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*, J. Sobrino a I. Ellacuría (eds.), London: SCM, 1996, s. 279–290; zde s. 281; srovnaj též „The Current State of Theology“, *The Month* 9–10 (2000), s. 351–356. Pro detailní rozbor Libaniovy pozice viz Tim Noble, *The Poor in Liberation Theology: Pathway to God or Ideological Construct?*, Sheffield: Equinox, 2013, s. 53–60.

⁶ Tillich kritizuje to „protestantské cítění“, pro které se samotný pojem tradice stal „čímśi podezřelým.“ A přitom dokládá, že ani církev vzešlé z reformace se bez tradice neobejdou: „Dokonce i protestantská kritika byla možná pouze díky pomoci konkrétních prvků římskokatolické tradice: Bibli, Augustinovi, německým mystikům, humanistickému undergroundu“, atd. Paul Tillich, *Systematic Theology III: Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s. 184.

⁷ Tillich zde odkazuje k významu reformačního principu: „Princip reformace je korektivem démonského potlačení svobody Ducha tradicí, která si usurpovala absolutní platnost, v praxi nebo v právu; a protože všechny církve mají tradici, toto démonské pokušení je aktuální a úspěšné v každé z nich.“ Tillich, *Systematic Theology III*, s. 185.

⁸ Viz Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, Carl E. Braaten (ed.), New York – Evanston: Harper & Row 1968, s. 139–140.

⁹ Tillich, *Systematic Theology III*, s. 184.

lická substance“.¹⁰ „Protestantský princip“ je podle něj prorockým (korektivním) principem, který nedává smysl sám o sobě, ale pouze ve vztahu k tomu, co kritizuje a z čeho zároveň odvozuje své základy, totiž z „katolické substance“. Tímto termínem Tillich označuje konstruktivní, liturgicko-svátočný, dogmatický a institucionální systém, v němž je nejen možné, ale zásadně důležité prostředkovat božské jako substanciálně přítomné v naší lidské relativitě.¹¹ Takto pojatá korelace Tillichovi umožní vejít do rozhovoru s tím, co jinde označuje za „pozitivistickou tradici“ spojenou s heteronomní autoritou a náboženským sakramentalismem,¹² jinými slovy, s předkoncilním katolicismem, jak se s ním setkal v mládí v Německu. „Katolická substance“ je v tomto pojetí statická a singulární. Dogma, rituál, instituce zde představují jistotu, která je vnímána jako jednou provždy daná.¹³ Dynamická povaha a s tím i možnost reagovat na požadavky doby jsou pak připsány pouze té straně korelace, kterou představuje „protestantský princip“.¹⁴

¹⁰ Tato korelace je silně inspirovaná Schellingem, podle něhož stabilní princip zákona, který nám dal Petr, a dynamický princip reformy, který máme od Pavla, budou překonány, až přijde církev Janova. Viz Friedrich Schelling, s. 37. Přednáška z jeho *Philosophie der Offenbarung* (1842), in: *Sämtliche Werke* II.:4: ii, Stuttgart: Cotta, 1858, s. 298–344. Srovnej Paul Tillich, „The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism (1941)“, in: *Main Works 6: Theological Writings*, Gert Humme (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1992, s. 235–245, zde 237–238; „Our Protestant Principles (1942)“, in: *Main Works 6*, s. 247–254, zde s. 247–254.

¹¹ André Gounelle zdůrazňuje, že Tillich ve svém pojetí „katolické substance“ trvá „na substanciální přítomnosti Boží na určitých místech“, zatímco protestantský postoj tvrdí, „že Boha je možné najít nade vším, čeho se můžeme dotýkat, představit si to nebo o tom vůbec přemýšlet. Bůh sám sebe situuje mimo a nade vše, co manifestuje jeho přítomnost.“ André Gounelle, „Tillich: A Vision of Protestantism for Today“, in: Frederick J. Parrella (ed.), *Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community* (Berlin: De Gruyter, 1995), s. 161–163. Srovnej Frederick J. Parrella, „Paul Tillich's Life and Spirituality: Some Reflections“, in: <http://www.methodista.br/ppc/correlatio/correlatio06/paul-tillich-s-life-and-spirituality-some-reflections> (staženo 2. 2. 2013).

¹² Viz Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 139; *Systematic Theology I*, Chicago – Illinois: The University of Chicago Press, 1951, s. 85; „Art and Ultimate Reality (1960)“, in: *Main Works 2: Writings in the Philosophie of Culture*, Michael Palmer (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1990, s. 316–332, zde 320–321.

¹³ Viz Tillichova interpretace zpředměnění tradice v pozdním středověku a na I. vatikánském koncilu. V obou případech došlo k syntéze „jedné správné tradice“, která byla postavena proti ostatním proudům a výkladům. V případě I. vatikánského koncilu byla ještě navíc prohlášena za definitivní. Takto tradici byla „živá tradice“ pozitivisticky definována a tím umrtvena. Viz Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 140, 219.

¹⁴ Srovnej Tillichovy požadavky na protestantskou teologii, aby se nestala *a-kairos* – neminula se s požadavkem dějinného okamžiku, *Systematic Theology III*, s. 6.

Vedle Tillichova pokusu uchopit význam tradice skrze korelaci mezi „protestantským principem“ a „katolickou substancí“, který je nakonec nespokojivý, u něj najdeme alternativu, která počítá s eschatologickým pojetím tradice. Tuto alternativu podle svých vlastních slov nejprve zakusil existenciálně a až následně ji uchopil teoreticky.¹⁵

Když se Tillich vracel z první světové války, nesl si s sebou dvě nové zásadní zkušenosti, z nichž pak čerpal ve svém teologickém díle, a to zkušenost existenciálního odcizení, bídy a zmaru, v níž formalisticky pochopené náboženství nebylo ku pomoci,¹⁶ a zkušenost setkání s mocí symbolické tradice. Tillich ve své autobiografické práci „Okamžik krásy“ popisuje setkávání s touto tradicí, která přináší útěchu. Gesa Thiessen upozorňuje, že se nejprve jednalo o setkání nikoliv s jejím slovem, ale s obrazem, a to díky levným uměleckým reprodukcím v časopisech, které Tillich kupoval v polních knihkupectvích a které „odpoutaly jeho pozornost od ,bahna, krve a smrti na západní frontě.““ Nejvíce ho oslovil Boticelliho obraz „Madona se zpívajícími anděly“, který viděl v originále na konci války v Berlíně. O tomto setkání pak napsal: „Bylo to, jako by se mě dotkl božský zdroj všech věcí ... Tato chvíle ovlivnila celý můj život, poskytla mi klíč k interpretaci lidské existence a přinesla mi životně důležitou radost a duchovní pravdu.“ Toto extatické setkání s proudem živé tradice Tillich přirovnává k prorockému zjevení, kdy se „proroků zmocnila Boží přítomnost.“¹⁷

¹⁵ Rozlišení mezi existenciálním a teoretickým porozuměním najdeme v dalším Tillichově autobiografickém díle, Paul Tillich, „What Am I: An Autobiographical Essay: Early Years“, in: *My Search for Absolutes*, Chapter One, New York: Simon and Schuster, 1967; in <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=1628&C=1595> (staženo 1. 2. 2013).

¹⁶ Jan Štefan píše: „Blížkost smrti a prožitek nesmyslnosti života vedly ke dvojímu nervovému zhroucení německého idealisty a patriota, významnaného železným válečným křížem I. třídy, a k rozchodu s hodnotovým světem a životním stylem měšťácké společnosti. ... Do války šel jako monarchista, idealista a puritán, z války se vrátil jako revoluční socialista, kulturní pesimista a bohémský světák.“ Jan Štefan, *Karl Barth a ti druzí: Pět evangelických teologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, Brno: CDK, 2005, s. 319–320.

¹⁷ Viz Gesa Thiessen, „Konvertitou díky obrazu: Teologie umění Paula Tillicha“, in: Jiří Hanuš a Ivana Noble (eds.), *Konverze a konvertité*, Brno: CDK, 2009, s. 61–69, zde 62; srovnej Paul Tillich, „One Moment of Beauty (1950)“, in: *On Art and Architecture*, John a Jane Dillenberger (eds.), New York: Crossroad, 1987, s. 235–283. Viz též Don Arther, „Paul Tillich as a Military Chaplain“, *Newsletter of the North American Paul Tillich Society* 26:3 (2000), s. 4–11; Wilhelm Pauck a Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought I: Life*, New York: Harper and Row, 1976, s. 41–51.

Když Tillich tuto zkušenost teoreticky promýšlel, sáhl po byzantském chápání vztahu mezi symbolem a božskou skutečností, jež je symbolizována.¹⁸ Na příkladu ikon a byzantských mozaik demonstroval, jak je za pomoci symbolu možné vyjádřit „božský základ věcí“, v němž máme podíl, aniž vzdáváme božskou úctu tomu, co je lidské.¹⁹ Tillich zde mluví o transparentnosti symbolů, která je odlišná od jejich idealizace. Na byzantské ikoně nebo mozaice nenajdeme Ježíše zobrazeného jako dobový ideál krásy, ani nebude popisovat všechno, co se děje na horizontální rovině, ale Boží majestát bude vidět skrz naskrz. Tillich říká, že takto „východní církve zachovaly něco, co jsme my ztratili.“²⁰ Západ si ale podle něj uchoval otevřenost pro lidskou situaci a pro existenciální otázky, které z ní vycházejí – otevřenost, bez které by symboly božské skutečnosti byly v našem světě němé.²¹

Podle Tillicha stojí tradice, která poskytuje klíč k interpretaci lidské existence a přináší životně důležitou radost a duchovní pravdu, na korelaci niterně-dějinné a nad-dějinné roviny našeho bytí. A v tomto smyslu je eschatologická, je „určena otázkou po vnitřním cíli, *telos*, všeho, co jest.“²² Symboly, které tradice používá k tomu, aby dávala odpovědi na existenciální otázky, se rodí z mnohoznačnosti toku dějin a z této mnohoznačnosti je není možné vydělit. V ní se zrodily, v ní žijí i umírají, ale pokud žijí, prostředkují

¹⁸ Tillich píše: „Princip byzantské kultury spočívá v tom, že transformuje skutečnost v cosi, co ukazuje k věčnému, *nemění* skutečnost, jako to dělá západní svět.“ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 96.

¹⁹ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 96; vztah mezi uctíváním ikon christologickým dogmatem rozebírá na s. 89–90.

²⁰ Viz Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 96–97.

²¹ Tillich uvádí existencialismus jako nutné doplnění esencialismu také v rámci západního myšlení. Přiznává, že zde pro něj byly určující tři vlivy: platónsko-augustinovská tradice, od níž si vypůjčil participační teorii, jež mu umožnila pochopit jak konečně může mít podíl na nekonečném; Hegelova filosofie Absolutního ducha, jež mu dala řeč o duchovním základu (esenci) filosofie a našem podílu na něm; a existencialisté, jejichž reakce proti Hegelovi mu doplnila druhý, dynamický pól dialektiky o to, co je nevypočítatelné. Viz Paul Tillich, „Philosophical Background of My Theology (1960)“, in: *Main Works 1: Philosophical Writings*, Gunter Wenz (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1989, s. 411–420, zde 414–415. Ve východní teologii kritizuje utopicky pojatou teologickou antropologii, která pracuje s pojetím „nevinosti“ jako „ne-aktualizované potenciality“. Adam před pádem zde podle Tillicha stojí na roveň s Kristem. Hodnotí to jako absurditu ve východním myšlení, která činí pád nesrozumitelným. „Jen potencialita nebo snění o nevinosti ještě neznamená dokonalost. Pouze vědomé sjednocení existence a esence je dokonalost, jako Bůh je dokonalý, protože přesahuje esenci a existenci.“ Paul Tillich, *Systematic Theology II*, Chicago – Illinois: University of Chicago Press, 1957, s. 33–34.

²² Tillich, *Systematic Theology III*, s. 298.

to, co dějiny přesahuje.²³ Je v nich transparentní „věčné nyní“, minulost i budoucnost se v nich setkávají v současnosti, ale nejsou jí pohlceny. Tillich říká: „Takto se *eschaton* stává záležitostí současné zkušenosti, aniž ztrácí svou futurickou dimenzi: *nyní* stojíme tváří v tvář tomu, co je věčné.“²⁴

Eschatologicky pochopená tradice je živým proudem, který je nám „přirozený ... stejně jako vzduch, který dýcháme“. Vyžaduje, abychom měli podíl na tom, čemu chceme rozumět.²⁵ Zde je ale důležité poznamenat, že tento podíl Tillich prožíval na tradici ve své mysticko-estetické zkušenosti,²⁶ ale ne v liturgii a svátostech. Ač ve svém díle pléduje pro to, aby protestantismus liturgicko-sakramentální tradici neodmítal, ale v podobách očištěných od modloslužby přijímal,²⁷ sám v této oblasti zůstává na rovině teoretického porozumění, které nestaví na existenciálním porozumění.²⁸ Možná také proto, že na liturgicko-sakramentální tradici neměl existenciální podíl. Píše, že mystika je protestantismu bližší, že obdobně

²³ Viz Paul Tillich, „The Dynamics of Faith (1957)“, in: *Main Works 5: Writings on Religion*, Robert P. Scharlemann (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1988, s. 231–290; Paul Tillich, „The Religious Symbol/ Symbol and Knowledge (1940–41)“, in: Paul Tillich, *Main Works 4: Writings in the Philosophy of Religion*, John Clayton (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1987, s. 253–272; „Oprávnění a význam náboženských symbolů“, *Teologická Revue* 20 (1987), s. 109–115; „Existenciální analýza a náboženské symboly“, *Teologická Revue* 21 (188), s. 179–188.

²⁴ Tillich, *Systematic Theology III*, s. 400. Štefan upozorňuje, že v Tillichově eschatologii se setkává jeho lutherské chápání podílu na vykoupení v Ježíši Kristu a „eschatologický pan-en-theismus“, když vykládá teologický termín *apokatastaze* (z něhož nakonec ustoupí) schellingovským filosofickým termínem *esentifikace*. Vykoupení, které plně „existuje pouze v Království Božím, které zahrnuje universum“, zároveň znamená „tvůrčí syntézu esenciální přirozenosti jedné každé bytosti s tím, co z toho ve své časné existenci učinila“ nebo přesněji, v zoufalství nad tím, co učinit nedokázala, nad svým odcizením se své esenciální přirozenosti, přijmout milost, která „překonává hřích a klene se nad propastí odcizení“. Tuto syntézu můžeme podle Tillicha vnímat i v jevech pro protestantismus podezřelých, jako jsou tváře Krista, apoštolů a svatých na ikonách, nebo dokonce v praktikách katolické lidové zbožnosti spojených s vírou v očištěc. Viz Štefan, *Karl Barth a ti druzí*, s. 359–360, 366, 371; cituje Tillicha, *Systematic Theology III*, s. 421; I, s. 147; III, s. 401; *The Shaking of the Foundations*, Harmondsworth: Penguin, 1962, s. 163.

²⁵ Viz Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 138.

²⁶ Zde mám na mysli mystickou zkušenost podílu na skutečnosti, k níž odkazuje křesťanská tradice, o níž byla řeč v souvislosti s Tillichovým vnímáním obrazů, a nikoliv vágní mysticismus, který právem kritizuje Štefan, když ukazuje, jak se Tillichova apologetická témata vyvíjela od důrazů na ospravedlnění hříšníka-pochybovače ve 20. letech k reinterpetaci víry jako odvahy být v 50. letech a jak postupně, nejprve skrze změň dialektických vztahů a pak skrze vágní mystiku transcendingující theismus teologické výpovědi, ztrácela svou křesťanskou určitost. Viz Štefan, *Karl Barth a ti druzí*, s. 349–351.

²⁷ Viz Tillich, *The Dynamics of Faith*, s. 236–237.

²⁸ Srovnej pozn. 14.

jako „prorocky-protestující typ náboženství jde nad sakramentální základ veškerého náboženského života“ a že „její podobou je kritika démonsky narušeného svátostného systému ve jménu osobní a sociální spravedlnosti.“²⁹ Tillichovo pojetí liturgicko-sakramentální tradice představuje pro eschatologii utopické riziko. Tillich mluví o neodolatelném nebezpečí modloslužby „náboženského sakramentalismu“, kdy je „eschatologická skutečnost umístěna do konkrétních předmětů“ a „konsekrovaná skutečnost je tak prohlášena za božskou.“³⁰ Taková záměna „předposlední skutečnosti“ za „poslední skutečnost“, eschatologie za utopii,³¹ vede ke ztrátě toho, co je ústřední, a k „existenciálnímu zklamání“, které časem jako nezbytný důsledek vždy vypluje na povrch.³² Takto Tillich nakonec nepřekročí předkoncilní katolickou liturgicko-sakramentální teologii, která stojí v pozadí jeho pojetí „katolické substance“. A obdobně cizí mu zůstane také pravoslavné pojetí liturgie a svátostí, i když pravoslaví na teoretické rovině s živou tradicí více spojuje.³³ Jak tento nedostatek korigoval Tillichův mladší pravoslavný kolega z Harvardu³⁴ Georgiji Florovskij a jak se u něho projevívá napětí mezi eschatologickým a utopickým chápáním tradice, přiblížím na následujících řádkách.

Existenciální retrospektiva a univerzální platnost tradice u Georgije Florovského

Působení otce Florovského na harvardské Divinity School se s Tillichovým překrývalo šest let (1956–1962). Oba za sebou měli zkušenost emigrace. Tillich odešel z Německa do Ameriky před nacismem, Florovskij z bolševického Ruska před komunismem. Nejprve se na čas usídlil v Sofii, pak v Praze,

²⁹ Tillich, „Art and Ultimate Reality (1960)“, s. 323.

³⁰ Tillich, „Art and Ultimate Reality (1960)“, s. 320–321.

³¹ Tillich se zabýval jednak rituálně-metafyzickou podobou utopie, kdy se konkrétní uchopení dobra, celistvějšího a dokonalejšího než to, co člověk nenalézá ve svém prostředí, umístilo do našeho světa, detailněji pak také eticko-politickou podobou utopie. Utopii Tillich vztahuje k totalitním systémům nacismu a komunismu, ale její prvky najdeme i v jeho pojetí náboženského socialismu. Viz Paul Tillich, „Eschatologie und Geschichte“ (1927), in: *Main Works 6: Theological Writings*, Gert Hummel (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1992, s. 107–125; politické utopii se pak kriticky věnuje v práci „Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker“ (1951), in: *Main Works 3*, s. 531–582.

³² Viz Tillich, *The Dynamics of Faith*, s. 236–237.

³³ Viz Tillich, *Systematic Theology III*, s. 184.

³⁴ Viz Andrew Blane, *Georges Florovsky: Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1993, s. 114.

v letech 1926–1948 žil a přednášel na Institutu sv. Sergije v Paříži, po sofio-
logických sporech odešel do Ameriky, kde dal podobu Seminári sv. Vladi-
míra v New Yorku. Když byl po dalších konfliktech nucen odejít, přijal místo
profesora dějin východní církve na Harvardu.³⁵ V roce 1959 Florovskij pub-
likoval příspěvek ve sborníku k počtě Paula Tillich nazvaném *Náboženství
a kultura*, kde se, byť nepřímo, vyjadřuje k Tillichovu eschatologickému
chápaní tradice. Ve své stati „Nesnáze křesťanského historika“ Florovskij
přejímá existenciální chápaní dějin, ale vede polemiku s mysticky pochope-
nou participací, na níž Tillichovo pojetí eschatologické tradice stojí. Podle
Florovského se musíme vzdát představy, že bychom mohli mít „podíl na
minulosti“ a takto ji „pozorovat přímo“.³⁶

Florovského existenciální přístup je retrospektivní a vymezuje se vůči
„idealismu a mysticismu“. Obojí pro něj bylo spojeno s ruskou nábožen-
skou filosofií, zejména se sofologií, s níž vedl celoživotní polemiku.³⁷ So-
fiologie představovala podle Florovského vyvrcholení „nového nábožen-
ského vědomí“, které se na konci 19. století objevilo v Rusku, a pak, přes
rozvoj Solovjovovy metafyziky a její uchopení symbolisty, vedlo k escha-
tologické „pseudomorfóze křesťanské tradice“, v níž náboženský estetis-
mus a esoterismus převládly nad učením o Kristu.³⁸ Proti idealisticko-

³⁵ V roce 1954 přijal profesorské místo na Harvardu Tillich, který zde přednášel protestant-
skou teologii v letech 1955–1962. Florovskij sem přišel roku 1956 a zůstal do roku 1964.
Šest let, kdy oba přednášeli na zdejší Divinity School, spadalo do doby, kdy její prezident
Pusey usiloval o to, aby se zde potkávaly a spolupracovaly hlavní proudy křesťanské tradice.
Římský katolicismus zde zastupoval Christopher Dawson, anglický konvertita, který se vě-
noval dějinám evropské kultury a vzdělanosti. Viz Blane, *Georges Florovsky*, s. 37–114.

³⁶ Podle Florovského je „poznání minulosti nezbytně nepřímé a odvozené. Vždy se jedná o *in-
terpretaci*.“ K dobré interpretaci pak jako první pravidlo patří to, „že musíme zachytit *mysl
pisatele*, musíme objevit to, co chtěl říci.“ Porozumění není možné bez jistého typu „in-
telektuální nebo duchovní sympatie“, ale nejedná se o „skutečné setkání myslí“. Dějinný
přístup k tradici není existenciální ve smyslu zkušenostního podílu na tom, co vykládáme,
ale ve smyslu „znalosti *subjektů* – ‚spolu-osob‘, ‚spolu-partnerů‘ v úkolu života.“ Viz Georges
Florovsky, „The Predicament of the Church Historian“, in: *Religion and Culture. Essays
in Honor of Paul Tillich*, Walter Leibrecht (ed.), New York: Harper, 1959, s. 140–166, zde
s. 143–147, 150.

³⁷ Florovsky, „The Predicament of the Church Historian“, s. 164; srovnej Kateřina Bauerová,
„Zkušenost a teologie ruských emigrantů“, in: Ivana Noble, Kateřina Bauerová, Tim Noble
a Parush Parushev, *Cesty pravoslavné teologie na Západ*, Brno: CDK, 2012, s. 259–296,
zde 284–293.

³⁸ Viz Georgij Florovskij, *Пути Русского Богословия*, Paříž: YMCA, 1937,
in <http://www.vehi.net/florovsky/puti/index.html> (staženo 10. 2. 2013), „Предисловие
автора“; Výraz „pseudomorfóza“ Florovskij přebíral od biologa Oswalda Spenglera. Viz
Andrew Louth, „Is development of Doctrine a Valid Category for Orthodox Theology?“,

-mystickému pojetí tradice Florovskij staví své historické pojetí tradice, v němž je eschatologie podřízena dějinám³⁹ a „poslední skutečnost“ se vyjevuje pouze zpětně: když se ponoříme do „mysli otců“, zachytíme tam „smysl směru“, který možná i jim v jejich bezprostředním prožívání událostí zůstal zacloněn.⁴⁰

Na této „poslední skutečnosti“ sice nemůžeme mít podíl bezprostředně – v mystické zkušenosti – ale můžeme do ní vstoupit prostředkovně – v liturgii a ve svátostech. Zde je tradice živá. Teprve tady je retrospektivní pohled doplněn pohledem prospektivním, dějiny eschatologií.⁴¹ Podle Florovského v liturgické a svátostné tradici Písmo ožívá mocí Ducha.⁴² Z *lex orandi* pak roste *lex credendi*, apoštolské svědectví interpretované církevními otci, zakořeněné v Kristu a oživované stejnou mocí Ducha.⁴³ Tradice spojující *lex orandi* a *lex credendi* dává duchovní orientaci, učí zbožnosti a svatosti.⁴⁴

in: *Orthodoxy and Western Culture: Collection of Essays honoring Jaroslav Pelikan on his Eightieth Birthday*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2005, s. 45–63, zde 46.

³⁹ „Křesťanství je eschatologickým náboženstvím a právě z toho důvodu je esenciálně historickým.“ Florovskij, „The Predicament of the Church Historian“, s. 161.

⁴⁰ Viz Florovskij, „The Predicament of the Church Historian“, s. 151, 155, 157; velmi podobná argumentace se objevuje v jeho přednášce z I. pravoslavného kongresu v Athénách roku 1936, „Patristics and Modern Theology“, viz pracovní text z *The Acts of the I. Congress of Orthodox Theology, Athens, 1936*, Athens: Pyros, 1938, s. 1–7. V dopise Dobbie Batemanovi z 12. 12. 1963 Florovskij píše: „„autorita“ otců není *dictatus papae*. Jsou našimi průvodci a svědky, nic víc. Jejich *vize je* „autoritativní“ a ne nezbytně jejich slova“. Viz Brandon Gallaher, „Georges Florovsky on reading the life of St Seraphim“, in: *Sobornost* 27:1 (2005), s. 58–70, zde 62; Srovnej Ross J. Sauvé, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of Their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis*, PhD Thesis, University of Durham, 2010, s. 70; in <http://theses.dur.ac.uk/591/1/RJSThesisPDF.pdf>.

⁴¹ Nejedná se ale o „subjektivní reorientaci člověka v čase“, nýbrž o to, že ve „světle Kristova příchodu se dějiny nyní jeví jako ‚po-krok‘, niterně orientovaný ke ‚konci‘“. Florovskij, „The Predicament of the Church Historian“, s. 161–162.

⁴² Florovskij staví Písmo do tradice, zejména do kontextu liturgického a svátostného života. Pouze v tomto kontextu společenskému právé víry a správné liturgické praxe bylo podle něj možné Písmo správně vykládat. Viz Florovskij, „The Function of Tradition in the Ancient Church“, in: *The Collected Works of Georges Florovsky I: Bible, Church, Tradition*, Belmont: Norland, 1972, s. 73–92, zde 77, 84, 86, 89; in <http://www.bulgarian-orthodox-church.org/rf/lode/florovsky1.pdf> (staženo 19. 2. 2013).

⁴³ Florovskij připisuje patristickému myšlení nejen normativitu, ale také existenciální charakter. Ten podle Rosse Sauvé spočívá v „jeho vizi víry a duchovního porozumění“, které vede „k setkání s živým Kristem“. V tom je smysl pravoslavného chápání tradice, které by jinak bylo „duchovně irelevantní.“ Viz Sauvé, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky*, s. 68–69.

⁴⁴ Viz Georges Florovskij, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church“,

Podíl v ní je ale podmíněný. Věřící musí projít procesem „duchovní helénizace“ (nebo rehelenizace), protože k tomu, aby mohl být správně pravoslavný, potřebuje být pořečten.⁴⁵ Když Florovskij mluví o trvalé hodnotě křesťanského helénismu, nejde mu ani o jazykovou a národní nadřazenost Řeků ani o církevní nadřazenost pravoslaví, ale přesto tato podmínka vytváří problém. V jeho pojetí se takto objevuje vyňatá zpředmětněná část tradice, která je užívána jako měřítko pro ostatní části tradice. Tradice je takto rozdělena na vyšší a nižší. Florovskij si snaží pomoci tím, že křesťanský helénismus vyjme z jeho historického kontextu a řekne, že se jedná o „katolickou proměnu“ – o to, že konkrétní danosti času a prostoru byly v případě řeckých církevních otců zastíněny trvalým vyznáním křesťanské víry.⁴⁶ Tady se ale, jak upozorňuje Pantelis Kalaitzidis, dostává do nebezpečí, kterému se ve své historické koncepci snažil vyhnout, totiž že odkonkrétněním konkrétního zaměření tradici za mytologii.⁴⁷

Ve Florovského chápání tradice má cesta k pramenům dvě podoby: eschatologickou a utopickou. Na jedné straně je to cesta, která vede dopředu s církevními otci, nikoliv dozadu. Již ve své přednášce na I. kongresu pravoslavných teologických škol v Athénách roku 1936 „Patristika a moderní teologie“ Florovskij říká: „Svatí otcové nás stále vedou po cestě, ale ta cesta vede dopředu, objevuje se na ní mnoho nečekaných pohledů, ale je to stále táž cesta, královská cesta katolického porozumění.“⁴⁸ Obdobně v *Cestách ruské teologie* píše, že návrat k otcům je návratem dopředu, k „moci dávající znovuzrození a potvrzující život ... tam, odkud můžeme být zapálení tvořivým duchem otců“.⁴⁹

in: *The Collected Works of Georges Florovsky IV: Aspects of Church History*, Belmont, MA: Norland, 1975, s. 11–30, zde 18, in <http://www.bulgarian-orthodox-church.org/rr/lode/florovsky4.pdf> (staženo 19. 2. 2013); srovnej Sauvė, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky*, s. 69.

⁴⁵ Florovsky, „Patristics and Modern Theology“, s. 7. Florovskij umožňuje apropriaci tohoto tvrzení v latinském křesťanství. Viz Ivana a Tim Noble, „A Latin Appropriation of Christian Hellenism: Florovsky's Marginal Note to *Patristics and Modern Theology* and Its Possible Addressee“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 56:3 (2012), s. 269–287.

⁴⁶ Viz Florovsky, „Patristics and Modern Theology“, s. 5.

⁴⁷ Viz Pantelis Kalaitzidis, „‘Return to the Fathers’ and Modern Orthodox Theology“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 54:1 (2010), 5–36, zde s. 8–11.

⁴⁸ Florovsky, „Patristics and Modern Theology“, s. 5.

⁴⁹ See Florovskij, *Пути Русского Богословия*, „Предисловие автора“; anglicky Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology I*, Belmont, MA: Nordland, 1979, s. xviii.

Na straně druhé je to cesta ke konstrukci, pro kterou Florovskij používá termín „patristická“ nebo „novopatristická syntéza“.⁵⁰ Florovskij v této syntéze zahrnuje vybraná témata z otců 4.–8. století, tedy z doby, kdy se začínají výrazněji profilovat rozdíly mezi latinským a byzantským křesťanstvím.⁵¹ Syntéze, kterou učinil ze svého výběru, připisuje normativitu a vylučuje hlasy, které do ní nezapadají. „Duchovní rehelenizace“ zde v podstatě znamená konformitu s jeho vizí toho, co je autentické pokračování tradice a co pseudomorfóza tradice. Tato absolutizace a tím utopizace tradice, byť neuznaně, staví na Hegelově pojetí dějin. Když Florovskij mluví o (novo)patristické syntéze, využívá Hegelovu dialektiku a jeho filosofii absolutního ducha. Jeho metodologie je takto závislá na německém idealismu, který ve sporech s ruskou náboženskou filosofií, zejména se sofiologií, tak vehementně odmítal.⁵² Slabinou Florovského koncepcí není, že využívá západní filosofické metody, ale že je přejímá nereflektovaně a nekriticky.⁵³

Pro Florovského coby pravoslavného kněze byla liturgicko-sakramentální tradice žitou skutečností, proto ji na rozdíl od Tillicha vnímal dynamicky a neredukoval ji na její zpředmětněné formy. Totéž ale nelze říci o mystické

⁵⁰ Tímto tématem jsem se v detailu zabývala v předchozích studiích, viz Ivana Noble, „Patristic Synthesis or Non-Synthetic Dialectics? A Critical Evaluation of John Meyendorff's Contribution“, in: *The Legacy of Fr John Meyendorff, Scholar and Churchman (1926–1992)*, Joost van Rossum a Goran Sekulovski (eds.), Paris: YMCA, připravováno k vydání; „History Tied Down by the Normativity of Tradition? Inversion of Perspective in Orthodox Theology: Challenges and Problems“, in: *Tradition and the Normativity of History*, Lieven Boeve a Terrence Merrigan (eds.) (Conference Proceedings of Leuven Encounters in Systematic Theology VIII), Leuven: Peeters, 2013.

⁵¹ George H. Williams poznamenává: „Původně Florovskij mluvil o ‚patristické syntéze‘ nicejského a post-nicejského období, kterou stavěl do kontrastu s ‚ambivalencí třetího století‘: „(Viz Florovskij, „Томление духа“, *Путь* 10 [1930], s. 102–107.) „Novopatristická syntéza“, termín, který více používá v ekumenických rozhovorech, „odkazuje k apropriaci otců čtvrtého až osmého století“ a překrývá se s Florovského termínem „křesťanský helénismus“. Viz George H. Williams, „The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky“, in: Andrew Blane (ed.), *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman* (Crestwood: SVS, 1993), s. 287–340, zde 291–292.

⁵² Srovnej s kritikou hegelianismu u Florovského in Sauvė, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky*, s. 72–77.

⁵³ Na rozdíl od Tillicha, který kritizoval Hegelovu filosofii dějin za to, že podřizuje dějiny vykonstruovanému systému. Tillich říká: „Také dějiny byly podřizeny systému, který Hegel vykonstruoval. Prvky věčného, jež jsou filosofovi známy, se objevují v dějinách. A protože jsou přítomny v mysli filosofa, tak filosof ví, co to jsou dějiny. Tohle bych nazval řeckým výrazem *hybris* – *filosofická arogance*, protože dějiny vždycky přesahují to, co známe; mají v sobě prvek nevypočitatelnosti toho, co je čistě existenciální.“ Tillich, „Philosophical Background of My Theology“, s. 415.

tradici, byť Florovskij přispěl k rehabilitaci jednoho z jejích hlavních východních obhájců, Řehoře Palamy.⁵⁴ Na teologické rovině u něho tradice trpí konfliktem uvnitř jeho pochopení cesty k pramenům. K tomu, aby zde eschatologické pojetí tradice mohlo korigovat utopické pojetí, je třeba více zohlednit pluralitu uvnitř tradice a lépe k sobě vztáhnout působení Ducha tam, kam dohlédneme, a tam, kam nedohlédneme. V poslední části příspěvku se zastavím u významného římskokatolického dominikánského kněze a teologa Yva Congara, který se s Florovským znal již z poloviny 30. let z Paříže, z Berďajeových bytových seminářů, kde pravoslavní a katolíci diskutovali teologické a filosofické otázky.⁵⁵ Florovskij si Congarovy práce velmi vážil, jak dosvědčuje také skutečnost, že po válce, když se Florovskij angažoval v ustavení Světové rady církví, chtěl, aby Congar byl alespoň mezi neoficiálními římskokatolickými pozorovateli amsterdamského shromáždění v roce 1948.⁵⁶ Jak nyní uvidíme, oba teology

⁵⁴ Viz Georges Florovsky, „St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“, in: *The Collected Works of Georges Florovsky I: Bible, Church, Tradition*, Belmont: Norland, 1972, s. 105–120.

⁵⁵ Když v lednu 1932 přišel Congar do Paříže zakončit svá studia, zapojil se do francouzsko-ruského kruhu, který se scházel v Berďajeově bytě na Clamartu, kde pravoslavní a katolíci diskutovali teologické a filosofické otázky a dělili se o své existenciálně a duchovně relevantní verze „návratu k pramenům“, ať to byl např. u Maritaina a Gilsone návrat od novoscholastiky k Tomášovi nebo návrat k církevním otcům. Viz K. O. von Aretin, *The Papacy and the Modern World*, London: George Weidenfeld & Nicholson, 1970, s. 231; Z. Aradi, *John XXIII: Pope of the Council*, London: Burns & Oates, 1961, s. 144. Obsáhlejší popis seminářů najdeme u Martina Warnera, *Nicolas Berdyaev: A Consideration of His Thought and Influence*, PhD Thesis, Durham University, 1986, s. 188; in: http://theses.dur.ac.uk/6838/1/6838_4143.PDF?UkUDh:CyT; Do roku 1928 do tohoto kruhu patřili také protestanté, ale když jej římskokatolická hierarchie zakázala a přesunul se do soukromí, vypadli z něj. Viz Tim Noble, „Springtime in Paris: Orthodoxy Encountering Diverse Others Between the Wars“, a paper delivered at VIIth Academic Consultation of the Societas Oecumenica: *Dialogue Inside-Out: Ecumenism Encounters the Religions*, Belfast, 23.–28. srpen 2012; srovnej Nicolas Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, London: Geoffrey Bles, 1950, s. 163; Donald Lowrie, *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaev*, New York: Harper and Brothers, 1960, s. 200; Blane, *Georges Florovsky*, s. 54–55. Congar se již jako dominikánský kněz účastnil v roce 1937 setkání *Život a práce* v Oxfordu (kde byl přítomen také Tillich) a *Víra a řád* v Edinburgu roku 1938 (kde se znovu setkal s Florovským), která předcházela založení Světové rady církví. Viz Tom Stransky, „Yves Congar“, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Nicholas Lossky et al. (eds.), Geneva: WCC, 2002, s. 241–242.

⁵⁶ Florovskij 13. února 1948 napsal Congarovi oficiální dopis s touto žádostí. Ženevský úřad (W. A. Vissert Hoof) Congarovu účast podporoval, ale na zásah Říma mu nebyla umožněna. Viz Joseph Famerée, „Orthodox Influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar, O.P.: A Sketch“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 39:4 (1995), s. 409–416, zde 413–414; srovnej Yves Congar, *Une passion: l'unité: Réflexions et Souvenirs 1929–1973*, Paris: Cerf,

spojovala snaha o rehabilitaci živé tradice, ale Congarovo pojetí se od Florovského také lišilo, a to zejména uchopením vztahu mezi jednotou a pluralitou tradice a v tom, jak Congar rozuměl kenosi Ducha ve vztahu k tradici.

Tradice a Duch u Congara

Yves Congar O.P. se seznámil s pravoslavnou liturgií a spiritualitou již během svého studia na dominikánské teologické fakultě v belgickém Le Saulchoir v době, kdy zde existovala úzká spolupráce s Ruským (uniatským) seminářem sv. Basila, a pak zejména v Paříži, kde se mohl nejen více věnovat východní teologii, zejména Chomjakovovi a Solovjovovi, ale mohl se zároveň zapojit do různých forem ekumenického sdílení, které zde v této době existovaly nejen s pravoslavnými, ale také s protestanty.⁵⁷ Tyto zkušenosti se pak otiskly do jeho chápání tradice.

V roce 1974 Congar publikoval příspěvek ve sborníku nazvaném *Ekumenický svět a pravoslavná civilizace: Rusko a pravoslaví III (Eseje k počtě Georgije Florovského)*, kde se zabývá vztahem mezi jednotou a pluralitou, který je u Florovského podceňen. Svou stať „Církev Petra, církev Pavla, církev Jana: Osud ekumenického tématu“ Congar začíná rozborem Solovjovovy eschatologické vize jednoty postavené na duchovních zákla-

1974, s. 65–71; „Ihe Amsterdam misunderstandings“, in: E. Fouilloux, *Les catholiques et l'Unité, chrétienne du XIXe au XXe siècles. Itinéraires européens d'expression française*, Paris: Centurion, 1982, s. 781–798.

⁵⁷ Na Ruském semináři sv. Basila byli dominikáni Piem XI. pověřeni formací uniatských duchovních, ale zároveň je vzdělávali v ruské náboženské kultuře. V Paříži, kam přišel v roce 1932 dokončit svá studia, se setkal s Berďajevovým kruhem, do něhož patřil také Florovskij, ale také se Lvem Gilletem, římskokatolickým knězem, který konvertoval k pravoslaví. Na Institutu Catholique se účastnil kurzů o Chomjakovovi a hnutí slavjanofilů, dostal se do kontaktu s Domem Lambertem Beauduinem a skrze něj s belgickým klášteřem Amay (později Chevetogne), kde vedle sebe byla praktikována západní i východní (uniatská) liturgie i forma mnišství a vydával se zde časopis *Irénikon*. Congar se dále podílel na společných „Francouzsko-ruských rekolekcích“, kde se o Letnicích každoročně setkávali studenti z různých konfesí. Congar veřejně přednášel a účastnil se debat jak na Institutu sv. Sergije, tak ve Federaci protestantských studentů. Odtud v roce 1937 vzešla jeho kniha *Chrétiens désunis*. Viz Yves Congar, *Une Passion: l'unité. Réflexions et Souvenirs 1929–1973*, Paris: Cerf, 1974, s. 11; srovnej Hyacinthe Destivelle, „Le Père Congar et l'Orthodoxie Russe: Un Dialogue de Vérité“, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 106:4 (2005), s. 377–400; Joseph Famerée, „Orthodox Influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar, O.P.: A Sketch“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 39:4 (1995), s. 409–416, zde 409–411; E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité*, E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècles. Itinéraires européens d'expression française* (Paris: Centurion, 1982), s. 218–231.

dech a klade si otázku, do jaké míry je tato vize v ruské teologii spojována s mesiášským komplexem. Je to tak, že katolicismus představovaný petrovskou autoritou a protestantismus pavlovskou vírou budou nakonec zahrnuty v janovském pravoslavném křesťanství, kde, jak to říkali slavjanofilové, bude církev založena na vzájemném spojení pravdy a lásky a bude v ní vládnout svoboda?⁵⁸ Congar demonstruje problematičnost takovéto „syntézy Petra a Pavla a Jana“⁵⁹ a ukazuje, že eschatologická vize na ní založená má v sobě mesiášsko-utopické prvky.⁶⁰ Podle Congara se syntéza nedá dělat na základě absolutizace jedné z tradic. Takovým nezdařilým pokusem ze západní strany byl podle něj např. uniaticismus.⁶¹ Místo toho navrhuje jakousi nesyntetickou dialektiku, v níž budou zachována charisma jednotlivých tradic, která se budou navzájem obohacovat. Podmínkou pro takové vzájemné spolu-žití je ale to, že nic, co není tou nejzazší skutečností, za ni nebude moci být prohlášeno. Jinými slovy, že nejvyšší a poslední místo zůstane rezervováno Bohu. Congar zde odkazuje k izajášovské vizi, v níž lid, který přijde z různých prostředí „ke zřídům vod“, pozná, že „na všech svých horách“ Hospodin učinil cestu a vyvýšil silnice.⁶² Takto žitá jednota v pluralitě, která je nám zaslíbena, může v konkretizovaných podobách západních či východních dávat směr, ale pouze tehdy, pokud budou očištěny od mocenských zájmů a od „romantických představ a sentimentálního zjednodušení“.⁶³

Chápat tradici eschatologicky znamená podle Congara soustředit se na to nejpodstatnější, na to, co přichází v Duchu svatém jako dar, co otevírá

⁵⁸ Viz Yves Congar, „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean: Destin d'un theme ecumenique“, in: *The Ecumenical World of Orthodox Civilization: Russia and Orthodoxy III: Essays in honor of Georges Florovsky*, Andrew Blane a Thomas Bird (eds.), The Hague – Paris: Mouton, 1974, s. 163–179, zde 163, 165.

⁵⁹ Congar, „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean“, s. 165.

⁶⁰ Congar je analyzuje za pomoci pramenů, z nichž vzešly. Na jedné straně jde o vliv Joachima z Fiore, mystika 12. století, a dále pak Lessinga, přes kterého se dostal k slavjanofilům. Joachimovo pojetí třech věků Otce, Syna a Ducha počítá s tím, že nyní se otevírá věk Ducha, v němž duchovní lidé budou žít vyšší formu jednoty, v níž budou překonána nejen stará rozdělení, ale i závislost na institucích. Od Schellinga pak pochází přesvědčení o přechodných formách katolicismu a protestantismu (Petra a Pavla), které budou překonány, až přijde církev Janova. Viz Congar, „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean“, s. 165–167.

⁶¹ Viz Congar, „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean“, s. 172–173. Congar měl s uniaticismem bohaté zkušenosti již z dob svých studií. Srovnej pozn. 59.

⁶² Viz Iz 49,10. Congar sám odkaz neuvádí, text parafrázuje, viz „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean“, s. 173.

⁶³ Congar, „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean“, s. 173.

zdroje spásy v Kristu a umožňuje nový život. V díle *Tradice a tradice* (ve francouzštině *La Tradition et Les Traditions*)⁶⁴ Congar ukazuje, že ač má tato tradice v dějinách mnohá viditelná vyjádření, jinými slovy, je pluralitní, přece se jedná o jednu teologickou skutečnost. Congar píše, že v jednotném čísle můžeme mluvit o tradici jako o aktivní přítomnosti zjevení, o jednání Ducha svatého v živém subjektu, kterým je církev. V množném čísle pak mluví o „památnících“ tradice vytvářejících její pluralitní poklad. V nich najdeme obsah poznání a praxe spásy, jež církev předává a v nichž žije. Jednota tradice ovšem vylučuje redukci tradice na kterýkoliv z jejích jednotlivých prvků.⁶⁵

Duch nese liturgii, zakládá a reformuje instituci, která během toku dějin dál aktualizuje a vysvětluje biblickou, liturgickou a patristickou tradici. Duch je s tradicí spjat do té míry, že bez něj by tradice byla mrtvá, ale zatímco tradice je na Duchu závislá, Duch je vůči tradici transcendentní. Podle Congara je Duch transcendentním subjektem tradice, který je aktivně přítomný v církvi.⁶⁶

Congar se takto snaží tradici vysvobodit z jejího supra-naturálně-právního pojetí, které kritizoval Tillich. Tradice navíc zahrnuje také ty podoby, které byly u Florovského prakticky vyloučeny jako nerealistické – mystickou zkušenost. Ve své eseji „Jazyk mystiků a jazyk teologů“ Congar připouští, že

⁶⁴ Jedná se o dva díly spojené v jeden celek. Nejprve ale vyšly zvlášť. Viz Yves Congar, *La Tradition et Les Traditions I: Essai historique*, Paris: Fayard, 1960; *La Tradition et Les Traditions II: Essai theologique*, Paris: Fayard, 1963. První díl jeho práce *La Tradition et Les Traditions* nazvaný „Essai Historique“ byl v první verzi napsán již v roce 1958, tedy v době, kdy měl Congar zakázáno veřejně přednášet a stýkat se s protestanty, a revidován o dva roky později, kdy jej Jan XIII rehabilitoval a povolal do přípravného výboru II. vatikánského koncilu. Druhá část „Essai Théologique“ následovala v roce 1963, tedy již v době koncilu. Najdeme v ní postoje, které se pod Congarovým vlivem odrážejí v koncilních dokumentech týkajících se pojetí církve a jejího poslání v moderním světě, zjevení, náboženské svobody, misie a ekumenismu. Viz Otto Hermann Pesch, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965: Příprava, průběh, odkaz*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 135, 145–146, 174, 309, 318, 376–377.

⁶⁵ Viz Congar, *La Tradition et Les Traditions II*, s. 28, 207. Congar zde sice řekne, že „tradice je syntézou zahrnující dokumenty a skutečnosti dané životem Ducha“, ale v jeho podání syntéza neznamená harmonizaci v jeden nový celek, který by překonal napětí a protikladnost obou polů dialektiky. Viz tamtéž, s. 213.

⁶⁶ Congar píše, že Duch je transcendentním subjektem tradice, ne pouhým principem, nýbrž osobou. Viz *La Tradition et Les Traditions II*, s. 101–108. John Webster kritizuje Congara za to, že je zde Duch s tradicí natolik úzce spojen, že je jeho transcendence ve skutečnosti potlačena. Viz John Webster, „Plurality and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's *Tradition and Traditions*“, in: *Yves Congar: Theologian of the Church*, Gabriel Flynn (ed.), Louvain – Paris – Dudley: Peeters, 2005, s. 43–65, zde 63.

na poslední skutečnosti, kterou tradice dosvědčuje, je možné mít nejen prostředkovaný, ale i bezprostřední podíl. Podle Congara potřebuje být přímá zkušenost „absolutního“ předávána za pomoci jiného vztahu mezi zakoušeným a vyslovitelným než ty podoby tradice, které pracují s prostředkovanou zkušeností.⁶⁷ Congarovo pojetí plurality tradice se takto rozšíří způsobem, jaký chyběl jak u Tillicha, kde byla liturgicko-sakramentální tradice nahlížena jako trvalý zdroj nebezpečí modloslužby, tak u Florovského, který byl skeptický vůči mystické praxi.

Congar je dle mého názoru neprávem kritizován za to, že Duch je v jeho pojetí příliš silně spojen s tradicí a takto je omezena transcendence Ducha.⁶⁸ K tomuto tématu se vrací ve svém pozdním díle *Věřím v Ducha svatého*.⁶⁹ Odkazuje zde ke dvěma svým dřívějším důrazům: specifickému pojetí „sektoru Ducha“, který není závislý ani na tradici ani na církvi, dokonce ani ne na Synu, i když zároveň platí, že kde jedná jedna osoba Trojice, jedná celá Trojice; dále pak rozvíjí své pojetí kenose Ducha.⁷⁰ Zde jde o to, že se Duch vzdává své viditelnosti a slávy, aby umožnil pouto lásky mezi Bohem a člověkem i mezi lidmi. Duch takto jedná a přitom o sobě mlčí. To je podle Congara součástí „božské filantropie“.⁷¹ Jako Boží Syn, cele proniknut Duchem, nelpěl na své rovnosti s Bohem a tím nám přinesl spásu,⁷² tak Duch dává život nejen tím, že zviditelní, o jaký život jde, ale také tím, že aby se přizpůsobil našim možnostem rozumět božským darům a přijímat je, zakryje při svém působení svou identitu.⁷³ Pak je možné, aby v jistých situacích lidé měli podíl na životě z Ducha, aniž by měli podíl na tradici, která tento život dosvědčuje. Kenose Ducha je druhou stranou transcendence Du-

⁶⁷ Viz Yves Congar, „Langage des Spirituels et langage des Théologiens“, in: *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Paris: Cerf, 1967, s. 135–158, zejména 142. Text pochází z roku 1961.

⁶⁸ Viz např. John Webster, „Plurality and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's *Tradition and Traditions*“, in: *Yves Congar: Theologian of the Church* (viz pozn. 66), s. 43–65, zde 63.

⁶⁹ Viz Yves Congar, *Je Crois en l'Esprit Saint I–III*, Paris: Cerf, 1979–1980.

⁷⁰ Groppe ukazuje, že Congar již v 70. a 80. letech mluví o dvojím ustanovení církve – Kristem a Duchem, ale zároveň si částečně zachovává prostor pro „svobodný sektor“ Ducha, kterému dříve říkal „autonomní jednání Ducha“, nyní je více součástí díla Trojice, ale není redukovatelné na dílo druhých dvou osob. Viz Elisabeth Teresa Groppe, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford–New York: OUP, 2004, s. 74.

⁷¹ Congar, *Je Crois en l'Esprit Saint II*, s. 28.

⁷² Srovnej Fp 2, s. 6–11.

⁷³ Viz Groppe, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, s. 9, 57; srovnej 1 K 14,45.

cha. V Congarově výkladu je pak konkrétním vyjádřením toho, že Duch ve svém jednání není na tradici závislý. A protože na ní není závislý, může v ní svobodně působit.⁷⁴

Důsledky kenose a transcendence Ducha pro teologii i pro církevní praxi Congar naznačuje, ale v detailu nerozebírá.⁷⁵ Čtenář si musí sám domyslet, jak obojí otevře poklad tradice tomu, co je v něm neviditelného – a může se zdát, že do něj nepatří, i tomu, co na něj nemůže být redukováno; i to, jak může vypadat konverze od utopických pojetí jednoty k tomu, které bude eschatologicky otevřené, jak konkrétně bude relativizovat vlastní nároky tradici kontrolovat a dovolí, aby nejen skrze ni, ale i mimo ni mluvil a jednal živý Bůh.

Závěr

V závěru je třeba říci, že dílo všech třech významných teologů nám ukazuje, že tradici nelze osvobodit od napětí mezi eschatologickým a utopickým pojetím. U Tillicha je třeba ocenit důraz na prorockou kritiku, který mu pomáhal zbavit tradici těch utopických momentů, které podle něj hraničily s modloslužbou. Paradoxní je, že Tillich zároveň přiznává, že bez jejich pomoci je řeč o tom, co vstupuje do našeho života jako nejvíce důležité, prázdná. Chybí jí slova, obrazy, symbolické prostředkování, které umožňuje podíl na nejzazší skutečnosti. Sám pak má na tomto prostředkování podíl jen do určité míry. V praxi je otevřenější umění a kultuře než liturgickému a svátostnému životu. Navíc přímou mystickou zkušenost nadřazuje zkušenosti prostředkované a kultivované tradicí. Mohli bychom tedy říci, že eschatologické pojetí tradice u Tillicha převažuje, ale je ochuzeno o *eu-topoi*, dobrá místa, která v nezpředmětnělé podobě dávají křesťanské naději hlubinu, strukturu a směr.

U Florovského jsou priority postavené obráceně – liturgie a svátosti umožňují podíl na božské skutečnosti, jsou výsadním výrazem *lex orandi*, pravidla modlitby, z něhož vyrůstá *lex credendi*, pravidlo víry. V liturgicko-

⁷⁴ Působení Ducha nezávisle na i mimo církevní struktury je přítomné v raném i pozdním Congarově díle. Viz Yves Congar, „Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ“, *Revue de sciences philosophiques et theologiques* 36 (1952), s. 613–625; „Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatique“, *Concilium* 2 (1966), s. 11–26; zde 24; srovnej Groppe, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, s. 74.

⁷⁵ Za tento postřeh děkuji svému manželovi Timovi Noble.

-sakramentální tradici se retrospektivní pohled potkává s prospektivním: skrze to, co jsme přejali, se otevírá a rozvrhuje cesta do budoucnosti. Prímý mystický podíl je podle Florovského utopický, a to navzdory skutečnosti, že sám rehabilituje východní otce, kteří tento podíl zastávali. Takto je mnohost tradice redukována již uvnitř samotného *lex orandi*. K další redukci pak dojde v rámci *lex credendi*, kdy Florovskij koncipuje novopatristickou syntézu a vyžaduje její normativitu. Takto je jeho eschatologické pojetí tradice podřízeno utopii. Nicméně ne úplně. Tradice jako živá cesta vedoucí k pramenům dopředu má v sobě potenciál oba předchozí nedostatky korigovat. K tomu je ale zapotřebí provázat to, jak Duch svatý působí v tradici, s její jednotou a mnohostí.

Toto téma do naší diskuse přinesl Congar. Živá tradice, která v sobě má eschatologickou naléhavost očištěnou od mocenských či romantizujících zpředměnění, je jedna pouze svým zdrojem a směrem. Vychází z Ducha svatého, který ji sjednocuje a oživuje. Vede skrze Kristovu spásu do společenství s Bohem a uvnitř stvoření. Její konkrétní vyjádření v dějinách je ale vždycky mnohé a nedá se z něj vytrhnout a absolutizovat žádná část. Takto bychom eschatologickou dynamiku tradice zaměnili za utopii. Mnohost v tradici nelze nahradit syntézou a přitom nepřijít o Duchem darovanou komunikaci uvnitř mnohosti. Navíc, zatímco tradice je bez Ducha mrtvá, Duch není na tradici redukovatelný. Jeho dílo je v ní i mimo ni, prozrazuje i zakrývá svůj zdroj.

V závěru se tedy rovněž nepokusím o syntézu našich třech teologů pocházejících ze třech různých tradic. Tím bych popřela principy, které jsem se zde snažila hájit. Domnívám se totiž, že stačí, když v rozhovoru jedna pozice vrhá světlo na další. Jak by Tillich řekl, světlo, na němž i my máme podíl, a Congar dodal, světlo Ducha svatého. V tomto světle můžeme rozlišovat eschatologické stopy, které utvářejí naše porozumění tomu, co má nejzazší závažnost a co nikoli, tomu, co je a co není absolutní, a to skrze objevy těch, kdo žili před námi, i navzdory zpředměnění těchto objevů. Cesta k pramenům dopředu, jakou hájil Florovskij, nás navíc naučí, že abychom mohli jít po této cestě, musíme hořet stejným plamenem jako ti, kdo nám ji dosvědčili.

LAWRENCE CRABB: PASTORACE VE SPOLEČENSTVÍ A SKRZE SPOLEČENSTVÍ

Jana Hradová

LAWRENCE CRABB: PASTORAL CARE WITHIN COMMUNITY AND THROUGH COMMUNITY: Texts of pastoral counselor and psychologist Lawrence Crabb (that have been published also in Czech since the 90's) present models and descriptive systematization of pastoral counseling and human needs, as well as very personal seeking for the essential relational aspects of pastoral care. Being faithful to the spirit of biblical revelation, they are concrete and draw from the author's many years of counseling experience. Crabb assumes that pastoral care should be performed by pastors and professional counselors, yet warmly highlights the role of a community in it, and recommends also pastoral work of non-professionals. He speaks about the need of intensive fellowship of believers and about their repeated meetings based on trust, during which the specific "soul talk" is applied, opening the way to communicate even the deepest human matters and reflect them in the context of personal faith in God. It is a form of empowerment by the Holy Spirit, the ability to talk to each other a genuine living Word of God, to preach the Gospel in a specific way and context suited for the personal story of the entrusted and entrusting person.

V pracích ze 70. a 80. let¹ předkládal pastorační poradce a psycholog Lawrence Crabb vlastní model integrace některých pastoračně relevantních psychoterapeutických metod do života místního křesťanského společenství. Vypracoval základní tříprvkovou strukturu pastorační práce, pro pastýřskou službu druhým na prvním stupni navrhoval proškolit nadané laiky, kteří by působili v kontextu církve a poskytovali službu určité pastorační první pomoci, přitom však nechtěl vyloučit ani specializovanou praxi profesionálů uskutečňovanou vně sborů. Úkolem laických pastoračních poradců by bylo především povzbuzovat (poradenství prostřednictvím povzbuzení) a v případě potřeby doporučit pastoračního poradce druhého stupně, který by byl kromě umění povzbuzovat a potěšovat vybaven dalšími kompetencemi, tj.

¹ Jedná se o texty *Basic Principles of Biblical Counseling*, Grand Rapids: Zondervan, 1975; *Effective Biblical Counseling* (česky vydáno jako *Osobnost člověka*), Grand Rapids: Zondervan, 1977; *Understanding People*, Grand Rapids: Zondervan, 1987.

byl by schopen vykládat biblické souvislosti a měl nejen empiricky, ale i teologicky podložený vhled do příběhu svěřeného člověka (poradenství prostřednictvím napomenutí). Profesionální poradci (třetí stupeň) by vystupovali jako lektori pro pastorační práci, v určitém smyslu by plnili roli jakýchsi supervizorů, bylo by možno se na ně obrátit s žádostí o radu a vedení. Druhou, neméně významnou oblastí jejich práce by zůstala specializovaná poradenská činnost klientům, tak jak ji zastávali doposud. Ta by se pak zaměřovala především na klienty, u nichž pastorece prvního a druhého stupně nepostačovala k odkrytí kořenu problémů, a nebylo s nimi efektivně pracováno (poradenství prostřednictvím osvětlení problému).

L. Crabb² vytvořil sedmistupňový model poradenství, jehož prvním stupněm či první fází je určení problémových emocí klienta. Druhou fází je rozpoznání problémového chování zaměřeného na dosažení cíle, třetí fází pak rozpoznání problémového uvažování. Tyto odhalené skutečnosti je poté třeba uvést do souvislosti s biblickým uvažováním a podle něho změnit uvažování (čtvrtá fáze). K tomu, aby to bylo možné, je třeba připojit (v páté fází) pevný závazek. Projevem toho je také vědomé poslušné naplánování a uplatňování biblického jednání (šestá fáze). A konečně by poradce měl být schopen rozeznávat projevy působení Ducha svatého a představovat je klientovi, aby si jich všiml a dovedl je rovněž rozpoznat.

Crabb pobírá možné varianty vzájemného *ovlivnění psychoterapie a pastorece*, současně však poukazuje také na nereflektovaná úskalí jejich propojení. Zdůrazňuje nutnost zkoumat psychoterapeutické postupy a prověřovat adekvátnost jejich použití při pastoraaci, tedy nutnost klást si vždy zodpovědně otázku, zda odpovídají křesťanskému kerygmatu, zda jsou tyto postupy, a pochopitelně rovněž jejich důsledky, v souladu se zjevenou pravdou Slova. *Autorita Bible* je mu primární i v případě, že by neshodující se poznatky byly podloženy vědeckým výzkumem. Tento vlastní model přirovnává k „*obrání Egypťanů*“. Biblickému poradci je otevřeno veškeré poznání a metodika psychologických a psychoterapeutických přístupů, je však plně zodpovědný nejen za to, jak zevrubně v nich bude vzdělán, ale také za to, jak jich využije. Edukaci poradců se Crabb v těchto knižně publikovaných textech přímo nevěnuje; zde je patrně třeba odkázat k jeho pedagogické činnosti. Upozorňuje na křehkou hranici mezi tím, kdy je daný postup dobře

² Lawrence Crabb, *Osobnost člověka. Její potřeby a cesty k jejich naplnění*, 1. vyd., Praha: Návrat domů, 1995.

využitelný pro pastorační práci a kdy naopak může být v něčem značně zavádějící, protože vychází z neslučitelných předpokladů. Podobně se píše v 1. listu Tesalonickým (5,19–22) o nutnosti rozlišování u duchovních darů: „Plamen Ducha nezhášejte, prorockými dary nepohrdejte. Všecko zkoumejte, dobrého se držte; zlého se chraňte v každé podobě.“ Crabb tu vlastně pracuje v duchu biblického poučení. Ostatně, přes své psychologické – a nikoli teologické – vzdělání a užívání psychologických metod se Crabb profiluje de facto jako praktický teolog.

Tvořivé pastorační myšlení

Ve výše zmíněných souvislostech hovoří Crabb o nutnosti *tvořivého pastoračního přemýšlení*. Tento důraz je podle mého názoru velkou devizou jeho práce. Jde mu o to, co tyto prostředky způsobují – nestačí osvojit si mechanicky postupy práce a teologické poznatky a zkoušet je intuitivně aplikovat v práci s klienty, ale je nutné nejprve zvážit, jaký přístup nejlépe odpovídá biblické zvěsti. Crabb poukazuje na to, jak podstatné je ptát se, zda máme skutečně právo tento prostředek použít. Neodporuje zvolený pracovní nástroj v této podobě duchu biblického sdělení? Nutno poznamenat, že určitým úskalím, které však Crabb nereflktuje ani explicitně nepředpokládá, je možná neshoda při exegezi téhož biblického místa.

Požadavek věrnosti vůči biblickému zjevení je oprávněnou reakcí na skutečnost, že některé syntézy pastoračních a psychotherapeutických metod již ani nepopisují hranici mezi oběma stranami, vymazávají ji – potom samozřejmě nepracují blíže ani s možným konfliktem rolí pastýře a sekulárního terapeuta, o konfliktu vyvěrajícím z podstaty disciplín ani neuvažují. Pokud potenciální konflikt rolí připouštějí, nepřikládají mu zásadní význam v účinnosti péče ani v jiném smyslu.

Na opačném pólu spektra názorů, týkajících se možnosti interdisciplinární práce v těchto oborech, stojí popření této možnosti. Vědeckost terapie může být zaručena pouze v případě, že je zachováno oddělení uvedených oborů. V tom smyslu se vyjadřuje například Viktor E. Frankl.³ Otázkou ale zůstává, zda je reálně možné udržet toto oddělení, a není-li tedy úsilí o širší odbornost nebo o vzájemně korigovanou práci v týmu odborníků přece jen výhodnější variantou práce než podvědomé laické psychologizování pas-

³ Viktor E. Frankl, *Lékařská péče o duši*. Základy logoterapie a existenciální analýzy, Brno: Cesta, 1995.

toračních pracovníků nebo intuitivní práce s duchovním rozměrem života klienta ze strany terapeutů.

Uznání života jako smysluplného spění

I sekulární terapeut může být prostředníkem k dosažení jakéhosi smyslu života a mediátorem „setkání“, „dotyku“ s tímto smyslem či jeho nositelem. Je to jistá forma pastoračního vztahu, byť neuvědomovaného a nepodloženého pastoračním vzděláním. Transcendentní subjekt zde může chybět, transcendentno je vnímáno spíše jako síla, energie, dobro nebo něco podobného. Přesto se dá mluvit o náboženském vztahování k tomuto transcendentnu, je však omezeno. Vychází to z některých podobných aspektů základů této péče, které chci ilustrovat na slovech Prokopa Remeše: „Bible pojednává o Bohu, o duši, ale i o životních hodnotách a útočištích, kam se můžeme uchýlit v dobách bolesti, samoty a ohrožení. Psychoterapie se sice liší ve svých předpokladech, ale i jí jde o záchranu života člověka a v hlubší rovině o *uznání života jako smysluplného spění*.“⁴ Tato podobnost však není shodou, a může být dokonce v zásadním rozporu. Podstatné pro pastorační práci vždy zůstává věnovat se člověku jakožto věřícímu. Josef Smolík⁵ k tomu poznamenává: „Pastýřskou péči jsme definovali jako službu k víře. Bez zaměření na víru, její čistotu a věrnost, ztrácí pastýřská péče svou specifitu. V ní je ono hledané *proprium* pastorační.“

Pastorační péče se uskutečňuje ve vztazích

V tomto ohledu se Crabb důsledně opírá o specificky pastorační základ, neboť sdílená víra a důvěra v Boha je mu zřejmým východiskem poradenské péče. *Poradenství se uskutečňuje na základě vztahu* – vztahu mezi poradcem a svěřeným člověkem a vztahu mezi nimi oběma a Bohem. Podobně čteme ve Smolíkově *Pastýřské péči*: „Pastýřská péče připomíná, že o našem životě rozhoduje náš vztah ke Kristu.“⁶ Crabb tuto potřebu vztahů v církvi (míním opět vztahy v horizontálním i vertikálním smyslu) rozvádí a využívá ji ve svém pastoračním modelu.

⁴ Prokop Remeš, „Bible a psychoterapie“, *Psychologie Dnes* 2/2000, [online] [cit. 2006-10-26] URL: <http://www.portal.cz/scripts/detail.asp?id=703>, odkaz nefunkční (pozn. red.).

⁵ Josef Smolík, *Pastýřská péče*, 1. vyd., Praha: Kalich, 1991.

⁶ Tamtéž, s. 9.

Vztahovost se dotýká základních potřeb člověka, jimiž jsou dle Crabba potřeba významu a potřeba bezpečí. Zastřešujícím vyjádřením je, že člověk je stvořen s potřebou „být cenným“, mít hodnotu. „Význam je dán tím, že chápeme, kdo jsme v Kristu.“⁷ Naplnění potřeby bezpečí souvisí s bezpodmínečně a důsledně vyjadřovanou láskou, se stálým přijetím.⁸ Potřeba bezpečí je saturována, pokud má o mě někdo zájem.

S takto definovanými pojmy poté operuje v další deskripci psychických struktur člověka a problémů, které vznikají jako výsledek nenaplnění těchto potřeb. Přitom je třeba zdůraznit, že pojmu *potřeba* užívá Crabb značně odlišně od běžněji chápaného významu tohoto slova, jak se objevuje v psychologické literatuře. Není to pojem vztahující se výhradně k přirozenosti člověka a zaměřený pouze k člověku, jenž má jaksi neoddiskutovatelné právo na naplnění této potřeby, ale popis jisté Bohem připravené danosti člověka, která je také jen Bohem a z Boží milosti naplňována. Z obavy, že je jeho výklad o základních potřebách člověka takto neadekvátně interpretován a pojem *potřeba* (*need*) posunut do jiné roviny, než ve které byl zamýšlen, užívá Crabb později termínu *tužba* či *touha* (*longing*).⁹

S tím souvisí uvědomění, že cílem života věřícího člověka je oslava Boha a služba Bohu, nikoli v první řadě dosažení pocitu štěstí a osobního uspokojení. Psychické a duchovní problémy jsou pak do různé míry odrazem skutečnosti, že tyto potřeby nejsou částečně nebo takřka vůbec naplněny nebo jsou naplněny něčím, co jejich naplněním trvale být nemůže. (Samozřejmě v tuto chvíli značně zjednodušuji, Crabb totiž nejprve rozlišuje mezi psychickými problémy, jejichž původ je dán především organicky, a těmi, které jsou důsledkem působících okolností života dotyčného člověka.) Touhu vložil do člověka Bůh, aby ho k sobě volal a přivedl, je to volání z lásky k lásce, která může, ale také nemusí být opětována. Psychicky vyrovnaný věřící člověk si podle Crabba bude ochoten přiznat svoji závislost na Bohu, závislost v dobrém slova smyslu, neboť pro něho není ztotožněním, ale možností svobodně se projevovat a opustit mnohé svazující vzorce chování, odkrýt potlačené psychické bloky apod.

⁷ Crabb, *Osobnost člověka*, s. 63.

⁸ Tamtéž, s. 54.

⁹ Dle Larry Crabb's Theory of Biblical Counseling. [online] [cit. 2008-11-01] URL: http://www.learntheology.com/counseling_theories_crabbs_biblical_counseling.html, odkaz nefunkční (pozn. red.).

Schopnost člověka dlouhodobě a věrně obstát jako vyznávající křesťan je ovšem do velké míry podmíněna skutečností, zda má hluboké obecenství s několika lidmi. Důraz na takové podstatné vztahy se v rozpracované podobě objevuje v Crabbových pozdějších pracích. *Skrze promýšlení, jakým způsobem být člověku pastoračně nablízku a doprovázet ho, se dostává k nejhlubšímu směřování člověka.* Vychází z vlastních osobních zkušeností, nejen ze své poradenské praxe a studia. Je možno, být velmi zjednodušeně, vidět posun v tematické rovině knih L. Crabba – víceméně postupuje od expertního popisu psychických struktur, procesů a stavů *k popisu vnitřního setkání člověka s člověkem před Bohem, k Bohem danému setkání, které navozuje změnu.* Kompetence psychologa a biblického poradce je i nadále součástí tohoto přístupu, ale vrchu nabývá pozvání k osobnímu setkání věřících (aniž však tento rozměr v dřívějších Crabbových textech scházel).

Crabb vychází jako pastýř svému člověku ještě výrazněji vsříc:

„Uplatňování biblických principů a zkoumání obsahu našeho nitra, který se snažíme popírat, má samozřejmě své legitimní místo. Když se však uplatňování biblických principů stane středem našich snah o pomoc, stáváme se moralisty. Naše moc se omezuje na nátlak. A když je podstatou našich pokusů o pomoc pronikání do popírané vnitřní reality, začleňujeme se do terapeutické kultury, která jako klíč ke změně zdůrazňuje prohloubené sebepoznání. Navrhují jiný střed efektivního přístupu k lidem. Dobří přátelé doufají, že laskavá podpora přinese uzdravení. Já se domnívám, že je zde třeba opravdové spojení, takový přístup k lidem, který jde dál než k pozitivnímu ujištění a povzbuzení. Moralisté si myslí, že středem pozornosti by měla být poslušnost. Myslím, že větší význam tu má srdce tíhnoucí k poslušnosti.“¹⁰

O něco dále pak čteme: „K opravdovému spojení dochází tehdy, když se Kristův život ve mně dotkne Kristova života ve vás. To, že jsme navázali opravdové spojení, poznáme, když se během doby, kterou strávíme společně, posílí naše pohnutky konat dobro.“¹¹

Crabbovo hluboké přesvědčení o tom, že je nám v rámci koinónie darován nejen dogmatický obsah víry, ale také mnohé potřebné pro plnost přirozeného života, včetně potenciálně uzdravujících činitelů, by mohlo být vnímáno jako neopodstatněná naivita. Jestliže ani erudovaný odborník není vždy schopen iniciovat změnu v klientově vnímání a jednání, jak by to bylo

¹⁰ Lawrence Crabb, *Umění přiblížit se*, 1. vyd., Praha: Návrat domů, 2000.

¹¹ Tamtéž, s. 61.

možné na mnohem intuitivnější, méně systematizované rovině? Navíc se nyní pohybujeme v českém kontextu, kde je i samotné vyhledání poradenské péče stále ještě více sociálně stigmatizující než v kontextu americkém. A snad právě proto. Subjektivně může být pro klienta přijatelnější pokusit se svůj problém otevřít před někým bližším. Na druhou stranu se asi často setkáváme s tím, že klient vidí svůj problém jako natolik velký, aby s ním musel přijít až k nejvzdělanějšímu odborníkovi. Odbornost je, zdá se, ceněna nepoměrně více než vklad kvality a hloubky pomáhajícího vztahu. Crabb chce do jisté míry rehabilitovat podceňovaný význam církevního společenství pro péči o duši člověka. Ztráta dlouhodobého a smysluplného spojení mezi lidmi a devalvace intenzivních formujících mezilidských vztahů jsou významné slabiny ve způsobu života většiny západní společnosti. Jádrem chození do církve není schopnost vytvořit moderní multimediální vzdělávací křesťanské programy a ve službě evangeliu využít manažerských metod práce k posílení persuzivních dovedností nebo něčeho podobného, co se zaměřuje na výkonnost a vzdělání lidí podobně jako většinová moderní společnost, ale to, co popisuje Crabb jako rozhodnutí „chovat se k několika lidem jinak, než je běžné.“¹²

Psychické problémy vyskytující se v české populaci dosvědčují, že osamělost má destruktivní vliv na lidskou psychiku, a potažmo na celou společnost. Již biblické „není člověku dobře býti samotnému“, vztahující se k primárnímu mezilidskému vztahu mezi mužem a jeho ženou, je první připomínkou, že toto osamění není pro člověka vyhovující. Protože západní společnost, zaměřená na rozvoj individuality, produkuje mimo jiné tříštění klasické rodinné struktury, která působila jako prevence sociální odloučenosti a s tím spojené ztráty smyslu života, je třeba brát vážně hlasy pro vytváření, podporu a rozvíjení skutečného obecenství.

¹² Tamtéž, s. 8. Srov. tamtéž: „Mám pádný důvod domnívat se, že křesťané, kteří se svědomitě zapojují do života církevních sborů a pro které ‚chodit do církve‘ znamená podílet se na nejrůznějších duchovních autoritách, dostali zdroje, které by – pokud by se uvolnily – mohly mocně uzdravovat zlomená srdce, přemáhat škody napáchané ničivým prostředím, dávat sklíčeným odvahu nově vykročit, povzbuzovat osamělé k navazování vztahů, vzpružovat skleslé dospívající novou a svatou energií a vlévat naději do životů bezpočtu lidí, kteří se cítí být odmítnutí, osamělí a neužiteční. Možná že ‚chodit do církve‘ znamená víc než co jiného přistupovat k několika lidem v našem okolí jinak, než je běžné. Možná je středem křesťanského společenství opravdové spojení s několika lidmi.“

„Řeč duše“, specifický, osobní pastorační jazyk

Jak jsem již zmiňovala, Crabb (aniž popírá své předchozí důrazy a témata) oslabuje ve svém přístupu striktně drženou pozici experta-terapeuta a vstupuje do role blízkého přítele, který citlivě reaguje na to nejniternější vyslovení podstatných skutečností a prožitků toho, kdo se v jeho přítomnosti s něčím svěřuje. Pastoračně účinné je přirozené, otevřené lidské setkání věřících, setkání, které je ve svém charakteru vždy něčím vzácným a darovaným. Z jeho povahy vyplývá, že není možné dospět k takovému setkání za každých okolností, kdykoli a s kýmkoli, neboť je plně závislé na míře důvěry v tomto obecnství. Až na základě toho je možno hovořit zvláštním pastoračním jazykem, který Crabb¹³ nazývá *řečí duše* (*soul talk*) a který vyjadřuje zájem o druhého a podněcuje v něm hlubokou touhu po odevzdání ve vztahu k Bohu. Řeč duše *je řečí, která uvolňuje nadpřirozenou moc*, je to opak prázdného mluvení nepronikajícího k podstatě našich osobních zápasů, mluvení, kterým jsme dnes zahlceni a v němž je zdánlivě devalvována smysluplnost života.¹⁴ Prázdný hovor nás od druhých izoluje, zůstáváme „neznámí, neodhalení a neteční“. Crabb ukazuje, že spolehne-li se na moc Ducha svatého, „můžeme se dotknout druhého člověka způsobem, který přináší růst, smysl, a také velikou radost.“¹⁵

Proměňující obecnství mezi dvěma nebo několika málo lidmi v úzké skupině samozřejmě není nějakým novým konceptem. Jeho předobraz nacházíme v biblických učednických vztazích a v různých podobách se uplatňuje i v jinak velmi odlišných křesťanských sborech. Vzpomeňme například na *collegia pietatis* u Filipa Jakuba Spenera nebo metodistické skupiny věřících. V užším pojetí se také v katolickém prostředí může pastýřská péče uplatňovat jako dlouhodobější individuální a osobní způsob vedení k reflexi vlastní víry, k prohloubení schopnosti kontemplace, např. cestou k mlčení,

¹³ Lawrence Crabb, *Řeč duše*, 1. vyd., Praha: Návrat domů, 2007.

¹⁴ Podobnému tématu se věnuje např. Henri Nouwen v knize *Cesta srdce*, v níž na základě starých textů otců pouště ukazuje, jak je v současné duchovní službě třeba vystavit se samotě, umět se zastavit a mlčet, aby pak duchovní mohl pracovat se slovy a Slovem. Samota a mlčení nejsou samoúčelné projevy askeze, jsou prostředkem k navázání spojení s Bohem a modlitbě a k regeneraci duchovního života, k obnovování motivace pro povzbuzování společenství, k znovunaplňování nadějí a vědomím smyslu této práce. Je zajímavé podotknout, že tento Nouwenův text vyšel anglicky již v roce 1981 – a od té doby se dle mého názoru ve společnosti problém devalvace slova ještě výrazně prohloubil. (Henri Nouwen, *Cesta srdce. Spiritualita pouště a duchovní služba dnešní doby*, 1. vyd., Praha: Zvon, 1995.)

¹⁵ Podle resumé českého překladu knihy *Řeč duše*.

k ztišení, tiché modlitbě. Pastýř je v roli poučeného průvodce, který sám prošel zkušenostmi s takovou modlitbou a pomáhá na konkrétních krocích pastorandovi trénovat jeho vlastnosti a chování tak, aby se změnil.¹⁶ Tento vztah je velmi úzký a důvěrný, oba lidští aktéři doprovázejícího vztahu jsou vedeni Duchem svatým. Rozdíl oproti Crabbovu setkání věřících přátel je zde někdy v zachování asymetrie ve vztahu průvodce a doprovázeného. Přestože jejich vztah je otevřený v obou směrech, je zde zřetelně ponechána role duchovní autority; jedná se opět o expertní vztah. Pravdou ovšem je, že Crabb popisuje i určitý postup, jak dospět k užití „řeči duše“, a tady je opět možno vidět tendenci k hledání vědomé pastorační metodiky.

Setkání v nehlubší touze člověka

Zajímavé a odjakživa diskutované otázky povahy a podstaty utrpení a jeho role v životě křesťana se Crabb dotýká v *Naději v utrpení*¹⁷ a v *Rozbitých snech*.¹⁸ Největší pozhřebání a cíl života nespátřuje v tom, co bychom mohli popsat jako dobrý, úspěšný život, ale v opravdovém setkání s Bohem, které se uskutečňuje nezřídka až na pokraji sil, po tom, co člověk prožije v životě bolestné ztráty svých původních snů, nenaplnění vysněných cílů a přání. Toto zakoušení Boha pak produkuje stav, v němž si věřící uvědomuje, že „tlak“ vyvolávaný nároky na dosažení dobrého života „je pryč“ a je nahrazen důvěrou a radostí.¹⁹ Nejde o příklon k askezi nebo něčemu podobnému, ale o život, v němž si je věřící člověk vědom vlastních priorit a připouští si nehlubší touhu svého života – touhu po jednotě s Bohem.

Larry Crabb vystudoval klinickou psychologii, ve své práci však dnes vystupuje v souladu s premisami pastorální teologie (ostatně vede rovněž katedru biblického poradenství). Propojuje tak často se dotýkající oblasti péče o svěřeného člověka. Naše společnost je postmoderním, interdisciplinárním prostorem, a proto je třeba pečlivě zkoumat východiska, význam a cíle práce, protože výpověď odborníků o jejich práci může být vzhledem k tradičnímu chápání oborů výrazně sémanticky posunuta. Svými důrazy

¹⁶ Pro upřesnění a pro inspiraci uvádím příklad takového textu: Wilfrid Stinissen, *Terapie Duchem. O duchovním vedení a pastorači*, 1. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.

¹⁷ Lawrence Crabb – Dan Allender, *Naděje v utrpení*, 1. vyd., Praha: Portál, 2002.

¹⁸ Lawrence Crabb, *Rozbité sny*, 1. vyd., Praha: Návrat domů, 2005.

¹⁹ Lawrence Crabb, *Přiblížte se k Bohu...*, 1. vyd., Praha: Návrat domů, 2006. V angličtině vyšla kniha pod názvem *The Pressure's OFF*, což pravděpodobně lépe vystihuje hlavní téma knihy.

na ne-povrchní pastorační obecnství, na konkrétní pastorační jazyk vycházející ze zájmu o druhého, na klíčový význam touhy po vztahu s Bohem je Larry Crabb jistě významnou inspirací současné poimenice.²⁰

²⁰ Uvádím na závěr některé další texty L. Crabba, z nichž nebylo citováno ani na ně nebylo odkazováno: Lawrence Crabb, *Manželství je vztah*, 1. vyd., Praha: Návrat domů, 1994; Lawrence Crabb, *Understanding People. Deep Longings for Relationship*, 1st ed., Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987; Lawrence Crabb, *Uvnitř*, 1. vyd., Praha: Návrat, 1993.

ETICKÉ KONSEKVENCE KŘTU V ŘÍMANŮM 6

Štefan Paluchník

ETISCHE KONSEQUENZEN DER TAUFTE IM RÖMERBRIEF 6: Dieser Text bleibt immer als so genannter *Locus classicus* bei der Erklärung der Taufe für die Kirche überall. Der Autor dieser Erarbeitung versucht die Erfassung der ethischen Konsequenzen, die dieser Abschnitt über die Taufe nennt, nahe zu bringen. Es handelt sich besonders um die Verse 3, 4 und 11 aus diesem erwähnten Kapitel. Der Grund für die Motivation des ethischen Handelns beim Christ, die aus der Taufe kommt, befindet sich im Werk Jesus Christus, in seinem Tod und seiner Auferstehung. Der Christ meldet sich mit seiner Taufe zu diesem Grund, der im Text als – *mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod* – (v. 4a) und im Kontext der Auferstehung Christi – *sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln* – (v. 4b), ausgedrückt wird. Die Motivation zum neuen Leben, die sich in den ethischen Konsequenzen spiegelt, wird auch mit grammatischer Form des Verbs – von einem Imperativ, über den Indikativ, wieder u dem Imperativ, beschrieben. Die Konzentration auf die ethischen Konsequenzen, die aus der Taufe herauskommen, wird besondere Aufmerksamkeit zum Ausdruck gebracht werden.

1. Úvod

Křest je podle protestantského pojetí jednou ze dvou svátostí. F. Žilka považuje svátosti za „symboly“, tj. „viditelné náznaky duchovních hodnot“.¹ Ve svém hodnocení píše: „Křest je znak vstupu do náboženské společnosti křesťanské církve, výraz touhy po mravní čistotě k životu z Ducha.“² M. Barth odmítá magický význam svátosti křtu a přiklání se k výroku H. v. Sodena: „Kristova smrt je svátost, křest je svátostní přiznání k ní.“³

V tomto příspěvku bych rád pojednal o etických důsledcích vyplývajících ze křtu, a to na základě textu Římanům 6, který je považován církvemi za stěžejní při výkladu křtu, jako *locus classicus*. V příspěvku se zabývám jen verši 3, 4 a 11. Vycházím z exegeze tohoto biblického textu, včetně srovnání

¹ František Žilka, *Naše křesťanství*, Praha: Jan Laichter, 1946, s. 231.

² Tamtéž, s. 243.

³ Markus Barth, *Die Taufe – Ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe*, Zollikon–Zürich: Evangelischer Verlag, 1951, s. 220.

překladů a výkladových poznámek z pera biblistů. Svůj osobní postoj, který vytěžím z exegetické práce, se pokusím formulovat ve shrnujících závěrech.

Při hledání etických konsekvencí křtu v uvedeném biblickém oddílu mám na zřeteli předně základ – dílo Ježíše Krista, jeho smrt a vzkříšení – který přináší motivaci k mravnímu jednání. K tomuto základu se křesťan hlásí svým křtem, který je v textu vyjádřen na jedné straně jako „pohřbení“ s Kristem (Ř 6,4a), na druhé straně mu umožňuje, aby vstoupil „na cestu nového života“ (Ř 6,4b), a to na základě Kristova vzkříšení. Motivace k novému životu, která se odráží v etických důsledcích, se promítá i do gramatické formy sloves – od imperativu, přes indikativ opět k imperativu. V příspěvku se zaměřuji na etické důsledky křtu a z něho vyplývající nové konání člověka.

2. Exegeze Římanům 6,1–11

Jak je možné pohlížet na Ř 6,1–11, ukazují názvy, jež pro tento oddíl někteří biblisté užívali. U. Wilckens ho označuje jako „Skutečnost křtu v křesťanově životě“.⁴ M. Theobald svým názvem zároveň vysvětluje, oč v oddílu jde: „Křest jako smrt; základ možnosti žít nový život“.⁵ K. Barth pro 6. kapitolu Římanům nachází shrnující označení „Milost“ a prvních 11 veršů nazývá „Síla zmrtvýchvstání“.⁶ J. Dunn danou část nadepisuje otázkou: „Povzbuzuje milost, abychom hřešili?“⁷ Všechny tyto názvy předznamenávají jak důležitost křtu, tak také jeho silný vliv v životě křesťana.

2.1. Kontext, analýza a rekonstrukce struktury

Kontext

Na provokativně položenou otázku, jestli má křesťan *dále žít v hříchu, aby se rozhojnila milost* (v. 1), podává Pavel odpověď v tomto oddíle (Je to zároveň reakce na předcházející oddíl Ř 5, který ústí ve v. 20: *A kde se rozmohl hřích,*

⁴ Nadpis této kapitoly zní: *Die Wirklichkeit der Taufe im christlichen Leben* (Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament, Band VI/2, 2. Teilband – Röm 6–11, Benziger/Neukirchener Verlag, 1980, s. 7).

⁵ Theobald, Michael, *List Římanům* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992–1993, Malý stuttgartský komentář), přeložil Jaroslav Vokoun, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 158.

⁶ Původní název zní: *Die Kraft der Auferstehung* (Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich: EVZ, 1940, s. 167).

⁷ Původní název zní: *Does Grace Encourage Sin?* (James D. G. Dunn, *Word Biblical Commentary, Romans 1–8*, Dallas, Texas: Word Books, 1988, s. 305).

tam se ještě mnohem více rozhojnila milost [ČEP]). Odpovědí je skutečnost křtu, který římsší křesťané přijali.

Analýza

Pro analýzu textu předkládám Wilckensovo stanovisko,⁸ v němž uvádí, že na položenou otázku ve v. 1 následuje strohé zamítnutí ve v. 2, které je od v. 3 podepřeno pohledem na křest. Oddíl se poté rozvíjí ve dvou paralelních myšlenkách (v. 5–7; 8–10). Tyto dvě části začínají podmínkovou větou (*ei*), jejichž doplněk směřuje do budoucna (v. 5 a 8), přičemž se dovolávají „vědění“ adresátů (v. 6 – *toyto ginóskontes*, v. 9 – *eidotes*). Tato skutečnost je další větou vysvětlena (*gar* – v. 7 a 10). Verš 11 obsahuje k adresátům listu výzvu, která na základě odůvodněného opačného tvrzení (v. 2) rozvíjí praktické důsledky. Výzva k etickému konání je potom objasněna ve verších 12 až 14.

Rekonstrukce struktury

Na tomto místě předkládám strukturu textu od Jamese Dunna s doplněním od Michaela Theobalda.

Struktura Ř 6,1–11 podle J. Dunna⁹

- | | |
|--------------|--|
| v. 1 | Vznesená otázka |
| v. 2 | Počáteční (výchozí) odpověď |
| v. 3–4 | První podrobné rozvedení, které užívá křestních obrazů (<i>metafor</i>) |
| v. 5–7; 8–10 | Druhé a třetí rozvedení, které je postaveno ve vzájemné paralele |
| v. 11 | Závěr, nová formulace počáteční odpovědi (v. 2) |
| v. 12–14 | Výzvy k rozhodnému jednání (ze struktury podle M. Theobalda) ¹⁰ |

⁸ Wilckens, *Der Brief an die Römer*, s. 7.

⁹ Dunn, *Commentary – Romans*, s. 306.

¹⁰ Theobald, *List Římanům*, s. 159.

2.2. Poznámky k Římanům 6,3: srovnání překladů a výklad

2.2.1. Římanům 6,3

Poznámky k textu

É agnoeite vyjadřuje obavu důrazněji než *oyk oidate* (s nebo bez *é* před slovesem) s významem, že čtenáři buď nevědí, anebo by měli sklon podcenit, co jim Pavel předkládá ke zvážení (Rienecker);¹¹ *hosoi* jako mnozí [wie viele] (Rienecker, s. 326), všichni [alle] (Bauer);¹² *ebaptisthémén* (aor. pas.); *baptizó* – ponořit; omýt; křtít (*eis to onoma* – ve/na jméno; *en to onomati* – ve jménu; *epi to onomati* – na jméno, ve jménu ... [Tichý]);¹³ *ebaptisthémén eis Christon Iésoyn* – předložka *eis* vyjadřuje, že křest není jen vzpomínkou na Krista, ale stvrzením přijetí do jeho ochrany, vstupem do oblasti jeho pravomoci, připojením k jeho mystickému tělu – 1K 12,13; *eis ton thanaton aytoy* – navazuje na vnější podobu raně křesťanského křtu – ponoření znázorňující smrt. Křest je viditelným znamením, že život, končící smrtí, smíme žít s Kristem v jistotě vzkříšení.¹⁴

Srovnání překladů:

Nevíte snad, že všichni, kteří jsme pokřtěni v Krista Ježíše, byli jsme pokřtěni v jeho smrti? (Český ekumenický překlad, 2008 – ČEP)

Zdaliž nevíte, že kteřížkoli pokřtěni jsme v Krista Ježíše, v smrt jeho pokřtěni jsme? (Kralická Bible podle posledního vydání z r. 1613 – B/BKR)

Nevíte snad, že když jsme byli pokřtěni do Krista Ježíše, byli jsme všichni pokřtěni do jeho smrti? (Bible, Překlad 21. století, 2009: B-21)

Což nevíte, že my všichni, kteří jsme byli pokřtěni v Krista Ježíše, jsme byli pokřtěni v jeho smrti? (Český studijní překlad, 2009 – ČSP)

Nebo snad nevíte, že když jsme byli pokřtěni v Krista Ježíše, byli jsme všichni pokřtěni v jeho smrti? (Jeruzalémská Bible, 2009 – JER. B)

¹¹ Fritz Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament*, Gießen–Basel: Brunnen, 1966, s. 326.

¹² Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin–New York: De Gruyter, 1971, s. 1162.

¹³ Ladislav Tichý, *Slovník novozákonní řečtiny*, 2. vyd., Praha: Česká biblická společnost, 2001.

¹⁴ NZ s výkladovými poznámkami, ČEP, Praha: Česká biblická spol., 1987, s. 265.

Výklad

Význam *é agnoeite* může směřovat k tradici křtu, která už byla v té době známá. Dunn zde poukazuje na názor většiny vykladačů (též Wilckens), že se Pavel dovolává dobře známé tradice (alespoň v helénistické církvi).¹⁵ Ta je formulována ve v. 3 tak, že křest v Krista Ježíše je také křtem do jeho smrti. V prvním případě se jedná o „převod“ do jména Kristova, tj. do vlastnictví Kristova, v druhém případě je křtěnec „vložen do události smrti Kristovy“.¹⁶

J. Dunn o pokřtěných (*ebaptisthémén*) píše v tom smyslu, že křest už měl „status křesťanského termínu“. Proto již Pavel může předpokládat, že všichni spojení do křesťanského společenství znají jeho význam. Dunn dále uvádí, že sloveso křtít (*baptizesthai*) samo o sobě nevysvětluje, jakým způsobem odkazuje k rituálnímu aktu křtu s jeho sakramentálním významem či do jaké míry je metaforou odvozenou z rituálu. Proto se může různit to, kým nebo čím je někdo křtěn (voda, Duch: Mt 3,11 a par.; Sk 1,5; 11,16; 1K 12,13). Metaforické užívání je, podle Dunna, pevně zahrnuto do křesťanské tradice.¹⁷ Podobně zde můžeme vidět, že Pavel slovy *eis ton thanaton aytoy ebaptisthémén* vlastně sám interpretuje křestní formuli *ebaptisthémén eis Christon Iésoyn* (G. Barth).¹⁸

Co se týče asociace křtu a smrti, je podle Dunna nepochybně křesťanská, neboť Ježíš použil toto spojení jako metaforu pro svou smrt (Mk 10,38–39; Lk 12,50).¹⁹ Karel Barth ve svém výkladu v. 3 poznamenává: „A tak ten,

¹⁵ Dunn, *Commentary – Romans*, na s. 308 uvádí, že paralela této fráze, která se nachází v 7,1 ukazuje k dalšímu a plnějšmu vyučování; formulace „pokřtěni v jeho smrt“ mohla už nabýt formy vyjádření „pokřtěni v Krista“; to vše mohlo být už známé. Skutečnost, že Pavel tento hlavní předmět příliš nevysvětluje, jen potvrzuje, že se dovolává něčeho, co bylo dobře známé a obvyklé.

¹⁶ Wilckens, *Der Brief an die Römer*, na s. 11 připouje mj. tyto poznámky: 1) Křest „ve jméno Ježíše Krista“ (*eis to onoma toy kyrioy Iésoy*) se objevuje vícekrát v NZ jako „formule převodu“ (srov. Sk 8,16; 19,3.5; Did 9,5; Herm v III 7,3 – jako odpovídající trinitární rozšíření u Mt 28,19; Did 7,1; místo *eis* se nachází jako *epi* ve Sk 2,38 a ve Sk 10,48 je *en*), tuto formuli Pavel zná (1K 1,13. 15); 2) Ve výrazu *eis ton thanaton aytoy* můžeme rozumět nástin konkrétního významu „ponořit“, jestliže jsme byli pokřtěni (*ebaptisthémén*) (srov. Schnackenburg se k tomu vyjadřuje v tom smyslu, že „křest v Krista a jeho smrt, tj. v Krista, k němuž nutně patří i smrt ... Kdo je přivlastněn Kristu jako Pánu, je také spojen s ukřižovaným Kristem“).

¹⁷ Dunn, *Commentary – Romans*, s. 311.

¹⁸ Gerhard Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, 2. verbesserte Auflage, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002, s. 92.

¹⁹ Dunn, *Commentary – Romans*, na s. 312 referuje o asociaci křtu a smrti, což měli římští křesťané znát (*é agnoeite*), když jim Pavel psal, že byli pokřtěni „v jeho smrt“ (tj. účast

kdo je v něj pokřtěn, je pokřtěn v jeho smrt, což znamená: to, co se stalo i pro něj, co platí i pro něj a co je mu k dobrému, stalo se smrtí Ježíše Krista.²⁰ Ve svém Römerbriefu Barth píše přímo o reálné proměně člověka v aktu křtu ponořením.²¹

Alois Adlof přemýšlí o křtu takto: „Křest vede na Golgotu. Není prostředkem našeho umření hříchu, ale důkazem, svědkem a kázáním, že se to stalo na Golgotě.“²² Podle H.-W. Schmidta apoštol nehovoří nejprve o *vlastní* smrti křesťanově, nýbrž o jedinečné, *cizí* smrti Kristově, která se však prostřednictvím spojení křesťana s Kristem stává zároveň vlastní smrtí křesťana.²³ V souvislosti se svátostí mluví (podobně jako M. Barth) proti jejímu magickému chápání; stává se však základem mravního života. Kapitola Ř 6 ukazuje na stálou proměnu – od indikativu k imperativu.²⁴

Shrnutí

Smrt Kristova, která je zástupná a výkupná,²⁵ je základem pro vykonaný křest „v jeho (tj. Kristovu) smrt“. Člověk křtem vyznává, že ho událost

na Ježíšově smrti)... Dunn pro to přináší zdůvodnění – Jestliže Křtítel mluvil o křtu, který musí všichni podstoupit, a jestliže Ježíš hovořil o křtu, který je soustředěn na něho, potom Pavel zřejmě na tomto místě spojuje tyto dvě skutečnosti: všichni musí být pokřtěni jeho (tj. Ježíšovým) křtem. Následně činí Pavel nový krok v tom, že spojuje dva prameny ve svém vyučování, které dosud nespojoval: křest do Krista (tj. do jednoty s Kristem – srov. Gal 3,27 a 1K 12,13) a zemřít s Kristem (srov. Gal 2,20 a 2K 4,10–11).

²⁰ Karl Barth, *Stručný výklad listu Římanům*, přel. Josef Šplíchal, Praha: Kalich, 1989, s. 66.

²¹ K. Barth, *Der Römerbrief*, na s. 172–173 udává, že pokřtěním se člověk stává zcela jiným. Být pokřtěn (getauftwerden) znamená být ponořen (eingetauchtwerden), což představuje „ztracení se v cizím elementu“, tj. být ukryt v očišťující vodě. „Kdo tuto vodu opouští, není ten, který do ní vstoupil. Jeden je pohřben, druhý se narodil. S tím, kdo zemřel, není pokřtěný již více identický..., je zcela vtažen do této události..., je zcela ztracen v této smrti“ a je nyní spjat s novým Božím nárokem.

²² Alois Adlof, *Výklad epístoly sv. Pavla k Římanům*, díl II., kapitoly VI.–XVI., Praha: Křesťanský spolek mladíků v Čechách v Praze II, 1925, s. 8.

²³ Hans Wilhelm Schmidt, *Der Brief des Paulus an die Römer*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 2. Auflage, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1966, s. 108.

²⁴ Tamtéž, s. 108.

²⁵ O smrti Kristově jako zástupné a výkupné (za hříchy lidí) nacházíme přímé i nepřímé zmínky v celém NZ. Jednak odkazují na kontext SZ – např. Iz 53,10nn – což se promítá do výroků o Kristu v evangeliích (Mt 20,28; Mk 10,45), ale i v epištolách (1K 15,3b; 1Pt 2,24n; 2K 5,21). O výkupném díle Ježíše Krista nacházíme zprávu ve starokřesťanském hymnu – 1Tm 2,5n. Zástupnost smírčí smrti Kristovy se neopírá o klasický výklad Anselmova satisfakční teorie, ale o svědectví Písma, které je ovšem výzvou k adekvátní interpretaci pro současnost (srov. současná diskuze, uveřejněná v Teologické reflexi, např. články od Pavla Filipiho „Ježíšova smrt v evangeliích“ či Petra Macka „Kristův kříž jako poselství a poslání“, *Teologická reflexe* 1/2006, s. 45–59).

Kristovy smrti bytostně poznamenává. Křest ukazuje na Golgotu (Adlof), a proto odkazuje ke smrti „starého člověka“ (ukřížování starého člověka v nás – srov. v. 6). Křest sám o sobě není „mechanismem“ této změny, je však svědectvím víry pokřtěného, který křtem vyznává zásadní proměnu svého života. Kristova smrt je tak motivací i závazkem pro nový život z víry.

2.2.2. Římanům 6,4

Poznámky k textu

Synetafémen (aor. pass.), *synthaptein* pohřbít spolu (skrže *syn* se opisuje sjednocení, společenství, které spočívá mezi Ježíšem a těmi, kteří mu patří [Rienecker, s. 326–327]); *eis ton thanaton* neznamená, „aby zemřeli“, nýbrž „aby byli mrtví“; výrazem *thanatos* se pojmenovává stav, v němž se člověk ocitá na konci svého života (Rienecker, s. 326–327); *hosper* označuje nejprve jen analogii, podobnost (Rienecker, s. 327); *égerthé* (aor. pas.), *egeiró* 1. (akt.) probudit, vzbudit (i přen.); pozvednout, vzkřísit 2. (pas.) vzbudit se, probudit se, být vzkříšen, vstát (z mrtvých) (Tichý) 1K 15,3n; srov. Ko 2,12; *kainotéti zóés* – náprava života je působením Boží přítomné moci;²⁶ *kainotéti*, *kainotés* označuje nový stav; *peripatésómen* (aor. conj.), *peripateó* znamená přecházet, putovat (u Pavla často obraz mravního jednání) (Rienecker, s. 327), vstoupit do novosti života (Ř 6,4; 7,6) (Tichý).

Srovnání překladů:

Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom – jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce – i my vstoupili na cestu nového života. (ČEP)

Pohřbeni jsme tedy s ním skrze křest v smrt, abychom, jakož z mrtvých vstal Kristus k slávě Otce, tak i my v novotě života chodili. (B/BKR)

Tím křestním ponořením do jeho smrti byli jsme spolu s ním pohřbeni. A jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých Otcovou slávou, tak i my teď musíme žít úplně novým životem. (Petrů)

²⁶ NZ s výkl. pozn., s. 265.

Křtem jsme s ním pohřbeni do smrti, abychom – tak jako byl Kristus vzkříšen z mrtvých Otcovou slávou – i my vkročili do nového života.

(B-21)

Skrze křest jsme byli spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom i my, tak jako byl Kristus skrze slávu Otce vzkříšen z mrtvých, vstoupili na cestu nového života. (ČSP)

Křtem jsme tedy byli spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom – jako byl Kristus Otcovou slávou vzkříšen z mrtvých – žili i my novým životem. (JER. B)

So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, gleichwie Christus ist auferweckt von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln. (Lutherův překlad)

We were therefore buried with him through baptism into death in order that, just as Christ was raised from the dead through the glory of the Father, we too may live a new life. (New International Version, 1973)

Výklad

Verš 4. rozvíjí předchozí druhou část v. 3. Jestliže je křest v Krista (v. 3a) „ponořením“ do Kristovy smrti (3), byli jsme tedy „křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt“ (4). To je, podle Wilckense,²⁷ srozumitelné pouze tehdy, jestliže se základní tradice evangelia opírá o 1K 15,3n – jedná se o velmi starou zprávu o vzkříšení, včetně souhrnu událostí: Kristus, který zemřel, byl pohřben, byl vzkříšen; a také se zjevoval („ukázal“ – 1K 15,5–8). Forma křtu ponořením vnitřně symbolizuje účast křtěnce na Kristově smrti, po-

²⁷ Wilckens, *Der Brief an die Römer*, s. 11–12 – uvádí, že v souladu s tradicí 1K 15 na téma „položení do hrobu“ navazuje ve v. 4b „vzkříšení Kristovo“. Ve v. 4a, ale i ve v. 4b je zdůrazněna účast křtěného na osudu Kristově, který zde není vyjádřen (jako v Kol 2,12) skrze *syn*, nýbrž částicí *hóspēr-hóspēr*. Na pozadí Ř 5,18–21 Pavel touto částicí („jak-tak“) vyjadřuje účinné srovnání, na němž lze postavit; *hóspēr-hóspēr* objasňuje působnost křtu (v. 4a); prostřednictvím něho nabyla shoda platnosti mezi osudem Kristovým a naším osudem. Toto v křesťanově životě způsobuje, že místo „v hříchu“ (v. 2) nastává chození stále víc „v Kristu Ježíši“ (v. 11). Skrze *hina* – podobně v 5,20n – je míněn nový Božský úmysl; místo zkorumpovaného chození je zde život ospravedlněného hříšníka, život v prostoru vzkříšení Kristova, život nového stvoření. Výrazem *kainotés* se míní skutečnost, která začíná vzkříšením *kainé ktisis* (2K 5,17; Ga 6,15).

hřbení, ale také účast křtěnce na Kristově vzkříšení, což při křtu znázorňuje výstup z vody. „Skrze křest (formou ponoření) v Kristovu smrt ... se podílíme na Kristově osudu.“²⁸ Je však nutno zdůraznit, že Kristovo vzkříšení je pro pokřtěného zárukou jeho budoucího vzkříšení.

Pavel výrazem *synetafēmen* (spolu pohřbeni) místo *synapethanomen* (spolu zemřeli) – na tomto místě *být pohřben* podtrhuje konečnost bytí u zemřelého (sr. *etafē* – byl pohřben [Kristus] – 1K 15,4): opět je tento apoštolův výrok ovlivněn tradicí, tentokrát krédem. Skrze vzkříšení Kristovo se pokřtěnému otevřela možnost nového života, který se má projevit v mravním jednání (G. Barth).²⁹ J. Dunn uvádí, že ve spojení *synetafēmen aytó* („byli jsme pohřbeni s ním“) nacházíme specifičnost Pavlova vyjadřování: *synthaptein* je totiž jedno ze 40 „syn- sloučenin“, které vytváří charakteristický a zřetelný rys Pavlova stylu a jeho teologie. Více jak polovinu z těchto 40 výrazů nacházíme v NZ jen u Pavla. U výrazu *dia toy baptismatos* se Dunn přiklání k vyjádření, že tu lze již mluvit o rituálním aktu. Vyjádřením *eis ton thanaton* pak odkazuje na formulaci kerygmatické formule 1K 15,3n.³⁰ Ve výkladu v. 4 Dunn podtrhuje, že cíl konverze na počátku neznamena lepší jakost smrti v budoucnosti, ale novou kvalitu života zde a nyní. Dále připouští, že Pavel tu vyvolává i jisté napětí: napětí mezi stupněm možného sebezotožnění s Kristovou smrtí a stupněm možného sebezotožnění s Kristovým vzkříšením. „Je to napětí, které je na bázi křesťanské etiky a chování, je to však klíč k porozumění cesty, kterou Pavel rozvíjí svým argumentem v následujících třech kapitolách,“ konstatuje Dunn.³¹

Podobně jako Dunn se k *novotě života* vyjadřuje Adlof: „Ač apoštol nepokračuje *jakož z mrtvých vstal Kristus* (vlastně *byl vzkříšen – egerthé*, tj.

²⁸ Wilckens, *Der Brief an die Römer*, s. 12.

²⁹ G. Barth, *Die Taufe in frühchr. Zeit*, s. 93.

³⁰ Dunn, *Commentary – Romans*, s. 313–316 – uvádí, že formulace *eis ton thanaton* (v. 4a) odkazuje na skutečnost *umírání*, jež bylo ukončeno pohřbením. Někteří spatřují v této formulaci referenci k Ježíšově pohřbu, také nepochybně k jeho smrti, což nacházíme v kerygmatické formuli 1K 15,3–4 (G. Barth a Halter). Představa křtu je spojená s ponořením (*baptizó*), včetně myšlenky znovu vynoření se z vody jako „vzkříšení“; vše toto je ve vztahu k ponoření se „do Krista“ („into Christ“). V tomto světě křtu koresponduje Kristova smrt, nové *peripatein* s Kristovým vzkříšením.

³¹ Dunn poté analyzuje Pavlovu argumentaci v. 4 tak, že Pavel v druhé části věty (v. 4b) překvapivě nedokončuje myšlenku věty první (v. 4a), jak bychom čekali, že jsme – *i my byli s ním vzkříšeni do nového života* (srov. Ko 2,12; 3,1). Dunn konstatuje, že se tu Pavel vědomě vyhnul vyjádření o identifikaci věčícího s Kristem v jeho vzkříšení. Účast věčícího na nějakém stupni Kristova vzkříšení však existuje: je to možnost *chodit v novotě života*, což je důsledek Kristova vzkříšení. (Dunn, *Commentary – Romans*, s. 330)

od Boha), *tak i vy jste byli vzkříšeni*; rozumí se samo sebou, že mezi pohřbem a životem je vzkříšení. Ihned přechází k následku vzkříšení: k životu novému.³²

Křest u věřícího člověka označuje Karel Barth jako pohřeb, který je ztožněn s pohřbem Ježíšovým. K v. 4 píše doslova: „Jeho křest dosvědčuje jeho vlastní pohřeb: uskutečněný v pohřbu a s pohřbem zabitého Krista v hrobě Josefa z Arimatie.“³³ Tato skutečnost ukazuje radikálně k budoucnosti člověka, který byl pokřtěn. Vždyť po pohřbení následuje slavné Kristovo vzkříšení! Barth odtud vyvozuje etický závěr, když mluví o životě člověka, který se dal pokřtít, že se jedná o *chození v jiném, novém životě, který není pokračování v minulém, nýbrž zcela jej překonává*.³⁴

Alois Adlof označuje křest rovněž za pohřeb, ale i za nový život, který je spjat se vzkříšeným Kristem. „Křest v smrt Pána Ježíše neznačí jen pohřbení, zápor, nýbrž hlásá vítězství kladných sil z Boha v životě vzkříšení ... je to život Ježíšův, jehož jsme se stali účastnými. Není tady jen řeč o odpuštění hříchu, ale také o moci života v Bohu.“³⁵

Michael Theobald formuluje etický aspekt života pokřtěného tak, že „plná účast na Ježíšově *zmrtvýchvstání*, viděno realisticky, zůstává pro křesťana věcí *budoucnosti* (6,5. 8a), třebaže Ježíšovo zmrtvýchvstání určuje jeho život od křtu“. Proto Pavel nedotahuje srovnání z v. 4b (vlastně by zde mělo stát – a patrně v tradovaném výkladu křtu stálo: „*Jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých ... tak jsme i my již byli vzkříšeni* ve křtu spolu s Kristem,“ srov. Ko 2,12), ale vyjadřuje: „*tak i my máme žít jako noví lidé*“. To ve skutečnosti znamená, že „vzkříšení samo se na nás ještě neuskutečnilo (jinak 2Tm 2,18!) – ještě podléháme podmínkám tohoto světa, třebaže nám v jistotě budoucí záchrany byla otevřena *nová kvalita* života,“ uzavírá Theobald.³⁶

V překladu Ondřeje Petru nacházíme ve v. 4 formulaci „*křestní ponoření*“. Ve výkladové poznámce čteme toto:

³² Adlof, *Výkl. Římanům*, s. 9.

³³ K. Barth, *Stručný výklad listu Římanům*, s. 66.

³⁴ Tamtéž, s. 66.

³⁵ Adlof, *Výkl. Římanům*, s. 9 – vykládá v. 4b – *abychom, jakož z mrtvých vstal Kristus k slávě Otce, tak i my v novotě života chodili* (K/BKR): „Chodit (peripatein) označuje pohyb, pokrok, spění za cílem. Cíl je: připodobnění obrazu Syna Božího (Ř 8,29; 1J 3,2). Význam slovesa *choditi* je u Pavla vždy ve smyslu mravním.“

³⁶ Theobald, *List Římanům*, s. 162.

V starých dobách se křtilo tak, že katechumena úplně ponořili do vody a zase ho vyzvedli. Pavel z toho vyvádí toto: *křestní ponoření* působí v křesťanově nitru odumření hříchům, vynoření pak narození člověka k novému životu. Pokřtěný se tím nejen podobá Kristu zemřelému, pohřbenému a zmrtvýchvstalému, nýbrž je i zapojován do tajemství Kristova vykoupení: stává se účasten Kristovy smrti i jeho zmrtvýchvstání. Proto křtem začíná pro něj nový život v milosti a odumření hříchům. – Podobně mluví Pavel častěji (Ga 2,20; Ko 2,12–13; Ef 2,5).³⁷

J. B. Souček *novotu života* po křtu vyjadřuje jako zápas proti žádostem těla, ačkoliv je zároveň darem. Píše: „Kdo je pokřtěn, vstoupil v novotu života; a tato novota se neprojevuje pasivností, nýbrž bojem proti hříchu a jeho žádostem. Toto dvojí – jistota daru nám daného a poslušnost závazku nám uloženého teprve tvoří plnost nového života, jak mu apoštol rozumí.“³⁸

Shrnutí

Základem k novému jednání pokřtěného je vedle Kristovy smrti též Kristovo vzkříšení. Ve křtu se věřící nejen ztotožňuje s Kristem ve smrti („spolu s ním pohřbeni ve smrt“), což se stalo na základě křesťanovy konverze. Ve křtu se věřící identifikuje také s Kristem vzkříšeným; nikoli „odchodem“ do Boží slávy (do „nebe“), ale mocí Kristova vzkříšení je křesťan volán i zmocňován k mravnímu a odpovědnému každodennímu životu – zde na zemi. Kristovo vzkříšení je silnou motivací k novému etickému jednání, a to pro Boží slávu.

2.2.3. Římanům 6,11

Poznámky k textu

Prostřednictvím *hoytós kai hymeis* je dosaženo obsahové i formální shody s nejužším napojením v. 11 na v. 10 (Rienecker, s. 327); *logizesthe* [imper.] *heaytoys einai nekroys* (Ř 6,11) považujte se za mrtvé; *logizomai* 1. počítat, spočítat; připočítat 2. pokládat, považovat (*eis ti* – zač, *tina hós tina* – koho za koho), hodnotit (*eis ti* – jako co) 3. zvažovat; uvažovat, přemýšlet; zamýšlet 4. domnívat se (+ ak. s inf., *hoti* – že), myslet, mít za to (Tichý). Spojení *hoytós kai* nacházíme v Ř 5,15.18.19.21 a 6,4; *hutós kai hymeis*

³⁷ Nový zákon, překlad Ondřej M. Petrů, Řím: Křesťanská akademie, 1969 – výklad pod čarou na s. 545.

³⁸ Josef B. Souček, *Spravedlnost Boží. Výklad epištoly k Římanům*, Praha: Kalich, 1948, s. 40.

logizesthe heaytoys... Tak jako vděčný čin Kristovy poslušnosti byl odpovědí na Adamovu neposlušnost, tak nyní *logizesthai* věřících je odpovědí na falešné „počítání“ ve v. 1.³⁹

Srovnání překladů:

Tak i vy počítejte s tím, že jste mrtvi hříchu, ale živi Bohu v Kristu Ježíši.
(ČEP)

Tak i vy za to mějte, že jste zemřeli zajisté hříchu, ale živi jste Bohu v Kristu Ježíši, Pánu našem. (B/BKR)

Stejně tak se i vy považujte za mrtvé hříchu a živé Bohu v Kristu Ježíši.
(B-21)

Tak i vy se považujte za mrtvé hříchu, ale za živé Bohu v Kristu Ježíši, našem Pánu. (ČSP)

A tak také vy se považujte za mrtvé hříchu, ale žijící Bohu v Kristu Ježíši. (JER. B)

Výklad

V tomto verši již nacházíme počátek pareneze, která v události křtu nachází etickou motivaci k novému jednání. Podle Wilckense v. 11 vyvozuje důsledek (*oytós*), který z předchozího platí pro adresáty (*hymeis*) – *tak i vy*. Mají své „vědění“ (srov. v. 6–10) nyní realizovat ve své křesťanské praxi (užit imper. prez.) – počítejte! (*logizesthe*), že „jste mrtvi hříchu“, poněvadž Kristus za vás zástupně zaplatil svou smrtí. Zároveň mají být pokřtěni „živi Bohu“, poněvadž Kristus žije pro Boha. „Místo vaší existence není více v okruhu vlády hříchu (v. 2), ale vlády Kristovy – proto „živi Bohu v Kristu Ježíši“. Je to nový prostor života – života „nového stvoření““ (2K 5,17).⁴⁰

V Römerbrieftu k *logizesthe* hovoří Barth o „počítání“ s něčím, co je spojeno s vírou. Věřit podle Bartha znamená vidět, co Bůh vidí, vědět, co Bůh ví, počítat tak, jak Bůh počítá. Zjevení a pohled tohoto nového člověka,

³⁹ Dunn mj. uvádí, že *logizesthe* jako imperativ se váže na důležitost slova v Ř 3,28 a důrazu na víru v kapitole 4.: „Věřící pokládá (počítá) sebe za mrtvého hříchu a za živého Bohu jako odpověď na Boží počítání, které ho činí spravedlivým.“ (Dunn, *Commentary – Romans*, s. 323).

⁴⁰ Wilckens, *Der Brief an die Römer*, s. 19.

kteřý je milý Bohu, jsou upřené ke vzkříšení Ježíše Krista z mrtvých. *Moc* vzkříšení je ale poznáním tohoto nového člověka, ve kterém my nejen poznáváme Boha, ale ještě více jsme jím poznáváni (Ga 4,9; 1K 8,2–3; 13,12). K tomu přistupuje milost, která je mocí vzkříšení.⁴¹

Adlof zde nachází jistotu, která se neopírá o lidskou logiku, ale je zakotvena v Kristu.⁴² „Co potom zbývá člověku, který byl pokřtěn v Krista,“ ptá se Barth, „než aby žil jako ‚mrtvý hříchu‘ ale ‚živý Bohu‘? (v. 11) ... Poněvadž z Kristovy strany bylo učiněno vše pro nás, pro mne, nepatřím již sám sobě, ale patřím Kristu. Odtud pak vyplývá naše posvěcení, tj. oddělení se Kristu Ježíši, se vším, co jsem a mám.“⁴³

Ve v. 11 nacházíme první výskyt spojení slov *en Christoy Iésoy* v epištole Římanům. Tento výraz je považován za nejtypičtější Pavlovo vyjádření o věřících, o jejich bytostném spojení s Ježíšem Kristem.⁴⁴ Být „v Kristu Ježíši“ znamená věřit v Krista, důvěřovat mu, poslouchat ho, být jeho učedníkem – prostě žít tak, abych se Ježíši Kristu „líbil“ a byl prospěšný druhým. Být v „Kristu Ježíši“ je předpokladem nového lidství, ano, „nového stvoření“ (2K 5,17).⁴⁵

Shrnutí

Motivací k novému jednání ve v. 11 je pareneze, kterou již na tomto místě nacházíme. Věřící má počítat sebe (k tomu je vyzýván; srov. *logizesthe* im-

⁴¹ K. Barth, *Der Römerbrief*, na s. 187 ukončuje slovy: „Zcela od sebe se stává indikativ imperativem, který přece nemůže nic jiného znamenat než skutečnost pravdy, *esse* v *nosse*, realitu poznaného, poznávajícího a poznání vůbec...“

⁴² Adlof, *Výkl. Římanům*, s. 16 – k výrazu *logizesthe* toto: „On umřel hříchu. On je živ Bohu. Zrovna takový úsudek mějte o sobě vy, že *ste mrtví zajisté hříchu*, pokládejte se, mějte se za mrtvé zajisté, totiž na jedné straně hříchu [*men*], ale [*de*] na druhé straně pak *živí Bohu* ... *Za to mějte* je logický poznatek ... je to závěr toho, co je v Kristu. Ne v nás, ne v názorech lidí, ne v domněnkách názorů, nýbrž *v Kristu Ježíši*. V něm je jistota.“

⁴³ K. Barth, *Stručný výklad listu Římanům*, s. 68.

⁴⁴ Jsou jimi považováni ti, kteří „byli v Kristu“ (8,1; 12,5; 16,3.7.9.10; 1K 1,2.30; 4,10; 15,18.19; 2K 5,17; 12,2; Ga 1,22; 2,4; 3,26.28 aj.), nebo ti, kteří něco činili „v Kristu“ (9,1; 15,17; 1K 4,15.17; 15,31; 16,24; 2K 2,17; 12,19 aj.), spolu s těmito užívá často ve smyslu *en kyrió* (viz 16,2). Tentýž význam najdeme také v myšlence týkající se spasitelné moci „v Kristu“ (3,24; 6,23; 8,2. 39; 1K 1,4; 15,22; 2K 2,14; 3,14; 5,19; Ga 2,17; 3,14; 5,6 aj.) (Dunn, *Commentary – Romans*, s. 324).

⁴⁵ Roskovec k tomuto předmětu píše: „Být v Kristu“ znamená ‚nové stvoření‘ (2K 5,17), se křtem je spojen motiv *smrti* starému způsobu života, jež je předpokladem života nového (Ř 6,3–4).“ (Jan Roskovec, „Problém křtu ve světle NZ“, *TREF* 1998/1, s. 44). Též hodnotným článkem reagujícím na patrně neustávající diskuzi ohledně křtu je článek od J. Štefana „Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů“, *TREF* 1997/2, s. 145–165.

per.!) „za mrtvého hříchu a za živého Bohu“. Tímto způsobem na sebe nahlížet se na první pohled přičí každé lidské logice. Dívat se však na sebe, jak nás Bůh vidí, je zřetelným projevem víry a důvěry. A k této víře, důvěře, ale i k poslušnosti nás Pán Bůh volá i povzbuzuje. Dívat se na sebe, jak nás Bůh vidí, je proto ta nejlepší křesťanova odpověď na jeho lásku, která se projevila v Kristově výkupné smrti za nás (pro nás). Ze sjednocení s živým Kristem, tj. „v Kristu“, skrze slyšení Slova, modlitbu i společenství v církvi, dostává křesťan sílu, aby mohl žít na svědectví Bohu i lidem.

3. Etické konsekvence křtu v Římanům 6 – celkové shrnutí

Zásadní výklad o křtu v tomto oddíle byl vyvolán provokativní otázkou, jestli má křesťan dále žít v hříchu, „aby se rozhojnila milost“ (v. 1). V následujícím verši je odpovědí jasné odmítnutí: Naprosto ne! – *me genoito* (v. 2). Druhým odmítnutím a zároveň „argumentem“, proč nemá být Boží milost v Kristu Ježíši znevažována, je stať o křtu, který římstí křesťané přijali. Můžeme tedy shrnout:

(I) Motivace římských křesťanů k novému životu se předně děje na základě zástupné a výkupné smrti Kristovy. Ta je předpokladem pro vykonání křtu „v jeho (Kristovu) smrt“. Křtem věřící vyznává, že se ho událost Kristovy smrti na Golgotě bezprostředně týká, poněvadž odkazuje ke smrti „starého člověka“ (ukřížování starého člověka v nás – srov. v. 6). Osobní přijetí Kristovy smrti vírou a vděčnost za odpuštění hříchů jsou nepochybně impulzy k radikální změně křesťanova života.

(II) Motivací pro nový způsob života je vedle Kristovy smrti křesťanovo sjednocení až ztotožnění s Kristem, který byl vzkříšen. Identifikace s Kristovým vzkříšením neznamená pro křesťana, že by nyní nastala chvíle jeho odchodu do Boží slávy. Mocí Kristova vzkříšení je však křesťan vyzván i zmocňován k odpovědnému každodennímu životu zde na zemi. Právě „zde a nyní“ se má projevit ona „novota života“ (v. 4 – B/BKR), kterou lze docílit vírou v Ježíše Krista, který je živým Pánem.

(III) Třetí motivační prvek k novému životu se nachází v parenezi (v. 11). Skrze výkupnou Kristovu smrt je člověk vytržen z moci hříchu (srov. v. 6n). Proto je nyní takto vysvobozený volán k pravému životu, který je zacílen k Bohu. Je tím volán k životu v posvěcení, tj. být cele vydán Bohu jako projev vděčnosti za své vysvobození. Věřící má počítat sebe (k tomu je vyzván – srov. imperativ *logizesthe*) „za mrtvého hříchu a za živého Bohu“.

To je jediná adekvátní odpověď na Boží pohled, který věřícího (ač nepochopitelně) ospravedlňuje. Podle toho má a může nyní křesťan také v praktickém životě konat, protože už žije „v Kristu Ježíši“ jako „nové stvoření“ (2K 5,17).

PRAVOSLAVNÁ TEOLOGIE 20. STOLETÍ

Ivana Noble a kol., Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ, Brno: CDK, 2012, 411 stran.

Kniha Ivany Noble a kol. zaplňuje citelnou mezeru v české teologické produkci o pravoslaví. Vzhledem k trvalému zájmu o pravoslaví v českém prostředí a k atraktivnosti dříve zakázaného tématu je pozoruhodné, že se tuto mezeru nepokusil nikdo zaplnit už dříve – díky tomu však nyní dostáváme do rukou obsahově kvalitní dílo, skupinovou monografii založenou v řadě případů na pramelech, které teprve s postupem času dostávají badatelé k dispozici. Proměna jazykových možností českých teologů také vede k odpoutání od jednostranné závislosti na německých zdrojích a k příklonu k anglicky psaným textům – to autorům otevřelo možnost např. podrobnějšího zpracování problematiky amerického pravoslaví. Účast bulharsky mluvícího člena v týmu umožnila i zpřístupnění bulharské odborné produkce, což se ukázalo přínosné zvláště v části zabývající se prehistorií moderního pravoslavného pohybu západním směrem – kniha se tak stává i příspěvkem k letošnímu cyrilometodějskému jubileu. Potěšitelné je i to, že pravoslaví autorům nesplyvá s ruským pravoslavím, třebaže tomu je věnována přiměřená, a tedy hlavní pozornost.

Záběr knihy je široký – šíření pravoslaví na Západ je zasazeno do hlubokého dějinného kontextu, příznačně však již od počátků je šíření pravoslaví spojeno nejen s misíí, ale i s emigrací, zvláště významně po pádu byzantské říše. V novější době si autoři velmi záslužně všímají aljašské misie a jejich pozoruhodných snah o inkulturaci pravoslaví, zkomplikovaných ovšem setkáním s americkou protestantskou kulturou po prodeji Aljašky Spojeným stáťům. Shodou okolností či prozřetelnostně však právě toto spojení s USA zjevně usnadnilo další „cesty pravoslavné teologie“ do západního světa, a také pokračování zápasů o západní inkulturaci pravoslaví, jejichž představitelem byl např. legendární biskup a pozdější patriarcha Tichon, a prozatímním výsledkem byl vznik Pravoslavné církve Ameriky. Odvaha k inkulturaci do západního světa je u pravoslavných misionářů a teologů tím pozoruhodnější, čím lépe víme o dlouhodobých vnitřních problémech pravoslavného světa s otevřeností či uzavřeností vůči vlivům Západu, jakož i s reformou v rámci domácího prostředí ruského i řeckého, čemuž autoři věnují v knize stálou pozornost počínaje druhou kapitolou. Tyto již samy o sobě spleťté problémy se ještě radikalizovaly konfrontací s bolševickou revolucí (po krátkém mezidobí svobody a reformního úsilí po pádu carismu) – do po-

předí se dostaly otázky míry kolaborace s režimem či úplného přechodu do katakomb (a víme i z české situace, zejména z jejího ještě pokračujícího rozkrývání, že nešlo o jednoznačné postoje, ale vše bylo propleteno a historicky se proměňovalo a při zcela přísném pohledu těžko někdo z nás obstojí). V této souvislosti bych si dovolil nadhodit otázku, která mě léta znepokojuje, ač jsem neměl možnost se jí do hloubky zabývat, zda nedozrál čas ne snad přímo k rehabilitaci Obnovené církve, přesto však k poněkud pozitivnějšímu pohledu na tuto větev pravoslaví, zvláště také s ohledem na její pozdější katakombální existenci a současným pokusům na ni navázat jako na určitou alternativu k politické roli RPC v putinovském Rusku. Bolševická revoluce ovšem znamenala pro Západ i emigraci a exil kulturní a teologické elity, pro kterou se otázka vztahu pravoslaví k západní kultuře kladla úplně novým způsobem, vzdor dřívějším emigračním vlnám. Záslužně se autoři zabývají útočištěm, které pravoslavným poskytla tehdejší Republika československá – tuto světlou tradici našich moderních dějin je třeba opravdu zkoumat a připomínat – záslužně je ovšem i zaměření na americký exil a jeho problémy. Vedle těchto velkých dějinných linií se autoři zaměřili také na několik lidských příběhů, těmito dějinami utvářených – představeny jsou osudy rodin Losských, Berdjajevo-

vých a Bulgakovových. V této souvislosti se kniha zabývá i teologickými ohnisky a idejemi s nimi spojenými. Teologický vývoj autoři vidí jako trend od někdejší obnovné plurality, vyrovnávající se s moderním světem a jeho kulturou, k dominantní roli novopatristické syntézy. Hodnocení tohoto trendu asi závisí na celkovém postoji hodnotitele – jako recenzent si dovoluji vidět vývoj pozitivněji, jelikož ze své pozice považuji sociologii do jisté míry za omyl a novopatristiku jsem měl štěstí poznat spíše v jejích dialogičtějším a otevřenějším představitelích. Jelikož však autoři v závěru slibují, že se v plánovaném pokračování knihy zaměří na „teologické metody, které se rozvinuly v rámci širokého procesu znovobjevení církevních otců“ a že se vrátí „ve větším detailu k otázce vztahu mezi tradicí a inovací“, předpokládám, že se naše pohledy postupně sblíží. Poslední kapitola knihy je věnována tématu hagiografickému, životům dvou mučedníků a jedné mučednice, a je hodno chvály, že na rozdíl od klasických hagiografií se zde postavy nepřizpůsobují apriornímu hagiografickému schématu, ale naopak je ukázáno, jak toto schéma jakožto svatí nového věku překračují a v jistém smyslu i problematizují.

Knihy je bezpochyby tím nejlepším, co v češtině k danému tématu máme, textem odborně fundovaným a současně čtivě napsaným. Měl jsem

to štěstí, že jsem knihu mohl přečíst ve třech volných dnech po sobě jdoucích a tím vychutnat nejen zpracování dílčích témat, ale prožít si celý příběh šíření východního křesťanství na Západ jako celek. Předpokládám, že běžný čtenář bude knihu otevírat spíše kvůli dílčím tématům, ale přeji knize i takové čtenáře, kteří si najdou čas sledovat mnohasměrný a mnohavrstevný pohyb pravoslavy v moderní době jako jediný ucelený proces.

Jaroslav Vokoun

NOVĚ OTEVŘENO PRO LEVITICUS 19

Jiří Beneš (ed.), Otevřené dveře: Leviticus 19, Chomutov: L. Marek 2012, 220 stran.

Není zcela běžné, aby v našem teologickém prostředí vycházely kolektivní monografie zaměřeny na jedno starozákonní téma či text. Proto by se na první pohled mohl zájemce o tento úsek kritické biblistiky zaradovat, že se mu do ruky dostala kolektivní monografie vycházející z Husitské teologické fakulty UK, jejímž editorem je docent téže fakulty, Jiří Beneš.

Tato očekávání jsou ještě umocněna po přečtení editoriale, ve kterém se Jiří Beneš a Markéta Holubová vymezují vůči „učeně vypadající nerosozumitelnosti“, „exhibování“ nebo za hory nastudované literatury skrývané „tvůrčí neplodnosti“. Čtenář se tedy začne těšit na svěží, čtivou, ne-

exhibující, ale přitom poctivou teologickou a výkladovou práci. V editoriale se rovněž dovídáme, jak autoři vnímají teologické bádání. Je to oblast, která „se chce chovat jako věda“, její „hlavní teologickou hodnotou jsou peníze“, „měří se v ní jen to, kdo se zmocní prostředků pro vlastní bádání“ a neméně zajímavé je vyhlášení, že existují „ostřelovači“, kteří „sestřelili pro upevnění svých pozic každého, kdo nevhlíží obdivně k výsledkům jejich práce“. Je kritizováno, že v teologii není brán ohled na studenty a laika. Kritizována je také tvorba „odborných staří“ pro úzkou skupinu vševědoucích zasvěcenců. Dovídáme se, že sborník chce jít cestou „základní solidarity“ mezi učitelem a žákem, ne cestou soutěže a tvrdé konkurence. Zajímavě působí i vzájemné citování v jednotlivých příspěvcích (pozorný čtenář si může povšimnout jediné výjimky). K tomuto seznamu různých předporozumění bych se rád ve své závěrečné úvaze vrátil. Považuji za celkem podstatné se při něm zastavit a ptát se, kdo je vlastně biblickým teologem a jak má a může vypadat práce biblického exegeta. Ale s tím souvisí i jiné otázky, kterých se editoriale přímo i nepřímo dotýká: Kde je hranice mezi biblickým teologem a běžným uživatelem biblických textů? Co je kritický výklad Starého zákona a je vhodné zachovat si kritický rozměr čtení? Prezentuje editoriale teolo-

gické/biblické bádání pravdivě a férově? Editorial je uveden sugestivním výrokiem Ješajahu Leibowitze o tom, že „brány výkladu nejsou před nikým uzamčeny“. Je sborník biblistů Husitské teologické fakulty skutečně tak hluboce tolerantní, „brány otevírající“ a pro biblické bádání prospěšný, anebo někomu nakonec také uzavírá vstup do pomyslného království biblických textů? Jsou tato slova pouze silnou pózou, která má navnadit, nicméně nakonec bude jednotlivými příspěvky popřena? Anebo se do nich skutečně důsledně inkarnuje?

Čtenář patričně navnaděn slovy editoria na lidštější a solidárnější alternativu teologie, zbavenou příliš vyubublávajícího ega – tedy alternativu vůči nelíostnému konkurenčnímu boji odborné teologie – se může s napjatým očekáváním ponořit do četby. Hned zkraje je třeba říct, že sborník obsahuje velice různorodé příspěvky. To se týká jejich charakteru (do sborníku jsou zařazeny nejen studie – až se díky editoria ostýchám použít slovo „odborné“ – ale i homílie nebo zkrácené překlady cizojazyčných článků), použitého přístupu, ale také vnitřní koherence a kvality. Vzhledem ke své vlastní specializaci na biblickou hermeneutiku a starozákonní biblistiku, a tím přirozeně daným hranicím svých znalostí a důrazů, se nebudu obsáhle vyjadřovat ke všem příspěvkům (zajímavý a zajisté přínosný příspěvek

Evy Vymětalové Hrabákové jsem se zaujetím četl, ale nejsem kompetentní ho s klidným svědomím hodnotit).

Začnu příspěvkem, který se mi zdá být metodologickou propracovaností, šíří zachycené odborné diskuze i celkovým přínosem hodný pozornosti. Odbornou studii Jiřího Lukeše s názvem „Leviticus 19,18 v recepci Nového zákona – text, který žije novým životem (O intertextualitě v prostředí biblických textů)“ doporučuji každému zájemci o biblickou hermeneutiku z několika důvodů. Za prvé, předkládá sice krátký, ale velice zdařilý a hutný úvod k teorii i vzniku intertextuality a nastiňuje velkou různost v uchopení tohoto náhledu na texty i skutečnost jako takovou. Čtenář se dovídá o živém dialogu, který fenomén intertextuality rozproudil v různých vědních oborech, majících co do činění jak s nutností hermeneutické reflexe, tak s tím, jak dochází k jeho recepci v rámci biblické interpretace. Mapuje uchopení fenoménu intertextovosti od M. Bachtina a J. Kristevy až do pozdějšího a současného literárněkritického a biblického bádání. Lukešův příspěvek ukazuje na klíčový prvek hermeneutické práce, a sice na to, že naše exegetická práce nemá počátek ve vzduchoprázdnu nebo mimo přítomnost druhých čtenářů, ale odehrává se (a v systematicky reflektované podobě by se i měla odehrávat) v živém dialogu a návaznosti na jiné čtenáře a jejich perspek-

tivy. Snaha o originalitu za každou cenu je v takovém zorném úhlu spíše znakem vykladačské *hybris* než znakem něčeho skutečně nového a kvalitnějšího. Biblický interpret si nemůže dovolit luxus ignorovat své kolegy a proudící diskuzi o tématu, kterému věnuje svůj čas a energii. Skutečná vykladačská pokora se vyznačuje právě důslednou reflexí své vykladačské tradice/pozice, zvolené metodiky i svých „předporozumění“. Tak jako „žádný text není ostrovem“, tak ostrovem není – ani by si na ostrov neměl hrát – žádný odborně pracující exegeta. Novozákonník Husitské teologické fakulty po zmapování textur a zaměření Lv 19,18 v jeho původním kontextu analyzuje jeho přítomnost v několika novozákonních textech, které původní text reinterpretoval a v nových kontextech transformoval. Texty jsou vhodně vybrány a seskupeny do témat – láska k nepřítelům, největší přikázání, sumarizace zákona, královský zákon a nové přikázání. Výklad je logický, výstižný a přesný. I navzdory odbornosti, která je v editorialech dehonestována, Jiří Lukeš demonstruje, že odborná teologie může být nejen srozumitelná, ale také záživná.

Příspěvek Markéty Holubové je psán z tradiční židovské perspektivy a vhodně rozkrývá recepci *Torat ha-kohanim* v pobiblické židovské tradici, přičemž autorka nevynechává ani důrazy a výkladové prvky po-

cházející ze středověkých mystických proudů judaizmu. Čtenář dostává zajímavě zpracovaný náhled na koncept svatosti v židovské tradici. Je ale třeba říci, že se jedná o ortodoxní (tudíž nutně selektivní a nekritické) mapování knihy Leviticus, Tóry a celé tradice.

Ve velice podobném judaistickém duchu vyznívá rovněž příspěvek Marie Roubalové, který se věnuje darům z úrody pro sociálně slabé. Co se týče zpracování rabínské literatury k tématu, jedná se o kus dobře odvedené přehledové práce. Celkově má ale její studie několik závažných problémů. V úvodu autorka naznačuje sociální důrazy Starého zákona, ale nezapomíná ani na časovou distanci od textu a ptá se, „zda jeho způsob řešení může být pro dnešní dobu přínosem a inspirací, ačkoli vychází z velmi odlišných společenských a životních podmínek“. Tato úvodní otázka zasahuje do systematické teologie a etiky, a měla by tudíž brát v úvahu širší diskuzi o tématu chudoby, hladu, kolonialismu a některá řešení, která i biblistika v tomto směru nabízí (například výklad Starého zákona inspirovaný teologií osvobození). Autorka ale plynule vplouvá do textu a zabývá se jeho výsostnými problémy, zejména pak ve vztahu k pozdějšímu zpracování v rabínské literatuře. Tento plynulý přechod odráží jeden zásadní problém. Důrazy Lv 19, kterým se dr. Roubalová věnuje, jsou

úzce vázány na komunitu lidu Božího a jejich cílem je především jeho spravedlnost a zachování interních sociálních rozdílů v rámci jistých hranic. V rámci v úvodu naznačeného problému časové distance tedy chybí zmínění distance mezi exkluzivitou Izraele a snahou o univerzalitu, tedy o to, aby práce biblisty mohla náš svět kultivovat a přinášet důležitý hlas všem bez rozdílu. Další distancí, které se kritický teolog nemůže vyhnout, je distance mezi starým a současným Izraelem. Ze závěru se zdá, že autorka nevidí žádný problém v jejich ztotožnění. Kdo je dnes Izraelem? To není vůbec lehká otázka. Od dobře nastíněných otázek v úvodu se autorka pozvolna uchyluje do bezpečného světa přeřikávání textu a citování rabínských autorit. Jak odpovídá na úvodní otázky citát o tom, že „člověk, který nevlastní půdu v Izraeli, není osobou“, nebo to, že „Žid žijící v diaspoře bude jednou muset v nebi vysvětlit, proč nežil v zaslíbené zemi“? Řeší autorka sociální problémy a chudobu dnešních Židů nebo všech? Vrcholným vyznáním autorky je ale to, že se vyvolený lid jednou do své země vrátí. Ve studii je tedy patrná jistá rozpačitost a neochota přechodu z exkluzivního světa Božího lidu do žádané inkluзивity odborného vykladače, který by ve své práci neměl být na podobná vyznání vůbec vázán. Nepřítomnost několika úrovní interpretační distance je symptomem

čtení, který odmítá kritické otázky, který sice s textem operuje a cituje ho, ale nakonec řeší hlavně vlastní psyché a „pohlazení víry“ u čtenáře na stejné vlně. Řeší však takový výklad skutečně něco víc? Kdybych se měl pokusit o identifikaci takového čtenáře, tak se patrně jedná o žida nebo křesťana nekriticky smýšlejícího, přesvědčeného vyznavače, který ale řešení neutěšeného stavu křesťanské autenticity vidí v návratu k židovství.

Příspěvek Petra Melmuka s názvem „Důležité etické podněty Starého zákona“ byl zjevně šit horkou jehlou. Melmuk se verš po verši zamýšlí nad úsekem Lv 19,11–18. Slovo „zamyšlení“ je namístě, neboť se při jednotlivých verších moc nezdrží. Chvillemi článek připomíná poněkud delší kázání nebo katechezi s patrnou snahou podat etické podněty vybraného textu zajímavě a stručně. Autor má co dělat, aby stihl odcitovat všechny své kolegy.

Studie editora kolektivní monografie Jiřího Beneše s názvem „Dvaadvacátý Hospodinův výrok“ se nevymyká jeho dosavadnímu čtení biblických textů, jak jsme je doposud měli možnost poznat z monografií jako „Dvanáctka“, „Desítka“ a stojí za delší „ohledání“. Beneše znalý čtenář kritickým okem zjišťuje, že vyměněny jsou v podstatě jen kulisy – zvolené texty. Jako zastánce kritického výkladu biblických textů se musím vymezit vůči několika vě-

cem v jeho studii, a tím zároveň vůči jeho celkovému způsobu výkladu. Především jí chybí zevrubná metodická reflexe. Čtenář nedostává příležitost jít s autorem kus cesty a vidět, proč a s jakým záměrem užívá některé pojmy a náhledy. Například není jasné, proč autor pracuje s liturgickým dělením Tóry v židovské tradici na sidry a haftary. Od počátku s ním pracuje jako s daností. Benešův výklad ale zdaleka není tradičně židovský. Fakticky totiž s tradičními prameny pracuje jen velmi málo a selektivně (zejména s periodikem *Roš chodeš*) – když to zapadá do autorovy vize. Jeho výklad vypadá jako striktně synchronní, místy připomínající důrazy strukturalizmu, ale přitom se o typický strukturalistický výklad nejedná. Jedná se spíš o zvláštní typ vyznavačského čtení. Je však třeba říct, že bychom jej pouze s obtížemi mohli nazvat křesťanským nebo židovským. U špičkových badatelů čtenář ví, kde stojí a proč je zvolen specifický hermeneutický přístup. Metodická reflexe a inventura je opravdu namístě. V dnešní době je klíčové, aby odborný exegeta (zvláště když je docentem biblistiky) kromě metodické reflexe vlastního způsobu čtení také aktivně vstupoval do světové badatelské diskuze. To přece odlišuje vykladače amatéra od odborně pracujícího biblisty na univerzitě. Je zarážející, že drtivá většina poznámek pod čarou v Benešově studii

obsahuje jeho vlastní dovysvětlující poznámky. Čtenář tak může nabýt dojem, že autor studie nepotřebuje korekci, kterou může (a má) získat právě v kontaktu s druhými vykladači a dějinami biblického bádání. Jako by si vystačil sám. Jiné zdroje používá mimoděk, ne jako zásadní příspěvek do jeho práce, ale především jako občasnou podporu pro vlastní teze. Když pod čarou nějaké zdroje najdeme, jedná se zejména o práce jazykovědného typu – vybrané lexikony, slovníky a gramatické přehledy. Z toho bychom mohli usuzovat, že význam textu je skryt někde v morfologii, syntaktice a gramatice hebrejského textu. Text jako by pak existoval mimo historické kategorie, jako by se jednalo o nadčasovou entitu. Takový způsob čtení je znám u evangelikálně zaměřených vykladačů, kteří velice často „utíkají“ od kritické historické práce k povrchu textu a deskripci jazyka, což se může nacylovat až k lehce rozeznatelnému fundamentalistickému čtení. Když Beneš mluví o „Hospodinově výroku“, tak to bere jako samozřejmost. Celkem zajímavá by byla rozprava nad tím, jak Beneš rozumí Božímu „mluvení“. Existuje zde pro něj bariéra mezi textem a skutečností (Boží mluvení vs. Bůh jako postava jakožto literární/narativní strategie), anebo je „Hospodinův výrok“ stenografickým záznamem Božího promlouvání? Jako problematická se mi

jeví teze, podle které použití indikativu v tzv. „dvaadvacátém Hospodinově výroku“ nevkládá na posluchače žádný nárok. Z toho vychází i velice obskurní překlad Lv 19,2: „Svatí jste, protože svatý já, Hospodin, Bůh váš“. Zdá se, že v podobně originálních vlastních překladech si autor příspěvku docela libuje. Z jeho pochopení indikativu/neimperativu vychází etická teze, podle které jsou synové Izraele ti, kdo jsou svatí díky Hospodinově svatosti a Hospodin pouze „konstatuje, jak se chovají“. Jak ale může Hospodinova svatost sama o sobě, bez etického nároku, „vysvětit“ Izrael, to se nedovídáme. Mimochodem, je to teze pro židovskou tradici (ke které se implicitně a nerefluktovaně Beneš tak vlastně hlásí), mírně řečeno, dosti netypická. Připomíná to jakési ospravedlnění z víry s jarmulkou. Otázkou tedy je, jestli je Beneš při práci s textem židem, nebo jestli jen (hermeneuticky?) judaizuje. Přítomnost indikativu v jednotlivých verších 19. kapitoly je podle něj podporou této teze. Jejím velkým problémem je přetížený důraz na morfolologii, ignorace kontextu a idiomatiky. Indikativ imperfekta hebrejského slovesa nemusí přece znamenat pouze „konstatování faktu“, ale kromě jiného i mnohem silněji vyjádřený nárok, a samozřejmě i příkaz. Podobnou schopnost má přece i čeština, která indikativem futura „budeš se chovat slušně“ v běžné mluvě vyja-

druje velice silný morální apel a nárok. V textech jako je Lv 19 bych to předpokládal, podobně i v případě Dekalogu, kterému se Jiří Beneš v minulosti také věnoval a uplatňoval pro jeho porozumění stejnou neudržitelnou tezi. Byla však už podrobena zevrubně a přesvědčivé kritice Martina Prudkého, proto není nutné zde věc dále komentovat. Snad se lze jenom podívat nad tím, že na ní Beneš dodnes lpí a nesnaží se její platnost alespoň v otevřené diskuzi obhájit. Dalším problémem je autorovo pochopení Izraele. Jak už bylo řečeno, synové Izraele (adresáti) jsou pro něj svatí. Jinou užitou a pro Beneše typickou charakteristikou je, že Izrael je ten, „jehož se Bůh dotknul, jehož poznamenal, jemuž změnil identitu“. Odvolává se přitom na známý příběh o zápasu při brodě Jabbók, při kterém dostává Jákob ke svému dosavadnímu jménu také jméno Izrael. Položil bych v této souvislosti Jiřímu Benešovi dvě otázky: Je svatost nebo spontánní vykonávání Boží vůle skutečně tím, co Jákob při Jabbóku obdržel? Existoval vůbec někdy Izrael, který tak jedná? Mnohem pravděpodobnější je, že se na kolbišti Starého zákona odehrává zápas o to, co znamená být Izraelem. Různé komunity přicházejí s různými vizemi a představami přetavenými do rozmanitých textových podob. V kritické exegezi je důležité vnímat rozdíl mezi dějinami (Geschichte) a historií (Historie). Ačkoli byly tyto po-

jmy různě interpretovány a vnímány, ukazují na důležitý znak kritické teologie. Ani útěk do synchronního závěťří nemůže nikoho úplně zbavit potřeby diachronní reflexe. I tady se ukazuje, že jejich striktní oddělování je umělé a neodpovídá realitě. Synchronní práce vede v důsledku k diachronním otázkám a naopak. Starozákonní texty jsou vyjádřením vizí komunit „za textem“ a jejich historie se může k dějinám v textech nebo k dějinám spásy vztahovat různým způsobem. Tím, že Beneš tento odstup nebere do úvahy a nereflktuje ve svém výkladu složitý vztah mezi textem a tím, co je za ním, vlastně vytváří *svůj vlastní, virtuální* Izrael a prezentuje jej prostě jako „Izrael“. Něco takového jako „pouze v textu“ neexistuje. Je to vždy mé čtení a skrývání se za „pouhý text“ je indikátorem neschopnosti reflexe vlastních hermeneutických předpokladů a předporozumění (Vorverständnis). Zde se ve své kritice dostávám k důležitému bodu a také se vracím k úvodu. Hermeneutická (sebe)reflexe je prázkladem práce biblisty. Rád bych se též dotkl stylu, který autor volí. Při čtení jeho příspěvku se není možné zbavit dojmu, jako by autor vynalezl „vlastní řeč“. Důležité se v ní zdá být extrémně časté užívání jména Hospodin. Přiznám se, že právě toto může na určitý typ čtenáře (mezi něž patřím) působit velice rušivě – nikoli ale ze zbožných důvodů. Celkový styl

je popisný, neobjasňuje, budí zdání hutnosti, ale fakticky neinterpretuje, v konečném důsledku se autor za text skrývá. Efektnost a snaha o originalitu vítězí nad vnitřní konzistentností a kvalitou argumentace.

Pokud pojmem studii Jiřho Beneše ve vztahu k editoriale, který byl nadmíru kritický vůči mamonařství, bezohlednosti a aroganci kritické teologie, tak se před čtenářem vynoří poněkud rozpačitý obraz. Jsem přesvědčen, že vykladačská arogance spočívá spíše v neochotě vstoupit na ohnivé pole badatelské diskuze a v následné argumentaci svůj přístup buď obhájit, nebo sebekriticky korigovat. Bádání není vlastnictvím jednotlivce a jeho „věc“ by měla stát výše než prosazování vlastních vizí. Dialog badatelů vyjadřuje nutnost „jiného“, mých kolegů a oponentů, bez kterých jsem pohlcen iluzí o vlastní výjimečnosti. Kritická diskuze je naopak ochranou před koncentrováním moci a propadnutím do iluze o vlastní vševědouce. Je to otevřená platforma, do které má povolen vstup každý, kdo bere vážně své kolegy a je náležitě vybaven k tomu, aby své teze obhájl. Arogance a vševědouce zmiňovaná v editoriale je tedy spíše něčím, co do ostatních kritických badatelů autor projektuje, než aby to mělo svou skutečnou oprávněnost. Nemohu proto souhlasit s tím, že by recenzovaný sborník jako celek přišel se skutečnou alterna-

tivou, s něčím hodnotnějším a kvalitnějším.

Kromě jiného je znakem kritické bibliistiky i určitý odstup od církevních komunit. Tento odstup prospívá oběma stranám, které jen díky němu mohou profitovat. Je tedy žádaný a není vhodné ho prolamovat. Je problémem, když badatel v jistém bodě zastavuje své tázání týkající se textu a etickou a náboženskou autoritu textu bere jako nezpochybnitelné „a priori“. Dle mého názoru je zkoumaný text nejen v jistých ohledech inspirativní a eticky zajímavý, ale také problematický a je namístě se ptát, do jaké míry je záhodno jeho principy bez předchozí kritické reflexe uvádět v život náboženských komunit. Toto tázání jsem spatřoval jedině v příspěvku Jiřího Lukeše, který poukazuje například na to, že kategorie „bližní“ není zdaleka tak inkluzivní a nevinná a byla později významně reinterpretoována, rekonfigurována a rozšířila své pole působnosti. Hermeneutika a etika spolu velice úzce souvisí. Kritický aspekt bádání vs. snaha o nastolení postkritického období či návrat do období předkritického – to je téma, kterému se věnovaly význačné autority starozákonní vědy (zejména James Barr a John Barton). Skutečnost, že se v kolektivní monografii pod hlavičkou fakulty UK objevují statě, jako jsou homiletická „zamyšlení“ církevních hodnostářů nebo překlady pou-

hých částí podobně laděných článků, je spíše znakem toho, že lodivod katedry bibliistiky HTF nastavil směr mimo kriticky laděné bádání a překonává zmíněnou distanci. Je otázkou, jestli takové pouze „dovnitř církvi“ laděné „popularizování“ není pro badatelskou diskuzi, integritu a atmosféru spíš na škodu. Vykladač, který se nechá takovou vizí pohltit, se tak sice může stát pro mnohé populárním vypravěčem o Bibli, avšak lze se ptát, do jaké míry je ještě skutečným teologem. Podobně zaměřené publikace vycházely a vycházejí z jisté budou, je však otázkou, zda mají být zastřešeny hlavičkou jakékoliv fakulty Univerzity Karlovy. Jdou totiž přímo proti zaměření univerzitního studia, a patří proto spíš pod hlavičku nekriticky pracujících vyznavačských teologických učilišť, případně církevních komunit, majících úplně jiné, nebadatelské priority a cíle. Mimo chodem, nejsem si úplně jistý, jestli by veliký Amedeo Molnár po přečtení této kolektivní monografie měl radost z toho, že se právě jeho „citát“ objevuje jako „podpurný argument autority“ ve prospěch už zmíněných vyjádření v editoriale.

Jak konstatuje zvolené motto, „brány výkladu nejsou před nikým uzamčeny“. Je ale výklad a výklad. Každý čtenář, i ten laický, Bibli jistým způsobem vykládá a její pochopení může jeho život náležitě formovat. I církve čtou Bibli a svým

(tradičním) způsobem ji vykládají. Avšak odborná bibliotika se způsobem kritického čtení je pro ně, kromě jiných úkolů, nezastupitelnou zpětnou vazbou. Jestliže podlehe pokušení a přestane plnit kritickou roli, ať již je tomu jakýchkoliv důvodů, přestává být ozdravným prostředkem a stává se pouhým libozvučným krasořečením.

Ondrej Zatroch

O INTELEKTUÁLNÍ KULTUŘE STŘEDOVĚKÉ PAŘÍŽE

Ian P. Wei, *Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University, c. 1100–1330*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 462 stran.

Publikace Iana Weie je ambiciózním pokusem popsat intelektuální kulturu pařížské univerzity v nejrůznějších kontextech, a to od jejího vzniku až do počátku 14. století. Pařížská univerzita byla ve vrcholném středověku nezpochybnitelným centrem vzdělanosti a scholastická kultura, jíž dala zrod, po staletí formovala intelektuální diskurs nejen evropské společnosti. O dalekosáhlém vlivu tohoto projektu svědčí skutečnost, že ještě dnes bývá projekt pařížské *universitas studiorum* skloňován v debatách

o místě a funkci univerzitního vzdělání v (post)moderní době. Pokus obsáhnout kulturu této instituce v jednom svazku se proto může na první pohled zdát být témeř troufalý. A pokud ne troufalý, tak zcela jistě metodologicky zapeklitý. Nadějný autor se totiž musí dřív než usedne k psacímu stolu ptát: Kde začít? Kam položit důraz? Jak uchopit činnost univerzity v jejich dějinných proměnách a jak popsat její roli ve středověké společnosti? Dějiny středověké univerzity lze psát z několika hledisek. Část moderního bádání se na univerzitu dívá především prisma-tem učenců – intelektuálů, universitánů (mistrů a studentů) – a snaží se jejich aktivity zařadit do patřičných společenských kontextů, především do kontextu urbánní kultury, z níž se univerzita zrodila a v níž fungovala.¹ Těžiště institucionálních dějin univerzity se v poslední době přesunulo od deskripce mechanismů jejího fungování směrem k analýze dopadu institucionalizace na interakci mezi univerzitou a dalšími středověkými institucemi a na komunikaci vědění, doktrinální regulaci a chápání akademické svobody.² Konečně

¹ Viz zejména Jacques Le Goff, *Intelektuálové ve středověku*, Praha: Karolinum, 1999 (1. vyd. 1957); Jacques Verger, *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Age*, Paris: PUF, 1997. Specificky pařížskému kontextu se ve svých pracích věnuje William J. Courtenay, viz *Teaching Careers at the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, University of Notre Dame, IN 1988; též, *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century: A Social Portrait*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

² Srv. Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe–XIVe siècles)*, Paris: Les Belles Lettres, 1999; J. M. M. H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200–1400*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

Lze univerzitní kulturu studovat prostřednictvím analýzy textů vybraného autora nebo skupiny autorů spjatých s univerzitou, případně zacílit bádání tematicky a zkoumat, jak univerzitní učenci přistupovali k té či oné otázce nebo problému. Témat, k nimž se učenci pařížské univerzity vyjadřovali, je bezpočet, počínaje filosofickým sporem o univerzálie a konče sporem o politickou autoritu mezi papežem Bonifácem VIII. a králem Filipem IV. Ian Wei, profesor středověkých dějin na univerzitě v anglickém Bristolu, ve své monografii kombinuje všechny tyto přístupy. Nejedná se však o známku nerozhodnosti nebo pohodlnosti. Autor již v předmluvě zdůrazňuje, že se ve své knize bude cíleně snažit propojovat dosud disjunktní oblasti výzkumu středověké vzdělanosti: intelektuální dějiny s dějinami institucionálními; dějiny abstraktní filosofie s dějinami praktické, morální teologie; dějiny universitánů s dějinami vzdělanců činných za branami univerzit, včetně žen. Činí tak prostřednictvím zaměření na dva klíčové motivy *identity* a *authority*, jejichž optikou zkoumá aktivity pařížských učenců a jejich přesahy do sféry každodenního života středověké společnosti. První tři kapitoly knihy jsou proto věnovány kontextům, z nichž se vynořila pařížská univerzita jako instituce s jasně vymezenou identitou a posláním; centrální čtvrtá kapitola pojednává o způsobech, jakým pa-

řížští universitáni chápali a definovali svou autoritu; v páté a šesté kapitole pak autor na příkladu dvou stěžejních témat – peněz a sexuality – ilustruje, jak se universitáni pokoušeli tuto autoritu prakticky aplikovat na řešení palčivých problémů ve společnosti. V závěrečné kapitole sedmé se věnuje kritickým reakcím na autoritu pařížské univerzity ze strany tzv. „antiintelektualistických intelektuálů“, kteří sice nebyli formálně spjati s univerzitními strukturami, nicméně byli do značné míry ovlivněni učenecským jazykem a myšlenkovými motivy proudícími z univerzitního prostředí.

Jak je zřejmé již z tohoto stručného náčrtu, Ian Wei se čtenáři snaží předložit dějiny pařížské univerzity jako srozumitelný narativ se syntetickou i analytickou složkou. Autor vede soustavný dialog s výsledky práce moderní medievalistiky; příběh, který ve své knize líčí, je však postaven především na prezentaci a analýze primárních pramenů. K posouzení, zda je tento příběh dostatečně věrohodný, je nutné shrnout Weiův pohled na pařížskou univerzitu o něco důkladněji. V první kapitole (s. 8–51) se Ian Wei zaměřuje na institucionální předchůdce univerzit – katedrální školy. Analyzuje způsob jejich fungování a identifikuje klíčové inovace, které tyto školy vnesly do intelektuálního prostředí 12. století: důraz na studium textů a na jejich analýzu pomocí nástrojů formální logiky, his-

torická a kontextuální analýza tradičních autorit, podtržení hodnoty poznání fyzického světa, a to nikoliv pouze prostřednictvím smyslů, ale také prostřednictvím alegorie a mýtu, jak je lze nalézt zejména ve spisích autorů „chartreské školy“. Podle Weie zejména studium logiky sloužilo jako iniciační rituál, během něhož docházelo nejen k začlenění mezi intelektuální elitu, ale také k symbolickému předávání moci: znalost pravidel formální logiky a kánonu základních studijních textů dávala studentům možnost účastnit se velmi specifické formy diskursu, která jim nově mohla zabezpečit nejen uznání, ale také společenskou pozici. Tyto nově objevené nástroje se učenci sdružení kolem katedrálních škol navíc nezdráhali aplikovat také v oblasti teologie. Základ autorem postulované jedinečné učenecké identity se tak podle něj zformoval právě v dynamickém prostředí katedrálních škol, kde měli rozhodující slovo scestovalí studenti a kde se prosadili jen ti učitelé, kteří si dovedli nalákat a udržet dostatečný počet posluchačů, ať už příslibem neslýchaných novinek nebo jedinečných znalostí.

Jako alternativa vůči agonistickému prostředí katedrálních škol a jejich dialektice se prezentovaly školy klášterní, jimiž se Wei zabývá ve druhé kapitole (s. 52–86). Jak v ní

demonstruje, učenci jako Anselm z Canterbury, Bernard z Clairvaux či Vilém od sv. Teodorika prosazovali ve srovnání s mistry katedrálních škol velmi odlišnou cestu k poznání duchovních pravd. Klíčové role v ní hrály vnitřní disciplína, pokora, život modlitby a pěstování kardinálních ctností, zejména lásky.³ Pravdy nelze podle nich dosáhnout dialektikou a vyhledáváním poznání pro poznání, což Bernard nazývá „hanebnou zvědavostí“. Naopak, jednou ze základních podmínek pro dosažení pravdy je pro monastické autory odřeknutí se světa a vlastních ambic. Aby studium dosáhlo svého cíle, musí být podle nich doprovázeno ctnostným životem; proto také hlasitě vystupovali proti intelektuální neuměřenosti panující na školách. Terčem jejich kritiky byla také neochota učenců převzít odpovědnost za vliv svého učení na posluchače. Wei však argumentuje, že navzdory – nebo snad právě díky – vyhraněnosti těchto pozic se někteří autoři snažili nalézt jakousi třetí cestu a usmířit oba tábory. Nejlepším příkladem takové snahy je Hugo od sv. Viktora, který ve svém *Didascalionu* předložil hierarchii intelektuálních disciplín, v níž měly své místo také svobodná umění. Hugo prosazoval ideál „uměřeného studia“, které může být přínosem pro každého, bez ohledu na to, na jakém

³ Vzpomeňme na Vilémovu parafrázi sv. Řehoře: *amor ipse intellectus est*. (PL, 180, col. 252C).

stupni duchovního vývoje se právě nachází. Sdílel monastický důraz na ctnostný život, ale zároveň se snažil formulovat, jakým způsobem může být poznání a studium pro vedení ctnostného života užitečné.

Ve třetí kapitole (s. 87–169) Wei nabízí pohled na proces, jímž se univerzita počátkem 13. století ustavila jako regulovaná instituce. Analyzuje přitom způsob, jakým první doložené univerzitní statuty z roku 1215 integrují elementy monastické kritiky a ukládají na formující se společenství požadavky ctnostného chování a odpovědnosti za dosah akademické činnosti. Klíčové postavení v této souvislosti zaujímá papežská bula *Parens scientiarum* Řehoře IX. z roku 1231, která svázala univerzitu s pastorační misí církve. Univerzita je v ní alegoricky vylíčena jako výheň sálající ohněm Ducha Svatého, jejímž posláním je vychovávat učence, kteří by se pod vedením toho samého Ducha věnovali kázání ke slávě Boží. Díky takto definované kulturní identitě se univerzita v procesu své institucionalizace ustavila jako permanentní *locus* intelektuální a morální autority.

Ve čtvrté kapitole (s. 170–246) Wei osvětluje, jakým způsobem pařížští mistři chápali svou odpovědnost vůči širší společnosti a jak vnímali svou autoritu. Zaměřuje se přitom na oblast morální teologie a etiky. Podle Weie „[pařížští] mistři pova-

žovali analyzování morálních otázek a sdělování svých názorů [širšímu publiku] za fundamentální rysy své činnosti, díky nimž hráli ve společnosti jedinečnou roli a požívali zvláštní autority.“ (s. 174) Wei podrobně analyzuje diskuse universitánů týkající se tří témat klíčového náboženského významu: existence očištěnce, role intence a činnosti ďábla. V případě očištěnce systematicky probírá názory Huga od sv. Viktora, Petra Lombardského, Petra Comestora, Petra Cantora, Viléma z Auvergne, Tomáše Akvinského a Bonaventury a přehodnocuje přitom některé závěry slavné práce Jacquese Le Goffa *Zrození očištěnce*.⁴ Podle Weie byla klíčovým aspektem představ o očiščtci, jak vykristalizovaly v teologických debatách 13. století, nikoli jeho prostorová povaha, nýbrž skutečnost, že očiščtec zdůrazňoval binárně strukturované motivy – vztah jednotlivce a komunity, světa a zászvětí, strachu a naděje – které mohli učenci využít k podpoře svých pastoračních strategií, a vytvářet tak poptávku po svých odborných názorech. Wei dokazuje, že v zmíněných otázkách se pařížští teologové (samozřejmě při zachování charakteristické názorové rozrůzněnosti) snažili stavět do popředí zejména odpovědnost jednotlivce za své činy, kterou zároveň zasazovali do širšího společenského a kulturního kontextu. Duše se v očiščtci mohli spolehnout

⁴ Praha: Vyšehrad, 2003 (1. vyd. 1981).

na přímluvné modlitby své komunity, ještě na tomto světě jim správnou cestu mohly ukazovat právě rady pařížských učenců, šířené v kvodlibetních disputacích, kázáních, zpovědních manuálech.

Zatímco ve čtvrté kapitole Wei ukazuje, jak se univerzitní diskurs stal nástrojem společenské kontroly, kapitoly pátá (s. 247–292) a šestá (s. 293–355) pak mechanismy fungování této kontroly názorně ilustrují. Wei se v nich přitom zaměřuje na oblast manželství a sexuality na straně jedné a peněz a obchodu na straně druhé. Nabízí přehled názorů pařížských teologů na povahu mužství a ženství, na účel manželství a na problémy související s manželskou sexualitou. Využívá přitom také doposud nepublikované rukopisné záznamy univerzitních kvodlibetů. Jak ukazuje, v hlavních bodech panovala mezi učiteli jednota: všichni měli zpravidla jasno v tom, jaký je účel manželského svazku a jak by měl být hierarchicky uspořádán. V jiných oblastech se však názory jednotlivých mistrů rozcházely: nebylo třeba jasné, jak velkou míru požitku lze tolerovat při sexuálním aktu, nebo kam až sahají majetková práva ženy ve vztahu k jejímu manželovi. Co se týče celkové charakteristiky diskusí o povaze manželství a ženství, Wei poněkud defensivně připouští, že pařížští učenci zastávali názory, které bychom z dnešního pohledu mohli hodnotit

jako misogynní, nicméně upozorňuje také na to, že si byli jasně vědomi některých morálních dilemat a společenských problémů, které z těchto pojetí vyplývaly a snažili se je řešit. Tak se např. podřízenost ženy jejímu manželovi mohla dostat do konfliktu s její touhou po dobročinnosti – má žena právo rozdávat almužny navzdory zákazu svého manžela? ptali se tazatelé dychtivi akademické instruktáže. Godefroid z Fontaines ve svém kvodlibetu z roku 1286 na tuto otázku odpověděl podrobnou analýzou, v níž sice zdůraznil podřízenou pozici manželky, zároveň jí ale přisoudil jistou míru autonomie s ohledem na místní zvyklosti a konkrétní okolnosti. Wei v pařížském teologickém diskursu o manželství identifikuje prvky vnášející jistou míru rovnoprávnosti do této jinak hierarchicky chápané instituce: jedná se např. o obhajobu nutnosti oboustranného a svobodného souhlasu se vstupem do manželského svazku nebo nezcizitelné právo každého z manželů požadovat po svém protějšku splacení tzv. „manželského dluhu“. Jeho podrobná analýza ukazuje, že mistrům pařížské univerzity se dařilo na jedné straně jasně definovat formy normativního chování, na straně druhé tuto normativnost nuancovat způsobem, který reagoval na výzvy kladené společenskou praxí.

K podobnému závěru přichází také ve své analýze debat týkajících se li-

chvy. Půjčování peněz na úrok představovalo pro univerzitní vzdělance komplexní problém. Do učeneckých zdůvodnění vstupovaly teorie o povaze peněz, koncept spravedlivé odměny, právní distinkce mezi pronájemem a půjčkou a mezi zastupitelným a nezastupitelným zbožím, stejně tak jako hodnocení zhoubného společenského a rozkladného duchovního vlivu lichvy. Jak Wei právem zdůrazňuje, všechny tyto argumenty měly velmi praktické konsekvence pro nejrozumnější typy finančních transakcí a ovlivňovaly středověký pohled na legitimitu peněžní směny vůbec.

Na příkladu manželské sexuality a peněžních transakcí Wei demonstruje, jak citlivě pařížští mistři reagovali na palčivé otázky své doby. V poslední kapitole (s. 356–414) pak obrací svou pozornost na jiné výzvy, jimž univerzitní učenci čelili od konce 13. století. V této době se podle něj objevují hlasy, které zpochybňují klíčové aspekty univerzitní mise: schopnost poznávat pravdu rozumem a vyjádřit ji slovy, ctnostnost učenců a důležitost jejich úkolu šířit své odborné názory ve světě. Wei identifikuje okruh tzv. „antiintelektualistických intelektuálů“, mužů i žen aktivních mimo univerzitu a produkujících texty v lidové řeči, kteří všechny tyto elementy učenecké kultury napadali a zpochybňovali. Paradoxně tak však často činili užívající výrazových prostředků

a myšlenkových konceptů převzatých z univerzitní kultury. Tak např. Jean de Meun ve druhé části *Románu o růži* učeneckým jazykem popírá základní body sexuální nauky pařížských teologů: alegorická postava Rozumu v jeho textu prohlašuje za jediný cíl milostného života rozkoš. Jean de Meun také zpochybňuje nároky učenců na zvláštní společenský status a teologům se přímo vysmívá. Jeho postoj k možnosti objektivního poznání je cynický: svět je podle něj plný zavádějících symbolů, klamavých znamení a prohaných lidí. Ani rozum, ani autority nedovedou člověku ukázat z tohoto bludiště cestu ven. Také mystička Markéta Porete ve svém *Zrcadle znicomělých duší* snižuje roli rozumu a zpochybňuje schopnost jazyka poskytovat přístup k pravdě: pravé mystické poznání podle ní nelze vyjádřit slovy. Jí navržená mystická cesta zcela obchází společenské nositele poznání, učence a teology. To samé platí pro církevní instituce, které jsou podle Porete pro znicotnělou duši také zbytečné, protože díky svému přímému vztahu s Bohem nepotřebuje přijímat svátosti, naslouchat kázáním, postit se. Podle Weie její antiintelektualismus ohrožoval identitu a autoritu pařížských učenců. Ti v dubnu 1310 odsoudili patnáct heretických článků ze *Zrcadla znicomělých duší* a jen o dva měsíce později byla Porete upálena. Posledním příkladem „antiintelektua-

listického intelektuála“ je mistr Eckhart. Ten sice nezpochybňoval roli rozumu tak jako Jean de Meun nebo Markéta, byl si však vědom omezení jazyka zejména v oblasti řeči o Bohu. Eckhard své myšlenky navíc formuloval nekonsistentním a provokativním způsobem. Přestože si sám osoboval autoritu mistra, zdá se, že málo dbal o účinek, jaký můžou mít na jeho posluchače jeho kryptické výrocky. Tímto postojem nezapadal do kulturního obrazu učence, jak byl vytvořen na pařížské univerzitě.

Jak je vidět z tohoto shrnutí, šffe záběru publikace nevyhnutelně vedla k tomu, že autor při výběru témat a probíraných autorů musel učinit rozhodnutí, s nimiž mohou někteří čtenáři polemizovat. Ve snaze zdůraznit praktický rozměr intelektuálního života na pařížské univerzitě se Wei zaměřuje výlučně na teology. Přestože v textu nikdy neztrácí ze zřetele činnost dalších členů univerzitní obce – filosofů, právníků – tito se zde objevují spíše v roli jakéhosi komparsu a jejich akademické identitě a autoritě mohlo být věnováno více prostoru. Některé myšlenky také vzhledem na prostorová omezení zůstávají nedořečeny, další směry výzkumu spíše načrtnuty, než nakročeny – to se týká především závěrečné kapitoly o intelektuální kultuře za

branami univerzit. Politovánímhodná je téměř naprostá absence německojazyčné odborné literatury v bibliografii, a to zejména v oblastech, kde se Wei dotýká témat překračujících pařížské horizonty. Za všechny zmiňme alespoň dva příklady. Je škoda, že první dvě kapitoly a zejména diskuse o sporu mezi školským a monastickým přístupem k poznání a jeho nabývání nezohledňují výsledky bádání Sity Steckelové, která nedávno podrobně analyzovala raně středověké modely vzdělávání a jejich přetrvávající vliv v pozdějších staletích.⁵ Zejména monastický přístup by tak byl kontextualizován přesněji a výsledný obraz interakce mezi školami a kláštéry by možná byl méně polarizovaný. Podobně by Weiova analýza scholastických přístupů k manželství profitovala z práce Pavla Blažka, věnované přesně tomuto tématu.⁶

Wei má vzácnou schopnost vysvětlit středověké teologické problémy a jejich důležitost srozumitelným způsobem přístupným širšímu publiku. Svědčí o tom také fakt, že monografie byla nominována na cenu „Kniha roku“, kterou společně udělují britské vydavatelství Longman a časopis *History Today*. Toto ocenění je určeno publikaci, která „výrazně přispěla ke zprostředkování svého tématu běžnému čtenáři přístupným

⁵ Sita Steckel, *Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter: Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2011.

⁶ Pavel Blažek, *Die mittelalterliche Rezeption der aristotelischen Philosophie der Ehe: Von Robert Grosseteste bis Bartholomäus von Brügge 1246/1247–1309*, Leiden: Brill, 2007.

a hodnotným způsobem“.⁷ Uvážíme-li současnou míru obliby téměř pětisetstránkových publikací o středověké teologii, pak tato nominace svědčí o výjimečných kvalitách. Zaměření na širší publikum však s sebou nese také jisté nevýhody. Jak již bylo zmíněno, Wei v celé knize vydatnou měrou užívá primárních pramenů a obsáhle cituje z dostupných anglických překladů. Díky tomuto textovému důrazu se i nezainteresovaný čtenář může zcela ponořit do dialektického procesu, názorně nahlédnout pluralitu intelektuálních pozic a přístupů panující na pařížské univerzitě a v případě zájmu sáhnout po citovaných pramenech samotných. Odborníkovi, který by však chtěl text konzultovat v originále, nezbyvá než úmorně pátrat v edici a srovnávat ji s překladem.

Navzdory rizikům a uvedeným drobným nedostatkům se Weiovi podařilo předložit působivý a objevný narativ vzniku a vývoje pařížské univerzity a její intelektuální kultury. Jeho důraz na zasazování intelektuálních aktivit pařížských teologů do společenského kontextu navazuje na nejlepší tradici britské intelektuální historie, jak byla ustavena Quentinem Skinnerem. Její uvedení do současné medievalistiky je vítaným metodologickým osvěžením. Weiův závěrečný pohled na intelektuální aktivity za branami univerzity je navíc cenným impulsem pro další bádání v zanedbávané oblasti intelektuálních dějin 14. století. Jako systematické uvedení do intelektuálního světa středověké univerzity lze proto Weiovu knihu jen doporučit.⁸

Milan Žonca

⁷ Viz <http://www.historytoday.com/blog/2012/12/longman-history-today-book-year-shortlist>, poslední přístup: 2. dubna 2013.

⁸ Pracovní verze této recenze byla přednesena jako referát na kolokviu *Dies bibliographicus III* pořádaném Filosofickým ústavem Akademie věd ČR 8. března 2013. Autor děkuje účastníkům diskuse za cenné podněty a připomínky.

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2012

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

ThLic. Vojtěch Brož, Th.D.

**„Io Lo conosco, perché da Lui sono ed Egli mi ha mandato“ (Gv 7,29).
Studio esegetico e teologico dei brani sul rapporto tra la conoscenza
che Gesù ha del Padre, il suo essere filiale e la sua missione nel vangelo
di Giovanni**

*Doktorská disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření: Nový
zákon, 248 stran*

Práce zkoumá vztah mezi Ježíšovým poznáním Otce, jeho bytím z Něho a jeho posláním do světa v Janově evangeliu. Dělí se na dvě části. První, rozsáhlejší část obsahuje exegezi čtyř perikop (Jan 7,24–30; 8,48–59; 10,11–18; 17,24–26), v nichž se vyskytuje Ježíšovo tvrzení, že zná Otce, a to přímým způsobem, to znamená, že Otec je předmětem slovesa „znát“, jehož podmětem je Ježíš. Výkladu každé ze čtyř perikop je věnována vlastní kapitola, v níž je evangelijní text podroben analýzám synchronního typu: *lingvisticko-syntaktická, sémantická, narativní a pragmatická analýza*. Pak je perikopa znovu čtena v *širším kontextu*, potom v původním *historickém kontextu*. Vyvrcholením každé ze čtyř exegezí je *teologická reflexe* zaměřená na vlastní téma této práce, tj. na Ježíšovo poznání Otce ve vztahu k jeho synovskému bytí a poslání ve světě. Druhá část práce je více systematická. Znovu se zaměřuje na téma Ježíšova poznání Otce ve vztahu k jeho (synovskému) bytí a k jeho poslání, nyní však vychází z celého evangelia, aby se téma ukázalo v širších souvislostech, na pozadí všech výpovědí Janova evangelia o Ježíšově poznání, bytí z Otce a poslání. Cílem práce je ukázat jednotu celého Janova evangelia právě na základě spojení tří zmíněných motivů.

ThLic. Andrej Darmo, Th.D.

Mystagógia krstu a formácia animátorov na Slovensku s prihliadnutím na krstnú mystagógiu svätého Ambróza v „De sacramentis“ a „De mysteriis“

Doktorská disertační práce v oboru praktická teologie, zaměření: pastorální teologie, 208 stran

Práce se zaměřuje na formaci animátorů (mládežnických vedoucích) v oblasti utváření křesťanské identity. Svůj základ nachází ve křtu a způsob v mystagogii. Nejprve definuje mystagogii v současném kontextu křesťanské iniciace, pastorální teologie a křesťanské formace. Dále se koncentruje na křestní milost jako na projev života ze křtu a přechází od chápání křtu v tradici až po jeho současnou teologickou reflexi. Věnuje se křestní mystagogii svatého Ambrože, ve které nachází základ pro obnovenou křestní mystagogii, a to v analogii uvádění, obsahu a metodě. Zaobírá se stavem prožívání křesťanské identity prostřednictvím orientačního výzkumu, díky kterému určuje předpoklady a cíle mystagogické formace animátorů. Navrhuje model formace a pro jeho lepší realizaci a efektivitu ho nechává zhodnotit expertními skupinami animátorských škol. Na závěr předkládá konkrétní model mystagogické formace skrze její východiska, podstatné prvky, metodu, tematizaci a strukturalizaci.

ThLic. Jakub Doležel, Th.D.

Teoretické ukotvení církevní sociální práce na pozadí obecných a českých charitních dějin až po encykliku *Deus caritas est*

Doktorská disertační práce v oboru praktická teologie, zaměření: pastorální teologie, 281 stran

V roce 2006 zveřejnil Benedikt XVI. svou první encykliku, která představuje důležitou výpověď o povaze církevní sociální práce, jinými slovy její charitní praxe. Práce rekonstruuje teoretické ukotvení církevní sociální práce vrcholící encyklikou *Deus caritas est* na pozadí obecných dějiny charitní činnosti a se zvláštním zřetelem k české linii církevní charitní praxe. Stěžejní kritéria církevní sociální práce jsou zde nejprve odvozeny ze sémantické analýzy tradičního pojmosloví, jaké křesťanské konfese používají pro označení svých sociálně pomáhající praxe (*caritas* – *diakonia* – *filantropia* – *milosrdenství*). Zde je také diskutována vhodnost pojmosloví „církevní sociální práce“. Historické pozadí vývoje teorií charitní praxe obsahuje nejprve analýzu české i světové historiografie předmětného tématu. V dalším

kroku je zachycen obecný (celoevropský) vývoj této praxe, v českém prostředí v daném rozsahu poprvé po sedmdesáti letech. V následné rekonstrukci historického vývoje charitní praxe (katolické) církve v naší zemi se práce zaměřuje zejména na modely její motivace, organizace a financování. V encyklice *Deus caritas est* Benedikta XVI. je spatřována explicitní formulace teorie charitní praxe. Obsah encykliky je tedy analyzován z hlediska základních argumentačních linií a ty jsou rozlišeny jako: teologie, antropologie a eklesiologie caritatis. Rozlišené linie jsou v disertaci rozvinuty za pomoci soudobé praktickoteologické reflexe s ohledem na současné výzvy charitní praxe v naší zemi.

ThLic. Alvaro Grammatica, Th.D.

Gli ebrei messianici di fronte al Messia nel contesto del dibattito ebraico odierno su Gesù Cristo

Doktorská disertační práce v oboru systematická teologie a křesťanská filozofie, zaměření: dogmatická teologie, 281 stran

Práce pojednává o hnutí mesiánských židů, které se během posledních desetiletí velmi rozšířilo, a to nejprve na území USA a poté i v dalších státech, zvláště v Izraeli. Nejedná se o vznik něčeho nového, ale o znovuobjevení toho, co zde bylo již v počátcích církve. Schizma mezi Izraelem a Ježíšovou církví bylo základem všech schizmat mezi různými církvemi, která následovala. Jeho nejzávažnějším důsledkem bylo vymizení církve nesoucí znamení obřizky čili církve, která byla a nadále zůstává místem, kde Boží požehnání dané Abrahamovi přechází na národy. Církve mesiánských židů, pevně napojené na své vlastní židovské kořeny a soustředěné na tajemství Izraele a jeho obnovení, rozpoznávají v Ježíši Mesiáše Izraele a Božího Syna, spatřující v něm naplnění biblických zaslíbení. V tomto kontextu tvoří přemostění a nástroj smíření mezi židy a křesťany. To, že se hnutí mesiánských židů objevilo, je vysvětlitelné na dějinné a společenské rovině, nicméně pro věřícího člověka je tato skutečnost předzvěstí dovršení Božího zaslíbení duchovního obnovení Izraele. Mesiánští židé jsou historickými i současnými svědky vnitřní kontinuity mezi Izraelem a církví a mezi První (Starou) a Druhou (Novou) smlouvou.

ThLic. Tomáš Káňa, Th.D.

Michael Schmaus – jeho předkoncilní a pokoncilní christologie a soteriologie

Doktorská disertační práce v oboru systematická teologie a křesťanská filozofie, zaměření: dogmatická teologie, 340 stran

Práce pojednává o osobě a díle německého dogmatika Michaela Schmause, zvláště pak o jeho předkoncilní a pokoncilní christologii a soteriologii. Zaměřuje se na život Michaela Schmause a zpracovává archivní materiály, které detailně vykreslují životopis vědce v období, kdy mu byla po čtyři léta útočištěm Praha s teologickou fakultou Německé univerzity. Obsahem je i seznam Schmausova díla. Práce se nejvíce zabývá vývojem christologie a soteriologie u Schmause. Poznatkem například je, že Schmaus rozlišuje už i v předkoncilní christologii historického Ježíše a Krista víry a že pracuje s pojmem funkcionální a ontická christologie. Stěžejním christologickým tématem v obou dogmatikách se jeví problematika jedné osoby a dvou přirozeností u Ježíše Krista, která sice vrcholí, ale nekončí na Chalcedonském koncilu. Schmaus rozvíjí i biblický základ, kdy v obou christologiích pojednává o christologických titulech, ve druhé christologii pak výrazněji o druhé kapitole *listu Filipánům*. Nemluví však o víře Ježíše Krista. Schmaus christologii jako takové (včetně soteriologie) přiznává ústřední postavení v celku teologie, dokonce upřednostňuje soteriologii před christologií v pokoncilní dogmatice, zřejmě s úmyslem podtrhnout její existenciální význam pro člověka. Celému dílu Kristovu přiznává soteriologický a zjevitelský charakter, kříž spolu se vzkříšením je pro něj vyvrcholením soteriologického díla. Schmaus věděl, že pohlížet jenom na Kristův kříž jako na plnost spásy není teologicky správné, je to jistá soteriologická redukce.

ThLic. František Urban, Th.D.

Sondy do české středověké mariologie. Mariologie Arnošta z Pardubic, Jana z Jenštejna, Jana Husa a Jana Rokycany

Doktorská disertační práce v oboru systematická teologie a křesťanská filozofie, zaměření: dogmatická teologie, 245 stran

Práce předkládá analýzu některých projevů mariánské úcty a nauky z doby od počátku christianizace našich zemí až do poloviny XV. století. Uvedené mariánské inspirace vycházejí ze zkoumání různých pramenů literární a umělecké povahy této epochy, což zároveň vybízí k dalšímu bádání a prohloubení uvedené tematiky. Po úvodním nasměrování je představen ma-

riánský fenomén, jak se nacházel v počátcích christianizace našich zemí. Analýza se dále zaměřuje na rozbor některých významnějších spisů doby XIII. a XIV. stol., jejichž autoři jsou označováni souhrnně jako předchůdci či současníci Husovi. K obohacení mariánského fenoménu přispěly i postavy jako např. abatyše Kunhuta nebo císař Karel IV. Jejich přínosu i některým dalším spisům a kronikám této epochy je rovněž věnována pozornost. Určitého vrcholu dosáhl rozvoj mariánské úcty v našich zemích v polovině XIV. stol., jak ukazuje analýza mariologie dvou pastýřů pražské arcidiecéze, arcibiskupů Arnošta z Pardubic a Jana z Jenštejna. Husitské hnutí nebylo tak sensitivní v projevech mariánské úcty jako katolická strana. Na to poukazuje šestá kapitola zmíněné práce o jednotlivých stranách tohoto hnutí. Dvěma výrazným osobnostem spojovaným s husitským hnutím, totiž osobě mistra Jana Husa a mistra Jana Rokycany jakož i jejich mariánské úctě a nauce, jsou věnovány samostatné kapitoly. Kontextem samotné analýzy není jen prezentování mariologických myšlenek zmiňovaných autorů, ale též líčení životních osudů těchto osobností a nastínění dobového rámce, v němž tyto osoby žily. Autor zároveň shrnuje mariánskou nauku dotyčných osobností a porovnává ji s tím, co o matce Páně vyznává dnešní katolická církev.

**TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY ČESKÉ
BUDĚJOVICE**

Doc. ThDr. Svoboda Rudolf, Th.D.

**Arnošt Konstantin Růžička: Josefinista na českobudějovickém
biskupském stolci**

Habilitační práce v oboru církevní dějiny, 244 stran

Práce je věnována osobnosti Arnošta Konstantina Růžičky (1761–1845), který byl v letech 1815–1845 druhým českobudějovickém biskupem. Jedná se o téma prozkoumané historiky dosud jen z malé části, a proto se téměř neodrazilo v odborné literatuře. Práce mapuje Růžičkův společenský i duchovní obzor, ukazuje jeho teologické a filosofické orientace a zdroje, a konečně zařazuje jeho osobnost do duchovních proudů její doby. Obsahově je vystavěna zejména na výsledcích z výzkumu pramenů uložených převážně v českých, rakouských a vatikánských archivech.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ
FAKULTA**

Mgr. Dušan Coufal, Th.D.

**Polemika o kalich mezi teologií a politikou 1414–1431. Předpoklady
basilejské disputace o prvním z pražských artikulů**

*Doktorská disertační práce v oboru historická teologie, zaměření: dějiny
husitství a utrakvismu, 253 stran*

Práce se zabývá učeným sporem o laické přijímání eucharistie pod způsobem chleba i vína, vedeným v letech 1414–1431, a všímá si jeho teologických, prosopografických i politických aspektů. Na jedné straně popisuje tři pilíře teologie kalicha Jakoubka ze Stříbra, na straně druhé sleduje pozadí a dopad dekretu kostnického koncilu proti kalichu z června 1415. Snahou utrakvistů tento dekret zvrátit pomocí svobodného veřejného slyšení se zabývá druhá část práce. Sleduje, jak se po roce 1419 s uprázdněným českým trůnem stává z kauzy náboženského slyšení výrazné politikum, pojmenovává jeho hlavní aktéry a s pomocí několika doposud nezohledněných pramenů sleduje zrození myšlenky husitského slyšení na basilejském koncilu. Práce dále načrtává základní ideové, literární a politické předpoklady disputace o prvním z pražských artikulů na basilejském koncilu roku 1433.

Mgr. Tamás Ficzer, Th.D.

**Historický Ježíš jako Mesiáš – Předpoklady christologie
u historického Ježíše**

Doktorská disertační práce v oboru Nového zákona, 140 stran

Práce pojednává o problematice Ježíšova mesiášství. Nejprve ohledává dosavadní bádání tohoto teologického fenoménu a dále pak analyzuje pojem mesiáš a pluralitu mesiášských očekávání v Ježíšově době. Důraz je kladen na jasné stanovení kritérií pro určování autentických činů a výroků Ježíše a pramenů, ve kterých jsou tyto činy přítomny. Texty, jimž je věnována především pozornost, protože zrcadlí možné mesiášské sebeepochopení historického Ježíše, jsou: Otázka Jana Křtitele a Ježíšova odpověď – Q7,18–23, Petrovo mesiášské vyznání víry a Ježíšova reakce – Mk 8,27–30, Očištění chrámu – Mk 11,15–19, Otázka velekněze a Ježíšova odpověď – Mk 14,61n.

Mgr. Matěj Hájek, Th.D.

Imaginace v pojetí Owena Barfielda v rozhovoru se C. S. Lewisem

Doktorská disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství, 236 stran

Hlavním tématem práce je filozofická a teologická reflexe imaginace v myšlení Owena Barfielda a Clivea Staplese Lewise – dvou britských myslitelů a spisovatelů působících ve 20. století. Lewisovo pojetí je sledováno v širších souvislostech jeho teologie náboženství a jeho epistemologických závěrů. Lewisův přístup k imaginaci je od počátku výkladu zasazen do základního rámce jeho života i intelektuální tvorby, kterým je napětí mezi „racionální“ a „imaginativní“ složkou osobnosti. Hlavní část práce je věnována pojetí O. Barfielda. Ucelená teorie imaginace je představena jako ústřední předmět Barfieldova myšlení. Postupně je vysvětleno, jak Barfield pracuje se specifickým pojetím imaginace v rámci své teorie jazyka a jak toto pojetí zasazuje do své komplexní filozofické koncepce „evoluce vědomí“. Je zjevné, že Barfield se zabývá imaginací v souvislosti s ontologicky a epistemologicky uchopeným napětím mezi subjektem a objektem. Imaginaci pojímá jako nástroj smíření tohoto napětí. V závěrečné části práce je provedeno shrnutí a komparace pojetí imaginace u obou autorů.

Mgr. Pavel Heřmánek, Th.D.

Kristýna Poniatowská a Jan Amos Komenský. Vizionářka a vzdělanec v čase třicetileté války

Doktorská disertační práce v oboru historická teologie, zaměření: církevní dějiny, 224 stran

Práce se zabývá v první řadě životem vizionářky Kristýny Poniatowské, jejím vztahem k Janu Amosi Komenskému, zápisem jejich vizí a soustředí se i na tematickou analýzu zjevení. Druhá část práce je věnována reakcím na aktivitu Poniatowské. Autor shrnuje názory dvou doktorů, kteří se s vizionářkou setkali, uvádí reakce souvěrců z řad pobělohorských exulantů a především se soustředí na spory uvnitř Jednoty bratrské. Z nich vyvěrá i Komenského traktát *O pravých a falešných prorocích* (1629). Ve třetí části práce se autor snaží zařadit Komenského příklon k proroctvím Poniatowské do širších souvislostí jeho myšlení – zejména do okruhu děl, které souvisí s Komenského národním, historickým mesianismem a s počátky chiliasmu. Součástí práce je i pracovní edice zjevení na základě sborníku české exu-

lantky Anny Alžběty Janovské a v neposlední řadě i tabulka všech 81 vizí s komentářem.

Mgr. Andrea Hudáková, Th.D.

Organizace československého spiritistického hnutí

Doktorská disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství, zaměření: religionistika, 163 stran

Na základě dochované evidence mapuje práce existenci spiritistických skupin a spolků na území Čech, Moravy, Slezska a Slovenska, rekonstruuje obsah jejich činnosti a vzájemné organizační vazby. Zaměřuje se na rozdílné vnitřní tendence v hnutí, směrodatné při vytváření společných struktur. Proces je popsán od prvních návrhů na vytvoření společné spiritistické organizace v roce 1895 až po nucenou likvidaci spolkové činnosti začátkem 50. let 20. století. V práci se dokládá, že k charakteristikám československého spiritistického hnutí se nelze vyjadřovat bez identifikace konkrétního organizačního celku. Historická, sociologická či teologická reflexe praktizovaného spiritismu u nás musí být tedy vázána na konkrétní spolky, organizace či osobnosti.

Mgr. Pavel Moskala, Th.D.

Řeč a skutečnost v teologickém diskursu

Doktorská disertační práce v oboru systematická teologie, 263 stran

Práce se snaží nově tematizovat způsob, jakým teologický jazyk sděluje a otevírá skutečnost. Objektivisticko-deskriptivní modus řeči zaštitěný empirickou vykazatelností má tendenci vytlačovat v obecném povědomí jiné řečové artikulace skutečnosti na okraj a vnímat je jako určitým způsobem deficientní. Cílem práce je ukázat, že právě takto zúžené chápání řeči je většině způsobů poznávání nepřiměřené. S využitím impulzů postanalytické filosofie pak navrhuje cesty, jak adekvátní schéma jazyka jako prostého zobrazování překonat. U teologické řeči si specificky všímá role negace a snaží se uchopit způsoby, jak tato dimenze řeči přichází ke slovu ve figurách jako je metafora nebo ironie a zkoumá v jakém smyslu můžeme takovou řeč považovat za pravdivou.

Mgr. Václav Ondráček, Th.D.

Theologie Jakoba Böhma

Doktorská disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství

Práce se snaží vyplnit mezeru v literatuře, jež se J. Böhmovi věnuje přednostně jako filosofickému mysliteli, a zaměřuje se proto vědomě na rekonstrukci bohosloví tohoto autora, opřenou přednostně a nejednou i výlučně o rozbor prvotních textů. Zahrnuje i obsáhlé překlady jejich pasáží, částečně spojených do samostatně použitelné přílohy. Tematické těžiisko práce tvoří rekonstrukce vývoje Böhmových osobitých názorů v oblasti učení o Bohu a Trojici, doplněná také výkladem o jejich implikacích v nauce o stvoření (světa i člověka) a o hříchu, milosti a vykoupení.

Mgr. Jan Rückl, Th.D.

A Sure House: Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel

Doktorská disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření: Starý Zákon, 366 stran

Práce se zabývá dynastickým slibem Davidovi v knihách Samuelových. V závěrečném výhledu zběžně probírá také výskyty slibu v knihách Královských a v postskriptu komentuje tzv. zákon pro krále v Dt 17,14–20, jehož poslední verš naráží na téma davidovského slibu. Práce se zapojuje do nedávné diskuse o dějinách textu 2S 7 a kromě hodnocení jednotlivých různocnění v hlavních textových svědčích se snaží odpovědět na otázku, zda rozdíly mezi svědky jsou dány procesem tradování, nebo jsou literárního charakteru, přičemž zvláštní pozornost je věnována problému hodnoty 1Pa 17 pro rekonstrukci 2S 7. Následující literární rozbor 2S 7 a všech ostatních pasáží zmiňujících dynastický slib v knihách Samuelových vede ke dvojímu alternativnímu datování Nátanova výroku a potažmo ke dvěma redakčním hypotézám vysvětlujícím vznik zkoumaných textů. V závěrečném výhledu je funkce slibu v knihách Samuelových srovnána s výskyty tohoto motivu v knihách Královských. Toto srovnání umožňuje formulovat některé závěry ohledně vývoje vztahu knih Samuelových a Královských.

Mgr. et Mgr. Kornélia Kolářová Takácsová, Th.D.

Pastorační aspekty křtu v současné diskusi v německé jazykové oblasti

Doktorská disertační práce v oboru praktická teologie, 177 stran

Práce analyzuje diskusi o pastoračních aspektech křtu probíhající v německém jazykovém prostoru od sedmdesátých let minulého století. V první části zkoumá biografické a rituálně-teoretické koncepce kazuálí. Tyto teorie neodvozují kazuálie z Kristova pověření zvěstovat evangelium, ale ze zbožnosti orientované na životní cyklus jednotlivce a rodiny. Kazuálie jsou chápány jako pastorační doprovázení člověka v jeho zlomové životní etapě, které má zprostředkovat emocionální a kognitivní stabilizaci a pomáhat při znovuuustavení rozkolísané identity. V druhé části jsou pojednány modely křestní pastorače, jež programově vycházejí z ambivalentních zkušeností rodičů a nabízejí jim odpovídající náboženskou intervenci. Tradiční teologické obsahy křtu jsou v nich do značné míry eliminovány s odvoláním na situaci distancovaných křesťanů, kteří se těmto obsahům odcizili.

Mgr. Petr Tomášek, Th.D.

The Text of the Masoretes: Its Character, Historical Setting and Relationship to the Jewish Biblical Exegesis

Doktorská disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření: Starý Zákon, 239 stran

Práce zkoumá masoretský text Hebrejské bible. Na základě předpokladu, že masoretská vokalizace má svůj základ v ústní tradici, se táže, jaký byl charakter tohoto textu, proč byl předáván ústně a v jakém kontextu byl zapsán teprve v dosti pozdní době. Dále se práce ptá, jaká byla funkce a vzájemný vztah jednotlivých masoretských elementů (vokalizace, akcentuace poznámek) a zda-li všechny tyto elementy mají nějaký společný základ. K zodpovězení těchto otázek analyzuje jevy související s masoretskou vokalizací, akcentuací a s masoretskými poznámkami a dále si všímá některých grammatiky nezvyklých masoretských tvarů. Práce dochází k závěru, že všechny masoretské elementy hebrejského biblického textu lze chápat jako výsledek institucionalizovaného ústního studia biblického textu, které bylo běžné, dokud se dostatečně nerozšířila gramotnost. Práce nepotvrdila žádné interpretativní tendence hebrejské vokalizace.

Mgr. Zuzana Vítková, Th.D.

Stvoření člověka a rajský příběh v gnostických interpretacích

Doktorská disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření: Nový zákon, 148 stran

Práce se věnuje gnostickým interpretacím biblického vyprávění z Gn 1–5, především jak je popisují gnostické setovské texty (Tajná kniha Janova a Podstata archontů) či spisy setovské gnózi blízké (O původu světa). Další kapitoly se zabývají hlavními tématy (III. Stvoření pozemského člověka; IV. Rajský příběh), kratší pojednávají o tom, co v ději gnostického příběhu předcházelo (I. První člověk a první Adam: nebeský svět Tajné knihy Janovy; II. Nepatřičný výrok Boha stvořitele, pokání Sofie a předpověď stvoření pozemského člověka). V závěru jsou shrnuty specifické motivy a způsoby gnostických interpretací.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Martin Dekarli, Th.D.

Prolegomena k Husově eklesiologii a morální teologii

Doktorská disertační práce v oboru církevní dějiny, 315 stran

Práce zevrubněji rekonstruuje a interpretuje problematiku církve, teorii poslušnosti i jednání v celém Husově kanonickém díle. Shrnuje odbornou diskusi v rámci zvolených okruhů, zabývá se historiografickým schématem „tzv. předchůdců Husových“. Analyzuje myšlení Matěje z Janova i doktrinní vazby mezi Wyclifovým a Husovým myšlením i některých dalších českých mistrů.

Rut Harel, M.A., Th.D.

Život Židů v Čechách a na Moravě v 18. st. na základě informací z responzí vrchního zemského rabína Ezechiela Landaua

Doktorská disertační práce v oboru judaistika, 150 stran

Práce vychází z díla rabína Jechezkela Landaua Segala Haleviho, syna Jehudy Landaua, která obsahuje 850 responzí na otázky jemu položené. Práce na základě žánru literatury responzí ukazuje každodenní problémy a životní situace Židů. Otázky byly většinou kladeny rabínům, soudcům a učencům, kteří se zabývali výlučně Tórou. Tazatelé byli zpravidla rabíni obcí, soukromé osoby anebo naopak představitelé židovských obcí. Na otázky bylo třeba dát odpovědi, které by poskytly okamžité praktické řešení problému podle zákonů Tóry, přestože se takové problémy nevztahovaly k běžně diskutovaným otázkám v obvyklých pramenech rabínské literatury. Řešení otázek bylo možné pouze na základě srovnání s podobnými otázkami, které byly diskutovány v klasické halachické literatuře. Otázky a responze pojednávají v této disertaci se týkají především každodenního života Židů v nežidovském okolí a rozpory, které v důsledku toho vznikaly.

ThDr. Ivan Kohout, Th.D.

Textová a gramatická analýza vybraných pasáží knihy Zohar

Doktorská disertační práce v oboru judaistika, 251 stran

Práce analyzuje vybrané pasáže knihy *Zohar*. Zvolené texty jsou zkoumány z hlediska synchronního a diachronního. Synchronní přístup spočívá v dů-

kladném gramatickém rozboru všech aramejských výrazových prostředků vybraných úryvků, jehož výsledkem je překlad do češtiny, který zároveň reflektuje i nejrůznější výkladové varianty. Diachronní přístup spočívá v zahrnutí českého překladu důležitých rabínských komentářů a ve zpracování vědecké diskuze o pojednávaných tématech. Práce se též zabývá povahou jazyka knihy *Zohar* a identifikací literárních zdrojů dialektu zoharické aramejštiny. Pojednávanou otázkou je rovněž míra úspěšnosti snahy rabi Moše de-Leo' na imitovat aramejštinu *Targumu Onkelos*.

Mgr. Nina Oliberiusová, Th.D.

Židovský náboženský život v Čechách (se zvláštním zřetelem k Praze) v období od roku 1867 do Mnichovské dohody (z pohledu představitelů českožidovského hnutí)

Doktorská disertační práce v oboru judaistika, 211 stran

Práce popisuje židovský náboženský život v Čechách před nástupem totalitních režimů a to, na co může dnešních deset obcí, sdružených do Federace židovských obcí, navázat.

PhDr. Jan Podlešák, Th.D.

Alfréd Fuchs – život a dílo

Doktorská disertační práce v oboru církevní dějiny, 168 stran

Práce zpracovává životní osudy a dílo Alfréda Fuchse, významného myslitele, který se ve svém díle a též celým svým životem pokoušel spojit dva náboženské myšlenkové proudy – křesťanství a židovství, které mají společné kořeny, ale v důsledku historických okolností se jejich cesty oddělily.

Mgr. Michal Ryšavý, Th.D.

Pohřební rituály východních Slovanů mezi křesťanstvím a pohanstvím. K problematice pojetí smrti a nedokonané christianizace

Doktorská disertační práce v oboru církevní dějiny, 220 stran

Pochopení smrti či přijetí myšlenky na smrt je *conditio sine qua non* plnohodnotného a celistvého života v každé kultuře. Možnost a realizace tohoto pochopení je nejen kulturním fenoménem, nýbrž jednoduše antropologickou konstantou. Napomoci mu může seznámení se se způsoby, jakými na smrt reagovali lidé v minulosti. Práce nabízí pohled na reakce (nikoli jen

starých) kultur slovanského etnika na zmíněnou skutečnost, na jejich přístup k ní, snahu o její praktické, duchovní a kulturní pojetí a na zjevné úsilí o její humanizaci. Původní a základní tezí disertace je, že se podstata a smysl pohřebního obřadu v průběhu času nemění, což je během práce neustále dokazováno.

Mgr. Šárka Steinová, Th.D.

Osobnost Johannese de Ragussio a jeho replika proti přijímání pod obojí ve světle nepublikovaných archivních pramenů

Doktorská disertační práce v oboru církevní dějiny, 174 stran

Díky v disertaci uvedeným Ragussiovým životním osudům dokážeme pochopit jeho velice negativní postoj k husitům, který vyvrcholil jeho vystoupením na basilejském koncilu. Po vyslechnutí všech čtyř českých mluvčích, obhajujících jednotlivé artikuly, přednesl svou repliku. Aby byl text repliky lépe pochopen, je replika rozdělena do jednotlivých podkapitol, které se týkají jednak jeho šestnácti hermeneutických pravidel, dokazování nutnosti přijímat pouze pod jednou způsobou z Nového a Starého zákona, z citátů církevních otců a koncilů. Dále následuje argumentace proti přijímání pod obojí způsobou, rozdělená do pěti základních bodů, a výklad pojmu církev.

Mgr. Klára Tilkovská, Th.D.

Novokřtěnectví jako inspirace pro americkou náboženskou scénu

Doktorská disertační práce v oboru církevní dějiny, 174 stran

Současná americká náboženská scéna se všemi svými projevy se zákonitě hlásí ke zdrojům amerického křesťanství. Americké křesťanství bylo ve svých počátcích silně ovlivněno novokřtěnectvím. Kvakeři, mennonité, amišové – ti všichni spoluvytvářeli jak americké dějiny, tak zároveň kulturní i duchovní dějiny. Cílem práce je ukázat, do jaké míry je současná teologická reflexe a především pak americká náboženská scéna skutečně závislá na tradičních modelech novokřtěnectví a jak dalece jsou tyto myšlenky přítomné i v současnosti. Nejprve autorka seznamuje čtenáře s historicky určitými společnými rysy klasického novokřtěnectví, které měly vliv na dějiny amerického křesťanství, dále stručně charakterizuje jednotlivé proudy novokřtěnectví ve Spojených státech amerických a na závěr pojednává o současném stavu novokřtěnců na základě vlastního bádání z roku 2012.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ
FAKULTA**

Mgr. Jana Bělová, Ph.D.

**Funerální litina Podbrdsku ve světle kontaktů s centry výroby litiny
v Prusku a na Moravě v 19. století**

*Doktorská disertační práce v oboru dějiny křesťanského umění,
specializace: ikonografie křesťanského umění, 371 stran*

Práce dává Podbrdsko do souvislostí s jinými významnými centry výroby litiny ve střední Evropě, s Gliwicí, Berlínem, Blanskem a Mariaszell. Pozornost byla věnována sériové funerální produkci. Na Podbrdsku vznikla skupina oblíbených litinových křížů, která se mezi lety 1850–1915 rozšířila do většiny tehdejších zemí podunajské monarchie. Práce obsahuje soupis dostupných vzorníků středoevropské funerální litiny. Z pořázené fotodokumentace byl sestaven atlas pro zájemce, kteří by se chtěli problematice věnovat do hloubky, např. v rámci péče o památky.

Mgr. Daniel Feranc, Ph.D.

Heřman Josef Tyl

*Doktorská disertační práce v oboru církevní a obecné dějiny, specializace:
církevní a obecné dějiny 19. a 20. století, 204 stran*

Práce na základě archivních pramenů zpracovává životopis významné osobnosti katolické církve v naší zemi ve 20. století – Heřmana Josefa Tyla (premonstrát, převor a později opat kláštera Teplá v západních Čechách), a to zejména období, která doposud nebyla zmapována.

ThLic. Jan Koblížek, Th.D.

**O principech politické moci u Františka Suáreze: Suárezův pojem
souhlasu v kontextu společensko-smluvních teorií 16.–18. století**

*Doktorská disertační práce v oboru katolická teologie, specializace:
teologická etika, 177 stran*

Práce si klade otázku, zda lze Suáreze řadit k autorům smluvních teorií v novověku. Suárez totiž vedle metafyzických disputací nabízí i teorii politické moci, kde nachází klíčové místo pojem společenského souhlasu. Zdá se, že Suáreze lze klást vedle Hobbese, Locka nebo Rousseaua. Totiž jako u nich,

i u Suáreze má svobodná lidská vůle pevnou úlohu při vzniku občanské společnosti. Je tu však i rozdíl. Zatímco u těchto humanistů je svobodná vůle člověka jediným principem politické moci, u Suáreze je tato vůle jen nutnou podmínkou moci, jež má svůj zdroj v přirozenosti. Suárez tak chápe stát jako přirozený morální organismus a nikoli jako umělé těleso. Autor dochází k závěru, že Suárez sice hájí smluvní teorii, ale jde o nauku jiného typu.

Doc. PhDr. Libor Ovečka, Dr.

„Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...“ Česká katolická morální teologie 1884–1948

Habilitační práce v oboru katolická teologie, zaměření: teologická etika, 383 stran

Práce mapuje a hodnotí českou morální teologii mezi roky 1884, kdy vyšla Stárkova *Mravověda*, a 1948, kdy před nástupem komunismu vyšly poslední morálně teologické práce. Předkládá soupis morálně teologických děl ve vymezeném období a myšlenkový či obsahový rozbor a hodnocení celé řady z nich. Sleduje též obecné charakteristiky teologické etiky dané doby. Autor konfrontuje teologické postoje s reálnou společenskou a politickou situací v našich zemích v daném období a konstatuje, že církev se se svou teologií zahleděnou do minulosti dostávala do stále větší izolace. Konec 19. a první polovina 20. století je obdobím v české společnosti složitým a zároveň nesmírně zajímavým, neboť v něm došlo k mnoha společenským, kulturním i politickým změnám, jejichž důsledky pocítujeme dodnes. Autor sleduje, jak na tyto změny reagovala morální teologie na všech úrovních – akademické, populárně naučné, pastorační. Poznání tohoto období právě ze sledovaného úhlu pohledu pak napomáhá pochopit vývoj české společnosti i z hlediska náboženského, a to až do dnešní doby. Teologický vývoj i církevní život před nástupem komunistické moci zůstávaly až doposud nereflextovány, což také znamená, že jsme si nemohli vzít poučení ani z jeho pozitivních stránek, ani z negativních. Práce se pokouší tento deficit řešit.