

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

2/2008

2008

*Pavel Filipi* *Homiletika na sklonku tisíciletí*

*Petr Macek* *Martin Luther King  
jako svědek evangelia a teolog*

*Petr Kratochvíl* *Memoria passionis*

*David Javornický* *Aplikace Greimasova modelu  
aktantů na starozákonní narativy*

*Kornélia  
Kolářová-Takácsová* *Křest jako  
přechodový rituál?*

*Jan Kranát* *Potřebuje náboženství nazírat?*

*Jakub S. Trojan* *M. Heidegger:  
Otázka nad technikou*

*Jan Roskovec* *Fundův mýtus o vzniku křesťanství*

Teologická REFLEXE

2

ROČNÍK XIV



## OBSAH

### ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

*Pavel Filipi* ..... 117

#### HOMILETIKA NA SKLONKU TISÍCILETÍ

HOMILETIK AM ENDE DES JAHRTAUSENDS

*Petr Macek* ..... 132

#### MARTIN LUTHER KING

#### JAKO SVĚDEK EVANGELIA A TEOLOG

MARTIN LUTHER KING

AS WITNESS OF THE GOSPEL AND THEOLOGIAN

*Petr Kratochvíl* ..... 142

#### MEMORIA PASSIONIS

K roli paměti v politické teologii J. B. Metz

MEMORIA PASSIONIS. On the role of memory in the political theology of J. B. Metz

*David Javornický* ..... 154

#### APLIKACE GREIMASOVA MODELU AKTANTŮ

#### NA STAROZÁKONNÍ NARATIVY

APPLICATION OF GREIMAS' MODEL OF ACTANTS

TO OLD TESTAMENT NARRATIVES

*Kornélia Kolářová-Takácsová* ..... 165

#### KŘEST JAKO PŘECHODOVÝ RITUÁL?

K současné diskusi o pastoračním významu křtu  
v německé jazykové oblasti

TAUFE ALS ÜBERGANGSRITUS? Zur heutigen Diskussion

um die seelsorgerliche Bedeutung der Taufe im deutschen Sprachraum

*Jan Kranát* ..... 181

**POTŘEBUJE NÁBOŽENSTVÍ NAZÍRAT?**

Schleiermacherova cesta od názoru k pocitu

BRAUCHT DIE RELIGION ANSCHAUUNG?

Schleiermachers Weg von der Anschauung zum Gefühl

*Jakub S. Trojan* ..... 191

**M. HEIDEGGER: OTÁZKA NAD TECHNIKOU**

Pokus o interpretaci

MARTIN HEIDEGGER: A QUESTION MARK ABOVE TECHNOLOGY.

An attempt at interpretation

*Jan Roskovec* ..... 204

**FUNDŮV MÝTUS O VZNIKU KŘESŤANSTVÍ**

FUNDA'S MYTH ABOUT THE ORIGIN OF CHRISTIANITY

**RECENZE** REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Edward Schillebeeckx. *Lidé jako Boží příběh*

(Jan Štefan) ..... 216

Ivan Odilo Štampach. *Přehled religionistiky*

(Pavol Bargár) ..... 218

Rejstřík ročníku XIV ..... 223

**ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA**

Prof. ThDr. Pavel Filipi, UK Evangelická teologická fakulta,  
Pošt. př. 529, 115 55 Praha 1

Mgr. David Javornický, Th.D., Římská 43, 120 00 Praha 2

Mgr. Kornélia Kolářová Takácsová, Lidická 719/79, 602 00 Brno

Mgr. Jan Kranát, Ph.D., UK Evangelická teologická fakulta,  
Pošt. př. 529, 115 55 Praha 1

Petr Kratochvíl, Ph.D., Ústav mezinárodních vztahů, Nerudova 3,  
118 52 Praha 1

Doc. ThDr. Petr Macek, UK Evangelická teologická fakulta,  
Pošt. př. 529, 115 55 Praha 1

Mgr. Jan Roskovec, Th.D., UK Evangelická teologická fakulta,  
Pošt. př. 529, 115 55 Praha 1

Prof. Ing. ThDr. Jakub S. Trojan, UK Evangelická teologická fakulta,  
Pošt. př. 529, 115 55 Praha 1

## HOMILETIKA NA SKLONKU TISÍCILETÍ

*Pavel Filipi*

**HOMILETIK AM ENDE DES JAHRTAUSENDS** Die Entwicklung der Homiletik im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts kennzeichnet die Abwendung vom Kerygmatischen und Zuwendung zu Fragen des Verstehens und Wahrnehmens der Predigt, was die Homiletik, nach einer Periode der Bezauberung durch die Kommunikationswissenschaft, allmählich in die Nähe der Hermeneutik rückte. Zum prominenten Problem der Predigt wurde der Hörer in seiner „Grosswetterlage“ (Ernst Lange) oder in seiner theologischen Bestimmung (Rudolf Bohren). Auf dem amerikanischen Kontinent ist eine entsprechende Bewegung der sog. New Homiletic zu beobachten als vehementer Protest gegen die deduktive, „propositionale“ Predigt, die den Hörer des Abenteurers der Selbstentdeckung der biblischen Botschaft beraubt (Fred B. Craddock). Die Freiheit des Predigt-hörers selbst zu wählen und sich anzueignen, was gepredigt wird, (Rezeptionsästhetik) gab Anlass zur Konzeption der „offenen Predigt“ (Bernard Marcel Martin), die sich entweder auf die Semiotik (Wilfried Engemann), oder auf die prinzipielle Offenheit der biblischen Texte (Gerd Theissen) stützte. Der Einfluss der literarischen Methoden der Exegese macht sich auch in der Homiletik bemerkbar. Die Offenheit der Bibel und der Predigt zeigt sich allerdings nicht nur als Respekt zum Hörer, sondern auch als Sensibilität für das Fremde, Überraschende, Unkalkulierbare des Evangeliums, das alternative Lebensentwürfe ermöglicht und in die „Schule der Andersheit“ einlädt (Karl-Heinrich Bieritz, Walter Brueggemann).

Popsat v úplnosti vývoj homiletických koncepcí posledních desetiletí je úkol nemožný. Následující přehled proto obsáhne pouze některé trendy, jež se objevily v diskusích v Evropě a Severní Americe, a bude nutně nekompletní. Zejména budou vynechány zajímavé (německé) pokusy získat inspiraci pro křesťanské kázání z výkladů židovských. A také, žel, stranou úvahy zůstaly homiletické výboje, jež se zrodily v „latinské“ části amerického kontinentu a v dalších částech světa, které, zčásti ovlivněny teologií osvobození, usilují o to, aby do kazatelského procesu v maximální míře vstoupily vlastní perspektivy utlačeného lidu, toužícího po své svobodě.<sup>1</sup> Za těchto kautel však soudím, že v obecném pohledu je možno ve vývoji homiletiky pozorovat zřetelný odklon od „obratu k empirii“

\* Tento text vznikl v rámci výzkumného záměru MŠMT č. MSM 00216 20802 „Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy“.

(v našem případě: od sociologie komunikace) k „obratu k hermeneutice“.

Po stránce metody jsem se přiklonil k tomu, že jednotlivé koncepte představím stručnou reprodukcí literárních děl z dílny autorů-homiletiků, které považuji za charakteristické pro jednotlivé směry a koncepte.

*Bohrenův* pokus o záchranu Bullingerovy definice kázání (*praedicatio verbi divini est verbum dei*) se v novější homiletické diskusi nesetkal s úspěchem<sup>2</sup> a otázka, v jakém smyslu platí ono *est*, zůstala otevřená.<sup>3</sup> Vcelku se však neuplatnil ani její (Bohrenem uváděný) protipól, v němž je kázání orientováno „kánonem niternosti“; „niternost“ postihlo tolik problematizujících útoků ze strany psychoanalýzy a hloubkové psychologie, v dějinách 20. století prošla tolika otřesy, že se už sotva mohla stát nějakým „kánonem“.

### Porozumění

Porozumění se stalo dominantním tématem homiletických diskusí druhé poloviny 20. století. Svou analýzu homiletických koncepcí této doby nazval Ingo Reuter příznačně: Porozumět kázání.<sup>4</sup>

V základech tohoto posunu důrazu je jistě přesvědčení, že kázání je komunikační dění, v němž jeden subjekt cosi sděluje jiným subjektům. Aby komunikace mohla fungovat, musí jí být na straně „přijímajících“ subjektů rozumět, což zase vznáší požadavky na subjekt „vysílající“. Jaké jsou předpoklady na straně příjemců a jaké nároky na stranu vysílající, o tom se diskuse rozbíhá do mnoha směrů.

Katalyzátorem těchto úvah v evropském prostředí bylo pozorování, že našemu současníku v rostoucí míře nejsou sdělované obsahy bez dalšího a neproblematicky srozumitelné, samozřejmé, ba jsou často cizí a nepřijatelné.

Tím je již naznačeno, že otázka „porozumění“ se netýká jen komunikace mezi kazatelem a jeho posluchači, takzvané „srozumitelnosti“ kázání. Hluběji jde o to, aby oba porozuměli perspektivě, kterou nabízí pose-

<sup>1</sup> Justo L. Gonzáles and Catherine G. Gonzáles: *Liberation Preaching: The Pulpit and the Oppressed*. Nashville 1980. – Ernesto Cardenal: *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*. Wuppertal 1976.

<sup>2</sup> Viz Rudolf Bohren: *Reformatorsche und neuprotestantische Definition der Predigt*, in: Bohren: *Geist und Gericht. Arbeiten zur Praktischen Theologie*. Neukirchen 1979, s. 22–36.

<sup>3</sup> K Bullingerovu *est* se nepřihlásil ani Karl Barth, který sice svou proslulou bonnskou definici z r. 1932/33 začíná výměrem „Kázání je Boží slovo...“, ale pokračuje: „Kázání je církvi uložený pokus, Božímu slovu... sloužit“. Později již kázání charakterizuje jako výhradně lidské jednání, jak pečlivě a přesvědčivě doložila Tabita Landová: *Homiletika Karla Bartha* in: *Teologická reflexe XIV (2008)* str. 16–31.

ství evangelia, a v této perspektivě porozuměli sami sobě, skutečností světa a života v nejširším smyslu. Homiletika se tak dostává do těsného dotyku s hermeneutikou anebo s ní i splývá.

### Posluchač

„Homiletický akt je úsilí o porozumění. Předmětem této snahy je křesťanská tradice v její relevanci pro současnou situaci posluchače a společnosti posluchačů.“ Autorem těchto programových vět je *Ernst Lange* (1927 až 1974).<sup>5</sup> Lange a jeho souputníci (např. Peter Krusche, Dietrich Rössler) odmítají názor homiletiků dialektické školy, že posluchač a jeho „situace“ již tkví v poselství vykládaného textu. Posluchač tvoří jakýsi protějšek, jemuž je třeba „křesťanskou tradici v její relevanci“ kázáním přiblížit tak, aby jí porozuměl a přitakal k vyznání, že „Ježíš Kristus je Pán, můj Pán v mé situaci“.<sup>6</sup>

Ošidným je v této koncepci pojem „situace“. (Inkarnační) realismus tohoto pojetí je jen zdánlivý. Skutečný posluchač je člověk se svou individuální historií víry či nevěry, kdežto jeho (předpokládaná) „situace“ je konstrukt, získaný průnikem dat, která o našem současníkovi poskytuje psychologie, sociologie, teorie kultury apod. Tato data vypovídají o skutečném posluchači jen na vysoké úrovni abstrakce (Lange mluví o *Grosswetterlage*). A navíc tímto způsobem je posluchač fixován do „parametrů“ své situace, ať jsou dány jeho původem nebo jeho současným statutem.

K příbuznosti s intencí E. Lange se přiznává *Gert Otto* (1927–2005). Jeho předním zájmem však je fenomén řeči. Řeč není pouhým nástrojem lidské komunikace; médiem řeči se teprve vytváří lidská identita. Proto jednoznačně chápe kázání jako „řeč“ (*Rede*)<sup>7</sup> a důsledně postuluje rétorická hlediska,<sup>8</sup> neboť je přesvědčen, že touto cestou je možno revitalizovat „didaktickou“ složku kázání a relativně nejjistěji zprostředkovat posluchačům obsah poselství, jež má být sděleno.

<sup>4</sup> Ingo Reuter: *Predigt verstehen. Grundlagen einer homiletischen Hermeneutik*. Leipzig 2000. Viz též: Peter Bukowski: *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven* Neukirchen 1990.

<sup>5</sup> Lange, Ernst: *Theorie und Praxis der Predigtarbeit*, in: Lange: *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, München 1987 (2), s.20.

<sup>6</sup> Tamtéž. O homiletice E. Lange viz též: Hana Chroustová: *Kázání znamená mluvit s posluchačem o jeho životě: Ernst Lange v homiletické diskusi*. Diplomová práce na ETF UK, 2006.

<sup>7</sup> Nejvýrazněji a programově: Otto, Gert: *Predigt als Rede*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976.

<sup>8</sup> *Predigt als rhetorische Aufgabe. Homiletische Perspektiven*, Neukirchen 1987; *Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundriss*, Mainz 1999.

Zcela odlišně přistupuje k problému posluchače *Rudolf Bohren* (\*1920), který ve své „Nauce o kázání“ provokativně prohlašuje, že posluchač je kazateli „druhý text“.<sup>9</sup> Posluchačovu „*Grosswetterlage*“ však definuje teologicky, neváhaje použít kategorie vyvolení (*Gnadenwahl*). „Učení o předurčení je hermeneutickým klíčem k posluchačstvu... Svého posluchače (vy)naleznu tak, že jej odhalím v jeho důstojnosti a vznešenosti, kterou má v Ježíši Kristu. Nic lepšího nemohu do své zkušenosti o svém posluchačstvu přinést, než právě to, že jsou to Boží vyvolení. Když mluvím, kážu ke vznešené společnosti. Mám vybrané publikum, o jehož kvalitě nemohu mít mínění příliš vysoké.“<sup>10</sup> Všechny ostatní charakteristiky takřčeného posluchače ustupují do pozadí před touto základní perspektivou. Jen tak je možno brát posluchače opravdu vážně.

Bohrenův výrok o posluchači jako „druhém textu“ je ovšem plně srozumitelný jen tím, že je zasazen do nadřazeného výroku, že kázání má svého „prvního posluchače“, jímž je Bůh. „Homiletické úvahy, které uvažují o posluchači bez tohoto prvního Posluchače, se s realitou posluchače... míjejí, posluchače podceňují a zrazují“.<sup>11</sup>

Bohren také nemůže a nechce uhnout před tématem porozumění. Zmocňuje se ho však nikoli recepce vědy o komunikaci jako jeho kolega *Karl-Wilhelm Dahm* (\*1931),<sup>12</sup> nýbrž tak, že do procesu porozumění dává vstoupit pneumatologické perspektivě.<sup>13</sup> Tato perspektiva má několik pozitivních významů. Nejen pro kazatele tím, že umožňuje, aby kázání bylo „proveditelné“ (*machbar*) za použití všech „řemeslných“ technik, jež se mohou stát nástroji „zázraku kázání“ (který ovšem „proveditelný“ není); kde působí Duch, nejsou ze hry vyloučeny lidské činnosti, metody, techniky, odbornosti, nýbrž jsou do tohoto působení včleněny, zahrnuty, korigovány. Zde se Bohren opírá o koncept „theomní reciprocity“ nizozemského teologa van Rulera. Ovšem významnost pneumatologické perspektivy je důležitá i v ohledu na samo porozumění. Bohren souhlasí s Dahmem (a celou homiletikou orientovanou na sociologii komunikace), že recepce kázání na straně posluchače je selektivní. Posluchač slyší z kázání jen

<sup>9</sup> Bohren, Rudolf: *Predigtlehre*, München 1971, str. 453nn.

<sup>10</sup> Tamtéž, 467.

<sup>11</sup> Tamtéž 455.

<sup>12</sup> Srov. jeho často citovanou stať: *Hören und Verstehen. Kommunikationssoziologische Überlegungen zur gegenwärtigen Predigtnot*, in: Beutel, Albrecht; Drehsen, Volker; Müller, Hans-Martin (Hg): *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, Tübingen 1989 (2), str. 242–252.

<sup>13</sup> Její zanedbání vytyká i Karlu Barthovi: Bohren, *Definition der Predigt bei Karl Barth*, in: *Geist und Gericht* (pozn. 1), str. 37–47.

„něco“ a toto „něco“ je do značné míry určeno filtrem jeho osobního, společenského atd. kontextu. Kazatel nechť nepodlehne pokušení chtít ze své strany vytvořit podmínky generálního porozumění tomu, co hlásá, jak se o to snaží věda o komunikaci, jež tak posluchače zbavuje svobody, kterou působí Duch. „Duch svatý se vměšuje do naslouchání a ovlivňuje proces selekce. Kde působí milost, tam je Duch svatý silnější, než duchové, kteří dosud proces selekce řídili“.<sup>14</sup> Vždyť Duch nevylučuje, nýbrž přímo umožňuje, ne-li garantuje polyfonii, „mnohojazyčnost“ (srov. Sk 2) naší řeči o Božích skutcích a její pochopení. Jednoznačnost, jednovýznamnost je hodnotou, kterou poznáme až na konci časů, hodnotou eschatologickou. Do té doby nám Duch dává svobodu uchopovat svědectví evangelia torzovitě, v nejednoznačnosti naší řeči o něm (i v jeho životních realizacích). Bůh, o němž kazatel vydává svědectví, je natolik neuchopitelný a svobodný, že umožňuje i posluchači, aby se ho nechopil svým takzvaným „porozuměním“. Tak vykládá Bohren i staroreformovanou nauku o Božím přizpůsobení (*accomodatio*).

A více: Takzvaná nesrozumitelnost kázání, pokud není způsobena nedbalostí kazatele, může spočívat v tom, že se zde hlásá cosi nového, neočekávaného, nezakalkulovatelného do běžné zkušenosti. „Kázání může právě svou nesrozumitelností dát něco na srozuměnou, tím, že nás vytrhuje z běžné srozumitelnosti, činí bezradnými a šokuje. Kázání se stává nesrozumitelným tím, že se odváží říci něco nového“.<sup>15</sup> Avšak v Bohrenově pohledu se zrovna tato nesrozumitelnost stává provokací, podnětem, aby se posluchač nad tímto „novým“, alternativním pohledem zamyslel a posléze snad dospěl k novému pochopení toho, co jej dříve šokovalo.

Takto Bohren navrhuje nový, dynamičtější pohled na téma porozumění. Zároveň připraví půdu pro radikální pojetí role posluchače jako subjektu, které ovládlo homiletické diskuse na kontinentě i v zámoří o desetiletí později.

### *New Homiletic*

Zámořím zde míníme zejména procesy v Severní Americe. Americká protestantská scéna na poli homiletiky je ovšem velmi členitá. Přesto se pokoušíme, opření o přehledovou (avšak málo přehlednou) studii F. G. Imminka<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Tamtéž 506.

<sup>15</sup> Tamtéž 341.

<sup>16</sup> F. Gerrit Immink: *Homiletics: The Current Debate*, in: *International Journal of Practical Theology* 8 (2004), 89–121.

charakterizovat některé její jevy, jimž je tam věnována přední pozornost. Povšimneme si především, jak dalece – ať už přímo a výslovně nebo nepřímou a vzdáleně – je americká homiletická diskuse ovlivněna z Evropy, a to ne jenom koncepcemi homiletickými, nýbrž spíše i systematicko-teologickými pozicemi (Barth, Bultmann, Ebeling, Fuchs aj.).

V období, které sledujeme, už scénu dominantně neovládá ani konzervativně-tradiční, didaktické kázání, ani ornamentalistická *sacred rhetoric*. Ze scény však ještě nezmizel tzv. kerygmatický model kázání, orientovaný na teologii Slova. Kázání není vyjádřením lidského (kazatelova, posluchačů) vědomí o Bohu, nýbrž proklamací Božích činů a Božích zaslíbení. Ovšem i tento model je vnitřně rozrůzněný a pomalu se ocitá v defenzivě před náporom kulturně-lingvistického paradigmatu yaleské školy (George A. Lindbeck).<sup>17</sup> Zdůrazněno je, že homiletika je disciplína teologická a tudíž se nesmí omezit na pravidla lidského diskurzu, třebaže kázání pracuje s komunikačním nástrojem lidské řeči. Za výmluvné představitele kerygmatického modelu v homiletické teorii jsou pokládáni zvláště Richard Lischer („i když se kázání odehrává jako řeč a komunikace, má přesto dynamiku příběhu o vzkříšení“)<sup>18</sup> a *Thomas G. Long* (\*1946).

U Longa ovšem pozorujeme signály změny. Jestliže pro skalní zastánce kerygmatického modelu (jako byl H. Grady Davis)<sup>19</sup> platilo téměř beze zbytku, že kazatel je v zásadě jen *messenger*, jehož jedinou starostí je, aby vyřídil svěřené poselství co nejpřesněji, rozhoduje se Long, poté co předložil k diskusi různé možné obrazy kazatele (herold, pastýř, *storyteller*), jednoznačně pro obraz svědka a své dílo nazval: Svědectví kázání.<sup>20</sup> Koncept svědectví se i nadále neodklání od základního přesvědčení, že kázání vychází z *verbum externum*, z události, která leží vně kazatele i posluchačů a přesahuje jejich osobní víru (proto se káže z Bible), avšak zároveň

<sup>17</sup> Ovšem Immink (94n) přiřazuje homiletiky této školy ještě ke kerygmatickému modelu jako jeho „specifickou formu“ se zdůvodněním, že i v tomto paradigmatu je náboženství „vnějším slovem“, které formuje subjekt a jeho pohled na svět, nikoli naopak. Za homiletického představitele této orientace klade Charlese L. Campbella, který v navázání na Hanse Freie připomíná jako kazatelskou maximu, že „Bůh v Ježíši Kristu není prostým predikátem jednotlivcovy zkušenosti nebo potřeby, nýbrž je aktivním subjektem, který vzdělává, buduje lid /Boží/, aby ztělesnil a dosvědčil Ježíšovu přítomnost ve světě a pro svět“ (*Preaching Jesus. New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*, Grand Rapids 1997, 227).

<sup>18</sup> Richard Lischer: *A Theology for Preaching. The Dynamics of the Gospel*. Durham 1992, 17.

<sup>19</sup> H. Grady Davis: *Design for Preaching*. Philadelphia 1958.

<sup>20</sup> Thomas G. Long: *The Witness of Preaching*. Westminster 1989, 24–47. Vliv Ricoeurova konceptu hermeneutiky svědectví Long netaji.

zohledňuje osobu „svědka“, který se do svědectví vkládá svým životem, a spolu s ním i ty, jimž je svědectví adresováno (svědectví je z definice vždy někomu adresováno), tj. věřící společenství, v jehož zastoupení a z jehož pověření kazatel „jde do Písma“, tohoto primárního svědectví; herold tento ohled mít nemusí; pastýř jej má, ale je v pokušení řešit problémy svých svěřenců tak, že obrátí proud biblické zvěsti od posluchače k evangeliu; *storyteller*, jakkoli působivá mohou jeho kázání být, podléhá nebezpečí, že až k nezřetelnosti promísí příběh evangelia se zkušeností osobních příběhů svých posluchačů – k újmě obou stran.

V tomto posledním varování je slyšet i Longovo ohrazení proti nastupující „nové homiletice“. Prodromem jejího nástupu bylo vydání působivé knihy *Freda B. Craddocka*.<sup>21</sup> Ten se s velkou vášní opřel do dosavadní praxe „deduktivní“ metody kázání: z biblického textu, nad kterým kazatel prožil dobrodružství porozumění, je nucen vytvořit naučné nebo mravní téma, „propozici“, tezi, kterou sdělí posluchačům zpravidla ve třech bodech. Místo dedukce (která činí kazatele autoritářským a posluchače pasivním) navrhuje postupovat indukci, která posluchačům umožní participovat na cestě biblického textu z jeho minulosti do přítomné situace. Vše se odehraje v interakci mezi textem, kazatelem a posluchačstvem, přičemž žádný z těchto aktérů nesmí chybět. O pozornost posluchače se budou dělit jak obsah kázání, jeho „idea“, tak proces jejího objevování; kazatel musí posluchači všemi prostředky umožnit, aby sám zvolal „heuréka“. Přivlastnění textu a jeho poselství pak bude živým zážitkem, nikoli přijetím nějakého poučení.

Craddock sám není autorem výrazu a programu „nová homiletika“. Uvádí se, že jako první tohoto termínu užil David James Randolph.<sup>22</sup> Mezi jeho nejvýznamnější protagonisty patří: David Buttrick, Eugene Lowry, Charles Rice, Edmund Steimle, Morris Niedenthal, Richard Jensen, Lucy Rose, Thomas Troeger, Henry Mitchell. Při veškeré rozdílnosti jejich přístupů a důrazů je jim společné přesvědčení, že kázání má evokovat „událost“ (*event*); tentokrát ne již „událost Slova“, jak tomu bylo v kerygmatickém modelu, nýbrž událost kreativní zkušenosti, aktivní participace na konfrontaci s textem, jehož poselství je teprve touto cestou získáno. Častým sloganem, charakterizujícím tuto pozici, je: primárně není důle-

<sup>21</sup> Fred B. Craddock: *As One Without Authority*. Nashville 1971, revidovaná a rozšířená vydání 1974 a 1979.

<sup>22</sup> V knize *The Renewal of Preaching*. Philadelphia 1969. Viz: Scott M. Gibbson: *Critique of the New Homiletic*. [www.preachingtoday.com/skills/article, 2](http://www.preachingtoday.com/skills/article, 2).

žité, co text a kázání říká, nýbrž co dělá, působí, vytváří. Kazatelské strategie k dosažení této evokace zkušenosti jsou u různých autorů různé, všechny však spoléhají na řeč jako primární nástroj k navození „události“. <sup>23</sup> Literární zápletky, indukce, imaginace, performativní řeč, metafora, narace (ta často), poetika aj. – jakýkoli prostředek je dobrý, pokud podporuje snahu vtáhnout posluchače do proudu (nebo pohybu – často užívaná metafora) kázání a umožnit mu autentickou apropiaci. <sup>24</sup>

Rozchod „nové homiletiky“ s kerygmatickým modelem se neodehrál nijak dramaticky. Terčem kritiky „nových homiletiků“ je deduktivní, tématicky-tezovitě (*propositional*) kazatelství, orientované na tzv. „skopus“, což kázání kerygmatické může, ale také nemusí být. <sup>25</sup> Th. Long se pokouší inspirace nové homiletiky integrovat do své „kerygmatické“ koncepce v návrhu na obousměrný pohyb od biblických textů ke kázání: „Texty ... dělají věci tak, že říkají věci určitým způsobem... Kazatel by měl do kázání vnášet obojí: to, co text říká i to, co text dělá, nebo jinak řečeno: co text dělá tak, že to říká... Texty říkají to, co říkají, proto, aby se něco událo...“ <sup>26</sup> Zdá se však, že tento vyvažující kompromis nenašel u nových homiletiků mnoho odezvy.

Sledujeme-li tyto pokusy, které jsou, interpretujeme-li je *ad meliorem partem*, vzdálenou odezvou reformačního požadavku, aby kázání dalo zaznít *viva vox evangelii*, neubráníme se otázce, jak daleko zpět toto odmítání „propozicionality“ sahá, zda se dotýká i východiska kázání v biblickém textu. Pomiňme ojedinělé názory, že kázání nemusí nutně z biblického textu vycházet, aby se stalo Božím slovem ve smyslu nové homiletiky. <sup>27</sup> Nápadné je, jaké preferenci se u autorů tohoto směru těší „podobenství“ – žánr, který mimořádnou měrou vtahuje svého čtenáře/posluchače do hry odhalování smyslu a nabízí mu identifikaci jako sebevyjádření. Eugene Lowry tvrdí, že sama Bible je do velké míry „nepropoziční“, varuje, že „propoziční“ zacházení s Bibli deformuje zkušenostní smysl evangelia a doporučuje, aby kázání bylo svou povahou narativní, neboť tato forma nejlépe odpovídá „estetické komunikaci“, jak ji v Bibli nacházíme. <sup>28</sup>

Těmito otázkami však se ještě budeme zabývat.

<sup>23</sup> Inspirace Ebelingem (*Sprachereignis*) a vzdáleně Heideggerem je někdy přiznaná, někdy nepřímá, často však nepřiléhavá.

<sup>24</sup> Scott Gibbon, *Critique*, tamtéž.

<sup>25</sup> Viz Immink (pozn. 16, 101).

<sup>26</sup> Long, *Witness*, 84n.

<sup>27</sup> Podle Scotta Gibsona (pozn. 22, 3) si s touto myšlenkou pohrává David Buttrock: *Homiletic: Moves and Structures*. Philadelphia 1987, 458.

*Kázání – otevřené (umělecké) dílo*

Fred Craddock je přesvědčen, že „nepropozicionální“ kázání nejlépe vyhovuje mentalitě amerického posluchače, který nerad přijímá hotové pravdy a pokyny, jak je implementovat, nýbrž raději k nim chce dospět sám a vlastní cestou.<sup>29</sup> Sledujeme-li však vývoje a výboje hermeneutické debaty v evropském (středoevropském) prostoru, nabýváme dojmu, že tato charakteristika neplatí jen pro amerického člověka, nýbrž obecně pro člověka moderního a postmoderního, jak jej vidí autoři homiletik. Problém „posluchač“ nadále zůstává v pozornosti homiletiků; nyní však již s novým zřetelným důrazem: na respekt ke svobodě a autonomii subjektu, kterým je příjemce kázání.

„Kázání nemá odpovědi dávat, nýbrž pomoci odpovědi nalézat“ – tak krátce shrnuje A. Grözinger homiletický přínos *Henninga Luthera* (1947 až 1991).<sup>30</sup> Z programového, často citovaného článku H. Luthera<sup>31</sup> je zřejmé, oč v tomto návrhu jde. Kázání je jednání, čin(nost), jež svého cíle dosahuje tam a tehdy, když posluchač ze svého svobodného rozhodnutí vstoupí do hry. Pomocí kategorií převzatých z nauky o řečových aktech (J. L. Austin, J. R. Searle) navrhuje Luther, jak k tomuto vstupu dojde. Záměr řečníka (*illocutio*) není totožný s působením jeho řeči (*perlocutio*). Mezi nimi je prostor svobody posluchače, který sám může a musí svobodně rozhodnout, zda záměr kazatele přijme nebo odmítne. To ovšem znamená, že řečník (kazatel) nejen musí tento prostor svobody posluchače respektovat, ale také svůj vlastní záměr zřetelně vyjevit. „Posluchač kázání musí netoliko pochopit, *co* kazatel říká, nýbrž také *proč* to říká“.<sup>32</sup> Subjektivita kazatelova vstupuje masivně do hry v očekávání, že na straně posluchačů vyvolá podobný vstup do hry, jejíž konec je otevřený stejně jako je otevřená cesta k němu. Vše se děje pomocí „inscenace biblického textu“ (příbuznost s návrhy Craddockovými je nepřehlédnutelná, třebaže zřejmě nedoložitelná); text není pouze „vyložen“, vysvětlen, přiblížen, nýbrž „realizován“, tj. vztažen k realitě a k působení v reálu životních pří-

<sup>28</sup> Uvádí Long, *Witness*, 83n citátem z: Eugene L. Lowry: *Doing Time in the Pulpit: The Relation Between Narrative and Preaching*. Nashville 1995, 80.

<sup>29</sup> Craddock, *Without Authority*, 58.

<sup>30</sup> Albrecht Grözinger: *Die Predigt soll nicht Antworten geben, sondern Antworten finden helfen. Zum Verständnis der Predigt bei Henning Luther*. In: *Theologia Practica* 27 (1992), 209–218.

<sup>31</sup> Henning Luther: *Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), 223–243.

<sup>32</sup> Luther, *Predigt* 235.

běhů. Vždyť kázání není cenné tím, co sděluje, nýbrž tím, co působí, vyvolává (*auslöst*).

Henning Luther ještě neoperuje s pojmem „otevřeného kázání“, i když věcně se již na této koleji pohybuje. Výslovně a programově však tohoto termínu užil *Gerhard Marcel Martin*, a to ve výslovném navázání na literárně-estetickou teorii Umberta Ecce (*Opera aperta*, 1962).<sup>33</sup> Martin navrhuje, aby homiletika změnila koaličního partnera a místo vědy o komunikaci si do vlády přizvala estetiku recepce. A aby z nouze učinila ctnost; totiž vzala vážně skutečnost, že i v běžné řeči se k jednomu znaku (slovu, textu, obrazu) připojuje více významů, smířila se s ní a tak ji dostala pod kontrolu. Jednoznačnost se požaduje u řeči zákona. Ale v kázání jde o řeč evangelia svobody. Svobodnost a osvobodivost tohoto evangelia se zračí i v tom, že nás vyvádí z oslepující jednoznačnosti tohoto světa, jež oktrojuje (i náboženské) vzorce výkladu skutečnosti s nárokem na jejich obecnou platnost: „Evangelium, pozorováno strukturálně, znamená, že Bůh, svět a člověk jsou ‘čitelný’ různě, že neexistuje jen jediná plausibilita, nýbrž více plausibilit, a existují četné nevyhnutelné horizonty zkušenosti a očekávání, které se navzájem relativizují a tím zároveň vstupují do vzájemného vztahu“.<sup>34</sup> Martin soudí, že nástroje, jež poskytuje estetika recepce, dobře odpovídají této povaze evangelia. Legitimace k tomu, aby posluchač svobodně recipoval či n recipoval nebo *jak* recipoval obsah kázání, je tedy založena v evangeliu samém. Kazatel se nemusí trápit, když shledává, že jeho zamýšlené poselství „nepřistálo“ u posluchačů tak, jak si představoval. Kázání je (a musí být) principiálně otevřené a umožňovat, ano provokovat různé apropiace. Martin se ovšem brání podezření, že „vícevýznamnost“ je totéž, jako libovůle, svévolnost. Opět s odvoláním na U. Ecce mluví o „polí“ relací, jež se nejen ohraničuje vůči možným výkladům, nýbrž vylučuje je i svou „formou“, vnitřní strukturou výpovědi. Toto pole je jednoznačně určeno jednoznačností Božího ANO k příběhu lidského jedince i pokolení, jak je vyjádřeno „mnohovrstevným, ale vymezeným obrazem Ježíše, jak jej podává Nový zákon“.

Koncept otevřeného kázání se objevuje též v díle *Wilfrieda Engemana*, a to na rafinovanější teoretické rovině nauky o znacích (semiotiky).<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Gerhard Marcel Martin: *Predigt als „offenes Kunstwerk“? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik*. In: *Evangelische Theologie* 44 (1984), 46–58. Z bohaté diskuse např.: E. Garhammer; H.-G. Schötter (Hgg.): *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik als Rezeptionsästhetik*, 1998 (s příspěvky řady autorů, účastníků kongresu Societas Homiletica Berlin 1966). Henk van der Meulen: *De preek als „open kunstwerk“*, in: *Kerk en Theologie* 57 (2006), 141–157.

<sup>34</sup> Martin, *Predigt*, 52.

Celá kultura je podle této nauky systémem komunikací, který spočívá na neukončeném procesu tvorby a výměny „znaků“. Tento proces se udržuje v pohybu nejen vlivem měnících se situací, nýbrž i užitím specifické řeči, která vyvolá „změnu kódů“ a tím i nový druh náhledu na skutečnost. Kázání jako řeč je součástí tohoto procesu; je tedy vždy již fakticky víceznačné. Engemann však navrhuje, aby se z této faktické víceznačnosti stala víceznačnost „taktická“, záměrná, „inscenovaná“, a to tak, že posluchač bude vyprovokován, ano mírně přinucen navrhnout si vlastní způsob čtení „a vyzkoušet si jej na kázání jako na konkrétním, avšak otevřeném díle“.<sup>36</sup> Tím se kazatel vyhne produkci „ucpaných“ (*obstruiert*) kázání, která kloužou jen po zaběhaných sémantických stezkách, nedávají podnět k přemýšlení a nikoho k ničemu nepohnou. Teologickým podložím této úvahy je přesvědčení, že samo zjevení je „odhalení signifikantních struktur, které toho, kdo je vnímá, překvapí, které jdou napříč dosavadními vzorci poznávání a nečekaně mu vytvářejí situaci, v níž objeví něco, co si dříve nemohl vymyslet.“ Samo kázání nemůže tuto situaci setkání s Nevymyslitelným naaranžovat, má se však pokusit vytvořit a udržet otevřený prostor, aby k němu mohlo dojít.

### *Homiletika a hermeneutika biblických textů*

Jakkoli se zdá, že pro uvedené autory byl určujícím faktorem pohled na posluchače jako dospělou, autonomní, kreativní bytost, která spolu s kazatelem „konstruuje“ význam a dopad zvěsti kázání, přece jsme si povšimli, že všichni se snaží poskytnout svým koncepcím zásadní teologické podloží. Stranou jejich pozornosti ovšem zůstala pneumatologická perspektiva, kterou navrhl R. Bohren, jak jsme viděli výše. Přitom je nápadné vnější souznění výkladů Engemannových s Bohrenovým varováním před přílišnou plausibilitou kázání: kázání, které přináší něco opravdu nového, musí provést sémantické posuny, uvést do vzájemného vztahu to, co bylo dosud nekombinovatelné, aby posluchače vyvedlo z jeho běžných výkladových mustrů.<sup>37</sup>

Podobně jako v závěru odstavců o americké „nové homiletice“ se však i zde zeptáme, zda vůbec a jakým způsobem se tyto koncepce vztahují

<sup>35</sup> Wilfried Engemann: *Semiotische Homiletik. Prämissen – Analyse – Konsequenzen*. Tübingen–Basel 1993. Též *Einführung in die Homiletik*, Tübingen–Basel 2002 a řada drobnějších prací téhož autora.

<sup>36</sup> Engemann, *Semiotische Homiletik*, 367.

<sup>37</sup> Bohren. *Predigtlehre*, 341. Viz: Reuter, *Predigt verstehen*, 113.

k povaze biblických textů, jež jsou i zde stále východiskem kázání. Ojedinele nacházíme odkazy na poetiku některých biblických textů, která se stává „pomocí ke kázání“.<sup>38</sup>

Pozornost otázky vztahu Písma a kázání věnoval ve sledovaném období *Wilhelm Gräb*.<sup>39</sup> Ústředním bodem homiletiky, soudí, je dvojitý aspekt hermeneutiky: hermeneutika biblického textu a hermeneutika současné situace. Navrhuje „hermeneutické pravidlo svobody“,<sup>40</sup> jímž je možno obojit aspekt propojit a texty vyložit tak, aby byly pochopeny jako rozvrh smyslu „světa, který mohou obývat“ (Ricoeur).

Zásadněji a důležitěji však zde vstoupil do diskuse novozákoník *Gerd Theissen* svou knihou o „šancích dnešního kázání“.<sup>41</sup> Také on se opírá o sémiotiku, ne však tak úzce jako Engemann; korektivem je mu jeho erudice novozákoníka. Nicméně Theissen pozoruje sémiotické procesy i v rámci Bible (Bible je „svět znaků“). Avšak podobně jako poezie pracuje i biblická řeč s posuny v systému znaků, s narušením (*Störung*) běžné, konvenční souvislosti mezi znakem a významem. I kázání má provokovat tato sémantická vybočení a tak umožnit „vnímat skutečnost jinak, než doposud, ano upozornit na to, co je vzhledem k našemu všednímu světu ‚Zcela jiné‘“.<sup>42</sup>

Jako novozákoník trvá Theissen na tom, že texty Bible jsou texty otevřené, obsahují potenciály významů, které se rozvinou teprve v pluralitě výkladů. Biblický text je „pole variací“ (variací metafor, symbolů, rolí, jednání, autora, adresátů).<sup>43</sup> Jinak řečeno: „Otevřenost“ kázání je založena již v povaze textů, které se vykládají. Jejich dnešní tvar je většinou již výsledkem nových zpracovávání v procesu tradice a tím je do nich vložena tendence k reaktualizacím. Prosté opakování textu, jeho identická reprodukce není možná – a kázání se o ni ani nepokouší. Neexistuje také jediná možná, provždy správná interpretace textů<sup>44</sup> – a tudíž ani jediný

<sup>38</sup> Henning Schöer: *Poetische Predigt. Konturen einer homiletischen Gattung mit Zukunft*. In: W. Engemann (Hg.): *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*. Leipzig 2001, 123–136, zvl. 133n. Viz též: Karl-Heinrich Bieritz: *Predigt-Kunst. Poesie als Predigthilfe*. In: Týž: *Zeichen setzen*. Stuttgart 1995, 159–163. Zcela jiný úhel pohledu má Walter Brueggemann: *Finally Comes the Poet. Daring Speech for Proclamation*. Minneapolis 1989.

<sup>39</sup> Wilhelm Gräb: *Die Bibel und die Predigt. Homiletische Hermeneutik zwischen Textauslegung und religiöser Selbstausslegung*. In: *Theologie der Predigt* (pozn. 38), 323–336.

<sup>40</sup> Tamtéž 326.

<sup>41</sup> Gerd Theissen: *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*. Gütersloh 1994.

<sup>42</sup> Tamtéž 19.

<sup>43</sup> Tamtéž 35–46.

„skopus“ kázání. Zde ovšem do Theissenovy úvahy opět vstupuje posluchač ve své svobodě: „Proč se kazatel nemá spokojit s jedním skopusem?... Kvůli svobodě posluchače kázání. Ten není veden k jedinému skopusu, nýbrž jsou mu ukázány alternativy a on sám provede rozhodnutí pro svůj skopus“.<sup>45</sup> Také Theissen odpírá názoru, že takto se otvírají dveře interpretační a kazatelské libovůli. Vymezující limity však nenachází v oblasti jazyka, ve struktuře užitě řeči (*idiolektu* Umberta Eca), nýbrž věcněji v souboru základních „motivů“ biblické víry (Theissen jich uvádí 15, avšak výslovně neúplným výčtem), které tvoří jakýsi rastr, z jehož rámce homiletický výklad Bible nemá vybočit, a zároveň rezonanční desku, z níž současný posluchač může zaslechnout obdobu svých problémů a zkušeností.<sup>46</sup>

V širším pohledu zjistíme snadno, že v pozadí alespoň některých homiletických koncepcí tohoto druhu jsou nové směry hermeneutiky Bible, které se počínají strukturalismem odklánějí od diachronie exegetických metod, od „estetiky produkce“ (jak texty vznikaly) k „estetice recepce“ (jak texty působí). Při vši odlišnosti jednotlivých přístupů platí, že se biblické texty chápou jako literatura, otevřená svobodné apropriaci ze strany čtenářů, vzdálených časem nebo místem; ti k textům přistupují s určitým očekáváním v různých „přítomnostech“, v osobních situacích a dějinných konstelacích, nezáleží jim na jejich minulosti, nýbrž na potenciálu textů jako takových. Pozornost se tedy zaměřuje na prostředky a strategie, které jsou v textech zakomponovány, aby texty „působily“ i před propast časů. Biblický text není nějaký kontejner idejí a faktů, nýbrž dynamický proud komunikace, který spěchá ke svému příjemci. Úkolem exegeze pak je vystihnout tento proud, jeho prvky a jeho směr. První otázkou není *co* text říká, nýbrž otázka *jak* to říká, přičemž obě otázky posléze splynou k nerozeznání.<sup>47</sup>

Tyto (různé) hermeneuticko-exegetické přístupy ovlivňují homiletickou diskusi na obou stranách Atlantiku<sup>48</sup> přibližně stejným směrem: ke

<sup>44</sup> Podobně Engemann, *Einführung*, 258: „Žádný vykladač nemůže dospět k nějaké historicky objektivní interpretaci; ta by byla protimluvem sama v sobě.“

<sup>45</sup> Theissen, *Zeichensprache*, 45.

<sup>46</sup> Tamtéž 29nn.

<sup>47</sup> Viz výmluvný podtitul stati E. Struthres Malbornové: *How Does the Story Mean?* In: J. C. Anderson; S. D. Moore (eds.): *Mark and Method. New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis 1992, 23.

<sup>48</sup> Viz již: Thomas G. Long: *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia 1989. Elisabeth Achtemeier: *Preaching from the Old Testament*. Louisville 1989.

kázání nějak otevřenému pro svéráz textů a pro vnímání posluchače. Na úskalí tohoto směru poukázal německý praktolog K.-H. Bieritz.<sup>49</sup> Tímto úskalím je, že se nenápadně pozornost přesouvá od toho, co je a má být vnímáno, k procesu vnímání samotnému. „Vnímání zohlední samo sebe (*wird selbstbezüglich*), stále více krouží samo kolem sebe, stane se samo sobě nejvznešenějším předmětem“.<sup>50</sup>

Bieritz neodmítá otevřené kázání zásadně, má však nadřazenou kategorii: kázání vzdorovité (*eigensinnig*). Etizující, moralizující, zákonický akcionismus, který ještě nedávno ovládal kazatelskou praxi, je snad již, jak soudí, minulostí. Uvolnil však místo radikálnímu obratu do estetizující niternosti s rysy permanentní autostylizace a autoinscenace. Svěhlavé, vzdorovité kázání vzdoruje „tlaku trhu“, který upřednostňuje realitu virtuální, příjemnou a neprovokující (kázání jako „pocukrování reality estetickým flérem“),<sup>51</sup> hodnotu zboží měří jeho atraktivním obalem a de facto tvrdí, že náboženské obsahy jsou v zásadě zaměnitelné či vyměnitelné. Svěhlavé kázání naopak hledí na to, co „je za obrazovkou“, narušuje běžnou samozřejmost tím, co je cizí, nezprostředkované, nečekané, nevypočítané a nevypočitatelné. Užije-li k tomu kazatel estetických nástrojů „otevřeného kázání“, není chybou, pokud jeho kázání bude posluchače zvát a vést do této „školy jinakosti“.<sup>52</sup>

Bieritzova obhajoba svěhlavého kázání nápadně souzní s koncepcí amerického starozákonníka Waltera Brueggemanna (\*1933), který se opakovaně odvážil na pole homiletiky, aby na něm uplatnil důsledky své odbornosti. Je příznačné, že i on se v titulu svého homiletického pojednání dovolává básníka a pro kázání požaduje „troufalou řeč“.<sup>53</sup> Jeho definice kázání zní: „Kázání není mravní naučení nebo řešení problémů či výklad věrouky... není to dobrá porada, není to romantické laskání ani dobrý humor. Je to spíše pohotový, spolehlivý, překvapivý návrh, že skutečný svět, do něhož nás Bůh zve, abychom v něm žili, není ten svět, který nám jako dosažitel-

<sup>49</sup> Karl-Heinrich Bieritz: *Offenheit und Eigensinn. Plädoyer für eine eigensinnige Predigt*. In: E. Garhammer; H-G. Schötter (Hgg): *Predigt als offenes Kunstwerk*. München 1998, 28-50.

<sup>50</sup> Tamtéž 42.

<sup>51</sup> Tamtéž 43.

<sup>52</sup> Tamtéž 48nn.

<sup>53</sup> Walter Brueggemann: *Finally Comes the Poet. Daring Speech for Proclamation*. Minneapolis 1989. Týž: *The Word That Redescribes the World. The Bible and Discipleship*. Minneapolis 2006.

<sup>54</sup> Tamtéž 3.

ný předkládají vládci tohoto věku“.<sup>54</sup> Vládci tohoto věku jsou pro Brueggemanna „ideologie a idolatrie“, jež vyžadují konformitu s panujícími názory (u Bieritze „*common sense*“), ať jsou jakkoli sekulárně (skrze média) nebo nábožensky prezentovány. Kázání má nabídnout alternativní rozvrh života a světa a umožnit posluchačům, aby se proti tomuto tlaku svobodně rozhodli; svobodně, protože jde stále jen o „návrh“ bez prostředků nátlaku, ale jde o reálný a realizovatelný návrh alternativy, návrh, jenž umožňuje rozhodnout se pro „jiné“ (Jiného), a tak vykročit ze zotročující „pouště bezalternativnosti“ (J. Habermas), kterou nejen velcí myslitelé naší doby, ale dnes už i probuzení ekologičtí aktivisté odmítají jako zhoubnou pro přežití lidského rodu. Brueggemann je přesvědčen, že tento alternativní pohled na lidský život a na lidský svět, bude-li prezentován v kázání jako nabídka a pozvání, hlubinně odpovídá tomu, čím poselství Bible a Kristovo evangelium orientují člověka k důstojnému životu v tomto (dosud) nevykopeném světě.

## MARTIN LUTHER KING JAKO SVĚDEK EVANGELIA A TEOLOG

Petr Macek

**MARTIN LUTHER KING AS WITNESS OF THE GOSPEL AND THEOLOGIAN** King's original intellectual upbringing was varied and the sources of his inspiration promised a welcoming response even from beyond the African American community. Decisive in his career as a radical public opponent of racial segregation and other forms of discrimination or inhumanity was his acceptance of Gandhi's strategy of nonviolent resistance. However, the basic source of his orientation, as well as the context and foundation of his socio-political struggle were and remained the essential resources of the Christian witness: The Biblical message of the Old and New Testament, primarily the personality and the gospel of Jesus Christ, on the one hand, and the experience of the believing community in the situation of distress, on the other. Can his activity be viewed as the activity of a theologian, perhaps even a significant one? King's efforts passed through several phases, each of which was connected with a different emphasis, but he never backed away from the dream of "Beloved Community" and from "the way of the cross." It was a strategy that pursued concrete political aims, yet its norm was not a demonstrable success, but rather a consistency of faithful witness and the promises that it holds. One can thus conclude that M. L. King's struggle on behalf of the oppressed was a philosophical and theological act which in its particular context had no relevant alternative and that its legacy is still valid.

Letos v dubnu uplynulo čtyřicet let od zavraždění baptistického kazatele Martina Luthera Kinga ml., nositele Nobelovy ceny za mír, předního aktivisty boje proti rasové diskriminaci Afroameričanů v padesátých a šedesátých letech minulého století, odpůrce všech forem násilí a útlatku ve vlastní zemi i jinde. Kdo to byl a jaký duchovní odkaz nám zanechal?

### *Kingova duchovní formace*

Jak základní zdroje Kingovy duchovní inspirace, tak jeho původní akademická (filosofická i teologická) formace, byly příslibem vstřícnosti ze strany značné části americké veřejnosti. Vlivů, které ho formovaly, byla celá řada. Patří mezi ně např. sekulární afroamerický integracionismus (odkaz F. Douglassa, W. E. B. DuBoise, B. T. Washingtona aj.). Na jeho ideálech

\* Tento text vznikl v rámci výzkumného záměru MŠMT č. MSM 00216 20802 „Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy“.

a motivech stála Kingova idea „beloved community“, integrované pospolitosti lidí různých ras, společně usilujících o znamení „Božího království“ na zemi, jakási verze tzv. „amerického snu“, vyjádřená např. v jeho slavném proslovu „I Have a Dream“ z roku 1963. Patří sem protestantský filosofický a teologický liberalismus, který King přijal od některých svých učitelů už na Morehouse College (1944–48), potom na baptistickém semináři Crozer Theological Seminary (1948–51), a zejména během postgraduálního studia na univerzitě v Bostonu (1951–54). Ten jej otevřel mimo jiné pro Hegelovu dialektiku,<sup>1</sup> a naopak jej uzavřel vůči „dialektické teologii“ Karla Bartha. Toho podle všeho King vůbec z první ruky neznal, protože jej ve své bostonské studii „Bůh v pojetí Karla Bartha“ pokládá za antiracionalistu a semifundamentalistu.<sup>2</sup> Podrobně se naopak seznámil s dílem Paula Tillicha, jehož teologii věnoval podstatnou část své bostonské disertace z roku 1955.<sup>3</sup> K jeho politické formaci přispěl Walter Rauschenbusch, s jehož dílem se seznamoval hlavně v semináři, a svým dílem (z podnětu Rauschenbuschovy kritiky „zel kapitalismu“) dočasně i Karl Marx.<sup>4</sup>

K vlivům mimořádné důsažnosti patří gándhíovsko-thoreauovská tradice politického protestu. Z díla Henryho Davida Thoreaua jej ovlivnila jeho *Občanská neposlušnost* (Civil Disobedience), a v ní zejména myšlenka, že „respekt k právu znamená, že jediná skutečná povinnost je povinnost činit za všech okolností to, co pokládám za správné“. Gandhího ideje zprostředkovával Američanům Krishnalal Shridharani, především svou prací *War Without Violence* z roku 1939. King se jimi nejprve nijak nenadchl a k pacifismu zůstával dlouho kritický. Určitý zájem u něj probudil Mordecai Johnson, principál Howardovy University, který po návštěvě Indie přednášel na akademických fórech o revolučních změnách, jichž Gándhí dosáhl svou nenásilnou *satyagraha*. King nicméně trval na tom, že pacifismus není všelék. Vyjádřil to i v eseji, který na toto téma prezentoval v jednom semináři v Crozer: To, že Gándhí uspěl v Indii, neznamená, že by mohl uspět všude. Pacifisté podceňují lidskou hříšnost. Toho,

<sup>1</sup> „Jeho tvrzení, že »pravda je celek« mě vedlo k metodě racionální koherence... Jeho analýza dialektického procesu mi pomáhala vidět, že růst přichází skrze boj.“ (Martin Luther King, jr., *Stride Toward Freedom*, Harper and Row, New York 1958, 101)

<sup>2</sup> Srv. James H. Cone, *Risks of Freedom Risks of Faith: The Emergence of Black Theology of Liberation*, Beacon Press, Boston 1999, 150, p. 7.

<sup>3</sup> „A Comparison of the Conceptions of God in The Thinking of Paul Tillich and Henry Nelson Wieman“.

<sup>4</sup> Studiu Marxe věnoval jedny své vánoční prázdniny. Určitě to nebylo s pozhěním Kinga staršího, který byl podle jeho vyjádření typickým kapitalistou „s láskou k penězům“. King senior byl navíc velkým obráncem západní demokracie.

kdo chce druhým ubližovat, musíme zastavit i násilím. Agresi a bezpráví nelze tolerovat. Z takových slov je patrné, že Kinga názorově už tehdy formoval Reinhold Niebuhr a jeho „křesťanský realismus“. Ten jej také nadobro vyléčil z optimismu Rauschenbuschova „sociálního evangelia“.

„Když jsem studoval teologii,“ vzpomíná po letech, „myslel jsem si, že jediným způsobem řešení problému rasové segregace je ozbrojená vzpoura.“<sup>5</sup> Ani při svém prvním vstupu do veřejného politického života King ještě pacifistou nebyl. Když vedl v Montgomery bojkot autobusů (1955–56), tak si pro jistotu dokonce zažádal o licenci na pušku, kterou mu ovšem odmítli vydat. Opatřil si proto aspoň pistoli – možná dokonce s pozhánáním alabamského guvernéra Jamese Folsona, který byl v rasových otázkách poměrně liberál. Každopádně ho o povolení mít u sebe v autě zbraň žádal. V nahrávce jednoho svého proslovu z té doby King říká: Bůh praví, „já jsem Bůh a když mne nebudeš poslouchat, rozbiji páteř tvé moci a vyženu tě z náruče tvých národních a mezinárodních vztahů... Neužíváme jen nástroje přesvědčování, musíme užít i nástroje donucení...“<sup>6</sup>

### *Svědek cesty kříže*

Pro gándhiovský pacifismus získali Kinga až hlasatelé nenásilí Bayard Rustin a Glenn Smiley. Ti jej také zasvěcovali do Gándhiovvy taktiky odmítnutí „odvetného úderu“ na základě principu, že „zákon odvetného úderu je zákon multiplikace zla“. King se po hlubším seznámení s Gándhího filosofií stal natrvalo jeho stoupencem a Gándhího důraz na „vykupitelskou hodnotu“ nezaslouženého utrpení se stal dominantním tématem jeho vlastních úvah. Jako křesťan v tom rozpoznával odkaz k údělu (či výsadě) následování Ježíše Krista, neboli k „cestě kříže“. „Násilí,“ říká King již během bojkotu v Montgomery, „nesmíme oplácet za žádných okolností. Víím, že to je nesnadně přijatelná rada, zejména po té, co tu proběhlo nejméně deset bombových útoků. Ale taková je cesta kříže. Musíme prostě uvěřit, že nezasloužené utrpení má vykupitelskou hodnotu.“<sup>7</sup> V pozadí je však Gándhího přesvědčení, že pravdu je třeba prosazovat za cenu prolití vlastní krve – nikoliv krve nepřátel. „Než dosáhneme svobody,“ prohlašuje Gándhí, „mohou téci i potoky krve... ale musí to být naše krev.“

<sup>5</sup> *Stride*, 96.

<sup>6</sup> M. L. King, „Address to the Initial Mass Meeting of the Montgomery Improvement Association“, Holt Street Baptist Church, 5. prosince 1955 (King Center Archives). Cit. u James H. Cone, *Risks of Freedom*, 67. Jak King v té době ono „donucení“ (coercion) chápal, není ovšem úplně jasné.

<sup>7</sup> *Stride*, 179.

Ještě naléhavěji mluví King o nevyhnutelnosti vlastního utrpení jako pravé a nezastupitelné cestě k cíli poté, co sám navštívil Indii a debatoval zde s Gándhího lidmi. Na adresu svých odpůrců vyhlašuje: „Vaši schopnosti šířit utrpení se vyrovnáme svou schopností utrpení snášet. Na vaše fyzické násilí odpovíme silou duše. Nebudeme vás nenávidět, ale nemůžeme s dobrým svědomím poslouchat vaše nespravedlivé zákony. Udělejte nám, co si usmyslíte, ale my vás přesto budeme milovat. Vybombardujte naše domovy, ohrožujte naše děti. Pošlete své maskované nositele násilí do našich komunit a odtáhněte nás na nějaké opuštěné cesty, kde nás zmlátíte a necháte polomrtvé ležet, a my vás stejně budeme milovat. Svou schopností trpět vás však brzy unavíme. A v cestě za svou svobodou se budeme tak dovolávat vašeho srdce a vašeho svědomí, až vás nakonec získáme na svou stranu.“<sup>8</sup>

King si začal být vědom toho, že „válka bez násilí“ je také svého druhu *donucovací* akce, a jako taková není k protivníkovi nutně tolerantnější či „laskavější“ než jiné druhy „války“. Reinhold Niebuhr právě z tohoto důvodu soudil, že Gándhí není opravdový „pacifista“, protože jeho nenásilné akce byly „donucovací“. To King odmítal: Pacifismus není pasivita vůči zlu! Není přece donucení jako donucení: nenásilí, které chrání fyzickou integritu protivníka, nelze obvinít z „nelásky“. Pacifismus není bezhraničný, ale je to *menší* zlo.<sup>9</sup> Tím se Niebuhrovi „křesťanského realismu“ velmi zásadně vzdálil. Jeho analýzy společenské situace pokládal nadále za hluboké a těžko, říkal, by v nich našel něco, s čím by nesouhlasil, ale jeho vizi budoucnosti pokládal (aspoň tehdy) jako křesťan za neúměrně pesimistickou.

Základním pramenem Kingovy životní orientace a kontextem i východiskem jeho politického úsilí (zápasu o politickou a kulturní emancipaci černých Američanů i všech dalších témat jeho veřejného působení) zůstaly nepochybně klasické zdroje křesťanského svědectví: Jednak sama biblická zvěst Starého a Nového zákona, především zjev a poselství Ježíše Nazaretského, jednak zkušenost věřícího společenství v situaci vnější tísně. Ke Kingovým oblíbeným biblickým modelům občanské neposlušnosti patřil příklad tří „mláďenců v peci ohnivé“ (Daniel 3,17): Byl přesvědčen, že to, co platilo o těchto Hebrejcích, platí v zásadě i o jeho situaci: Je-li tu autorita, jež si zaslouží označení Bůh, pak její nároky – jsou-li nám známy – jsou rozkazem, a to, co Boží služebníci dluží jiným autori-

<sup>8</sup> *Tamtéž*, 217.

<sup>9</sup> *Tamtéž*, 99.

tám, s tím musí být kompatibilní – děj se co děj. Sám stále věřil, že Pán se svých v jejich tísní nakonec zastane.

Kingova naděje vycházela z jeho vlastní duchovní tradice a ta dávala konečnou podobu jeho základním idejím a jejich vzájemnému vztahu. Byla prostředím, v němž ve chvílích krize také sám zakoušel osvobodivou moc Boží přítomnosti. V době největší frustrace se modlí: „Pane, pokouším se pochopit, co je správné. Myslím, že mám pravdu, myslím si také, že usilujeme o správné věci. Ale musím přiznat, že jsem „dole“, že začínám váhat. Ztrácím odvalu a nemohu dopustit, aby mě moji lidé takto viděli, protože když mě uvidí slabého a zbaveného odvahy, zeslábnou i oni“. A právě uprostřed této krize zakusil King podle svých vlastních slov Boží osvobodivou přítomnost jako nikdy předtím. Od té chvíle už prý nikdy nezapochyboval o Boží přítomnosti, ani o tom, že láska a nenásilí nakonec zvítězí: „Jsem nyní připraven na všechno.“<sup>10</sup>

Kingova působnost prošla mezi lety 1955–68 několika fázemi, v nichž se prosadily různé důrazy, a James H. Cone přesvědčivě dokládá, že i jeho životní filosofie (resp. teologie) procházela určitým vývojem. Když se stal vůdcem autobusového bojkotu v Montgomery, bylo to ve jménu *spravedlnosti*. Na začátku této akce ještě, jak již řečeno, rozhodným zastáncem nenásilné akce nebyl, i když si to později moc nepřipouštěl. Již během bojkotu však přijal Gándhího metodu nenásilné přímé akce za svou a místo na spravedlnost položil důraz na *lásku*. „Golgatha,“ říká v jednom svém proslavu, „je dalekohled, jímž se díváme do věčnosti a vidíme, jak se Boží láska vlamuje do našeho času... Ve světě, kde vše závisí na síle, tyran-ském nátlaku a krvavém násilí, nám přichází výzva, abychom šli cestou lásky. Pak zjistíme, že tato bezbranná láska je tou nejmocnější silou světa.“<sup>11</sup> Když pak v druhé polovině šedesátých let viděl, jak na americkém Severu je rasový problém propleten s obrovskou chudobou a jejími devastujícími účinky na sebeúctu černochů, uchýlil se k motivu *naděje* a začal mluvit o přicházející „Boží svobodě“. Navzdory těžkostem neupadl v zoufalství: Stále věřil, že „Pán se svých zastane a do cíle je dovede“. Den před svým zavražděním v Memphisu, kam přijel podpořit stávkou popelářů, prohlásil v kostele: „Rozhlédl jsem se a uviděl jsem Zaslíbenou zemi. Možná, že se tam spolu s vámi nedostanu, ale chci, abyste dnes večer věděli, že jako lid se do Zaslíbené země dostaneme... Moje oči viděly slávu Pánova příchodu.“ V časopisu *soul force* měl na druhý den vyjít článek, kde se jako titulky měly tyto závěrečné formulace z Kingova kázání objevit. Po

<sup>10</sup> *Tamtéž* 135.

<sup>11</sup> Martin Luther King, jr., *Strength to Love*, Harper & Row, New York 1963, 164.

zprávě o jeho zavraždění je vydavatel na poslední chvíli vyměnil za citát z Genesis 37,19: „Hle, mistr snů sem přichází! Pojdte, zabijme ho! A uvidíme, co bude z jeho snů!“

King byl v posledních letech svého působení hluboce zklamán „umírněnými“ bělochy<sup>12</sup> a dokonce je (v interview pro časopis Playboy) neváhal označit za ještě větší překážku pokroku než tzv. „koncil bílých občanů“ nebo Ku-Klux-Klan.<sup>13</sup> Kontinuitu v těchto různých fázích jeho úsilí i jeho myšlení představovala napořád idea „beloved community“. Nikdy se proto nezřekl cesty nenásilí, pouze připustil, že nenásilí musí být asi „militantnější“, že musí zahrnout i masivnější formy odporu: narušování nej-různějších operací segregačních autorit, atd. Sám své úsilí a všechny jeho zdroje vždy pokládal za koherentní celek – s různými příležitostně dominujícími tématy.

V úvodu k novému vydání své knihy *Bůh utlačovaných* odpovídá Cone na některé výtky ze strany nové generace Afroameričanů a v té souvislosti zmiňuje i Kinga: (Jeho) optimismus nebyl namístě: nenásilí nezmění rasisty v bratry a sestry. Sám si to také uvědomil. „Něméně, King měl pravdu, pokud jde o vykupitelský charakter utrpení, k němuž dochází při odporu vůči zlu. Když člověk odporuje zlu, je nevyhnutelným důsledkem tohoto odporu utrpení. Vyhýbat se utrpení znamená vyhýbat se odporu, a ním zůstává zlo bez konfrontace. King se mocenským strukturám zla postavil. Proto ho zabili. Kingovo utrpení a utrpení bojovníků za svobodu po celém světě je vykupující, jestliže nás, tak jako Kristův kříž, inspiruje k odporu vůči zlu i tam, kde si jeho důsledky uvědomujeme. Účast na odporu vůči zlu je participací na Božím vykoupení světa.“<sup>14</sup>

### Teolog

Lze působení M. L. Kinga pokládat za působení *teologa*, dokonce snad ve svém kontextu teologa významného? Někteří američtí interpreti se domnívají, že ano. Harvardský teolog a filosof Herbert W. Richardson tvrdil v roce 1969, že King je nejdůležitější současný teolog, kterého je třeba hodnotit jako relevantního myslitele, nikoliv jen jako hrdinu.<sup>15</sup> James H. Co-

<sup>12</sup> Viz zejména jeho „Dopis z birminghamského vězení“ in M. L. King, *Why We Can't Wait*, Harper, New York 1963.

<sup>13</sup> Srv. „Playboy Interview“, reprint in: James M. Washington (ed.), *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, HarperCollins, San Francisco 1991, 355.

<sup>14</sup> James H. Cone, *God of the Oppressed*, Seabury, New York 2003<sup>2</sup>, xviii.

<sup>15</sup> Herbert W. Richardson, „Martin Luther King – Unsung Theologian“, in *New Theology* No. 6 (eds. Martin Marty and Dean Peerman), Macmillan, NY 1969, 178. 184.

ne, asi nejdůležitější afroamerický teolog současnosti, konstatuje o dvacet let později, že když za náležitý kontext teologie pokládáme boj za svobodu, ukáže se důležitost Kinga jako teologa.<sup>16</sup> Tento exponent tzv. „černé teologie“, který v řadě svých textů srovnává Kinga s Malcolmem X, je přesvědčen, že King si zaslouží označení za největšího, nedůležitějšího a nejlivnějšího amerického teologa všech dob: „Je-li teologie disciplinou usilující o interpretaci smyslu evangelia pro přítomnost a je-li evangeliem Boží osvobození chudých z jejich pout, mohu tvrdit, že nikdo v Americe, ani Jonathan Edwards, Walter Rauschenbusch nebo Reinhold Niebuhr, nevyjádřil křesťanské poselství svobody tak účinně, prorocky a tvořivě jako Martin Luther King, ml.“<sup>17</sup>

Podle Richardsona spočívala Kingova teologická relevance především v tom, že přinášel tvůrčí pojetí konfrontace se strukturami zla. Ty Richardson charakterizoval jako plod moderního „relativismu“ (resp. dualismu), tj. přesvědčení, že ideový konflikt je nevyhnutelný, že pro ideologicky rozdělené oponenty žádná mírová koexistence neexistuje. Církev musí tomuto „relativismu“ oponovat vírou, která domněle neřešitelné konflikty otvírá transcendentní vykupitelské realitě. Víra je „mocí smíření“ smiřujícího (tj. přemáhajícího) pluralitu perspektiv a bojujícího proti každému rozdělení – na základě *Božího* sjednocení, které pracuje skrze všechny věci. Protože boj proti rasismu je ve své podstatě bojem proti ideologickému konfliktu, je třeba jej rozšířit na *všechny* konflikty (proto se King angažoval i proti válce ve Vietnamu). Strategií smíření je asymetrie: oponování násilí nenásilím.<sup>18</sup>

Tady se ovšem interpreti trochu rozcházejí. Podle Richardsona neargumentoval King pro nenásilí jako *vyznavač*, který vydává svědectví Kristově vládě (takové svědectví musí být v našem čase a v našich podmínkách poraženo). Spíš ho chápal jako jediný *praktický* způsob boje proti zlu – jediný založený na správném chápání skutečnosti, na porozumění tomu, jak struktury zla ve světě ženou lidi k zlému jednání (jak je utiskují, až z toho onemocní a jsou naplněni nenávistí a strachem ze všeho, co je „jiné“). Na to se teologicky zaměřil. Cílem jeho boje bylo smíření lidí – schopnost žít s těmi, kdo jsou jiní. Proto kladl důraz na lásku jako „přá-

<sup>16</sup> Cone, *Risks of Faith*, 53.

<sup>17</sup> *tamtéž*, 72.

<sup>18</sup> Srv. Richardson, *cit. dílo*.

<sup>19</sup> *Tamtéž*, 184. Jak však připomíná John Ansbro, King mezi *agape* a *filia* jasně rozlišoval: jedno nevyvrstává z druhého. Srv. John J. Ansbro, *Martin Luther King, Jr.: The Making of a Mind*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1982, 26, p. 140.

telství“ (s cílem posvěcení světa), čímž podle Richardsona zvrátil reformační důraz na lásku jako „sebezapření“ (agape), která zlo „omezuje“ nebo „zastrašuje“. Tak vnímal lásku Reinhold Niebuhr. King se s jeho chápáním zla a s jeho úsilím o pouze „hrubou politickou spravedlnost“, jež legitimuje to násilí, které zlo drží v jeho mezích, střetává. Jemu nejde o zastrášení, ale o překonání zla dobrem.<sup>19</sup>

Jinak vnímá Kingovu teologickou relevanci teolog křesťanského pacifismu John Howard Yoder.<sup>20</sup> Yoder klade důraz na to, že King chápal cestu nenásilí jako svědectví Ježíši Kristu. Od Ježíše se ovšem učíme, že normální stezkou věrnosti Boží cestě služebníka není úspěch, ale „zlomenost“. Tím nemá být oslavováno selhání či jakási „heroická neúčinnost“. Spíš jde o vyznání, jež lze učinit právě jen ve víře, že pravý „úspěch“ v křesťanské poslušnosti nelze měřit skutečnými proměnami světa nějakým směrem. Měřítkem křesťanského svědectví je tu kongruence mezi naší cestou a Kristovým vítězstvím. Toto trvání na morální prioritě Božeho svědectví sobě samému v Kristu neznamena dělat protiklad mezi idealismem a pragmatismem nebo mezi láskou a spravedlností. Tím, že církev vyhlašuje Ježíše Krista jako Pána, říká, že loajalita vůči němu se nakonec nemají svými účinky. V posledku je to jen Boží přítomnost mezi lidmi, co je „praktické“, a „spravedlivá“ je jenom láska.

Strategie nenásilného sledovala konkrétní politické cíle a jako taková byla spojena s určitým pragmatismem (s péčí o správné načasování, o komunikativnost akcí, o „prostor úniku“ pro nepřítele, apod.). Pro Kinga to však byla „cesta kříže“, a proto (jak připomíná Yoder) její normou či měřítkem nebyla a nemohla být vykazatelná úspěšnost, nýbrž pouze zaslíbení spojená s *vírou* (vírou jako *důvěrou* i vírou jako *věrností*).

„Kříž“, říká King, „předchází korunu. Křesťan musí vzít svůj kříž se všemi jeho těžkostmi, napětím a agonii a nést jej, dokud na nás nezanechá své znamení a nevykoupí pro onu skvělejší cestu, jež přichází jen skrze utrpení...“<sup>21</sup> „Když jsem přijal kříž, uvědomil jsem si jeho význam... Kříž může znamenat konec vaší popularity. Může znamenat konec grantu či dotace. Může zkrátit váš rozpočet, ale musíte jej přijmout a nést...“<sup>22</sup> Všech-

<sup>20</sup> John Howard Yoder, *For the Nations: Essays Public & Evangelical*, Eerdmans, Grand Rapids 1997, zvl. kap. 5. „The Racial Revolution in Theological Perspective“, 97–124 a kap. 6. „The Power Equation, the Place of Jesus, and the Politics of King“, 125–147.

<sup>21</sup> Z Kingova proslovu na National Conference on Religion and Race v Chicagu 17. ledna 1963. (King Center Archives).

<sup>22</sup> Citováno u David Garrow, *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference*, Morrow, New York 1986, 555.

ny Kingovy výroky o kříži, připomíná Yoder, se týkají utrpení vycházejícího z vědomé volby postavit se silám bezpráví zranitelným způsobem. Všechny souvisí s potřebou opětovného rozhodnutí odmítnout uprostřed sporu různých taktik atraktivní prostředky násilí.

Výhled na utrpení vyžaduje od těch, kdo jsou myšlence nenásilí oddáni, vysokou morální kázeň a vnitřní sílu. Připravenost a pohotovost k utrpení pod nespravedlivými vládci je součástí povolání učedníků na cestu následování. To je cesta osobně náročná, a nejnáročnější je tam, kde nás obrací tváří v tvář agentům zla. To předpokládá „bláznovskou“ víru, a proto je to úkol menšiny. Naděje založená v biblickém poselství o Bohu, který intervenuje mezi lidmi, aby změnil struktury lidských vztahů, je konečnou nadějí všech, avšak kdo není poddán Ježíši Kristu, má plnou svobodu odpovídat na bezpráví nějak jinak. Pro křesťany je to ovšem postoj intelektuálně koherentní a psychologicky možný.<sup>23</sup> Když se křesťané shromažďují kolem nějaké *jiné* naděje, ukazují, že nerozuměli zvěsti o tom, že v Ježíši Kristu se přiblížilo Království Boží.

Teologickou motivací účasti v nenásilné rasové revoluci nelze proto zaměňovat s čistě praktickými či psychologickými úvahami. Jsou chvíle, kdy odmítnutí náhradních řešení, odmítnutí kompromisu a spokojení se s dostupnými alternativami je nejpravdivější a nejvěrnější a nakonec i nejúčinnější věcí, kterou může křesťan učinit. A protože nejsme pány dějin, mohou být chvíle, kdy nelze říkat nic jiného, než to, čemu nebude chtít *nikdo* naslouchat a co *nikoho* k ničemu nedonutí. Přesto to je třeba říkat a nést toto znamení – v důvěře, že Pán dějin z toho učiní poselství pro všechny. Ti, pro něž je Ježíš Kristus nadějí světa, nebudou měřit své současné sociální angažmá efektem, který slibuje zítra mít, ani ničím jiným, ale pouze totožností toho, v němž složili svoji naději, a proto nemohou neuspět. Je-li moci hoden „poražený Beránek“ (Zjevení 5,12), pak všechny kalkulace o nějaké jiné cestě k moci jsou falešné.

Kingovo pojetí nenásilí to Gándhíovské v tomto bodě jistě přesahuje, avšak ani Gándhí nemluvil o nenásilí ve smyslu jeho „efektivnosti“. Podle Yodera lze proto jak Kinga, tak i Gándhího řadit k pacifistům „koherentního kosmu“, k zastáncům přesvědčení, že žijeme ve světě, kde užité „prostředky“ musejí odpovídat „cílům“. <sup>24</sup> Pro hinduistu Gándhího to byl filosoficky (či teologicky) přirozený postoj, ale z hlediska zkušenosti marginalizované komunity víry to bylo racionální i pro baptistu Kinga. I když jeho kosmická důvěra, že „vesmír je na naší straně“, neměla explicitně christologickou bázi, bylo mu jasné, že pravost křesťanské naděje na překonání zla dobrem může ratifikovat jenom Bůh sám. Apoštolé se hlásili k vizi světa, který je i ve svém „padlém“ stavu kosmos a ne chaos: Padl,

ale nevypadl z Božích rukou a pod jeho přímou kontrolu je uveden právě na kříži. Nesení kříže bylo pro Kinga – tak jako pro samotné novozákon- ní pisatele – kategorií etickou i strategickou: Vědomá volba cesty zranitel- né věrnosti je konzistentní s kosmologií, podle níž je univerzum na ten způsob, že odplácení dobrem za zlé přináší své ovoce. Takový způsob řešení konfliktů je podle Yodera – aspoň v naší „křesťanské“ civilizaci – obecnou lidskou možností, dosažitelným ideálem.<sup>25</sup> Existují jiné modely změny než vítězství „hodných hochů“. V situaci, kde naděje na brzké inž- nýrství světa chřadne, nezaškodí kouzlo a poezie, jakými disponovali Gán- dhí a King.<sup>26</sup> V tom se známé pokusy o postižení teologického významu Kingova úsilí shodují a jsou i při svých různých akcentech vlastně kom- plementární.

Kingova teologie, uzavírá James Cone, reflektovala jeho vlastní boj, kterým chtěl své spoluobčany zbavit zhoubného nádoru rasismu. Nekladl si moderní otázku vztahu „ortodoxie“ a „ortopraxe“, a možná si ani sám nebyl vědom toho, jak hluboce radikální interpretaci křesťanství jeho slo- va a činy vyjadřují: Učinil „spravedlivou praxi“ (či „praktickou spravedl- nost“) podstatnou složkou identity křesťanské víry. To znamenalo kultur- ní revoluci. Po Kingovi si už nikdo – ani ti nejkonzervativnější kazatelé jako Jerry Falwell či Pat Robertson – nedovolil teologicky ospravedlňovat rasovou segregaci.<sup>27</sup> Lze proto hájit názor, že Kingovo veřejné působení představovalo filosofický i teologicko-svědecký čin, a jako takové nemělo ve svém dějinném a společenském kontextu relevantní alternativu. Jeho odkaz je i v tomto ohledu platný dodnes.

<sup>23, 24</sup> Někteří varovali před psychologickou újmou, jíž své stoupence King vystavuje. Psycholog Kenneth Clark píše: „Může se zdát, že je to filosofie reflektující zdraví a stabilitu, zatímco pozice nacionalistů je nestabilní a patologická. Hlubší analýza však může ukázat, že i (Kingova) doktrína je nerealistická – ne-li patologická. ... Požadavek, aby oběť milo- vala svého trýznitele, vkládá na člověka – na rozdíl od pouze taktického uplatnění nená- sílí, důstojného odporu jako morálního odsouzení, schopného probudit svědomí a aktivitu těch druhých – další a pravděpodobně netolerovatelné psychologické břemeno“. (Srv. K. Clark, *Dark Ghetto: The Dilemmas of Social Power*, Harper Torchbooks, New York, 218).

<sup>25</sup> John H. Yoder, *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism* (revised and expanded edition), Herald Press, Scottsdale 1991, 125nn.

<sup>26</sup> Yoder, *For the Nations*, 102

<sup>27</sup> *Tamtéž*, 143

<sup>28</sup> James H. Cone, „Martin, Malcolm, and Black Theology“, in: M. Vold, C. Krieg a T. Ku- charz (eds.), *The Future of Theology: Essays in honor of Jürgen Moltmann*, Eerdmans, Grand Rapids 1996, 189.

## MEMORIA PASSIONIS

### *K roli paměti v politické teologii J. B. Metz*

*Petr Kratochvíl*

**MEMORIA PASSIONIS. On the role of memory in the political theology of J. B. Metz** This article deals with the role of memory as the key category in the political theology of Johann Baptist Metz and reveals some shortcomings in his interpretation of it. The article follows the three steps of Metz's own argumentation: In the first, memory allows Metz to criticise the subject of Enlightenment, the subject bereft of memory. Such an understanding of the subject leads to a distorted picture of the world as the place for the subject's dominance over nature and others. This general critique of ideology is concretised in the second step by being transformed into a critique of Christianity which repudiates its traditions, its memories and its past and which thus becomes a bourgeois religion. The third step connects the critique of the modern world with the critique of bourgeois Christianity – Metz undertakes an anthropological turn from the rational, universal subject to the subject of suffering. And it is precisely the memories of the past suffering that can be considered as the fundament of Metz's interpretation of Christianity, Christianity built of concrete manifestations of solidarity with the suffering. The text concludes with a critical discussion.

*Při nejmenším i největším štěstí jde vždy o totéž,  
čím se štěstí stává štěstím: umění zapomínat.* F. Nietzsche<sup>1</sup>

*και ευχαριστησας εκλασεν και ειπεν, τουτο μου εστιν το σωμα το υπερ  
μου: τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν.* 1 Kor 11, 24

### 1. Úvod

Johann Baptist Metz je i v českém prostředí dobře znám jako vůdčí představitel tzv. nové politické teologie. Avšak ze tří klíčových termínů, které tvoří základ Metzovy politické teologie – utrpení, solidarity a paměti –

<sup>1</sup> Nietzsche, F. (1988) *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, vydání Schlechta I, citováno podle Metz, J. B. (1997) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*. Mainz: Grünewald. str. 150

jsou obvykle rozebírány jenom první dva. Je tomu tak proto, že jak Metzovo spojení s Frankfurtskou školou, tak i souvislost jeho činnosti s teologií osvobození svádějí k představě levicově orientované, anti-konzervativní, nebo dokonce přímo „progresivní“ teologie, která hledí kupředu a odmítá staré církevní tradice. Pro Metz je ovšem konceptualizace paměti, tedy důraz na minulost, stejně důležitá, ne-li důležitější než důraz na přítomnost a budoucnost, který zprostředkovávají další dva pojmy. Cílem této práce je proto osvětlit, jakým způsobem Metz činí z paměti ústřední koncept svého díla. Zaměřím se především na to, jakým způsobem paměť coby paměť nebezpečná vytváří konzistentní přemostění mezi Metzovou kritikou subjektu buržoazního náboženství a jeho důrazem na solidaritu s trpícími jako základním křesťanským postojem. Zároveň se ale pokusím ukázat, že historicitá paměti, tradice i křesťanství samotného zůstává pro Metz velkým problémem, který v žádné ze svých prací nedokázal uspokojivě vyřešit.

Struktura práce sleduje takto vytyčený cíl. Po krátkém úvodu a stručném shrnutí Metzovy teologické činnosti budu sledovat tři základní argumentační kroky, s jejichž pomocí Metz buduje ústřední roli paměti ve své práci: V prvním mu paměť umožňuje kritizovat osvícenské pojetí subjektu, které podle něj vede k pokřivenému chápání světa jako prostoru pro dominanci subjektu nad přírodou i nad ostatními. Tato obecná ideologická kritika, při níž se Metz silně opírá o Frankfurtskou školu, je v druhém kroku konkretizována a přetvořena v kritiku křesťanství, které odvrhuje svou tradici, své vzpomínky a svou minulost a které se tak stalo buržoazním náboženstvím. Třetí krok spojuje tuto obecnou kritiku moderního světa s kritikou buržoazního křesťanství – Metz podniká antropologický obrat od racionálního, univerzálně chápaného subjektu k subjektu trpícímu. Přitom právě vzpomínky na minulé utrpení jsou základem Metzovy interpretace křesťanství, založené na konkrétních projevech solidarity s trpícími. Celý text pak uzavírá kritická diskuse, v níž poukážu na některé slabiny Metzova přístupu.<sup>2</sup>

Přestože se Metzova teologická pozice postupně poměrně radikálně proměňovala, zejména s tím, jak se Metz vymaňoval z vlivu Karla Rahnera, nelze tvrdit, že tři výše načrtnuté kroky odpovídají chronologicky vývoji Metzova myšlení. Posloupnost Metzových prací, které zde cituji,

<sup>2</sup> Rozdělení na tři fáze používá i Rebecca S. Chopp (1986) *The Praxis of Suffering*. Orbis Books. Její analýza se ovšem jednak nezaměřuje na roli paměti, ale primárně na subjekt, a jednak mluví o odlišných fázích (zkoumání historického vědomí subjektu, vztah subjektu k Bohu a konečně rekonstrukce subjektu).

by sice mohla vyvolávat dojem, že mezi nimi skutečně lze najít lineární časovou posloupnost, ale mnohem blíže pravdě je ta interpretace, která takto konzistentní argumentační linii vidí teprve v jeho posledních dílech. Obzvláště patrné je to v případě, kdy měl Metz možnost starší příspěvky sám seřadit tak, aby tuto logickou linku podtrhly.<sup>3</sup> Právě kvůli tomuto rysu Metzových novějších prací je proto největší pozornost věnována pracím z posledních dvou dekad. Náznaky jeho přístupu jsou ale patrné např. již v jeho známém díle ze 60. let *K teologii světa*<sup>4</sup> a v celé řadě dalších, a proto se zabývám i jimi.

## 2. Představení J. B. Metz

Johann Baptist Metz je bezesporu jedním z největších žijících katolických teologů, který svou prací ovlivnil nejen další směřování teologie, ale i celou řadu dalších disciplín. Metz se narodil 5. srpna 1928 v hornofalckém Wellucku. Po ukončení gymnázia v Ambergu se věnoval studiu teologie a filozofie na několika německých a rakouských univerzitách, mj. v Mnichově nebo Innsbrucku. Na počátku 60. let se stal doktorem teologie a následujících třicet let přednášel fundamentální teologii na katolické teologické fakultě v Münsteru. V roce 1993 začal hostovat na filozofické fakultě vídeňské univerzity, kde také obdržel roku 1994 čestný doktorát.

Od konce 60. let se Metz v souladu se svou teologií výrazně angažuje jako poradce v nejrůznějších církevních orgánech. V letech 1968–1973 působil například jako poradce kardinála Franze Königa v papežském sekretariátu pro nevěřící. Ještě markantnější byl ovšem jeho vliv na německé biskupské synodě v letech 1971–1975. Často zmiňováno je i jeho názorové sepětí s latinskoamerickou teologií osvobození, jež se projevilo mj. v tom, že se roku 1988 stal členem předsednictva Latinskoamerického centra univerzity v Münsteru.

Zatímco Metzova nejstarší vlivná práce je ještě vzdálená pozdějšímu důrazu na vztah křesťanství, paměti a solidarity a pojednává o metafyzice v Heideggerově filozofickém systému,<sup>5</sup> práce, které následují, už Metzovo základní zaměření nemohou popřít: V 60. letech vychází jeho *Chudoba v duchu* (1962)<sup>6</sup> a v témže roce je publikován *Křesťanský antropocent-*

<sup>3</sup> Metz, J. B. (1997) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997*. Mainz: Grünewald.

<sup>4</sup> Metz, J. B. (1969) *Zur Theologie der Welt*. München: Kaiser.

<sup>5</sup> Metz, J. B. (1953) Heidegger und das Problem der Metaphysik. *Scholastik* 28 (1953), str. 1–22.

*risimus*<sup>7</sup> a Metzova nejvýznamnější práce tohoto období *K teologii světa*.<sup>8</sup> Zásadní pro Metzovu publikační činnost, ale i celkově pro jeho pojetí teologie je fakt, že byl zprvu žákem a později spolupracovníkem Karla Rahnera.<sup>9</sup> Např. v roce 1966 společně s ním a ještě s R. Garaudym zveřejnil práci o vztahu křesťanství a marxismu nazvanou *Dialog*.<sup>10</sup> Převážná většina jeho prací ze 70. let se zabývá znovu a znovu otázkou postavení člověka v dnešním, otrěseném světě a postojem, jaký by k nespravedlivému sekulárnímu uspořádání měl zaujmout křesťan a církev obecně. Do této kategorie Metzových prací patří např. *Bůh po Osvětlení* (1979),<sup>11</sup> *Oči pro druhé* (1991)<sup>12</sup> nebo *K pojmu nové politické teologie* (1997).<sup>13</sup> Od 70. let se také datuje Metzův postupný odklon od Karla Rahnera a naopak užší spolupráce s dalšími teology, zejména J. Moltmannem. Zcela centrální se v tomto období stává otázka, jak pojmout vztah mezi utrpením a vykoupením, vzpomínkou na minulé zlo a nadějí na osvobození.

### 3. Paměť jako zdroj kritiky osvícenského pojetí subjektu

Metz se pod vlivem představitelů Frankfurtské školy (zejména Benjamina, Blocha nebo Adorna) velmi intenzivně zabýval otázkou, zda osvícenství můžeme chápat jako cestu, která je schopna nabídnout člověku prostřednictvím postupné emancipace úplné naplnění jeho svobody. Mnozí z představitelů Frankfurtské školy nebo jejich následovníci jako Jürgen Habermas odpovídají víceméně kladně. Poukazují přitom na to, že osvícenská myšlenka byla teprve později pod vlivem kapitalismu pokřivena a nahradila skutečnou racionalitu (např. pro Habermase se jedná o ratio-

<sup>6</sup> Metz, J. B. (1962) *Armut im Geiste*. München: Ars sacra.

<sup>7</sup> Metz, J. B. (1962) *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. München: Kösel.

<sup>8</sup> Metz, J. B. (1969) *Zur Theologie der Welt*. München: Kaiser.

<sup>9</sup> Metzův teologický vztah k Rahnerovi popisuje zajímavě James Matthew Ashley (*Interruptions: Mysticism, Politics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*. Studies in Spirituality and Theology 4. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998).

<sup>10</sup> Garaudy, R.; J. B. Metz; K. Rahner (1966) *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* München: Rowohlt.

<sup>11</sup> Kogon, E.; J. B. Metz (ed.) (1989) *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*. Freiburg: Herder.

<sup>12</sup> Metz, J. B.; H. E. Bahr (1991) *Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung*. München: Kindler.

<sup>13</sup> Metz, J. B. (1997) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*. Mainz: Grünewald.

nalitu směřující k lepší komunikaci) racionalitou instrumentální, jež vede k dominanci a vytváření nerovných vtaů mezi lidmi i mezi člověkem a přírodou. Proto také mohou volat po dokončení projektu modernity.<sup>14</sup>

Metz ale takové rozlišení odmítá a tvrdí, že snaha po ovládní, která je pro něj základním problémem moderního myšlení, z osvícenství přímo vyvěrá. Tato snaha je pro Metz základem moderní vědy (cituje přitom Baconovu explicitní formulaci *scientia et potentia humana in idem coincidunt*)<sup>15</sup> a proniká tak celé moderní myšlení. Důležitým důsledkem této snahy o ovládní je dvojí zevšeobecnění, které moderní myšlení charakterizuje: Jednak zevšeobecníuje subjekt, který přestává být konkrétním jedincem, ukotveným ve specifickém místě a čase, a místo toho se stává moderním, racionálním subjektem, který ovládá a přetváří své okolí, aby maximalizoval svůj užitek. A jednak zevšeobecníuje i dějiny. Ty pak chápe buď jako bezčasí, které nemá počátek ani konec, protože koneckonců časovost ztrácí pro moderní subjekt význam; anebo jako jednosměrný pokrok od minulosti, která je zaostalá a proto hodná zapomnění, k dokonalé společnosti budoucnosti.

Jinak řečeno, pro Metz je to právě absence paměti, vzpomínek na vlastní tradici, na to, odkud přicházíme, co jsme prožili a protrpěli, co činí naši současnou společnost indiferentní k potřebám druhých. Jenom „kultura zapomnění“ (*Kultur der Amnesie*)<sup>16</sup> nám umožňuje ignorovat jak varování, které nám přináší naše vlastní minulost, tak i volání našich současníků, kteří nežijí v tak dobrých materiálních podmínkách jako my.<sup>17</sup> Je možno dokonce říct, že popíráme-li vlastní minulost a zatlačujeme-li vlastní vzpomínky, nejsme skutečnými křesťany: Teprve když „vzpomínáme, vytváří se naše identita“, identita křesťanů.<sup>18</sup>

Metz ale, zejména ve své klíčové práci *K teologii světa*, zároveň zdůrazňuje, že z odmítání určitých rysů sekularizace světa, jež je spojena

<sup>14</sup> Habermas, J. (1981) *Kleine politische Schriften I–IV*, Frankfurt a.M., str. 444nn.

<sup>15</sup> Bacon, R. *Novum Organum*, <http://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liber1.shtml>.

<sup>16</sup> Tento termín se vyskytuje v celé řadě Metzových prací, např. v Metz, J. B. (1998) *Gottesgedächtnis im Zeitalter kultureller Amnesie*, in: T. Faulhaber/B. Stillfried (ed.): *Wenn Gott verloren geht – Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1998, str. 108–115.

<sup>17</sup> Srov. Metz, J. B. (1995) *Za hranice buržoazního křesťanství*. In Kuschel, K.-J. (ed.) *Teologie 20. století*, Praha: Vyšehrad, str. 256–266.

<sup>18</sup> J. B. Metz (1995) 1492 – Through the Eyes of a European Theologian. In J. B. Metz a J. Moltmann. *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*. Maryknoll: Orbis, str. 66–71.

právě s osvícenstvím, bychom neměli odvozovat, že křesťanství jako takové stojí v protikladu ke světu. Ovšem stejně tak pro Metzze neplatí, že by křesťanská víra měla světu zcela přitakat. Svět a proces jeho sekularizace jsou totiž bytostně dvojznačné. A to především proto, že Bůh tím, že na svět poslal svého Syna, ke světu, který je přece jeho stvořením, zcela unikátním způsobem přitakává: Jednak po formální stránce – Bůh sám koná uvnitř dějin, a jednak po stránce obsahové – ve svém Synu svět trvale přijímá. Zároveň ovšem, jak se ukazuje na vztahu světa a církve, zůstává svět zdrojem odporu k Bohu, a jako takový není pro křesťany beze zbytku přijatelný.<sup>19</sup>

#### 4. Kritika buržoazního náboženství jako náboženství bez dějin a paměti

Dehumanizace subjektu spojená s kulturní amnézií je podle Metzze typickou charakteristikou buržoazního náboženství.<sup>20</sup> Metz se domnívá, že právě křesťanství na bohatém Severu se již z větší části v buržoazní náboženství proměnilo. Na formální rovině sice zůstává náboženstvím, které vyzývá k solidaritě a obrácení, ale prakticky již ztratilo veškerou svou sílu. Věřící již nepřicházejí do kostela, aby došlo k jejich vnitřnímu obratu, aby hlásání Božího slova proměnilo jejich srdce i jejich budoucnost. Buržoazní křesťané totiž mají jasnou představu o tom, jak jejich bohatá, zabezpečená budoucnost má vypadat. Od církve, i od náboženství obecně, potom požadují pouze to, aby jejich vlastní představy o budoucnosti potvrdila, tedy bonhoefferovskou *lacinou milost*, „laciné zboží, laciné odpuštění, lacinou útěchu, lacinou svátost“.<sup>21</sup>

V buržoazním náboženství se obzvlášť patrně ukazuje, jak účinně jsou křesťané schopni potlačit vlastní vzpomínky. V tomto případě ovšem primárně nejde o vzpomínky na vlastní utrpení, z něhož se konstituuje narativní struktura vlastní identity křesťana, ale o vzpomínky na utrpení, které v minulosti i v současnosti právě moderní společnost bohatého Severu způsobovala a způsobuje. Zevšeobecnění subjektu totiž maskuje skutečnost, že tento moderní subjekt je fakticky identický s buržoazním křesťanem. Naopak subjekt zotročený a marginalizovaný v takovém pojetí křesťanství nemá žádné místo, protože se stává pouhým objektem. Pokud

<sup>19</sup> Srov. Metz, J. B. (1969) *Zur Theologie der Welt*. München: Kaiser, str. 17–18.

<sup>20</sup> Srov. Metz, J. B. (1995) *Za hranice buržoazního křesťanství*. In Kuschel, K.-J. (ed.) *Teologie 20. století*, Praha: Vyšehrad.

<sup>21</sup> Bonhoeffer, D. (1937) *Nachfolge*. München: Kaiser, str. 13.

by se mu totiž dostalo sluchu jako rovnocennému subjektu, celá koncepce církve jako servisu pro buržoazní křesťany by se totiž okamžitě zhroutila.

Metz je přesvědčen, že fungování buržoazního náboženství podporuje i určitý typ teologie. Je to teologie, která křesťanství přizpůsobuje modernímu myšlení, zbavuje je jakéhokoliv tajemství a činí plně podřízené moderní vědě. Jinak řečeno, buržoaznímu náboženství slouží liberální teologie. Metz říká, že tato teologie „používala příliš silné kategorie, kategorie, které příliš rychle skrývaly všechna dějinná zranění, všechny zejíci rány, všechna zhroucení a katastrofy a které ve své řeči o Bohu zamlčovaly bolest vzpomínání.“<sup>22</sup> Proti takto pojaté teologii ale Metz staví svou politickou teologii, která obrací pozornost zpět od kultury zapomnění k paměti a zejména k uvědomění si utrpení jako nedílné součásti vlastní minulosti.

## 5. Obrat ke vzpomínkám na utrpení

Na cestě od obecné kritiky ideologie osvícenství přes kritiku buržoazního křesťanství pak Metz činí poslední krok, kterým je proměna subjektu usilujícího o dominanci v subjekt, který je ukotven v historii. Aby ovšem subjekt mohl prožívat vlastní identitu, vyprávět vlastní příběh, musí znát vlastní historii – a to jak historii svého společenství, tak i s ní spojený příběh vlastní.

I když se na první pohled může zdát, že takto chápaný subjekt přece také usiluje o dosažení svobody, tj. o emancipaci v osvícenském duchu, Metz tvrdí, že pro skutečnou svobodu a pro skutečnou naději je klíčová nikoliv racionální abstrakce, ale vědomí konkrétního utrpení.<sup>23</sup> Teprve zkušenost s vlastním utrpením totiž zakládá naději, že jednou dosáhneme svobody. Teprve vědomí utrpení, vědomí násilí, které jsme sami učinili i které bylo činěno na nás, zakládá možnost jeho překonání. Nikoliv tedy popření utrpení, jeho vytěsnění, které slibuje buržoazní křesťanství, ale jeho akceptace je základem.

Metz ale jde ještě o krok dál – právě trpící je skutečným subjektem křesťanství. A zde dochází k propojení Metzových antropologických úvah s úvahami soteriologickými. Celé dějiny spásy jsou pro Metzeho dějinami utrpení. Křesťanství nejenže nemá pomíjet utrpení, ale to, že připomíná

<sup>22</sup> Metz, J. B. (1997) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*. Mainz: Grünewald, str. 151.

<sup>23</sup> Srov. např. J. B. Metz a J. Moltmann (1974) *Leidensgeschichte – zwei Meditationen zu Markus 8,31–38*, Freiburg; nebo J. B. Metz (ed.) (1995) *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*. Mainz: Grünewald.

*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*<sup>24</sup> je dokonce jeho základní charakteristikou. Vzpomínka na toto utrpení se však pro buržoazní křesťanství stává nebezpečnou vzpomínkou – podkopává totiž každou sebejistotu, zejména přesvědčení o zajištěné vlastní budoucnosti a o vlastní morální nadřazenosti. Buržoazní křesťanství jistě také přichází se vzpomínkami, ale to jsou vzpomínky, které mají umrtvit svědomí, které – použijeme-li s Metzem marxistickou terminologii – vytvářejí falešné vědomí, jež má bránit v přístupu ke skutečnosti a nevyhnutelnosti lidského utrpení.

Křesťané, obzvláště jsou-li křesťany z bohatých zemí Severu, jsou přitom vyzýváni zejména k tomu, aby si přiznali, že jejich blahobytný život nese skryté oběti. Že za jejich šťastným a spokojeným životem stojí staletí utrpení těch, kteří byli připraveni o vlastní hlas a kteří dodnes stojí na pokraji zájmu světa. Důležitější než vědomí vlastního utrpení se tak jeví pochopení, že křesťané a jejich společnost často také utrpení působí. Jenom toto vědomí může vést k solidaritě s trpícími i k vlastní svobodě.

Nebezpečná paměť tak není jenom předstupněm lidské svobody, ale přímo její součástí. Kristovo vzkříšení pro Metze je možné právě jenom po jeho ukřížování a smrti. I vzkříšený Kristus ukazuje učedníkům své rány, jeho plná svoboda se nevyznačuje zapomenutím utrpení, ale jeho přiznáním a přijetím.

## 6. Kritická diskuse

Ve výše nastíněném myšlenkovém schématu, které je základem Metzova chápání paměti jako jednoho ze základů křesťanství, se objevuje několik slabých míst, jež se stala předmětem tu ostřejší, tu mírnější kritiky.<sup>25</sup> Přestože to může znít poněkud překvapivě, zdá se mi, že nejslabší stránkou Metzova přístupu je paradoxně právě vztah mezi tolik zdůrazňovanou historickou imanencí utrpení a paměti na straně jedné a historií transcendentujícími aspekty Metzovy teologie na straně druhé. Někdy se jedná o kolísání mezi historicitou spásy a soteriologickým univerzalismem, jindy mezi historicitou utrpení a jeho překonáním v eschatonu.

Z tohoto pnutí pak vzniká celá řada nejasností jako např. otázka, zda Metzův důraz na existenci utrpení a na jeho odstranění až v eschatologic-

<sup>24</sup> Nejkompaktněji o nebezpečné paměti pojednává J. B. Metz (2006) *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder.

<sup>25</sup> Uvést lze např. Maier, H. (1970) *Kritik der politischen Theologie*, Johannes Verlag; Chopp, Rebecca S. (1986) *The Praxis of Suffering*. Orbis Books; nebo Morrill, T. B. (2000) *Anamnesis as Dangerous Memory*. Liturgical Press.

kém horizontu neoslabuje centrální význam Kristova ukřížování a zmrtvýchvstání pro soteriologii i křesťanství obecně. Skutečně, pokud je utrpení v minulosti vztaženo k eschatologické naději na spásu a svobodu, nebo pokud je zdůrazňována spása jako spása zaslíbená, nikoliv již uskutečněná, jako tomu je u Metz často, pak se nad významem historických činů Ježíše Krista vznáší otazník. To je o to paradoxnější, že Metz sám v jiné souvislosti historicitu tak důrazně privileguje proti pokusům o univerzální chápání subjektu a jeho spásy.<sup>26</sup>

Metz se ovšem snaží této kritice čelit dvojím způsobem: Jednak se pokouší objasnit, jak je vzpomínka na utrpení spojená s Kristovým vzkříšením. Ti, kteří trpěli, ale nedočkali se na tomto světě osvobození a spásy, mají přesto naději: Naději, kterou křesťané spojují právě s Kristovým zmrtvýchvstáním, protože i ti, kteří zemřeli a jsou lidmi zapomenuti, nejsou zapomenuti zcela; jejich utrpení je uchováno v Boží paměti. Tato naděje se pro Metz zakládá v *memoria resurrectionis*. Kristovo vzkříšení tak zůstává ústředním křesťanským symbolem, bez něhož nemá smysl uvažovat o konečné svobodě ani nyní, ani na konci věků.<sup>27</sup>

Druhým, obecnějším způsobem, kterým se Metz proti této výtce vymezuje, je důraz na to, že celá jeho politická teologie, tzn. i její prvky politické a sociální (které jsou často příčinou utrpení) jsou symbolicky vztaženy ke křesťanství a z něho se rodí. Například svoboda jako základní politický koncept není pochopitelná bez konceptu stvoření jako aktu, kterým se Bůh dobrovolně odděluje od tvorů. Podobně i solidarita s trpícími je myslitelná právě jenom v kontextu Kristova kříže, který je zároveň příkladem utrpení i solidarity. Kristus a jeho spásný čin jsou tak nepřímo přítomné i ve zcela konkrétním politickém a sociálním jednání.

Problém s takovou argumentací, který si samozřejmě uvědomuje i Metz, ale spočívá v tom, zda můžeme interpretovat všechno utrpení, např. holocaust, prostřednictvím Kristova kříže, když právě křesťanství přispělo nemalou měrou k utrpení ostatních, v tomto případě k antisemitismu, který vedl až k vyhlazovacím táborům. To je otázka, která je pro Metz centrální a kterou neumí zcela zodpovědět. Možná právě proto je Kristův kříž zejména v těch částech Metzova díla, které se zabývají holocaustem (nebo Osvětímí, jak píše Metz), poněkud upozaděn.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> To se týká zejména Metzových pozdějších prací, po postupném opuštění původního transcendentálního důrazu, který přejal od Rahnera a jeho nahrazení důrazem na historickou praxi.

<sup>27</sup> J. B. Metz (1995) *The Future in the Memory of Suffering*. In J. B. Metz a J. Moltmann. *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*. Maryknoll: Orbis.

Dalším problémem, se kterým se Metz střetává v celém svém díle a zejména tam, kde pojednává o paměti jako historickém podkladu pro identitu subjektu, je nejasný vztah mezi jeho ranými pracemi, které – zejména pod vlivem jeho učitele Karla Rahnera – kladou větší důraz na transcendentální argumentaci, a jeho pozdějšími díly, která takový způsob argumentace odmítají. Jasně je toto pnutí přítomné např. v Metzově chápání svobody: Svobodu subjektu, jak již bylo uvedeno výše, vyvozuje Metz obecně z kategorií, jako je stvoření, a tvrdí, že idea stvoření je předpokladem pro možnost myslet svobodu, tj. že je apriorní. Takové pojetí ale sám Metz později odmítá a považuje je za součást jím kritizovaného, historii nerespektujícího buržoazního náboženství.<sup>29</sup> Místo toho chce svobodu subjektu nově ukotvit v konkrétním historickém prožitku utrpení a z něj vyrůstající naději na svobodu. Svoboda pak ale není svobodou ve smyslu autonomie, jak ji chápal ve svých starších pracích, nýbrž svobodou ve smyslu plného společenství s Bohem a s lidmi, společenství zbaveného mocenské dominance.

Konečně posledním problémem, který zde chci zmínit, je Metzova zafokněnost v německé zkušenosti. Ta je přirozeně na jednu stranu pro Metzův teologický vývoj velkým přínosem, který sám Metz mnohokrát zdůrazňoval, když mluvil o specifických rysech německého katolicismu, ale který zároveň přináší celou řadu omezení.<sup>30</sup> Metz se například domnívá, že – jak už jsem uvedl výše – a) buržoazní náboženství doprovází a legitimizuje liberální teologie, b) že buržoazní náboženství se rodí nejprve v protestantismu a c) buržoazní náboženství v současnosti dosahuje svého vrcholu. Zatímco všechny tyto tři charakteristiky mohly být historicky pravdivé v německém kontextu, jen s obtížemi je můžeme aplikovat na situaci v jiných evropských zemích, nelze je aplikovat na *současnou* německou situaci, už vůbec nemluvě o nezápadním světě. Dnes jistě obecně neplatí, že buržoazní náboženství legitimizuje liberální teologie, která je dnes již z velké části opuštěna. Podobně je navýsost sporné, zda po Barthovi a jeho nové ortodoxii můžeme mluvit o dominanci liberální teologie v protestantismu, ať už německém nebo jiném.

<sup>28</sup> Jak je velmi patrné např. v J. B. Metz (ed.) (1995) *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*. Mainz: Grünewald.

<sup>29</sup> Chopp, Rebecca S. (1986) *The Praxis of Suffering*. Orbis Books.

<sup>30</sup> Srov. např. J. B. Metz (1995) Messianic or „Bourgeois“ Religion. In J. B. Metz a J. Molmann. *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*. Maryknoll: Orbis.

Problém zobecnování německé zkušenosti se naplno vyjeví opět při analýze paměti a vzpomínek: Pro Metz se všechno utrpení jaksi koncentruje v Osvětimi. Aniž bych chtěl jakkoliv snižovat děsivé utrpení v nacistických koncentračních táborech, které má obzvláště pro nebezpečné vzpomínky německého křesťanství klíčovou roli, jinde ve světě mohou být ústředními vzpomínkami na utrpení události jiné – např. pro arménské křesťany genocida ze strany Turků, pro rwandské věřící vraždění mezi Hutuy a Tutsii z konce 90. let, atd. Právě historicita utrpení, na kterou Metz poukázal, nám brání v tom, abychom jednu událost, byť sebeděsivější, prohlásili za radikálně jinou, nebo dokonce ne-historickou, a v tom smyslu mytickou.

## 7. Závěr

Metzova politická teologie je velmi ambiciózním projektem, jenž usiluje o spojení tradice, vyjádřeně paměti a narativně sdílenou a předávanou identitou, s aktivním podílem křesťanů při utváření současného a budoucího světa, představovaného solidaritou s trpícími a snahou o co možná nejrozsáhlejší odstranění jejich utrpení. Metzův důraz na sociální aspekty teologie je jeho nesporným přínosem ke zbourání mýtu individualizované spásy nezávislé na vztahu křesťana k bližním a ke světu. Stejně tak je třeba ocenit jeho schopnost pozitivně propojit tradici církve s orientací do budoucna. Zároveň ale tradice, tj. vzpomínky na utrpení podle Metz nikdy nemohou a nesmějí vést k úplné eliminaci utrpení v tomto světě a k jeho zapomnění. A zde se skrývá problém, na který jsem se pokusil poukázat výše: Na jedné straně jistě není možné ani správně zapomenout na utrpení jako takové, ale to neznamená, že bychom si měli neustále připomínat některé jeho minulé projevy. Ty pro současné křesťany nemusí mít tu vypovídací hodnotu, kterou jim Metz přisuzuje.

Skutečně radikální historizace paměti totiž nevyžaduje pouze, abychom odčiňovali dávné křivdy, ale abychom neustále přezkoumávali, zda tady a teď nepůsobíme – byť třeba jen nepřímo – další utrpení. Hrozí totiž, že fixací utrpení na jednu epochu nebo na jednu událost naše vzpomínání přehluší volání těch, kteří trpí v současnosti. Metzova „krajina křiku“ tak není jenom krajinou holocaustu, ale v určitém slova smyslu i krajinou naší současnosti.<sup>31</sup> Teprve taková historizace paměti, neustále

<sup>31</sup> J. B. Metz (ed.) (1995) *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*. Mainz: Grünewald.

aktualizované pohledem mimo sebe, zpochybňováním vlastní identity a vlastní narace, umožňuje skutečné zpřítomnění Kristova ukřižování a zmrtvýchvstání – nikoliv jako vzpomínky, ale jako závanu již zde se uskutečňujícího Božího království.

## APLIKACE GREIMASOVA MODELU AKTANTŮ NA STAROZÁKONNÍ NARATIVY

*David Javornický*

**APPLICATION OF GREIMAS' MODEL OF ACTANTS TO OLD TESTAMENT NARRATIVES** The aim of this study is to show that the outcomes of structuralist methods of interpretation need not be hastily abandoned in a situation of strong criticism of structuralism and the bloom of new methods of interpretation. It uses one partial concept from Greimas' narrative grammar – his model of actants. The model is presented in this study, it is demonstrated in several applications, critically assessed and finally modified. The modified version of the model is then demonstrated in another application to prove that by applying Greimas' analysis we can still find new meaningful and interesting questions for the dialogue between readers and the Old Testament texts.

### Úvod

Tato studie vznikla v poststrukturalistické době. Literární teoretici po většině již dávno opustili tvorbu narativních gramatik a soustředili svou pozornost jinam, především k dekonstrukci a k recepci textu čtenářem. Při zhodnocení situace Culler<sup>1</sup> již v roce 1975 konstatuje, že při pracích na narativních gramatikách vzniklo příliš mnoho metajazyků bez vzájemné kompatibility a příliš mnoho neprokázaných hypotéz. Znamená to, že všechny výsledky práce strukturalistů je nejlepší odložit do starého železa (resp. do dějin exegeze) a při exegezi se zabývat pouze aplikacemi nových metodologií na biblické texty? Tato studie zkouší jít jinou cestou. Vybírá si z Greimasovy narativní gramatiky jeden dílčí koncept, jeho model aktantů. Tento koncept je popsán, prověřen aplikacemi, podroben kritice a následně modifikován. Aplikací je na závěr prověřena i modifikovaná verze konceptu. To vše za účelem hledání smysluplných a zajímavých otázek, pomocí kterých je možno oslovit starozákonní text, vést s ním interview. Patte (1990) vidí v Greimasově analýze potenciál „nečekaných otázek“.<sup>2</sup> Nevím, zda otázky zde položené budou nečekané, ale jsem pře-

<sup>1</sup> Culler (2007).

<sup>2</sup> Patte (1990:21) o sémiotické analýze a strukturální exegezi říká: „They address unexpected questions to the text.“



„acteur“ zastávat dva aktanty, např. milenec může být zároveň subjektem i příjemcem, jeho milá objektem i odesílatelem. Odesílatel však může být také odlišný od objektu, stejně jako subjekt od příjemce, např. v příběhu o hledání svatého grálu je Héros subjektem, svatý grál objektem, bůh odesílatelem a lidstvo příjemcem. Kategorie pomocník × protivník: zahrnuje vše a všechny, kteří subjektu pomáhají v dosažení objektu nebo mu v tom brání. Greimas předpokládá aplikaci modelu na libovolné narativy i jejich soubory.

### Kritika Greimasova modelu

Z metodologického hlediska Culler (2007) oceňuje jednoduchost Greimasova modelu, zároveň ho kritizuje za to, že funkčnost svého modelu dokládá jen minimálně.<sup>8</sup>

Na Greimasovu hlavu se snáší stejná kritika jako na ostatní strukturalisty. Rimmon-Kenanová (2001) říká: „Strukturalisté mohou těžko ve svých teoriích udělat místo pro postavu, neboť jsou věrni ideologii, jež decentruje člověka a je protichůdná pojmu individuality a psychologické hloubky.“<sup>9</sup> Pozdní Barthes se vymezuje vůči strukturalismu a akcentuje postavu: „to, co je vlastní narativu, není děj, ale postava jako Vlastní jméno“.<sup>10</sup> Někteří literární teoretici a biblisté chápou, na rozdíl od Greimase a dalších strukturalistů, vztah postav a zápletky jako rovnoprávný. Scholes a Kellogg (2002) mluví o vzájemné závislosti postavy a děje. Podle Bar-Efrata (2004) je postava funkcí zápletky a zápletky zároveň funkcí postavy.<sup>11</sup> Rimmon-Kenanová (2001) doporučuje chápat obě kategorie jako nezávislé. V některých narativech je podle ní dominantní postava (např. psychologické narativy), v jiných děj. V naratologii je metodicky „legitimní podřítit postavu ději při studiu děje, ... podřítit děj postavě, je-li postava předmětem zkoumání.“<sup>12</sup>

Eagleton (2005) počítá Greimase mezi „nejvlivnější exponenty“ strukturalistické naratologie. Na strukturalistické naratologii oceňuje, že přinesla „bezohlednou demystifikaci literatury“. Zasadila se o objektivizaci

<sup>8</sup> Culler (2007:96) říká: „Greimas gives very few examples to show the adequacy of his model.“ Podobně na jiném místě (2007:273): „Greimas offers little evidence of how his model would work in practice.“

<sup>9</sup> Rimmon-Kenanová (2001:38).

<sup>10</sup> Barthes (1970:197) in Rimmon-Kenanová (2001:43).

<sup>11</sup> Bar-Efrat (2004:77) říká: „Just as the characters serve the plot, the plot serves the characters.“

<sup>12</sup> Rimmon-Kenanová (2001:44).

literární vědy. Zpochybnila přesvědčení, že literatura je jedinečnou formou diskursu. Strukturalistická literární věda se vyznačuje „klinickým přístupem k tajemstvím literatury“. Dále Eagleton oceňuje „důraz na udělanost lidského významu“. „Význam už není ani soukromou zkušeností, ani jevem řízeným Prozřetelností: je výtvozem určitých obecně sdílených systémů označování.“<sup>13</sup> Strukturalistické naratologii naopak vyčítá, že je „hrůzostrašně ahistorická“. Reálný označovaný objekt byl odstaven, aby bylo možno studovat strukturu znaku. „Ono snažení se jeví podobně, jako kdybychom někoho usmrtili jen proto, aby bylo možné pohodlněji zkoumat jeho krevní oběh.“<sup>14</sup> Eagleton kritizuje i složitost a odtážitost strukturalistických koncepcí. „Strukturalističtí kritici vytvořili vědeckou elitu, vybavenou esoterickým věděním, jež bylo pro obyčejného čtenáře takřka nedostupné.“<sup>15</sup> V neposlední řadě strukturalistické naratologii vyčítá „anti-humanismus“. Nejen že nebere v úvahu reálný objekt, odmítá i uvažovat o lidském subjektu. „Subjekt tu totiž byl důsledně zlikvidován, zredukován na funkci neosobní struktury.“<sup>16</sup>

### Kritika Greimasova modelu z řad biblistů

Podle Ska (1990) je výhodou tohoto modelu, a jemu podobných, že vyniká základní struktura zápletky a funkce postav v ní. Nevýhodou tohoto modelu je, že natolik zdůrazňuje děj, že mu uniká hloubka postav.<sup>17</sup> Ska zdůrazňuje, že použití modelu je v biblistice limitované. Model není schopen zachytit jevy jako jsou ironie nebo vnitřní vývoj postavy. Modelu, v jeho abstrakci, uniká jedinečnost postav i dějů.<sup>18</sup>

Sternberg (1985) zdůrazňuje, že ve starozákonních narativech nefungují typy. Hloubka charakteru postav se odhaluje v průběhu zápletky. A je to opakující se dvousměrný proces. Vyústí pravidelně do specifčnosti postavy. Často dochází ke střetu mezi vstupními epitetami a následujícím dějem. Např. Had je chytrý, svou chytrost však zneužije a doplatí na to on i jeho oběti. Chytrý přítel Jónadab svou radou Amnónovi dopomůže k úspě-

<sup>13</sup> Eagleton (2005:146).

<sup>14</sup> Eagleton (2005:149).

<sup>15</sup> Eagleton (2005:152).

<sup>16</sup> Eagleton (2005:153).

<sup>17</sup> Ska (1990:92): „This scheme emphasizes the action and pays much less attention to the inner life of the personages“.

<sup>18</sup> Ska (1990:93): „The uniqueness of a narrative or a character can seldom be reduced to an abstract scheme. But the scheme can help to discover this uniqueness when the analysis shows that a narrative or a personage cannot enter into the abstract frame.“

chu i smrti. Šalomounova moudrost ho neochrání před tragickým koncem. Spravedlivý Nóe se opil tak, že to vedlo k ostudě a kletbě. Tyto střety mezi epitetickou a dramatickou charakterizací narušují přehlednou jednotu charakteru. Starý zákon nevytváří žádnou sadu typů, které by čtenáře chránily před překvapeními a pomáhaly pohodlně skládat obraz jednotlivých charakterů. Starozákonní postavy jsou jedinečná individua s univerzálním dosahem.<sup>19</sup> Jejich vývoj a jednání jsou často nepředvídatelné.<sup>20</sup> Nejsou to typy.

*Shrnutí.* Greimasův model aktantů schematizuje, generalizuje zápletku, zbavuje ji specifického, individuálního. Zbavuje zápletku času, je to statický model. Tento model předpokládá ploché postavy. Výborně se hodí k analýze pohádek, odkud má svůj původ přes V. Proppa. Oblé postavy musí místy ořezávat. Nepracuje s vývojem postav, i v tomto ohledu se jedná o model statický. Nepracuje s emocemi, je to racionalistický, vysoce abstraktní model. Při aplikaci Greimasova modelu na starozákonní narativy potřebují být tyto limity reflektovány a respektovány. Jinak bude model starozákonní texty mrzačit a zplošťovat. Pokud budou dostatečně zohledněny limity modelu, může vyniknout jeho potenciál. Přes nemalé výhrady vůči modelu bývá Greimasovo schéma aktantů některými biblisty používáno při práci s biblickými narativy. Uvedme jeden příklad za mnohé.

*Hayes; Holladay (1987):*

*Podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,29–37)*<sup>21</sup>

(Bůh?) → zdraví, dobro → raněný

↑  
hostinský → Samařan ← zloději

*Hodnocení.* Ukazuje se, že podobenství jsou svým formátem vhodná pro aplikaci Greimasova modelu, jsou to narativy malého rozsahu. Podobenství o milosrdném Samařanovi vyhovuje i tím, že postavy v něm jsou ploché.

<sup>19</sup> Sternberg (1985:347): „Each personality forms a unique combination of features, the parts common and recognizable enough to establish universality and the whole unusual enough to exclude typicality in favour of individuality.“

<sup>20</sup> Sternberg (1985:348) charakterizuje starozákonní postavy: „unforeseeable because unclassifiable“.

<sup>21</sup> Hayes; Holladay (1987:110–121).

Model byl však na podobenství aplikován příliš mechanicky a staticky. Vypadly dvě významné postavy, kněz a levita. Tím podobenství ztratilo čas a prnutí mezi očekávaným a skutečným jednáním. Z aplikace modelu vzniká dojem, že zdraví, dobro bylo objektem Samařanovy touhy, jeho hledání, což z příběhu nevyplývá. Zloději v podobenství nejsou Samařanovými protivníky, ale protivníky „jednoho muže“, jejich útok na něj je vstupní situací, která rozehraje celý příběh.

### Recepte Greimase českými biblisty

Českému teologovi představili Greimase a jeho vliv na biblickou exegezi Larangé a Dušek (2000). Ukazují na přejnou recepci, které se dostalo Greimasovi od exegetů, zvl. novozákonních. Pro mnohé z nich představuje „literární sémiotika“ od 70. let životaschopnou alternativu k historicko-kritickým metodám a k existenciální analýze. Zároveň upozorňují na potíže spojené s aplikací Greimasovy koncepce na biblické texty. „Zatímco v pohádkách a v legendách je text stabilizován silnými figurativními izotopiemi, na nichž je možné pozorovat narativní transformace, biblický text představuje extrémní komplexitu těchto významových plánů a jejich vzájemných vztahů.“<sup>22</sup>

Greimasovy kategorie aplikovali na biblické texty čeští biblisté J. Mrázek, P. Chalupa a P. Pokorný. Následuje krátký přehled jejich aplikací doplněný o hodnocení.

#### *Mrázek (2003)*

Autor pracuje s Greimasovou kategorií „sémantických opozic“ při výkladu podobenství u Matouše. Kromě toho při výkladu pracuje i s kategorií rolí. Tato kategorie se však nekryje s Greimasovým modelem aktantů. Role jsou u Mrázka specifické pro každé podobenství. Navíc při nich pracuje i s předpokládanou recepcí ze strany čtenáře, čímž dává najevo, že se ve své práci neomezuje na strukturalistickou metodiku. Pravidelně si klade otázku, jakou roli podobenství nabízí čtenáři ke ztotožnění.

#### *Chalupa (1999): Ester*

král → postavení královny → Ester

↑

Hegaj → každá z dívek ← (židovský původ)

<sup>22</sup> Larangé; Dušek (2000:108).

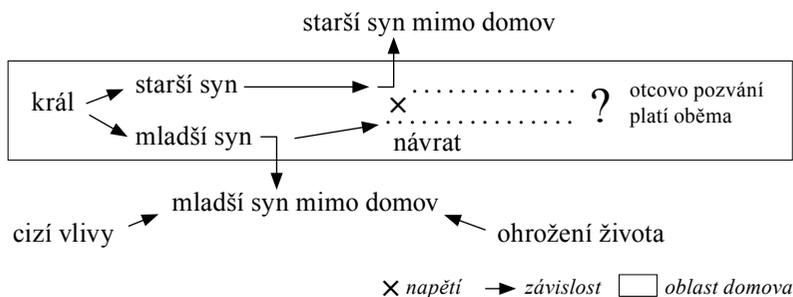
Grafické znázornění prvního dějového oblouku (Est 1–2). Král udílí postavení královny. Usilují o něj různé dívky, získává ho Ester. K dosažení postavení jí pomáhá Hegaj, v úspěchu jí brání židovský původ, který zůstal zamlčený.

král → vysoké postavení → Mordokaj  
 ↑  
 Zereš, oblíbenci → Haman ← Ester

Grafické znázornění druhého dějového oblouku (Est 3–10). Král udílí vysoké postavení Mordokajovi. O toto postavení však usiluje Haman a pomáhá mu v tom jeho žena Zereš a jeho oblíbenci. Brání mu Ester, která ho odhalí před králem.

*Hodnocení.* Autor použil Greimasův model pro celý příběh Ester. Dynamiku příběhu se částečně podařilo udržet tím, že byl model použit dvakrát, na každý dějový oblouk zvlášť. Dobře vynikají hlavní postavy a jejich základní vztahy. Zároveň se ukazují limity aplikace modelu na starozákonní narativy. Starozákonní narativy jsou často příliš rozsáhlé a složité, a proto se vymykají jednoduchému schématu. A to je příběh o Ester ještě jednoduchý ve srovnání jinými starozákonními příběhy, např. s příběhem o Davidovi. Po aplikaci modelu se některé postavy ztratily, např. Vašti, Židé, atentátníci Bigtan a Tereš, aj. Z modelu se zdá, že hlavní touhou Ester bylo uspět v konkurzu na královnu. Zaniká její poslání, záchrana Židů, pro kterou riskuje své postavení královny i život. Toto poslání je natolik významné, že je v něm podle Mordokaje Ester (hlavní postava!) nahraditelná (Est 4,13–14).

*Pokorný (2005): Podobenství o marnotratném synu (Lk 15,11–32)*<sup>23</sup>



<sup>23</sup> Pokorný (2005:90–97).

*Hodnocení.* Dynamickou, časovou dimenzi narativů zdůrazňuje Pokorný v kontextu celé kapitoly. Mluví o tom, že všechny texty, nejen narativy, mají lineární charakter a jejich sledování je sukcesivním úkonem. Výklad, který respektuje lineární charakter textu, pak dává do souvislosti s výkladem, který opouští lineární povrch textu a věnuje se hlubším vrstvám, strukturám textu. O přehledu struktury díla Pokorný říká: „Výhoda takového přehledu je, že může mít i grafickou podobu, ve které lze základní rysy jednoho rozměru jejich struktury přehlednout najednou, podobně jako tomu je u výtvarného díla.“<sup>24</sup> Předložené schéma Pokorný nazývá „schéma aktantů“, ale aktanty chápe jinak než Greimas, jsou to podle něj „jednotlivé jednající osoby“,<sup>25</sup> tedy to, co Greimas nazývá „acteurs“. Pokorný nepoužil obecné schéma, které by aplikoval na dané podobenství. Předkládá vysoce individualizované schéma, které přesně odpovídá individuálnímu narativu podobenství o marnotratném synovi.

### **Aplikace Greimasova modelu na starozákonní narativy**

Greimasův model aktantů může být užitečným nástrojem pro práci se starozákonními narativy. Může sloužit k rozvíjení čtenářské kompetence. Jeho aplikací mohou vyniknout hlavní postavy narativů, jejich vzájemné vztahy a jejich funkce v zápletkce. Jeho jednoduchá grafická podoba pomáhá vytvořit si dobrý přehled.

Zároveň je důležité uvědomovat si a zohledňovat limity modelu. Model je statický, nepracuje s časem. Časovou dimenzi narativů je třeba doplnit jinými nástroji. Jednou z možností je slovní komentář k modelu, ve kterém je čas zohledněn, např. Chalupa (1999). Model redukuje postavy. Dobře znázorňuje jejich vzájemné vztahy a jejich funkci. Uniká mu však charakterizace a vývoj postav, které umožňují čtenáři interakci s narativem pomocí ztotožnění se s postavami. Důkladnější práci s postavami je opět třeba doplnit jinými postupy. Pro kvalifikovanou aplikaci modelu na starozákonní narativy navrhuji, kromě zohlednění jeho limitů, i následující modifikace modelu a práce s ním. Zároveň ilustruji modifikované použití modelu na konkrétním příkladu Ex 1,15–22.

Navrhuji omezit aplikaci modelu pouze na menší narativy nebo narativní jednotky. Model poslouží dobře při analýze narativů, které mají rozsah odpovídající novozákonním podobenstvím. Při práci s většími narativy není funkční. Vyniká to při aplikaci modelu na příběh o Ester, ještě

<sup>24</sup> Pokorný (2005:95).

<sup>25</sup> Pokorný (2005:95).

ostřeji by to vyniklo např. při pokusu o aplikaci modelu na příběh o Davidovi. Model může sloužit dobře, je-li aplikován na jednotlivé epizody větších narativů. Příklad je uveden níže.

Navrhuji modifikovat kategorii subjekt × objekt. Ve Starém zákoně nejsou jen příběhy hledání, touhy a snahy o její naplnění. Ve Starém zákoně jsou často příběhy poslání. Odesílatel má pro subjekt nějaké poslání. Toto poslání často není předmětem touhy subjektu. Někdy se subjekt svěřenému poslání brání, např. Mojžíš nebo Jonáš. Někdy může poslání subjekt ohrožovat na životě, např. Ester. Navrhuji tedy nechápat objekt pouze jako předmět touhy subjektu, ale kategorii rozšířit a chápat ho i jako svěřené poslání. Protivníci pak nemusí být jen osobními nepřáteli subjektu, ale mohou být nepřáteli jeho poslání. Příklad je uveden níže.

Navrhuji dávat vždy přednost individualitě jednotlivého narativu před totální aplikací modelu. Nepřízpůsobovat konkrétní narativ modelu, ale využít model jen do té míry, do jaké odpovídá danému narativu. Nezajímat se jen o body, ve kterých se narativ s modelem shodují, ale i o body, ve kterých se rozcházejí. Zajímat se o výjimky, odchylky a variace. V tomto ohledu se shodují s pozdním Todorovem, který opouští strukturalistickou metodu a tvoří koncept „dialogické kritiky“, která nehovoří o literárních dílech, ale k dílům a s díly.<sup>26</sup>

### Ex 1,15–22

(Hospodin) → 2 sliby: země, národ → Izraelci

↑

bázeň před Bohem → porodní báby ← faraó, jeho lid

Tato epizoda je součástí větších příběhů,<sup>27</sup> které bychom mohli přirovnat k odstředivým kružnicím. Je součástí Ex 1,1–5,22, ale také součástí Gn 11,10–Nu 36 i Gn 1–2 Kr 25.<sup>28</sup> Od Gn 12 je jedním z klíčových motivů narativů motiv dvou slibů daných Hospodinem Abrahamovi, slibů země

<sup>26</sup> Todorov (2000).

<sup>27</sup> Podle Amit (2001) jsou hranice biblických příběhů dynamické. Příběh můžeme členit na menší jednotky, epizody a na druhou stranu pracovat s jeho zasazením do většího celku i celků.

<sup>28</sup> Amit (2001:35): „The biblical narrative in the Pentateuch and the Former Prophets is a continuous sequence, beginning with the creation and ending with the fall of Jerusalem.“

a národa. Situace, kterou popisuje Ex 1 je zvláště vyhrocená. Je zde rozpor mezi oběma sliby. Z hlediska naplnění slibu národa jsou na tom Izraelci tak dobře jako nikdy před tím. Ještě v Gn 50 byli větší rodinou, v Ex 1 jsou národem, o kterém se opakovaně zdůrazňuje, jak je velký, vitální a jak se stále množí (Ex 1,7.9.12.20). Z hlediska naplnění slibu země jsou na tom Izraelci tak zle jako nikdy před tím. Patriarchové měli možnost volného pohybu, Izraelci o ni přišli, faraó je drží v Egyptě násilím. Hlavním protivníkem je faraó. Tyranizuje Izraelce, plánuje jejich genocidu. Aniž by to zatím věděl, je i protivníkem Hospodina a jeho slibů. Za své hlavní spojence si zvolí dvě hebrejské porodní báby, Šifru a Púu. Ty mají realizovat jeho plán genocidy. Porodní báby se však namísto spojenkyň faraonových stanou subjekty, které se podílejí na záchraně Izraele a na naplnění dvou Božích slibů. V modelu se tyto dvě epizodní postavy ocitají na místě, které bude od Ex 3 vyhrazeno Mojžíšovi. Jejich dezerce z pozice předpokládaných spojenkyň protivníka do role realizátorek Božího poslání je dramatická. Kvůli záchraně hebrejských chlapců riskují své životy a lžou (správný věřící lže jako když tiskne). Jediným spojencem těchto dvou žen tváří v tvář mocnému vládci je jejich bázeň před Hospodinem, nikdo jiný jim nepomáhá (Ex 1,17.21). Zklamaný faraó si musí najít loajálnější spojence, najde je ve svém lidu (Ex 1,22). Významným motivem této epizody je i absence Boží. Na otázku „Kde byl Bůh, když se rozebíhala genocida Izraele?“ musí poctivý čtenář odpovědět, že nebyl přítomen. Nic neřikal, nic nedělal. Až následující epizody přivedou Boha do role aktantu a přinesou úlevu od tíživého motivu absence Boží.

### Literatura

- AMIT, Y. *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress, 2001.
- BAR-EFRAT, S. *Narrative Art in the Bible*. London: T&T Clark, 2004.
- BERLIN, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- CULLER, J. *Krátký úvod do literární teorie*. Brno: Host, 2002.
- CULLER, J. *Structuralist Poetics*. London: Routledge, 2007.
- EAGLETON, T. *Úvod do literární teorie*. Praha: Triáda, 2005.
- FOKKELMAN, J. P. *Reading Biblical Narrative*. Louisville: WJK, 1999.
- GREIMAS, A. J. *Sémantique structurale*. Paris: Larousse, 1966.
- GREIMAS, A. J. Základní prvky teorie interpretace mytického vyprávění. In: Koloušek, P. ed. *Znak, struktura, vyprávění: výběr z prací francouzského strukturalismu*. Brno: Host, 2002.
- HAYES, J. H.; HOLLADAY, C. R. *Biblical Exegesis*. Atlanta: John Knox Press, 1987.

- CHALUPA, P. *Královna Ester*. Svitavy, Trinitas, 1999.
- LARANGÉ, D.; DUŠEK, J. *Sémiotika a Bible: Pařížská škola. Teologická reflexe 2*, 2000:101-115. MRÁZEK, J. *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*. Jihlava: Mlýn, 2003.
- PATTE, D. *The Religious Dimensions of Biblical Texts*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- POKORNÝ, P. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, 2005.
- PROPP, V. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H, 1999.
- RIMMON-KENANOVÁ, S. *Poetika vyprávění*. Brno: Host, 2001.
- SCHOLES, R.; KELLOGG, R. *Povaha vyprávění*. Brno: Host, 2002.
- SKA, J. L. *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Editrice Pontificio Instituto Biblico: Roma, 1990.
- STERNBERG, M. *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- TODOROV, T. *Poetika prózy*. Praha: Triáda, 2000.

## KŘEST JAKO PŘECHODOVÝ RITUÁL?

*K současné diskusi o pastoračním významu křtu  
v německé jazykové oblasti*

*Kornélia Kolářová-Takácsová*

**TAUFE ALS ÜBERGANGSRITUS? ZUR HEUTIGEN DISKUSSION UM DIE SEELSORGERLICHE BEDEUTUNG DER TAUFE IM DEUTSCHEN SPRACHRAUM** In diesem Aufsatz werden die wichtigsten Beiträge der praktischen Theologie der letzten Jahrzehnte zu seelsorgerlichen Implikationen der Taufe untersucht. Im Mittelpunkt heutiger Diskussion steht nicht mehr die Frage, auf welche Weise der biblische und systematisch-theologische Inhalt der Taufe in die Seelsorge und Katechese zu transponieren ist, sondern die Frage, wie die Taufe – unabhängig von diesem Inhalt – heute tatsächlich erfahren und „gelebt“ wird. Das heisst: Was ist ihr „Sitz im Leben“ und welche Bedeutung hat sie für die christliche Frömmigkeit? Die Taufe wird programmatisch aus religionswissenschaftlicher, soziologischer und psychologischer Perspektive als Übergangsritus betrachtet, der eine Verarbeitung und Bewältigung der krisenhaften Lebensschwelle der Eltern ermöglicht. Für diese Lebensphase ist eine starke Ambivalenz elterlicher Erfahrungen und Gefühle charakteristisch, die mit der Geburt ihres Kindes verbunden sind. Die Taufe hat eine unbestreitbare therapeutische, stabilisierende und orientierende Funktion auch für Eltern, die am Leben der Gemeinde nicht aktiv teilnehmen und die institutionelle Kirche nur in entscheidenden Momenten ihres Lebensweges aufsuchen. Die Autorin weist auf wichtige (und früher oft vernachlässigte) Akzente in den neueren Taufkonzepten, sowie auf ihre Gefahren hin: Die Taufpastoral kann nicht zur Befriedigung des religiösen Bedarfs „distanzierter“ Christen werden, die auf die Verkündigung des Evangeliums letztlich verzichtet.

Od počátku sedmdesátých let minulého století se v praktické teologii v německé jazykové oblasti prosazují nové pohledy na církevní kazuálie, které zásadně ovlivňují i chápání křtu. Zatímco diskuse o oprávněnosti křtu dětí v Německu postupně slábne a (stále ještě převládající, byť už zdaleka ne výlučná) praxe křtu nemluvnat není v prostředí lidové církve výrazněji zpochybňována, dostává se do popředí otázka, jaký význam má křest dítěte pro žitou zbožnost běžných věřících. Spolu s ní se objevují úvahy nad tím, nakolik a jak se má církev ve své křestní praxi této zbožnosti přizpůsobit. Těmto diskusím o místě křtu ve spiritualitě současného křesťan-

na a o pastoračních úkolech církve v oblasti křtu dětí se chci nyní věnovat.

### I. Kazuálie – stabilní element v lidové církvi

V debatách o pastoračních implikacích křtu sehrálo důležitou úlohu několik sociologických výzkumů prováděných v evangelických církvích, které se mimo jiné týkaly i postoje členů církve ke kazuáliím. Problematiku kazuálií zahrnoval zejména dotazník z roku 1972, který byl reakcí na silný nárůst výstupů z církve na konci šedesátých a na počátku sedmdesátých let v Německu.<sup>1</sup> Výsledkem výzkumu bylo zjištění, že existuje „liturgická nabídka církve, která je zjevně mnohem atraktivnější a je jejími členy nepoměrně více využívána, než nedělní bohoslužby: kazuální bohoslužby o důležitých církevních svátcích, které jsou také pevně zakotveny v rytmu společenského života, ... a v uzlových okamžicích průběhu života.“<sup>2</sup>

Z tohoto poznatku vyvodil představitel evangelické církve HELMUT HILD požadavek teologického přehodnocení zažitých úsudků a priorit církevního jednání ve vztahu k lidové církvi, především k jejím „kazuálním“ členům. Pastoračním cílem totiž sotva může být jejich „reintegrace“ do „řádného“ sborového života, jehož hlavním projevem je pravidelná návštěva bohoslužeb. Církev naopak musí brát vážně specifičnost jejich křesťanské identity, která má svůj základ v životním cyklu jednotlivce a podle něho se orientuje.<sup>3</sup>

Pro naši problematiku je zajímavé zjištění, že právě křest vykazuje mezi nejrůznějšími elementy církevního života relativně největší stabilitu. Navzdory tomu, že počet praktikujících členů církve klesá, žádosti o křest dětí příliš neubývá.<sup>4</sup> Z toho vyplývá, že křest si udržuje velkou atraktivitu právě i u tzv. „distancovaných“ věřících, kteří formálně zůstávají členy církve, ale její „služby“ vyhledávají jen ve významných životních oka-

<sup>1</sup> Průzkum byl proveden v EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) se zvláštním zřetelem k Evangelické církvi v Hessen-Nassau a ve sborech ve Frankfurtu nad Mohanem. Výsledky byly zveřejněny v HILD, HELMUT (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung*, Gelnhausen: Burckhardthaus, 1974. Poté se v EKD konaly podobné výzkumy každých deset let. Jejich výsledky jsou shrnuty v: HANSELMANN, JOHANNES et al. (Hg.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 1984; ENGELHARDT, KLAUS et al. (Hg.): *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 1997; HUBER, WOLFGANG et al. (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 2006.

<sup>2</sup> HILD, *Kirche*, s. 233.

<sup>3</sup> HILD, *Kirche*, s. 269.

mžicích, respektive při hlavních svátcích liturgického roku.

Pozornost praktických teologů se proto obrátila právě na tyto distancované křesťany: Jak k nim má církev přistupovat? Jakou pastorační strategii má zvolit? Jak jejich distancovanou identifikaci s církví teologicky hodnotit? Jako politováníhodný deficit, který má být pokud možno napraven? Nebo spíše jako svébytnou formu jejich přináležitosti ke Kristovu tělu, která nemá být denuncována, nýbrž naopak respektována? Má církev takové věřící volat zpět do svého stáda, upomínat je na jejich křest, který je zavazuje k následování Krista v plném slova smyslu (tedy včetně účasti na sborovém životě)? Nebo spíše musí sama vyjít vstříc jejich potřebám (nejen náboženským, ale i psychologickým a sociálním), které ne vždy odpovídají očekáváním a požadavkům tradiční církve?

Tyto úvahy získávají zvláštní vyostření právě v otázce křtu dětí: Je teologicky a pastoračně zodpovědné křtít děti rodičů, od nichž nelze očekávat, že povedou své děti k aktivnímu členství v církvi? Je přípustné skrze křest dětí vědomě produkovat další a další distancované křesťany? Pokud ano, neměla by být potom zcela nově promyšlena podstata a úloha církve ve společnosti, především pak její misijní a pastorační poslání?

## II. Místo kazuálií v rodinné zbožnosti

Motivem k promýšlení těchto otázek nebyl jen empirický výzkum lidové církve, nýbrž také teologické úvahy nad podstatou kazuálií. Významný impuls přišel od biblistů, kteří analyzovali „Sitz im Leben“ kazuálií ve starém Izraeli. Starozákonník RAINER ALBERTZ se v návaznosti na studie CLAUSE WESTERMANN<sup>5</sup> pokusil doložit, že „kazuální“ zbožnost, která je obvykle pokládána za důsledek sekularizace a předstupeň úplného odloučení distancovaných křesťanů od církve, je *produktem vnitronáboženského pluralismu*, který lze vysledovat již na základě biblického písemnictví, ale třeba také v babylonském náboženství.<sup>6</sup> Předpoklad, že před nástupem sekularizace neexistoval žádný rozpor či alespoň napětí mezi kazuální praxí a sborovou bohoslužbou, je podle Albertze mylný: onen rozpor se

<sup>4</sup> Tato skutečnost je ovšem do velké míry způsobena tím, že křest na rozdíl od jiných kazuálií nemá žádný sekularizovaný ekvivalent (jako je např. sekulární sňatek či pohřeb); sřv. FECHTNER, KRISTIAN, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh: Kaiser, 2003, s. 89.

<sup>5</sup> Sřv. především WESTERMANN, CLAUD, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München: Kaiser, 1968.

<sup>6</sup> ALBERTZ, RAINER, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*. Stuttgart: Calwer, 1978, s. 198–199.

totiž ohlašuje už v Novém zákoně<sup>7</sup> a táhne se celými dějinami církve.<sup>8</sup> Křesťané, které oficiální teologie odsuzuje jako „selektující“ či „okrajové“ (protože přece pravý vztah mezi Bohem a člověkem tíhne k plnosti a není omezen jen na kazuálie), jsou pouze vzdáleni normám, které na ně církevní instituce klade. Tito lidé ovšem mají svou zbožnost, která ale není artikulovanou, reflektovanou, praktikovanou vírou ve smyslu odpovědi na evangelium. V jejím centru je spíše touha po Boží ochraně, po jeho pomoci v nouzi a krizích, po jistotě v období otřesení vnějších jistot, po smyslu v nesmyslnosti, po útěše v zoufalství, po požehnání v celém životě. Následkem sekularizace přestala být tato zbožnost zahalena všeobjímajícím a všepronikajícím křesťanstvím, a proto se stala lépe rozpoznatelnou.<sup>9</sup> Sekularizace pouze *zvýraznila* pluralismus uvnitř křesťanství, odstup „rodinného“ náboženství od náboženství oficiálního, který byl ovšem v křesťanství vždy přítomen.<sup>10</sup>

Pokud církev chápe sebe samu *výhradně* jako vyznávající společenství poutníků, kteří v očekávání Kristovy parúzie za sebou nechávají všechny primární sociální vazby člověka, pak v ní podle Albertze nemají kazuálie místo. Z evangelia, pochopeného výhradně soteriologicko-eschatologicky jako poselství o prolamujícím se Božím království, se kazuální praxe církve nedá odvodit. Pro *takové* zvěstování ospravedlnění hříšníka je fakticky zcela lhostejné, zda je oslovený člověk mužem či ženou, dítětem nebo dospělým, otcem nebo synem; není důležité, v kterém bodě životního běhu se nachází a v jakých žije sociálních vztazích. Sociálně-biologické vazby se v eschatologické perspektivě jeví jako „uvěznění ve světě“, které odvádí od vlastního úkolu křesťana, a nikoli jako něco pozitivního, Bohem chtěného.<sup>11</sup>

Protože Nový zákon byl sepsán v době misijní expanze, v níž rodina přirozeně stála v pozadí, nelze na jeho základě kazuálie zdůvodnit. Lze je

<sup>7</sup> Srv. Ježíšovo nadřazení následování nad povinnost pohřbit vlastního otce: Mt 8,21n; Lk 9,59n.

<sup>8</sup> ALBERTZ, *Frömmigkeit*, s. 200–201.

<sup>9</sup> Skutečnost, že se v předmoderním křesťanství nedělní bohoslužebné shromáždění do značné míry krylo se shromážděním kazuálním, není podle Albertze dokladem toho, že se kazuální bohoslužba tehdy vztahovala k *celému* církevnímu společenství a ne (primárně) ke kazuální skupině. Rodina ale tehdy byla jakožto základní hospodářská jednotka propojena s celou obcí, takže to, co se týkalo jí, se týkalo i celého místního společenství. „Privatizace“ kazuálií, kterou dnes pozorujeme, tedy nemá náboženské důvody, nýbrž je důsledek privatizace rodiny v moderní industriální společnosti. Tento sociální vývoj nemůže žádné církevně-teologické opatření zvrátit. ALBERTZ, *Frömmigkeit*, 203–204.

<sup>10</sup> ALBERTZ, *Frömmigkeit*, s. 202–203.

ovšem vysledovat v tradici starozákonní, zvláště pak v tradici Božího *požehnutí*.<sup>12</sup> Žehnající Boží jednání má co do činění s konkrétním člověkem v jeho určité životní fázi a má své těžiště v rodině. Boží požehnutí doprovázející člověka od narození po smrt nelze jednoduše ztotožnit s Božím spásným jednáním v dějinách izraelského lidu. Zatímco oficiální bohoslužebné společenství se konstituuje primárně skrze Boží jednání s *celkem* izraelského lidu, přicházejí v kazuáliích ke slovu specifické náboženské zkušenosti konkrétní rodiny. Tím jistě není řečeno, že spolu oba „sbory“ nijak nesouvisí; jen je potřeba je jasně odlišit.<sup>13</sup>

### III. Kazuálie v kontextu životního cyklu

Ohniskem prakticko-teologických diskusí o kazuáliích se stává lidský životní příběh v jeho rodinných a jiných sociálních souvislostech. Je příznačné, že jednu z prvních studií, objasňujících vztah mezi náboženskými potřebami spojenými s biografií a kazuáliemi, předložil nikoli teolog, ale sociolog náboženství JOACHIM MATTHES. Relativní stabilita náboženské poptávky u kazuálních křesťanů je podle něj vysvětlitelná tím, že církev poskytuje možnost vtáhnout specifickou individualitu života se všemi jeho krizemi do aktů, které přesahují individuální příběh a mají vyšší všeobecnost a platnost. Ti, kdo v církvi působí takřkajíc jako profesionálové, kazuální formu účasti v církvi notoricky podceňují a pokládají ji za nedostatečnou. Jednání „církvních pracovníků“ je totiž určováno pravidelností nedělních bohoslužeb a sborového života, který se podle bohoslužebného dění orientuje. Perspektiva kazuálních křesťanů je naproti tomu určována individuálním životním cyklem, případně svátky církevního roku. Asymetrie obou perspektiv pak zatěžuje vzájemnou komunikaci obou skupin a dále posiluje odstup mezi oběma formami účasti na životě církve. Proto Matthes pokládá za nutné, aby církev přesunula svou pozor-

<sup>11</sup> ALBERTZ, *Frömmigkeit*, s. 206. Církev se ovšem podle Albertze od takto jednostranně pojatého evangelia odpoutala již tím, že kromě křtu dospělých povolila i křest dětí, které nevstupují do církve skrze vědomé rozhodnutí pro víru, nýbrž do církve vrůstají postupně právě skrze rodinu.

<sup>12</sup> Také podle starozákonníka F. AHUISE je nezbytné „vysvobodit“ kazuálie z jednostranné interpretace a zdůvodňování v kategoriích záchrany a vysvobození. Soteriologické paradigma musí ustoupit paradigmatu *stvořiteliskému*. AHUIS, FERDINAND, *DER KASUALGOTTESDIENST zwischen Übergangsritus und Amtshandlung*, Stuttgart: Calwer, 1985, s. 140.

<sup>13</sup> ALBERTZ, *Frömmigkeit*, s. 204–205. Na tuto podvojnost pak nakonec navázala i církev, která vedle bohoslužeb, jejichž obsahem bylo dění mezi Bohem a *celým* společenstvím, přistavila také bohoslužby, které krouží kolem dění mezi Bohem a rodinou (s. 206–207).

nost právě ke kazuálím a zohlednila přitom jejich vazbu na mnohvrstevnou životní zkušenost všech, kteří se na kazuálních podílejí. Cílem je „integrální kazuální praxe“, která rozšiřuje kazuální dění o doprovázení, které tomuto úkonu předchází a které ho následuje.<sup>14</sup>

Co má být podstatou tohoto doprovázení? Podle tübingského praktologa WERNERA JETTERA je nutné vyjít z poznání, že distancování křesťané vyhledávají služby církve v touze po *přechodovém rituálu*. Rituály jsou „sociálně řízené sledy slov a/nebo sledy úkonů, které se při určitých příležitostech stávají pevnými zvyklostmi, řízenými určitými pravidly.“<sup>15</sup> S jejich pomocí je člověk schopen zvládnout a přemstit významné životní situace a zářezy. Rituály jsou prostředky porozumění, skrze něž je možné to, co se nám v životě přihodí, artikulovat a zpracovat. Protože jsou to symbolické akty, odkazují zároveň nad sebe k hodnotám a postojům, podle nichž je možné se orientovat.<sup>16</sup>

Podle Jettera je lidově-církevní okolí vyznavačského jádra sboru charakteristické zvykovou formou církevní příslušnosti a latentní a téměř vždy mnohoznačnou křesťanskostí.<sup>17</sup> Podobně jako Matthes vyzývá Jetter k přitakání lidové církvi jako momentální podobě církve – i se všemi potřebami, které se u žadatelů o tyto rituály hlásí ke slovu. Kazuální křesťané svůj vztah k církvi pokládají za normální a legitimní a cítí se být znepokojeni nároky organizované církve.<sup>18</sup> Chtějí vnímat křesťanskou víru jako relevantní pro životní přelomy, rytmy a problémy. Jejich pastorační doprovázení proto nemá představovat jen jakousi „dogmatickou nadstavbu“, která se na jejich problémy prostě „narazí“. Nosnost křesťanské víry musí být přenesena z „ideologické“ oblasti do oblasti „vitální“, ze světa myšlenek do světa života a všedního dne.<sup>19</sup>

KLAUS WILL rozvíjí význam rituálu v krizových životních přeryvech na základě funkcionální analýzy náboženství ve společnosti. Náboženství podle něj zásadně přispívá ke zvládnutí životní reality – mimo jiné i pro-

<sup>14</sup> MATTHES, JOACHIM, *Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte*, in: MATTHES, JOACHIM (Hg.), *Erneuerung der Kirche: Stabilität als Chance. Konsequenzen aus einer Umfrage*, Gelnhausen: Burckhardthaus, 1975, s. 110–112.

<sup>15</sup> JETTER, WERNER, *Der Kasus und das Ritual. Amtshandlungen in der Volkskirche*. In *WPKG 65* (1976), s. 209.

<sup>16</sup> JETTER, *Kasus*, s. 209.

<sup>17</sup> JETTER, *Kasus*, s. 219.

<sup>18</sup> JETTER, *Kasus*, s. 220.

<sup>19</sup> JETTER, *Kasus*, s. 222–223.

střednictvím rituálů, které pomáhají zpracovat zkušenosti na hranici každodennosti. Mezi ně patří i zkušenosti na přelomu životních etap, které jsou v křesťanství zpracovávány v rámci kazuálií.<sup>20</sup> Will rozlišuje následující funkce kazuálií:

1) *Konstituce a výklad smyslu*: kazuálie ve zlomovém období dávají životu strukturu, zajišťují jeho řád, poskytují orientaci, a tím ujišťují člověka o smyslu života, na který je možno se spolehnout.<sup>21</sup>

2) *Stabilizace*: kazuálie napomáhají člověku, aby dokázal najít své místo v novém životním úseku, přijal všechny výzvy, které z něj plynou, a upřel svůj pohled kupředu.<sup>22</sup>

3) *Darování identity*: kazuálie rekonstruují identitu člověka, která je skrze životní krizi otřesena a zpochybněna. Zprostředkovávají zkušenost bezpodmínečného přijetí Bohem navzdory všem kontingencím a nebezpečím života.<sup>23</sup>

4) *Transcendence*: kazuálie odkazují nad sebe na všeobjímající skutečnost a otevírají k ní přístup prostřednictvím modlitby, která překračuje hranice lidské konstituce smyslu.<sup>24</sup>

Pokus o výrazněji *christologické* pojetí kazuálií, které se rovněž opírá o teorie rituálu, předložil ve své koncepci ospravedlnění životního příběhu berlínský praktický teolog WILHELM GRÄB. Je to právě *evangelium*, které má být převedeno do výkladu lidského života, aby dokázalo obnovit elementární jistotu v životě a jeho smysl, zpracovat nejistotu z budoucnosti, vědomí konečnosti života, štěstí a neštěstí, vinu i selhání, nedisponovatelnost životních dějů.<sup>25</sup> Životní krize a obraty vyžadují „práci“ na vlastním životním příběhu, a tím i transcendenci statu quo; proto mají latentně religiozní charakter, který je v kazuáliích ve světle zvěsti o Ježíši Kristu explikován. Evangelium se musí osvědčit v zkušenostním horizontu, daném životním cyklem.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> WILL, KLAUS, *Sinngebung und Lebenshilfe. Zur theologischen Theorie der Amtshandlungen*, Frankfurt: Peter Lang, 1983, s. 77–79

<sup>21</sup> WILL, *Sinngebung*, s. 80–81.

<sup>22</sup> WILL, *Sinngebung*, s. 87–89.

<sup>23</sup> WILL, *Sinngebung*, s. 93.

<sup>24</sup> WILL, *Sinngebung*, s. 104.

<sup>25</sup> GRÄB, WILHELM, *Kasualien – religionstheologisch betrachtet*. In: GARHAMMER, ERICH et al. (Hg.), *Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde*. München: Don Bosco, 2002, s. 61.

<sup>26</sup> GRÄB, *Kasualien*, s. 67

Gräb si klade otázku, v čem se křesťanské přechodové rituály odlišují od jiných podobných nabídek náboženské či sekulární povahy. Křesťanské *proprium* spatřuje v ujištění o smyslu života, jež není vázáno na šťastné okamžiky životní cesty daného člověka. V sekulárním světě totiž jen ony garantují hodnotu života a mají nosnou a stabilizující funkci, zatímco církve na základě zvěsti o Kristově smrti a vzkříšení dokáže hovořit i o životních propastech a temnotách. Kazuální praxe se brání (vždy nepřímým) oslavám života, vzdoruje tlaku k permanentnímu sebeospravedlňování, protože se zakládá na víře v ospravedlňujícího Boha, který vítězně vstupuje i do lidského ztroskotání, neštěstí a smrti. Kazuálie dokáží negativní zkušenosti integrovat do pozitivního rámce smyslu, jímž je milující a odpouštějící Bůh, od něhož nás nemůže oddělit ani sebevíc nezdařený život a ani ta největší selhání. Lidskou potřebu ospravedlnění a uznání životního příběhu nelze a priori odmítnout jako ohrožení kazuální praxe, avšak *důvody* k tomuto ospravedlnění nenajdeme v biografii samotné, nýbrž jedině v Božím zaslíbení.<sup>27</sup>

#### IV. Zkušenosti a motivy rodičů jako východisko křestní pastorace

Mezi křesťanské rituály, doprovázející lidskou životní cestu „od kolébky až po hrob“, je zcela samozřejmě počítán i křest, čímž je zbaven svého úzce christologického chápání. Svátostná povaha křtu, která tento úkon neoddělitelně spojuje s činem spásy v Ježíši Kristu, je odsunuta do pozadí. Zatímco kérygmatická praktická teologie první poloviny 20. století důsledně aplikovala systematicko-teologické závěry na křestní praxi církve, novější praktická teologie se spíše ptá, v jakých souvislostech běžný křesťan křest zakouší a jakou funkci splňuje v jeho životě. Za tento přístup se zasazuje bonnský praktolog THEOPHIL MÜLLER. Protože jen málokdo dokáže nějaký dogmatický problém uchopit mimo vlastní zkušenost, aby ho teprve poté „přeložil“ do svého života a vyvodil z něj konsekvence, je podle Müllera nutné programově vycházet z toho, do jaké zkušenosti křest vůbec vstupuje a co od něj lidé očekávají.<sup>28</sup> Za pomocí poznatků psychologie a sociologie musí teologie analyzovat především situaci rodičů, kterým se narodilo dítě. Farář má pak za úkol tyto obecné poznatky

<sup>27</sup> GRÄB, *Kasualien*, s. 68–69. Tím se Gräb vymezuje vůči jednostranně kérygmaticky orientované teorii kazuálií (srv. např. MEZGER, MANFRED, *Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge I. Die Begründung der Amtshandlungen*. München: Chr. Kaiser, 1957), která byla inspirována především dialektickou teologií.

<sup>28</sup> MÜLLER, THEOPHIL: *Konfirmation-Hochzeit-Taufe—Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste*, Stuttgart: Kohlhammer, 1988, s. 119.

dále upřesnit tváří v tvář konkrétnímu křesťnímu „kázu“, který – navzdory mnoha konstantám – je nakonec vždy jedinečný a vyžaduje pečlivou hermeneutiku. Müller rozlišuje tři okruhy rodičovských zkušeností:<sup>29</sup>

a) *Před narozením potomka*: prožitek sexuality a plození, těhotenství matky, očekávání, obavy, přání spojené s příchodem dítěte, okolnosti, za nichž dítě přišlo na svět atd.

b) *Prožitek porodu* jako tělesně-duševní dění, „řízené“ sice přirozeností, ale zakoušené duchem; je to lidská pra-zkušenost.

c) *Po narození*: štěstí, radost, uspokojení potřeb, naplnění přání, pocit obohacení, ale i vědomí odpovědnosti, povinností, zátěž, výzva, pocity spojené s pohledem do budoucnosti dítěte a rodičů, změna životního stylu, omezení svobody, dopad na rodinné konstelace.

V současné praktické teologii tak dochází k zajímavému paradoxu: přestože se křest jakožto přechodový rituál odehrává u příležitosti přechodu *dítěte* (totiž jeho příchodu na svět), stává se téměř výlučným předmětem zájmu otázka, v jakém smyslu je zrození nového života přechodem *pro rodiče*. Významem křtu pro životní cestu dítěte se prakticko-teologická literatura zabývá až sekundárně.

Pozoruhodnou sondu do situace rodičů provedl za pomoci psychoanalýzy praktický teolog v Kielu JOACHIM SCHARFENBERG. Ukazuje, že motivy, které vedou rodiče k pokřtění jejich dítěte, se nejenže často nekryjí s oficiální naukou církve, ale mnohdy dokonce vůbec nemají racionální základ.<sup>30</sup> Tyto chybějící důvody podle Scharfenberga nelze kompenzovat křesťní katechezí, protože křest je děj, v němž jsou ve hře především silné emoce. Těm je nejprve potřeba důkladně porozumět.<sup>31</sup> Jednání, které nemá racionální důvod, často bývá – podobně jako neuróza – náhražkou za potlačený pudový konflikt. Vlastní motiv a smysl jednání je tedy zapomenut a vytlačen do nevědomí. Komunikace o něm je možná opět jen na úrovni nevědomé a iracionální – a to právě umožňuje rituál.<sup>32</sup> Co je tedy oním nevědomým pozadím při křtu dítěte, co jsou ony potřeby, které chtějí být symbolicky vyjádřeny a případně i transformovány při křtu?

Scharfenberg poukazuje na pocitovou ambivalenci rodičů vůči narozenému dítěti, která zahrnuje dokonce i agresivní elementy.<sup>33</sup> Tato ambiva-

<sup>29</sup> MÜLLER, *Konfirmation*, s. 120–121.

<sup>30</sup> SCHARFENBERG, JOHANNES, Psychoanalytische Randbemerkungen zum Problem Taufe. *ThQ* 154 (1974), s. 3.

<sup>31</sup> SCHARFENBERG, *Taufe*, s. 3–4.

<sup>32</sup> SCHARFENBERG, *Taufe*, s. 4–6.

lence se stává problémem ve společnosti, která jako jediný legitimní vztah rodičů vůči svým dětem deklaruje radost a hlubokou laskavost – třebaže každodenní zkušenost a výsledky psychoanalýzy dokazují, že taková jednostrannost pocitů je čirá fikce. Všechny ostatní pocity společnost disqualifikuje jako nemorální, nepřirozené, nelidské. Rodičům tak nezbyvá nic jiného, než negativní emoce vůči dítěti vyloučit z vědomí. To ovšem není trvalé řešení, neboť potlačené pocity po čase vybuchují jako destruktivní agrese vůči dětem.<sup>34</sup>

Křest je rituálem, který umožňuje dát vlastní nevědomé agresi proti dítěti symbolicky zakódovaný (avšak přesto úlevně působící) výraz, a tak zpracovat základní konflikt ambivalence, aniž je potřeba ho nechat vystoupit do plného vědomí. Symbol potopení a vzkříšení naznačuje, že úkolem vůči narozenému dítěti není jen bezpodmínečné přijetí (které se již stalo přetěžující), nýbrž i schopnost se ho zavčas vzdát. Dítě ve křtu umírá jako *moje* dítě, jako osobní vlastnictví, které patří jen mně, ale také *žádá* jen mě. Ze křtu pak vystupuje jako *Boží* dítě, které je mi jen dočasně svěřeno a za které je i společenství připraveno převzít spoluzodpovědnost.<sup>35</sup>

## V. Teologická témata v křestní pastoraci

Jakým způsobem by měly být zkušenosti rodičů uvedeny do vztahu k samotné události křtu? Jaké motivy musejí být v křestní pastoraci i v křestní bohoslužbě zdůrazněny, aby se křest stal skutečně uzdravující událostí, která je odpovědí na situaci rodičů a pomoci v jejich těžkostech?

Th. Müller jmenuje následující motivy:

a) *Účast na stvoření* – rodiče prožívají narození svého dítěte jako Boží dar, nad nímž radostně žasnou, ale na kterém se také sami podíleli.

b) *Dítě není mé vlastnictví* – dítě jako Boží dar není rodičům jednoduše k dispozici, nýbrž je jim na nějaký čas svěřeno, aby mu dali něco z toho, co sami dostali. Křest je v tomto ohledu znamením, jímž rodiče předávají jí své dítě Bohu a zároveň se Bohu sami vydávají.

<sup>33</sup> Této ambivalence si všímá i H.-J. THILO: radost z narození se mísí se strachem, nadšení a údiv s úzkostným očekáváním, odpovědnost s bezmocí. Do těchto pocitů má být v pastoračním rozhovoru integrována biblická zvěst. THILO, HANS-JOACHIM, *Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, s 113–114.

<sup>34</sup> SCHARFENBERG, *Taufe*, s. 8

<sup>35</sup> SCHARFENBERG, *Taufe*, s. 9.

c) *Ochrana a jistota pro budoucnost* – ve křtu se manifestuje starost rodičů o dítě, ale zároveň důvěra v Boha, vyúsťující do prosby o Boží požehnání. Nejde ovšem o žádné lidské „zajištění“ budoucnosti.<sup>36</sup>

Na první pohled je patrné, že mezi těmito pastoračními důrazy nenalezneme klasické věroučné obsahy, jimiž byl křest od počátku naplňován. Křest jako znamení odpuštění hříchů, přivlastnění Kristovy smrti a vzkříšení, přijetí Ducha svatého, odumření starého Adama, začlenění do těla Kristova – všechny tyto biblické a dogmatické významy křtu ustupují do pozadí. Příznačné je, že Müller nespatřuje v křestní vodě symbol umrtvení hříšníka (to je prý v případě křtu dítěte pro rodiče nesrozumitelné), nýbrž symbol života. Křest nedělá z člověka křesťana, nesmývá hříchy, nepřináší milost, nečiní z člověka člena církve, není „branou do nebes“.<sup>37</sup>

Výrazněji soteriologické pojetí křestní pastorace, které do sebe integruje i stvořitelství, předkládá katolický pastorační teolog PAUL ZULEHNER. Jejím základním tématem je *požehnání*, interpretované ovšem jako vysvobození z dědičného hříchu, tj. z „tradice zla“, do níž každý člověk vrůstá, která ho po celý život obklopuje a na které se sám později aktivně podílí.<sup>38</sup> Požehnání je Božím zásahem do této neblahé tradice. Ježíš Kristus přemohl zlo tak, že je vzal na sebe, a tak vytvořil jakýsi „ostrov dobra“, který se nyní – analogicky jako tradice zla – může dál šířit. Nyní je každému člověku otevřena možnost být osvobozen z tradice zla. Dítě se křtem dostává „na Boží stranu“; křest je skutečně „výměnou vlády“ – vysvobození z temných mocí a otevřenou cestou k pravému životu.<sup>39</sup>

Zulehner je přesvědčen, že tento obsah křtu vychází vstříc i lidským očekáváním. Ty je ale nutné zároveň korigovat a pročistit, a chránit je tak před zklamáním, které se nutně dostaví, upneme-li se k Bohu, který dokonale odpovídá lidským představám a tužbám. Žadatelům o křest má být objasněno, že teprve zakořenění v pravém, živoucím Bohu, jenž se zjevil v Ježíši Kristu, vpravdě osvobozuje z životní bíd. Oprávněná touha po Božím požehnání může být utišena pouze příklonem k Bohu v Ježíši Kristu, který jedině daruje pravý a naplněný život. Požehnání ve křtu je ote-

<sup>36</sup> MÜLLER, *Konfirmation*, s. 128.

<sup>37</sup> MÜLLER, *Konfirmation*, s. 130–131.

<sup>38</sup> ZULEHNER, PAUL MICHAEL, *Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Freiburg: Herder, 1976, s. 164–165.

<sup>39</sup> ZULEHNER, *Heirat*, s. 165–166.

vřením Ježíšovy cesty, jeho životní praxe, která je modelem pozeňnaného života.<sup>40</sup>

## VI. Závazek křtu?

Stěžejní pastorační otázkou v diskusích o oprávněnosti křtu dětí je, zda je křest teologicky zodpovědným činem tehdy, když nelze předpokládat, že rodiče na sebe vezmou povinnost vychovávat své dítě tak, aby křest v jeho životě přinesl plody, tj. aby pokřtěný v budoucnu dospěl k živé a reflektované víře, ke svému křtu se přiznal a našel cestu do společenství věřících. Závazek křesťanské výchovy, vyjádřený křesťanským slibem, byl v posledních desetiletích zásadně zpochybněn poukazem na skutečnost, že distancovaná a punktuální participace „kauzálních“ křesťanů na životě sboru něco takového (plně) neumožňuje. Vyvázaní křtu z jeho tradičně-dogmatického určení a jeho zasazení do kontextu rodinné religiozity zároveň umožnilo takový křest „bez závazků“ legitimizovat.

Protože současná poimenika chce brát vážně veškeré představy a přání, která rodiče spojují s křesťanským úkonem, musí logicky respektovat také jejich rozhodnutí týkající se výchovy dítěte. MICHAEL NÜCHTERN varuje před tím, aby rodiče žádající křest vnímali faráře jako reprezentanta určitých norem, který přezkoumává jejich naplňování v životech a v osobní reflexi víry. Církev musí akceptovat „životně-cyklový“ význam křtu, který ve zbožnosti věřících hraje rozhodující úlohu.<sup>41</sup> „Prodloužení“ křesťanského aktu do pastoračního doprovázení má namnoze za cíl vtahovat distancované věřící (a potenciálně i nově narozené dítě) do života sboru. Potřeba doprovázení ve zlomové životní situaci tak naráží na vizi misijní sborové praxe: Zatímco žadatelé o křest touží po duchovní intervenci, farář chce především budovat sbor, a tak usiluje o aktivní a závazné členství „kazuálních“ křesťanů.<sup>42</sup>

Nüchtern obhajuje křesťanskou pastorační praxi, která se děje výhradně kvůli pastoračním samotným, nikoli kvůli růstu sboru. „Procesuální“ charakter křtu se proto má realizovat pouze jako jeho připomínání a potvrzování v okamžicích životních přechodů, které po křtu následují. Nikoli kontinu-

<sup>40</sup> ZULEHNER, *Heirat*, s. 166–170. Součástí této cesty je ovšem i začlenění do společenství, kde je Ježíšova praxe („tradice dobrá“) uvedena v život. Pozeňnaní a vstup do církve tak k sobě neoddělitelně náleží (s. 170–171).

<sup>41</sup> NÜCHTERN, MICHAEL, *Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991, s. 30–31.

<sup>42</sup> NÜCHTERN, *Kirche*, s. 37.

ální síť sborových akcí, nýbrž samotný životní příběh člověka sjednocuje diskontinuitu setkávání s křesťanskou zvěstí. Při těchto setkáních farář vnáší interpretační potenciály křesťanské víry do různých biografických situací, a tím stvrzuje Boží rozhodnutí pro křtěnce, které je ve křtu rituálně uskutečněno.<sup>43</sup>

R. Albertz si uvědomuje, že rodina má nezastupitelnou funkci náboženské socializace, a proto logicky je zájmem církve posilovat náboženský život rodiny. Nesmí se tak ovšem dít zavazováním k „církvevně“ chápané křesťanské výchově, neboť tu rodina obvykle nedokáže předepsaným způsobem realizovat. Církev nemůže děti využívat k tomu, aby na nich prosazovala své teologické představy a církevní normy. Náboženská socializace dítěte spočívá spíše v tom, že dítě v rodině získává osobní vztah k Bohu, vrůstá do důvěry k němu, učí se v modlitbě přinést před Boha své dětské bolesti a strachy a nalézt u něj útěchu. Vztah dítěte k Bohu se navíc buduje podle vztahu k rodičům. V tomto základním úkolu rodinu nemůže nahradit žádná církevní instituce. Církev je tu naopak na rodinu odkázána, protože bez rodinného náboženského zázemí vyjde veškerá církevní katecheze naprázdno.<sup>44</sup>

## VII. Závěr: křest mezi svátostí a kazuálií

V biograficky orientované praktické teologii mají kazuálie svébytný teologický význam, který nelze odvodit od Kristova poslání zvěstovat evangelium. Jsou náboženskými úkony, které mají kořen ve zbožnosti orientované na životní příběh jedince a na klíčové okamžiky v životě rodiny. Není v nich (primárně) tematizována spása člověka jako vysvobození z moci hříchu a dar nového života s Kristem, nýbrž je v nich zprostředkováno *požehnaní*, podpora a duchovní doprovázení v krizových životních přechodech. Kazuálie jsou křesťanskou podobou přechodových rituálů. Vztahují se k Bohu – Stvořiteli života každého jednotlivce, k Bohu, který člověka doprovází a opatruje na jeho životní cestě, garantuje jeho nepodmíněnou hodnotu a smysl, povzbuzuje k naději a přijetí nových životních výzev, pomáhá v novém ustavení rozkolísané biografie.

Biografická koncepce kazuálií ukázala, že křest není jen jednou ze svátostí, ale funguje také jako rituál, který napomáhá zvládnout rozchod s jednou životní etapou a vykročit do etapy nové. Kromě svého specificky křesťanského obsahu má křestní slavnost nepochybně také sociálně-psycho-

<sup>43</sup> NÜCHTERN, *Kirche*, s. 44.

<sup>44</sup> ALBERTZ, *Frömmigkeit*, s. 209–210.

logickou komponentu, kterou je potřeba v pastoraci zohlednit. Proto se právem volá po pastoraci rodičů, kteří se narozením dítěte dostávají do nové – v mnohých ohledech krizové – situace. Zkušenosti a pocity rodičů přitom v pastoraci nejsou jen jakýmsi psychologickým obalem vlastního teologického jádra, nýbrž něčím, co k události křtu a hlavně k následující cestě dítěte po křtu neoddelitelně patří. To, jakým způsobem rodiče zvládnou svou přechodovou krizi, totiž tuto cestu významně spoluurčuje, protože životní příběh dítěte je zpočátku zcela vrostlý do příběhu jeho rodičů. Zpracování ambivalentních pocitů po narození potomka a zodpovědné přijetí rodičovské role je základem zdařilého vývoje a zrání dítěte, a tedy i jednou z podmínek zdařilé *cesty víry* dítěte. Jestliže tato cesta pastorovi není lhostejná, nemůže mu být lhostejná ani situace rodičů.

Rozpoznání pastoračních implikací křtu však neospravedlňuje názor, že křestní slavnost a křestní pastore se musí zcela podřítit požadavkům kladeným na přechodové rituály a že veškerá specificky křesťanská náplň křtu musí být upozaděna, ne-li zcela eliminována. Křest má v rámci slavností spojených s přelomovými životními okamžiky mimořádné postavení, protože se děje z Kristova pověření, je (na rozdíl od ostatních kazuálií) nerozlučně spjat se zvěstovatelským úkolem církve a konstituuje křesťanskou identitu vůbec. Není-li toto výjimečné postavení křtu respektováno, dochází ke zkreslení jeho podstaty a redukci jeho významu.

Křest spojuje člověka s příběhem Ježíše Krista, a proto z něj vyplývá i závazek následování Krista. Cesta víry je součástí křestního dění – bez ní je křestní úkon sice platný, avšak zůstává bez účinku. Proto je při křtu dětí (stejně jako při křtu dospělého) příslib křesťanského života nezbytností. Farář samozřejmě nemá v křestním rozhovoru úlohu inkvizitora, který zkoumá správnost motivů vedoucích ke křtu a zjišťuje připravenost rodičů ke křesťanské výchově. Na druhé straně se ovšem nemůže spokojit s pouhým punktuálním setkáním s rodiči a jejich dítětem. Distancovaná či kazuální křesťanská identita rodičů má být sice respektována, ale rozhodně ne pokládána za postačující a žádoucí stav, který by se farář ani neměl pokoušet změnit. To by byl spíš výraz farářovy lhostejnosti, bezradnosti či rezignace vůči rodičům a dítěti, nikoli výraz jeho respektu a skutečné pastorační péče. Legitimní zájem o růst ve víře dítěte nutně vede k otázce, jakým způsobem k němu rodiče samotní hodlají přispět.

Ukazuje se, že protipólem křestní pastore, která chce pouze správně a nezkrasleně vyřídít evangelium (případně pouze podat teologický výklad křtu) a neznepokojuje se konkrétní situací, v níž se rodiče s dítětem nacházejí, je pastore chápaná jako psychologická intervence, v níž křesťanský obsah slouží už jen jako ideologická podezdívka vlastní terapie.

Náboženský háv takové intervence pak ani nemusí být specificky křesťanský, protože pouze slouží k uspokojení aktuálních potřeb rodičů. Evangelium se proměňuje v abstraktní náboženské fráze, v nichž už nelze rozpoznat zakotvení v události Ježíše Krista.

Biograficky pojatá křestní praxe navíc často podléhá dojmu, že už předem ví, jaké jsou skutečné potřeby a požadavky rodičů, kteří žádají o křest dítěte. Předem hotový obraz rodičovských potřeb příliš rychle vyřazuje četné teologické problémy s odůvodněním, že pro distancované křesťany nejsou aktuální či srozumitelné, a proto o nich pastorování nechťejí nic slyšet. Mezi tyto problémy patří zejména téma hříchu a zla, které je svévolně postaveno mimo horizont rodičovské zkušenosti.

Motiv *záchrany* v nouzi a v ohrožení mocnostmi hříchu a zla je přitom pro křestní pastoraci zcela zásadní. Tento motiv spojuje Boží stvořitelско-doprovázející a Boží spásné jednání, které se mnozí praktologové právě snaží z kazuálie vyloučit. Chceme-li pravdivě zhodnotit situaci pastorovaných, musíme připustit, že zlo není jen jakýmsi „neštěstím“, které je na člověka pouze „uvaleno“, které se prostě „přihodí“. Na lidské situaci – a lidské bidě – se spolupodílí také člověk sám. Je-li tedy lidská nouze vždy *také* důsledkem hříchu, pak záchrana z této nouze je *také* záchranou z hříchu a zla, které člověk zavinil. Je tedy *také* spásným jednáním. Není-li při křtu tematizován hřích, pak je situace rodičů i jejich dítěte analyzována jen velmi povrchně. Člověk je tiše vyvázan ze svého podílu na bidě světa i bidě vlastní a veškerá odpovědnost je svalována na Boha, který dopouští zlo a neštěstí. Zároveň je vyprázdněn i samotný křestní akt, neboť je z události křtu eliminována lidská vina, odcizení od Boha, pokání, ale nakonec i spása v Ježíši Kristu, protože ta se v perspektivě Božího žehnajícího jednání, redukováného na opatrování a ochranu, jeví jako irrelevantní. Šance, aby se (jakkoli od sboru distancovaní) rodiče setkali s mocí evangelia, je tím promarněna, neboť evangelium je fakticky zamlčeno.

### Literatura

- AHUIS, FERDINAND, *Der Kasualgottesdienst zwischen Übergangsritus und Amtshandlung*, Stuttgart: Calwer, 1985.
- ALBERTZ, RAINER, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*. Stuttgart: Calwer, 1978.
- BAUMGARTNER, ISIDOR, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf: Patmos, 1990.
- CORNEHL, PETER, Taufpraxis im Umbruch. In: GARHAMMER, ERICH et al. (Hg.), *Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde*. München:

- Don Bosco, 2002, 126–137.
- EMEIS, DIETER, Die Taufe. In: BASTIAN, HANS-DIETER (Hg.), *Taufe, Trauung und Begräbnis*, München: Kaiser, 1978, 15–66.
- ENGELHARDT, KLAUS et al. (Hg.): *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 1997.
- FECHTNER, KRISTIAN, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh: Kaiser, 2003.
- GRÄB, WILHELM, Kasualien – religionstheologisch betrachtet. In: GARHAMMER, ERICH et al. (Hg.), *Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde*. München: Don Bosco, 2002, 51–69.
- HANSELMANN, JOHANNES et al. (Hg.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 1984.
- HILD, HELMUT (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung*, Gelnhausen: Burckhardtthaus, 1974.
- HUBER, WOLFGANG et. al (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 2006.
- JETTER, WERNER, Der Kasus und das Ritual. Amtshandlungen in der Volkskirche. *WPKG* 65 (1976), 208–223.
- KOHL, PETER, Die Taufpredigt als Intervention. In: GARHAMMER, ERICH (ed.), *Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde*, München: Don Bosco, 2002, 103–125.
- NÜCHTERN, MICHAEL, *Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991.
- MATTHES, JOACHIM, Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. In: MATTHES, JOACHIM (Hg.), *Erneuerung der Kirche: Stabilität als Chance. Konsequenzen aus einer Umfrage*, Gelnhausen: Burckhardtthaus, 1975, 83–112.
- MEZGER, MANFRED, *Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung. Ordnung und Seelsorge I. Die Begründung der Amtshandlungen*. München: Chr. Kaiser, 1957.
- MÜLLER, THEOPHIL: *Konfirmation-Hochzeit-Taufe–Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste*, Stuttgart: Kohlhammer, 1988.
- SCHARFENBERG, JOHANNES, Psychoanalytische Randbemerkungen zum Problem Taufe. *ThQ* 154 (1974), 3–10.
- THILO, HANS-JOACHIM, *Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- WESTERMANN, CLAUS, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München: Kaiser, 1968.
- WILL, KLAUS, *Sinnggebung und Lebenshilfe. Zur theologischen Theorie der Amtshandlungen*, Frankfurt: Peter Lang, 1983.
- ZULEHNER, PAUL MICHAEL, *Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Freiburg: Herder, 1976.

### Zkratky

ThQ – Theologische Quartalschrift

WPKG – Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft

## POTŘEBUJE NÁBOŽENSTVÍ NAZÍRAT?

### *Schleiermacherova cesta od názoru k pocitu*

*Jan Kranát*

**BRAUCHT DIE RELIGION ANSCHAUNG? Schleiermachers Weg von der Anschauung zum Gefühl** Anschauung ist in der ersten Ausgabe von Schleiermachers *Reden* ein Vermögen des menschlichen Gemüts, eine „unmittelbare“ Vorstellung einzelner Dinge oder Begebenheiten, die unsere Sinnesorgane berühren müssen. Etwas Einzelnes zu treffen heißt aber es aus dem Ganzen auszuschneiden, wodurch aber die Einzelheiten immer auf das Universum hinweisen. Die Anschauung verneint in dieser Weise die einzelnen Gegebenheiten, um im ersten, flüchtigen Augenblick das Ganze anzuschauen. Solche Anschauung nennt Schleiermacher Religion. In der ersten Ausgabe der *Reden* verbindet Schleiermacher die Anschauung noch mit dem Gefühl, in den weiteren Ausgaben sie aber ihre Bedeutung und Gefühl wird zum Ausgangspunkt der ganzer Schleiermacherschen Theologie.

Pražská evangelická teologie se dlouhou dobu hlásila k „přelomu“ v protestantské teologii.<sup>1</sup> Tento pokus o obnovu střízlivého pravověří, ale vlastně i samotný kulturní protestantismus přece jenom poněkud zastírají mnohem významnější přelom, k němuž došlo v teologii kdesi na sklonku osvěcenství a na prahu romantiky. S jistou nadsázkou lze říci, že právě tam se láme starocírkevní, v zásadě novoplatónské paradigma, právě tam se protestantská dogmatika vymaňuje z tradičních myšlenkových schémat, aniž by ovšem poklesla na úroveň osvěcenská „praktičnosti“ a morality. Zdaleka to nebyl jen F. D. E. Schleiermacher, kdo k tomuto zásadnímu přelomu přispěl, nicméně právě on vystihl jeho stěžejní momenty v podobě dnes už klasické.

V širším povědomí, laickém i odborném, je Schleiermacher spojován s teologií vycházející ze zkušenosti, zvláště pak se známým pocitem závislosti.<sup>2</sup> Netřeba snad zvláště zdůrazňovat, že *pocit* zde neoznačuje ně-

\* Tento text vznikl v rámci výzkumného záměru MŠMT č. MSM 00216 20802 „Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy“.

<sup>1</sup> Hromádka, Josef Lukl, *Přelom v protestantské teologii*, Praha 1955.

<sup>2</sup> „Co mají všechny zbožné vzruchy (Erregungen) společné, tedy podstata zbožnosti je to, že jsme si sami sebe vědomi jako naprosto závislých, to znamená, že se cítíme závislí na Bohu.“ F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 1821/22, § 9.

jaký sentiment, nýbrž je určitou mohutností myslí, jejímž prostřednictvím se setkáváme nejen se sebou samými (bezprostřední sebevědomí), ale i s dimenzemi skutečnosti unikajícími rozumové reflexi, ba i postulátům mravného jednání. Jako „třetí“ činnost duše, vedle vědění a jednání, může takto chápaný pocit sloužit za základ a východisko nově pojímané teologie, zbavené poprvé důsledně vši staré metafysiky a přitom neredukované na poněkud skoupý biblismus. Pocit naprosté či absolutní závislosti nacházíme v této formulaci teprve ve Schleiermacherově zralé *Glaubenslehre*. Jako problém je však přítomen už v jeho raných *Řečech o náboženství*, zde ovšem v pojmovém dubletu *názor a pocit* (*Anschauung und Gefühl*). Abychom mohli náležitě uvážit význam Schleiermacherova pojmu *pocit* – a tím i docenit, k jakému přelomu v teologickém myšlení došlo – musíme ho nejprve vyložit právě zde, *in statu nascendi*, dokud ještě splýval s pojmem *názor*. Ani ten není Schleiermacherem užít v běžném významu smyslového zírání, nicméně s sebou nese poukaz k jakési fundamentální smyslovosti či – Schleiermacherovými slovy – k „vyššímu realismu“ (s. 54).<sup>3</sup>

## 1. Náboženství jako zkušenost

*Řeči o náboženství* (1799) jsou snad nejproslulejším dílem svého autora, v té době začínajícího kazatele u královského dvora v Postupimí a zároveň aktivního člena kroužku berlínských romantiků. Kolem salónů inspirativních žen Henrietty Herz, Rahel Levin a Dorothey Veit se postupně soustředila skupinka mladých vzdělavců a literátů jako Ludwig Tieck či Friderich Schlegel, do jejíhož širšího okruhu však náležel i Novalis či později Fichte. Schleiermacher, byť nejprve anonymně, se v *Řečech* obrací právě k nim, svým intelektuálním přátelům, nadšeným „lidstvem a vlastí, uměním a vědou“ a zatím ještě po osvícensku nevšímavým k církvi a křesťanství. Trpělivě vysvětluje, že náboženství a – jak se později ukáže – zvláště křesťanství může, ba musí být záležitostí vzdělance, vždyť „o náboženství něco věděli vždy jenom nemnozí, zatímco milióny všemožně čarovaly s pouhými pokrývkami, do nichž se náboženství z vlídnosti rádo nechalo zahalit“ (s. 1).

Není to v žádném případě projev nějaké pyšné nadřazenosti intelektuála, jak by se z patetického „hexametru“ Řečí mohlo napoprvé zdát, ale poctivé úsilí reformovaného (!) kazatele oslovit ty, kdo už nedůvěřují „kněžím“, „obyvatelům oněch zvětralých ruin“ (s. 3). Schleiermacher nezastí-

<sup>3</sup> *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in: Kritische Gesamtausgabe I/2, citováno dle původní paginace.

rá, že i on „je členem tohoto řádu“ (s. 4), ale své poselství opírá o vlastní hlubokou *zkušenost*: „Mluví k vám jako člověk, sděluji vám svůj názor na svatá mystéria lidstva a na to, co jsem sám zažil, když jsem ještě v mladické poblouznělosti hledal nepoznané.“ (s. 5) . Nezapírá svou ochranovskou minulost ani rozchod s ní, byť vše opisuje natolik vzletnými slovy, že jejich pravý význam může nepoučenému čtenáři zůstat skryt. Jsou to ale právě vzdělanci a především umělci, v něž skládá důvěru, protože oni jediní jsou schopni tvůrčím způsobem niternému obsahu, své nejnvtřnější zkušenosti dát vnější bytí, přispět tak k hluboké proměně lidí a vydat poselství svým současníkům. Obyčejný člověk má totiž nezadržitelný sklon ulpívat na smyslových věcech, případně zmrtvět v dogmatech nebo liteře, a proto Bůh po všechny časy „posílá tu a tam své posly ... vybavuje je podivuhodnými dary, urovnává jejich cestu všemohoucím slovem a činí z nich tlumočnický své vůle a svých činů, prostředkovatele toho, co by jinak zůstalo navěky odděleno.“ (s. 10) Nejprve jsou to silní jedinci, velké postavy dějin, „hrdinové, zákonodárci, vynálezci, přemožitelé přírody, dobří démoni tvořící a šířící tiše vyšší blaženost“, přistoupí-li k tomuto rozpínavému a pronikavému úsilí ještě „mystická a tvůrčí smyslovost“ schopná vyjádřit svou zkušenost nekonečna konečnými prostředky, ať už obrazem nebo slovem, stává se z takového člověka „básník či zfec, řečník či umělec“. A to je „pravý kněz Nejvyššího, protože Ho přibližuje těm, kdo jsou zvyklí všechno vidět jen jako konečné a bezvýznamné. ... To je ono vyšší kněžstvo, jež zvěstuje vnitřní význam všech duchovních tajemství a k lidstvu promlouvá již z Království Božího“ (s. 12).

Už zde, na samém počátku Reči se setkáváme s pronikavým postřehem: titi „Boží poslové“ a „kněží Nejvyššího“ nepředkládají zdrženlivému a ochladlému lidstvu nic daného, hotového a vnějšího, co by bylo třeba přijmout a vykonávat, nýbrž dovádějí každého jedince k jeho nejvlastnějším možnostem. Náboženství je zkrátka cosi, co musí vyvěrat či spíše být tvořivě vydáno z vlastní, osobní a žité *zkušenosti*, která může být sice nepříznivými okolnostmi zastřena a pak si žádá vnějšího prorockého zásahu, nemůže však být nahrazena obecnou doktrínou nebo zvnějšnělou tradicí. Jaká je to ovšem zkušenost? Tímto slovem se většinou míní zkušenost smyslová a také to, co bude později nazváno *názor Universa*, nelze od smyslové zkušenosti dost dobře oddělit, nicméně se jí zdaleka nevyčerpává. Skutečné náboženství není především nic daného, dogma ani instituce, byť Pátá řeč nakonec ukáže, že jinak než v pozitivních náboženstvích, zvláště v křesťanství, se náboženství člověku nedostane. Spíše než něco daného je však náboženství něčím bytostně vznikajícím a stejně tak prchavým, jako když na noční obloze pozorujeme záblesky létavic. Schleier-

macher dává prostou radu: „Musíte hledat tyto nebeské jiskry, jež vylétávají, když se svaté duše dotkne Universum, musíte je sledovat v neuchopitelném okamžiku jejich vzniku“ (s. 30). Kdo toho není schopen, ponechává si sice v rukách cosi hmatatelného, chladnou ocilku a troud, jiskru však už z nich nevykřeše a oheň neroznlítí. – Pozornost je tedy třeba upírat k počátku, vzniku náboženství v nejvlastnější zkušenosti každého a to vždy také znamená odmítnutí všeho tradovaného, daného, pozitivního. Právý počátek je nutně povstáním z nicoty. „Z nicoty vychází stále nové stvoření a náboženství je téměř všem současníkům nicotou, to když je naplňuje duch živého náboženství ve své síle a plnosti“ (s. 311).

## 2. Zkušenost nekonečna

Tato „tvůrčí negace“ vyvěrající z pramene každé skutečné náboženské zkušenosti není v žádném případě pojmová, danost tu není ustavena ani negována reflektivně, nýbrž smyslově, v čistotě prožitku otevřeného vždy novému působení Universa (*Handlungen des Universums*). Náboženství tedy předpokládá smyslovost či smyslovou zkušenost, není však zkušeností s tou či onou „věcí“, „myšlenkou“ nebo „činem“, ale je zkušeností Universa či nekonečna. Onen přelom oproti dosavadní tradici však spočívá v tom, že nekonečno nenáleží nějakému světu mimo náš smyslový svět, že zde zcela schází rozlišení na tento a onen svět. Nekonečno se totiž nemůže zjevit jinak než skrze něco konečného, Universum jako celek vší skutečnosti se dává jen v konečných věcech a jen v nich je možné ho nazít. Právě „imanence neboli přítomnost nekonečného, věčného v konečném“ je metafysickým pozadím *Řeči* i pozdějších *Monologiů* (1800), jejichž „neurčitost a temnota“ podle Diltheye svědčí o tom, že autor „dosud nepoznal vztah fundamentální filosofie k náboženskému názoru a nedospěl tedy ani k vědeckému základu pro výstavbu etiky“.<sup>4</sup>

Není však tato filosofická „nedostatečnost“ přece jenom jistou předností? Není záměrným překonáním osvícenského racionalismu, rozšířením roviny zkušenosti, kterou značně a přitom stále ještě nedostatečně prohloubil Kant?<sup>5</sup> Není „nazírání nekonečna“ přece jen zajímavou a nosnou alternativou ke vší „racionální teologii“ ať už osvícenské nebo idealistické provenience? Abychom tyto otázky mohli alespoň částečně zodpovědět, podívejme se, co o této zvláštní zkušenosti vypovídá náš autor.

<sup>4</sup> Dilthey (1870), S. 303.

<sup>5</sup> Kant, Immanuel, *K. r. V*, B 1: „Že všechno naše poznání začíná se zkušeností, o tom není žádných pochyb,“

Květnatý jazyk *Řečí* se na první pohled vzpírá jasné pojmové fixaci, zdá se opravdu být „neurčitý a temný“, při pozornější četbě však brzy zjistíme, že myšlenková intence je tu pozoruhodně přesná, nakolik je to zde jen možné. Lidské poznání a jednání mají přesně vymezené obory působnosti: vědu a umění v nejširším smyslu, spekulaci a praxi, pojem a čin, jejichž hranice tak přesně narýsovala už Kantova teoretická a praktická filosofie. Protože jde o empiricky konkrétní, téměř věcně zaměřené poznání a jednání, není ani divu, že se zde nedostává místa náboženské zkušenosti, leda snad v nějaké upadlé, modloslužebné a pověrečné podobě, hodné kritiky. „Praxe je umění, spekulace je věda, náboženství je *smysl a chuť* pro nekonečno“ (Sinn und Geschmack fürs Unendliche; s. 53, kurzíva jk). Nekonečno lze smyslově zakoušet v konečných věcech, není to ovšem jejich smyslově „vnímání“, nýbrž právě „odhlížení“ od jejich jednotlivosti, negace jejich pozitivivity, negace v pravém slova smyslu tvůrčí jako sebeodlišení vlastního od jiného.<sup>6</sup> Toto má Schleiermacher nejspíš na mysli, mluví-li o „smyslu“ a „chuti“. „Toto ... uznání cizího a negace vlastního, tato současná láska a pohrdání vším konečným a omezeným nejsou možné bez *temného tušení Universa* a musí nutně vést k jasnější a určitější touze po nekonečnu, po Jednom ve Všem“ (s. 165, kurzíva jk). Co je v tomto „temném tušení Universa“ přítomno v jakési originální jednotě, rozvine se v dalších krocích do zvláštní dialektiky: nekonečno není odděleno od konečných věcí, ale je v nich přítomno. Teprve v horizontu nekonečna, celku Universa je možné se setkat s jednotlivými věcmi jako konkrétními jednotlivinami. „Je to přece klam, je-li nekonečno hledáno zcela mimo konečné, protiklad mimo to, čeho je protikladem“ (s. 145/146).

### 3. Názor Universa

Náboženství je tedy podle *Řečí* určitou lidskou schopností setkat se s celkem všeho skutečného, překročit vše dané k jeho základu nebo spíše nezapomenout na tento původně zakoušený základ, obrátí-li se mysl k jednotlivostem. Jako takové má náboženství svou „provincii v mysli“ (s. 37) vedle metafysiky a morálky, tedy způsobilostí rozumového poznání a rozumného jednání, s nimiž nesmí být v žádném případě spojováno. Tato formulace je jakoby doplňkem kantovských apriorních mohutností lidské mysli, pravda doplňkem značně nekantovským. Právě s celkem Universa

<sup>6</sup> Ringleben (1985), s. 244: „Das Unedliche selber ist nur die Selbstunterscheidung des Endlichen, das sich auf seine wahre Totalität zubewegt.“

se podle Kanta nelze ve zkušenosti setkat a pokus o jeho uchopení pojmem končí v antinomiích. Možná právě proto hledá Schleiermacher mohutnost myslí, která by se na původní, předpojmové úrovni zkušenosti mohla „otevřít“ celku. Vedle „smyslu a chuti pro nekonečno“ a „temného tušení Universa“ mluví i o „instinktu pro Universum“ (s. 114) či „pudu nazírat zaměřeném k Universu“ (s. 65). Tato podivuhodná určení – chuť, tušení, instinkt a pud – jež mají tu nejhorší filosofickou reputaci, jsou jen dílčími určeními obsáhlejšího pojmu *názor* (Anschauung). „Vše musí vycházet z názoru a komu chybí vášnivá touha nazírat nekonečno, ten nemá žádný prubířský kámen a žádný ani nepotřebuje, takže nezjistí, zda o těchto věcech myslí něco pořádného“ (s. 54).

Názor známe důvěrně z Kantovy první Kritiky jako tzv. apriorní formu smyslovosti: schopnost setkat se bezprostředně s předmětem ještě před každým pojmovým uchopením, „bezprostřední představu předmětu“<sup>7</sup> v souřadnicích prostoru a času. Přestože takto chápaný názor nemá s názorem Universa zase až tolik společného, důležitá je právě jeho *bezprostřednost* a závislost na *vnějších* afekcích. Stejně jako kantovský názor je i názor Universa odkázán na data smyslů, na působení věcí (Universa) na nás. „Každý názor je vyvolán působením nazíraného na nazírajícího, původním a nezávislým jednáním nazíraného, které pak nazírající podle své přirozenosti zachycuje, shrnuje a chápe. ... A to, co nazíráte a vnímáte, není přirozenost věcí, nýbrž jejich působení na vás“ (s. 55). Proto je také náboženský názor odkázán na působení Universa na nás skrze jednotlivé věci a události. Universum v Schleiermacherově pochopení není vesmír nebo příroda se svými zákonitostmi, byť i skrze ně se Universum zjevuje. Universum je především *unum*, tj. jednota a celek všeho skutečného, a k jeho projevům patří vedle přírody i člověk a lidstvo ve svých dějinách. „Universum je v nepřetržité činnosti a každým okamžikem se nám zjevuje. Každá forma, kterou vytváří, každá podstata, jíž podle plnosti života dává oddělenou existenci, každá událost, kterou vydává ze svého bohatého a stále plodného lůna, představuje jeho působení na nás. A přijímat všechno jednotlivé jako část celku, všechno omezené jako znázornění nekonečna, to je náboženství“ (s. 56).

Jak se ovšem stane, že takto pochopený názor neustrne u jednotlivých působících věcí, ale je schopen jejich pozitivitu negovat a nazřít v celku? Předně je třeba mít stále na paměti, že jde o *názor* a ten je vždy názorem jednotlivosti. „Názor je a vždy zůstane jednotlivým, odděleným, bezpro-

<sup>7</sup> Kant, *K.r.V.*, B 41

středním vnímáním a ničím jiným. Pospojovat názory a zasadit je do celku není už záležitost smyslů, nýbrž abstraktního myšlení. Tak je tomu s náboženstvím; zůstává u bezprostředních zkušeností s Universem a jeho působením, u jednotlivých názorů a pocitů. Každá z těchto zkušeností je svébytným dílem bez souvislosti s jinými a bez závislosti na nich“ (s. 58). Schleiermacher nezná „zření podstat“ (Wesensschau), s nímž přišla husserlovská fenomenologie 20. století, které však mohl v poněkud skromnější podobě převzít od „svatého Spinozy“ (s. 54). Spinoza připouští nazírající vědění ve smyslu intuitivního poznání (*scientia intuitiva*) jako adekvátního poznání essence věcí.<sup>8</sup> Takováto podoba intuice, vlastně pojmové práce postupující od evidence atributů Božích k poznání essence věcí, je ovšem naprosto vzdálena Schleiermacherově názoru nekonečna v konečném. Už Dilthey upozorňuje, že je třeba ostře odlišit Spinozovu imanenci konečna v nekonečnu (věci v Bohu) od Schleiermacherovy imanence nekonečna v konečnu, „přítomnosti nekonečného, svobodného, významuplného, ideálního světa v prchavosti jevů, pod hrozivě tvrdým zákonem zrození a smrti, jednání a trpění, determinace všeho jsoucího, ba každého okamžiku“.<sup>9</sup> Nejnověji se proti příliš snadnému ztotožnění Spinozy se Schleiermacherem vyslovil Konrad Cramer: „Spinozův názor Universa je pojmový, nikoli nepojmový...“<sup>10</sup>

Tedy jak to, že názor Universa neustrne u nazíraných věcí, skrze něž na nás Universum působí, a přestože není schopen nazírat essence věcí, tj. jejich jednotlivé celkovosti, nazře v nich přece celek Universa? Klíčem k této záhadě může být právě okamžitost a prchavost tohoto názoru. V běžné smyslové zkušenosti a každodenním nazírání věcí máme jednotlivé názory již vždy rozvažováním utříděny do jednotlivých nazíraných předmětů, vidíme věci a nějakým způsobem vnímáme i praktický smysl událostí kolem nás. Je velice obtížné si představit názor, který by nebyl názorem něčeho, čistý názor bez pojmového či rozvažovacího zpracování. I Kantův názor jako „bezprostřední představa předmětu“, „*representatio singularis*“ je jen pomyslným dílem celkového poznávacího aktu, který lze od rozvažování sotva reálně oddělit. Přesto má smysl se ptát po onom prvotním okamžiku, kdy na nás nepůsobí stůl či židle, ale „smysl a jeho předmět jsou vzájemně prostoupeny a tvoří jednotu“ (s. 73). Příliš rychle se však tato jednotu bortí a rozpadá na vnímání jednotlivých věcí,

<sup>8</sup> Spinoza, *Ethica II, prop. XL, schol. II.*

<sup>9</sup> Dilthey (1870), S. 306-307.

<sup>10</sup> Cramer (2000), S. 140.

v běžném životě tak rychle, že původní jednotu okamžitě zapomínáme a zpřítomní nám ji snad už jen určité privilegované okamžiky života, jež zpravidla nejsou zcela bez náboženského významu: „...dobře vím, jak je tento okamžik nepopsatelný a jak rychle pomijí, chtěl bych však, abyste ho podrželi a znovu rozpoznali vyšší a vpravdě božskou činností myslí. Kéž bych ho mohl a směl přece jen vyslovit nebo alespoň nějak naznačit, aniž bych ho tak znesvětil! Je prchavý a průzračný jako první vůně, již rosa vydechne do probuzených květů, cudný a něžný jako panenský polibek, svatý a plodný jako manželské objetí – ano, není *jako* toto, nýbrž je tím vším *o sobě*. Rychle a zázračně se jev, událost rozvine v obraz Univerza“ (s. 73–74).

Všimněme si dobře prostředků, jichž zde náš autor užívá: co vypadá jako květnaté metafory opisující jinak neuchopitelný okamžik jsou ve skutečnosti dosti realistické příklady jednotlivých okamžiků, v nichž skutečně nazíráme Universum, nejsou „jako“ toto, nýbrž jsou tímto nazřením samotným. Proč ale právě vůně probuzených květů nebo manželské objetí? Jistě bychom mohli uvést i jiné, daleko všednější příklady – vždyť s ničím bychom se nesetkali jako s něčím, kdyby to nebylo naplněno odkazy a souvislostmi, jež opravdu mohou sahat do nekonečna, a na pozadí nekonečna také před námi tyto konečné a určité věci vystupují. Estetická a emotivní síla zvolených příkladů však těmto nazřením nedovoluje ihned upadnout do všedních kategoriálních struktur, vymyká se jim po onu prchavou chvíli, dokud se z nich nestane vzpomínka. Schleiermacher nazývá tento moment „nejvyšším květem náboženství“, „okamžikem zrození všeho, co je v náboženství živoucího“ (s. 75). Lidská duše nepotřebuje žádné extatické nadšení, aby Universum nazřela, protože ono je zde přítomno a každá z konečných věcí o něm svědčí. Na druhou stranu je třeba zdůraznit, že duše si sama tento okamžik nedává, vždyť „kdybych ho mohl vytvořit, byl bych Bohem“ (s. 75).

Názor je v prvním vydání Schleiermacherových *Řečí* mohutností lidské myslí, jejímž prostřednictvím se v kantovském smyslu „bezprostředně“ setkává s jednotlivými věcmi, popř. událostmi, které ovšem musí na naše čivé orgány nějak působit. Setkat se s jednotlivostmi je ovšem možné jen jejich „vystřížením“ z celku, „vše konečné je určeno jen svými hranicemi, které však stejně musejí být vystříženy z nekonečna“ (s. 53) a jednotliviny tak nutně odkazují k Universu. Názor tedy popírá, neguje, „přehlíží“ jednotlivé danosti, aby v prvotním prchavém okamžiku nazřel celek, z něž se všechny předmětnosti teprve následně odvozují a to nejen co do

svého poznání, ale zřejmě i co do svého bytí (stvoření). Lidská schopnost, která je tohoto fundamentálního nahlédnutí schopna, schopnost být zařazen Universem v jediném setkání a bez pojmové reflexe, nazývá Schleiermacher náboženstvím. Takto chápané náboženství je věčně živým pramenem pozitivních náboženství jako souborů náboženských představ, učení, institucí, obřadů apod.

Názor je bezesporu ústřední kategorií prvního vydání *Řečí*. Jak je tomu ovšem s pocitem? Podstatou náboženství je přece názor a pocit (s. 50). Každý názor je co do své přirozenosti spjat s pocitem (s. 66), pocit však vedle názoru nemá žádný samostatný význam, je jen jeho subjektivním reflexem. Toho si už před sto lety všiml Hermann Süsskind.<sup>11</sup> Je jistě pozoruhodné, že z 2. a 3. vydání *Řečí* (1806, 1843) se pojem názoru postupně začal vytrácet, kupodivu ve prospěch pocitu, „neboť k náboženství může ... náležet jen to, co je pocit a bezprostřední vnímání“<sup>12</sup>. Podobně jasná definice „mít náboženství znamená nazírat Universum“ (s. 126), zní ve 2. vydání: „nevložil jsem nic jiného, než právě bezprostřední a původní bytí Boží v nás skrze pocit“.<sup>13</sup> Tento posun byl způsoben následným vývojem mladého kazatele a teologa, zvláště jeho setkáním se Schellingem. Ten si po roce 1800 uzurpoval pojem názoru Univerza pro svou filosofii, kterou v tomto bodě chápal jako identickou s náboženstvím. Jelikož Schleiermacherovi od počátku šlo o „vlastní provincii v mysli“ pro náboženství, musel své formulace přenést na pojem, který byl zrovna nejbliže po ruce – pocit. Ale tím se už otevírá nové téma.

## Bibliografie

- Barth, Ulrich, *Die Religionstheorie der „Reden“*. *Schleiermacher theologisches Modernisierungsprogramm*, in: ders., *Aufgeklärter Protestantismus*, ss. 259–289, Tübingen 2004.
- Beutel, Albrecht, *Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797)*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 96 (1999), S. 351–383.
- Cramer, Konrad, „*Anschaung des Universums*“. *Schleiermacher und Spinoza*, in: 200 Jahre „Reden über die Religion“. Akten des I. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14.–17. März 1999, Berlin–New York 2000, s. 118–141.
- Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers*. Erster Band, Berlin 1870; zvl. ss. 297ff.

<sup>11</sup> Süsskind (1909), s. 153: „Pocit dává všude barvu a náladu, z níž se vynořuje názor, ale pocit neurčuje obsah názoru, nýbrž obsah názoru podmiňuje tu či onu určenost pocitu.“

<sup>12</sup> *Reden* 1806, S. 164; in: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 12, S. 118

<sup>13</sup> *Reden* 1806, S. 165; in: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 12, S. 119

- Fuchs, Emil, *Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1799–1806)*, Giessen 1901.
- Ringleben, Joachim, *Die Reden über die Religion*, in: Friedrich Schleiermacher 1768–1834, Theologe-Philosoph-Pädagoge, hrsg. Dietz Lange, Göttingen 1985, ss. 236–258.
- Rohls, Jan, *Frömmigkeit als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit*, in: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, Berlin–New York 1985.
- Süskind, Hermann, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen 1909.

## M. HEIDEGGER: OTÁZKA NAD TECHNIKOU

*(Pokus o interpretaci)<sup>1</sup>*

*Jakub S. Trojan*

**MARTIN HEIDEGGER: A QUESTION MARK ABOVE TECHNOLOGY. AN ATTEMPT AT INTERPRETATION** The question of how to face up to the objectivising pressure of modern technology is one of the major issues of our times. This study attempts to point out the theologically relevant aspects of Heidegger's analysis of technology and its nature. The danger of modern technology is that it may turn human beings into objects, manipulable functioning elements in its processes. This, however, is the result of the fact that we still not have grasped the true nature of technology and still deal with it superficially, simply in a technical way.

The fundamental feature of technology is that of producing (her-vor-bringen), which presents, uncovers, things that were previously hidden, non-existent. The essential quality of technology is thus that of uncovering, which, however, is at the same time the basic characteristic of truth – in the process of uncovering, the truth is present. Thus in technology two movements meet: the conserving one, which is constantly occurring on the level of objectivising manipulation, and the uncovering one, which comes from the side of being, truth. The essence of technology according to Heidegger is the process of moving from the surface to the depths, from the technical to something that uncovers a new reality (the pinnacle of this movement is art). In its essence, therefore, technology is at the

by, – tedy oblast praxe, m

---

\* Tento text vznikl v rámci výzkumného záměru MŠMT č. MSM 00216 20802 „Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy“.

<sup>1</sup> Jde o Heideggerovu stať Die Frage nach der Technik (z roku 1954). In M. Heidegger. *Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2000.

myšlení v jeho filosofické podobě? Vždyť v technické oblasti je myšlení přítomno spíše ve své aplikované verzi, cele zaujato potřebami této disciplíny a tedy bez citlivosti stát se samo sobě předmětem. Technika v této formě – napadá nás – je vlastně nemyšlení, tj. místem, kde myšlení nezkoumá své vlastní možnosti, kde není soustředěno na své vnitřní a jemu vlastní postupy, kde naopak slouží vnějšímu účelu pod diktátem výroby a reprodukce technických prostředků. A naše otázka se mění v údiv, když se u Heideggera dočteme, že moderní technika je „vyústěním metafyziky“.<sup>2</sup>

Technika je podle Heideggera manifestací toho myšlenkového postupu, který má své počátky již v antice u Platona a vrcholí v Nietzscheově filosofii „vůle k moci“. Co bylo celou filosofickou tradicí myšlenkově postulováno, je nyní v moderní technice předvedeno ad oculos demonstrací technických aparatur a artefaktů. Metafyzika je teorií techniky jakožto praxe. Jak je to možné? Odpověď: metafyzika ve své podstatě v sobě nese možnost takového myšlenkového přístupu a takové myšlenkové operability, které v novověku povedou ke konstituci moderního světa techniky.

Je-li technika vyústěním metafyziky, pak ovšem má klíčové postavení nejenom směrem dozadu, tj. nejenom nám umožňuje odhalit a pochopit v ostrých konturách předcházející myšlenkové údobí, nýbrž stává se navíc i prahem, za nímž se nyní směrem kupředu otvírá nový svět. Technika je takto koncem filosofie, té filosofie, která se ustavila v dějinách myšlení jako metafyzika – a až dosud, kromě drobných bočních odskoků, vlastně neznáme jiný myšlenkový model než metafyziku. Konec filosofie není však ještě koncem myšlení jako takového. Podle Heideggera stojíme na přechodu k novému počátku myšlení.<sup>3</sup> Nicméně vtíravá otázka se vrací: Metafyzika a technika? Nejsme obětí duchaplného nápadu? Jaká, pokud vůbec, je mezi nimi souvislost?

Pokud chápeme techniku v úzkém smyslu jako soubor technologických dat a jejich realizaci v rámci produkce a reprodukce, může se nám jevit vzdálenost mezi těmito dvěma oblastmi takřka galaktická. Podle Heideggera je tomu však jinak. Techniku podle něho charakterizuje zpředměťující přístup k přírodě a ke světu. První náběhy zpředměťujícího přístupu znala již antická filosofická tradice. V čem se projevuje? Velkým tématem každé filosofie je *bytí* jako takové. Antická filosofie zvládá toto téma tak, že si představovala *bytí* jako *jsoucí*.<sup>4</sup> Krok tímto směrem se zdá být logic-

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 80.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 83.

ký: vždyť všechny předměty a věci kolem nás *jsou*, participují tedy na tom, co nazýváme *bytí*. Je však zároveň nebezpečný v tom, že chápe bytí na rovině jsoucího, tedy v modu všech jednotlivých jsoucen, která nás obklopují. A tak dochází k povážlivému odchýlení: kořen omylu, který přebírá následující filosofická tradice, aniž jej odhalila, spočívá v tom, že *bytí* zapadá řádově mezi *jsoucna*. Je sice jsoucnem nejvyšším, je tedy ostatním jsoucnům nadřazeno, ale v rámci tohoto myšlenkového postupu i nejvyšší superlativ nevybočuje z rámce toho, do něhož jsou pospolu zařazena všechna ostatní jsoucna.<sup>5</sup>

Bytí se v tomto pojetí stává tím, co je před-stavováno, tedy před-mětem, vůči němuž stojí myslící subjekt v odstupu. Může se od něho oddělit v myšlenkové operaci jako od vnějšího objektu. Jsme u zrodu známého rozlišení na subjekt a objekt, který trvá až do dneška. Ten se podle Heideggera stává základem vědeckého myšlení, novověké přírodovědy a v jejím závěsu i techniky.

Řečeno jinak: antická filosofie a z ní vycházející tradice filosofie moderní přehlédly, že otázka po bytí je otázkou *sui generis*. Ptáme-li se, co je bytí, prvé dva větné členy nejsou tak nevinné, jak se zdají. Problém není až na konci otázky. Je přítomen od samého počátku, uvnitř otázky samé. Zkusme si otázku rozložit. Vynecháme zprvu větný člen: *co*. Pak zůstává otázka: je bytí? Hned se nám objeví problém. Spočívá v tom, že je třeba ptát se po obsahu onoho: **je**. Ono **je** není nevinným můstkem, po němž přejdeme teprve k vlastní otázce po povaze *bytí*. Ono **je**, už samo o sobě, je otázkou. Přestalo fungovat jako samozřejmý a srozumitelný nástroj, s jehož pomocí konstruují teprve otázku po tom hlavním, tj. po *bytí* jako takovém. Nezprostředkuje pouze přechod k tomu, oč jde, nýbrž – pokud zůstane zahaleno, – zatarasí i přístup k otázce bytí jako takového i k jejímu řešení. Neboť *bytí jest*. Ale v tomto zdvojení je nejhlubší problém. Ptáme se po bytí, po jeho jestvování a nevšimli jsme si, že v onom jestvování, v jeho povaze, tedy dříve, než se dostaneme k bytí, je už problém. Ale to právě klasická filosofická tradice udělala. Když podřadila všechna jednotlivá jsoucna pojmu *bytí*, domnívala se, že tím problém vyřešila, zatímco ho vlastně zatemnila. A tak byl podle Heideggera problém *bytí* pozapomenut až do dneška. Dějiny filosofie jsou dějinami pochopení či spíše nepochopení tohoto problému. Bez pozornosti k němu se otázka vrací a bude stále vracet: **co je bytí?**

<sup>4</sup> Heidegger důsledně rozlišuje Das Seiende a das Sein.

<sup>5</sup> I superlativy jsou vlastně diminutiva (diktum P. Tillich).

Podle Heideggera metafyzika učinila prostřednictvím předmětného myšlení z celého světa obraz. Vytvořila svět věcí, který se stává jejich racionálně přehledným zobrazením. V důsledku toho je možno s věcmi manipulovat, nakládat podle vůle a předem určeného kalkulu. Základní rys tohoto přístupu spočívá v tom, že věci jako obrazy si vytváříme, stavíme před-sebe, tedy před-stavujeme. Svět je představován jako zrnitá plocha jednotlivých jsoucen spojených mezi sebou vnějšími vazbami. Do tohoto obrazu světa věcí a předmětů jako objektů zapadá i subjekt spolu s ostatními subjekty. Vše je v tomto zpředměťujícím přístupu nivelizováno a výstup z tohoto stavu permanentní zaměnitelnosti se děje povytce účelově zaměřeným aktem. Kdo je tu aktérem? Zdá se, že je to subjekt vztahující se k objektům ve výše naznačeném smyslu.

Objektivace světa jsoucen umožnila nebyvalý rozmach vědy a nakonec techniky. Co si metafyzika představuje pouze myšlenkově, moderní technika před-stavuje v plnosti konkrétna: Představování (Vor-stellen) přechází k při-stavování (Her-stellen).<sup>6</sup> Představy se mění ve výtvoř, nová jsoucna, která byla vy-stavěna, při-stavena, po-stavena.

## I.

Bylo třeba otevřít toto pozadí Heideggerových výkladů, abychom pochopili, oč podle něho v technice jde. Pokud o ní přemýšlíme pouze jako o něčem, co zvnějšku pozorujeme, zůstáváme na povrchu. Vypočítáváme silné a slabé stránky techniky. Ale tím objevujeme pouze obecné pravdy: technika je výkonem člověka, charakterizuje ji důmyslná instrumentalita, slouží mnoha účelům apod.<sup>7</sup> Uniká nám však to, co je v hloubce a co je podstatou techniky. Jinými slovy, pokoušíme se nadále mít techniku před sebou jakožto předmět, který uvádíme do dalších předmětných souvislostí, dejme tomu s přírodovědou nebo s hospodářstvím.<sup>8</sup> Avšak tímto způsobem neuchopíme techniku v pravé hloubce. Nakládáme s ní pouze technicky, tj. rozebíráme a skládáme její různé aspekty a z nich usuzujeme jak technika zapadá do našeho obrazu, který jsme si o ní v předmět-

<sup>6</sup> M. Heidegger. *Holzwege*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1977, s. 236. Herstellen = vyrábět; Herstellung = výroba.

<sup>7</sup> Tak např. popisuje techniku K. Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, Piper 1966, str. 96n.

<sup>8</sup> Ve výčtu sousedních disciplin je možno pokračovat ad libitum.

ných souvislostech vytvořili. Zacházíme s technikou tak, že nám stále uniká její podstata. Podstata techniky není však podle Heideggera nic technického.<sup>9</sup>

Touto tezí se před námi otevírá řada dalších úvah. Jak je zřejmé, nestačí nám odpovědi typu: technika je prostředkem jistých účelů, technika je výkonem člověka, apod. Tyto odpovědi jsou pravdivé. Ale zdaleka nevyčerpávají téma. Technika je instrument. Budiž. Ale jaký je charakter samotné instrumentality?

**Exkurs první** *Použijí toto Heideggerovo diktum k první mikroúvaze. Neplatí, že sebezpřesnější definicí jsme uchopili problém v jeho podstatě. Takový krok takřka nic neřeší. Vždyť by bylo třeba definovat všechny větné členy definice. Definovat je znamená rozvinout do hloubky pokračující myšlenkovou práci, jež bude muset kráčet mnohdy oklikou, do stran k dalšímu větvení, jehož souvislost s výchozími úvahami bude stále méně zřetelná. Vyžádá si nová osvětlení, návraty a reflexe. Jimi se úloha promění v průzkum toho, co se v prvních krocích projasňuje, ale zároveň zahaluje.*

*V naší souvislosti to vlastně znamená mluvit o něčem jiném. O technice lze mluvit pouze oklikou tak, že za jevem techniky se objevuje problémové pole, v kterém je technika jako jev hlouběji zakotvena.<sup>10</sup>*

Heidegger se pokouší založit tento nový přístup k technice nejprve rozbořen instrumentalit, který je pro techniku charakteristický. Co je instrumentalita? Jak se ukazuje, instrumentalita není možná bez kauzálních vtaů. Heidegger se je pokouší vyložit na artefaktu obětní misky. Je podle něho svazkem čtyř příčin. Je tu stříbro (causa materialis), je tu sama miska (causa formalis), dále účel misky (causa finalis) a ten, kdo zlatou misku vyrobil: zlatník (causa efficiens). Ale s tímto vnějším popisem se Heidegger nespokojí. Proč právě čtyři kauzální vztahy? Proč se kauzalita soustřeďuje právě do těchto modů? Jsou tyto mody samozřejmě, jakoby objektivní, tj. samy v sobě založené? Odpovědi na tyto otázky posunují zkoumání o krok dále.

**Exkurs druhý** *Tedy obdobný postup, jaký jsme už naznačili v prvním exkurzu. Tím, že jsme na technice odhalili její instrumentální ráz, máme*

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 13.

<sup>10</sup> Viz K. Kosík, *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. Praha, ČSAV 1965, s. 11n.

*před sebou instrumentalitu jako jev, který blíže analyzujeme. Dostáváme se tím ke kauzálním vztahům a předmětem reflexe se stává příčinnost. Ptáme se nyní, co je kauzalita jako taková, co je její podstatnou základní charakteristikou.*

Heidegger v této fázi výzkumu rozlišuje římskou a řeckou myšlenkovou tradici a dochází k závěru: V oblasti římského myšlení je to příčina, která způsobuje výsledek.<sup>11</sup> Avšak v oblasti řeckého myšlení je tomu jinak. Kauzalita nemá co činit s působením. Co jmenujeme příčinou (causa), je u Řeků *aition*: to je sice možno přeložit jako *příčinu, důvod*, ale také jako *vinu, dluh*. Na tomto pozadí se případ se zlatou miskou jeví zcela jinak.

Stříbro se provinuje na misce, ta dluží jemu za to, co jest. A zlatník? Ten přemýšlí a shromažďuje v sobě všechny tyto aspekty zadlužení.<sup>12</sup> Zlatník je „vinen“ tím, že dává impuls celému dění, na jehož konci je zrod obětní misky. Tři zbývající způsoby, jimiž obětní miska nabývá podobu, dluží zlatníkovi a jeho přemýšlení, že se projevují a tím, že vynášejí na světlo to, co je obětní miska.

Zmíněné provinění nesmíme chápat ani morálně ani jako druh účinku. Jen tak pochopíme instrumentalitu a kauzalitu v hloubce. Všechny čtyři druhy „provinění“ vynášejí totiž něco na povrch. Umožňují tomu či onomu, aby se stalo přítomné. Výsledkem „provinění“ je příchod, podnícení příchodu čehosi. Heidegger užívá v této souvislosti jazykové analýzy sloves: *ver-schulden* a *anlassen*. Spojením obou předpon a slovesa *lassen* vzniká: *ver-an-lassen*. V něm se zpřítomňuje obojí: onen podnět i újma, provinění či dluh.

**Exkurz třetí** *Proč Heidegger přechází z oblasti římského myšlení do řeckého? Patrně je přesvědčen, že analýzou tradiční kausalit s jejími čtyřmi mody již nelze vysledovat žádné další asociace, nelze již tematizovat žádné další pozadí, které by umožňovalo průnik do hloubky. Naproti tomu „řecké“ pojetí umožňuje nastolit nové kontexty. Umožňuje průnik k podstatě kauzalit samotné, k odhalení ontické(?), existenciální(?) rovi-*

<sup>11</sup> Slovo *causa* je odvozeno od *cadere* = padat.

<sup>12</sup> Myšlenka dluhu, zadlužení jako existenciálního stavu, který signalizuje situaci o řád hlubší než je vina v morálním smyslu, je blízká novozákonnímu pojetí vztahu mezi člověkem a Bohem. Sem směřují např. podobenství o služebníku (*Mt* 18,23n), který dluží svému věřiteli nepředstavitelnou sumu, odkazující k zadluženosti, do níž upadáme již svým zrozením. Základní aspekt víry či nevěry lze tak vyjádřit pomocí vztahu věřitele a dlužníka.

ny, z níž kauzalita jako taková teprve vyrůstá. Heidegger se tím pokouší poodkrýt dosud neobjevené pole pro další filosofickou analýzu, která mu umožní pochopit kauzalitu ve vnitřním pohybu, v onom přecházení ze zakrytosti v odkrytost, a tím teprve pravdivě.<sup>13</sup>

V této souvislosti se Heidegger odvolává na Platónovo dílo *Symposion*. Cituje z něho: „...víš, že poiésis, je pojem s velikým rozsahem, neboť znamená v nejšířším smyslu příčinu každého pochodu ze stavu nebytí do stavu bytí...“<sup>14</sup>

Toto zjištění vede Heideggera k tomu, že zavádí nový pojem: her-vor-bringen; ten je podle něho ekvivalentem řeckého tvořit, ve formě podstatného jména slovesného pak: tvoření, tvorba. Upozorňuje, že nejde výlučně pouze o výrobu či básnictví. Tvorba charakterizuje i přírodu. Pouze v ní dochází dokonce k pravému typu tvorby. Příkladem je květ a plod. V oblasti řemeslné činnosti člověka tato bezprostřednost chybí.

Proč je ono her-vor-bringen tak důležité a jak k němu dochází? Usku-tečňuje se tak, že vynáší něco ze skrytosti (nebytí) na povrch. Tento pohyb odkrývání je pravda. To souvisí s tím, že pravda jako alétheia je odvoze-na od lanthano, letho jsem skrytý. Ona záporka (a-) signalizuje odkrytost, odkrývání.

Kam jsme se to dostali? Od techniky k pravdě. Avšak jak souvisí tech-nika s pravdou? Co má činit technika s odkrýváním? Odpověď: všechno. V odkrývání je skryto vynášení na povrch, vysouvání z nebytí do bytí. V odkrývání jsou spojeny ony čtyři způsoby, jak je cokoliv přítomno v tom-to světě, tedy v instrumentalitě a kauzalitě. Základním rysem techniky je – odkrývání.<sup>15</sup> Ale to je podle Heideggera též základní charakteristika pravdy. Pravda je přítomna v odkrývání myšlení i techniky.

**Exkurs čtvrtý** *Technika se podle Heideggera jeví ve své podstatě jako to, co je kongeniální (společného rodu) s myšlením, filosofií. Je zakotvena v oblasti, v níž má domov i myšlení jako takové. Podstatným rysem pravdy, jak slyšíme, je totiž okolnost, že odkrývá. Ale to je zároveň charakteristickým rysem bytí jako takového. A bytí se vnucuje – jako podmínka*

<sup>13</sup> Řecké slovo pro pravdu = aletheia signalizuje toto přecházení z přítími na světlo: a = záporka; léthé = zapomenutí = skrytost, přítími paměti.

<sup>14</sup> Viz Platon. *Symposion*. Přel. František Novotný. Praha, Jan Laichter 1936, s. 205.

<sup>15</sup> *Vorträge und Aufsätze*, s. 20.

myšlení – neodbytně již v otázce, která je základní otázkou vůbec: co je bytí? Nelze myslet o ničem než tak, že jest.<sup>16</sup> To není až vynález myšlení. „Jsoucí“ je živé, v němž se myšlení pohybuje apriorně. Bytí není postulátem myšlení, bytí se myšlení sesílá (Geschick) dříve, než si je myšlení položí jako téma. Myslíme již vždy ze setkání bytí a našeho myšlení. Neplatí cogito ergo sum. Platí spíše opak: sum ergo cogito. To není pouze triviální zjištění. Trivialita zakrývá hlubší dimenzi, do níž je třeba filosofickým rozbořením vstoupit.

Překvapivé je, že se nám analýzou fenoménu, který se nám zdál povýtce jako nemyšlení, tj. techniky, v níž myšlení funguje převážně jako nástroj manipulace a řízení technologických procesů, ukazuje něco nového: narazili jsme na tentýž základ, který má i naše myšlení – pravdu, bytí.

## II.

Toto překvapivé zjištění nás vede k dalším otázkám. Co vlastně znamená slovo technika? Techné v řemeslné dovednosti i techné v umění evokuje představu tvorby. Techné náleží k poiésis. Techné je něco poetického. Ale je tu ještě další význam. Jde ruku v ruce s epistémé = poznání v nejširším slova smyslu. Co znamená poznávat? Jde o odkrývání skrytých souvislostí, vyznat se v něčem.<sup>17</sup> Techné je způsobem odkrývání. I tudy se dostáváme k pojmu pravdy, neboť poznávání je odkrývání toho, co bylo zakryto.

Rozhodujícím na technice není tedy manipulace, nýbrž odkrývání nebo zpřítomňování. Loď, dům, miska jsou výrobky, které jsou nejprve koncipovány v mysli v podobě plánu a postupů vedoucích k jeho realizaci. Z této neodkryté, ještě zahalené nepřítomné „přítomnosti“ jsou nejrůznější výtvoři přiváděny realizací na světlo.

Tento rys odkrývání provází techniku od nepaměti. Nicméně moderní technika odkrývá trochu jiným způsobem než techné starověku. Člověk si staví dnes v technice před sebe celou přírodu, vyzývá ji, aby mu vydala všechny zdroje. Člověk vytváří dokonce umělý svět, který je technicky všestranně provázán. Zatímco dříve vtahoval jednotlivé síly přírody do svého dějinného pobytu – např. větrný mlýn, - pak v současnosti, a jak se ukazuje, bude tomu ještě intenzivněji v přicházejícím věku, vtahuje do oblasti své vlády všechna jsoucna.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Platí to doslova i o nicoté – o velkém tématu Hegelovy *Fenomenologie ducha*.

<sup>17</sup> Heidegger užívá slovesa entbergen.

Výzva k aktivnímu před-stavování je u Heideggera základním rysem tohoto novověkého univerzálního pohybu. Jde o organizující manipulaci. To, co se s její pomocí shromažďuje, vyrábí, dobývá ze země, moří, řek, se stává funkčně pojatým předmětem, zásobou, dispozicí.<sup>18</sup> Jde o předměty začleněné do vazeb použitelnosti a další manipulace.

Pro člověka je novodobá technika nebezpečná v tom, že z něho učiní předmět svého inventáře. Člověk se v ni stává manipulovatelnou jednotkou, funkčním článkem technologických a dalších procesů. Nicméně vláda strojů a zvětčujících procesů, jichž je moderní technika plna, nemusí překročit práh, za nímž by byl člověk beze zbytku přiřazen k věcným prvům výroby. Proč?

Tváří v tvář tomuto ohrožení Heidegger zdůrazňuje, že člověk je zvláště ní jsoucno mezi jsoucný: má intimnější vztah k bytí. Člověk především je vyzván, a to elementárnějším a původnějším způsobem ještě dříve, než sám vyzývá přírodu v rovině techniky. Člověk stojí tváří v tvář výzvám v zásadnější rovině než je rovina jeho výzev vůči přírodě. To ovšem znamená, že vposledu přesahuje onu „techniku“ odkrývání, která charakterizuje způsob odkrývání v technice.

Ačkoliv se tedy zdá, že vše je v technice výkonem člověka, lidství člověka se nevyčerpává odkrýváním. Jakkoli je dnešní člověk postaven technikou na vysunutou pozici v procesu odkrývání, není k ní osudově připoután. Avšak únik z takřka imperativní nutnosti odkrývat vyžaduje od člověka silnější a soustředěnější pozornost. Bez ní je v bytostném ohrožení chápat vše, co koná, pouze jako svůj výkon. Prostřednictvím výkonu, jak ho určuje novodobá přírodověda a technické vědy, staví totiž člověk přírodu, sebe i vlastní výtvoř výlučně do funkčního vztahu. Ten mu zatemňuje zdroj, přesahující manipulativní výkony, zdroj vlastního sebeurčení. Pokud člověk jedná výlučně prostřednictvím manipulace a instrumentality, zavírá si možnost zaměřit se na tuto elementárnější oblast; ta se mu skrývá právě v důsledku jeho čistě technického přístupu. A tak je člověk ohrožen v samé podstatě své existence. Hrozí mu, že se mine svým určením. Z přírody si učinil manipulovatelný nástroj, ale zároveň se sám stává manipulovaným objektem.

Novodobý člověk si přestal rozumět jako bytost, která stojí pod výzvou, kdo ek-sistuje (je vystaven, je vysunut) nároku, který k němu přichází z Pravdy. Pravda jako výzva je jeho „podstatou“. Tam, kde se člověk stá-

<sup>18</sup> Heidegger mluví o jsoucím jako takovém: das Seiende im Ganzen.

<sup>19</sup> V Heideggerově terminologii: der Bestand.

vá pouhou položkou zásob (Bestand), a to je jedna z podstatných stránek technického přístupu v moderní době, sesouvá se do úrovně toho, co sám vytvořil. Dochází k paradoxu: tvůrce výrobků se zařazuje jako jedna z položek do zásobníku výrobků.

Nejvlastnější nebezpečí není podle Heideggera v aparaturách (např. nukleárních zbraních) nýbrž v podstatě techniky, pokud ji neprohlédneme. Je tomu tak proto, že panství manipulace znemožňuje orientaci na základnější rozměr bytí, v kterém je člověk zakotven. V této souvislosti cituje Heidegger básníka Hölderina:

Ale kde hrozí nebezpečí,  
roste záchrana...

Jak to, že ve chvíli, kdy je člověk vystaven největšímu tlaku zpředmětnění, kdy nejintenzivněji rozvíjí techniku, roste i možnost záchrany? Heidegger není pesimista. Není ani romantik, který by odvratem od techniky chtěl uniknout jejím hrozbám. Je přesvědčen, že to, co zachraňuje, je zakotveno v technice samé.

V technice se totiž střetávají dvě linie, dva pohyby. Konservující, ke kterému neustále dochází na již zmíněné rovině zpředměťující manipulace; zároveň však tento konservující, setrvačný pohyb stojí proti druhému pohybu, který přichází ze strany bytí, pravdy. Ten si neustále svými výzvami vynucuje pozornost člověka. Ohniskem, v němž se vyjevuje tento dvojpohyb v jakémsi lomeném světle, je svět předmětů, které jsou však ve sféře techniky funkčně zapojeny do nesčetných vazeb. Prezентují se nikoliv jako holé, izolované předměty, nýbrž v podobě již zmíněného *Bestand* (= věci, předměty, produkty, jež „nabízejí“ své uskutečnění).<sup>20</sup> Nicméně právě v pozici Bestand avizují cosi hlubšího, – samu podstatu techniky, tedy zároveň s jejich instrumentalitou pro technické účely i sesilavou povahu pravdy a bytí. Právě tím se podle Heideggera ukazuje, že bytí je více než pouhé jsoucno, předmět, entita. Proto je technika a její podstata zároveň ohrožením i zdrojem záchrany.

Podstatou je to, co nazývá Heidegger *Wesen*, a myslí tím způsob našeho pobytu na tomto světě. Nikoliv tedy to, co zbudě v člověku po odečtení všech individuálních znaků, jimiž se liší jedinec od druhých příslušníků téhož rodu, a co mají tedy všichni lidé společné, co tvoří údajně pod-

<sup>20</sup> Příkladem může být, jak Heidegger sám uvádí, letadlo připravené k letu. Tato připravenost není fotografovateľná – stojící, uzavřené letadlo pouze avizuje hic et nunc tento zatím neuskutečněný účel.

statu jejich lidství. Takové pojetí podstaty (Wesen) je naopak podle Heideggera třeba překonat. Podstatou je to právě pro člověka nikoliv to, co člověk vnitřně vlastní, či lépe: čím už je, nýbrž to, co teprve přichází.

**Exkurs pátý** *Zdá se, že jediná cesta, jak zvládnout techniku, je ponor myšlení v živel techniky, podnikající jakýsi „potápěčský“ výzkum toho, co je na dně, ba dokonce ještě hlouběji pode dnem. Zdá se dále, že tato činnost zatím ponechává celý korpus techniky beze změny. Geologický průzkum nemění podstatně reliéf krajiny. Zároveň se ukazuje, že východiskem z ohrožení, s kterým je technika spojena, je myšlení, umožňující jak samotný vznik techniky, tak i její novověký rozmach. Už jsme se dozvěděli, že existuje spojnice mezi metafyzikou jako typem myšlení, založeným na předmětném před-stavování, a technikou, jež vytváří nové produkty, věci, předměty na základě zpředměťujícího, před-stavového typu myšlení.<sup>21</sup> Je-li tomu tak, pak ovšem je myšlení něčím víc než pohybem mysli a intelektuální potenci. Vede, jak se ukazuje, v dějinách ke kreacím, které jsou vybaveny jevovými, hmotnými aspekty. Ty jsou navíc vybaveny jistými stránkami, jež nutí své tvůrce k určitému typu jednání. Myšlení je tak něčím dalekosáhlejším, než instrument operability, technických produktů. Dějiny určitého typu myšlení, jak jsme viděli, ústí v příchod nové skutečnosti. Metafyzika, jako určitý typ dějinně podmíněného myšlení, ústí v novodobé technice. Porozumět závěru tohoto filosofického pohybu znamená současně pochopit pohyb tohoto typu myšlení v jeho počátcích a naopak. A tak se ontologie stává gnoseologií. Myšlení a bytí patří nerozlučně dohromady.*

*Dospěli jsme k bodu v dějinách, kde myšlení reflektuje všechny předcházející pohyb sebe sama, počínaje od metafyziky. To lze ovšem jen z místa, v němž myšlení přechází již v nové myšlení, přesněji: jeden typ myšlení přechází v jiný typ. V tomto dějinném okamžiku však takové myšlení nemůže učinit víc, než se obrátit dozadu, ukázat na základ, z něhož předcházející typ myšlení – mohli bychom říci: již dnes nefunkční, odcizené myšlení – vyrůstalo. Nové myšlení není zatím plně na osvětlené scéně. Ohlašuje se spíše v neschopnosti dosavadního přístupu dostat všem úkolům, před nimiž člověk a jeho civilizace stojí. Cesta nazpět ke křižovatce, na níž se metafyzika, jako dosavadní typ myšlení, zrodila, je nutný. Na ní se prokáže, že myšlení je cesta. Po ní se podle Heideggera dostáváme*

<sup>21</sup> Opět upozorňuji na souvislost mezi: vor-stellen a her-stellen v Heideggerově terminologii.

*k místu, z něhož je možno dnes vyrazit dopředu novým směrem. Zatím se nový typ myšlení objevuje spíše negativně, po způsobu toho, čeho je třeba, ale co zatím chybí. Ohlašuje se zkusnými tahy, řekli bychom: tichým, sotva slyšitelným, ale nabádavým hlasem. Jakmile však bude geologický průzkum krajiny dokončen – mám-li se vrátit k obrazu, jímž jsem tento exkurs otevřel – začne se měnit morfologie celé krajiny. Nestojíme v tomto stadiu?*

### III.

První krok na této cestě myšlení znamená nechat si dojít problém v jeho hloubce. Musíme to, co nás zachrání, pěstovat, podporovat, prorážet mu cestu. Řekli jsme, že záchrana se k nám blíží současně s nebezpečím. Otázka po smyslu techniky, která, jak ukazují předcházející výklady, se lomí v dvojznačnosti onoho odkrývání a zakrývání. Poznání tohoto dvoj pohybu nás však ještě samo o sobě nezachraňuje. Nezachrání nás ani lidský výkon ve smyslu technickém. Rozhodující je pochopit, že to, co nás může zachránit, je příbuzné povahy s námi, kdo stojíme v bytostném ohrožení. Právě proto, že podstata techniky není nic technického – co by bylo derivátem či aspektem pouze předmětného pohybu techniky samotné – má sám člověk možnost nestát se něčím, co má technickou povahu ve smyslu předmětného výkonu. A tak rozhodující zvládnutí problému techniky se děje na úrovni, která je na jedné straně spojena s podstatou techniky (poiesis, Hervorbringen) a na druhé straně se od ní liší.

Touto rovinou je podle Heideggera *umění*. Ovšem jen takové umění, které se ze své strany neuzavírá pravdě, tedy umění otevřené. Umění, které vyslovuje a pojmenovává nikoliv to, co bylo již dříve známé, nýbrž vyslovuje podstatné slovo, takže jsoucna jsou teprve tímto slovem jmenována tím, čím jsou.

**Závěrečný exkurs** *Záchrana z ohrožení techniky je v umění. V předcházejícím exkurzu byla řeč o záchranném charakteru myšlení. Je to protimluv? Nikoliv. Jak pravé myšlení, tak i pravé umění se účastní na procesu odkrývání. V tom jsou zajedno s technikou, a v tomto smyslu jsou si při vši odlišnosti tyto postupy podobné. Avšak v technice je odkrývání překryto funkcionálními vztahy, instrumentalitou, účelovostí, která usiluje o dostupnost všech prvků technických procesů. Tím vším je korpus techniky prokrven. Vysvobozením může být proto jen takové umění (a myšlení), které není duplikátem techniky, pouhou refabulizací technické mani-*

*pulace na úrovni slovesné či výtvarné. Takové umění bude mít s podstatou techniky společné to, co s ním má i pravé myšlení, tj. pohyb, cestu, tázání jako modus své existence. Metafyzika je naproti tomu souborem hotových odpovědí, tedy bezcestím, ba dokonce scestím.*

*Možná že nás zarazí Heideggerova teze, že vysvobozením z techniky je umění. Proč ne jiná cesta? Proč ne náboženství? Máme tomu rozumět tak, že si umění přitóm půjde svou cestou a technika podobně? Tedy umění pouze jako vyvažující protipól, jako čistě hygienické opatření, které nás zbaví psychických a mravních nečistot, jež chrlí technika? Nebo má umění sloužit jako nástroj zduchovnění i předmětného světa?<sup>22</sup> Pokud má být umění východiskem, pak se jím může stát pouze umění, které nepřijme charakteristické postupy technického světa, jakými jsou např. kauzální zřetězení ve fabuli, tedy umění život pouze ilustrující. Musí to být umění, které se orientuje na zdroj inspirace přicházející z bytí samotného. Jen takové umění, které chce být autentickým světem a zjednává si dotyk s pravdou jinými postupy než cestou pouhé reprodukce daného pomocí ilustrativní metafory, vyslovuje podstatné slovo. Slovo, jež nebylo dosud vysloveno. Podstatou umění je tvorba nového, pravé umění ohlašuje to, co je dosud nepřítomné. Podtrhuje budoucnostní charakter člověka a ukazuje mu pravou povahu jeho pobytu na světě.*

*Z Heideggerova výkladu je zřejmé, že se nám podstata techniky objevila jako cesta od povrchu k hloubce, k něčemu, co není nic technického. Stojíme tváří v tvář nové skutečnosti. Přesné myšlení nás přivedlo až tam, kde nynější dějinná forma tohoto myšlení (metafyzika) nestačí zvládnout problém. Ocitáme se pod výzvou vyslovit otázky, které by problematizovaly výpovědi, jež se zdály být po tisíciletí samozřejmé. Co je technika? Co je podstatou techniky? Co je podstata? Co jest to, co jest? Jak se ohlašuje pravda?*

*Vstoupili jsme právě na tento práh...*

*A docela na závěr dodám: ale to právě činí víra (ne náboženství!), kterou přináší Ježíš. Je otevřena přicházející budoucnosti. V jejím světle je připravena k novému vidění sebe i skutečnosti a vztahů, do nichž máme jako v „dluh závazání“ vstupovat.*

<sup>22</sup> Helmut Schelsky se v této věci odvolává na knihu V. Kandinského *Über das Geistige in der Kunst* (1912). In *Křesťanství dnes*. Praha, Horizont 1969, s. 160.

## FUNDŮV MÝTUS O VZNIKU KŘESŤANSTVÍ

Jan Roskovec

**FUNDA'S MYTH ABOUT THE ORIGIN OF CHRISTIANITY** The article surveys a recent book by O. A. Funda, "Jesus and the Myth of Christ", and points out its problematic conclusions. Funda is claiming to present a hypothesis that would explain the beginnings of the Christian faith in the resurrection of Jesus of Nazareth from a rational, atheistic perspective. He thinks to have found the very origin of this faith in the exclamation *marana-tha* (1Cor 16:22; Did 10:6; cf. Rev 22:20), interpreted as a transformation of the deep sorrow of Jesus' disciples after their master's death. This exclamation should than have been understood as a confirmation of the expectation aroused by Jesus in his earthly ministry that he might be *erchomenos*, the one that is to come, and so to have made it possible to preach Jesus as a saviour successfully across the boundaries of Jewish culture and religion. However, Funda neither shows convincingly the centrality of the *marana-tha* motif in the early christian texts, nor its priority for the existence of Jesus' resurrection or exaltation. His arguments for the existence of a christological concept of *erchomenos* are also rather general and therefore weak. Even if plausible, Funda's hypothesis would not provide any new support for the atheistic explanation of Christian origins, as it cannot say anything certain about the source of the supposed exclamation.

Ve své nejnovější knize, pěkně vypravené pražským univerzitním nakladatelstvím,<sup>1</sup> předkládá profesor Otakar A. Funda svoji religionistickou hypotézu o vzniku křesťanské víry. Nejde o detektivku, a tak mohu prozradit hned, co – vícekrát v knize preludováno – naplno zazní na jejím konci: podle autora vznikla víra prvních křesťanů jako „velký sebeklam“ (359), projekce psychické iritace Ježíšových přívrženců oťfesených jeho popravou, ale postupně se utvrzujících v přesvědčení, že ani Ježíšova smrt nemohla zpochybnit jeho poslání od Boha, a vyjadřujících touhu po jeho návratu. To samo o sobě není nijak originální myšlenka.<sup>2</sup> Funda nicméně svému příspěvku přikládá značnou ambici: charakterizuje jej jako „pokus o novou rekonstrukci a interpretaci vzniku křesťanské víry“ (17). Novost této „rekonstrukce a interpretace“ má spočívat v tom, že zaměřuje pozornost k dosud prý neprobádanému, „bílému místu“ povelikonočních

\* Tento text vznikl v rámci výzkumného záměru MŠMT č. MSM 00216 20802 „Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy“.

<sup>1</sup> Otakar A. Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, Praha: Karolinum 2007.

událostí, k onomu „krátkému mezičasu“ po Ježíšově ukřižování, který předcházela prvním christologickým výpovědím, vyznáním, v nichž již promluvila počínající křesťanská víra (17, 43).

Kromě této hlavní teze obsahuje kniha mnoho dalšího materiálu, zhruba dvojího typu. Jednak je to látka převážně informativní, výkladová, reprodukcující výsledky převážně protestantské a převážně německé biblistiky 50. a 60. let, zejména bádání o dějinách křesťanské literatury a dějinách raného křesťanství. Druhým okruhem je autorova vlastní filosofická reflexe, soustředěná hlavně do závěrečné kapitoly (XI. Dodatek – Člověk, bytost se vztahující).

První kapitola (I. Fakta, porozumění a metoda) přináší úvahy metodické, v nichž autor obhájí oprávněnost historicko-kritické exegese i východiska svého „religionistického“ přístupu. Název další kapitoly (II. Historický Ježíš, v evangeliích překrytý vírou v Krista) je poněkud zavádějící, protože se nevěnuje Ježíšovi, nýbrž především povaze pramenů pro možné rekonstrukce jeho „historického“ působení, za něž pokládá především synoptická evangelia. Kromě krátkého úvodu věnovaného otázce historicity samotné Ježíšovy existence a závěru vyznačujícího tendenční dezinterpretace Ježíšova obrazu, jimž se hodlá vyhnout,<sup>3</sup> podává tato kapitola ve své hlavní části přehled látky v biblistice tradičně traktované jako „literární úvod“. Další pět kapitol podává historickou rekonstrukci hlavních rysů Ježíšova pozemského působení (III. Hypotetická rekonstrukce základních rysů Ježíšova vystoupení a učení), jeho jeruzalémského procesu a popravy (IV. Ježíšův kříž a pohřeb podle evangelií) a hlavních etap či okruhů, v nichž se formovalo rané křesťanství (V. Prázdny hrob a zjevení vzkříšeného podle evangelií, VI. Okruh kolem Štěpána, VII. Pavel z Tarsu a Ježíšův bratr Jakub). Následují dvě kapitoly vykládající hypotézu (VIII. Ježíšovi přívrženci – jejich nadšení, víze a krize, IX. Tři fáze křesťanské eschatologie a jejich překonání), vzápětí zopakovanou či shrnutou v kapitole tvořené přetištěným článkem, v němž byla prvně formulována (X. Ma-

<sup>2</sup> Starověkým klasikem pochybností o realitě vzkříšení je Kelsos (srov. Origenes, *Contra Celsum* 2,55), novověkým pak otec bádání o historickém Ježíši, H. S. Reimarus (srov. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr Siebeck 1913, 21n). Tito „klasikové“ měli a mají četné následovníky. Vysvětlení vzniku křesťanské víry z psychologických daností prvních svědků je samozřejmě nasnadě, jakmile vznikne pochybnost o jejím „nadmíroženém“ původu.

<sup>3</sup> Vedle tří „tradičních“, ortodoxní, pietisticko-charismatické a teologicko-liberální, určených „křesťanskou vírou, zbožností, církevní věroukou a křesťanskou teologií“ (96), jmenuje dvě ideologické: feministickou a dezinterpretaci vycházející z židovsko-křesťanského dialogu.

ranata – erchómenos, vznik křesťanské víry). Toto poněkud „nelineární“ uspořádání knihy odráží způsob jejího vzniku, jak autor sám vysvětluje v závěrečné poznámce (358): jsou zde poskládány výsledky jeho mnohaletého pedagogického působení na různých místech.<sup>4</sup>

Hlavní teze je tedy v knize vyložena několikrát,<sup>5</sup> s drobnými obměnami, ale v základních obrysech shodně. Jak naznačuje její název,<sup>6</sup> je soustředěna okolo dvou pojmů: aramejského zvolání *maranatha* (podle všeho nejspíše s imperativním významem „Přijď, Pane!“) a řeckého označení (Fundu mluví o „próto-titulu“: 43) spasitelské postavy jako „přicházející“ (*erchomenos*). Podle Fundy na počátku christologie, a tedy křesťanské víry vůbec, stálo ono aramejské zvolání, které se vydralo z frustrované duše některého z Ježíšových učedníků (či některé z učednic) nedlouho poté, co otřesení Ježíšovým ukřižováním prchli z Jeruzaléma do své galilejské domoviny. Z toho zvolání, které snad původně bylo výrazem čirého zoufalství, postupně vyklíčila naděje (ještě ne v plném slova smyslu křesťanská, teprve „próto-naděje“: 46, 247; podobně „próto-víra“: 174, 255), že ta prosba bude vyslyšena, že „Pán“ opravdu přijde. Odtud pak vzešla představa, že Bůh Ježíše po smrti vyvýšil na svou pravici (spojená s apokalyptickým titulem Syn člověka, která byla teprve druhotně, za významného příspěvní apoštola Pavla, nahrazena představou vzkříšení a soteriologickou interpretací Ježíšovy smrti ve smyslu zástupnosti, jak to vyjadřuje formule víry v 1K 15,3–5 (Fundu bez diskuse považuje Pavla za jejího autora).

Motiv *erchomenos* má v této konstrukci dvojí funkci. Jednak vysvětluje, jak učedníky prosba „Přijď, Pane“ mohla vůbec napadnout: jestliže už

<sup>4</sup> Knize by v každém případě byla prospěla pečlivější redakční příprava. Množství přehlédnutí, nepřesností a drobných chyb tu není veliké, přece jen však větší než zanedbatelné. K pravopisným drobnostem například patří chybné *sy eis* (140, správně *sy ei*), podivný tvar „adoptiány“ (69, lépe snad důsledně foneticky: „adopcíány“). Na str. 114 varuje autor před záměnou Eduarda Schweizera s Albertem Schweitzerem, ale píše obě příjmení (chybně) shodně, stejná chyba je i v bibliografii na str. 365. K některým dalším nepřesnostem níže.

<sup>5</sup> Celkem třikrát: hned v první kapitole (43–54), pak v kapitolách VIII. a IX. (247–266), v následující kap. X je pak připojeno první zpracování publikované v časopise *Religio* v roce 1998 (č. 1), 3–28. Na začátku knihy je uvedeno stručné shrnutí v bodech (9–10).

<sup>6</sup> Neodpustím si tu poznámku k podivné transkripci řečtiny, která je v knize užívána. Matoucím způsobem je čárky nad samohláskami někdy – tedy nesoustavně! – užíváno k označení nikoli délky (rozlišení *éta* a *epsilon*, *ómega* a *omikron*, dlouhého a krátkého *alfa*), nýbrž přízvuku. Tak tomu je právě v případě exponovaného *erchómenos*, podobně *paradósís* (218, tam je ovšem transkripce chybná v každém případě, přízvuk by měl správně být nad *a*), zcela zmateným případem je *egérthé* (jednou přízvuk, jednou délka v jednom slově! správně foneticky *égerthé*). Psaním *erchomenos* se v dalším (mimo přímé citace) odchýlím od zvláštnosti autorovy a přidržím se zavedených zvyklostí.

za Ježíšova života s ním bylo spojováno přesvědčení, či alespoň podezření, že on je „ten, který má přijít“, a Ježíš sám sebe přinejmenším považoval za Bohem poslaného,<sup>7</sup> mohla pak frustrace nad neblahým koncem zplodit touhu, aby toto očekávání bylo přece jen naplněno. Na druhé straně motiv *erchomenos* podle Fundy umožnil přestup z partikulárního rámce židovské apokalyptiky, v němž Ježíš uvažoval o svém poslání a jeho učedníci posléze formulovali svou naději, do univerzálního prostoru zejména helénistického myšlenkového světa, v němž byla dobře srozumitelná představa spasitelské postavy „přicházejícího“. Tak má být vysvětlen nesporný úspěch, který křesťané po překonání otřesu z Ježíšova ukřižování se svědectvím o něm jako o spasiteli zaznamenali: jejich zpráva rezonovala s očekáváním mnohých.<sup>8</sup>

Proces formování raněkřesťanské víry (resp. christologie a eschatologie) pak Funda popisuje jako postupné modifikace představy o Kristově příchodu, která se opakovaně dostávala do krizí, tedy v několika etapách probíhající překonávání problému odložené parúsie. Nejprve podle něj byl rozhodující zlom očekávan v budoucnosti, ovšem velmi blízké. Když takto očekávaný „příchod Páně“ nenastal, prosadil Pavel přesvědčení, že něco z toho již nastalo Ježíšovým ukřižováním a vzkříšením (představa vzkříšení se objevuje až v této, již helénizované fázi), a tak se z vyhlášeného „příchodu“ stal „druhý příchod“, stále však očekávaný záhy (258n). I toto pojetí parúsie však muselo být pozměněno, protože k ní stále nedocházelo. Nejprve, ještě za Pavlova života bylo oddálení vysvětlováno potřebou evangelizace celého světa, posléze však musela přijít řešení zásadnější. Tak začaly vznikat dějinné koncepce jako Lukášova, v níž se Ježíšův kříž stal středem dějin, či janovská, která pojímá eschatologii jako nový rozměr přítomnosti.

Profesor Funda svoji hypotézu staví výslovně jako alternativu k tradičnímu křesťanskému pojetí, které vznik a rozšíření křesťanské víry připisuje Božím působení a které podle něj stojí „na tenkém ledu“ (48). Zdá se mi

<sup>7</sup> To považuje Funda za nesporné: „...s určitostí lze říci jedno: Celé jeho vystoupení je nemyšlitelné bez jeho vědomí, že je nositelem boží věci, že je Bohem zmocněn, povolán.“ (123) „S jistotou lze říci, že svému vystoupení rozuměl v tom smyslu, že je k němu od Boha pověřen.“ (268)

<sup>8</sup> „... je klíčem k odpovědi na otázku, jak bylo možné, že vizionářská naděje okrajové židovské sekty dorostla v procesu vlastní transformace do světových rozměrů a zvítězila nad jinými náboženskými koncepty. Rétorická figura *erchomenos* ... zajistila tomuto poselství sdílnost v různých nábožensko-kulturních oblastech.“ (282)

však, že hypotéza „*maranata-erchómenos*“ stojí na podloží ještě křehčím. Hypotézy mohou vznikat v zásadě dvojím způsobem. Buď badatel přebírá a prosivá dostupný materiál, ptá se po implikacích jednotlivostí a snaží se seřadit je do nějakého smysluplného celku, skládá mozaiku. Nebo dostane nápad, který mu vše najednou osvítl, naráz vytvoří ucelený obraz. Tento druhý způsob rozhodně není vědecky méněcenný, mnoho platných objevů bylo nesporně učiněno právě takto. Takový obraz je ovšem nezbytně nutné kriticky prověřit, zda opravdu propojuje známá fakta a dává metodicky spolehlivé odpovědi na známé otázky. Navzdory autorovu opačnému tvrzení,<sup>9</sup> způsob jeho argumentace nasvědčuje tomu, že zde máme co dělat s hypotézou druhého typu. Její kritické ověření však Funda neprovádí nijak pečlivě. V závěru VIII. kapitoly sice výklad odlehčuje tvrzením, že „hypotézám, zejména těm vlastním, je třeba nevěřit“ (252), ale to právě zůstává jen na obecné rovině, autor se nepouští do zvažování slabín svých tvrzení a zdá se, že sám své hypotéze věří, resp. snaží se ji předložit jako věrohodnou, či „pravděpodobnou“.<sup>10</sup> Prozkoumáme-li však míru soudržnosti předložené argumentace a pevnost jejích hlavních opor, ukáží se povážlivě slabiny ve všech komponentách hypotézy.

1. Zvolání *maranatha* jako počátek christologie. Pro úvahy o raných stádiích christologické reflexe je motiv *maranatha* atraktivní svým pravděpodobným stářím: jakožto aramejský výrok uprostřed řeckého textu působí trochu jako zkamenělina, reziduum jinak helénistickým jazykem zakrytých nejstarších semitských vrstev. To, že bylo zachováno bez překladu, by poukazovalo na značnou setrvačnost, tedy snad původní významnost a rozšířenost motivu, jak by mohla naznačovat analogie dalších semitských petrifaktů, *abba* (Mk 14,36; Ga 4,6; Ř 8,15) a *amen*. Kromě toho působí motiv *maranatha* ještě dosti primitivně: je to – patrně modlitební, snad liturgické – zvolání, které nutně nepředpokládá rozvinutou christologickou reflexi, neboť aramejské *maran* („pán“, „pane“) není tak jednoznačně projevem „vysoké“ christologie jako jeho řecká obdoba *ky-*

<sup>9</sup> „...snažím se z jednotlivých fakt samotných odečíst argumenty pro co nejvýše pravděpodobné jejich umístění do sledu dění.“ (42)

<sup>10</sup> „Kdybych svou hypotézu nepovažoval do určité míry za pravděpodobnou, pak bych ji nevyslovoval.“ (43) Hned ovšem dodává: „To, že ji považuji do určité míry za možnou, ano pravděpodobnou, však ani v nejmenším neznamená, že ji považuji za jistou.“ Na str. 294 vyjadřuje odstup ještě příkřeji: „Sám, přísně vzato, své hypotéze nevěřím, protože badatel, který věří svým hypotézám, je na tom stejně jako kritickému myšlení nepřístupný náboženský fundamentalista.“ Dále však uvádí, že na základě „racionálních argumentů“ považuje hypotézu za „velmi pravděpodobnou“. Věcně nevidím mezi „vírou“ a přesvědčením o pravděpodobnosti velkých rozdílů.

*rios*, která v Septuagintě často označuje Hospodina. Jak odtud však dospět k závěru, že právě v tomto zvolání veškerá christologická reflexe počíná? Potíž působí již přece jen dosti okrajový výskyt motivu. Ve své aramejské podobě je fráze doložena v raněkřesťanské literatuře jen dvakrát (1K 16,22; Did 10,6), k tomu lze připojit ještě řecky formulované zvolání „Přijď, Pane Ježíši“ na konci knihy Zjevení (Zj 22,20), které je pravděpodobně překladem aramejské fráze. Tuto potíž ovšem lze zmírnit úvahou, že fráze musela být v raném křesťanstvu rozšířena více a známa lépe, než se zdá z její frekvence v textech, neboť Pavel její známost podle všeho předpokládá ve výrazně helénizovaném prostředí korintského sboru. I to mi však připadá málo jako opora tvrzení, že šlo o „centrální zvolání této židovské sekty“ (275).

Fundův další argument, že na význam fráze ukazuje také její výskyt na konci celého kánonu Nového zákona, pokládám metodicky za pochybený.<sup>11</sup> Zařazení na konec knihy Zjevení Janova může nanejvýš signalizovat význam fráze pro autora této knihy. Na to, aby bylo možno zdůvodněně spekulovat o významu zakončení Zjevení pro celý kánon, byl vznik novozákonní sbírky příliš komplexním procesem, v němž bylo navíc právě přijetí knihy Zjevení dlouho nejisté.<sup>12</sup>

Především je však jak exegeticky, tak psychologicky dosti obtížné představitelné pořadí, které Funda pro vznik křesťanské víry z tohoto zvolání postuluje: že totiž tento výkřik tu byl dříve než představa o Ježíšově vyvýšení či vzkříšení.<sup>13</sup> Exegeticky: *maranatha* se na všech uvedených místech i v pozdějších ojedinělých výskytech<sup>14</sup> objevuje ve značně stabilním kontextu, a to jako výhruška či varování. Může jít jistě o posun oproti situaci,

<sup>11</sup> „Poslední slovo v novozákonním kánonu je zároveň slovem, kterým to všechno začalo.“ (247) Nevím, jakým omylem Funda dospěl k tvrzení, že „úctu k tomuto zvolání podtrhuje“ sbírka Nového zákona tím, „že jej (*sic!*) na konci řeckého textu uchovává v původní aramejštině“ (46, podobně 276). Nenašel jsem různocnění, o které by bylo možno se opírat, ve všech standardně uváděných řeckých rukopisech je celý text Zj 22,20 řecky. Tak to také – v rozporu s citovanými výroky – uvádí i Funda na str. 250.

<sup>12</sup> Úvahy nad tím, že sloveso ve frázi je tvořeno prvním a posledním písmenem hebrejské abecedy (případně dokonce v inverzi: *alef-taw-alef*), což prý může být šifrou pro to, že onen vzývaný je „počátek i konec“ (251, srov. 247), mají bliž ke kabale než k historicko-kritické exegesi, na kterou autor v úvodu knihy málem přísahá. Kromě toho je představa takto rafinovaně šifrované formulace ve zjevném rozporu s tím, že měla vzniknout jako extatické zvolání.

<sup>13</sup> „Kdo takto volá, přivolává mrtvého, aby přišel jako živý, přivolává samotného ukřižovaného Ježíše, aby teď přišel.“ (249) „Je to zvolání adresované ukřižovanému.“ (283) „Vira ve vzkříšení – posílená i mýty jiných náboženství i smrti a vzkříšení božstva a explikovaná legendou o prázdném hrobu – byla důsledkem víze parusie (příchodu), nikoli obráceně, jak to chápe klasická církevní nauka o dějinách spásy.“ (46)

v níž se modlitební zvolání objevilo poprvé, nicméně v tomto kontextu je zřetelně připomínkou živého Pána a soudce, s jehož mocí je třeba počítat navzdory tomu, že v dané chvíli není evidentní. Od vzývání mrtvého by to byl spíš převrat než posun významu. Psychologicky: je – zejména v židovském prostředí – představitelné něco jako modlitba k mrtvému? Funda mluví o „výkřiku podmíněném frustrací i nadějí“ (46), o „proměně zklamání ve vizi“ (47), o tom, že „se Ježíšovi přívrženci, zdrceni křížem, ve své psychice pozvedli k naději,“ a tak „přesáhli sami sebe“ (52).<sup>15</sup> Lze opravdu jen tak mluvit o naději, která je k nalezení kdesi na dně frustrace? Jsou popsány takové psychologické pochody? Zdá se mi, že tu má jít o jakousi variantu schématu „přání otcem myšlenky“ – že si učedníci nějaké pokračování, nějaké překonání Ježíšovy smrti tak přáli, až se o něm přesvědčili jako o skutečnosti. Pak je ovšem opět třeba ptát se po známých analogiích: jakou přesvědčivost mívají takto vzniklé „myšlenky“ pro další předávání? Jak se vyrovnat s obrazem šíření křesťanství, jež můžeme poměrně jasně vyčíst z Pavlových epistol a v němž rozhodně nejde o lavinovitě šíření určité zkušenosti, jakýsi přenos oněch počátečních vizí, nýbrž o slovní sdělování určitých obsahů, jejichž spolehlivost je ověřována až zpětně, v životech adresátů, kteří se na ně spolehli.

Konečně proti představě jednoho počátku křesťanské víry a christologie v jakémsi zážitku zformulovaném do posléze ustálené fráze mluví i zřetelná rozrůzněnost christologických výpovědí, které v Novém zákoně najdeme. Je velmi obtížné, ne-li nemožné seřadit je do nějakého řetězce postupného rozvíjení jedné myšlenky, představy či fráze.<sup>16</sup> Pravděpodobnější je, že šlo o původně nezávislé pokusy vyjádřit jistou skutečnost (zkušenost?), teprve postupně hledající a nacházející společnou řeč.

2. Motiv *erchomenos* jako prostředek úspěšného šíření christologie. Zde Fundův výklad naráží na opačný problém než v předchozím bodě:

<sup>14</sup> C. Moule uvádí Tertullianovu poznámku v De pudicitia 14,13 vykládající Pavla v 1K 16, křesťanský náhrobní nápis ze Salaminy ze 4. či 5. stol. a text biskupa Amanda ze 7. stol.; C. F. D. Moule, A Reconsideration of the Context of Maranatha, New Testament Studies 6 (1959/60), 307–310.

<sup>15</sup> Jinde používá velmi vágních formulací, které by mohly být popisem lecčeho: „Ti, kteří s Ježíšem chodili..., překonali krizi, kterou pro ně znamenala Ježíšova poprava ... a určitým způsobem se vzbudili ze své frustrace. Vytřasykla v nich naděje, že kříž nemůže být konec... Sami sebe přesvědčili – a to nikoli nějakým racionálním uvažováním, nýbrž obrovsky emotivním vzepětím své naděje, rozpaté mezi beznadějí kříže a jakýmsi ‚a přece‘ –, že Bůh se k Ježíši přiznal.“ (245n; kurziva J. R.)

<sup>16</sup> Funda takový počátek postuluje: „...musel být někdo, zcela určitý někdo, kdo jako první určitým způsobem vyslovil naději, snad prvním zvoláním ‚maranata‘, že ten ukřižovaný přec jen neprohrál (...) Kdo byl ten první někdo? To je ta kardinální otázka této knížky.“ (66)

výskyt slovesa *erchesthai* (jít, přijít) ve spojení s Ježíšem je značně široký a obecný a je velmi obtížné prokázat existenci nějaké formule, ustáleného (próto-) titulu či „rétorické figury“ (277). Funda se o to pokouší odvážnými postupy, které bych spíše než historicko-kritickou exegésí nazval konkordanční ekvilibristikou. Na to, že Ježíš byl svými přívrženci považován za jakéhosi „Přicházejícího“, prý kromě kázání Jana Křtitele, který toto označení v evangelijních textech vskutku užívá, ukazuje také údajně hojně rozšířená uvozovací fráze *erchetai kai legei*, v níž Funda vidí náznak hlubšího významu.<sup>17</sup> Sem pak napojuje úvahu o možné souvislosti se starozákonní řečí o Hospodinu, jehož jméno „obsahuje konsonanty slovesa *h-j-h*“ (282),<sup>18</sup> „být“, „stávat se“, ale v interpretaci Septuaginty také právě „přicházet“. Odtud se prý „nabízí souvislost... že ten, který přichází a říká, je poslaný ... Jahvem“ (49). Funda si dále všimá toho, že motiv „přicházejícího“ spasitele se objevuje také v dalších náboženstvích, podle něj zvláště ve vegetačních kultech, kde se očekává nový příchod božstva na jaře po jeho zimní „smrti“, podobný motiv ve spiritualizované podobě má být i gnostický mýtus o sestupujícím (přicházejícím) vykupiteli. Žádné podrobnější doklady pro toto zjištění však neuvádí, podobně konkrétními údaji nepodložené je i jeho tvrzení, že Klémens Alexandrijský a Origenes „hojně užívají *erchómenos* již zcela jednoznačně (*sic!*) jako titul vztažený na Krista“ (50).<sup>19</sup> Z tohoto dosti kusého přehledu pak dovozuje existenci „interreligiózně sdílené kategorie *erchómenos*“ (50). Podle mého názoru však tato pozorování neukazují nic víc než to, že termín „přicházet“ má ve všech jazycích poměrně široké sémantické pole, což není zjištění nijak překvapivé. Pokud jde o postavu zachránce (spasitele), k ní se motiv příchodu pojí téměř z podstaty věci: je vlastně jen jedna další možnost, zachránce, který se najde „uvnitř“ společenství, které má vysvobodit (v zajímavé kombinaci se obě tato pojetí objevují v J 1). Při dostatečně obecných definicích, případně ještě v jistém „rozmlžení“, které Funda postuluje (276), lze jistě pospojovat *ledacos*.

<sup>17</sup> Doklady ani podrobnější popis tohoto rozšíření nejsou uvedeny. Zběžný pohled do konkordance podle mne existenci nějak ustálené fráze, která by měla naznačovat cosi o Ježíšově totožnosti, nepotvrzuje. Fráze se ve spojení s Ježíšem vyskytuje převážně u Jana (J 4,7.21; 6,5; 11,20.38; 12,12; 14,6; 20,2.26; 21,13), u synoptiků jen v getsemanské scéně (Mk 14,37.41; Mt 26,36).

<sup>18</sup> Od této oprávněně zdrženlivé výpovědi v kap. X (v přetištěném starším článku) přechází k méně zajištěnému tvrzení na str. 49: „Jméno Jahve je odvozeno od hebrejského slovesného kořene *hjh*.“

<sup>19</sup> Podobně na str. 280. Na str. 281 uvádí bez jediného příkladu: „Participium *erchómenos* pak zaznamenává obrovský nárůst v patristické literatuře. Doloženo je přes 550 výskytů.“

Bylo by snad možno „úspěch“ šíření raného křesťanství vysvětlit tím, že to, co o Ježíši jako svou víru v procesu překonávání frustrace formulovali jeho učedníci, velmi silně rezonovalo s nouzí, otázkami a touhami tehdejšího člověka. Jenže pro vznik rezonance je nutná blízkost dosti přesně vymezených kmitočtů. „Očekávání“ definované tak široce, jak tomu je u Fundy, se podobá spíše povolené struně, která žádný tón nemá, a tedy sotva může rezonovat. Ostatně se nezdá, že by motorem novozákonních christologických výpovědí byla nějaká korespondence mezi tím, co bylo známo o Ježíšově životě a působení, zejména o jeho konci na popravišti, a již formulovanými očekáváními spasitele. Celkový obraz, který z Nového zákona můžeme odečíst, spíš vypadá tak, že raněkřesťanští teologové takovou korespondenci hledali dosti obtížně. Jinak řečeno: přesvědčení o tom, že Ježíš je Kristus (mesiáš) rozhodně nevzniklo tím, že by Ježíš přesně zapadl do nějakého očekávání, do nějaké předem hotové formy.

3. Implikace hypotézy. Domnívám se tedy, že Fundova hypotéza rozhodně nepodává rozumnější či pravděpodobnější výklad materiálu, který o vzniku křesťanství máme k dispozici, než dosavadní výklady křesťanských biblistů. Navíc se můžeme ptát, zda by tato hypotéza, i kdyby byla metodicky a formálně plausibilní, skutečně přinesla nějaký přesvědčivý argument v otázce vlastního původu křesťanské víry. Podle mne nikoli. I kdyby se totiž podařilo prokázat, že *maranatha* bylo nejstarší „próto-christologii“, nijak to nevynucuje představu, že toto zvolání „vytrysklo“ ze sebeklamu a ne třeba z přesvědčení, že Ježíš je živ, založeného na zásahu „zvenčí“. Co dalo k té modlitbě impuls, se nedá z jejího obsahu nijak zjistit. Samozřejmě to platí také naopak: i když na počátek vývoje poveli-konoční christologie postavíme jiné děje, např. neartikulovaný pocit spojený s živým Pánem a z něj plynoucí extatické projevy glosolálie, resp. nějaký druh vizí, jejichž obsahem bylo setkání s Ježíšem (obojí by podle mého názoru lépe odpovídalo pramenům), bude stále možno tvrdit, že šlo o psychický sebeklam.

V této věci vůbec Funda vytváří falešný dojem, jako by zřetel k psychickým a sociálním faktorům vzniku křesťanství byl alternativou k přesvědčení (víře), že vlastním hybatelem tu bylo Boží jednání. Tak naivní, aby si mysleli, že děje působené Boží mocí se pro svou „božskou“ povahu vymykají zkoumání z hlediska antropologických věd, jsou málokterí teologové. Funda líčí víru křesťanských badatelů jako jakousi mez, která jejich bádání apriorně limituje, některé otázky zakazuje, bádání předem stanoví jakýsi „žádoucí výsledek“ (31). Proti tomu staví přístup religionisty a filosofa (tedy svůj), který má podle něj výhodu nezaujatosti, možnosti pozorovat svou látku z odstupu, a tedy s lepším přehledem, objektivně-

ji. Ponechme stranou zásadní otázku, nakolik se „objektivita“ nějakého zkoumání kryje s jeho pravdivostí, resp. zda opravdu pravdivost pozorování stoupá s rostoucím odstupem. Funda sám opakovaným zdůrazňováním historicko-kritické metody jako svého pracovního nástroje a rozhodující váhy „racionální argumentace“ naznačuje, že k oné „objektivitě“ zkoumání je možno se nejvíce přiblížit metodickou přesností argumentace. V praktickém provedení však jeho religionistický výklad metodickou čistotou nijak nevykíná nad standard exegetického diskursu běžný mezi křesťanskými biblisty, spíše naopak.

Hypotéza, kterou práce předkládá, tedy nepůsobí přesvědčivě. Také její informativní část však biblista nemůže číst bez rozpaků. Kniha tu obsahuje značné množství poměrně závažných tvrzení, která jsou předkládána bez diskuse, jako by samozřejmě platila. Většinou jde o názory zastávané německými biblisty 50. a 60. let, zejména tzv. bultmannovské školy, k nimž se Funda hlásí jako ke svým učitelům, podané bez zřetele k pozdější diskusi. Ta, která mne nejvíce zarazila, alespoň vyjmenuji:

- Hermeneutické klíše stavějící proti sobě zájem o „zvěst“ a ohled na historickou spolehlivost, podobně jakoby samozřejmý předpoklad, že (pozdější) interpretace je zkreslením (původního) smyslu.
- S tím souvisejí i výklady o mýtu jako protikladu historie, které sledují v podstatě Bultmannův výměr mýtu (navazující na D. F. Strausse), bez zřetele např. na novější religionistickou diskusi o tomto pojmu.
- Řešení otázky vztahu mezi galilejskými a jeruzalémskými zjeveními Vzkříšeného jednoznačně ve smyslu galilejské priority, tj. v podstatě přijetí Lohmeyerovy hypotézy z r. 1936.
- Vztah Jana a synoptiků a jejich význam pro historickou rekonstrukci Ježíšova působení: Janův portrét Ježíše je ovlivněn gnózí, jeho historická cena je pochybná.
- Vůbec dosti snadné známkování různých motivů a schémat jako „gnostických“, např. schéma sestupu a výstupu (ponížení /vyvýšení).
- Kritérium dissimilarity jako hlavní při rozhodování o tom, co je možno přisoudit „historickému Ježíši“.
- Vývoj raněkřesťanského myšlení od judaismu k helénismu, jako by to byly dva zřetelně ohraničené světy.
- Připsání titulu Syn Boží helénistické christologii.
- Rekonstrukce christologie výhradně na základě christologických titulů.
- Tvrzení, že eucharistie byla slavena jako náhražka za očekávaný příchod Krista, který se nedostavil.

Ve všech těchto bodech přinesla diskuse ve druhé polovině 20. století významná upřesnění a korekce. S ústřední hypotézou knihy tyto otázky souvisejí většinou nepřímou a diskuse o každém z nich by vydala na samostatný článek.

Samostatný oddíl v knize tvoří Dodatek (kap. XI), v němž autor opouští pole exegese a historie a předkládá svůj „Příspěvek k filosofii náboženství“, filosofické vysvětlení a zdůvodnění své pozice „biologického humanismu a kritického racionalismu“. Se zbytkem knihy souvisí tento výklad zřejmě jen ve svém ateistickém zahrocení. To podle všeho Funda na jeho hypotéze zajímá především, viděli jsme však, že marně: v této věci jeho hypotéza „maranata-erchómenos“ zůstává neutrální.

Funda se ovšem ve filosofujícím Dodatku snaží ukázat, že odmítnutí hypotézy Boha není podobně apriorní rozhodnutí jako její přijetí, tedy že ateismus není víra. Činí to jednoduchou úvahou: vycházet je třeba z toho, co je evidentní, to Bůh v našem světě rozhodně není, a tak břemeno důkazu leží na těch, kdo Boží existenci chtějí považovat za rozumné tvrzení.<sup>20</sup> V úvodu knihy ovšem definoval přece jen poněkud jinak: „Věda je jen tehdy vědou, když ten, kdo ji provozuje, může být samotným studiem svého předmětu doveden ke zcela jinému výsledku, než byl předpoklad, se kterým k tématu přistupoval. O vědě lze mluvit tam, kde řeč studovaného tématu vítězí nad řečí výchozích předpokladů.“ (24) I tam to je ovšem míněno jako výzva „věřícím“ badatelům k připravenosti odložit svou víru. Neplatí to však i obráceně? Mnozí by však za pomýlené chápání vědy považovali už pokusy učinit Boha či jeho existenci předmětem jakéhokoli dokazování.

Funda se především snaží ukázat, že hypotézu Boha nepotřebujeme, že se bez Boha obejdeme, aniž bychom se propadli do zničujícího chaosu a relativismu. Za dostatečnou základnu pro to, aby nebylo nutno rezignovat na otázku pravdy, a dostatečnou oporu a zdůvodnění etiky prohlašuje skutečnost samu, „jsoucí jako jestvující“, „reálnost na nás nezávislého světa“ (340), který má sám o sobě hodnotu, přičemž nejvyšší hodnotu má jsoucno živé, „život jako takový“ (348). Odtud pak plyne etika úcty k životu (v navázání na A. Schweitzera) a ostrážitý odstup ode všech podob mesianismu (v navázání na K. R. Poppera). V této perspektivě ztrácí

<sup>20</sup> „Naši široce založenou zkušeností je, že jevy v lidských dějinách jsou výsledkem lidského jednání. Jestliže někdo chce své mínění, že v určitém úseku dějin tomu bylo jinak, že v určitých lidech jednal Bůh, prezentovat jako tvrzení, pak je to on, kdo je povinen toto neobvyklé tvrzení doložit.“ (338)

hrdinství, mučednictví, sebeobětování svou vysokou hodnotu a stávají se politováníhodnými důsledky extrémních situací, k nimž vůbec nemělo dojít (352). Ke správným (nikdy ovšem ne ideálním) řešením je spíše potřeba racionality, tedy „věcné střizlivosti, odbornosti a pracovitě soustavnosti“. (351) Bylo by ovšem zajímavé důsledněji prozkoumat, jaký je obecně v lidské společnosti a jejich dějinách poměr situací zvládnutých takto racionálně a těch, které se bez nějakého druhu oběti nevyřeší. Zajímavý je také instinkt, který si můžeme domyslit za touto argumentací: aby se vypořádal s potřebou Boha, potřebuje se Funda vypořádat s potřebou oběti.

Tato poslední kapitola mi v každém případě připadala z celé knihy nejzajímavější. Zdá se mi, že právě tady je obsaženo to, co autorovi leží na srdci. Pokud však „důvodem, proč ... psal celou tuto knihu“ (247) byla ona hypotéza o vzniku křesťanství, připadá mi výběr citátů z Poppera jako jejího motta vskutku prozřetelný: „Není vůbec na újmu naší vědecké cti, jestliže shledáme, že naše hypotézy jsou nesprávné.“

## NEGATIVNÍ EKLESIOLOGIE

Edward Schillebeeckx, *Lidé jako Boží příběh. Přeložila Lucie Kolářová, Brno: CDK, Edice Cogitatio religionis sv. 5, 314 stran.*

Nizozemský katolický teolog Edward Schillebeeckx OP (1914) patří k nejvydávanějším, nejpřekládanějším, nejčtenějším a nejdiskutovanějším teologům minulého století. Ani českému čtenáři není zcela neznám. Před deseti lety vydalo Nakladatelství Vyšehrad ve své paperbackové edici Studium jako 5. svazek jeho knížku *To číňte na mou památku. Studie k eucharistické teologii* (1998); autor ji uvedl *Předmlouvou k českému vydání*. Letos přichází brněnské Centrum pro studium demokracie a kultury s dlouho avizovanou Schillebeeckxovou větší knihou *Lidé jako Boží příběh* (holandsky *Mensen als verhaal van God*, 1989; německy *Menschen. Die Geschichte von Gott*, 1990; anglicky *Church. The Human Story of God*, 1990). Jedná se o třetí, poslední díl Schillebeeckxovy „christologické trilogie“, jejíž první díl tvoří velká kniha *Ježíš* (holandsky *Jezus, het verhaal van een levende = Ježíš. Příběh jednoho Živého*, 1974; německy *Jesus. Die Geschichte eines Lebendigen*, 1975; anglicky *Jesus. An Experiment in Christology*, 1979), druhý díl velká kniha *Kristus* (holandsky *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding = Spravedlnost a láska. Milost a osvobození*, 1977; německy *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, 1977; anglicky *Christ. The Christian Experience in the Modern World*, v USA *Christ. The Experience of Jesus as Lord*, 1980). Tedy: Ježíš-Kristus-křesťané, popř. jezuologie (cca 600 stran) – christologie (cca 900 stran) – eklesiologie (cca 300 stran).

Neodpustím si netaktní otázku: Nebylo by lépe mít v češtině spíš předchozí díly této trilogie? Analogie s trilogií Hanse Künga *Christ sein* (1974, 676 stran) – *Existiert Gott?* (1978, 878 stran) – *Ewiges Leben?* (1982, 327 stran), z níž vybral Vyšehrad k vydání také její poslední díl *Věčný život?* (2006), napovídá odpověď: Přeložit a vydat patnáct set stran teologického textu si dnes zřejmě nemůže dovolit žádné české nakladatelství, protože jen drtivá menšina české teologicky zainteresované inteligence by byla ochotná/schopná za něj zaplatit něco přes dva tisíce korun.

Původní vydání knihy *Lidé jako Boží příběh* vyšlo v roce 1989, tedy na samém sklonku moderny a ve značně sekularizované a mimořádně tolerantní zemi „prvního světa“. Již tenkrát platilo mezi západoevropskými pokoncilními katolickými teology za samozřejmé pracovat s výdobytky protestantské teologické moderny – historickou kritikou Bible počínaje a společensky angažovanými teologiemi konče. Pokud se něčím od svých protestantských kolegů lišili, pak větší obezřetností vůči radikalismům módních teologických metod a směrů. Schillebeeckx je pro církevní reformu, před protestantským „Ecclesia semper reformanda“ však dává přednost katolickému „Ecclesia semper purificanda“ (*Lumen gentium* I,8 – 184, 222, 240). Neskrývá sympatie se sociálně-revoluční teologií osvobození, ale nezatajuje skutečnost, že jméno Bůh je ideologicky zneužitelné nejen utlačovateli, nýbrž i osvobodovateli. Motivy typicky protestantské, jako důraz na jedinečný

Ježíšův příběh viděný v horizontu přicházejícího Božího království, střídají motivy typicky katolické, jako kladné uchopení církve (svátostí, liturgie, dogmat, mystiky), ano i náboženství.

Jsou však věci, které od nás katoličtí teologové – k svému i našemu užitku – nepřevzali. Například rozdělení kompetencí mezi jednotlivé teologické disciplíny: „Ty jsi biblista, vykládej Bibli“, „Já jsem systematick, budu vykládat dogmatiku“, „On je praktický teolog, nechť reaguje na současný život církve“. Nebo rozlišování teologické produkce na knihy „čistě odborné“ a knihy „pouze popularizační“. Schillebeeckx se vzpírá jednoznačnému zařazení do biblistiky, dogmatiky či praktické teologie. *Lidé* jsou knihou odbornou, nikoli odbornickou. S užitekem ji bude číst exegeta, teoretik i praktik. Je to teologie pro teology, nicméně teologie srozumitelná i církevně nezakotveným intelektuálům nedůvěřujícím instituci církvi. Ideálním Schillebeeckxovým čtenářem (čtenářku prosím, aby si nahradila mužské rody ženskými) je postmoderní křesťan, katolík i evangelík, otevřený vůči vyznavačům jiných náboženství a kritický jak ke své církvi, tak k církvím vůbec, nicméně křesťan, který právě ve své otevřenosti vůči cizím a kritičnosti vůči vlastním zůstává věrný Kristu a loajální církvi. Takovému křesťanovi, takové křesťance, kteří „přeše všechno“ Krista neopouštějí a z církve neodcházejí, je určeno inteligentní zdůvodnění, „proč je *pro nás* Ježíš, vyznáváný jako Kristus, jedinou životní cestou, zatímco jiné cesty nechává Bůh otevřené pro druhé; [...] proč jsme a proč zůstáváme srdcem křesťany, aniž bychom nekřesťany pomlouvali či diskriminovali; [...] a] co si máme počít, ve střizlivé pokoře a teologickém dosvědčování pravdy, s posláním k misi“ (61).

Katolík Schillebeeckx odmítá myslet v navzájem se vylučujících alternativách „Historická exegeze – spekulativní dogmatika“, „Ježíšův teocentrismus – novozákonní christocentrismus“, „Historický Ježíš – církevní Kristus“, „Implicitní – explicitní christologie“, „Kontemplace a reflexe – individuální a/nebo společenská akce“, „Teocentrická teologie – antropocentrická teologie“, „Eklesiocentrismus – sekularismus“. Ví, že Bůh je Bohem člověka a pro člověka, a proto nestaví Boha, Ježíše Krista a lidi „do antagonistického či konkurujícího vztahu“ (15). Ví, že lidská spása se neuskutečňuje nikde jinde než ve světě, v tomto světě, a proto obměňuje tradiční tezi „Extra ecclesiam nulla salus“ do provokativní antiteze „Extra mundum nulla salus“ (14, 28). Jeho přístup k teologii je výsostně „moderní“, ale rozhodně ne programově nedogmatický či zúženě etický; označení „metadogmatický“ (7) a „metaetický“ (srov. 49) nahlašují, že bude oponovat jak principiálnímu oddogmatizování křesťanské víry, tak její faktické redukci na morálku. Stejně, ne-li více než ortodoxie leží Schillebeeckxovi na srdci ortopraxe („v ortopraxi je ve hře ortodoxie“! – 203). Rozhodně odmítá přemýšlet o Bohu „v termínech potřeby a funkce, významu a užitečnosti pro člověka“ a „převádět Boha na funkci člověka, světa či společnosti“ (120). Bůh – „Bůh jako spása lidí“ (27, 43), tedy ne Bůh proti člověku, nýbrž Bůh pro člověka – tu přece je nejprve pro sebe sama. Zato církev – církev jako „svátost spásy“ (29), tedy ne církev proti světu, nýbrž církev pro svět – tu nikdy není kvůli sobě samé, nýbrž vždy kvůli světu.

V autorské charakteristice své trilogie označil Schillebeeckx její třetí díl, „eklesiologickou“ knihu“, výrazem „negativní eklesiologie“ (15). Upozadění tématu církev ve prospěch témat Bůh a Ježíš Kristus představuje jeden velký protest proti staletému katolickému eklesiocentrismu. Jestliže nám Ježíš „předefinoval“ nejen Boha, nýbrž i člověka (148), pak platí, že „obsah toho, co je Bůh, a obsah toho, co může být člověk [...], se my, křesťané, učíme zajíkově vyslovovat z Ježíšovy životní cesty“ (155).

K pěti kapitolám (s vlastní předmluvou k francouzskému vydání z roku 1992 a autorským úvodem) je připojen poměrně obsáhlý poznámkový aparát. Lze jen litovat, že neregistruje zdaleka všechny české překlady uváděných titulů teologické, filosofické, popř. religionistické klasiky 20. století. Čtivý a podle všeho i věrný překlad (z holandského originálu) obohatila překladatelka o poučený Doslov, v němž obhlíží bohaté životní dílo velkého teologa století tak bohatého na velké teology. Jazyková redaktorka, odborní spolupracovníci i odpovědný redaktor odvedli nadstandardně svědomitou práci.

V Doslovu je – zjevně jako doporučení – citována věta Schillebeeckxova monografa Ph. Kennedyho OP, že Schillebeeckx byl „dogmatikem bez dogmatiky“ (297), rozuměj bez tzv. regulérní dogmatiky. Čtenáři a čtenářky, jejichž profesí není systematická teologie, a přesto produkci systematické teologie sledují, sahají s oblibou právě po knihách takovýchto „dogmatiků bez dogmatiky“ – systematicky uvažujících teologů, kteří (z nejrůznějších důvodů) nesevěřeli své teologizování do tvaru pevného teologického systému. Proč ne, budiž jim přáno. Sám nejsem o nic lepší než oni. Rozhlížím-li se po knihách teologů-biblistů, upřednostňuji biblisty s minimem exegetického aparátu, tedy – „biblisty bez biblistiky“.

Jan Štefan

## RELIGIONISTIKA JASNE A ZROZUMITEĽNE

*Ivan Odilo Štampach, Přehled religionistiky. Praha, Portál 2008, 240 s.*

Popredný český religionista a teológ I. Štampach vo svojej najnovšej knihe nadväzuje na svoju predchádzajúcu prácu *Náboženství v dialogu* (Praha: Portál 1998). *Přehled religionistiky* je dôkladne prepracovanou a o výsledky vlastného bádania z posledných rokov aktualizovanou verziou staršej štúdie. Čím sa má však súčasné dielo odlišovať od svojho predchodcu v prvom rade je, podľa autorových slov, istá teologická zdržanlivosť (s. 12). Štampach sa snaží, a podľa môjho názoru úspešne, vyvarovať teologických komentárov, a tým zostať na pôde „čistokrvnej“ religionistiky. Podarilo sa mu zachovať si vyvážený a vecný prístup k problematike, je kritický, no zároveň férový, uvádza argumenty za aj proti. Otvára pálčivé a kontroverzné témy (predovšetkým v kapitole venovanej fenoménu sektárstva),

avšak na tomto mieste sa ešte zdržiava hodnotiacich súdov, tak ako si to stanovil v úvode. *Přehled religionistiky* nechce byť platformou pre zanietenú diskusiu a polemiku. Tieto môžu eventuálne nasledovať. Predkladaná publikácia je však schopná dodať im potrebný fundovaný materiál a argumenty.

*Přehled religionistiky* tvorí paralelu ku všetkým ostatným knihám venujúcim sa tejto tematike, ktoré sú k dispozícii v českom jazykovom priestore (s. 13). Štampach si v tejto práci kladie jasné ciele: prehodnotenie vžitých schém, vyjasnenie pojmov, prehľadné usporiadanie religionistickej látky (s. 14). Jasne a zrozumiteľne formuluje svoje stanovisko. Nechce len reprodukovat' výsledky práce iných autorov, ponúka aj vlastný prínos, hlavne z oblasti metodológie religionistiky, novej religiozity, náboženského sektárstva a medzináboženského dialógu (s. 14). Či a ako bude Štampachova interpretácia tém, otázok a problémov, ktorými sa religionistika zaoberá, prijatá ostatnými vedcami v tomto relatívne mladom odbore, ukáže až budúcnosť. Niektorým napríklad nemusí byť po chuti Štampachovo rezolútne vymedzenie sa proti nadvláde pozitivizmu. Podľa neho religionistika nemusí nasledovať metódy exaktných vied, má sa dokonca vyvarovať striktnej objektivizácie predmetu. Smie interpretovať, ale musí to robiť myšlienkovu dôsledne, tak aby bol jej postup poznateľný všetkým (viď s. 19–22). Deskripcia a komparácia sice zostávajú hlavnými metódami religionistiky, ale tabu nie sú ani historická a fenomenologická metóda a stále naliehavejšie hermeneutika (s. 21n).

Po kapitole, v ktorej sa autor venuje religionistike ako vednej disciplíne (s. 16–26) a ktorej sme sa v predchádzajúcich riadkoch dotkli, prichádza kapitola venovaná definícii náboženstva/náboženstiev (s. 27–33). Na rozdiel od iných bádateľov, Štampach nerezignuje na definíciu tohto termínu. Naopak, vníma ju ako dôležitú, lebo zaväzuje definujúceho k logickosti a koherentnosti výkladu. Za nesmierne významné a podnetné považujem nasledujúce slová: „Uvádí tedy dosud neznámé (sporné, nejednoznačné) pomocí známého. V tomto smyslu tedy není definice tvrzením, jež chce něco vypovídat o skutečnosti samé. Definice náboženství ne vypovídá o náboženství jako skutečnosti, nýbrž o slově. U definice tudíž nelze mluvit o pravdivosti či nepravdivosti, nanejvýš o vhodnosti.“ (s. 28) Po týchto predbežných poznámkach prichádza s vlastnou definíciou náboženstva: „Náboženství je vztah člověka k transcendentní skutečnosti.“ (s. 30) Štampach hovorí, že religionistika počíta s jednosmerným vzťahom, avšak bez toho, aby vylučovala obojsmernosť, ktorá je však už „parketou“ teológie (s. 30). Táto pripomienka sa mi však javí do určitej miery nedôsledná, keďže Štampach vzápätí upevní filozofický termín transcendencia ako „skutečnost, jež není bez své vlastní iniciativy poznatelná obvyklými lidskými postupy, která není disponovatelná.“ (s. 31, zvýraznenie moje, pb) Vyznieva to, akoby sa predsa počítalo s určitou obojsmernosťou. . .

Kapitola o typológii náboženstiev (s. 37–44) sa tejto problematike venuje z rôznych hľadísk. Je pojednaná typológia podľa rozlíšenia religionistickej látky (náboženstvá – kvázináboženstvá), podľa protipólu náboženského vzťahu (teistic-ké – neteistické), podľa situovanosti náboženského subjektu (prehistorické – historické, národné – svetové), podľa typu kultúry (literárne fixované – neliterárne

etniká) a podľa vzťahu k profánnej skutočnosti (prorocké – mystické). Dôležitý je záver, že žiadna typológia nie je absolútna, ide skôr o určité faktory v zmysle uplatnenia jednotlivých znakov (s. 44).

Zaujímavá je kapitola venovaná religiozite (s. 45–56), ktorá je pochopená ako prítomnosť náboženstva v populácii (s. 45). Štampach tu hovorí o úskalí výskumov tohto fenoménu, ako aj o úlohách a otázkach, ktoré z týchto výskumov vystávajú. Jednou z nich je napríklad skúmanie koreňov tendencie náboženského vývoja sledujúcich vektor: náležitosť k organizovanej cirkvi – deistická viera – „niečo existuje“ – konzumný spôsob života (s. 54n).

V publikácii tohto typu sa nedá obísť otázka vzniku náboženstva. Štampach jej venuje samostatnú kapitolu (s. 57–63), kde sa kriticky vysporiadava s „mainstreamovými“, hoci dnes prekonanými, teóriami: evolučnou (s. 60n) a deterioračnou (s. 62), ale aj s českou rezponzívnou hypotézou J. Hellera (s. 62n). Sám necháva túto otázku otvorenú, pretože iné závažné témy sa dajú riešiť aj pri zdržanlivosti v tejto záležitosti (s. 57n).

Kapitola „Nástin speciální religionistiky“ (s. 64–75) zahajuje sériu kapitol venovaných jednotlivým náboženským systémom a tradiciám. Na tomto mieste sú stručne načrtnuté staroveké náboženstvá európskych etník (Kelti, Germáni, Slovania), antické náboženstvá (Egypt, Grécko, Rím, Irán; chýba však Mezopotámia, prípadne tiež Syropalestína) a súčasné neliterárne náboženstvá (Afrika, Oceánia, pôvodní obyvatelia Amerík, Arktída a Sibír). Ďalšie kapitoly hovoria postupne o náboženstvách Číny (s. 76–80), o hinduizme (s. 81–87), buddhizme (s. 88–95), judaizme (s. 96–105), kresťanstve (s. 106–122) a islame (s. 123–130). Pri všetkých náboženstvách ide o stručné zasvätenie do základných reálií, terminológie, histórie, vývoja až po súčasnosť. Kapitoly si nečinia nárok na úplnosť ani originálnosť, sú to skôr „medailónky“ predstavujúce tú ktorú tradíciu prostredníctvom bohatých odkazov na relevantnú bibliografiu. Z tohto koncepčného rámca sa do istej miery vymyká kapitola venovaná kresťanstvu. Ide o sprievodný text k prednáške o kresťanstve pre učiteľov základných a stredných škôl (s. 106, pozn. 162). Celá kapitola sa tak v porovnaní s ostatnými stáva rozsiahlejšia a detailnejšia.

Samostatná kapitola je venovaná aj zaujímavej otázke zmeny náboženskej paradigmy (s. 131–142). Hovoriť o nejakom spoločnom faktore, ktorý stojí v pozadí týchto zmien a je empiricky nezistiteľný, je religionisticky nelegitímne (s. 131n). Preto Štampach navrhuje chápať tento fenomén ako „zmenu náboženského života, ktorá jde nad rámec náboženskej reformy alebo vzniku nového náboženstvá.“ (s. 132) „Etický zlom“ (J. Heller/M. Mrázek) je len jedným z aspektov tohto procesu, príhodnejšie sú „axiálna epocha“ (K. Jaspers) a hlavne „posun paradigmy“ (T. S. Kuhn). Hoci sa staroveká zmena náboženskej paradigmy mnohých oblastí vôbec nedotkla (Austrália, Afrika, Amerika, Sibír), je aktuálna tým, že jej dôsledky trvajú dodnes (s. 133). Štampach si postupne všíma zmenu náboženskej paradigmy v rôznych kultúrach (Grécko, India – hinduizmus a buddhizmus, Čína, Izrael; nie je spomenutý staroveký Irán), aby mohol predložiť jej spoločné znaky: kritická sebareflexia, relativizácia a interpretácia mýtu, apofatický prístup k ab-

solútnej skutočnosti, antropocentrizmus a etizácia (s. 141). Na záver je položená otázka, ktorá sa nedá obísť: nezažívame aj v súčasnosti ďalšiu paradigmatickú zmenu? (s. 141n) Je naznačené, že niektorými z prejavov tejto zmeny by mohli byť ateizmus a tzv. nová religiozita.

Práve týmto fenoménom sú venované nasledujúce dve kapitoly (s. 143–158, resp. 159–180). Problém ateizmu je pojednávaný so všetkou vedeckou vážnosťou, pretože aj nenáboženský fenomén môže byť predmetom štúdia religionistiky – samozrejme, z hľadiska svojho vzťahu k náboženstvu (s. 143). Štampach je povznesený nad lacné odsúdenie ateizmu a ateistov, snaží sa ich pochopiť a vidieť v nich partnerov pre dialóg s ľuďmi náboženskými. Náboženská viera totiž nie je samozrejmagá, náboženská skúsenosť nie je daná *a priori* (s. 147) a náboženské obrátenie a zmena života (*metanoia*) sa tiež nie vždy dostaví (s. 148n). Rozhovor medzi ateizmom a náboženstvami sa stáva nielen možný, ale aj akútne potrebný, po uvedomení si, že odstránenie náboženstva nevytvorilo ľudskejší, humánnejší svet (s. 158).

Novú religiozitu chápe I. Štampach z menšej časti ako návrat k tradíciám, z väčšej sú to alternatívne smery čerpajúce podmiety z predkresťanskej západnej tradície a z hinduizmu a buddhizmu (s. 159). Text kapitoly odkazuje na ďalšiu literatúru a snaží sa zaraďovať novú religiozitu do súvislostí. Štampach si je vedomý, že deliacu hranicu medzi novými hnutiami, ktoré vychádzajú z kresťanstva a ktoré sú mimokresťanské, je veľmi ťažko určiť, avšak „pracovne“ rozoznáva novú religiozitu v kresťanstve (s. 160n), atypické smery vychádzajúce z kresťanstva (s. 161–168) a mimokresťanskú novú religiozitu (s. 168–177). Pre novú religiozitu je typický náboženský eklekticizmus a zdieľaná náboženská identita – synkretizmus (s. 177n). Kvázináboženské prvky sa dajú vystopovať aj v hnutiach zameraných na rozvíjanie ľudského potenciálu (s. 178n).

Podľa môjho názoru je termín „nová religiozita“ pomerne problematický. Je otázne, do akej miery je skutočne nová. Je síce pravda, že nové náboženské hnutia sa masovo vytvárajú hlavne od konca 19. storočia, ich korene však nezriedka siahajú hlboko do minulosti. Môžeme nechať stranou diskutabilné hnutia ako Wicca či hermetizmus. Ak považujeme za nové hnutia pietizmus, unitarizmus a rosenkruciánov, prečo nie aj metodistov a baptistov? Dalo by sa však ísť ešte ďalej a za hnutia novej religiozity považovať napríklad luteránske a anglikánske cirkvi. Ak zoberieme do úvahy tieto obtiaže s adjektívom „nová“, navrhujem vyhnúť sa mu a používať nejaký iný prívlastok a hovoriť napr. o „alternatívnej religiozite“. Hnutia, ktoré do tejto kategórie patria, chcú totiž vytvárať spravidla nejakú alternatívu k väčšinovým, etablovaným náboženským spoločenstvám a tradíciám.

Téma novej religiozity ponúka Štampachovi „odrazový mostík“ pre plynulý prechod k ďalšej kapitole, ktorá je venovaná javu náboženského sektárstva (s. 181–190). Situácia na súčasnom „náboženskom trhu“ totiž vedie prevažne k dvom fenoménom. Prvý je „náboženský trh“ v pravom slova zmysle, samoobsluha, kde si každý zákazník nezáväzne vyberie, čo sa mu páči a hodí (*believing without belonging*). Štampach hovorí o „instantnej nirváne“ (s. 180). Táto situácia spôsobuje

fenomén druhý: sklamanie mnohých ľudí z rozbreďlosti a prázdnoty liberalizmu tohto druhu, čo vytvára živnú pôdu pre samozvaných vodcov, učiteľov, guruov a pseudo-mesiášov. Tu sa už pohybujeme na pôde hnutí, ktoré sú bežne označované za sekty. Štampach varuje pred voľným, nediferencovaným užívaním tohto slova. Vystríha pred paušálnym odsudzovaním všetkého nového na náboženskej scéne – bol by to „protisektársky zápas ze sektárskych pozíc“ (s. 188). Konštatuje, že je ťažké identifikovať určitú skupinu jednoznačne ako sektu. Sektárske tendencie sú i v etablovaných cirkvách (s. 186nn). Dá sa však hovoriť o základných typických znakoch sekty: autorita a centralizácia, vedúca ku kontrole nad členmi; fundamentalistický vzťah k prameňom a doktríne; fyzická či ideová uzavretosť; selekcia informácií a utajovanie (s. 186). Tieto znaky však nie sú propriom len pre nové náboženské hnutia, zostávajú neustálym implicitným nebezpečenstvom i pre tradične etablované náboženské spoločenstvá (s. 184).

Posledná kapitola (s. 191–201), venujúca sa medzináboženským vzťahom, je akoby istým programovým vyhlásením religionistiky, naznačením jedného zo smerov, ktorým sa religionistika bude uberať v budúcnosti. Potreba venovať sa tejto tematike je vyvolaná nielen hrôzou z náboženských vojen, ale rovnako aj obavou zo straty toho originálneho a partikulárneho, čo ponúkajú jednotlivé tradície (s. 191n). Štampach načrtáva tradičné chápanie týchto vzťahov (misie, dišputy; s. 193), ideové modely, pomocou ktorých boli tieto vzťahy uchopené (exkluzivizmus, pluralizmus, inkluzivizmus; s. 194nn) a potom dialóg ako novú etapu týchto vzťahov. Dialóg je predstavený ako stretnutie rovnocenných partnerov, ktorí sa navzájom obohacujú a z dialógu vystupujú iní, ako do neho vstúpili (s. 196nn). Zmienené sú praktické podoby dialógu ako napr. „abrahámovské fórum“, „svetový étos“, meditačná prax (s. 198nn). Dialógom však tento proces nekončí, „krokmi za dialóg“ sú napr. viacnásobná náboženská identita, „intrareligiózny dialóg“ (Panikkar), interspiritualita (Teasdale), hlbinný ekumenizmus (M. Fox, Z. Schachter). Sú to však zároveň aj „kroky za“ pole pôsobnosti „čistej“ religionistiky, tu už nastupuje religionistika „angažovaná“, či ak chceme, teologizujúca.

Kniha je vybavená vecným a menným registrom, ako aj rozsiahlym zoznamom literatúry. Je škoda, že zoznam literatúry neobsahuje všetky tituly, na ktoré sa autor odvoláva v poznámkach. Za mierny nedostatok by sa dala tak tiež považovať skutočnosť, že poznámky nie sú uvádzané dolu pod čiarou, ale až na konci diela, čo sťažuje proces čítania.

Štampachov *Přehled religionistiky* považujem za veľmi cenné a prínosné dielo, pretože vedecky solidným, jasným a zrozumiteľným spôsobom a bez predsudkov podáva čitateľovi to, čo je pre religionistiku ako odbor fundamentálne. Keďže uvádza (ba priam až vyzýva), do hlbšieho štúdia, aspiuruje na to, aby sa stalo nielen „učebnicou“ pre študentov religionistiky a teológie, ale aj cennou pomocou pre všetkých, ktorí sa o danú tematiku zaujímajú a ktorí chcú mať vždy po ruke spoľahlivé základné dielo z tejto zaujímavej vednej disciplíny.

*Pavol Bargár*

## Rejstřík ročníku XIV (2008)

### Články

<i>Kateřina Bauer</i> .....	78
„Neřečovost“ symbolu u Paula Ricoeura The „Non-language Boundness“ of Symbol in Paul Ricoeur	
<i>Pavel Filipi</i> .....	117
Homiletika na sklonku tisíciletí Homiletik am Ende des Jahrhunderts	
<i>David Javornický</i> .....	154
Aplikace Greimasova modelu aktantů na starozákonní narativy Application of Greimas' Model of Actants to Old Testament Narratives	
<i>Lenka Karfíková</i> .....	5
Hermeneutika existence. Rozumění, výklad a řeč podle Martina Heideggera a Paula Ricoeura Die Hermeneutik der Existenz. Verstehen, Auslegung und Sprache nachg Martin Heidegger und Paul Ricoeur	
<i>Kornélia Kolářová-Takácssová</i> .....	165
Křest jako přechodový rituál? K současné diskusi o pastoračním významu křtu v německé jazykové oblasti Taufe als Übergangsritus? Zur heutigen Diskussion um die seelsorgerliche Bedeutung der Taufe im deutschen Sprachraum	
<i>Jan Kranát</i> .....	181
Potřebuje náboženství nazírat? Schleiermacherova cesta od názoru k pocitu Braucht die Religion anschauung? Schleiermachers Weg von der Anschauung zum Gefühl	
<i>Petr Kratochvíl</i> .....	142
Memoria passionis. K roli paměti v politické teologii J. B. Metz Memoria Passionis. On the Role of Memory in the Political Theology of J. B. Metz	
<i>Malte D. Krüger</i> .....	69
Ke vztahu náboženství a metafyziky v Schellingově pozdní filosofii Zu der Beziehung zwischen Religion und Metaphysik in Schellings Spätphilosophie	
<i>Tabita Landová</i> .....	16
Homiletika Karla Bartha Die Homiletik Karl Barths	
<i>Petr Macek</i> .....	132
Martin Luther King jako svědek evangelia a teolog Martin Luther King as Witness of the Gospel and Theologian	
<i>Jan Roskovec</i> .....	32
Ježíš nebo Pavel? Nad knihou Jamese Tabora Jesus or Paul? On the Book of James Tabor	

<i>Zdenko Š. Šírka</i> .....	47
Osoba interpreta v procese duchovného výkladu u Jána Cassiana The Interpreter in the Process of Spiritual Interpretation by John Cassian	
<i>Jakub S. Trojan</i> .....	191
M. Heidegger: Otázka nad technikou (Pokus o interpretaci) Martin Heidegger: A Question Mark Above Technology. An Attempt at Interpretation	

### Recenzní článěk

<i>Jan Roskovec</i> .....	204
Fundův mýtus o vzniku křesťanství Funda's Myth about the Origin of Christianity	

### Recenze

Dietrich Bonhoeffer. <i>Etika</i> . (J. Halama) .....	100
J. Brož – M. Mikulicová (vyd.) <i>Sborník katolické teologické fakulty.</i> <i>Svazek VIII. K 100. výročí narození Prof. ThDr. Jana Merella</i> (Jan A. Dus) .....	96
Papežská rada pro spravedlnost a mír. <i>Kompendium sociální nauky církve</i> . (Jakub S. Trojan) .....	95
Edward Schillebeeckx. <i>Lidé jako Boží příběh</i> (Jan Štefan) .....	216
Ivan Odilo Štampach. <i>Přehled religionistiky</i> (Pavol Bargár) .....	218
David Zbírál. Největší hereze. <i>Dualismus, učenecká vyprávění</i> <i>o katarství a budování křesťanské Evropy</i> (Pavel Moskala) .....	93
Práce přijaté a obhájené v r. 2007 .....	106

## ***Teologická REFLEXE***

*Časopis pro teologii*

*Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta*

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

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

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

*doc. ThDr. Martin Wernisch*

*Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama*

*Zástupce: ThDr. Pavel Filipi*

*Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan*

*Tisk: ARCH, Brno*

*Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč*

*Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a důchodce 80 Kč,*

*pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 15 USD (ostatní)*

*Vychází dvakrát ročně po 112 stranách*

*Adresa redakce:*

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

*Telefon: 221 988 321 – redakce*

*221 988 601 – administrace*

*Fax: 221 988 215*

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

*tr-adm@etf.cuni.cz – administrace*

*Informace a pokyny pro autory najdete na <http://www.etf.cuni.cz/tref/>*

This periodical is indexed in *Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM,* and the *ATLA Religion Database*, 250 S. Wacker Dr., 16<sup>th</sup> Flr., Chicago, IL 60606

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

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

### **Upozornění pro předplatitele**

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

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

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

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

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