

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

2/2007

2007

Petr Pokorný *Proměny novozákonní vědy*

Lenka Karfíková *Dvojnásobné jubileum*
Michal Karas *Jana Patočky (1907–1977)*

Jindřich Veselý
Aleš Pištora

Jan Štefan *Hromádkovo*
Křesťanství v myšlení a životě

Hana Librová *Překážky, diskuse, shody*

Irmgard Pahl *Liturgie Večeře Páně*
v německých evangelických
církvích v ekumenické
perspektivě

Teologická REFLEXE

2

ROČNÍK XIII

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

Zástupce: ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Tisk: ARCH, Brno

Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč

Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a duchodce 80 Kč,

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

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: 221 988 321 – redakce

221 988 601 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

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

E-mail: atla@atla.com

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

Upozornění pro předplatitele

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

u Komerční banky, Spálená 51, 110 00 Praha.

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

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

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

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

OBSAH

ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

Petr Pokorný 117

PROMĚNY NOVOZÁKONNÍ VĚDY

TRANSFORMATIONS IN NEW TESTAMENT RESEARCH

Lenka Karfíková, Michal Karas, Jindřich Veselý, Aleš Pištora 132

DVOJNÁSOBNÉ JUBILEUM JANA PATOČKY (1907–1977)

JAN PATOČKA'S DOUBLE ANNIVERSARY

Jan Štefan 152

HROMÁDKOVO KŘESŤANSTVÍ V MYŠLENÍ A ŽIVOTĚ

HROMÁDKA'S CHRISTIANITY IN THOUGHT AND LIFE

Hana Librova 174

PŘEKÁŽKY, DISKUSE, SHODY

O vztahu environmentalistů ke křesťanům

BARRIERS, DEBATES, AGREEMENTS (ON THE RELATIONSHIP
BETWEEN ENVIRONMENTALISTS AND CHRISTIANS)

Irmgard Pahl 192

LITURGIE VEČEŘE PÁNĚ V NĚMECKÝCH EVANGELICKÝCH CÍRKVÍCH V EKUMENICKÉ PERSPEKTIVĚ

Současná praxe a kroky liturgické obnovy

DIE ABENDMAHLSLITURGIE DER EVANGELISCHEN KIRCHEN
DEUTSCHLANDS AUS ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE
(HERKÖMMLICHE PRAXIS UND SCHRITTE LITURGISCHER ERNEUERUNG)

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Tomáš Petráček, Marie-Joseph Lagrange. <i>Bible a historická metoda.</i> Tomáš Petráček. <i>Výklad Bible v době (anti-) modernistické krize.</i> <i>Život a dílo Vincenta Zapletala OP (1867–1938)</i> (Vladimír Roskovec)	209
Wilfried Engemann. <i>Einführung in die Homiletik</i> (Tabita Landová)	212
Gil Bailie. <i>Violence Unveiled, Humanity at the Crossroads</i> (Jan Valeš)	215
Jakub S. Trojan. <i>Kontrasty a alternativy</i> (Pavol Bargár)	217
Douwe Draaisma. <i>Metafory paměti</i> (Ivana Bargárová)	220

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Prof. ThDr. Petr Pokorný, DrSc., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

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

Mgr. Aleš Pištora, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Jindřich Veselý, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Michal Karas, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Doc. ThDr. Jan Štefan, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Prof. RNDr. Hana Librová, CSc., Fakulta sociální studií MU,
Joštova 10, 602 00 Brno

Prof. Dr. theol. Irmgard Pahl, Universitätsstr. 150, Gebäude GA 6/147,
44801 Bochum

PROMĚNY NOVOZÁKONNÍ VĚDY

Petr Pokorný

TRANSFORMATIONS IN NEW TESTAMENT RESEARCH The present secularization of biblical studies does not mean they are in crisis, but is rather the opening up of a dialogue with a wider community of scholars. The projects of biblical theology brought only limited results since it depends on a theological reflection on the canonical status of individual texts, which is in fact a part of their impact in history. To avoid a circular argument we have to follow the development of theology in history. The research of recent years preferred the tradition of Jesus (e. g. Mk 4, SLk, Q, Gospel of Thomas) – the tradition of God’s revelation – to the tradition about Jesus’s fate and salvific death, which is the dominant teaching of the ecclesiastical tradition. In consequence Pauline theology is more appreciated in its ecclesiological implications than in its soteriology. And Jesus research is more “optimistic” and less “reluctant”.

Situace

Když se po druhé světové válce stal můj učitel a předchůdce Josef B. Souček členem *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS) – mezinárodní oborové společnosti biblistů obírajících se Novým zákonem, měla tato úctyhodná instituce okolo šedesáti členů, vesměs evangelických profesorů Nového zákona z Anglie, Skotska, Německa, Švýcarska, Nizozemí a skandinávských zemí. Dnes má téměř tisíc členů ze všech kontinentů, evangelíků, katolíků (asi čtyřicet procent), pravoslavných, ale i židů, agnostiků a několika ateistů (nejzajímavější z nich byl Morton Smith, profesor na Kolumbijské univerzitě v New Yorku, bývalý řeholník). Nejsou to už jen profesori Nového zákona, ale i dějin, literatury a religionistiky. Obor, který původně byl zaměřen na službu církvi a většina studentů, kteří z něj skládali zkoušky, byli budoucí faráři, je dnes sekularizován. To, co dříve bylo samozřejmým předpokladem, například to, že kritická biblistika se zrodila ze zájmu samotné křesťanské víry, je dnes potřebí znova zdůvodňovat. To není krize, jde o nový průnik Ježíšova dědictví za hranice církve. První nápor této sekularizace máme již dobrých třicet let za sebou a ukázalo se, že novozákonní vědě prospěla. Počet těch, kdo biblickou vědu chápou zároveň jako součást teologie, se ustálil na mírně větší

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

ně členů SNTS – dosti reprezentativního vzorku vědecké elity v dobrém smyslu tohoto slova – a rozhovor s ostatními kolegy a jejich badatelskými metodologiemi biblistiku jen obohatil.

Průvodním jevem této transformace jsou i proměny řemeslné metodiky práce (digitalizace pramenů) a textologie (dnes známe dvojnásobek starých rukopisů z doby před r. 300), ale o tom někdy jindy.

Hermeneutika

Stačí přečíst jednu kapitolu ze Součková „Utrpení Páně podle evangelií“ a je vám zřejmé, že teologie se bez historické kritiky neobejde, ale přitom v ní, na rozdíl od zkoumání jiných oblastí dějin, hraje volba badatelského pole a s ní spojená povinnost interpretovat zásadnější roli než při výkladu jiných historických textů. Prokázaly to významné práce z hermeneutických metodik (např. M. Oeming,¹ J. Barton,² W. R. Tate,³ B. Corley, S. Lemke a G. Loveloy,⁴ D. Jasper⁵) a známé zásadní studie Hanse G. Gadamera a P. Ricoeura.⁶

Je to proto, že Bible je pro velkou skupinu lidí základním dokumentem naděje. To u všech badatelů, včetně ateistů, motivuje volbu biblistiky jako vědeckého pole. Na teorii biblického výkladu lze zřetelně demonstrovat situaci, která vzbuzuje zájem o určitý text: Je přitažlivý svou osvědčeností a tím, co si od něj lidé slibují, a současně záhadný svou jinakostí. Nebudu dál rozvíjet hermeneutickou reflexi, která je vlastně souhrnnou teologickou a filozofickou úvahou o vzájemném vztahu jednotlivých interpretačních technik, metodik a přístupů, a pokusím se vyjmenovat předběžné závěry: (a) Je jen jedna hermeneutika, není žádná zvláštní hermeneutika

¹ Oeming, M. *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*. Darmstadt, Primus, 1998. Česky *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha, Vyšehrad, 2001.

² Barton, J. *The Nature of Biblical Criticism*. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2007.

³ Tate, Randolph M. *Biblical Interpretation. An integrated approach*. Peabody, Mass. Hendrickson Publishers, 1991 (2. vyd. 1997).

⁴ *Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture*. [edited by] Bruce Corley, Steve W. Lemke, Grant I. Lovejoy. Nashville, Tenn. Broadman & Holman, 2002 (2. vyd.).

⁵ Jasper, David. *A Short Introduction to Hermeneutics*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2004.

⁶ Shrnující informace o těchto pracích a kvalifikovaný úvod do problému podává J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 1991, česky *Úvod do hermeneutiky*. Praha, OIKOYMENH, 1997 (v překladu B. Horyny a P. Kouby); k hermeneutikám R. Lundina, C. Walhouta a A. C. Thiseltona (1999) viz rec. F. Čapka v CV 2001, 84nn; k celému problému viz P. Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha, Vyšehrad, 2006, 1. kap.

biblická. Ostatně i z věroučného hlediska to odpovídá učení o inkarnaci. To, co bible říká, je jedinečné, ale jde o jedinečnost, kterou je třeba respektovat u jakéhokoli textu. Představa o zvláštním náboženském nebo mystickém obsahu biblického textu, skrytém zraku nezavěšeného čtenáře, je falešná. Exegeze jistě vyžaduje mnoho speciálních znalostí, ale jde o vysokou oborovou profesionalitu, ne o nějaké zvláštní poznání. Víra vykladače tu hraje roli jen jako zvláštní motivace při výběru badatelského pole a při setrvání u jeho výkladu. To je jeden z předpokladů, který umožnil vstup exegeze mezi sekulární vědy a otevřel tak dveře mezi ekumenou víry a vědy. (b) Hermeneutika textu odhaluje roli jazyka, která je větší, než se nám zdá. Například ukazuje, že metafora není jen ozdobou, ale prostředkem k vyjádření skutečnosti, pro niž jazyk nemá ustálený kód. Lingvistika tak odkrývá jazykový svět textu. Mýtus není jen pozůstatek překonaného obrazu světa, ale i vyjádření reálné skutečnosti. Chápeme-li jej v této funkci, tedy jako metaforu a metaforu jako sekularizovaný mýtus, vyhneme se potřebě existenciální redukce mýtu, jak jsme se s ním setkali u R. Bultmanna. To je základní proměna hermeneutické situace, která proběhla v posledních třiceti letech. (c) Hermeneutika nás však upozorňuje i na to, že v jazykovém světě nemůžeme zůstat. Je třeba zkoumat, k čemu se tento jazykový svět vztahuje, **o čem** se mluví.⁷ To, o čem text mluví, je zpětná vazba vší interpretace tak, jako inkarnace je ve výroci víry základem „zjevení“ v teologickém smyslu. Odhalení této referenční funkce textu ukázalo omezenou roli synchronního výkladu. Četba ryze strukturálních analýz textu (např. od R. Meyneta)⁸ jen dotvrzuje, že jde o jeden, i když metodicky nezbytný a většinou výchozí aspekt analýzy. Skončilo velké období hledání, spojené s odhalením a současně přeceněním role literární analýzy textu. (d) Sociální rozměr lidské dějinnosti je možné a potřebné zkoumat zvláštními metodami. Nejlepším příspěvkem jsou v tomto smyslu práce G. Theissena. Přesto jsou obsahem dějin neopakovatelné události doložené svědectvím. Význam svědectví, na němž jsou postaveny vedle teologie takové vědy jako historie nebo právo, podrobil hermeneutické analýze Paul Ricoeur ve svých statích o hermeneutice zjevení,⁹ o roli svědectví a pražskou přednáškou o biblickém kánonu z roku 2001.¹⁰ Ne všude byly tyto závěry přijaty, ale nelze je ignorovat.

⁷ Ricoeur, P. *Temps et récit. Tome 1*. Paris, Seuil 1983. Česky *Čas a vyprávění 1*. Praha, OIKOYMENH, 2000, 122nn.

⁸ Meynet, Roland. *Rhetorical analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

Biblická teologie Nového zákona

Před třiceti lety jsem si v Křesťanské revui stěžoval na nedostatek souhrnných teologických prací, které by zpracovaly jednotlivé teologie (textů, vrstev) kanonických textů a teologicky zpracovaly a vyjádřily i jejich vzájemný vztah. Protože již tehdy bylo zřejmé, že neexistuje novozákonní teologie jako systém, šlo především o vztah Starého a Nového zákona. V devadesátých letech minulého století tak vznikly dvě obsáhlé publikace se stejným titulem „Biblická teologie Nového zákona“, vydaná ve stejném nakladatelství (Vandenhoeck & Ruprecht v Göttingen). Zaměření je však rozdílné. První, od P. Stuhlmachera,¹¹ je harmonizující přehled, podle něhož biblické teologie podepírají věroučné výroky (jen mírně přeháním), zatímco Hans Hübner (3 svazky)¹² přesně definuje zadání (jde o křesťanský pohled na předdějiny toho, nač se odvolávají povelikonoční svědectví Ježíšových stoupenců, musí se tedy vycházet z jejich pozice) a výsledkem je obraz, který ukazuje, jak Pavel navázal na prorocké pojetí zaslíbení a (sebe)kritiku Božího lidu. Jeho selhání naznačuje, jak kontinuita Izraele a církve je zaručena jen ze strany Boží.¹³ Pavel tím ovlivnil další myšlení církve, včetně Markova evangelia. Výsledek diskusí o biblické teologii skončil nezvratným poznáním, že existuje více teologií – podle knih a vrstev Nového zákona – a jejich jednotu lze definovat jen teologickou reflexí, která je sama záležitostí systematické teologie. Postupně se ukázalo, že projekty biblické teologie neodpovídají vlastní vnitřní struktuře biblických textů a jejich vzájemné vztahy je možné definovat jen v souvislosti s určením jejich historickým zařazením.

Zdá se tedy, že epocha originálních zpracování novozákonní teologie a pokusů o biblickou teologii, od níž jsem si před třiceti lety sám mnoho sliboval, tím končí. Kanonická kritika (J. A. Sanders, B. S. Childs)¹⁴ nedocenila skutečnost, že liturgická hodnota biblických textů byla rozpoznána dodatečně a má svoji zpětnou vazbu v tom, o čem jednotlivé texty vydávají svědectví. Pokusy B. S. Childse skončily souhrnnými přehledy,¹⁵ kte-

⁹ Týž, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation* (1977) in: týž, *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia, Fortress, 1980, 73nn.

¹⁰ WUNT 153.

¹¹ Stuhlmacher, P. *Biblische Theologie des Neuen Testament*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 a 1999.

¹² Hübner, H. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd 1–3*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 1993, 1995.

¹³ Tamtéž, závěr druhého svazku. Srv. J. B. Souček. „Izrael a církev v myšlení apoštola Pavla“ (1970). In *Teologické a exegetické studie*. (vyd. J. Roskovec). Praha, Centrum biblických studií, 2002 – příklad jasnozřivosti našeho učitele.

ré se příliš nelišily od dřívějších učebnic. Základní výroky křesťanské víry, které zpětně vytvářejí druhotnou jednotnou strukturu bible, jsou totiž výsledkem věroučné reflexe vrcholící ve třetím století.¹⁶ Poslední teologie Nového zákona v klasickém stylu jsou od G. Streckera (dopsáno jeho žákem F. W. Hornem)¹⁷ a F. Hahna.¹⁸ Strecker pokračuje ve stylu podobné učebnice svého předchůdce H. Conzelmanna. Jestliže Conzelmann byl především popisný a svoji koncepci naznačil jen rozčleněním látky, je Strecker výslovným pokusem zachytit kritický obraz načrtnutý německou teologií před náparem liberalismu i fundamentalismu, jak nové proudy viděl autor. Mohu jen doporučit. Hahn, zejména v druhém dílu, vidí páteř biblické teologie v tom, že Pavla spojuje s Ježíšovým poselstvím „fundamentale sachliche Übereinstimmung.“ Novější koncepce předpokládá neodlučitelnost teologie jednotlivých částí Nového zákona od jejich literární analýzy. Tak postupují i nové přehledy, z nichž nejznámější podal Udo Schnelle.¹⁹ Přináší mnoho informací a je otevřená různým dalším interpretacím. Zřetelněji jsem se pokusil formulovat teologický profil jednotlivých vrstev a spisů Nového zákona v knize, která právě vychází a na rozdíl od Schnelleho díla zahrnuje i dějiny kánonu a textologii.²⁰

Ve Velké Británii vychází jednotlivé útlé svazky věnované teologii jednotlivých knih Nového zákona,²¹ ale v Americe se tento žánr nikdy nerozvinul. Teologii chápali vždycky především jako interpretaci dějin.

Formulovat funkci kánonu v kritickém bádání o Novém zákoně skutečně není jednoduché. Patří k dějinám působení jednotlivých spisů a nelze od něho vycházet. Jednotlivé texty mají spíš být zpětnou vazbou ideje kánonu. Vlastní normativní funkci novozákonního kánonu lze spíš vyjádřit směrem pohybu směřujícího od Ježíšova působení přes první vyznání až k teologickým konceptům jednotlivých knih a jejich vrstev.

¹⁴ Viz F. Čapek, *Inspirace v současné diskusi biblické vědy*, in: *Sborník katolické teologické fakulty IX*, 2006, 18–26.

¹⁵ Např. *The New Testament as Canon*. London, SCM 1984.

¹⁶ Viz sborník *The Biblical Canons* (BETL 163), 2003.

¹⁷ Strecker, Georg. *Theologie des Neuen Testaments* (přepřeloval, doplnil a vydal Friedrich Wilhelm Horn). Berlin, de Gruyter, 1996.

¹⁸ Hahn, Ferdinand. *Theologie des Neuen Testaments. Bd 1 a 2*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2002.

¹⁹ Schnelle, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 3. přepřel. vydání 1999.

²⁰ Pokorný, Petr – Heckel, Ulrich. *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

²¹ *New Testament Theology*. Cambridge, UK (16 svazků z konce osmdesátých let až začátku 21. stol.).

Exkurs o Septuagintě: Závažným problémem biblické teologie je rostoucí vědomí o sounáležitosti židovské kultury s helénistickým světem a skutečnost, že biblí rané církve se od poloviny prvního století stala Septuaginta. To je přístup, který již v šedesátých letech prosadil M. Hengel svým dílem *Židovství a helénismus*.²² V poslední době vyšla řada studií o literatuře mezi Starým a Novým zákonem. Nejobsáhlejší je revize několikasvazkového díla E. Schürera z konce devatenáctého a začátku dvacátého století od G. Vermese, F. Millera a M. Goodmana,²³ teologicky nejvýraznější italský Úvod do židovské předkřesťanské literatury od E. Noffkeho.²⁴ Základním počinem bylo vydání starozákonních pseudepigraphů s kritickými studiemi.²⁵ Ve srovnání s dřívějšími vydáními (Kautsch, Charles) je počet textů více než trojnásobný. Jestliže se Nový zákon zdál dříve jedinečným květem na trávníku tehdejšího duchovního světa, je dnes třeba, abychom v něm viděli jednu, i když patrně nejpřitažlivější květinu na rozkvetlé zahradě.

Teologie a nejstarší dějiny křesťanské literatury

K teologii se v oblasti biblistiky lze dostat jen přes exegezi na jedné a historické řazení biblických textů na druhé straně. Ještě v sedmdesátých letech se vycházelo ze základního obrazu církve, která vznikla z jednoho centra v Jeruzalémě pod vlivem velikonočních událostí. J. M. Robinson již tehdy formuloval tezi o trvajícím aktuálnosti Ježíšova pohledu zachyceného v prameni Q a zaměřeného na přicházející království Boží jako horizont naděje a normu autentického jednání a současně upozornil na roli galilejských Ježíšových žáků. Většina to však tehdy pokládala za liberální exces.

Sám jsem brzy potom s mírnými rozpaky zjistil, že soteriologie založená na Ježíšově smrti byla původně nezávislá na zvěsti o Ježíšově individuálním vzkříšení, jak o tom svědčí texty o posledním stolování, podobně jako zvěst o vzkříšení nevyžadovala spojení s výrokem o Ježíšově zástupné smrti. Nelze doložit, že by šlo o teologii různých skupin, nebo že by první nevěděla o velikonočním evangeliu a druhá o smrti na kříži. Jde o to, že jde o dvě koncepce Ježíšova významu pro ostatní lidi – o to, co je základem naší naděje před Bohem.²⁶ Zdá se, že formulace „evangelia“, která oba výroky spojila a je vyjádřena stručnou formulí víry zapsa-

²² Hengel, M. *Judentum und Hellenismus*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1969. 3. vyd. 1988.

²³ *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*. I až III, 2 1979 – 1987. Nejnověji Edinburgh, T. & T. Clark, 1991.

²⁴ Noffke, E. *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*. Torino, Claudiana, 2004.

²⁵ Anglické – hlavní vydavatel J. H. Charlesworth, (2 svazky – 1983 a 1985), a německé W. G. Kümmel v jednotlivých svazcích v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. stol.

nou v 1Kor 15,3b–5, byla základem církve v její pozdější podobě a ti jednotlivci a skupiny, které se k ní připojily (ne zcela jednoznačně vypočtené v 1K 15,5–8), vytvořily nejsilnější federaci Ježíšových stoupenců z Galileje a z Jeruzaléma (1K15,11: „Ať už tedy já nebo oni – tak zvěstujeme. . .“).²⁷ Ta umožnila jejich postupné sjednocování. Dřívější obraz, přejatý ze Skutků apoštolských, byl opačný: Jednotná církev se postupně diferencovala. To je zpětná projekce Lukášovy ekumenické vize.

Současně se však ukazuje, že federace, k níž se připojil i Pavel a jejíž vlajkovou lodí se po čase stala právě jeho teologie, neměla přes svůj vliv, který se z pozdějšího hlediska jeví jako rozhodující, zdaleka samozřejmou pozici a někteří Ježíšovi žáci ji asi chápali jako opuštění Ježíšova dědictví. Nebyli zcela v nepravu: Jakousi poloviční eschatologii, kterou zvěstovala „federace“ – stav, v němž je znám Mesiáš, ale nenastal mesiášský věk a nepřišlo království Boží (parafráze slov Alberta Schweitzera), Ježíš opravdu neznal. K těm, kdo se k federaci nepřipojili, patřili již Pavlovi odpůrci v Korintu (1K 4), patřil k ní pramen Q, patřilo k nim společenství, které se hlásilo k odkazu Jakuba, Ježíšova bratra, jemuž se připisuje i Jakubova epištola, ale také a zejména i Tomášovo evangelium a celá Tomášovská komunita v Sýrii. Jde o proud, který nemluvil o závislosti lidské naděje na Kristově smrti²⁸ a uchoval si svůj silný vliv až do čtvrtého století a po spojení s gnozí se například ve Filipovu evangeliu pustil do přímé polemiky se soteriologií Kristovy smrti a vzkříšení: jde podle něj o uctívání mrtvého (NHC II,52, srv. 56).²⁹ Takové polemiky nám zpětně umožňují uchopit problém jednoty kánonu lépe, než to mohly učinit biblické teologie:

Jak je možné, že proud, který se historicky bezprostředněji (bez velikonočního zlomu) soustředil na tradice o Ježíšovi, skončil nakonec na okraji církve? Jistě to není tím, že církev by se Ježíšova dědictví bála a prostřednictvím Markova evangelia je vědomě vytlačila, jak tvrdí někte-

²⁶ *Bonner akademische Reden 82* (Ehrenpromotion John Barton, Petr Pokorný). Bonn, Bouvier, 1999.

²⁷ Vouga, F. *Geschichte des frühen Christentums*, 1994, česky *Dějiny raného křesťanství*, Brno, CDK, 1997, kap. I. a II.

²⁸ Jde o závažnou diskusi, která zasahuje do systematické teologie: Nejnovější přehled je ve sborníku Frey, Jörg; Schröter, Jens. *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005. Na české straně jsou exegetické příspěvky zpracovány ve studiích P. Filipiho a J. Roskovce v *Teologické Reflexi* 2006, č. 1, světovou systematickou diskusi zpracoval J. S. Trojan, *Ježíšův příběh – výzva pro nás*. Praha, OIKOUMENH, 2006.

²⁹ Turner, Martha Lee. *The Gospel according to Philip. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*. Leiden, E. J. Brill, 1996.

ré módní směry (B. L. Mack).³⁰ Spíš je to tím, že problém s Ježíšovým nesplněným odhadem parúzie („nebudete hotovi se všemi městy izraelskými, než přijde Syn člověka“ – Mt 10,23) řešily některé skupiny, které velikonoce vnímaly a vyjadřovaly jinak než „federace“, spiritualizací Ježíšova eschatologického očekávání a mystickým pojetím jeho učení. Tak se formovala zbožnost i teologie jedné vlivné části Ježíšových stoupenců, kteří byli a zůstali židy. Byla to ve své době úspěšná a nečekaně radikální transformace Ježíšova dědictví: Tomášovská obec omezovala modlitby, protože vnitřní spojení s Bohem pomocí Ježíšových slov a jejich meditace je činily zbytečnými (to byl jejich výraz velikonoční zkušenosti) a království Boží podle ní bylo neviditelně přítomno po celém světě (Tomášovo evangelium, logia 14:2).

Pavel o Ježíšův život neměl bezprostřední zájem, ale tím, že zdůraznil jeho smrt (1K 1,23), vytvořil předpoklad k tomu, že později bylo možno spojit do jednoho literárního díla jeho biografii a učení i velikonoční evangelium. Tento zásadní krok udělal Marek, autor stejnojmenného evangelia, do něhož integroval několik menších sbírek Ježíšových výroků (podobností, apokalyptické výroky). Lukáš a Matouš do tohoto rámce zahrnuli i sbírku Q, kterou jako samostatný literární útvar z církve postupně zcela vytlačili. Od té doby byl mudroslovně chápáný žánr „sbírka Ježíšových výroků“ vytlačen z kánonu (Pokorný, Dormeyer).³¹

Sbírka Q na pozdější transformace svého žánru tedy doplatila. Někteří badatelé, zejména z kalifornského „Jesus Seminar“ se jí v osmdesátých letech pokusili rehabilitovat a vydali se jí naznačeným směrem na cestu k historickému Ježíšovi. Neradi připouštěli, že o velikonočních došlo mezi jejich nositeli k hluboké proměně zbožnosti i teologického smýšlení a tak apokalyptické výroky Ježíšovy chápou jako sekundární vrstvu a za nejstarší považují výroky, které lze chápat jako mudrosloví (sapientní žánr – J. S. Kloppenborg). Koncem osmdesátých let udělal F. G. Downing z Ježíše filozofa kynického ražení. Přesto nešlo jen o slepou kolej bádání. Umírnění stoupenci tohoto směru se pod vedením Jamese M. Robinsona pustili do projektu kritického vydání Q, který se chýlí ke konci. Příruční edice je dostupná již několik let. Odpůrci tohoto projektu si kladou otázku, zda vymezení hranic Q je doložitelné tak, jak to tato pracovní skupina předpokládá, ale kus užitečné práce byl vykonán. Navíc je Robinsonova nová³² knížka o Ježíšovi inspirativní.

Okrajem tohoto bádání jsou pokusy relativizovat význam pašijního příběhu, který mudroslovnému pojetí Ježíše stojí v cestě. John D. Crossan před několika letyrazil tezi, podle níž může být pašijní příběh z Petrova evangelia starší než pašije kanonických evangelií, které navazují na mo-

del sestavený Markem. „Jsou to vyhozené peníze“, řekl mi v Tübingen před pár lety Martin Hengel, když jsem si koupil Crossanovu knihu o Ježíšovi.³³ V pozadí Crossanových úvah je totiž přesvědčení, že stručné formule víry jsou druhotným výsledkem filozofického zušlechtní víry, a že na počátku stála lidová vyprávění oslavující Ježíše málem pohádkovým způsobem jako divotvorce ve stylu později sepsaných apokryfů. Crossanova východiska byla podrobena kritice, ale přesto mne jeho dílo v několika bodech inspirovalo. Hnutí Ježíšových stoupců mělo opravdu od počátku svou vulgarizující rovinu (magie, Kee),³⁴ na níž se objevily divotvorné příběhy, amulety (papyrus z Oxyrhynchu 840 – citát na pohřební pásce, H.-Ch. Puech), magické formule v pro okolí barbarském jazyce (Maranatha, Amen apod, v tomto pojetí), i když tyto projevy zbožnosti nehrály rozhodující roli. S takovými projevy je třeba počítat a umět se s nimi vyrovnávat s porozuměním. Dále je Crossanovo dílo inspirativní v tom, že z něho lze vyčíst, které prvky jeho dědictví umožnily Ježíšovým stoupcům, aby se vyrovnali s jeho getsemanskou a golgotskou krizí. Byl to bezprostřední vztah k Bohu jako Otcí a ke konci života naznačený odstup od vlastních odhadů.

Pavel

Pavlovy listy, které byly základem protestantské teologie a proto i základním polem výzkumu biblistiky vůbec, ustupují v této funkci mírně do pozadí. Většina novějších velkých monografií o Pavlovi zřetelně relativizuje ústřední význam jeho učení o ospravedlnění z víry (J. Becker,³⁵ J. Sanchez-Bosch,³⁶ J. D. G. Dunn³⁷, P. Basileiadis,³⁸),³⁹ Pavlův význam podle nich spočívá především v jeho ekklesiologii – v tom, jak z velikonoční

³⁰ Mack, Burton L. *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*. Philadelphia, Fortress, 1988, 363.

³¹ Pokorný, Petr – Heckel, Ulrich. Viz výše pozn. 20, úvod k evangeliím.

³² Robinson, James M. *Jesus. According to the Earliest Witness*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 2007, současně i v německém překladu (*Jesus und die Suche nach dem ursprünglichen Evangelium*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).

³³ Crossan, J. D. *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York, HarperCollins, 1991. Německy 2004.

³⁴ Kee, H. C. *Miracle in the Early Christian World* (SNTSMS 55), 1986.

³⁵ Becker, J. *Paulus der Apostel der Völker*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, anglicky 1993.

³⁶ Sanchez-Bosch, Jordi. *Nacida a tiempo. Una vida de Pablo el apostel*, 1994.

³⁷ Dunn, James D. G. *The theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Mich. Eerdmans, 1998.

zkušenosti domyslel závěr o Ježíšově mesiášství tak, že církev, shromáždění (*ekklesia*) „svatých“, tj. pro svou blízkost Mesiáši určených k zvláštnímu poslání, je novým Božím lidem.⁴⁰ Podle současného proudu, který si začal říkat „New Perspective on Paul“, je učení o ospravedlnění na Božím soudu, jak je rozvinuto především v epištolách do Galácie a do Říma, pravda, nejznámější interpretací Ježíšova významu pro druhé lidi, vyjadřovanou zprvu výrazy zástupné oběti (Ga 3), ale Pavel takových interpretací nabídl více (smíření – 2K 5, vykoupení – Ř 8, dějinný archetyp ponížení a rehabilitace ze strany Boží – Fp 2). Část Pavlových žáků učení o ospravedlnění z víry možná ani nechápala (Skutky Pavla a Thekly). Připomeňme však, že další Pavlovské školy se k tomuto učení znaly (Ef a Kol, pastorační listy, 1Pt) a v dějinách církve se prokázalo jako interpretace mimořádně účinná. Jedno poučení si však z nového pohledu na Pavla, který by našeho učitele J. B. Součka asi dost mrzel, musíme odnést: Pavel byl sice postavou, o níž se opírala pozdější idea křesťanského kánonu a s nímž se téměř všechny spisy Nového zákona kladně nebo záporně vyrovnávají, ale stejně tak přitažlivý byl i pro tzv. heretiky. Stačí se začíst do souborného vydání textů z Nag Hammadi a musíme dát zapravdu princepské profesorce religionistiky Elain Pagelsové, která ve své knize „The Gnostic Paul“⁴¹ ukazuje, jak mimořádný byl vliv Pavla, „v němž žil Kristus“ (Ga 2,20) a jenž Krista neznal tělesným způsobem (2K 5,16), na gnostické myšlení a hnutí. Bylo to teprve systémové spojení Pavlových listů a evangelií v liturgii ježíšovských obcí a později v církevním kánonu, které umožnilo číst Pavla jako oporu církve. Základem pozdější věrouky se však (pro protestanty kupodivu!) stal jazyk janovských spisů.

Nežli se k nim dostaneme, musíme upozornit ještě na Pavlovskou monografii od Eduarda Lohseho,⁴² která je nejspolehlivějším přehledem toho, co o Pavlovi víme. Provokativní otázky, které nám ostatní noví Pavlovi interpreti kladou, však musíme brát vážně.⁴³

Janovské spisy

Janovské spisy jsou předmětem intenzivního výzkumu, jehož protagonisty jsou například Moody-Smith z Dukeovy university v Severní Karolině⁴⁴ nebo Jörg Frey z Mnichova. Ten napsal tři tlusté svazky o Janovské eschatologii.⁴⁵ Většina recenzentů s ním souhlasila, ale pochybují, že kro-

³⁸ Pavlos I, Thessaloniki, Puznara, 2004.

³⁹ K těmto monografiím je třeba přičíst i podobně zaměřený komentář k epištole do Říma od U. Wilckense (*Der Brief an die Römer I–III*) v EKK, Neukirchen-Vluyn, Benziger, 1978–1982.

mě nich to někdo celé přečetl. V Americe by takové dílo bylo neprodejně a tamní nakladatelé tak prosazují novou koncepci vědecké komunikace. Co je důležité musíte napsat na třech stech stran srozumitelných i pro kolegy ze sousedních oborů a zbytek zveřejnit na internetu.

Většina odborníků vidí Janovskou teologii jako myšlenkový svět blízký tomášovské komunitě, která také vznikala v Sýrii. J. H. Charlesworth pokládá za Ježíšova „milovaného učedníka“ Tomáše.⁴⁶ Janovská skupina měla však větší schopnost teologické a filozofické reflexe, a proto poznala, že některé ideje tomášovské školy jsou v rozporu se základy formujícími se křesťanství. Tomášovci ji za to vytlačili ze Sýrie (a/nebo Osroéné) do Efezu a janovská skupina se zase svým poměrně silným vlivem postarala o to, aby se v Tomášově okruhu šířená Ježíšova slova nestala v rodící se velké církvi liturgickou četbou. Tomášovo evangelium se nestalo částí kánonu.⁴⁷

Kritika redakce

V počátcích kritiky redakce, ještě než dostala dnešní odborné označení, převládala představa, že dílo evangelistů reprezentuje myšlení určité skupiny, školy (K. Stendahl). Jisté stopy tohoto vlivu lze zjistit v Matoušově a v Janově evangeliu. Ve skutečnosti se však ukazuje, že nejen Markovo a Lukášovo evangelium,⁴⁸ ale i zbývající dvě jsou dílem výrazných osob-

⁴⁰ Dunn, 733.

⁴¹ Pagels, Elaine Hiesey. *The gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*. Philadelphia, Fortress Press, 1975.

⁴² Lohse, Eduard. *Paulus. Eine Biographie*. München, C. H. Beck, 2003.

⁴³ Přehledy pavlovských problémů podává obsáhlý slovník *Dictionary of Paul and His Letters*. Gerald F. Hawthorne; Ralph P. Martin; Daniel G. Reid (eds.). Downers Grove, Ill. InterVarsity Press, 1993.

⁴⁴ Smith, D. Moody. *Johannine Christianity. Essays on its Setting, Sources, and Theology*. University of South Carolina Press, 1984.

⁴⁵ Frey, Jörg. *Die Johanneische Eschatologie I–III* (WUNT). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997–1999; novější souhrnnou janovskou teologii napsal J. Becker (*Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2004); Přehled o současném janovském bádání lze získat ze sborníku *Kontexte des Johannesevangelium* (vyd. J. Frey a U. Schnelle r. 2004).

⁴⁶ Charlesworth, James H. *The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel of John?* Valley Forge, Pa. Trinity Press International, 1995.

⁴⁷ Pagels, Elaine. *Beyond Belief, The Secret Gospel of Thomas*. New York, Random House, 2003.

⁴⁸ Pokorný, P. *Theologie der lukanischen Schriften* (FRLANT 174), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

ností, teologických individualit, které sdílely společný literární žánr biografie a uznávaly základní vyznání o smrti a vzkříšení Ježíšově, ale do teologické diskuse zasáhly mimořádně odvážnými koncepcemi. Významným dokladem takového komplexního složení evangelií je komentář Ulricha Luze z Bernu k Matoušovu evangeliu.⁴⁹ Je to mimochodem nejobsáhlejší (čtyřsvazkový) komentář k jediné biblické knize a pro koncepci komentářových řad to bude mít podobné důsledky jako ty, o nichž jsme se zmiňovali v předchozím odstavci. Sám jsem s překvapením zjistil, že Matouš se pokusil velikonočním vyznáním legitimovat Ježíšovu eschatologickou vizi i sociální etiku,⁵⁰ o Lukášově radikální reinterpetaci soteriologie, před níž i odvážné pokusy 20. století vypadají jako drobné retuše, ani nemluvě. V exegezi Markova evangelia mne inspiroval můj dobrý kolega M. E. Boring z Texasu.⁵¹ – Evangelisté nebyli tedy redaktory, ale velkými mysliteli a jednotlivá evangelia představují silné teologické projekty.

Exkurs o termínech: Jen mimochodem se zmiňuji o problému, který se nás zatím příliš nedotkl. Kdy lze začít mluvit o křesťanství a o církvi? Sbírkka Q a dokonce ani Tomášovo evangelium ještě nechápu Ježíše jako Mesiáše, Krista. Matouš (autor v pořadí 1. evangelia, zkráceně označuji všechny evangelisty tradičním jménem) sice zná Ježíše jako Mesiáše, ale zůstává židem. Žid Pavel z Tarsu znal Ježíše jako Mesiáše a začíná formulovat představu jediné církve, kterou přejali jeho žáci (Kol, Ef), ale za svého života nebyl některými vlivnými skupinami Ježíšových stoupců respektován. Pojem církve a vědomí její katolické jednoty, kterým dnes žije ekumenismus, byly dotvořeny koncem prvního a začátkem druhého století (tzv. obecné epištoly), od Ignatia z Antiochie se začalo mluvit i o křesťanství (*christianismos*). Proto často užívám opisy jako „Ježíšovi stoupcenci“. To není skeptická kritika. Jestliže na začátku stálo skutečné dění, a ne jen myšlenka, je pochopitelné, že vhodné označení se nenašlo hned.

Ježíš

V historickém bádání jsou dnešní biblisté optimističtější než tomu bylo ještě před třiceti roky, kdy se předpokládalo, že velikonoční přelom byl tak zásadní, že pro bádání, které by se týkalo doby před ním, neexistují spolehlivé metody. Vloni jsem zveřejnil několik přehledných studií k tomuto tématu, které budou postupně doplňovány dalšími. Jedno je však tre-

⁴⁹ Luz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus I–IV*. EKK, Zurich: Neukirchen–Vluyn, Benziger–Neukirchener Verlag, 1985–2002.

⁵⁰ Česky v: Pokorný, P. *Ježíš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace*. Praha, Oikomenh, 2005.

⁵¹ Boring, M. Eugene. *Truly Human – Truly Divine. Christological Language and the Gospel form*. St. Louis, Mo. CBP Press, 1984.

ba připomenout hned na začátku jako zásadní zlom: Ježíš, dějinný (nepřesně „historický“) Ježíš, je dnes souhlasně pokládán za základní skutečnost, k níž se novozákonní bádání vztahuje.

Exkurs o vzkříšení: Interpretace z druhé poloviny minulého století vycházejí z toho, že Bůh se tím k Ježíšovi přiznal, ŽE jeho dílo není jen jedním z dějinných jevů, ale je ve svém celku projevem Boží vůle a má eschatologickou, absolutní budoucnost. To byla existenciální a radikálně znějící interpretace, která však stále byla obrácena dovnitř církve. Dnes spíš jde o orientaci v dějinách, o to CO se vyplatí podporovat. Ježíšova vize království Božího se po pádu sociálních vizí, jejichž prosazování vedlo k totálním katastrofám, stává dějinným projektem s realistickými rysy. To, že velikonoční zaslíbení ustupuje do pozadí, je velkým nedostatkem, a je na křesťanech, aby jej svým svědectvím napravili. V teologické reflexi je tento deficit způsoben tím, že ani biblistika ani systematická teologie nedovedly přiblížit obsah termínu „velikonoce“ nebo „vzkříšení“. Interpretací rozhodně není kniha o vzkříšení od G. Lüdemanna,⁵² která z pozitivistických pozic vzkříšení popírá. Pokusil jsem se o výklad vzkříšení v několika příspěvcích, které však dosud nelze pokládat za výraz nějakého obecnějšího trendu v našem oboru. Proto jen naznačím, že cesta k řešení by mohla vést přes dogmatický pojem „zjevení“ a jeho filozofickou interpretaci podanou P. Ricoeurem, a že je potřeba „vzkříšení“ chápat jako vrchol pohybu, který je plně dějinný a zároveň jej lze ve zpětném pohledu rozpoznat jako osu Božího působení, počínajícího stvořitelenskou mocí projevující se od přírodních zákonů (růst obilí) až k proměně člověka (Ř 6) a vrcholící v Kristu. Jde o vrchol, který není výsledkem dějinných sil, z hlediska dějin je kontingentní, ale odhaluje základní povahu jejich pohybu. Interpretací může být víc, ale tato odpovídá starozákonní koncepci zaslíbení. Bůh tu dobrovolně omezuje svou svobodu jednání a přiznává se k Ježíši nejen jako k prostředníku osobní lidské naděje, ale jako k záruce smyslu dějin, v nichž se objevil. To jsou bezpochyby výroky týkající se základů systematické teologie a lidské naděje vůbec, ale domnívám se, že takové pokusy patří alespoň z jednoho hlediska také do oblasti biblistiky. Ježíš je přece hermeneutickým klíčem k christologii (G. Ebeling).

Z Ježíšovského bádání současnosti (Jesus Research) mohu kromě metodických problémů⁵³ vyjmenovat jen několik témat:

■ Ježíš a Zákon – dle E. P. Sanderse⁵⁴ byl Ježíš pravověrný žid, který usiloval o reformu Izraele prosazováním smluvního pojetí Zákona. ■ Ježíš

⁵² Lüdemann, Gerd. *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.

⁵³ Na přecenění setrvačnosti ústní tradice jsou založeny například příspěvky R. Wiesnera a S. Byrskoga (*Story as history – history as story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2000).

⁵⁴ Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia, Fortress Press, 1985; z našeho polského sousedství upozorňují na M. Rosika, *Gesu e il Giudaismo*, 2006 – vychází z výkladu zmínek o Ježíšově působení v synagogách.

a Jan Křtitel – proč se Ježíš, původně Janův žák, emancipoval od svého učitele; proč se dal pokřtít na odpuštění hříchů; proč obě reformní hnutí vedená těmito dvěma výjimečnými osobnostmi ztroskotala a zvítězila reforma farizejská?⁵⁵ ■ Apokalyptika – byl Ježíš apokalyptik? Co je to apokalyptika – nová definice J. Collinse z Yale University: charakterističtější je pro ni odhalení tajemství „onoho“ světa než prorocké vědomí otevřené budoucnosti (M. Wolter).⁵⁶ ■ Ježíšova uzdravování a exorcismy – tady Ježíš viděl přední frontu boje na straně přicházejícího království Božího, ale bránil se tomu, aby v tom lidé viděli záruku úspěchu. ■ Podobenství – nástroje výkladu o království Božím nebo již jeho vstup do dějin? Weder.⁵⁷ ■ Téma chudých – žen, dětí, nemocných i Samařanů, téma sdílené sociálními hnutími celých dějin, ale výzvou k milování nepřátel chráněné před rozkládající třídní nenávisí.⁵⁸ ■ Pavel a Ježíš – nápadné analogie vnitřní struktury kázání, ale proč Pavel nikdy nepřipomenul ani jediný příběh z Ježíšova života? ■ Pašije – jak se Ježíš vyrovnával s nebezpečím, které mu hrozilo (stále platí obecná teze H. Schürmanna: Poslední večeře je dokladem toho, že Ježíš si ke konci života uvědomil, jak jeho vlastní osud se musí stát součástí toho, co zvěštoval); co patřilo k nejstaršímu pašijnímu příběhu, proč se v nejstarších vrstvách neobjevuje motiv zástupnosti? Průkopnické jsou příspěvky Adély Collinsové z téže univerzity jako její manžel.⁵⁹ ■ Q a Ježíš – dvě významné větve bádání se spojují.⁶⁰ ■ Nekanonické prameny o Ježíšovi – například papyrus Eger-ton, jehož chybějící utržená spodní část byla v devadesátých letech objevena v Kolíně nad Rýnem.⁶¹ ■ Jakým jazykem mluvil Ježíš? Vedle aramejštiny asi i řecky – Stanley Porter.⁶² ■ Přínos archeologie a dalších pomocných věd – nebát se jich! Podvody a chybné interpretace se brzo odhalí, nové poznatky jsou neocenitelné: Seforis jako helénistické centrum v sousedství Nazareta, průzkum Herodia.

Nepostradatelný je materiál shromážděný J. H. Charlesworthem včetně organizační práce, kterou vykonal tím, že integroval ježíšovské bádá-

⁵⁵ E. Rau, BETL 82 (2006), č. 4.

⁵⁶ NTS 51 (2005), 171–191.

⁵⁷ Weder, H. *Die Glehnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120), 1980.

⁵⁸ Theißen, G. *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh, Chr. Kaiser, 2001.

⁵⁹ Collins, A. From Noble Death to Crucified Messiah. NTE 40 (1994), 481–503.

⁶⁰ J. M. Robinson, Jesus from Easter to Valentinus (or to Apostolic Creed), JBL 101 (1982), 5–37 + viz pozn. 55.

⁶¹ M. Gronewald (1987), bibliogr. údaje viz Neznámá evangelia I, 2001, 65.

⁶² The Language of the New Testament (JSNTS 60), 1991.

ni konané v rámci American Academy of Religion, Ježíšovského semináře SNTS, švédsko-nizozemské skupiny okolo Brilllova nakladatelství a symposií organizovaných Centrem biblických studií AV ČR a UK v Praze a mnoha jednotlivými badateli po celém světě. Tak se letos v Princetону, NJ ustavilo Princeton – Prague Biennale on Jesus Research. První dva články řetězu jsou konference Praha 2005 a Princeton 2007, na řadě bude v roce 2009 zase Praha.

Z Ježíšovského bádání stojí za to monumentální trilogie J. P. Meiera,⁶³ monografie, knížka J. M. Robinsona,⁶⁴ ale zcela mimořádným orientačním dílem je kniha o Ježíšovi, kterou napsal G. Theissen s A. Merz(ovou).⁶⁵

Velmi stručně shrnuto, současná novozákonní věda vytýká církevní tradici, že do svých vyznání nezahrnula nic o Ježíšově životě a o tom, o čem mu v něm běželo („...narodil se z Marie Panny, trpěl pod Pilátem Pontiem“). To je v církevní liturgii reprezentováno jen Otčenášem. Kritické církevní tradice si však neuvědomují, že to bylo velikonoční vyznání o Ježíšově smrti a vzkříšení, které si nakonec vynutilo vznik evangelií a na nich založeného křesťanského kánonu.

Dějiny působení

Ježíš i velká část Nového zákona žijí i ve světové kultuře. Většina lidí těmto stopám evangelia nerozumí, i když jsou bibli inspirována i moderní díla. Proto vzniká obor, který bych nazval „kulturní biblistika“. Monografie se objevují v Německu (K.-J. Kuschel),⁶⁶ symposia pořádá filologická fakulta Petrohradské univerzity.⁶⁷ Jedna z budoucích podob kvalifikované misie bude interpretace tohoto kulturního a duchovního dědictví širším vrstvám národa. Nikdo jiný to za nás nedovede udělat a hlavně nikdo za nás biblisty nevysvětlí, že novozákonní vlivy v kultuře (literatuře, výtvarném umění, filozofii, etice, folkloru) třeba rozlišovat, a měřítkem je skutečný Ježíš. O první kroky se pokusíme v CBS.

⁶³ Meier, John P. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus I–III*. New York, Doubleday, 1991–2001.

⁶⁴ Viz pozn. 32.

⁶⁵ Theissen, Gerd; Merz, Annette. *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

⁶⁶ Kuschel, Karl-Josef. *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*. Düsseldorf, Patmos-Verl. 1999.

⁶⁷ Biblija i jevropejskaja literaturnaja tradicija, 2006.

DVOJNÁSOBNÉ JUBILEUM JANA PATOČKY (1907–1977)

Lenka Karfíková, Michal Karas, Jindřich Veselý, Aleš Pištora

JAN PATOČKA'S DOUBLE ANNIVERSARY Due to his double anniversary in 2007, Jan Patočka (1907–1977), Czech philosopher and one of the first spokespersons for *Charter 77*, has attracted new attention among the Czech and international public. *Teologická reflexe* offers its readers two student essays written in the seminar *Jan Patočka: Europe as the Care for the Soul* organized in the summer term of 2007 at the Protestant Theological Faculty in Prague, and a report on the International Patočka Conference held in Prague in April 2007.

In his essay *Plato's Care for the Soul according to Patočka's Phenomenological Interpretation*, Michal Karas summarizes the project of the care for the soul which in Patočka's view was the very core not only of Greek philosophy but also of European thinking and culture. According to the phenomenological interpretation offered by Patočka, the soul seems to be the ability of human beings to search for the truth, to allow phenomena to become apparent and to transform reality (including political reality) by transcending it through freedom. Being not a given reality but rather a movement of freedom, the soul needs to be cared for in the Socratic dialogue searching for the real sense of all things.

Dealing with the same topic, Jindřich Veselý shows more criticism of and doubts about Patočka's concept. His paper *The Care for the Soul according to Patočka and Its Criticism* raises several questions about the real content of such a care for the soul, which avoids Platonic ideas, undervalues myth, and presents Greek philosophy and politics as the only basis for the European tradition. In his understanding, in contrast to Patočka, the author stresses the Jewish and Christian roots of Europe, whose care for the soul includes not only a rational search but also imagination, myth, and religion.

Reporting on the International Patočka Conference, Aleš Pištora focuses on three topics representative of Patočka's thinking that are still of interest for contemporary discussions: Patočka's concept of Europe, his project of "asubjective phenomenology", and his idea of religion concerning especially Christianity as a faith in God becoming immanent in human history.

Jan Patočka, jehož sté narozeniny si letos připomínáme a od jehož smrti zároveň uplynulo právě třicet let, je patrně nejvýraznější českou filosofickou postavou dvacátého století. To ovšem neznamená, že by byl tvůrcem nenapadnutelného filosofického systému; jeho velikost spočívá spíše ve

¹ Vypracováno v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“.

schopnosti promýšlet vážné otázky, reagovat na staré i nové podněty, pochopit filosofii jako program života vybudovaného na tázání a problematizování.

Jako soukromý žák Husserlův a oficiální posluchač Heideggerův (během svého pobytu v německém Freiburgu r. 1933 stihl totiž český stipendista spojit obě tyto jak společensky, tak i filosoficky obtížně slučitelné možnosti) je Patočka nejen autorem fenomenologické analýzy *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936), ale také zamyšlení nad dějinností lidské existence inspirovaného filosofií pozdního Heideggera *Kacířské eseje o filosofii dějin* (1975). Tyto dvě svou metodou i filosofickou pozicí velmi odlišné práce však nejsou svědectvím kontinuálního vývoje Patočkova myšlení, ale spíše jakýmisi dvěma extrémy, mezi nimiž se jeho filosofování pohybovalo stále. Nejsou to navíc zdaleka motivy jediné. Válečná léta Patočka zasvětil dosud málo známé práci o vztahu subjektivního nitra a světa jako prostředí jeho zvnějšňování, inspirované německým romantismem; zároveň se věnoval historickým rešeršům ke vzniku evropské moderny, na něž mohl navázat později ve svých studiích komeniologických. V poválečných přednáškách nabídl posluchačům pražské filosofické fakulty sérii výkladů k nejklassičtějším tématům z oblasti dějin filosofie, z nichž mnohé byly posléze publikovány: k presokratikům, Platonovi, Aristotelově pojetí pohybu, Hegelovi. Jeho pedagogické působení trvalo nicméně krátce, neboť již r. 1949 byl nucen universitu opustit; profesorem se stal až r. 1968 a nové politické zmrazení jej r. 1972 opět z university vyhnalo a přerušilo tak přednášky o fenomenologii a dějinách filosofie, jež se těšily širokému zájmu studentů i veřejnosti. V přednáškové činnosti Patočka pokračoval v tajných bytových seminářích, z nichž pochází mj. text *Platón a Evropa* vydaný z magnetofonového záznamu. Jak Platonova filosofie, tak i téma Evropy přitom patří k stěžejním otázkám, o nichž Patočka po celý svůj život přemýšlel. Pokusil se o specifickou interpretaci platonismu jako překračování danosti svobodou (což ovšem neznamená, že by chtěl postulovat oblast idejí – proto Patočka svůj platonismus nazýval také „negativní“). Evropa, její vznik, nosný princip jejího života (za nějž pokládal péči o duši) i její zánik, představovala pro Patočku výzvu nejen filosofickou, ale i politickou. Spolu s Platonem byl Patočka přesvědčen, že k filosofickému životu, tj. k pečování o duši, které se děje tázáním a problematizací, patří zároveň starost o věci obce, péče o svobodný politický prostor. Roku 1977 se Patočka spolu s Jiřím Hájkem a Václavem Havlem stal prvním mluvčím *Charty 77*. Zemřel po dlouhém výslechu Státní tajnou bezpečností 13. března 1977, jeho pohřeb na břevnovském hřbitově u sv. Markéty v Praze se stal demonstrací nově procitlého odpo-

ru vůči komunistické moci a zároveň manifestací její vlastní zastrašující síly. Lze pokládat za určitý zázrak, že Patočkovu dílo, zanechané do velké míry v rukopisné pozůstalosti, přežilo zásluhou jeho žáků v čele s Ivanem Chvatíkem a Jiřím Polívkou dobu komunistických prohlídek a je dnes souborně vydáváno nejen v češtině (v nakladatelství Oikúmené), ale výběrově také ve verzi německé a francouzské i v překladech do mnoha dalších jazyků.

Patočkův vztah k otázkám náboženským patří mezi velmi zajímavá témata jeho myšlení, k nimž se teprve v poslední době obrací badatelská pozornost. Teologicky vzdělaný čtenář bude možná překvapen, jak malý význam Patočka v některých svých textech přikládal křesťanství pro formování Evropy, kterou pokládal především za dědičku řecké filosofie a politiky. Na druhé straně jej nepochybně zaujme Patočkova snaha interpretovat křesťanství jako víru ve zdějinělé božství, které se odehrává v překerní lidské svobodě (ať už tento pokus bude pokládat za pozoruhodné domyšlení Hegela v intencích filosofie 20. století, nebo za oblundný nápad lidské *hybris* toužící postavit člověka na Boží místo). Uvážíme-li, že Patočka několik svých prací zasvětil také přemýšlení o smyslu českých dějin (v nichž oproti Palackému neviděl kontinuitu nesenou reformačními ideály, ale spíše diskontinuitu jednotlivých komunit obývajících náš geografický prostor), má svou zajímavost i jeho postoj vůči katolictví a protestantismu. Ve svém mládí Patočka vystoupil z katolické církve, aby do ní po nedlouhé době opět vstoupil. Podle svědectví svých blízkých byl ovšem spíše jakýmsi „matrikovým katolíkem“, jakkoli náboženství přičítal nemalý význam. O to zajímavější je svědectví, které v jednom soukromém dopise z r. 1954 sám podává o svém předsevzetí stát se československým evangelíkem, na něž měla zřejmě rozhodující vliv kontroverzní osobnost J. L. Hromádky:

„Protestantism je jediný útvar, který je kompatibilní s revolucí, jak ukazuje příklad Hromádkův. A protestantská teologie je živé křesťanské myšlení v dnešní době. Při všem, co jsem vnitřně překonal, křesťanského Boha jsem nejen neodmítl, nýbrž učinil základnou – ve formě Boha pravdy a lásky. Že náboženství mimo církev, kde se lidé učí spolu modlit a rozumět Božímu příkazu, je planý diletantismus, je nauka, která mi u Hromádky a jiných jemu podobných připadá evidentní a správná. Jaký z toho učiníš praktický závěr?“¹

Ať na nás tento Patočkův, ostatně neuskutečněný úmysl a jeho zdůvodnění působí jakkoli, je rozhodně dokladem vážné pozornosti, kterou Patočka náboženským otázkám věnoval. Další analýzy Patočkova filosofického

¹ J. Patočka v dopisu M. Holubové, in: M. Holubová, *Cestou necestou*, Praha 1998, str. 307.

díla dost možná ukáží, že jeho postoj ke křesťanství měl právě tolik obtížně slučitelných facet jako jeho úsilí filosofické. Monograficky byl této otázce věnován zajímavý příspěvek Ludgera Hagedorna na letošní patočkovské konferenci, o němž se čtenář dozví více v referátu Aleše Pištory o celé této jubilejní akci.

Krom referátu o zmíněné konferenci najde čtenář v následujícím studentské eseje Michala Karase a Jindřicha Veselého, které vznikly v rámci semináře *Jan Patočka: Evropa jako péče o duši* konaném na ETF UK v letním semestru 2007 (vedoucí L. Karfíková a A. Pištora). Pokládám za velmi slibné, že cyklus Patočkových přednášek *Platón a Evropa*, který se v semináři četl, vyvolal u posluchačů nejen příznivý ohlas a zájem, ale také kritiku a potřebu vlastního domýšlení. Lenka Karfíková

Patočkova fenomenologická interpretace platónské péče o duši

Michal Karas

Tato práce chce být jakýmsi základním nárysem Patočkova výkladu platónské myšlenky péče o duši. Na základě Patočkových textů *Platón a Evropa*¹ a *Evropa a doba poevropská*² se snažím představit Patočkův koncept péče o duši především v aspektech jeho původu, jeho vnitřní struktury a jeho role v Patočkově fenomenologickém myšlení.

Péče o duši jako proprium řecké filosofie

Celá tradice řecké filosofie se podle Jana Patočky dá shrnout pod pojem péče o duši. Neboť jen duše, jakožto orgán člověka, který se vztahuje k věčnosti, k tomu, co je trvalé, pravdivé a dobré, je schopna proniknout do světa nezahalené pravdy a dosáhnout tak pravého poznání. Toto poznání však jistě není automatická schopnost každé lidské duše, nýbrž toliko takové, která se dokáže k trvalému, pravdivému a dobrému vztahovat nikdy

¹ Patočka, J., *Péče o duši II*, Praha: OIKOYMENH, 1999, str. 149–355.

² Patočka, J., *Evropa a doba poevropská*, Praha: Lidové noviny, 1992.

nekončícím kritickým a zároveň sebekritickým dotazujícím se myšlením.³ Patočka ovšem spěchá zdůraznit, že onen pohyb pečování, onen postoj neustálého zkoumání, hledání a vždy nového problematizování již dosaženého poznání se neodehrává jen pro toto poznání – nahlédnutí ideálního – samo. Mnohem spíše tu běží o formování, sjednocování duše skrze právě toto nahlédnutí, o to, aby se stala tím, čím být má; jde o bytí duše jako takové.

Ve svém souboru přednášek *Platón a Evropa* uvádí Patočka dva navýsost významné řecké filosofy, kteří jako první starost o duši tematizují – jsou jimi Démokritos a Platón. Oba se dle Patočky shodují v tom, že duše nesmí setrvávat u pomíjivého a v posledu pouze zdánlivého světa jsoucen, nýbrž se musí ustavičnou péčí o sebe samu povznést ke světu bytí.

Zde však, upozorňuje Patočka, společný náhled obou filosofů končí, neboť zatímco Démokritos činí péči o duši jakýmsi služebným prostředkem pro dosažení pravého pohledu na svět, Platón jde za tuto metu dále a tvrdí, že účelem o sobě je výlučně duše sama, kvůli ní se poznává, kvůli ní se zře nezakrytá pravda. Duše je zde podle Patočky to, co udílí všemu dalšímu smyslu; bez duše, která je tím, čím být má, nemá smyslu logos, pravda, ba ani dobro. Právě z tohoto důvodu musí být péče o duši prvním a posledním lidským cílem a veškerá ostatní lidská činnost musí být tomuto účelu služebná. Život z nahlédnutí je tedy společný oběma, avšak smysl tohoto zření pravdy – totiž formování, utváření duše – nahlíží dle Patočky pouze Platón.

Příkladným a vzorovým pečovatelem o duši (resp. duší, jež sama o sebe pečuje – Patočka na Platónově filosofii oceňuje právě to, že mluví o duši, kterou jsme) je ovšem podle Patočky Sókratés, který péči o duši (nejen svou, ale i ostatních athénských občanů, jakož i duši celé obce) zasvětil doslova celý život. Neustálým, nikdy nekončícím (neboť Sókratés v každém okamžiku svého nahlížení ví, že nic neví) dialogem, tázáním, zkoumáním svých vlastních myšlenek i myšlenek bližních vede boj za pravé nahlédnutí, byť jde dle Patočky o jakési nahlédnutí „negativní“, tj. hledající, založené na ustavičné kritice již dosaženého poznání, jež se znovu a znovu ukazuje jako mínění, uvězněné v sítích světa zdání.

Sókratés jako by dle Patočky ztělesňoval ono řecké probuzení se z tady, kde jsou odpovědi dány již před otázkami, do přítomnosti universa, v němž je nám pravda o věcech vždy nějak dostupná, pečujeme-li o duši (o tuto schopnost vztahovat se k pravdě o věcech) a dokážeme-li ji sjed-

³ Takový postup myšlení Patočka ztotožňuje s Husserlovou „epoché“.

notit a správným směrem zaměřit, totiž k tomu, co pravdu o věcech a tedy i nás samých zakládá.

Tři okruhy platónské péče o duši

Patočka se ve zmíněných přednáškách i ve stati *Evropa a doba poevropská* několikrát vrací k jakési trojdimenzionalitě platónské péče o duši, totiž (1) k péči o duši v jejích ontokosmologických předpokladech, (2) k politické dimenzi péče o duši a (3) k náboženskému smyslu péče o duši.

(1) Dle Patočkova výkladu Platóna stojí duše ontologicky (v analogii k matematice) v jakémsi myšleném středu bytí, má tudíž jak přístup ke světu principů, počátků a důvodů všech jsoucen, tak je zároveň jedním ze jsoucen a je mezi jsoucna vržena. Pohyb duše je pak jakýmsi středem všehomíra, je to základní pohyb celého kosmu, neboť duše je dle Platóna především veličina kosmická. Duše je něco, co samo sebe určuje k svému bytí a co zároveň dává smysl hierarchii bytí. Právě ona je totiž místem zjevování a rozlišování dobra a zla, pravdy a zdání. Nejzákladnější role duše je tedy smysl pro dobro a zlo, přičemž základní pohyb duše je směrem k dobru (pohyb péče o duši). Patočka se dokonce odváží tvrzení, že dobro jako takové existuje pouze za předpokladu, že existuje pohyb duše k dobru. Idea dobra tedy nemůže být čímsi na ontologicky vyšší úrovni, nemůže být ani něčím od duše zcela odlišným. Vždyť právě samopohyb duše, jenž jest počátkem všeho pohybu vůbec, udílí jsoucnům jejich smysl. Tak tedy i idea dobra je něco v tomto základním pohybu duše už přítomného.

Patočkovi velmi záleží na tom, aby duše nebyla chápána staticky jako nějaké jsoucno v hierarchii jiných jsoucen. Pohyb, který duše vykonává, je pro Patočku cestou duše od světa naivní ideologické strnulosti, světa, jenž se domnívá třímat pravdu, k pravdě samé. Tato cesta k náhledu, k jasnosti o světě, o nás samých je však zároveň už pravdou samou. Vždyť filosofie, která se nezřekne nároku na pravdu jako něco definitivního, apodikticky daného, ustrnula a přestává být filosofií. Myšlení, které došlo (zdánlivě) svého cíle a tak se zastavilo, je myšlení duše, jejíž péče byla zanedbána.

(2) Podle Patočkovy interpretace se filosof (člověk pečující o duši), který dospěje k nahlédnutí dobra a zároveň předběžnosti a nedefinitivnosti svého vědění, nutně dostává do konfliktu s obcí, v níž převládají lidé naivně si nárokující poznání pravdy. V jejich očích se pak filosof jeví jako zloduch, zpochybnující základní hodnoty, na nichž obec spočívá. Ve skutečnosti se však jedná o něco jiného: filosof pouze poukazuje na nedochůdnost všech nedotknutelných pravd a hodnot obce (neboť je donekonečna vysta-

vuje zkoumavému kritickému dotazování) a za jejich (pohříchu pokryteckým) uctíváním odhaluje skryté tyranské smýšlení. Smrt filosofa, která jaksi nutně vyplývá z jeho poslání a následného konfliktu – neboť svět je propadlý falešnému pohledu pouhého zdání, „je ve zlém“ – však s sebou nese i jeho odkaz, totiž myšlenku založit novou obec, obec vystavěnou právě na pečování o duši, obec pravdivou a spravedlivou.

Patočka však nezapomene podotknout, že celé Platónovo vykreslování struktury obce má sloužit (mj.) jako geometrická analogie duše. Platónovi jde o to, abychom na obrazu obce poznali a pochopili strukturu své vlastní duše – sebe samých. (Duše je přece ontologicky základnější – obec je toliko funkcí duše, a proto musí nutně zrcadlit její strukturu.) Tento obraz má tedy za úkol znázornit, že tak jako v obci nacházíme různé části, mající různé vlastnosti a tendence, části, jež na sebe vzájemně působí, ovlivňují se, snaží se ovládnout co možná největší díl z celku, tak je smysluplné i v duši mluvit o takovýchto částech. Otázka po přiměřeném místě a funkci každé jednotlivé složky obce se tak stává otázkou po správném uspořádání duše. Běží tu především o ovládnutí živelných částí složkami odpovědnými, jež jsou schopny náhledu. Děje-li se toto, je-li duše takto ohraňována, tvarována, sjednocována, děje se péče o duši.

Důležitý je však i opačný směr – totiž rozvrh nové obce, obce založené na péči o duši. Je-li možný nový život z nahlédnutí, život pečování o duši, je dle Patočky možná i nová obec tímto nahlédnutím a touto péčí formovaná. Obec ovšem není pouhá odvozenina duše, jež by byla, co se pečování týče, až na druhém místě. Naopak, život duše z nahlédnutí se podle Patočky odehrává a naplňuje právě v obci, obec je místo, kde se o duši pečuje, a to nejen zřením ideálního, ale vždy rovněž činem filosofa, jemuž záleží nejen na péči o duši svou, ale i o duše druhých. Filosof nemůže jinak, než že se, nahlédl-li pravdu o skutečnosti, snaží, aby se stejného nahlédnutí dostalo i ostatním. Proto ono neustálé Sókratovo dotazování se na pravdivost smýšlení a jednání athénských občanů. (A proto též Patočkovy vystoupení jakožto mluvčího Charty 77 a usvědčení vládnoucího režimu ze lži a odporování svým vlastním idejím.)

(3) Třetím, snad nejdůležitějším aspektem péče o duši, je péče o duši jako ovládnutí sebe sama, péče o duši jako zformování, sjednocení a ohraňování duše. Patočka podotýká, že teprve v konceptu platónské péče o duši se poprvé stává významným bytí duše jako takové – bytí duše pro sebe samu a v sobě samé; její pohyb k ideálu, či naopak těkání a „rozplizlost“ v naivním vztahu ke světu, její vnitřní sebekritický dialog, její vztah k zdánlivému či pravému bytí. Teprve zde se dostává duši skutečného a podstatného vnitřního života. Duše je nyní pohybem mezi dobrem

a zlem, mezi získáním pravého bytí a zoufalstvím nebytí. Tímto pohybem tedy duše může získat znalost sebe samé, ale především, jak zdůrazňuje Patočka, bohatství vnitřního života (života správně orientovaného, sjednoceného, kterému jde o jeho bytí). Takový pravý život získá duše ze svého vlastního sebeurčení (k bytí oproti zdánlivému bytí, k dobru oproti zlu) – totiž z porozumění sobě jakožto svobodě a zároveň odpovědnosti za nalezení svého bytostného pohybu.

Fenomenologické specifikum výkladu péče o duši

Patočka pokládá za velmi závažnou otázku po tom, co nám péče o duši vyjevuje o vlastní podstatě duše. Podle jeho přesvědčení duše ve svém podstatném pohybu odkrývá bytí, a to takové bytí, jež nikterak není světem věcí a událostí kolem nás. Toto bytí je pak přístupné jedině skrze pohyb duše, skrze její myslící formování a jeho reflexi. Duše takto může nahlédnout to, co je před veškerou pravdou a iluzí, co teprve zakládá veškerou realitu i pravdu o nás, o světě. Je to podle Patočky dáno faktem, že jsme v blízkosti zjevování, a to zjevování bytí jako takového. Jsme přímo u zjevování fenoménů jako jasnosti o světě, o věcech, o nás samých. Zjevování celku světa se děje v nás, proto jsme beznadějně, ale zároveň i nadějně bytostmi pravdy, která nám ukazuje naše postavení v rámci světa. Beznadějně proto, poněvadž naše situace je zoufalá, jsme v jakési „excentricnosti“ existence mimo střed bytí, kam přece naše duše svou podstatou náleží. Uvědomění si takové zoufalé situace je však zároveň nadějně, neboť může vést k ořesu a zásadnímu obratu v člověku. Obrat pak znamená zásadně nový životní rozvrh – totiž že člověk jasnost o světě, to, že je u zjevování fenoménů, učiní svým životním programem: všechno myšlení a jednání se musí dít z nahlédnutí této jemu se dávající zjevnosti. Modus existence, který k uskutečnění takového životního programu vede, je právě péče o duši. Duše je u zjevování fenoménů – duši se věci ukazují v tom, čím jsou, duši se tak musí ukázat i její bytnost v tom, co je jí vlastní (fenomén jejího bytí). Duše, jíž se zjevuje podstata vlastního bytí, je zavázána k péči o sebe samu, ale platí to i naopak – duše, jež se o sebe stará, nazírá sebe samu jako fenomén a tím se zvyšuje, zintenzivňuje její (v původní situaci vždy upadlé) bytí.

Jak Patočka uvádí, nejen věci kolem nás, ale rovněž my sami jsme jsoucno, jež se ukazuje. Naše vlastní bytí se však může ukázat jedině tenkrát, pochopíme-li, že jeho jádrem je fenomén jako takový. Člověk je tedy základem a podmínkou ukazování obecně, ukazování se děje v člověku a s člověkem a bez něho nemá smysl. Člověk stojí podle Patočky na pomezí jsoucna a fenoménu a má možnost buď se zvrhnout do pouhého jsouc-

na a oddat se naivně věčné existenci, nebo se realizovat jako bytost fenoménu, bytost vztahená k pravdě. Patočka dokládá, že toto je de facto koncept, na němž vyrostlo celé řecké myšlení a později, po pádu Říše římské, také Evropa a její dějiny.

Filosofie klade od počátku svou otázku po původu a smyslu všech věcí tváří v tvář „prafaktu zjevnosti světa“, jak zní Patočkova poetická formule. Běží zde o zkušenost filosofie, že věci jsou zde pro nás, že se něco ukazuje a že my sami jsme v nějakém vztahu k ukazování samému, k celku, k věčnosti. Jedná se však o zkušenost filosofie, o zkušenost duše, která o sebe pečuje, nikoliv o původní zkušenost všech lidí – pro tu je charakteristické bloudění a zahalenost věcí.

Jak bylo výše zmíněno, dle Patočky se hlavní proud řecké filosofie stává cestou k bytí jako základu a smyslu lidského života. Cílem všeho snažení se tedy stává bytí – totiž bytí věčné, nevzniklé, nezanikající, přičemž hlavní snahou člověka-duše je nalézt bytostný vztah k tomuto bytí. Tak se člověk stává „nesmrtelnou“ duší, která zakládá svou existenci v nikdy nezanikajícím bytí, stává se doménou zjevování bytí. Patočka tuto interpretaci Platónova učení o nesmrtelnosti duše zavrhuje myšlenkou, že to, co je na bytí a tedy i na zjevu a zjevování „ne-reálné“ – tj. na jsoucno, na realitu nepřevoditelné – má podstatný vztah ke konečnosti naší existence. Snad lze tuto překvapivou část Patočkova výkladu interpretovat tak, že člověk vztahující se svým myšlením a jednáním ke svému bytí, člověk vědomý si úžasného faktu, že právě on je místem zjevování, tedy člověk pevně vztahovaný k ne-reálnému (a tedy negací nepodléhajícím), je smrtí pouze „dokončen“ ve své svobodě celoživotního rozhodování mezi pravdou a iluzí, dobrem a zlem, věčným jsoucnem a fenoménem. (Bytostný vztah duše – jakožto základního pohybu k zjevnosti bytí – k onomu ne-reálnému přece nemůže být negován negací reality lidské existence.)

Myšlenka péče o duši inspirovaná Platónem je pro Patočku vskutku ideou, jež formuje jádro řeckého a následně evropského myšlení. Fenomenologickou cestou dospívá Patočka k zjištění, že duše je modus lidského bytí schopný pravdy – schopný vztahu k věčnosti, k ideálu, ke zjevování fenoménů. Díky ní je člověk schopen ptát se po bytí, po smyslu vši skutečnosti, a zároveň si uvědomuje svou pokleslost vzhledem k celku bytí. Tato schopnost umožňuje člověku učinit péči o duši (o tu naši stránku, jež má vztah k bytí) smyslem jeho bytí ve světě a zároveň tento svět pečujícím pohybem duše proměňovat.

Péči o duši Patočka zásadně vykládá jako něco, co se neodehrává pouze v transcendentální našeho vědomí. Zjevování jako takové odkrývá Pa-

točka jako „asubjektivní strukturu bytí“ – duše tudíž nemůže zůstat ve své subjektivitě, ale musí svůj základní pohyb vykonávat ve světě, v čase, v dějinách, a tím za ně přebírat odpovědnost.

Patočkovu pojetí péče o duši a jeho kritika

Jindřich Veselý

Cílem této práce je představit Patočkovu pojetí péče o duši podle jeho přednášek *Platón a Evropa*.¹ Soustředím se přitom zejména na aspekty, které pokládám za problematické či nejasné, zároveň ovšem inspirující a hodné domýšlení.

Lidská situace a její vyhlídky

V úvodu přednášek *Platón a Evropa* je filosofie charakterizována jako vnitřní jednání, které má být nápomocno v nouzi naší aktuální situace. Situovanost lidského života nemohou postihnout speciální vědy, protože k ní bytostně náležejí nejen jimi zkoumatelné věcné, ale i nevěcné komponenty, zvláště její nerozhodnutost. Tím se dostává ke slovu filosofie. Ta se sice zabývá pravdou, bytím, světem, poznáním atd., ale tyto problémy vyrůstají z kontextu lidského života. Filosofická reflexe je péčí o duši. Situace individuální, vždy začleněná do celkové situace světa, se reflexí proměňuje. To ovšem neznamená, že reflexe sama může nouzi lidské situace překonat, ba že ji vůbec kdy překonat lze.

Lidská situace je pro Patočku vždy poznamenána upadáním a smrtelností. Zvláště jeho současnost (70. léta 20. století) se vyznačuje pocity hluboké bezradnosti, bezmoci a smutku. Je to stav úpadku a beznaděje, situace po „konci Evropy“. Právě zde se nachází východisko Patočkových úvah. „...otázka je, zdali v tom, co by bylo možno označit za evropské

¹ Patočka J., *Platón a Evropa*, in: Sebrané spisy, 2, OIKOYMENH 1999.

dědictví, existuje něco takového, co by do nějaké míry i nám mohlo být uvěřitelné, co by i na nás mohlo působit takovým způsobem, abychom mohli zase pojmout naději v určitou perspektivu, ... aniž bychom se oddávali iluzorním snům a aniž bychom jaksi podceňovali tvrdost a vážnost situace, v které jsme.² Ve všeobecném úpadku může být tím aktuálním z evropského dědictví právě filosofie, která objevila v boji proti časovému upadání věčnost, dále objev duše, která je v člověku tím, co je schopno vztahu k tomuto věčnému, a konečně péče o duši, která je realizací tohoto vztahu. Patočka doufá takto získat pro sebe i své posluchače oporu v existenciální nouzi.

Mýtus a zrod filosofie

Lidská duše je pro Patočku v rámci jeho fenomenologického rozvrhu místem zjevování. Svou blízkostí ke zjevování je konstituována a intenzita jejího bytí je přímo úměrná jejímu podílu na tomto dění. Ve světě mýtu je vztah člověka ke zjevování pojímán jako vpád do oblasti původně vyhrazené bohům, a tedy jako prokletí. V tomto smyslu Patočka interpretuje mýty o stromu poznání, o Gilgamešovi a Oidipovi: „tyto všechny mýty mají týž smysl: člověk je ... bytost pravdy a ta *pravda je pro něho prokletí*“.³ V oblasti zjevování je člověk původně cizincem. Naproti tomu filosofie pojala blízkost ke zjevování jako lidskou velikost a vyvodila z toho rozvrh života, který se řídí nahlédnutím a může se tak stávat božským.

Mýtus se podle Patočky vyznačuje orientací na minulost. Vše se v něm vysvětluje vyprávěním o vzniku či původu. Filosofie se naproti tomu rodí z údivu nad ohromující přítomností jsoucího; je přechodem z dimenze minulosti do přítomnosti. Mytický svět je spánkem duše, filosofie je probuzením. K tomuto probuzení dochází podle Patočkova přesvědčení výhradně v Evropě.⁴

Péče o duši v Patočkově smyslu je tedy možná jen jako filosofie. Její první uskutečnění lze vidět v Démokritově snaze dostat po otřesu mytických jistot „zase pevnou půdu pod nohy“;⁵ vysvětlit přítomné z přítomného, ba „z toho, co je hluboce, věčně přítomné, vysvětlit i to, co je efemérně přítomné“.⁶

² Patočka J., *Platón a Evropa*, str. 159.

³ Tamtéž, str. 179.

⁴ Tamtéž, str. 227.

⁵ Tamtéž, str. 216.

⁶ Tamtéž, str. 216.

Péče o duši má za cíl učinit duši co nejvíce schopnou právě tohoto poznání a tím na přechodnou dobu života božskou. Protikladem tohoto stylu péče o duši je pojetí Platónovo. U něj se „nepečuje o duši proto, aby se poznávalo, nýbrž poznává se proto, aby se duše *stala tím*, čím být *může* a čím ještě tak zcela není“.⁷ Poznáváním se nehotová duše utváří. Ztělesněním péče o duši v tomto smyslu je Platónovi jeho učitel Sókratés.

Sókratovo vystoupení a jeho osud

Sókratés vystupuje v době, kdy v Athénách dochází k otřesu hodnot. Tradiční společenské zřízení je v rozkladu a nelze je restaurovat. Filosofie jako probuzení z minulosti do přítomnosti znamenala konec legitimacy tradiční morálky, ale ve své zvulgarizované podobě vedla k relativismu. Sókratés vystupuje jako „typ starého Athéňana, který žije v nové době, který ještě zažil obec, v níž se žilo na pevné půdě tradice... kde všichni svobodní páni zachovávali božsky posvěcená práva: nekřivdit druhým, nezasahovat do jejich kruhů, nechat je dělat to, co je jejich věcí, nezotročovat je, nepřisvojovat si, co jim nepatří (*sic!*), ani se o to nesnažit“.⁸ Tato práva ztratila své božské posvěcení, ale Sókratés se je snaží hájit, a to „prostředky přítomného“.⁹ Dělá to tak, že se svých spoluobčanů dotazuje a přivádí je tak k poznání, že ačkoli se domnívají vědět, co je dobré, ve skutečnosti bloudí. Vyzývá je k životu ne z pouhého mínění, ale z nahlédnutí. Tato výzva k reflexi je péčí o duši. „Tou se teprve duše stává tím, čím může být, tzn. jednotnou, neodporující si, vylučující, vymítající možnosti roztržštění v rozporech a tím trvajícím nakonec u něčeho, co trvá, co je pevné.“¹⁰ Starost o duši je vnitřním formováním duše samé. Duše, věnující se přesnému myšlení a prodlévající tak u toho, co je stálé, se stává pevnou, nabývá určitou podobu. Tato péče o duši je úsilím „vtělit to, co je věčné, do času“¹¹ a zároveň „pevně stát ve vichřici času, pevně stát ve všech nebezpečích, která to s sebou nese, pevně stát, když péče o duši člověka ohrožuje“.¹² Samotná Sókratova existence je pro obec, ovládanou latentním tyranským smýšlením, provokací. Vyvraceje falešná mínění, dělá sice obci tu nejlepší službu, ale jeví se jako ten nejprotivnější. To musí skončit jeho zničením. Sókratés je ale jako vyslanec Apollónův poslem

⁷ Tamtéž, str. 220.

⁸ Tamtéž, str. 222.

⁹ Tamtéž, str. 223.

¹⁰ Tamtéž, str. 224.

¹¹ Tamtéž, str. 225.

¹² Tamtéž, str. 225.

božím. Jeho odsouzením na sebe soudcové svolávají boží hněv. „Svět je ve zlém,¹³ konstatuje Patočka.

Sókratés po sobě zanechal dědictví. Tím je rozvrh obce, ve které může filosof žít. Dilem nástupců má být takovou obec vytvořit. Toto dědictví, dědictví péče o duši, se předává až do současnosti příznačně skrze dějinné katastrofy. Podle Patočky je nejen tím, z čeho se Evropa zrodila, ale i tím jediným, na čem stojí. Patočka vyzývá k opakování této péče o duši. Vidí v tom možnost nalézt ve všeobecném sesuvu půdy pod nohama něco pevného.

Péče o duši

Sókratovská péče o duši se provádí dotazujícím se myšlením, formou rozhovoru. Obvykle se jedná o rozhovor mezi dvěma a více lidmi, může se ale odehrávat i uvnitř duše samé. Zdá se, že pro Patočku je na tomto rozhovoru nejdůležitější pohyb problematizace. Nejde ani tak o to, dojít k nějakému závěru, ale spíše o stále pokračující dotazování a zpochybňování už dosažených výsledků. Ideál koherentního diskurzu sice nemusí a snad ani nemůže být fakticky plně realizován, ale je ve zkoumání stále přítomen.

Starost o duši se u Platóna dělí ve tři velké proudy, totiž v rozvrh ontokosmologický, rozvrh starosti o duši v obci a konečně starost o duši po stránce jejího vnitřního života. Ve všech třech je duše středem, který prostředkuje mezi extrémními oblastmi jsoucího, mezi bytím principiálním a bytím věcí kolem nás.

Funkcí ontokosmologického rozvrhu je založit svět na nahlédnutí, tedy nikoli na mýtu. Je důležité, že tato nauka zůstala u Platóna nezapsaná. Nestala se systematickou, určenou k víře, ale výzvou k dalšímu filosofickému zkoumání, v němž je příznačně důležitější ona přeskakující jiskra než konkrétní obsah. Z hlediska péče o duši je pro Patočku z Platónova rozvrhu nejpodstatnější to, že je duše prostřednicí mezi světem idejí a světem smyslovým.

Rozvrh péče o duši v obci má dva aspekty. Na jedné straně je obec zvětšeným modelem, na němž Sókratés ukazuje, co je spravedlnost v duši. I zde je problémem především oblast prostředkující, stav strážců a jeho výchova. Strážci mají být nejen filosoficky vzděláni, ale také ustavičně konfrontováni s vlastní smrtelností. Mají umět odhlížet od sebe samých a žít jen pro obec. Oni jsou těmi, kdo udržují v obci náležitý poměr mezi jejími složkami a tím zajišťují spravedlnost. Ukazuje se, co je spravedlnost v duši: udržovat špatnou nekonečnost potřeb v mezích. Na druhé

¹³ Tamtéž, str. 226.

straně je péče o duši v obci to, co dělá Sókratés: zkoumání toho, co je dobré, formou dialogu. Tím se duše vnitřně mění, stává se určitou, neupadá, ač k tomu má stále sklon, do bezhraničné oblasti potřeb, stupňuje své bytí. Z toho, že je i v Sókratově obci možná tato péče o duši, vyplývá „možnost vytvořit stát, obec, které je potřeba k tomu, aby takový člověk, jako Sókratés, nemusel umírat“.¹⁴ Zároveň existuje nejen korespondence mezi ideální obcí a spravedlností duše, ale i mezi obcemi defektními a nespravedlností duši jejich občanů.

Třetí ohled péče o duši se týká vztahu člověka k sobě samému. Duše je počátkem veškerého pohybu. Její nejvladnější pohyb je pak péče o sebe samu. Tu ale člověk původně a většinou zanedbává. Dále je duše strukturou, jejíž jednotlivé komponenty jsou v napětí. Bytí duše se intenzifikuje náležitým uspořádáním této struktury. Duše, pohybující se mezi principy a principiaty a kultivovaná péčí o sebe *jest* víc než taková, která se oddává žádostivostem a tím neurčitosti, která umenšuje bytí. „Péče o duši, svou snahou o jednotu, bytí koncentruje, stupňuje je v pevný tvar.“¹⁵ Péčí o sebe objevuje duše oblast samotného bytí, které není žádnou věcí, oblast počátků. Tak bojujíc proti času, objevuje i věčnost a otázku, zda je i ona čímsi věčným. Platón tuto otázku rozvádí v dialogu *Faidón*, jeho argumentace ve prospěch nesmrtelnosti duše je však podle Patočky „krátkodechá“ a nepřesvědčivá, je to jen „fantastická spekulace“.¹⁶ Così podstatného naopak říkají o nesmrtelnosti duše platónské mýty. Zde je tématem svoboda, volba, a to v životě posmrtném, ale především prenatalním, kde se odehrává základní akt svobody. Svoboda na tomto světě spočívá v tom, že žijeme v situaci stále nerozhodnuté, že nemáme definitivně jasno, jsme-li v dobrém či zlém. To je umožněno neredukovatelností lidské bytosti na pouhé jsoucno, tedy tím, že je člověk místem zjevování a místem bytí. Patočka se ptá, zda neobsahuje v této situaci smrt jakožto přechod od jsoucna k bytí něco pozitivního, a zakončuje¹⁷ poněkud enigmaticky Herakleitovým výrokem: „Lidi po smrti čeká, co neočekávají ani nedoufají“ a jeho krátkým rozvedením v tom smyslu, že očekávat a doufat lze jen v čase a v tomto světě, ale po smrti, ne už v tomto světě, čeká člověka pouhé bytí. Nejasné bohužel zůstává, co by toto „pouhé bytí“ mělo vlastně být.

¹⁴ Tamtéž, str. 256.

¹⁵ Tamtéž, str. 259.

¹⁶ Tamtéž, str. 269 n.

¹⁷ Tamtéž, str. 271. Z důvodu rozsahu této práce pomijím následující výklad o Aristotelovi, což umožňuje i zřetelný předěl v textu Patočkově.

Problémy Patočkova pojetí

V Patočkově textu je zřetelné napětí mezi jeho nárokem na jasnost a zřetelnost a vágním vymezením centrálního pojmu péče o duši. Nelze se ubránit dojmu, že tato péče je sice čímsi velmi důležitým, na čem stojí celá Evropa jako na jednom jediném, byť snad i poněkud vratkém, sloupu; něčím, v čem spočívá sám lidský život, nakolik chce být a je skutečně lidským, a na čem konečně závisí i osud samého zjevování bytí. Přesto není zcela zřetelné, co přesně se pod pojmem péče o duši myslí. I na tuto problematiku by se dala vztáhnout na Patočkovu adresu napsaná slova Petra Rezka: „Vracet se stále znovu k tématu a z různých stran o něm meditovat není právě rozvíjení tématu.“¹⁸

Napětí můžeme vidět i v tom, že se duše sice má formovat stykem s tím, co je pevné, a docilovat koherentního diskurzu pokud možno o všem, ale přitom u Patočky sotva můžeme nalézt něco věčného, u čeho by se duše mohla vytvarovat. Tento rozpor se zdá být řešen tak, že je jednota diskurzu nesena zkoumajícím postojem. Duše je potom pevná ve věděni svého nevěděni. Lze se ale ptát, čím se pak toto pojetí vlastně odlišuje od skepse a jak lze udržet zkoumající postoj ve zkoumání, které nemůže dojít k žádnému závěru, ačkoli o to má usilovat, nechce-li se stát samoučelným.

Jedna z otázek, na které chce Patočka odpovědět, zní: „... proč je potřeba se o duši starat a jaký to má význam.“¹⁹ Bohužel na ni ale uspokojivou odpověď nedostáváme. Duše sice starostí o sebe může intenzifikovat své bytí, nevíme ale, proč by to měla dělat, proč by se raději neměla spokojeně „rozplznout“ v bezbřehém oceánu slasti.

Patočka ve svých přednáškách opakovaně tvrdí, že je řecký ideál nahlédnutí tím jediným sloupem, na kterém stojí Evropa. Toto tvrzení ale dostatečně nedokládá. Argumentem ve prospěch této teze je, že se křesťanská dogmata odůvodňovala, že tedy to židovské v křesťanství muselo projít řeckou reflexí. To je samozřejmě pravda, ale není tomu také naopak? Nebyla filosofie k řadě svých témat přivedena židovstvím a křesťanstvím? Netřeba chodit pro příklady příliš daleko. Bez židovsko-křesťanského objevu a zhodnocení dějinnosti by sotva byla myslitelná Patočkova filosofie dějin, stejně jako by byla nepředstavitelná jeho fenomenologie tělesnosti bez křesťanského zhodnocení těla. Domnívám se, že ke sloupům, na kte-

¹⁸ Rezek Petr, *Česká filosofie a její doba diamantová*. http://www.vulgo.net/index.php?option=com_content&task=view&id=710&Itemid=27.

¹⁹ Patočka J., *Platón a Evropa*, str. 161.

rych stojí Evropa, je třeba vedle křesťanství a židovství připočíst i vědecko-technickou revoluci, ba snad i islám a předkřesťanská náboženství evropských národů, stále nenápadně leč blahodárně přežívající v pohádkách a pověstech. Dost možná by byla Evropa lépe rozumějící rozmanitosti svého kořenového systému stabilnější než Patočkova duchovní stavba, balancující ve vichřici času na jednom jediném sloupu.

Rozpaky může budít i Patočkovo velmi nízké hodnocení mýtu, který se k filosofii má mít jen jako spánek k probuzení, ale především to, že k takovému probuzení údajně došlo pouze v Evropě. Znamená to snad, že např. buddhistická tradice je mytickým podřimováním? A není tento totalitní nárok evropské racionality hluboce a osudově spojen, stejně jako křesťanský univerzalizmus, s tradicí evropského úsilí o světovládu? A není konečně jistý rozpor mezi Patočkovým nízkým hodnocením mýtu a mytickým způsobem, jakým vypráví příběh o božím poslu Sókratovi, jehož zabitím na sebe svět přivolává hněv nebes?

Konečně se vnučuje otázka, zda Patočkova péče o duši postihuje duši v její celistvosti a komplexnosti. Neměla by k péči o ni nějakým způsobem náležet i kultivace estetického citění, imaginace, etického chování? Nepodceňuje Patočka až příliš úlohu narativity? Neměla by o sebe duše pečovat i tím, že se nechá zúrodňovat příběhy, obrazy a symboly? Nebylo by konečně na místě nesporně oprávněný požadavek přesného myšlení a zkoumajícího dotazování vyvážit přinejmenším stejně oprávněným doporučením alespoň občas umlknout a věnovat se kontemplaci? Bez péče o tyto dimenze života duše je sice snad možné získat jakýsi kousek pevné půdy pod nohama, ale sotva obyvatelnou vnitřní krajinu.

Patočkovo pojetí péče o duši není prosto obtíží, ba může snad místy budít i jisté rozpaky. Je ale cenné, že tuto problematiku vůbec otevřel, že se jí zabýval, a že i svými jednostrannostmi otevíral perspektivy pro další zkoumání. Stejně jako v Sókratově době je i dnes obec odrazem duši svých občanů. A dost možná ještě víc než v Sókratově nebo Patočkově době se může dnes péče o duši jevit jako jediná schůdná cesta z krize. Novinkou současnosti je, že duše občanů globální vesnice, propadlé špatné nekonečnosti konzumní bulimie, se mohou stát, nezačnou-li o sebe náležitě nebo aspoň nějak pečovat, příčinou zániku života na naší planetě. Dost možná by právě to mohlo být podnětem k novému promýšlení péče o duši a zároveň dostatečně pádným důvodem pro její konání.

Patočkovská konference

Aleš Pištora

Letošní dvojnásobné jubileum narození a smrti Jana Patočky (1907–1977) se stalo podnětem k uspořádání mezinárodní konference připomínající odkaz tohoto českého filosofa a jednoho z prvních tří mluvčích Charty 77. Konferenci organizovalo Centrum teoretických studií a Archiv Jana Patočky ve spolupráci s Centrem fenomenologických bádání, Filosofickou fakultou UK a Filosofickým ústavem Akademie věd ČR. Probíhala ve dnech 22.–28. dubna 2007 v pražském Karolinu (a částečně i na dalších místech naší metropole), paralelně se sedmatřicátým výročním zasedáním Husserlovského kruhu, což nepochybně zvýšilo její prestiž i mezinárodní přitažlivost.

Konferenci zahájil za účasti mnoha domácích i zahraničních čestných hostů rektor UK Václav Hampl spolu s tajemníkem Husserlova kruhu Burtem Hopkinsem a vedoucím Archivu Jana Patočky a organizátorem konference Ivanem Chvatíkem. Zahájení proběhlo ve Vlasteneckém sále Karolína, kde poté s osobní poznámkou vystoupil Václav Havel. Bývalý prezident, spolu s Janem Patočkou jeden z prvních mluvčích Charty 77, vyjádřil svůj podiv nad tím, kolik disidentů a obhájců lidských práv v zemích, kde vládou totalitní režimy, je osloveno odkazem Charty a především její morální dimenzí, kterou formovalo právě myšlení profesora Patočky. Sama konference byla však daleko více zřejmým svědectvím toho, že to nejsou pouze lidé v opozici vůči diktátorským režimům, kteří se cítí být osloveni dílem tohoto filosofa, ale že jeho myšlení podněcuje také učence a badatele z celého světa vnímající jeho filosofii zcela samozřejmě jako nedílnou součást filosofické tradice. Téměř třicet badatelů z více než deseti zemí ukázalo, jak plodně a kolika rozličnými směry lze Patočkovu myšlení rozvíjet. Z bohatství témat, která se na konferenci objevila, vybírám tři okruhy, jež pokládám za nejpodnětnější: Patočkovu pojetí Evropy, jeho projekt asubjektivní fenomenologie a jeho pojetí náboženství.

Problematicke Evropy, její současnosti i jejím duchovním základům bylo věnováno hned několik domácích i zahraničních příspěvků. Martin Palouš (bývalý velvyslanec ČR v USA) se ve svém referátu ptá, jaké místo zaujímají krátké Patočkovy texty spojené s jeho veřejným vystoupením v rámci Charty 77 v celku jeho díla, tj. zda nám promyšlení vztahu Patočkových teoretických úvah a jeho politického vystoupení může nějak odemknout

jeho filosofii samu. Palouš ve svém příspěvku poukazuje na spjatost filosofické otázky, s níž Patočka zasahuje do debat kolem Charty, a praktického života. Říká, že odpovědi na skutečnou filosofickou otázku po dobru není pozitivní doktrína, ale proměna životní orientace, tedy Patočkovými slovy: péče o duši. Patočkova filosofie péče o duši se tak Paloušovi ukazuje jako součást skutečného politického rozhovoru, který se odehrával právě na půdě Charty.

Marc Crépon (CNRS/Husserlův archiv, Paříž) ve svém příspěvku ukazuje, že Patočkův postoj v době Charty 77 byl zcela logickým důsledkem jeho úvah o Evropě a jejím dědictví. Patočkovo odhalení péče o duši jako centrálního tématu, kolem něhož krystalizoval projekt Evropy, předkládá dva organicky spojené způsoby směřování k nepomíjějícímu. Patočka je označuje dvěma jmény: Zatímco Démokritos symbolizuje vztah k věčnému, který má podobu poznávání základu společného všem věcem, jméno Platónovo zastupuje směřování k nepomíjějícímu v podobě formování duše proměnou jí samé podle nahlédnutí. Spojení této dvojí orientace k nepomíjivému a její vnitřní rozpory jsou osudem Evropy. Patočka jasně vidí, že doba „poevropská“ se vyznačuje nadvládou univerzálního vědeckého rozumu. Proto vyzývá k rozpomenutí se na druhou stránku našeho dědictví a do centra evropského myšlení umísťuje figuru Sókrata, symbolizující radikální tázání, vůči kterému vytrvá jen to, co lze obhájit. Crépon tak dochází k závěru, že Charta 77, prodchnutá Patočkovými myšlenkami, neztratila nic ze své aktuálnosti, neboť běžnou morálku je neustále třeba prověřovat morálkou vycházející z nepodmíněného.

Velmi zajímavý je pohled Lau Kwok-yinga (Čínská univerzita v Hongkongu), který se táže, zda je ono evropské dědictví, o němž Patočka mluví, vyhrazeno jen Evropě. Na Husserlovo přesvědčení, že záchranou smyslu světa je pouze rozpomenutí se na ideu Evropy, která jediná byla s to plně rozvinout univerzální racionalitu společnou každé civilizaci, Patočka podle Laua namítá, že řešením krize smyslu není znovuzrození Evropy z ducha radikální teorie. Centrum evropské civilizace Patočka nechápe jako úsilí o čisté nahlédnutí, ale jako péči o duši. Západní svět vědecko-technické univerzální racionality podle Laua uskutečňuje totiž pouze jednu z možností, které nabízí půda společná každému přirozenému světu. Z těchto úvah pro Laua vyplývá dvojí: možnost dialogu západní filosofie s myšlením starověké Číny a skutečnost, že Patočkův koncept Evropy není europocentrický, nýbrž že je uskutečnitelný i v ostatních civilizacích.

Druhým ze základních témat konference je po mém soudu debata kroužící kolem problému **asubjektivní fenomenologie**, v níž jde Patočkovi

o „zjevování jako takové“, a s tím související úvaha o situaci, ve které je takové zjevování přístupné. Předpokladem zjevování je epoché, jejímž pojetím se však Patočka liší nejen od Husserla, ale i od Heideggera. Hans Rainer Sepp (Praha) ukazuje, že Patočkova kritika navazuje na mladého Heideggera, jenž upozorňuje na Husserlovo opomenutí bytí subjektu. Patočkovu pojetí se však od Heideggera liší tím, že svobodu existence nechápe jako „rozvrh možností“, nýbrž jako „odpovědnost za jednání“, tj. jako odpověď na možnosti přicházející k nám ze světa. Pouze v takto pojeté epoché lze zakoušet toto v praktické rovině se odehrávající „odpovědné“ zacházení s možnostmi. Epoché podle Seppa není sestupem k transcendentálnímu subjektu ani popřením korelace subjektu a světa. Sepp ukazuje, že „asubjektivní“ fenomenologie není fenomenologie bez subjektu. Je fenomenologií zřikající se toho, že by subjekt, který se sám, stejně tak jako jeho možnosti, vyjevuje vždy na nějakém horizontu, mohl někdy být korelátem světa v jeho celku. K takovému pojetí vede Patočkova epoché, která má podobu „průlomu“ do totality horizontu. Toto překračování, prolamování horizontu je výkonem prakticky jednajících existence, který Sepp definuje jako skok do radikální svobody, neboť jej není možno odvodit či objasnit na žádném „dalším“ horizontu. Poslední Seppovou otázkou narážející na samé hranice Patočkova myšlení je, odkud se bere tento skok, jenž je zcela svobodný. Odpovědí má být, že jde o cosi „cizího“, co musí mít něco společného s „tělem“ jako indexem toho, s čím se setkáváme a co není fenomenálně dáno.

Renaud Barbaras (Pařížská univerzita I, Panthéon-Sorbonne) interpretuje Patočkovu fenomenologii jako fundamentální henologii. Diferenci mezi jevením se a zjeveným se Barbaras pokouší uchopit jako diferenci mezi Jedním, které je třeba chápat jako „čistý akt“, jež je podmínkou jevení, a tím, co je tímto Jedním sjednocováno, tedy jsoucím, které je jsoucím skrze toto Jedno. Barbaras vychází z toho, že otázku bytí lze položit pouze z problému jevení. V tomto postupu od jevení k bytí se bytí ukazuje nikoli jako abstrakce, ale jako podmínka jevení, kterou Barbaras ztotožňuje s Jedním tak, jak s ním počítá novoplatónská henologie. Smysl přirozeného postoje vidí Patočka, podle Barbarase, v podřízení zjevování zjevenému a metafyziku chápe jako pouhé prohloubení tohoto postoje. Proto je epoché v Patočkově pojetí kritikou metafyziky, tedy kritikou předpokladu, že zjevování lze vyložit odkazem k vyššímu zjevenému. Samotné zjevování a jeho podmínky lze daleko spíše vyložit odkazem k matematickému modelu pro teorii idejí. Na vrcholu matematické stupnice se nachází bod a číslo, na vrcholu hierarchie bytí se nachází Jedno. Jedno je první podmínka jsoucná. Učení o idejích potom není teorií jsoucího, ale

teorií zjevování jsoucího, jehož podmínkou jsou ideje pochopené jako znaky jednoty. Pravda idejí je chórismos jako distance od bezprostředního, idejemi sjednocovaného jsoucího. Pravý smysl epoché je tedy chórismos, tj. henologická diference.

Ačkoli se žádné z Patočkových děl netýká výslovně náboženství, Ludger Hagedorn (Filosofický ústav AV ČR) je přesvědčen, že **náboženské a především křesťanské motivy** měly pro Patočkovo myšlení určující význam. Při hledání odpovědi na otázku, jak Patočka chápe náboženství, vychází Hagedorn, opíraje se o Derridovy reflexe, z definice, kterou nalézá v Patočkových *Kacířských esejích*. Ta říká, že náboženství se objevuje tam, kde je posvátné, tajemné a démonické nikoli popřeno, ale v přechodu k odpovědnosti obemknuto a ovládnuto. Tento přechod k odpovědnosti má i dějinnou podobu proměny mýtu v náboženství odehrávající se v době, kdy se v athénské polis rodí i dějiny a filosofie. Tím, kdo mytický kult proměňuje v náboženství morálně vedeného života, je pro Patočku Platón. Hagedorn ukazuje, že křesťanství jako náboženství reflexivní víry, jež hledá porozumění, není nijak v rozporu s platónským náboženstvím, jehož hlavní postavou je Sókratés. Jsou však křesťanství a „platónské náboženství“ pro Patočku pouze jména pro způsob morálně vedeného života opírajícího se o nahlédnutí a pronikání péčí o duši, ptá se Hagedorn. Náboženství se trvale nalézá napůl cesty mezi „temnotou“ mýtu a „světlem“ osvícenství, což znamená, jak Hagedorn spolu s Derridou ukazuje, mezi důvěrou, která bývá slepá, a posvátným, které patří ke světlu. Víra sice musí být ověřována ideou, ale idea, která nikdy není neotřesitelná, je vždy odkázána na důvěru. Tím je však otfesen i filosofický ideál čistého nahlédnutí, podle něhož se má řídit zodpovědný lidský život a celá péče o duši. To, že zodpovědnost je odkázána i na víru či důvěru, je, podle Hagedorna, náboženský prvek objevující se v Patočkově „kacířské“ filosofii. Celá Patočkova koncepce dějin jako „dějin zodpovědnosti“ směřuje k nenahraditelnosti tohoto „křesťanského mystéria“, jehož ztráta znamená i ztrátu dějin samých. V závěru svého příspěvku Hagedorn představuje toto Patočkovo „kacířské“ demytologizované křesťanství, které stručně řečeno spočívá v důrazu na ideu Boží kenosis jako vzoru lidské otevřenosti vlastnímu vydání se, oběti, skrze niž člověk teprve získává sám sebe.

Výběr přednášek je nepochybně určen mým vlastním zájmem a pochopením. Příspěvky celé konference se však připravují k vydání nejen v nakladatelství Springer, ale také v českém překladu, a čtenář proto bude mít brzy příležitost celou šíři tohoto tematického spektra přehlédnout sám.

HROMÁDKOVO KŘESŤANSTVÍ V MYŠLENÍ A ŽIVOTĚ¹

Památce Milana Opočenského

Jan Štefan

HROMÁDKA'S CHRISTIANITY IN THOUGHT AND LIFE J. L. HROMÁDKA wrote his most extensive book *Křesťanství v myšlení a životě* [*Christianity in Thought and Life*] in 1931 as a handbook of symbolism (*Konfessionskunde*). He prefaced chapters on the doctrines, confessions of faith, liturgy, spirituality, organisational structure, and political and cultural influence of Orthodoxy, Roman Catholicism and the Protestant churches and denominations by a "short dogmatics" in the form of an interpretation of Jesus's life and message and the origin and development of classical church dogma. Throughout it is mature Hromádka: erudite in liberal theology, informed on the latest developments in dialectic theology, rooted in Czech church life and in the activities of the European ecumenical scene, involved in the intellectual and political life of inter-war Czechoslovakia. The final chapter contains both a critique of the contemporary cultural scene and prospects for the future. We can see that the professor of systematic theology in Prague is concerned with more than information about Christianity in the past for orientation and interpretation of Christianity in the present – in his typical way he wanted to rouse Czech intellectuals who were alienated from the church into making their own decisions about God and the church. The basic metaphor of the book is not the return of the scattered sheep into a single sheepfold but the return of lost sons and daughters to the house of their father.

This study was written as an introduction to the planned new edition of *Christianity in Thought and Life* and is dedicated to the memory of Milan Opočenský, Hromádka's assistant for many years, who died at the beginning of this year.

Hromádka v roce 1931

Když vyšel 55. svazek Laichterova výboru nejlepších spisů poučných *Křesťanství v myšlení a životě*,² bylo jejímu autorovi čtyřicet dva let. Měl za sebou 10 let duchovenské služby v české evangelické církvi (z toho 6 let v luterské církvi, 4 roky ve spojené Českobratrské církvi evangelic-

¹ Vypracováno v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“. Úvodní studie k plánované reedici *Křesťanství v myšlení a životě*, kterou zamýšlel vydat ve volné řadě Hromádkových knih nedávno zesnulý dlouholetý Hromádkův asistent MILAN OPOČENSKÝ (1931–2007).

ké). Jedenáctým rokem přednášel v Praze na tehdejší *Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké* (1920–1939, 1945–1950), předchůdkyni pozdější *Komenského evangelické bohoslovecké fakulty* (1950–1990) a nyníjší *Evangelické teologické fakulty University Karlovy* (od 1990). K jeho úvazku od roku 1920 mimořádného, od roku 1928 řádného profesora systematické teologie patřily přednášky a semináře z dogmatiky, etiky a symboliky. Zároveň Hromádka aktivně pracoval ve slibně se rozvíjejícím mezinárodním ekumenickém hnutí: ve svazu českých evangeliků *Kostnická jednota*, ve *Svazu evangelických církví v republice Československé*, v *Akademické YMCA* (přijaté za místní organizaci *Světové federace křesťanského studentstva*), ve světové konferenci pro *Víru a řád* (*Faith and Order*). (Po druhé světové válce bude Hromádka zastávat vrcholné posty ve *Světové radě církví*, *Světové presbyterní alianci* a *Křesťanské mírové konferenci*). Čtvrtým rokem spolu s filosofem EMANUELEM RÁDLEM (1873–1942) vydával „měsíčník pro křesťanskou teorii a praxi“ *Křesťanská revue*.

Křesťanství vyčnívá z Hromádkova díla na první pohled. Hromádka nepatřil k teologům, kteří píší a vydávají knihu za knihou. Jeho – na české poměry – poměrně bohatý literární odkaz tvoří jednak četné brožury, jednak menší knížky; zpravidla to jsou přetisky veřejných přednášek a akademických přednáškových cyklů. *Křesťanství* představuje se svými 456 stránkami textu Hromádkovu vůbec nejobsáhlejší publikaci. Knihu srovnatelného rozsahu vydá až po sedmadvaceti letech: malou dogmatiku *Evangelium o cestě za člověkem*.³

Křesťanství se – na rozdíl od *Evangelia*, publikovaného v církevním nakladatelství a určeného dovnitř do církve – obrací ven do světa, schleiermacherovsky řečeno: ke vzdělavcům. Do své prestižní knižnice je zařadil JAN LAICHTER, nakladatel, který svou promyšlenou ediční politikou usiloval o naplnění myšlenkového odkazu TOMÁŠE G. MASARYKA. Masaryk radil číst Bibli, Laichter vydal 1933 v moderním překladu FRANTIŠKA ŽILKY *Nový zákon* (7. vydání 1970). Masaryk vyzýval, abychom navazovali na reformaci, Laichter vydal 1919–1931 monumentální monografii VÁCLAVA NOVOTNÉHO a VLASTIMILA KYBALA *Mistr Jan Hus* a 1935 a 1936 české výbory z LUTHERA a CALVINA. Masaryk doporučoval číst Platóna,

² JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Křesťanství v myšlení a životě. Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*, Praha 1931, 456 stran. Dále prostě *Křesťanství*. Číslo stránek v závorce textu odkazují do tohoto jediného knižního vydání.

³ JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Evangelium o cestě za člověkem. Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha 1958, reprint 1986, 331 stran. Dále prostě *Evangelium*.

Laichter vydával počínaje rokem 1915 v překladu FRANTIŠKA NOVOTNÉHO jeden Platónův dialog za druhým (1915–1961, reprint Oikúmené 1992–2001 a 2003). Masaryk doporučoval znát filosofii, Laichter vydal 1932–1933 popularizující *Dějiny filosofie* EMANUELA RÁDLA (reprint Votobia 1998–1999). Masarykovu názoru, že znát a rozumět křesťanství je dobré jak pro vlastní duši, tak pro praktický život, vyšel Laichter vstříc právě HROMÁDKOVOU knihou *Křesťanství v myšlení a životě*.⁴

Symbolika, dějiny dogmatu a dogmatika

Svým titulem *Křesťanství v myšlení a životě* (v autorově diáři z roku 1931 najdeme též jeho přesmyčku *Křesťanství v životě a myšlení*, tedy tehdejšímu i dnešnímu českému čtenáři spíše srozumitelné pořadí: praxe-teorie) Hromádka avizuje, že bude ve své knize pojednávat látku několika teologických disciplín, popř. kombinovat vícero literárních žánrů. Celkově a navenek je to příručka tzv. symboliky, tj. nauky o křesťanských vyznáních. (V případě stručných starokřesťanských vyznání mluvíme o symbolech, v případě obsáhlých reformačních vyznání o konfesích.) Termín *Informativní nauka o konfesích* (německy „Kunde“, nikoli „Lehre“, neřku-li „Wissenschaft“) etabloval hallenský evangelický teolog FERDINAND KATTENBUSCH (1851–1935) knihou *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, 1892), termín *symbolika* tübingenský katolický teolog JOHANN ADAM MÖHLER (1796–1838) knihou *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, 1932) – na obě knihy Hromádka v *Křesťanství* několikrát odkazuje. Oba termíny spojil v názvu své knihy *Symbolik oder christliche Confessionskunde* (1902) známý hallenský historik dogmatu FRIEDRICH LOOFS (1858–1928). V minulých desetiletích uveřejnili obdobná kompendia jak teologové historičtí (např. 1962 kielský církevní historik PETER MEINHOLD, *Ökumenische Kirchenkunde*; 1977

⁴ Po válce ohlásí Laichterovo nakladatelství vydávání *Díla J.L.H.* Slibný projekt se ovšem jako tolik jiných rozběhlých knižních řad té doby zastavil u prvního svazku, jímž byla roku 1947 domácí edice HROMÁDKOVY exilové knihy o Rádlovi *Don Quijote české filosofie*. – O pět let později sešlo i z plánované reedice *Křesťanství*. Na zadní straně obálky dvojčísla 4–5 XVIII. ročníku Křesťanské revue z června 1951, inzerující Spisy vydané Komenského evangelickou fakultou bohosloveckou, se pod záhlavím „Připravuje se“ objevilo – vedle ohlášení prvního dílu HROMÁDKOVY *Dogmatiky!* – avízo na „nově přepracované a rozšířené vydání“ *Křesťanství v myšlení a životě*. Číslo 2 následujícího XIX. ročníku upřesnilo datum zamýšleného vydání: „Na rok 1952“. Poslední avízo na obě knihy najdeme v 7. čísle z konce září 1952. Téhož roku bylo vydávání zmíněné edice ukončeno. Děkan fakulty Hromádka v ní zůstal zastoupen jediným svazkem – reprezentativním souborem článků *Theologie a církev*, který vyšel k jeho šedesátinám v roce 1949.

heidelberský církevní historik FRIEDRICH HEYER, *Konfessionskunde*, 1977); tak teologové systematictí (např. 1962 Hromádkův pozdější kolega z Husovy fakulty ZDENĚK TRTÍK, *Komparativní symbolika*) a praktičtí (nejnověji Hromádkův někdejší poslední asistent, poté faktický nástupce v oboru nazývaném dnes *ekumenická teologie* PAVEL FILIPI *Křesťantsvo*, CDK, Brno 1996, 2. vydání 1998, 3. vydání 2001).

Hromádka byl profesí *systematický teolog*. Historii tento heidelberský žák ERNSTA TROELTSCHÉ (1865–1923) a pražský posluchač přednášek historiků VÁCLAVA NOVOTNÉHO, KAMILA KROFTY, JOSEFA ŠUSTY a JOSEFA PEKAŘE nikterak nepřehlíží. Sleduje vznik a vývoj raného křesťanství, cituje – v řeckých a latinských originálech (píše přece pro masarykovského vzdělance) a ve svých vlastních překladech – starokřesťanská vyznání: *Římský symbol*, *Nicejsko-cařihradské vyznání*, usnesení *Chalcedonského koncilu*, *Athanasiovo vyznání*. Nemálo místa věnuje popisu současné bohoslužebné a organizační podoby a „teologické a filosofické fysiognomie“ (s. 318) křesťanských církví. Bez povšimnutí neponechává ani soudobou duchovní a politickou situaci doma (český evergreen odlučky církve od státu) a v cizině (pronásledování církve v sovětském Rusku). Jeho vlastní zájem však patří obsahu křesťanského vyznání, „vnitřní podstatě a ideji křesťanské“, „myšlenkovému principu v křesťanství“, „živému jádru a realitě víry“ (s. 29) – tedy věroučnému profilu popisovaných církví.

Rozsáhlá kniha má neobyčejně široký záběr obsahový. Hromádka vychází od analýzy meziválečné krize evropské kultury, ohlíží se nazpět i kolem sebe a končí u výhledů do nejbližší budoucnosti. Začíná poukazem na kulturní kritiku tehdejšího prezidenta republiky – „filosofa na trůně“, končí reminiscencí na biblické podobnění o marnotratném synu. Styl, jímž je kniha napsána, kombinuje odbornou publikaci s popularizací. Převládá odborný text s četnými odkazy na prameny a sekundární literaturu a s polemikami s novějšími a nejnovějšími zahraničními autory zvučných jmen. Na klíčových místech však profesor ustupuje kazateli, který za pomoci květnatých metafor a plamenných apelů zvěstuje Ježíšovo evangelium.

Druhá, nejobsáhlejší kapitola *Společné základy křesťanských církví* (133 stran, takřka jedna třetina celé knihy) pojednává novozákonní bibliíkou teologií a raněcírkevní dějiny dogmatu. Vedle toho v ní Hromádka třikrát po sobě podává ve zmenšeném vydání koncentrovanou křesťanskou dogmatiku: poprvé, když na stranách 33–41 vykládá *Ježíšovo evangelium*; podruhé, když na s. 68–106 objasňuje výpovědi *Apoštolského vyznání víry*; potřetí, když na s. 111–145 mapuje christologické a trinitární spory, z nichž vzešla vyznání velkých ekumenických koncilů. Hromádka-

va slova ze závěru knihy: „Nepsal jsem dějin křesťanství ani vyčerpávající informativní příručky o křesťanství. Pouze jsem naznačil platformu, na které má být vedena diskuse náboženská a na které má být konána vlastní budoucí práce teologická“ (s. 432) prozrazují, že *Křesťanství* pojímal jako svého druhu prolegomena budoucí dogmatiky. Je smutné, že realizaci tohoto záměru vstoupily do cesty dramatické události následujících desetiletí doma i ve světě.

Hromádkovo pojetí teologie (a filosofie)

Teologii chápe Hromádka – s odkazem na sv. AUGUSTINA a v celkové shodě s KARLEM BARTHEM – jako pokus o lidské vyslovení něčeho, co je nevyslovitelné, ale co přece jen musí být vysloveno, a to i za cenu paradoxnosti či antilogičnosti (proti „jednoduché lidské logice“) klíčových teologických výpovědí (s. 140; bylo by ovšem na místě spolu s PAULEM TILLICHEM rozlišovat „paradoxy“ a „absurdnosti“). Je to úsilí nanejvýš osobní, ale prostě vši svévole, ať už by se projevovala jako iracionalismus a obskurantismus nebo jako tradicionalismus a autoritářství. Spíše než o „řekou“ spekulaci nebo mystiku nebo moderní diskutování problémů jde v křesťanské teologii o „židovské“ osobní vyznání velikých Božích skutků pro nás. Hromádku na jedné straně uchvacují evangelijní fakta a příběhy s jejich dynamikou a aktivismem („příběhy, děje, události“, „stálé a stálé dějství, pohyb, napětí, zápas, boj“ – s. 38; ne pojmy a ideje, nýbrž „události, reality, fakta“ – s. 68; „dynamický, útočný náboženský tón“ – s. 30; „údernost, výbojnost, náročnost a aktivita evangelia“ – s. 302), na druhé straně projevuje nečekaně porozumivou otevřenost vůči pavlovskému naslouchání hlasu rozumu a svědomí, vůči snaze „spojit v organickou jednotu přirozené a mravní poznání Boha s dějinným zjevením v Kristu“ (s. 157). Jeho sympatie mají proto jak bojovné postavy „vojínů Kristových“ (opakující se militaristická metaforika) – křesťanských světců jako ruští starci, sv. Bernard, sv. František, sv. Ignác z Loyoly, sv. Terezie z Ježíše a sv. Jan z Kříže a církevních reformátorů jako sv. Athanasius, Martin Luther a Jan Calvin, tak obratní tvůrci teologických syntéz sv. Augustin, sv. Tomáš nebo John kardinál Newman. Je přesvědčen, že biblická i filosofická linie se v teologii setkávají a propojují. „Klasické směry křesťanského bohosloví pokoušely se bez přestání o syntézu víry a rozumového poznání Boha, zjevení a přirozeného náboženství, milosti a mravní svobody, života vykoupeného dítěte v Bohu a pozemské kultury“ (s. 319).

Značně matoucí je dvojí Hromádkovo užívání výrazu *filosofie*. Většinou má pod tímto termínem na mysli samostatnou vědeckou disciplínu, která je sice teologii blízká, nicméně se od ní zřetelně odlišuje. Dějiny teo-

logie ukazují teologii a filosofii ve vzájemném vztahu, v němž chvíli převažuje mír, vzápětí propukne spor. Ignorováním filosofie se vyznačují pouze teologické směry s iracionálním nebo autoritářským zaměřením. Nalezení správného vztahu teologie a filosofie se Hromádkovi jeví jako naléhavá potřeba dneška.

Na několika místech *Křesťanství* však Hromádka užívá výrazu filosofie v jiném smyslu. V souvislosti s Lutherovým odmítnutím aristotelské metafyziky, v níž se setkává reformátorův starozákonní biblismus a nominalistický agnosticismus, si Hromádka klade otázku po samotné možnosti *reformační teologie*. „Problém reformační teologie je po mém názoru dosud nejtěžší a nejsložitější otázkou v oblasti křesťanského myšlení“ (s. 403). Vzápětí se ovšem zeptá na možnost *reformační filosofie*: „Může mít reformace svou filosofii? Není jen autoritativním biblicismem?“ (s. 403). Obdobně postupuje ve svém pojednání o dialektické teologii, které otevírá příznačnou větou: „Problém reformační filosofie je dnes ústřední otázkou protestantské teologie“ (s. 407, celé v kursivě). Právě proto, že tento tehdy moderní teologický směr „hledá případný noetický výklad reformační víry a pokouší se o adekvátní reformační filosofii“, přisuzuje mu Hromádka „epochální význam“ „v dějinách reformační teologie a ještě více reformační filosofie“ (s. 412). Bartha a jeho druhy pak Hromádka označí za dovršitele reformační *teologie*, zatímco obdobně „přehodnocující dílo v oblasti *filosofie* koná ... u nás zatím jedině *E. Rádl*“ (s. 438). Je zřejmé, že termínu filosofie tu Hromádka užil pro jednu ze součástí teologie: ne snad přímo pro celou systematickou teologii (v protikladu k „pouhé“ biblické teologii), zato však pro filosofická prolegomena teologie, pro – dnes bychom řekli – *fundamentální teologii*.

Specifika a konstanty Hromádkovy teologie

Teologické východisko Hromádkových postojů tvoří *negativně* jeho odmítnutí moderního liberalismu, *pozitivně* jeho příklon ke klasické ortodoxii. Hromádka kritizuje moderní křesťanství, z něhož sám vyšel („a kde jsou nezmodernizovaní křesťané?“ – s. 8), za to, že se sebe setřáslo dogmatické jho jako nepotřebnou veteš a soustředilo všechnu svou energii na člověka na této zemi. Prosazuje „princip zjevení, víru v Krista a v církev i eschatologickou naději křesťanovu“ (s. 19), tedy vyznání Ježíše Krista jako pravého Boha a pravého člověka, popř. vyznání Trojjediného Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Církvím kolem sebe vytýká, že za malý respekt ke starokřesťanskému dogmatu zaplatily ztrátou křesťanského universalismu. Kráčely buď cestou ghettoizace nebo cestou asimilace, tj. buď se tohoto universalismu samy zřekly a sektářsky či tradicionalisticky se

stáhly do ústraní či soukromí, nebo ho realizují ve zkarikované podobě jako nové a nové připodobňování právě vládnoucímu „duchu doby“.

Hromádkova „nová teologie“ je ovšem všechno jiné než pouhá repristinace staré ortodoxie. Hromádka se sice vrací do staletí křesťanské klasiky, ale nečiní tak proto, aby odtamtud přenesl antikvity křesťanského starověku do své doby a umístil je jako ctěné a obdivované exponáty do funkcionalistických interiérů Masarykových škol. Vrací se k věroučnému konsensu prvních křesťanských století proto, že tam nalézá příkladný teologický *theocentrismus* a *christocentrismus*, kterým chce měřit pozdější křesťanskou teologii všech konfesí a na němž hodlá stavět svou vlastní teologii. (Trojiční ukotvení Hromádkovy teologie zůstává spíše na rovině proklamací a jeho pneumatologie je zcela nedostatečná.)

První Hromádkovou „novotou“ je nekompromisní důraz na osobního a nadsvětého *Boha Izraele*. Nerespektování distance mezi Stvořitelem a stvořením, ať už ve směru polidšňování či zesvětšňování Boha nebo ve směru zbožšňování člověka, imanentismus a pantheismus všeho druhu představují pro Hromádku kardinální „staronový“ blud moderní teologie. Křesťan se nevydává na cestu od nás vzhůru k Bohu, nýbrž sleduje cestu od Boha dolů k nám.

Věty o propastech, rozdílech a hranicích znějí velmi barthovsky. Na rozdíl od Bartha dvacátých let však Hromádka záhy přechází od prvního článku Kréda k článku druhému. O transcendentním Bohu mluvil proto, aby mohl vylíčit jeho imanentizaci, insekularizaci, inkarnaci – jeho vstup do tohoto času, do tohoto světa, do lidského života. V centru křesťanské víry je Bůh, který se stal člověkem, a proto musí být v centru křesťanského myšlení Boží vtělení, „paradox a protimluv, že věčného Boha lze postihnout pouze v čase, v události, v dějinném okamžiku“ (s. 31). Prostě řečeno: „Ve středu všeho myšlení a života křesťanova stojí *osoba Ježíše Krista*“ (s. 33). Tohoto Ježíše Krista Hromádka vykresluje jako člověka Ježíše z Nazaretu, v jeho „v prostém, praprostém lidství“ (s. 37), ve vši pozemskosti a zemitosti, zakořeněného do dobových palestinských reálií a žijícího svůj obyčejný příběh (Hromádka-čtenář klasické ruské literatury pro něj dvakrát – na s. 38 a 419 – užije románového titulu „obyčejná historie“) uprostřed malých lidí. Podobné tóny hřejivého lidství se začnou ozývat u BARTHA až o několik desetiletí později, v posledních, christologických svazcích *Církevní dogmatiky*. U Hromádky představují spíše ozvěnu střízlivého a dělného ježíšovství MASARYKOVA, které začne záhy šířit mezi lid třetí díl ČAPKOVÝCH *Hovorů s TGM* (kniha *Myšlení a život*, 1935). Hromádkův christocentrismus samozřejmě nezůstane u renanovského či harnackovského ježíšovství. Christologické dogma ekumenické

církve není vzdálením se od Ježíše, nýbrž naopak jeho jedině možným přiblížením dalším generacím křesťanů „z Řeků“. S neskrývaným obdivem Hromádka líčí vítězství chalcedonského dyofisitismu a plně se staví za západokřesťanské „filioque“.

Hromádkova *pneumatologie* je – podobně jako pneumatologie Bartholomaeje – deficientní. Na pojednání o Duchu svatém mu bude stačit jeden a půl stránky (94n)! A v poznámce na s. 31 se dočteme, že „křesťanská víra v Ducha svatého znamená právě, že i v okamžicích nejtímnějšího a nejdůvěrnějšího obecenství s Bohem zůstává nepřekročitelná hranice mezi námi a Bohem“. Tedy tam, kde jiní mluví o Duchu jako o tom, kdo překračuje hranice mezi Bohem a člověkem, o Duchu jako Bohu do nás a v nás, mluví Hromádka o Duchu jakožto strážci těchto hranic!

Zato má Hromádkův christocentrismus zřetelné důsledky *eklesiologické*. Církev je předmětem víry, ale v jiném smyslu než trojjediný Bůh. Podle latinské verze Kréda nevěříme „v církev“ („in Ecclesiam“), nýbrž „církev“ („Ecclesiam“). Církev nepředstavuje v Hromádkových očích pokračování inkarnace jiným způsobem, „prodlouženého Krista“ („Christus prolongatus“). Tezi DIETRICHA BONHOEFFERA z té doby o Kristu přítomném zde a nyní jako církev („Christus als Gemeinde existierend“) bychom u něho hledali marně. Hromádkovi by přišla příliš luterská, příliš katolická. Církev je společenství věřících „ve *vzkříšení ukřižovaného* Krista“ (s. 58), které nese do tohoto světa Kristovo evangelium. Tři velké větve křesťanstva – pravosláví, katolictví a protestantismus – spojuje „ústřední dogma christologické“ (s. 294), jeho interpretace a aplikace je však rozděluje. Hromádkovo chápání církve, která žije plně na tomto světě, ale vnáší do něho pravdu, která není z tohoto světa, určuje opět chalcedonský dyofisitismus. Církev nesmí („naivně primitivně“ – s. 53) odmítat mravní, sociální, kulturní a politické řády a pořádky tohoto světa (tradiční terminologií protestantských dogmatik: řády stvoření), může a má se podílet na jejich zdokonalování, ale musí si vůči nim udržovat eschatologický odstup hosta, poutníka, cizince. Nesmí se světu bránit, vzdalovat, uzavírat, pohrdat jím, vyvyšovat se nad něj, vydělovat se z něho, ale nesmí v něm uváznout, podléhat mu, srůstat s ním, splynout s ním. „V tom záleží, opakuji, podstata křesťanství i křesťanské církve: ve vědomí, že pravda není z tohoto světa a že Bůh přišel na svět z druhého břehu, ale *zároveň* v odpovědném a živém zájmu o tento svět jako reální místo Božího království“ (s. 149).

Hromádka a pravosláví

Většinu čtenářů překvapila a překvapí disproporce mezi tím, kolik místa Hromádka věnoval tomu kterému církevnímu útvaru. Nejstaršímu a nej-

vzdálenějšímu z nich, *pravoslaví*, se dostalo nejenom historicky prvního místa, ale také systematicky největší pozornosti. Vysvětlení se nabízí hned několik. Preferoval Hromádka pravoslaví prostě proto, že bylo (a je) západoevropskému vzdělanci nejméně známé, že bylo (a je) pro průměrného Čecha nejvíce problematické, a že proto bylo (a je?) třeba na ně upozornit a pokusit se ho rehabilitovat? Nebo, nahlíženo z opačného konce: Nechtěl Hromádka přiblížit roku 1931 českému inteligentovi pravoslaví také proto, že se nám krátce předtím nečekaně hned několikrát přiblížilo? Pravoslavných křesťanů v Československu přibýlo jednak díky secesistům od Říma, pravoslavnému křídlu protikatolické opozice pod vedením MATĚJE PAVLIKA (později českého pravoslavného biskupa, protinacistického mučedníka a českého pravoslavného světce GORAZDA, 1879–1942), jednak díky přílivu ruských emigrantů z bolševického Ruska do Prahy. Hromádka pěstoval osobní kontakty na obě strany: biskup GORAZD mu posléze daroval své zčeštění pravoslavné liturgie, *Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů pravoslavné církve* (1933),⁵ a Hromádka se začal učit rusky, aby mohl číst v originále nejvýznamnější představitele tehdejší ruské náboženské filosofie, SERGEJE N. BULGAKOVA (1871–1927) nebo NIKOLAJE A. BERĎAJEVA (1874–1948).

Ale ať už byly pohnutky pro favorizování pravoslaví jakékoli, jisté je, že východní křesťanství pro Hromádku představovalo žijící křesťanskou klasiku, živé a životaschopné křesťanství. V tom byl jistě kus protestu proti namyšlenosti kulturních protestantů HARNACKOVA typu, pro něž pravoslaví neznamenovalo víc než muzeální či archivní exponát. Zároveň se Hromádka tímto postojem vzdálil MASARYKOVÝM soudům o pravoslaví z jeho knihy *Rusko a Evropa*. (Německý originál 1913, česky poprvé 1919–1921. Hromádka se k této knize po celý život vracel: recenzoval ji v *Evangelických hlasech* 1913, po padesáti pěti letech jí věnoval studii *Rusko a Evropa v Křesťanské revui* 1968 a zmiňuje ji i v *Memorandu prezidenta KMK po srpnu 1968*.) V sympatiích pro pravoslaví neměl Hromádka oporu ani u švýcarských dialektických teologů – s jedinou výjimkou radikálně levicového Barthova stoupence FRITZE LIEBA (1892–1970), který opakovaně navštívil Československo a jehož kniha *Cesty Ruska. Ruský člověk mezi křesťanstvím a komunismem* (1946) stačila vyjít před únorem 1948 i česky. Nebyl to tedy politický oportunismus, co Hromádku o třicet let později motivovalo k angažmá pro přijetí ruské pravoslavné církve do Světové rady církví. (Copak by asi řekl dnešním – mírně řeče-

⁵ Hromádkův exemplář, který jsem kdysi koupil v pražském antikvariátě, obsahuje na titulní straně za Hromádkovým podpisem poznámku „dar od biskupa Gorazda Pavlika“.

no – rozpakům pravoslavných církevních představitelů nad neoliberalismem západního křesťanstva?)

Nicméně Hromádkovy sympatie pro pravoslavnou spiritualitu a mentalitu nejsou bezmezné. Pravoslavné teologii a zbožnosti Hromádka vytýká platonismus (sám byl celoživotním čtenářem PLATÓNA v Laichterově vydání!), přílišný sklon k spekulaci a mystice, latentní christologický monofysitismus, malý ohled ke Kristovu kříži a k historii vůbec na straně jedné a etické manko („schází v ní tvrdý útok na svědomí, soustavný boj se zlem a hříchem, uvědomělá, osobně odpovědná a promyšlená činnost v církvi i ve světě“ – s. 260) a pasivitu v sociální etice („málo hrdinné, odvážné, programové síly, učinit z tohoto světa podnoží slávy Hospodino-
vy“ – s. 259) na straně druhé.

Hromádka a římské katolictví

Kapitola o *katolictví* je kratší. Katolicismus nebyl – nebo by neměl být – českému čtenáři neznámý. Vždyť žijeme v katolické, lépe řečeno v rekatolizované zemi. Svými prokatolickými sympatiemi na sebe mladý profesor Hromádka upozornil na samém počátku své akademické kariéry, když uprostřed pokřiku *Pryč od Říma!* uveřejňoval v letech 1924–1925 v evangelickém týdeníku *Kostnické jiskry* sérii provokativních textů (1925 vyšly v knižní podobě pod názvem *Katolicism a boj o křesťanství*), v nichž kladl vážné otazníky nad českým protiřímanstvím. V roce 1931 se kulturní boj uklidnil, český katolicismus mohl sečíst přestupové a výstupové ztráty (před jeden a půl milionu, tj. asi pětina českých katolíků opustila katolickou církev) a přejít z defenzívy do ofenzívy.

Hromádka začne co možná nejkładněji. Reformace nebudovala na zelené louce, předreformační století nejsou pouhopouhými věky temnoty. Představa některých protestantských denominací, že se obloukem vracejí k Bibli a apoštolské církvi, je naivní sebeklam. K úkolům systematického teologa patří upozorňovat na skutečnost, jak pevně stojíme v určité tradici – nejen tehdy, když ji přijímáme, nýbrž i tehdy, když ji odmítáme. „Reformace není prostě návratem ke starému křesťanství, k Novému zákonu, nýbrž navazuje na výboje katolické víry, na její theologické dílo a dořešuje nedořešené otázky katolické zbožnosti a dogmatiky“ (s. 269). Ano, a ještě víc: Katolictví pro evangelíka rozhodně není výhradně nebo především konglomerátem bludů, nesmyslů, pošetilostí. „Všechny these římského katolictví vyjadřují správně určitou otázku křesťanské víry“ (tamtéž).

Katolicita církve široce rozkročenému Hromádkovi vždy imponovala. (Kterému skutečně ekumenicky založenému křesťanu by neimponovala?)

Viděl v ní protilek proti individualismu, subjektivismu a partikularismu v církevním i politickém životě, proti nahodilostem a svévoli vůbec. „Katolicita církve znamená tedy odpor proti národnímu a rasovému partikularismu, proti sektářskému individualismu, proti libovolným pokusům, vytrhnout jednu část Kristova evangelia z celku a zatlačit jí všechny ostatní“ (s. 272). Katolický optimismus účinně vzdoruje relativismu a skepsi, katolický idealismus působí proti pragmatismu, katolický realismus naopak proti spiritualismu. Primát logu před ethosem, rozumu před vůlí, teorie před praxí, kontemplace a adorace před filantropií, doktríny před zkušeností, církve před spolkem, náboženství před kulturou – pro tohle všechno má Hromádka porozumění. Láká ho liturgická klasika latinské mše, fascinuje ho hierarchická struktura církevní organizace - a to i tam, kde je protestant od dob reformace tradičně nakloněn vznášet protest, totiž v případě řeholnictví a papežství. Když Hromádka referuje o dvou největších katolických teozích minulosti, AUGUSTINOVÍ a TOMÁŠOVÍ, máme dojem, že se jen těžko brání nadšení („souladná syntéza víry a rozumu, milosti a přírody, tajemství a logické evidence, království Božího a kultury, zjevení a filosofie, zázraku a zákonitosti, nadpřirozené a přirozené mravnosti“ – s. 320). Namnoze jen z nepřeložených latinských citátů můžeme rozpoznat, že nám tu zastřeně nepředkládá své vlastní postoje.

Leč nakonec se evangelický teolog přece jen zastaví – když zavěťří pelagianismus a starořímské pohanství. Jestliže hrozilo východní církvi odsvětštění, potom západní církvi hrozí naopak zesvětštění. Představuje dokonale proorganizovaná mašinérie fungování římskokatolické církve stále ještě útok na svět, nebo je to již faktické podlehnutí světu?

Hromádka a reformace / protestantismus

Krátká kapitola o *reformaci* budí dojem, že Hromádkovi přerostl materiál přes hlavu, že mu došel dech. Věta „ve výkladu o jednotlivých člancích reformační víry můžeme být struční“ (s. 414) je osidná. Byl přesvědčen, že tu není o čem psát, protože v zásadních věcech panuje mezi církvemi věroučný konsensus? Nebo si myslel, že by se opakoval, protože v druhé kapitole už vlastně podal cosi jako základy reformační dogmatiky? Nebo počítal s tím, že jeho knihu budou číst zejména „domácí víry“, čeští evangelici, a pro ty že se nemusí rozepisovat o tom, co „z domova“ dobře znají? JOSEF SMOLÍK nabídl ve své knížce *J. L. Hromádka. Život a dílo* (1989)⁶ ještě jiný výklad. Hromádka prý připravoval pokračování *Křesťanství*,

⁶ JOSEF SMOLÍK, *J. L. Hromádka. Život a dílo*, Praha 1989, s. 57.

jeho druhý díl, který měl pojednávat o protestantismu. Pak by pátá kapitola *Křesťanství* se svými 48 stránkami (čtvrtá kapitola věnovaná katolictví má 114 stránek, třetí kapitola o pravoslaví 102 stránek) představovala jakýsi předběžný sumář budoucího textu. Nebo, a to se už odvažují vstoupit na tenký led dohadů, si Hromádka uvědomil, že ho v této kapitole čeká nejvíce problémů – ne v neposlední řadě proto, že reprezentuje poněkud jiný typ protestanta, než jakým byl (a dosud je) standardní novodobý česko-bratrský evangelík?

Hromádka nestaví protestantismus proti východnímu a západnímu katolictví, nýbrž do jedné řady s ním. Právě ohled na východní a západní katolicismus prý chrání protestantismus před zplněním. „Pravoslavná i katolická církev jsou hrází, aby se protestantismus neproměnil v náboženský subjektivismus a rozumově-mravní humanismus“ (s. 164). Reformátoři sdíleli jako společnou „základnu *dogmatickou*“, „starokřesťanské dogma christologické i trinitární“ (s. 387n), neopustili sektářsky půdu církve a nešlo jim pouze o vnější opravy církevních neřadů.

Nekompromisně Hromádka oponuje tehdy oblíbenému a dodnes tu a tam slychanému tvrzení, které u nás vehementně a militantně zastával např. MASARYK, že reformace stojí na počátku novověku, u zrodu moderního člověka. Hromádka sdílel názor svého učitele TROELTSCHÉ – českému čtenáři nebyl zcela neznámý, znal ho z jeho domácí modifikace od historika JOSEFA PEKAŘE –, že reformace svým teocentrismem patří ke křesťanskému středověku, zatímco novověk se zrodil z antropocentrismu renesance, humanismu a osvícenství. Pro českého evangelíka představovala (a představuje?) přihláška k tomuto tvrzení nemalou odvahu. Znamenalo to oponovat jedné ze základních tezí masarykovské „filosofie českých dějin“ a tak svým způsobem přitakat jak katolické, tak liberální opozici, podle níž ke vzkříšení novodobého českého národa nedošlo z ducha husitství a bratrství, nýbrž buď z ducha baroka nebo z ducha osvícenství, tedy v každém případě z ideálů novověku. Ne že by snad Hromádka snil novotomistický sen o harmonickém středověku. (I když, pomyslíme-li na jeho oslnění myšlenkovými syntézami a organizačními strukturami...) Chtěl se postavit čelem jednak proti katolickému vyvozování reformace z individuální vzpoury rebelantských génů (např. novotomistický konvertita JACQUES MARITAIN [1882–1973] postavil Luthera do jedné řady s Descartesem a Rousseauem jako otce moderního subjektivismu – s. 383n), jednak proti přesvědčení liberálního protestantismu o nedogmatičnosti protestantské verze křesťanství („názor, že reformace je zhumanizováním, zpragmatizováním, odeologizováním a oddogmatizováním víry“ – s. 404). I vůči reformaci uplatňuje Hromádka zásadu, že se musí-

me orientovat na tom, jak dotazovaný chápe sama sebe, ne na tom, jak bychom jej chtěli chápat jako tazatelé. V případě protestantismu to znamená: orientovat se na „*vlastním* díle reformačním“ (s. 386), nikoli na jeho průvodních jevech a chtěných či nechtěných důsledcích. Cena, kterou budeme muset za tuto korektnost zaplatit, je rozpoznání, že klasický protestantismus není modernímu člověku o nic bližší než katolictví nebo pravoslávi. „Moderní člověk – a my všichni více méně patříme k tomuto rodu – ztratil smysl pro ideál pravoslavného starce-podvižníka, katolického světce a protestantského ospravedlněného hříšníka“ (s. 6).

Čemu se ovšem Hromádka nebrání, je reformační zásada o „semper reformanda“, tj. sebepochopení reformace jako permanentní sebekritiky. Nakonec i pro Hromádku představuje reformace vrchol dosavadního myšlenkového vývoje křesťanství, a to ve dvojitým smyslu:

(1.) Reformace znamená obnovu, ano zatím nejdokonalejší uskutečnění radikálního starozákonního i novozákonního theismu. Je-li problémem reformace a katolictví „*boj o Boha*“, potom „reformace na linii izraelsko-biblické znamená vítězství prorockého, evangelického a apoštolského theismu“ (s. 397). Zejména ve své kalvinistické verzi představuje „důsledný, patrně nejdůslednější biblický theismus“ (s. 426).

(2.) Reformace přinesla náběh k filosofii orientované ne na antickém, nýbrž na biblickém vidění světa. „Reformační víra dává náměty a směr k nové metafyzice vskutku křesťanské“ (s. 406). (Něco podobného vyjádří o několik desetiletí později luterský teolog GERHARD EBELING [1912–2001] tezí, že LUTHER nahradil ontologii substancí ontologií relací.) Po prvních nábězích mladého LUTHERA a MELANCHTHONA první edice *Loci* tímto směrem nasadili sami reformátoři zpátečku. Staroprotestantská ortodoxie se pak vrátila do vyježděných kolejí, zatímco liberální teologové, především kantovci mezi nimi, uchovali prvoreformační povědomí o neadekvátnosti antické noetiky a metafyziky pro systematické vyjádření „biblické koncepce Boha, člověka a světa“ (s. 406). Ovšem skutečně nadějně se tohoto problému chopila podle Hromádky až dialektická teologie – ale o tom pojednáme ve zvláštní podkapitole.

Výklad o reformační věrouce je, jak už jsem řekl, velmi stručný. Hromádka se v něm soustředil na věroučná specifika reformace, jimiž není učení o Bohu nebo Kristu, nýbrž učení o hříchu a spáse. Upozorňuje na reformační radikalizaci hříchu a milosti a na reformační soustředěnost na víru. Kdo by chtěl vědět, jak Hromádka vykládá reformační teologii, musí sáhnout po obsáhlých studiích z následujících let, jimiž Hromádka uvedl oba české výbory z děl světových reformátorů: po studii o Lutherovi v knize *Lutherův odkaz*, Praha, Laichter 1935, Otázky a názory LXIX,

s. 7–125, a po studii o Calvinovi v knize *Calvin. Kardinál a reformátor*, Praha, Laichter 1936, Otázky a názory LXX, s. 7–167. Soustavnější výklad reformačních dokumentů – dvou konfesí české reformace, *Vyznání víry Bratři českých* (1535, Komenského edice 1662) a *Českého vyznání* (1575, bratrská edice 1608) – přinese až přednáška *Naše konfese*, tvořící poslední část sborníku extenzních přednášek Komenského fakulty s titulem *Základy učení křesťanského*, Praha 1951, Spisy KEBF, řada A, sv. XVII, s. 225–297.

Na tomto místě nemohu neupozornit na dvě Hromádkova fatální nedorozumění. První se týká jeho mylného výkladu centrálního článku o ospravedlnění, druhé jeho jednostranného výkladu tradičně kontroverzního reformačního pojetí svátostí.

Rodilý luterán Hromádka se neztotožnil s tvrzením iniciátora lutherské renesance KARLA HOLLA (1866–1926), že LUTHER chápal *ospravedlnění hříšníka* jako prohlášení hříšníka za spravedlivého i jako učinění hříšníka spravedlivým. Sdílí melanchthonovské přesvědčení o forenzním, nikoli efektivním pojetí ospravedlnění. Zatímco podle katolíků je hříšník učiněn spravedlivým, podle reformátorů prý je pouze prohlášen za spravedlivého. „Člověk se stává (rozuměj: v katolicismu) posvěcující milostí skutečně *spravedlivým*, nejen ospravedlněným“ (s. 343). „Katolictví odmítá reformační teorii, že hříšník ... je pouze *přikryt* spravedlností Kristovou, *nikoli učiněn* spravedlivým“ (tamtéž). Podle reformační teologie „jsme *prohlášení* pro zásluhy Kristovy za spravedlivé, ale nejsme spravedlivými“ (s. 344). Přiměřenější, protože opatrnější už je Hromádkovo tvrzení, že katolický světec „není jen omilostněným hříšníkem, nýbrž má před Bohem *svou* svatost“ (s. 315).

Při výkladu o katolické sakramentologii, kde „svátosti nejsou jen symboly a znamením“ (s. 356), může snadno vzniknout dojem, že v reformačních církvích *svátosti* nejsou – zwingliánsky – „nic víc než“ symboly a znamení. V této věci se, pravda, Hromádka v kapitole o reformaci sám opravil a upřesnil, že na rozdíl od ZWINGLIHO redukce svátostí na „pouhá znamení“ věřili LUTHER, CALVIN i česká reformace v reálnou přítomnost Kristovu ve svátostech („že svátostmi vstupují v reální duchovní obecenství s Kristem“ – s. 416). Toto značně konsensuální reformační odmítnutí svátostného spiritualismu dává Hromádka do souvislosti s vírou v Kristovu inkarnaci.

Hromádka a dialektická teologie

Od počátků svého působení v akademické teologii byl Hromádka vnímán svými kolegy i svými studenty jako souputník dialektické teologie. Sám

pro ni neužívá tento ani jiný název (teologie krize, teologie Slova) a označuje ji slovy „nová teologie“, „teologický směr určený jmény *K. Bartha, F. Gogarten a E. Brunner*“ (prostřední z nich byl v roce 1911 Hromádkovým komilitónem v TROELTSCHOVĚ seminári v Heidelbergu!), popř. „teologický směr *K. Bartha* etc.“ (s. 438) nebo jednoduše „teologie Barthova“ (s. 414). Jakkoli zopakuje svou prognózu z roku 1929, kdy – v závěru obsáhlé předmluvy k českému překladu knihy švýcarského náboženského socialisty HERMANNA KUTTERA *Kde jest Bůh?* – napsal, že budoucnost provede na Barthově teologii závažné opravy,⁷ nemá pochyb o tom, že právě tato teologie představuje „příslib dovršení reformačního vývoje *teologického*“ (s. 438). (Až bude 1955 v poslední kapitole svých skript *Přelom v protestantské teologii* pojednávat o Barthově *Církevní dogmatice*, bude moci s radostí konstatovat, že tyto opravy provedl sám Barth, když jeho theistická kritika moderní teologie s průběhem let víc a víc ustupovala do pozadí a uvolňovala místo radikálně christocentrické dogmatice zralého interpreta církevního učení.)⁸

Na barthovské věty o hranicích mezi Stvořitelem a stvořením, mezi Kristem a církví jsem upozornil. Asertivní výpovědi typu „Tam, kde není naprostého rozdílu mezi Bohem a světem, Bohem a člověkem, dobrem a zlem, není ani víry v Boha, který zasluhuje názvu Boha“ (s. 70) nebo „Pravda jest pravdou, protože jest pravdou“ (s. 336) nebo „Už to je milost, že Bůh vůbec od nás něco chce“ (s. 399) by klidně mohly stát v některém z BARTHOVÝCH textů, které Hromádka s vysokou mírou pravděpodobnosti četl. V okrajových kapitolách *Křesťanství*, věnovaných analýzám a prognózám, provádí Hromádka nejen kulturní kritiku světa, nýbrž i náboženskou sebekritiku církve. „Modloslužbou je náš ateismus i hluboká spekulace o Bohu, naše necírkevnost i církevnictví, naše umění i všechno to chytráctví, kterým chceme každý sám sebe uplatnit“ (s. 433).

Nicméně Hromádkovo barthianizování má svůj strop. Poučenému čtenáři sotva unikl porozumivý poměr pražského teologa (který ostatně od-promoval a který se habilitoval ve filosofii, nikoli v teologii!) ke komplexu problémů *tzv. přirozené teologie*. „Křesťanská teologie od počátku pojímá do své soustavy nauku o přirozeném, rozumovém poznání Boha a o přirozeném, mravním vědomí odpovědnosti vůči Bohu“ (s. 154). „Ku podstatě teologie patří kladný vztah k *tzv. přirozenému a rozumovému*

⁷ SV. HERMANN KUTTER, *Kde jest Bůh? Slovo k náboženské a theologické krizi dneška*, Praha 1929, Otázky a názory LXI: Předmluva, V–XLVII, s. XLVII.

⁸ SV. JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Přelom v protestantské teologii*, Praha 1955, 3. vyd. 1979, s. 87–98.

poznání Boha“ (s. 403). Všechno nasvědčuje tomu, že právě v této otázce se pražský a bonnský teolog vyvíjeli opačným směrem: BARTH se radikalizoval, jako osamělý běžec se vydával méně a méně prošlapanými cestami, HROMÁDKA se konformizoval, včleňoval do řady, vracel se na cesty dobře známé. V programové přednášce na První konferenci evangelického studentstva Republiky československé *Ústřední principy protestantské* (předneseno v Řadově u Brandýsa nad Orlicí, 25. 7. 1925, tiskem téhož roku jako brožura nákladem Spolku evangelických akademiků Jeronym) prohlásil protestantismus za „náboženství distance“.⁹ O tři roky později v neméně programové inaugurační děkanské přednášce *Problém pravdy v myšlení teologickém* (předneseno v pražském Karolinu 1. 11. 1928, tiskem téhož roku v *Křesťanské revui* a jako brožura Akademické YMCA) prohlásil, že „pravda je jen jedna; ale plná harmonie našeho poznání je pojem eschatologický“.¹⁰ Po dalších třech letech v knize určené širšímu publiku Hromádka otupil ostří svých eschatologických výhrad a reformační kritičnosti. Nemohl vědět, že ve stejné době, o prázdninách 1931, BARTH během letního pobytu ve švýcarském Bergli zúčtoval s filosofickými prolegomeny v evangelické teologii. Dokument jeho „rozchodu s posledními zbytky filosofického, popř. antropologického zdůvodňování a vysvětlování křesťanského učení“, kniha o Anselmově ontologickém důkazu *Fides quaerens intellectum* (1931), spatřil světlo světa ve stejném roce jako Hromádkovo *Křesťanství*; BARTHŮV hněvivý pamflet *Ne!* (1934) proti každé podobě přirozené teologie, adresovaný druhému muži dialektické teologie, EMILU BRUNNEROVI (1889–1966), vyjde o tři roky později.

Hromádka bystře zaregistroval rozdílný postoj obou švýcarských teologů k parthenogenezi. (BARTHŮVO Ano k Ježíšovu narození z Panny se v *Křesťanské dogmatice* pouze mihne; své široce založené učení o parthenogenezi BARTH rozvine až v *Církevní dogmatice*, v *KD I/2* v roce 1938!) Sám se nepřiklonil ani na jednu stranu a skončil konstatováním rozlišných rolí obou teologů: „Brunner je spíše filosofem, Barth teologem (s. 101). V osvětově-výchovném zájmu o „předpoklady křesťanské kultury“ (s. 145): o filosofii, vědu, umění, stát a právo, se však Hromádka fakticky neobyčejně vzdálil Barthovi a přiblížil Brunnerovi. Dokonce, zřejmě mimovolně, se u Hromádky objevil i klíčový termín, jímž BRUNNER

⁹ JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Ústřední principy protestantské*, Praha 1925, s. 12; zkrácený přetisk v jubilejním sborníku *Pole je tento svět*, Praha 1964, 25–36, s. 27.

¹⁰ JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Problém pravdy v myšlení teologickém*, KR 2 (1928/1929), 66–74; Praha 1928, s. 28; přetisk v souborech *Teologie a církev*, Praha 1949, Spisy HČEFB, řada A, sv. XII, 57–71, s. 69, a *Do nehlubších hlubin*, Praha 1990, 424–437, s. 435.

zdůvodňoval svůj apologetický program: „navazování“, a to jak navazování Boží, tak navazování církevní. Věty „Inkarnovaný Bůh navázal u člověka na to, co je mu od stvoření přirozeně dáno“ (s. 157) a „Církev ... hledala na místech nejbližších, na které by bylo možno navázat se zvěstováním evangelia“ (s. 104) jsou jak vystřižené z BRUNNEROVÝCH textů ze stejné doby.

Je pravda, že i Bartha v jednu chvíli nesmírně přitahovala tomášovská syntéza. Je pravda, že se Hromádka zavčas zarazil a upřesnil, že nejde o syntézu přemýšlení („logická syntéza přirozeného poznání a zjevení je sotva možná“ – s. 157), nýbrž o syntézu víry („není budována abstraktní úvahou a logickými závěry, nýbrž neanalyzovatelným aktem víry“ – s. 155). Nicméně bychom čekali, že vůči této syntéze zřetelněji uplatní novozákonní a raněkřesťanskou eschatologickou výhradu a reformační zdrženlivost. V *Ústředních principech protestantských* prohlásil syntézu či harmonii rozumu a víry, mravnosti a zbožnosti, náboženství a kultury za nemožnou. „Není možno se nepokoušet o tuto harmonii; ale právě ráz protestantské víry v Boha znemožňuje splnutí a mír náboženských cílů a kulturních, pozemských ideálů.“¹¹ V *Problému pravdy v myšlení teologickém* tvrdil, že syntéza je možná jedině v Bohu, který překleneje distanci mezi sebou a námi; z naší strany je – jako eschatologická veličina – předmětem touhy, nikoli uskutečnění.¹² V *Křesťanství* sice Hromádka připomene, že předním úkolem církve není výchova člověka a vylepšování světa. Nicméně z jeho věty, že „práce na zdokonalování mravních, sociálních a politických řádů je pouze odleskem pravého poslání církve, být připravovatelkou nového příchodu a konečného vítězství Kristova na světě“ (s. 53n), zaznívá optimismus, s nímž se u BARTHA setkáme až v christologických svazcích *Církevní dogmatiky*. TROELTSCHOVU tvrzení, že vnitrosvětskost pronikla do původně a podstatně nadsvětského křesťanství dodatečně zvenčí ztotožněním biblického Zákona Mojžíšova se stoickým přirozeným zákonem, oponuje HROMÁDKA tvrzením, že k imanentizaci došlo z „vlastních motivů křesťanské víry ve stvoření a inkarnaci“, na základě víry ve vtělení věčného Logu (s. 161). V této souvislosti vypustí i tomášovsky znějící větu „Kristova inkarnace neruší, nýbrž obnovuje Boží řád a právo“ (s. 160).

Hromádka a ekumenismus

Hromádka ekumenická hermeneutika je hermeneutikou porozumění. Metodickým zákonem mého porozumění druhým je moje otevřenost pro jejich sebeepochopení. Na jinověrce Hromádka pohlíží, jak později s oblibou říkával, „ad optimam partem“, tj. orientuje se na jejich silných strán-

kách, nikoli na jejich slabinách, a snaží se jim rozumět a vykládat je tím nejpříznivějším možným způsobem. „Soudím, že jen kladným a skladným (konstruktivním) rozbořením jednotlivých církevních útvarů vystihneme nejhluběji podstatu svého vlastního vyznání a poselství“ (s. 164). „Věřím, že jen kladným vztahem k jiným útvarům církevním poznáme vlastní a nejhlubší motivy evangelia, uchováme si šíří pravé křesťanské univerzality a pochopíme sílu a osobitost svého vlastního vyznání víry“ (s. 439). Tento přátelský přístup neznámá, že svému bližnímu smlčíme svou kritiku. Naše kritika však musí být určována jen a jen „motivů křesťanské víry“ (s. 270), tj. musí to být kritika zevnitř, kritika zaujatá pro, nikoli kritika zvnějšku, kritika zaujatá proti.

Každá ze tří církevních rodin má svá plus i svá minus, jako křesťanské církve však ukazují všechny tři ke Kristu. Žádná z nich tak nečiní tím jedině správným způsobem. Křesťan nemůže žít v několika církvích zároveň ani nemůže přebývat v ad hoc konstruované nadkonfesijní ekumenické církvi nebo dokonce zaujímat – jako například ruský myslitel BERĐAJEV, s nímž byl Hromádka v osobních vztazích a jehož si neobyčejně vážil – ideální pozici nadkonfesijního křesťanství vysoko nad všemi stávajícími církvemi. V závěru své knihy Hromádka vyznává, že svou práci farářskou i teologickou koná v pevném zakotvení v církvi reformační. „Reformace ve svém klasickém výboji víry je mně jedině možným východiskem náboženské činnosti i teologického myšlení“ (s. 440n).

Hromádka a české myšlení

Doposud jsme Hromádku srovnávali převážně s jeho zahraničními učiteli a kolegy. Slušelo by se zamyslet se též nad jeho místem v českém náboženském myšlení. Styčné body se tu nabízejí dva: „Hromádka a teologie české reformace“ a „Hromádka a filosofie Masarykova a Rádlova“.

Zvláštnosti *české reformace* Hromádka kladně zmiňuje ve svém přehledu protestantských církevních útvarů. Opakuje tam celkem běžná tvrzení o našem praktickém křesťanství a o naší náboženské snášenlivosti a nechuti k subtilnímu teologizování, jak je tehdy v návaznosti na FRANTIŠKA PALACKÉHO zastávali oba Hromádkovi fakultní kolegové, církevní historici FERDINAND HREJSA (1867–1953) a FRANTIŠEK M. BARTOŠ (1889–1972). Jen jaksi mezi řeči přitom naznačí něco, čeho se záhy nato chopili evangeličtí historikové, kteří už byli jeho žáky, RUDOLF ŘÍČAN (1899–1975) a AMEDEO MOLNÁR (1923–1990): že teologii své vlastní reformace vlastně

¹¹ *Ústřední principy*, s. 28; *Pole*, s. 35.

¹² Srv. *Problém pravdy*, s. 28; *Teologie a církev*, s. 69; *Do nejhlubších hlubin*, s. 435.

mnoho neznáme a že by její podrobnější rozbor ukázal živý zájem o věroučné otázky jak mezi utrakvisty (u Hromádky: „český protestantismus“), tak mezi Českými bratry. Hromádka sám neopomine poukázat na skutečnost, že se v novodobé konfesi, jejímž vypracováním byl pověřen, v *Zásadách Českobratrské církve evangelické* (napsáno 1925, tiskem 1927, další doplňovaná a opravovaná vydání 1932, 1938, 1946) pokusil vyložit a hojnými citáty ze spisů JANA AMOSA KOMENSKÉHO doložit „smysl české reformace v rámci světové reformační teologie“ (s. 430). Případného zájemce o Hromádkovu interpretaci nejvýznamnější kapitoly domácí reformace odkazují na jeho studii *Smysl bratrské reformace* (1939, nejprve jako součást knihy *Zásady Jednoty českých bratří*, Synodní rada ČCE, Praha 1939, s. 142–163, téhož roku jako samostatná brožura, 2. vydání Praha, Kalich 1954).

Českobratrství a kalvinismus (který byl pro předunijního luterána Hromádku ve spojené církvi po roce 1918 věcí uvědomělé volby, volby motivované právě příbuzností obou konfesi; kalvinismus obdivovaného JANA KARAFIÁTA či s pozorností sledovaného KARLA BARTHA sehrál v Hromádkově sebekalvinizaci a v jeho následné rekalvinizaci českého evangelictví nanejvýš doprovodnou roli) se stýkají v Hromádkově vyvažování důrazu na osobní, individuální nezastupitelnost víry s důrazem na její kolektivní, sociální rozměr. Dva roky před Hitlerovým nástupem k moci TROELTSCHŮV žák důrazně odmítl luterský sociální a politický konservativismus a luterské rozlišování morálky osobní a úřední. (V roce 1935 posune ohled k momentální politické a církevní situaci v Německu, kterou Hromádka pozorně sledoval, jeho interpretaci LUTHERA a luterství v již zmiňovaném *Lutherově odkazu* místy až po samou hranici karikatury. Ale i BARTH tu potáhne linii: „Luther–Bedřich Veliký–Bismarck–Hitler“!) Radikální křesťanské Ne! PETRA CHELČICKÉHO k tomuto světu považuje HROMÁDKA za pouhé eschatologické memento, po právu odmítnuté jak světovou tak naší reformací. I v otázce vztahu křesťana ke světu je tedy patrný posun od *Ústředních principů protestantských*, kde Hromádka stavěl právě Chelčického devizu „Křesťan nemá ve světě místa!“ po bok devize světové reformace „Soli Deo gloria!“¹³ V HROMÁDKOVĚ angažovaném aktivismu možná zaznívá vzdálená reminiscence na ideály a praxi husitství, vcelku se však jedná o typicky reformované úsilí o prosazování Božích zákonů ve světě. „Víra křesťanova nesmí se zastavit, ať již je k tomu sváděna falešnou zdrženlivostí či zbabělostí, před zákony, řády a mocí toho-

¹³ Srv. *Ústřední principy*, s. 12; *Pole*, s. 27.

to světa a je povinna pronášet soud nade vším, co v národním sobectví, v mezinárodních stycích, v právních řádech, ve státním životě, v sociálním ústrojí, v hospodářské tvrdosti, v umělecké neodpovědnosti, filosofickém skepticizmu a titanizmu je v rozporu s Božími plány pro tento svět. Bůh chce být respektován nejen v osobním životě, nýbrž ve všech pozemských vztazích. Nic na tomto světě nesmí si osobovat svrchované a definitivní právo na člověka“ (s. 420n).

Příslušnost k *masarykovsko-rádlovské* linii prozrazuje Hromádka především svou nechutí k mystice a spekulaci, k prázdné abstrakci, ke kavárenskému intelektuálství. Při všem požadovaném i praktikovaném respektu k teorii nelze přehlédnout jeho tíhnutí k praxi. Podobně jako FRANTIŠKU X. ŠALDOVI nebo ZDEŇKU NEJEDLÉMU nestačily jejich uměnovědy, nestačilo Hromádkovi jeho náboženství. Polemické hroty vět „(Ježíš) nepřišel, aby mluvil a uvažoval o Bohu“ (s. 34) nebo „Lidé se nekupí kolem Ježíše, aby si diskusí rozřešili své problémy“ (s. 38) dýchají dělným masarykovstvím právě tak jako Hromádkovo idealistické přesvědčení, že „za vším bouřlivým ruchem vnitropolitickým a mezinárodním, za starostmi hospodářskými, za veřejnými zápasy a slavnostmi, za tělocvičnými a sportovními produkcemi vrací se každodenně prostá a nejprostší otázka: jak mám žít a čím mám být?“ (s. 2n). Masarykem spoluurčený může být i jistý Hromádkův obdiv k praktičnosti a silné a živé náboženskosti anglosaského protestantismu, pravému protipólu jak římského dogmatismu, tak luterského pietismu. Hromádka ho znal z první ruky ze svých studií ve Skotsku a po válce se s ním napořád setkával v ekumenickém hnutí. V době amerického exilu se mu jako profesorovi *Princetonského teologického semináře* stane jeho druhým universitním domovem.

Hromádka v roce 2007

Systematičtí teologové píší každý pro svou dobu, málokdo z nich si nárokuje poslání oslovovat i další generace, natož tvořit pro věčnost. Hromádka chtěl být a byl programově současný. Jména, názvy, čísla – jen málo údajů dnes souhlasí. Registrovat, něku-li aktualizovat stovky zastaralých faktických dat jeho knihy, by bylo nad možnosti její kritické edice. Ten, kdo hledá v *Křesťanství* věčné informace, najde historické údaje o stavu křesťanstva v třicátých letech minulého století.

Změnil se kontext teologie, změnila se situace církve i světa. Od roku 1931 se vystřídalo v Česku několik režimů, ale žádný z nich neprovedl odůvodněnou odvolku církve od státu. Ruské křesťanství přežilo pronásledování za Stalina, Chruščova i Brežněva, zatímco sovětský komunismus se zhroutil. O tom, zda se anticcko-křesťanská stavba naší kultury a civilizace vskut-

ku rozpadla, případně o tom, jak bude vypadat její „rekonstrukce“, „přestavba myšlení i života“ (s. 437), můžeme vést ve věku globalizace učené i hospodské debaty. Změnil se i kontext ekumenické teologie, změnila se i věc ekumenické církve. *Druhý vatikánský koncil* proměnil k nepoznání podobu římskokatolické církve. Ekumenické hnutí sblížilo teorii i praxi křesťanských církví v míře, o jaké se Hromádkovi nemohlo ani snít. (Jakpak by se například podívoval nad katolicko-luterským *Společným prohlášením k učení o ospravedlnění z Augsburgu 1999*, které udělalo po 482 letech tečku za základním věroučným sporem reformace?)

Změnilo se ovšem i teologické publikum, změnili se Hromádkův čtenář, Hromádkova čtenářka. Už v *pozdní moderně* v sekularizovaném Československu platilo, že „v dnešním ovzduší je těžkým úkolem vzbudit pozornost pro ústřední otázky křesťanského myšlení a pro problém církve. Jsme odcizeni křesťanství a církvi – odcizeni nábožensky, mravně, filosoficky, kulturně, sociálně. Neznalost toho, co je křesťanství, roste dnes tak, že přestává i uvědomělý boj proti církvi“ (s. 24). V *postmoderně* tato pokročila dál; neznalost křesťanských reálií a idejí je dnes takřka naprostá. Hromádkovo bytostné přesvědčení o intelektuální a existenciální potřebě člověka znát křesťanství po mém soudu beznadějně patří do překonaného paradigmatu. Kdopak je dnes přesvědčen, že znalost křesťanství je dobrá jak pro lepší porozumění minulosti („je již z kulturně dějinných důvodů důležité, abychom poznávali podstatu toho, co kdysi bylo zřejmou mocí, ale co dnes leží okolo nás jakoby v troskách, zkamenělinách a rozbitých střepech“ – s. 25), tak pro lepší orientaci v přítomnosti („znalost křesťanství v jeho plnosti a rozmanitosti je jedním z předpokladů spolehlivé dějinně filosofické konstrukce i kulturní hygieny“ – s. 5)? Kdo soudí, že tato znalost představuje víc než soukromou věc zvědavých či hloubavých jedinců, že má praktický dosah pro život veřejný („porozumět ústředním pravdám křesťanským je nutno také k tomu, abychom poradili otcům, matkám, učitelům, vychovatelům, soudcům, lékařům a osvětovým pracovníkům, zda něco a co z křesťanské zbožnosti a mravnosti je dobrým pomocníkem ve všední praxi a nejtíšší výchovné práci“ – s. 5)?

Postmoderní konzument literární produkce je zvyklý konzumovat informace a zábavu, číst buď chladná odborná pojednání, nebo žoviální fejetonistiku. Literát Hromádka pravděpodobně odradí svým vysokým literárním slohem, myslitel Hromádka nezlehčitelnou vahou svého přesvědčení. Podtitul knihy *Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských* je poněkud zavádějící. Hromádka se nespokojuje s úkolem podat informace a předložit interpretace, Hromádka chce vyburcovat čtenáře a čtenářku, aby k otázce církví a k otázce Boha zaujali své vlastní stanovisko. Fa-

rář Hromádka si je jist tím, že otázku Boha nelze obejít či zapomenout („Boha se nezavíme ani ateismem a lhostejností, ani hlubokou mystikou a chytráckou kostelní pobožností“ – s. 433), protože „ať chceme nebo nechceme, lidské svědomí a rozum nepřestávají ukazovat směrem k absolutní normě myšlení a života a lidská duše nepřestane toužit po Bohu živém“ (432n).

Nejhlubší rovinou *Křesťanství* je apel na naše rozhodnutí *Pro, nebo Proti*. Pozorný a vnímavý čtenář, pozorná a vnímavá čtenářka si mají uvědomit, „že nám nic jiného nezbyvá, než buď se k Bohu obrátit a přijmout vše, co nám dává a k čemu nás zavazuje, anebo se od něho odvrátit, setřást se sebe jeho nároky, nepočítat s Bohem vůbec a učinit sama sebe poslední normou i konečným rozhodčím“ (s. 31). Hromádkovi vposledu nešlo o ekumeničnost našeho křesťanství, nýbrž o naše křesťanství jako takové. Otázka, zda jsme či nakolik jsme ekumenickými křesťany, ho zajímala jako podotázka vlastní otázky, zda jsme vůbec křesťany. Není náhodou, že základní metaforou této příručky symboliky není návrat rozptýlených oveček do jednoho ovčince, nýbrž návrat ztracených synů a dcer do otcovského domu.

PŘEKÁŽKY, DISKUSE, SHODY¹

O vztahu environmentalistů ke křesťanům

Hana Librová

BARRIERS, DEBATES, AGREEMENTS (on the relationship between environmentalists and Christians) Christians and environmentalists don't live in two parallel worlds, separated from each other. Their mutual interest has existed for years, but in reality their relationship has been stagnating. Environmentalists are motivated in their interest in Christian religion by their effort to orient themselves in a rapidly changing world and to find answers to the key question of man's place in the world. They find Christianity appealing for pragmatic reasons as well. This article summarizes the main points of environmental critique of Christianity as well as some arguments that are commonly used in its defence. The work pays special attention to the discussion of anthropocentrism. The author proposes a distinction between the ontological, the knowledge-based (gnoseological) and value-based (axiological) types of anthropocentrism. The Christian-environmentalist debate is also beneficial in the realm of everyday lifestyle choices. The author closes with a surprising finding: some theologians are more sceptical about the future than the environmentalists themselves.

Zajímají se o sebe?

V posledních letech se ve světě i u nás věnuje značná pozornost snahám o nápravu ekologických škod. Až na výjimky jde o kroky technologické povahy, které často pouze „vytloukají klín klínem“ – rizika pouze odsouvají. V horším případě je dokonce posilují tím, že vytvářejí pozitivní zpětné vazby. Tak to například známe z pokusů odstranit nebezpečí záplav betonováním koryt toků nebo zmírňovat horké klima energeticky náročnou klimatizací. Ukazuje se, že skutečné řešení ekologických problémů není věcí technologických zásahů, a to ani technologie legislativní a politické. I samotní zastánci technických opatření nakonec připouštějí, že náprava je závislá na oblasti tak vágní, jako jsou lidské hodnoty. Zde je kořen zájmu environmentalistů² a ekologistů³ o křesťanství a o spolupráci

¹ Tento text byl připraven jako součást projektu Grantové agentury ČR „Individualizace životního způsobu v environmentální perspektivě“, který je evidován pod číslem 403/07/0804.

^{2,3} „Environmentalisté“ je v tomto textu široké označení pro osoby, které jsou nějakým způsobem angažovány na poznávání a řešení ekologických problémů. Tam, kde je žádoucí

s křesťany. A zde také tkví tušení křesťanů, že by mohli být environmentálnímu snažení nápomocni.

Křesťané a environmentalisté nejsou tedy lidé žijící ve dvou paralelních oblastech, které se nedotýkají a které o sobě neví. Jejich vzájemný zájem trvá již dlouhá léta, ale v realitě vážne. Ačkoliv jsou někteří praktičtější křesťané členy ekologických hnutí a organizací na ochranu přírody, přece lze na obou stranách, přesněji zejména na straně křesťanů, pozorovat jakousi ostražitost. Není na místě soudit předem, že jde o přirozený odstup, daný zásadně rozdílným přístupem ke světu. Do značné míry tkví v neinformovanosti.

Tento článek chce stručně shrnout hlavní, a to i sporné, body vztahu mezi environmentalisty a křesťany. Nepíše jej teoložka, ale socioložka, jejímž oborem dokonce není ani sociologie náboženství. Prostředí církvi zná pouze jako řadová věřící Českobratrské církve evangelické. Po léta se zabývá environmentalistickými otázkami v akademickém prostředí a pohybuje se v okruhu ochránců přírody.

Odtud asymetrie textu – důraz je položen na postoje environmentalistů ke křesťanství; jsou reprodukovány i s jejich možnými omyly, způsobenými malou orientací environmentalistů ve věcech víry a nedostatkem teologického vzdělání. Názor vyjadřující postoje křesťanů k environmentalistům je v textu zmiňován jen okrajově a spíše hypoteticky. Jeho soustavnější zpracování by environmentalisté jistě uvítali.

Text nebude systematicky rozlišovat mezi přístupem různých křesťanských konfesí a církví, jakkoli je pravděpodobné, že při jemnějším rozlišování bychom rozdíly našli.⁴

Jak se projevuje zájem environmentalistů o křesťanství

Ekologie jako přírodní věda se rodila na konci 19. století v prostředí intelektuálního ateismu. Dílo i epizody ze života zakladatele ekologie Ernsta Haeckela dokládají, že jeho ateistický postoj byl militantní a vášnivý. Pozůstatky tohoto přístupu, projevující se ovšem spíše lhostejností vůči

rozlišení, jsou jako „environmentalisté“ označováni v užším slova smyslu ti, kdož se na odborné úrovni věnují poznávání vztahu člověka a přírody a pro osoby, které se profesionálně věnují řešení konkrétních ekologických problémů. Jako „ekologisté“ jsou pak označovány osoby, které se věnují ekologickým problémům a ochraně přírody jako dobrovolnické práci, například v nevládních organizacích. Tohoto slova užívám bez negativní konotace, s níž se setkáváme zejména ve sdělovacích prostředcích. Slovo „ekolog“ rezervuji pro odborníka v ekologii jako přírodní vědě.

⁴ Známy je např. důraz, který klade na přírodu a její krásu pravoslavné náboženství (např. Fošumová, 2003).

duchovním otázkám, dodnes vidíme u starší a střední generace ochránců přírody a profesionálních ekologů – biologů. Vyrůstaly pod vlivem přírodovědeckého pozitivismu, u nás nadto pod vlivem socialismu. U některých dnešních sedmdesátníků a šedesátníků je zřetelný i dozívající vliv revolty 60. a 70. let, oponující všem, a tedy i náboženským konvencím (např. hnutí hippies a takzvané hlubinné ekologie – deep ecology).

Ekologičtí aktivisté a environmentalisté mladšího věku dnes žijí v prudce se měnícím světě, jsou vystaveni množství informací a často protichůdných náhledů. Chtějí se zorientovat, intenzivně hledají. Nezájem o otázky náboženské víry, to přezíravé a výsměšné mávnutí rukou, charakteristické pro mládí naší generace,⁵ u nich neuvídíme. Mladí environmentalisté a ekologičtí aktivisté jsou většinou vůči křesťanství až překvapivě otevření a vstřícní.⁶ Tíhnou ke křesťanské víře víc, než jejich vrstevníci, řekněme než vysokoškolští studenti obecně.⁷

Přemýšlení nad stupňujícími se konkrétními environmentálními problémy vede k obecnějším otázkám, k zájmu o místo člověka ve světě a také o vztah mezi vědou a vírou.⁸ Charakteristický je zájem o evoluční teorie.⁹ Ukazuje se, jak má náboženské a environmentální myšlení v obecně rovině mnoho společného. Různým způsobem se zajímají o podstatu našeho bytí.

Zájem environmentalistů o křesťanské náboženství však má i důvody pragmatické. Ekologičtí vychovatelé často s trpkostí konstatují, že jejich vlastní úsilí má jen malý efekt. Pochopili, že křesťanství se svým důrazem na duchovní rozměr člověka a schopností ovlivňovat jeho hodnotový svět je pro ekologická řešení nadějí. Oceňují náboženství i v tom, že umí spojovat univerzální témata s každodenní praxí jednotlivce.

Environmentalisté si uvědomili, že od institucí krátkodobých strategií – vlád, politických stran, ekonomických struktur – lze sotva čekat váž-

⁵ Rozuměj, generace dnešních šedesátníků.

⁶ Jsou otevření vůči náboženství obecně. Nedá se však mluvit o převažující inklinaci k mimokřesťanským, zejména východním, náboženstvím, která patřila k duchovním módám 70. let minulého století.

⁷ Aby nedošlo k nedorozumění! Jinak tomu může být, a patrně je, u mladých ekologů-biologů. Jsou pod silným vlivem současného neodarwinismu, tendujícího k myšlenkovému redukcionismu.

⁸ Přednáškám konaným na toto téma na akademické půdě často nestačí prostor poslucháren.

⁹ Značný zájem a značné vzrušení jevíli studenti environmentalistiky kolem mezinárodní konference „Kreacionismus a teorie inteligentního plánu“, která se konala v říjnu 2005 v Praze.

ně míněnou snahu po nápravě v environmentální oblasti, charakteristické dlouhodobými horizonty a potenciální újmou na hmotné prosperitě voličů. Z tohoto hlediska času je náboženství s jeho „věčnou dimenzí“ a důrazem na nemateriální hodnoty žádoucím opakem.

Postoje environmentalistů se odrážejí i v literárních projevech. V environmentálně zaměřených časopisech často najdeme texty zamýšlející se nad křesťanskými hodnotami i nad církevní praxí. Křesťanství bylo například hlavním tématem druhého čísla ročníku 2007 populárního *společensko-ekologického časopisu Sedmá generace*. V zahraničí jsou četné teologicky a religionisticky zaměřené statě publikovány také v akademických environmentalistických časopisech, např. *Environmental Values*, *Environmental Ethics*, *Politische Ökologie*, *Ecumene*.

Knihy zabývající se vztahem teologie a environmentálních věd jsou v zahraničí součástí edičních plánů environmentálně zaměřených vydavatelství. Namátkou jmenuji provokativně inspirativní knihu Leonarda Boffa *Unser Haus Erde: Den Schrei des Unterdrückten hören* (1996) a spíše nehodnotící přehled obsažený v knize *Theology and Biotechnology*, kterou napsala biologka a teoložka Celia Deane-Drummond (1997).

Jak se projevuje zájem křesťanů o environmentální otázky

Jak jsem se zmínila v úvodu, postrádám spolehlivou znalost o tom, jak se stavějí křesťané k environmentálnímu snažení a k jeho aktérům. Mohu uvést jen poznatky nahodilého pozorování a nesystematické četby.

Sociologicky je významné, zda se o environmentální otázky zajímají církevní instituce a křesťanské sbory. Některé organizují přednášky a besedy zabývající se environmentálními tématy. Mohou mít tyto jednorázové akce výraznější vliv na postoje věřících? V homiletické praxi se environmentální témata vyskytují zřídka, postrádají zázemí vědomostí a zůstávají málo promyšlená. Prozrazují neujasněná stanoviska a neargumentovanou, latentní nedůvěru vůči ekologům. Zřejmě souvisí s představou, živenou neinformovanými nebo předpojatými novináři, že ekologická hnutí jsou projevem materialistické, krajně levicové orientace, jakousi odnoží anarchismu.¹⁰ V rozhovoru s Peterem Seewaldem říká Joseph Ratzinger bez bližšího vysvětlení nebo dokladu: „Je to také deficit ekologických hnutí. S pochopitelnou i oprávněnou vášní táhnou do boje proti znečišťování životního prostředí, ale duševní sebeznečišťování člověka

¹⁰ Předsudek o nepochybně levicové orientaci environmentalistů přetrvává, jakkoliv se v mnoha případech, třeba právě i v současné politice České republiky, ukazuje spíše konzervativní, chceme-li pravicová povaha environmentálních snah.

je nadále považováno za projev jeho práva na svobodu.“ (Seewald, 2005: 162, 1. vyd. 1996)

Se značnou rezervovaností a s projevy jakési nedůvěry se setkala při výzkumu postojů brněnských katolických kazatelů k environmentálním otázkám naše studentka. Co se dozvěděla: „Kdyby lidé žili opravdu křesťansky, ekologický problém by vůbec nevznikl.“ „O ekologické věci se nezajímám. Kdo se stará o osud přírody a planety, nedůvěřuje Bohu.“ „Nestarejme se o svět, starejme se o svou spásu!“ „Starejte se o lidi, o své bližní. Péče o přírodu zavání pohanstvím.“¹¹ Nápadné a obsahově významné jsou myšlenkové zkratky, ostré dichotomie: Buď péče o lidi, nebo péče o přírodu. A především, buď osobní spása, nebo starost o svět.

Vzhledem k tomu, jak ostražitě jsou postoje církví vůči nositelům nového pohanství, je zajímavé, že se na přání věřících množí církevní sňatky požehnané mimo prostor kostela, v lese, na louce, nejčastěji pod věkovitým stromem. A jeden bizarní detail: Přírodu, obrázky hor, moří, řek, vodopádů, luk a stromů vídám jako nejčastější motiv na vývěskách u vchodu do většiny kostelů. I do těch, jejichž duchovní správci jsou vůči přírodě a její ochraně tak obezřetní. Fotografie ve skříňkách nevisí jen jako jakási bezpříznaková kulisa; bývá k nim připojen vroucný přírodymilovný slovní doprovod, nejčastěji veršovaný citát. Když ale do chrámu vstoupíme, v kázání ani v přímluvných modlitbách se podobného námětu nedočkáme.

To je jistě v rozporu s názorem polského a amerického filozofa a „eko-teologa“¹² Henryka Skolimowského (1985), který nechápe záchranu planety jen jako záležitost životního prostředí; je to pro něj „teologická záležitost první velikosti“.

V teologických a církevních časopisech skutečně občas čteme texty zabývající se environmentálními tématy. K radikálně novým otázkám, které se vynořují v souvislosti s tzv. ekologickou krizí a která vyžadují opustit obvyklá myšlenková schémata, se však autoři stavějí opatrně.

Většina textů se opírá o pasáže z bible. Environmentálně příznivé prvky myšlení se snaží hledat také v dějinách teologie. Odvolávají se na teologické klasiky, na něž by bylo možné navázat. Nacházíme citována jména sv. Augustina, Tomáše Akvinského, Martina Luthera, Teilharda de Chardina, Karla Rahnera, Hanse Künga a dalších. Někdy se píše o přínosu

¹¹ Sama jsem, ovšem před nějakými patnácti lety, byla jednou čtenářkou Kostnických jisker, reagující na můj článek, napomenuta s odkazem na příslušné místo ve Starém zákoně „klaníte se Zeměplazu!“.

¹² Tak se označuje sám autor.

východního křesťanství a o významu teologie naděje. Ne vždy adekvátně, bez potřebného rozlišování, jsou s environmentálním přístupem spojovány proudy procesní teologie, teologie osvobození a feministická teologie.

Pozoruhodnou inspiraci pro teologii v českém prostředí přinesl překlad knihy Jürgena Moltmanna *Bůh ve stvoření*, který v roce 1999 (1. vyd. 1985) vyšel díky ediční politice křesťansky orientovaného Centra pro demokracii a kulturu. Moltmannova neantropocentrická teologie stvoření je v některých místech tak radikální, že by v akademických teologických kruzích sotva prošla autorovi méně etablovanému.

Byla to pravděpodobně právě myšlenková odvaha, pro niž zůstaly v prostředí českých teologů téměř bez povšimnutí další tituly „ekologické teologie“, například *Útěšná mysl* Henryka Skolimowského. Obsahuje četné reformní myšlenky, například: „Může se křesťanství obnovit? Snažilo se o to, ale bez valného úspěchu. Zdálo by se, že nejlepší cesta, jak je obnovit, je opustit kříž¹³ a přijmout místo něj jako hlavní symbol myšlenku vzkříšení... My potřebujeme něco jemnějšího, pozitivnějšího, něco, co by více podporovalo život. V ideji vzkříšení máme mocnou metaforu, která nás může posilovat v každodenních zápasech.“¹⁴ (2001: 197, 1. vyd. 1994) Podobně zůstal u nás bez většího zájmu překlad knihy kritika Vatikánu, ochránce zvířat a bojovníka proti pokusům na zvířatech, Eugena Drewermana *O nesmrtelnosti zvířat* (Košice, Knižná dielňa Timotej, 1998) a knihy přímluvce spirituality stvoření Matthewa Foxe *Příchod kosmického Krista* (2004, 1. vyd. San Francisco 1988).

Environmentalistická kritika křesťanství v bodech

V této části shrnu hlavní myšlenky, které můžeme najít v textech a vystoupeních environmentalistů, hledajících historické zdroje ekologické krize. Četné z výhrad formulovaných vůči křesťanství mohou být z hlediska současné teologie nepřesné, některé mohou být i věčně nesprávné.

■ Většina kritiků se soustřeďuje na rozbor *biblických textů*. Lynn White v dnes již proslavené studii *Historické kořeny ekologické krize* (1967) hovoří o „křesťanské aroganci vůči přírodě“. Poukazuje na verše 26.–28. 1. kapitoly Genesis, které vyzývají k podmanění země, ale snad ještě výrazněji na Gn 9,2 „Plodte a množte se a naplňte zemi. Bázeň před vámi

¹³ Nad křížem, jako „děsivým znamením“ je v rozhovoru s P. Seewaldem ochoten se zamýšlet i J. Ratzinger (Seewald 2005: 20–21).

¹⁴ Skolimowski ovšem nezůstává u myšlenky vzkříšení. O několik stran dál navrhuje jako nový duchovní symbol Gaiu – obraz Země.

a děs z vás padnou na všechnu zemskou zvěř i na všechno nebeské ptactvo; se vším, co se hýbe na zemi, i se všemi mořskými rybami jsou vám vydáni do rukou. Každý pohybující se živočich Vám bude za pokrm.“ Z těchto a dalších slov Starého zákona je odvozován judeo-křesťanský princip tvrdé dominance člověka nad přírodou.

Jindy kritikové bible poukazují na Nový zákon. Ježíš, laskavý k lidem, užíval obrazy přírody jen pro svá podobenství; nikdy nepřiznal přírodě hodnotu, nezávislou na jejím užtku pro člověka.

■ Bývá nastolována radikální otázka, pro reformované konfese sotva přijatelná: musíme bibli chápat jako jediné a definitivní vodítko křesťanského náboženství? Bohuslav Blažek (1993) : „Zdá se mi nešťastná představa, že v Písmu bylo jednou provždy řečeno vše, co člověk do konce časů potřebuje znát, a že dnešnímu křesťanovi, chce-li být solidární s ekologickým imperativem, stačí, aby v Bibli vyhledal patřičné – možná jen dosud nedoceňované – výroky a ty začal aplikovat. Ani lidé, ani Bůh za těch dvacet století nelenili.“

■ V souvislosti s relativizací významu Písma je znovu objeovávána polozapomenutá, případně teologií odmítaná spirituální, *mystická tradice*, která dokázala žasnout nad krásou a velikostí přírody a která kladla důraz na Slávu Boha a jeho stvoření. Britský benediktinský mnich Bede Griffiths řekl bez obalu: „Nedokáže-li křesťanství obnovit svou mystickou tradici, potom to může jednoduše zabalit a dát se na byznys. Nemá co nabídnout.“ (Fox, 1992: 25). Méně provokativní výrok Karla Rahnera už zlidověl: křesťan 21. století bude mystik, nebo nebude vůbec. Důraz na mystickou dimenzi víry ukazuje, že environmentálně orientovaná proměna křesťanství není nutně podmíněna modernizací náboženství.

■ Kritikové křesťanství připomínají: Protipřírodní orientace je v historii křesťanství založena hluboko, vzešla ze snahy popřít *pohanství*. Podle pohanských představ sídlili bohové ve studánkách, ve stromech, v posvátných hájích; lidé pociťovali vůči přírodě respekt a bázeň. Judaismus Boha z přírody vyňal a umístil jej na nebesa. V pojetí křesťanství se příroda stala místem temných mocností, ďábla. Bohoslužby se už nekonaly v přírodě, ale ve zdech chrámů.¹⁵

¹⁵ Půvabně charakterizuje křesťanský přístup náš obrozenec Josef Linda ve své „Záři nad pohanstvem“: „I modlitba není milá jejich bohu, leč konaná ve vzdychání, ve smutku, v pláči v krytých chrámech, kde oko vidí zdi a nevidí dary bohů v okolí krajín.“ A ještě jeden starší citát, z Kosmovy „Kroniky české“: „Nový kníže Břetislav hned na počátku svého knížectví, roznicen jsa velikou horlivostí pro křesťanské náboženství, dal pokácat a spálit háje nebo stromy, které na mnohých místech prostý lid ještě ctil. Pohřby, jež děly se v lesích a na polích, vyplenil ten dobrý kníže.“

■ Ale také člověk byl judaismem a křesťanstvím postaven mimo přírodu a nad ni. Ve spojení s obrazem Prométhea¹⁶ se v Evropě pevně zakořenil *antropocentrický pohled* na svět, který je vůči přírodě bezohledný. To je hlavní výhrada environmentalistů proti křesťanství (uvidíme dál, jak je to složitější).

■ Židovská a křesťanská *představa o čase* je, na rozdíl od cyklického chápání času v orientálních náboženstvích, lineární. Svět má počátek a konec, a to konec blažený. Judaismus a křesťanství tak podle environmentalistických kritiků přispěly k formování dějinného optimismu a ideje pokroku – riskantních rysů evropského myšlení. Křesťan do budoucna vyhlíží „nové věci“ a „novou zemi“ (2 Pt 3,13; Iz 65,17; Zj 21,1).

■ S tím souvisí další výtka environmentalistů na adresu křesťanů: pozemský život je prý pro ně bez velkého významu, jsou vůči němu *bezstarostní* (L 12, 24–31). Jejich víra je založena na osobním vztahu k Bohu – v centru křesťanova života je *osobní spása, ne starost o svět*. Moltmann ukazuje, jak křesťanská teologie opustila kosmologická témata a soustředila se na osobní víru, na otázky hříchu a spasení. „Světské, tělesné a kosmické dimenze spásy celého světa byly přehlíženy“ (Moltmann, 1999: 36, 1. vyd 1985). Tento rys křesťanské víry byl posílen v reformovaném náboženství, založeném na individualismu.

■ Protestantismus kalvínské větve bývá považován za jeden ze zdrojů ekologické krize i v rovině tzv. žitého náboženství. Kritikové se zmiňují zejména o puritánech a kvakerech. Implicitním základem jejich přístupu k vnějšímu světu i přírodě je *pojetí práce*. Člověk je nabádán k pilné činnosti, její úspěch je projevem Boží milosti. Zahálka, plané řeči, luxus, ale také pozorování uměleckých děl a obdivné spočinutí v přírodě jsou ztrátou času a těžkým hříchem. Američtí sociologové a sociální psychologové, zkoumající vztahy lidí ke krajině, konstatují, že výsledky usilovné práce a negativně orientovaného vztahu k přírodě (antiforest ethos) jsou dodnes zřetelné pozorovatelné právě v oblastech s tradicí kalvínských konfesí.

Ale nejde jen o přímý vliv pracovitých protestantů-zemědělců na krajinu. Sociolog Max Weber ve slavné studii *Protestantská etika a duch kapitalismu* (1983, 1. vyd. 1904/05) psal o jiném výsledku kalvínského pojetí práce, jehož *nepřímé* ekologické souvislosti nahlížíme teprve dnes:

¹⁶ Prométheovský princip, obraz osvobozeného člověka, postaveného naroveň bohů, je ovšem významovým posunutím, popřením původního starořeckého významu, který Prométheův čin pojímal jako výraz lidské zpupnosti.

Na jeho základě se zformoval typ pracovitého protestanta-kapitalisty, který roztáčil a akceleroval kola průmyslové výroby.¹⁷

■ Jako nedostatečná bývá označována ochota křesťanství spolupracovat v době globálních problémů s *jinými náboženstvími*. Pokud se křesťanství chce účastnit řešení ekologického problému, mělo by se prý otevřít jiným, převážně východním náboženstvím a inspirovat se jimi. Jde tu především o vlivy buddhistické a džinistické s myšlenkou neublížovat ničemu živému, příp. o vlivy čínského taoismu, který se chce dobrat významu světa pozorováním krásy v přírodě. Sotva překonatelnou nedůvěru pocítují křesťané vůči inspiraci kulturou indiánských kmenů a šamanskými praktikami afrických kmenů.

■ Běžně, ale spíše mimo okruh environmentalistů, se setkáváme s názorem, že církevní instituce a křesťanská etika brzdí řešení civilizačních, a tedy i ekologických, problémů svým přístupem k *populačním otázkám*, zejména k interrupční praxi. V tomto pohledu „úcta k životu“ paradoxně přispívá k jeho ničení.

Některé argumenty na obranu křesťanství, přínos diskuse

Bez ohledu na subtilitu v argumentaci kritiků a obhájců křesťanství je patrně výsledkem poctivého rozboru a společné diskuse konstatování, že křesťanství skutečně historicky patří k hodnotovým zdrojům ekologické krize. Judaistický a křesťanský pohled na svět, příp. žité křesťanství bylo jedním¹⁸ ze zdrojů ekologické krize. „Selhali jsme ve svědectví, že Bůh pečuje o všechny a o každé stvoření jednotlivě,“ píše se sebekriticky v závěrečném dokumentu Basilejského ekumenického shromáždění (Europäische..., 1989: 22) Podívejme se na nejčastější argumenty obhájců křesťanství a na některé další myšlenky, které vplynuly z dosavadní diskuse s environmentalisty.

■ Obhájci křesťanství v diskusích dokládají, že Whitem *kritizované od-dily Písma* nejsou pokynem k bezohledné exploataci. Naopak, Starý zákon vyjadřuje příkaz pro moudré spravování přírody. Analýzy biblických

¹⁷ Zajímavý je též podíl protestantů na rozvíjejících se vědách, které byly základem prudce rostoucí kontroly nad přírodou. Mezi experimentujícími vědci 17. století protestanti převažovali. 62 % členů Královské vědecké společnosti byli puritáni, ačkoliv v populaci jich bylo podstatně méně (Deane-Drummont, 6).

¹⁸ Důležité je, a temperamentní obránci křesťanství na to zapomínají, že je právě *jedním* ze zdrojů! Jako další zdroje historiografičtí analytici uvádějí mimo jiné: globalizovaný kapitalismus, socialismus, kapitalistický princip ekonomiky orientovaný na trvalý růst výroby a spotřeby, osvícenství, renesanční a antický antropocentrismus, zemědělskou činnost, ale i antropologické konstanty – naši evolučně utvořenou psychickou výbavu (její rysy zvířecí i specificky lidské). Vrátime se k nim.

textů z pera křesťanských teologů poukazují dále na četná místa v Knize žalmů, která jsou oslavou velikosti a krásy stvoření (např. Ž 104, Ž 24,1–2). Jindy odkazují na způsob, jímž je vylíčena potopa světa (Gn 6–8) nebo na Přísluvi (Př 12,10 a jinde).

Vzácněji nacházejí zastánci křesťanství doklady zájmu o přírodu v Novém zákoně, např. v Epištole k Římanům (8,19–22), která bývá volena za základ environmentálně orientovaných kázání. „Celé tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů. Neboť tvorstvo bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marnosti vydal. Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vyvedeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích. Víme přece, že veškeré tvorstvo až podnes společně sténá a pracuje k porodu.“ Někteří bohoslovci však v diskusích varují před zjednodušováním: Je otázka, jak je tu tvorstvo chápáno.

■ Diskuse mezi environmentalisty a křesťany nastoluje potřebu znovu promyslet i další zdánlivě samozřejmé pojmy, například slovo „bližní“. *Kdo jsou naši „bližní“?* Na koho máme vztahovat křesťanskou lásku, soucit?¹⁹ Zůstává kardinální otázkou, zda jsou křesťané schopni a ochotni chápat jako bližní i mimo-lidské tvory.²⁰ Lze se tu, jak jsem to slyšela v jednom kázání, odvolat na Evangelium podle Matouše (Mt 25, 40): „Cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili“, aniž bychom vnášeli do biblických textů svévolné interpretace?

■ Zajímavá diskuse se rozvíjí kolem otázky, jaký vztah má teologie a křesťanská víra *k vědě*, zvláště k přírodovědě. Moltmann (1999, 1. vyd. 1985) shrnuje: Až do pozdního osvícenství byla víra slučitelná s racionálním vědeckým pozorováním. Láska k bohu mohla s vědeckými poznatky sílit. Poté, co teologie a přírodní vědy opustily kosmologický pohled na svět, vytvořily oba tábory jakousi mírovou hranici, kterou nepřekračovaly. Na konci 20. století se však teologie a přírodní vědy začaly o sebe znovu zajímat a znovu se začínají prolínat. Dodejme, že je to možné díky vnitřním proměnám na obou stranách.²¹

■ Rozpornost přístupů křesťanů a environmentalistů *k populačním otázkám* se přeceňuje. Nejedná se o základní teologické téma, jakkoli se to ve-

¹⁹ V této i jiných souvislostech se opakovaně vynořují citlivé otázky spojené s pokusy na zvířatech.

²⁰ Není to jen problém teologů. Po důslednější úvaze se i ochránce přírody rozpakuje označit jako „bližní“ skutečně všechny biologické tvory.

²¹ Přírodní vědy dnes v některých oborech překonávají pozitivistický přístup. Podle odvažných interpretací jsou nové poznatky fyziky a biologie dokonce slučitelné s novou spiritalitou (viz např. F. Capra, J. Lovelock, R. Sheldrake, případně I. Prigogine).

řejnost domnívá. Kromě toho se přístup křesťanských konfesí liší. Diskuse ukazují, že ani u ekologů samotných není v této věci jednotný názor. Někteří ekolozičtí radikálové se nechali v zájmu Gaii sterilizovat, na druhé straně vidíme, že rodiny ekologů jsou charakteristické právě početnými dětmi.²²

Co s antropocentrismem?

Antropocentrismus je považován za hlavní překážku souznění mezi ochránci přírody a křesťany. Slovo „antropocentrismus“ bývá mezi ekology chápáno bez dalšího rozlišování jako odsudek, nad nímž je diskuse zbytečná. Představa o jednoznačném a jednoduchém křesťanském antropocentrismu je však silně zjednodušená. V obecném povědomí, ale i v pojetí filozofů a teologů, existuje celá škála antropocentrických postojů.

■ J. Ratzinger (Seewald, 2005: 162, 1. vyd. 1996) říká: „Také člověk je tvor. On a jeho nitro podléhají řádu stvoření. Nemůže ze sebe libovolně dělat to, co chce... Musí se učit uznávat sám sebe jako stvoření.“

■ Jürgen Moltmann v radikálně pojaté teologii stvoření navrhuje nahradit antropocentrismus *kosmologickým teocentrismem*. Zdůrazňuje, že lidský svět je třeba neustále zařazovat do souvislostí přírody a její evoluce, která jej přesahuje. Přírodní tvorové zde nejsou kvůli člověku. Moltmann nesdílí představu, že člověk je smyslem evoluce, že je středem světa. Člověk se nemá považovat za výlučný obraz Boha – imago Dei. Obrazem a důstojností Boha je „s přírodou spojené lidství“. V Moltmannově teologickém pojetí korunou stvoření není člověk, ale *šabat Boží*. „Člověk je vytvořen pro tento svátek stvoření“ (1999:157, 1. vyd 1985).

■ Nejčastěji reagují teologové na kritiku antropocentrismu ideou *správcovství* či šafářství, s odvoláním například na slova Genesis 2,15: „Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil“. Důsledně vzato, i myšlenka *správcovství* má teocentrický obsah.

Tento koncept je pro mnohé teology tečkou za diskusí o křesťanském antropocentrismu a o vztahu křesťanství k ekologickým problémům vůbec. Kdo má environmentální informace, nezbytně případně na věcnou otázku: na základě čeho člověk – šafář rozhodne, jak daleko smí zajít v zásazích do přírody? Pro spravování přírody chybí kritérium. Co když Bohem pověřený správce usoudí, že je dobře přírodu spravovat a zdokonalovat, „paradeizovat“ genovými manipulacemi nebo velkými přehradami? Je na místě pochybnost, zda je člověk s celým vědeckým aparátem schopen řídit tak složitý celek, jímž je naše země. Co si myslí správce přírody, orientovaný na trvalý pokrok, o názoru J. Lovelocka (2006), podle něhož „řešením je trvale udržitelný ústup“?

■ Jan Heller (např. 1992) opouští tradiční koncept správcovství a nahrazuje jej úkolem *oběti*. Nezdůrazňuje správcovu volnou ruku ve „zdokonalování přírody“ podle lidského vkusu a podle úvahy o jejím využívání pro lidské potřeby. V Hellerově pojetí je akcentována ochrana i osobní nasazení/oběť ochránitele vůči násilí a zlu, které je na přírodě páčáno. Tento cenný, vnitřně radikální posun je inspirativní pro další uvažování a diskuse o antropocentrismu.

■ Navrhují rozlišovat tři dimenze antropocentrismu: antropocentrismus ontologický, poznávací a hodnotový. Všechny jsou součástí křesťanského pohledu na svět a mají význam pro utváření našeho morálního vztahu k přírodě.

Ontologický antropocentrismus chápe člověka jako střed světa a vrchol evoluce; koreluje s ideou pokroku jako základu dějin.

Komu připadá, že v realitě se pokrok dost nepotvrzuje, může se utěšovat myšlenkou Ericha Fromma, podle kterého je člověk tvor, jehož stvoření nebylo završeno; na rozdíl od ostatních hotových bytostí je určen k dalšímu, vnitřnímu růstu a vývoji (Fromm, 1993:133–134, 1. vyd. 1966.) Podle L. Boffa (1996) je člověk spoluvůrcem ještě nehotového kosmu, nástrojem k osvobození nebo brždění procesu evoluce. Sekulárně řečeno, člověk je bytost, která není beze zbytku přírodně determinována. Má možnost svobodné volby, přičemž můžeme myslet jak na úroveň jednotlivce, který rozhoduje o svém individuálním životě, tak na člověka jako druh, na budoucí povahu lidstva.

Ontologický antropocentrismus zpochybňují ti environmentalisté, kteří tvrdí, že se svým postavením v přírodě nelišíme od jiných biologických druhů. Mohou použít argumenty dnes převažujících biologických teorií, které v evoluci hierarchii a pokrok nenacházejí. Co si však můžeme slibovat od etiky postavené na neantropocentrické ontologii? Co můžeme čekat od biologicky determinovaného, intuitivně jednajícího tvora, který disponuje výzbrojí genetických manipulací a nukleárních hlavic?

Poznávací antropocentrismus poukazuje na skutečnost, že svět nemůžeme vidět jinak než lidskými smysly a nástroji lidského poznání. To lze zpochybnit jen stěží.²³

²² Výzkumy životního způsobu dokládají, že počet dětí v rodinách usilujících o ekologicky příznivý životní způsob je významně vyšší než je průměr v celé populaci, natož v populaci vysokoškolsky vzdělaných párů (Librová, 1994).

²³ Vyznavači hlubinné ekologie (deep ecology) se prý dokáží poznávacímu antropocentrismu vymanit speciálními psychologickými technikami, inspirovanými například šamanismem. V takzvaném evolučním rozpomínání může člověk nahlédnout svět z pohledu žaby, velryby nebo jiného přírodního tvora.

Jako *antropocentrismus hodnotový* bývá označován názor, podle něhož se všechny hodnoty odvozují od prospěchu člověka a naše morální závazky se vztahují pouze k jiným lidem. Šetrné chování vůči přírodě tak má být určováno ohledem na prosperitu našich potomků.²⁴ Takto pojatý hodnotový antropocentrismus paradoxně odpovídá neantropocentrické ontologii: jsme jako ostatní biologické bytosti – jednáme jako ve prospěch svého genu, rodiny, kmene, svého druhu.

Antropocentrický hodnotový postoj však nemusí mít vždycky pragmatickou polohu a egoistický cíl. Může přinést naději, pokud se spojí s důsledným pojetím antropocentrismu ontologického – „nejsme jako oni“, nejsme jako příroda. Erazim Kohák (1998) označuje se špetkou ironie tento hlubší druh antropocentrismu jako „etiku vznešeného lidství“.

Její základ je vlastně kantovský: Příroda sama v sobě je prosta hodnot, je lhostejná k utrpení svých tvorů. Americká spisovatelka Annie Dillardová, skvělá pozorovatelka, vidí, jak je příroda děsivým puzením požírat a množit se. „Jsme morální bytosti, ale v nemorálním světě“ (1996: 65, 1. vyd. 1974). Řečeno věcněji, příroda funguje na principu potravních řetězců. Z této nezbytnosti se člověk nevymyká. Vyznění antropocentrické etiky vznešeného lidství a její praktický účinek spočívá v něčem jiném:

Lidská kultura, křesťanská hodnotová tradice se svým důrazem na lásku, soucit, na solidaritu se slabými, je schopna brzdit nebo dokonce překonávat lidské sobectví. Rozbor motivace pro ochranu přírody ukazuje, že toto úsilí nemá kořeny ve strachu z nebezpečného vývoje (Librová, 2005). Spočívá v tom, že nadržujeme slabým jedincům a zanikajícím biologickým druhům. Nadržujeme slábnoucí přírodě proti agresivní a silné technické civilizaci.²⁵ Jako jediný biologický druh jsme schopni odpoutat se od biologicky daného reciprokého altruismu a altruismu nepotického. Dokážeme se starat nejen o své potomky, příbuzné, o příslušníky svého kmene a biologického druhu. Jsme schopni *altruismu mezidruhového*. Zde může být souznění křesťanského náboženství se snahami environmentalistů mimořádně výrazné.

Obecné otázky a konkrétní životní způsob

Jak jsme viděli, diskuse nad environmentálními problémy se neustále vrací k základním otázkám, které si doposud kladli environmentalisté a teologové nezávisle: Jaká je podstata světa a člověka? Jaké je postavení člověka v přírodě?

²⁴ Tento postoj je základem definice takzvaného trvale udržitelného rozvoje. Stav přírody bývá nahlížen z hlediska *služeb*, které přináší člověku. Píše se například o službách zásobovacích, regulačních a kulturních.

Chování biologických organismů, včetně člověka, vůči přírodě je ve větší či menší míře ovlivněno evolučně zděděnými psychologickými konstantami. Lidská kultura je umí korigovat, ale jindy je naopak posiluje. Antropologické konstanty²⁶ jsou, často v důsledku jejich nesouladu s expanzí technických možností člověka,²⁷ ekologicky riskantní. Evolučními psychology bývají nejčastěji uváděny: genové sobectví (Dawkins, 2003, 1. vyd. 1976), vedoucí k orientaci na sebe sama a na úzký sociální okruh, mentální orientace na krátký čas a na blízké místo, neofilie a záliba v rychlosti. Významnými antropologickými konstantami jsou specificky lidský sklon pracovat a prací měnit svět (tzv. ofenzivní adaptace) a potřeba existenciálního přesahu, takzvané transgrese. Transgrese má několik dimenzí. Patří k ní například ekologicky nebezpečná tendence k růstu potřeb, k hromadění.²⁸

Není možné vidět tato evolučně psychologická konstatování v náhledu náboženství – člověk je porušený, hříšný? Významné je, že křesťanské náboženství nesdílí poraženectví plynoucí z biologického určení. Chce a umí lidské sklony mírnit.

Nejde jen o zajímavou obecnou tematiku. Pokud ji převedeme do konkrétní polohy, souvisí s oblastí každodenního životního způsobu. Zde může být křesťanský a environmenální přístup docela blízký: snažíme se žít život, který je „schöpfungsgemäß“.

Toto německé slovo, „přiměřený stvoření“, výborně vyjadřuje inspirační sílu křesťanského pohledu na život a je výstižným kritériem ekologické ne/příznivosti životního způsobu. Přijetí tohoto adjektiva a adverbia však zároveň představuje vysoký nárok. „Úkol zní: vše, co konáme a myslíme, ekologizovat, uzavřené pojmy hodit přes palubu, nedůvěřovat údajně jednorozměrným příčinám a ve střetu s uzavřenou myslí myslet otevřeně“ (Boff, 1996: 30).

O základním rysu křesťanství, schopnosti soucitu a lásky, která odpouje tendenci k egoismu a k reciprokému a nepotickému altruismu, již byla řeč. Naše úvahy, otázky i pochybnosti, mohou pokračovat: Je-li křesťan svým náboženstvím veden k citění, myšlení i k jednání „pod zorným

²⁵ Námitka, že síly přírody jsou mohutnější než civilizace, je zde irelevantní. Je řeč o motivaci ochránců přírody a o jejich optice.

²⁶ Jde o vlastnosti, které člověk sdílí s jinými biologickými druhy, zejména s primáty, ale i o vlastnosti specificky lidské.

²⁷ Paul D. McLean (1979) popsal riskantní nesoulad mezi evolučně různě starými částmi mozku. Starší, intuitivně a impulzivně jednající části nejsou schopny kontrolovat technické vynálezy, které vymyslel neokortex.

²⁸ Ale také ekologicky nadějná transgrese k lidem a transgrese k symbolům.

úhlem věčnosti“, dokáže ovlivnit ekologicky nepříznivou orientaci naší psychiky na krátký čas? Je křesťanství konzervativní silou, která brzdí zálibu v rychlosti a neofilii, nebo neofilii naopak posiluje (Zj 21,1 a další výše citované oddíly Písma)?

K environmentálně významným antropologickým konstantám patří lidská potřeba pracovat. S odkazem na Maxe Webera jsem se zmínila, že ke kritice křesťanství ze strany environmentalistů patří kalvínské pojetí práce, které tuto přirozenou potřebu rozvinulo a povýšilo na velkou hodnotu a zrodilo duch kapitalismu.

Bible však pohlíží na práci i jinak: V ráji člověk nepracoval, práce je součástí boží kletby a trestu za první hřích člověka (Gn 3,17–19). V tak klíčovém bodu biblických textů, jako je Desatero božích přikázání, není člověk nabádán k práci, ale spíše k povinnosti odpočívat, nepracovat sedmého dne.

Postoj hluboce protikladný kalvínské etice práce je obsažen v symbolickém rituálu židovského šabatu. E. Fromm chápe šabat právě jako snahu nevměšovat se do chodu přírody: „Práce je každá interference člověka s fyzickým světem, ať je konstruktivní nebo destruktivní. Odpočinek je stav míru mezi člověkem a přírodou. Člověk musí nechat přírodu nedotčenou, neměnit ji žádným způsobem, ať už vytvářením nebo ničením čehokoliv. I ta nejmenší změna, kterou člověk učiní v přírodním procesu, je porušením klidu.“ (1993: 145, 1. vyd. 1966)

J. Moltmann působivě a v hlubokém rozporu ke kalvínskému pojetí práce a celého životního způsobu píše: „Oslava šabatu vede ke zvýšené schopnosti vnímání krásy všech věcí, jídla, oblečení, těla a duše, protože samo bytí je nádherné. Otázky po možnostech práce a užitku jsou zapomenuty vzhledem ke krásě všech tvorů, kteří jsou smysluplní sami v sobě.“ (1999: 224, 1. vyd. 1985) „Čím více lidé objevují smysl svého života v radosti z bytí, a ne v konání a tvoření, tím více jsou schopni udržet své ekonomické, sociální a politické dějiny v přirozených mezích“ (tamtéž: 115).

K ekologicky riskantním rysům člověka patří jeho tendence k hromadění věcí a zážitků; jeho potřeby mají sklon trvale růst. Také tento typ transgrese umí náboženská víra tlumit. Nejen přímo, pomocí zákazů, ale především pomocí jiného typu transgrese, přesahu k symbolům: víra, vědomí krásy a slávy stvoření plní život vyšším smyslem a vymaňují tak člověka z tlaku rostoucích hmotných nároků a potřeb. Konzumismus je reakcí na vnitřní prázdnotu. K základním křesťanským ctnostem tak organicky patří schopnost sebeomezení a skoro zapomenutá ctnost chudoby.²⁹

Křesťanské náboženství ale dokáže korigovat i některé vlastnosti, které se rozmohly pod vlivem novověké evropské kultury: Důraz na lidská

práva zplodil nedostatek smyslu pro odpovědnost a lidské povinnosti vůči světu. Člověk je křesťanstvím „trénován“ v pocitu i činu povinnosti a odpovědnosti.³⁰

Naznačené konkrétní příklady potenciálních proměn životního způsobu snad dokládají, že užitečnost a plodnost diskuse mezi křesťany a environmentalisty není jen závěrečnou zdvořilostní floskulí, formulovanou na závěr diskusních setkání. A především, že osobní spása a starost o svět nejsou dva lidské přístupy, které se vylučují.

Překvapení: naděje ekologistů a křesťanů

Mezi četnými omyly, kterých se žurnalisté dopouštějí v referencích a komentářích o environmentalistech a zejména ekologitech, je obraz škarohlídů a katastrofistů. Jakkoli se netají kritickým pohledem na stav současného světa, vidí tito lidé, až na výjimky, vývoj do budoucna příznivě. Hlubší vysvětlení pro svůj názor nemají. Většina ekologistů chová prostou naději radostných družných bytostí na začátku životní dráhy, často rodičů početných dětí. A k intelektuální povinnosti environmentálních odborníků, včetně filozofů a sociologů, patří relativizovat ekologická nebezpečí a vyhýbat se formulacím katastrofických výhledů.

Stojíme před nečekaným paradoxem: Jakkoli je křesťanství vnímáno a prezentováno jako náboženství spočívající na naději, u teologů a křesťanských filozofů, reflektujících environmentální dimenzi, onu důvěru v samozřejmě příznivý vývoj nenacházíme. Jejich naděje je opatrnější, hlubší, podmíněná, často téměř nezřetelná. A, kupodivu, ne vždy antropocentrická. Na závěr pojednání o vztahu křesťanů a environmentalistů uvádím několik citátů:

Teilhard de Chardin, pověstný svými optimistickými vizemi, píše: „Může se také stát, že podle zákona, jemuž zatím nic neuniklo, zlo poroste současně s dobrem a dosáhne ke konci také svého vrcholu. ... To může vést ke střetnutí. V takovém případě by se noosféra právě díky procesu shromažďování rozštěpila do dvou oblastí, přitahovaných dvěma protikladnými póly adorace. Myšlení na Zemi by se zde nikdy nedokázalo plně sjednotit. Vesmírná láska by mohla oživovat a k závěrečnému dovršení oddělit jen zlomek noosféry... Smrt hmotně vyčerpané planety, roztržka

²⁹ Je zřetelné, že ekologicky příznivý způsob života by neměl šanci, pokud by šel cestou zákazů. A pokud by jej chtěli „zelení“ skutečně touto cestou prosadit, vždy by takový pokus provázelo riziko ekologické diktatury.

³⁰ Vynořuje se otázka, v jakém vztahu je často deklarovaná odpovědnost křesťana za svět k pokynu „nestarejte se!“ (L12, 24–31 a jinde, jak byla již zmínka).

noosféry, jež neví, jakou podobu dát své jednotě, a současně vysvobození jisté části vesmíru: té, již se přes čas, prostor i zlo podařilo dospět k pracné, ale konečné syntéze“ (1990: 238–239, 1. vyd. 1947).³¹

Romano Guardini (1992: 72, 1. vyd. 1950): „Připojíme-li k tomu ještě výše zmíněnou uspávající představu sebejisté a bezstarostné kultury, jejímž úkolem je zabezpečit pohodlí člověka, vidíme, jak nedostatečně je dnešní lidstvo připraveno spravovat dědictví dosud nabyté moci. Kdykoliv může nastat situace, které nebude umět čelit.“

Joseph Ratzinger (2005: 162): „Zdá se mi, že právě člověk je zřejmou hrozbou, která přírodu zbaví životního dechu“.

Jürgen Moltmann se v teologii stvoření opírá o teorii otevřených systémů a o teorii informace: „Člověk a lidská společnost vykazují pro budoucnost vysokou míru neurčitého chování a největší míru otevřenosti, a tedy i rizik. Pokud by bylo ještě možné odvrátit společenskou katastrofu člověka a Země, pak jistě pouze tak, že budou lidské dějiny synchronizovány s dějinami přírody a experiment novověku bude pokračovat „přiměřeně přírodě“ a ne jako odporující přírodě a na její úkor. Aby došlo k životaschopným symbiózám mezi lidskou společností a přírodním životním prostředím, je nutno „ochladit“ lidské dějiny a zpomalit jejich jednostranné pokroky.“ (1999: 114, 1. vyd. 1985). „Chvalozpěv byl na planetě zpíván před vznikem člověka, a bude zpíván i po – možném – zmizení člověka“ (1999: 157–158, 1. vyd. 1985).

Teolog Langdon Gilkey (1996: 237): „Křesťanství musí přinést nadějnou odpověď do hlubokého zoufalství nad budoucností, které je latentně přítomno v ekologické krizi... Přesvědčivá křesťanská naděje však nemůže být nadějí spočívající v zázraku, ani v zázraku eschatologickém.“

LITERATURA:

Blažek, B.: Zobecněná teologie osvobození: kosmický rozměr. *Souvislosti* 1999, č. 1

Blažek, B.: rukopis z roku 1993, v majetku autorky

Boff, L.: *Unser Haus Erde: Den Schrei des Unterdrückten hören*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1996

³¹ Budiž mi dovolena odvážná asociace: myslím na zvláštní polarizaci postojů, kterou dnes kolem sebe vidíme: Do krajnosti zacházející obětavost ochránců přírody a vroucnost mladých věřících na straně jedné a nesmírnou aroganci vůči přírodě a světu vůbec na straně druhé. Zájem mladých lidí o křesťanství, knihkupectví oplývající tituly náboženské literatury, a na opačném pólu symboly smrti a antikrista na černých bundách, televizní klipy se satanskými prvky.

- Dawkins, R.: *Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta 2003 (1.vyd. Oxford 1976)
- Deane-Drummond, C.: *Theology and Biotechnology*, London and Washington, Geoffrey Chapman, 1997
- Dillardová, A.: Plodnost. In.: „Závod s časem“ texty z morální ekologie, Praha: Ministerstvo životního prostředí 1996 (1. vyd. New York 1974)
- Drewermann, E.: *O nesmrtnosti zvířat: naděje pro trpící stvoření*, Košice: knižná dílna Timotej 1998. (německy *Über die Unsterblichkeit der Tiere. Hoffnung für die leidende Kreatur*. Freiburg im Breisgau : Walter, 1990. – 2. vyd.). Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“? Basel 15.–21. 5. 1989
- Fošumová, M.: *Krasota spasit mir*, diplomová práce FSS Masarykova univerzita, 2003
- Fox, M.: *Příchod kosmického Krista*, Brno: CDK 2004, 1. vyd. San Francisco 1988
- Fox, M.: *Creation Spirituality. Resurgence* 154, 1992
- Fromm, E.: *Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha: Lidové noviny 1993 (1. vyd. 1966)
- Guardini, R.: *Konec novověku*, Praha: Vyšehrad 1992 (1. vyd. Würzburg, 1950)
- Gilkey, L.: *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History*, New York: Seabury Press, 1976
- Heller, J.: Člověk – pastýř stvoření. In: *Člověk – pastýř stvoření*, Universum 1994/95 č. 16
- Kohák, E.: *Zelená svatozár: kapitoly z ekologické etiky*, Praha: Slon 1998
- Librová, H.: *Pestří a zelení: kapitoly o dobrovolné skromnosti*, Brno: Veronica/Duha, 1994
- Librová, H.: *Vlažní a váhaví: kapitoly o ekologickém luxusu*, Brno: Doplněk 2003
- Librová, H.: Proč chráníme přírodu. Dvakrát na obranu ochránců přírody. *Vesmír* č.3, 2005
- Lovelock, J.: *The Revenge of Gaia*, London: Allen Lane, 2006
- McLean, P., D.: Triune Concept of Brain and Behavior. *Science* 204, 1979
- Moltmann, J.: *Bůh ve stvoření: ekologická nauka o stvoření*, Brno: CDK 1999 (1. vyd. Gütersloh 1985)
- Seewald, P.: *Joseph kardinál Ratzinger – Benedikt XVI.: Křesťanství na přelomu tisíciletí (rozhovory)*, Portál 2005 (1. vyd. Stuttgart 1996)
- Skolimowski, H.: *Eco-Theology: Toward a Religion of Our Times*. Ann Arbor: Eco-Philosophy Publications No 2, 1985
- Skolimowski, H.: *Útěšná mysl : nová teorie poznání a vesmíru*, Praha: Mladá fronta, 2001 (1. vyd. Penguin Books 1994)
- Teilhard de Chardin, P.: *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad 1990 (1. vyd. Paříž 1947)
- Weber, M.: Protestantská etika a duch kapitalismu. In: *Metodológia spoločenských vied*. Bratislava: Pravda 1983 (1. vyd. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1904/05)
- White, L.: The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, 155, 1967

LITURGIE VEČEŘE PÁNĚ V NĚMECKÝCH EVANGELICKÝCH CÍRKVÍCH V EKUMENICKÉ PERSPEKTIVĚ¹

Současná praxe a kroky liturgické obnovy

Irmgard Pahl

DIE ABENDMAHLSLITURGIE DER EVANGELISCHEN KIRCHEN DEUTSCHLANDS AUS ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE – Herkömmliche Praxis und Schritte liturgischer Erneuerung In ihrer Gastvorlesung an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag rekapituliert Prof. Irmgard Pahl Schritte der liturgischen Erneuerung in den evangelischen Kirchen Deutschlands, wie diese in den neuen Gottesdienstbüchern Ausdruck fanden. Impulse dazu waren: die liturgiegeschichtliche Forschung, die Entdeckung neuer Quellen liturgischer Tradition der christlichen Frühzeit und die Inspiration durch andere liturgische Traditionen im Rahmen der ökumenischen Beziehungen und Berührungen. Diese Faktoren resultieren in eine Integration der Eucharistiefeier in den Wortgottesdienst, in die Tendenz zu häufigerer Abendmahlsfeier, in die Wiederentdeckung der Logik und des Wertes des eucharistischen Hochgebets.

V následujícím příspěvku jde o slavnost Večeře Páně v německých evangelických církvích. Cílem tázání bylo, kam liturgická praxe těchto církví dospěla v rámci staletí probíhajícího vývoje a jaké náznaky liturgické obnovy jsou pozorovatelné v současnosti.

1. Současná praxe liturgie večeře Páně – dědictví reformace

Krátký pohled do minulosti

Večeře Páně, jak se dnes v evangelických církvích prakticky slaví, se v podstatě zakládá na reformačním hnutí v Německu 16. stol. Reformátoři přitom neměli zprvu v úmyslu vytvořit něco naprosto nového. Šlo jim spíše o to, aby odstranili existující nešvary v oblasti bohoslužby a aby vše soustředili na to podstatné, na evangelium.

¹ Doplněný text přednášky přednesené autorkou dne 21. května 2007 na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze při konvokaci uspořádané evangelickou liturgickou iniciativou Coena.

1.1 Obec věřících jako nositelka liturgie

Odtud vycházelo jejich úsilí, aby do bohoslužebného slavení znovu plně zapojili obec věřících. Toho bylo možné dosáhnout jen při zavedení mateřského jazyka do bohoslužby současně s hlasitým, slyšitelným přednesem čtení a modliteb. Proti dosavadní ústřední pozici kněze bylo napříště silněji zdůrazňováno kněžství všech pokřtěných. Obec převzala, především formou zpěvu lidu, důležité liturgické funkce, jako například díkyvzdání a chvalozpěv.

1.2 Znovuoživení přijímání sborem

Současně s tím je třeba jako další snahu reformace vyzdvihnout úsilí o znovuoživení přijímání sborem. Ve středověku se přijímání sboru z rozličných důvodů vytratilo. Většina věřících chodila k přijímání jen jednou v roce, v době velikonoční, a jen nemnozí navíc ještě o velkých svátcích. Reformátoři se pokoušeli znovu pevně spojit se slavením večeře Páně přijímání sboru a to v jeho plné formě odpovídající Ježíšovu příkazu, tj. pod obojí způsobou. Zároveň ale zavedli zásadu slavit Večeři Páně jen tehdy, když jsou také přítomni komunikanti; v opačném případě zůstalo při samotné bohoslužbě Slova. Mši, při níž přijímal pouze kněz, odstranili.

Oba faktory společně však vedly brzy k tomu, že se Večeře Páně slavila stále řidčeji, zpravidla jen čtyřikrát do roka. Kromě toho se v případech, kdy bylo přítomno jen nemnoho komunikantů, vžila praxe slavit Večeři Páně až po propuštění sboru, tedy až po skončení bohoslužby slova. Pro každonedělní shromáždění tak Večeře Páně stále více ztrácela na významu. V hlavní nedělní bohoslužbu se naproti tomu vyvinula bohoslužba slova.

1.3 Způsoby slavení odpovídající ustanovení

Za nejdůležitější úkol považovali reformátoři osvobození mše, kterou zdědili, ode všech prvků, jež se jim nezdály být v souladu s evangeliem. Chtěli ji tak „očistit“ a co možná nejvíce připodobnit původnímu ustanovení. Mnohé rituály pozdně středověké mešní formy byly, poměřovány Písmem, považovány za holé lidské vynálezy a jako takové zavrženy.

To postihlo především eucharistickou část mše. Zde, jak známo, vedlo úsilí ponechat pouze biblicky zdůvodněné prvky jako slova ustanovení, Otčenáš, Sanctus a Agnus Dei téměř všude k úplnému vypuštění tradované modlitby kánonu. Kánon, podobně jako jemu předcházející offertorium, v kritice zcela propadl především pro své četné obětní implikace. Reformátoři považovali tuto modlitbu za pouhý lidský výtvar a za výraz kněžské domyšlivosti toužící mít moc disponovat obětí Ježíše Krista, kte-

rá je ve skutečnosti „jedinečná a jednou provždy plně dostačující“. Ve Večeři Páně nemělo jít o konání člověka, ale jediné o to, aby Kristovo slovo a jeho hostina byly přijímány jako dar.

Ze starých mešních kánonů zůstala – po prvotních pokusech evangelicky je transformovat – nakonec již jen slova ustanovení. Jejich význam v této nové izolované pozici není snadné určit. Luther je nazývá „compendium Evangelii“ a nechává je ve své „Deutsche Messe“ přednášet na evangelijním tónu. Jsou pro něj současně též „Dermung“², což znamená tolik co konsekrace. Jsou to slova darování, pokud – tak jako právě v Deutsche Messe – je s nimi přímo spojeno vysluhování.

Ostatní prvky modlitby starého římského kánonu byly sice eliminovány, jejich nejdůležitější funkce – jako především chvály, díkůvzdání, anamnéze, epikléze – však zůstaly zachovány tak, že byly přeneseny na jiné prvky: napomenutí, obecná modlitba, parafráze Otčenáše popř. Otčenáš, Sanctus, Agnus Dei a jiné zpěvy obce. Zde přijímají roli – mezi nimi obzvláště Otčenáš – „zástupce“ v ohledu na eucharistickou modlitbu, pro jejíž obnovení by se bývalo muselo sestoupit do dějin hlouběji, než bylo pro reformátory 16. stol. možné. Ti, jak bylo již řečeno, nemohli jinak, než vycházet z bohoslužebných forem své doby.

To platí především pro luterské řády Večeře Páně, vycházející z mešní slavnosti. Týká se to však ještě jiné skupiny řádů Večeře Páně, totiž těch, jejichž základem nebyl mešní typus, nýbrž forma bohoslužby s kázáním, která se ve středověku vyvinula ve městech jihozápadního Německa. Tyto lidu velmi blízké prosté bohoslužby konané z kazatelny, v nichž kázání bylo hlavním prvkem, byly o určitých svátcích spojovány do jednotné bohoslužby s přijímáním sboru, které již bylo obvyklým také mimo mši. Kázání pak bylo buď zcela či alespoň částečně zaměřeno na přijímání. Jádrem Večeře Páně se skládalo ze slov ustanovení podle 1K 11, Otčenáše a přijímání. Do této liturgie Večeře Páně nebyly zařazeny ani typické mešní zpěvy, ani preface a prvky kánonu; vyvinula se zcela odlišně. Avšak obsahuje textově pevně formované napomenutí k Večeři Páně (dnes je nazýváno poučení o Večeři Páně), stejně jako zvláštní modlitbu Večeře Páně, která mj. vyjadřuje také motivy díkůvzdání a vzpomínky na spasi-
telnou smrt Kristovu.³

² „Dermung“ či „Termung“ je staroněmeckým výrazem pro posvěcení, proměnění, který byl již v Lutherově době archaismem a Luther jej užívá jako zvláštní terminus technicus (pozn. překl.).

³ Srv. Kalvinovu modlitbu Večeře Páně z Ženevského řádu 1542 in: Irmgard Pahl (ed.), *Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert*, Fribourg 1983 (Spicilegium Friburgense 29), č. 490.

První verze této liturgie Večeře Páně pochází od Kalvína. Brzy se stává typickou formou reformované bohoslužebné praxe. Cestou přes falcký řád 1563⁴ zdomácněla také v německých reformovaných církvích.

Tak se z potřeby slavit Večeři Páně způsobem co nejbližším jejímu původnímu ustanovení vyvinuly dvě základní samostatné formy, které měly po staletí určovat bohoslužbu Večeře Páně v evangelickém prostředí: typ mešní a typ hornoněmecký. Dodnes zůstaly obě tyto základní formy určující. Spolu s ostatními zmíněnými těžišti reformy Večeře Páně poskytují sborům jejich vlastní profil, který se zpravidla snaží také udržovat.

2. Liturgia semper reformanda – kroky obnovy

2.1 Oblasti reformní práce

2.1.1 Liturgické bádání

V Německu existovaly již v 19. stol., mocněji pak v tzv. mladších liturgických hnutích 20. stol., snahy dosáhnout pomocí návratu ke starocírkevní tradici opět bohatšího rozvinutí liturgie Večeře Páně. Předpoklady k tomu byly nyní lepší, když dějiny liturgie vynesly na světlo pomocí důkladného studia pramenů⁵ velmi mnoho nových poznatků o raně křesťanské a starocírkevní liturgii, které v počátcích reformace ještě nebyly k dispozici.

Za zmínku zde stojí zvláště raně křesťanský řád církevní obce „Didache“, zvaný dle vlastního titulu „Učení dvanácti apoštolů“ (objevený teprve roku 1883),⁶ který vznikl okolo roku 100 v syrském prostředí a eucharistii představuje ještě ve spojení s hostinou; dále První Apologie Justina Martyra⁷ z doby okolo roku 150, v níž je průběh Eucharistie popisován hned dvakrát – jednou ve spojení se křtem, podruhé jako nedělní eucharistická slavnost – a je tak velmi významný pro objasnění průběhu slavnosti v tomto raném období; taktéž Traditio Apostolica, církevní řád z doby okolo roku 250, který je připisován Hippolytu Římskému.⁸ Pomocí výsledků exegetického výzkumu bylo dokonce možné sestoupit až ke kořenům křesťanských forem slavení v židovství.⁹

⁴ „Kurpfälzer Abendmahlsordnung“ (Falcký řád Večeře Páně). Text viz tamtéž, č. 722–737.

⁵ Prameny k eucharistii srv.: Anton Hänggi – Irmgard Pahl (edd.), *Præx Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968 (Spicilegium Friburgense 12).

⁶ Text: tamtéž 66–68; srv. též: Georg Schöllgen (ed.), *Didache / Zwölf-Apostel-Lehre*, Freiburg u. a. ²1992 (Fontes Christiani 1,13-139).

⁷ Text: *Præx Eucharistica*, 68–72.

⁸ Text: tamtéž 80–81; srv. též Wilhelm Geerlings (ed.), *Traditio apostolica / Apostolische Überlieferung*, Freiburg u. a. ²1992 (Fontes Christiani 1, 141–313).

Pro slavnost původně nazývanou „Večeře Páně“ (doslova vlastně „večeře“ Abendmahl) nebo „mše“ (Messe), se dala zaslechnout např. označení „Večeře Páně“ (KYRIAKÓN DEIPNON 1. listu Korintským, Herrenmahl) nebo „Eucharistie“ (EUCCHARISTIA: slavnost díků, ale též modlitba díků jako centrální prvek slavnosti). Jakkoli byly zpočátku tyto názvy alespoň v německém jazykovém prostoru cizí, podivuhodně snadno si získaly poměrnou důvěru, třebaže se v běžném jazyce pravděpodobně stále udržují navyklá původní označení.

2.1.2 Ekumenické dialogy

Pro současné liturgické reformní snahy je charakteristická základní ekumenická orientace. Přes veškeré snahy o zachování reformačního dědictví s jeho původními charakteristikami přece jen vzrůstá schopnost přijmout společné novinky a to jak ve smyslu vnitroevanglické ekumeny, tak také celkové světové perspektivy reflektující množství tradic. Vzájemné obavy pomalu ustupují vstřícné věcné otevřenosti.

To se týká též římskokatolické církve, která odložila svůj rezervovaný postoj vůči reformovaným církvím nejpozději po II. vatikánském koncilu. Dekretem o ekumenismu (1964) vědomě započala proces sbližování, který vedl také k angažované spolupráci při rozličných interkonfesionálních dialogích.

Jako nejdůležitější dialogy s ohledem na eucharistickou liturgii zde mohu být zmíněny:

1. Studie „Das Herrenmahl“ sestavená společnou římskokatolicko-evangelickou luterskou komisí, jež byla ustavena sekretariátem pro jednotu křesťanů (Řím) a Světovým luterským svazem (Ženeva): Paderborn – Frankfurt nad Mohanem 1978, 1982 (11. vyd.).

2. Studie „Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche“. Závěrečná zpráva ekumenického pracovního kruhu evangelických a katolických teologů, in: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*. (Oběť Ježíše Krista a jeho přítomnost v církvi. Výklady k obětnímu charakteru Večeře Páně), vyd. Karl Lehmann a Edmund Schlink, Freiburg – Göttingen 1983, ²1986 (Dialog der Kirchen 3).

⁹ Srv. Louis Ligier, *Textus liturgiae Iudaeorum*, in: *Præx Eucharistica*, 1–57.

¹⁰ *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*, hrsg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin 1999. (Česky lze překládat jako Evangelická bohoslužebná kniha, pozn. překl.)

3. Lidský dokument „Eucharistie“, in: *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (Křest, Eucharistie a úřad. Konvergenční výklady komise pro víru a řád ekumenické rady církví), Frankfurt – Paderborn 1982. ¹¹1987, 18-28.

Teologická konvergence dosažená v lidském prohlášení o Eucharistii byla dokonce ještě dále rozvinuta až k modelovému liturgickému schématu eucharistické slavnosti (čl. 27). A – poprvé v dějinách Komise pro víru a řád – došlo také prakticky ke společnému slavení. Pro ně vytvořená a světoznámá tzv. Lidská liturgie, zpracovaná Maxem Thurianem spolu s interkonfesní studijní skupinou, se velmi výrazně orientuje na starocírkevní – a to znamená: všem církvím společně – prameny. Celým uspořádáním tak jde o veskrze ekumenickou liturgii a mohla by sloužit za vzor pro snad již ne příliš vzdálenou, všem církvím společnou eucharistickou slavnost.

2.1.3 Reforma agendy

Agendy, které v Německu zatím vyšly a jsou ještě ve fázi procesu receptce jsou:

a) „Das Evangelische Gottesdienstbuch“ (EGb)¹⁰. Byl vydán Spojenou evangelickou luterskou církví Německa (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, VELKD) a Evangelickou církví unie (Evangelische Kirche der Union, EKU)¹¹ společně roku 1999.

b) „Reformierte Liturgie“ (RL)¹² byla vydána taktéž roku 1999 Reformovaným svazem. Jako reformní krok, zasluhující obzvláště zdůraznění, je zde třeba ocenit, že v obou agendách jsou obě základní formy, jak mešní typ, tak hornoněmecký typ Večeře Páně uznány za rovnocenné výrazy liturgie Večeře Páně. Kromě toho lze považovat za zdařilé, že zde vykristalizovala jedna čtyřdílná základní struktura, společná oběma základním formám, která byla základem pro všechny předlohy:¹³ 1. vstup a vzývání, 2. zvěstování a vyznání, 3. Večeře Páně, 4. přimluvy a vyslání. Večeře

¹¹ Evangelische Kirche der Union (EKU) se sídlem v Berlíně byla do roku 2003 svazem 7 zemských církví, spolu s nimi byla členem EKD (viz dále pozn. 37). Od roku 2003 jsou tyto církve mezi 13 členy Unie evangelických církví v EKD (UEK).

¹² *Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde*, hrsg. im Auftrag des Moderaments des Reformierten Bundes von Peter Bukowski u. a., Wuppertal 1999.

¹³ Zakládá se na strukturálním dokumentu, jež vypracoval Frieder Schulz: *Versammelte Gemeinde. Struktur und Elemente des Gottesdienstes. Zur Reform des Gottesdienstes und der Agende*, Hamburg 1974.

Páně, která tvoří spolu se zvěstováním jádro bohoslužby, je v obou základních formách integrována do celku bohoslužby.

2.2 Výsledky reformy

2.2.1 Večeře Páně a křesťanské slavení neděle

Viděli jsme, jak dobré úsilí reformátorů neslavit Večeři Páně bez účasti komunikantů vedlo k tomu, že se nakonec Večeře Páně ze slavnosti nedělní bohoslužby v podstatě vytratila. To však neodpovídalo smyslu reformačního hnutí. Kalvín např. se opakovaně zasazoval o časté, každonedělní slavení Večeře Páně,¹⁴ avšak marně.

Skutečnost, že v církvi byl od počátku den Páně spojen s Večeří Páně, zdá se, nebyla známa do té míry, aby to mohlo mít také pastorální a liturgické důsledky. Dnes však máme k dispozici velký počet exegetických a historických poznatků, které nám poskytují celkem jasný obraz, který chcí v krátkosti nastínit:

a) Novozákonní spisy dosvědčují jednohlasně, že se Vzkříšený zjevil svým, když byli shromážděni „prvního dne po sobotě“ popř. „osm dní nato“ (Mt 28,1–10; Mk 16,1–8.9–20; Lk 24,1–12. 13–35; J 20,1–18.19–23. 26–29). Vstoupil do jejich středu (Lk 24,36; J 20,26).

Setkání prvního dne v týdnu jsou nápadně často charakterizována jako shromáždění k jídlu (Mk 16,14; Lk 24,30; J 21,9–13; Sk 1,4; 10,40–41; srv. též tzv. souhrnnou zprávu o životě prvokřesťanské obce Sk 2,42.46). U nich zakouší povelikonoční obec, že Ukřižovaný pokračuje v hostině se svými lidmi. Při tom jej poznávají především jako toho, kdo se sdílí ve slově Písma a v aktu jídla. To ukazuje obzvláště působivě emauzské vyprávění (Lk 24,13–35). Z něj se dá dokonce vyčíst tvar prvokřesťanské eucharistické slavnosti: Vzkříšený odkryl učedníkům smysl Písma (zvěstování) a v něm v posledu mystérium své smrti (Což neměl Mesiáš to všechno vytrpět a vejít tak do své slávy?). A vzal chléb, vyslovil modlitbu díkůvzdání, lámal jej a podával jim jej (hostina).

Společná setkání obce prvního dne v týdnu k eucharistii, kterou prvotní církve nazývá ještě „lámání chleba“, dosvědčuje také zpráva o misijní návštěvě apoštola Pavla v Troadě, která začíná: „První den v týdnu jsme se sešli k lámání chleba, Pavel promluvil ke shromáždění...“ (Sk 20,7). A také zde opět: zvěstování, lámání chleba, slovo a hostina.

b) První den týdne, den zmrtvýchvstání, se stává „dnem Páně“. Okolo roku 100 napomíná starý řád církevní obce Didaché: „V den Páně se shromažďujte, lámejte chléb a vzdávejte díky“ (14,1).

¹⁴ Srv. Jean Calvin, *Institutio IV*, 17.

c) Justin dosvědčuje ve své Apologii, sepsané kolem roku 150: „V neděli se všichni společně scházíme, neboť to je den, kdy... náš zachránce Ježíš Kristus vstal z mrtvých“ (Apol. I,67,7).

d) Tento velký význam nedělních shromáždění k Večeři Páně zůstal uchován po staletí. Jen se v průběhu středověku velice umenšila účast sboru na přijímání, a to již před reformací.

Navzdory rozmanitým snahám nemohlo liturgické hnutí v předcházejícím století ve skutečnosti dosáhnout znovuzavedení nedělní eucharistie.

e) Díky vzrůstajícímu ekumenickému hnutí a s ním spojené zesílené výměně mezi reformačními církvemi a církvemi, které nedělní eucharistickou slavnost zachovaly, došlo přece jen k novému vývoji. Byly zde oficiální programy pro znovuzavedení nedělní Eucharistie, především ze strany velkých světových svazů, např. luterského světového svazu v 70. letech.¹⁵ Jedním hlasem z ekumeny, který se zasazuje o znovuzavedení nedělní Eucharistie a současně o časté přijímání Večeře Páně, je Lidské prohlášení o eucharistii z roku 1982:

„Protože eucharistie oslavuje vzkříšení Krista, je přiměřené, aby byla slavena nejméně každou nedělí. Protože je novou svátostnou hostinou Božího lidu, měl by být každý křesťan povzbuzován k tomu, aby přijímal Večeři Páně často.“ (čl. 31).

2.2.2 Eucharistická modlitba

Vybrat z mnoha elementů slavení Večeře Páně právě eucharistickou modlitbu má smysl v tom, že se tu jedná o centrální slovní akt slavení, který v modlitbě vyjadřuje mystérium, jež je tu slaveno.

V období reformace – jak jsme viděli – se tato ústřední modlitba dostala do krize. Náznaky, jak ji obnovit, se objevily alespoň v Německu teprve v 19. a raném 20. století. Vlastní průlom se však odehrál až v přelomové fázi po druhé světové válce.

U reforem agend v německých evangelických církvích šlo o to (tak jako v mnoha ostatních církvích na světě), aby byla eucharistická modlitba obnovena v „biblicko-teologicky udržitelné formě“.¹⁶ A to bylo nyní možné.

a) V biblicko-teologickém zdůvodnění bylo teď především možno ukázat na výsledky bádání o židovské liturgii. Ty umožnily činit závěry

¹⁵ Srv. Lutheran World Federation, *Worship Ministry Study*, Ženeva 1979.

¹⁶ Wilhelm Averbeck, *Die Wiedergewinnung des Eucharistischen Hochgebets im evangelischen Bereich*, in: *Liturgisches Jahrbuch 18* (1968) 19–43, na str. 32 citován Christhard Mahrenholz.

o struktuře a obsahu díkůvzdání u stolu v době Ježíšově.¹⁷ A to bylo důležité; Ježíšovo jednání při hostině na rozloučenou se totiž skládalo nikoliv pouze z tradovaných slov o významu chleba a vína. Naopak, ta byla spíše zapuštěna do rozsáhlejší struktury jednání, z níž novozákonní spisovatelé vyzdvihli zvláště chvalořečení (EULOGEIN) a díkůvzdání (EUCHARISTEIN).

K rituálu židovské sváteční hostiny patří krátké chvalořečení, eulogie (hebr. „beracha“), které pronáší otec domu na začátku hostiny nad chlebem: „Pochválen buď, Pane, náš Bože, Králi světa, který dáváš chlebu vzejít ze země.“ Poté láme chléb a rozděluje jej všem, čímž je hostina uvedena. Dobrořečení na konci hostiny je rozvinutější a skládá se z více „berachot“. Říká se slavnostně nad zvláštním kalichem, „pohárem chvály“:

Židovské díkůvzdání u stolu (Birkat ha-mazon):¹⁸

Hostitel (H): Páni moji, dobrořečme.

Stolující (S): Buď požehnáno jméno Páně od tohoto času až na věky.

H: Dobrořečme jemu, že jsme pojedli z toho, co jest jeho.

S: Buď požehnán náš Bůh, že jsme pojedli z toho, co jest jeho, a jeho dobrotou žijeme.

H: Buď požehnán náš Bůh, že jsme pojedli z toho, co jest jeho, a jeho dobrotou žijeme.

S: Buď požehnán on a požehnáno budiž jeho jméno.

H: Požehnaný jsi, Pane, Bože náš, králi veškerenstva, který sytíš celý svět svou dobrotou, laskavostí a slitováním. Požehnaný jsi, Pane, který sytíš celý svět.

Díky vzdáváme tobě, Pane a Bože náš, že jsi nám dal za dědictví zemi žádoucí, [abychom jedli z jejích plodů a sytili se z jejího výnosu]

[při svátku paschy: a že jsi nás vyvedl ze země egyptské a vysvobodil z domu služby].

Požehnaný jsi, Pane, náš Bože, za zemi a za pokrm.

Smiluj se, Pane, náš Bože, nad Izraelem, svým lidem, a nad Jeruzalémem, svým městem, a nad Sijónem, příbytkem své slávy, nad svým oltářem a svou svatyní.

Požehnaný jsi, Pane, který buduješ Jeruzalém.

Požehnaný jsi, Pane, náš Bože, králi veškerenstva, který jsi dobrý a konáš dobro.

S: Amen

Modlitba se skládá z dialogického volání k chvále a modlitby sestavené ze tří berachot: dobrořečení, díkůvzdání a prosby. Čtvrtá beracha, závěrečný chvalozpěv, není v tomto raném prameni doložena, patří ale, jak ukazují

pozdější prameny, k základní struktuře židovského požehnání u stolu. Do druhé beracha může být podle sváteční příležitosti vložen embolismus.

Obecně ukazují tento text způsob modlitby v době Ježíšově. Také Ježíš pronášel nad chlebem takovéto požehnání, předtím, než jej rozdělil. To naznačují Matouš a Marek slovem EULOGĚSAS (Mt 26,26; Mk 14,22). A jistě pronesl po jídle takovéto požehnání nad pohárem chvály, takovou stolní modlitbu díky. Nic jiného nemůže být míněno slovem EUCHARISTĚSAS ve všech zprávách o ustanovení (Mt 26,27; Mk 14,23; Lk 22,19 (20); 1 K 11, 24 /25/).

b) Ježíšův příkaz jednat na jeho památku se vztahuje na celek konání hostiny. Modlitba díkyvzdání u stolu k tomu z podstaty patří. Znalost způsobu konání této modlitby dala povelikonoční obci orientaci. Neboť způsob jejich modlitby odpovídá židovské beracha u stolu. Pochopitelně ji přizpůsobili své situaci. Je nápadné, že při tomto procesu se stal převládajícím motiv díkyvzdání. To lze pozorovat na tom, jak byla tato modlitba popsána v raných svědectvích, a pak velmi výrazně v prvním vystavěném textu.

Již v Didaché stojí díkyvzdání ve středu hostiny:

„Při Eucharistii vzdávejte díky“ (Did. 9,1)

„Po jídle vzdávejte díky...“ (Did. 10,1)

„Prorokům ale dovoluje vzdávat díky, kolikrát chtějí.“ (Did. 10,7)

Justin popisuje toto díkyvzdání ve své Apologii následovně:

Představený „posílá vzhůru k Otci všehomíra skrze jméno Syna a Ducha svatého chválu a dobrořečení a formuluje delší díkyvzdání za to, že jsme byli skrze něj hodni přijmout tyto dary.“ (Apol. I,65)

„Představený posílá ... díkyvzdání vzhůru podle svých možností a lid přisvědčuje tím, že říká Amen.“ (Apol. I,67)

c) Nejstarší zachovaný text křesťanské beracha nabízí Traditio apostolica z poč. 3. stol. Tato eucharistická modlitba, nazývaná také Hippolytův kánon, stojí zcela v tradici židovsko-křesťanské modlitby, nemá už ale trojčlennou strukturu beracha, ale transformuje ji – při soustředění na motiv díkyvzdání – do dvojílné formy: velké anamnéze Krista s připojenou prosbou (epikléze). Zpráva o ustanovení je po způsobu embolismu zabudována do anamnéze skrze vztažnou spojku. Toto zapojení do eucharistické modlitby je velmi pozoruhodné a dovolím si je krátce citovat:

¹⁷ Srv. L. Finkelstein, The birkat ha-mazon, in: *The Jewish Quarterly Review* 19 (1928/29) 211–262, Text: 243–259. Tento text přináší formu birkat-ha-mazon z období okolo roku 100.

¹⁸ Překlad s použitím textu z knihy P. Filipiho *Hostina chudých*. Praha, Kalich 1991, s. 125n.

Vzdáváme Ti díky, Bože, skrze Tvého milovaného Syna Ježíše Krista... Naplnil Tvou vůli a získal Ti svatý lid, ve svém utrpení rozeplal ruce, aby od utrpení osvobodil ty, kteří v Tebe uvěřili. Když se dobrovolně vydával utrpení, aby zrušil smrt, rozlomil ďáblova pouta a pošlapal peklo, aby osvětil spravedlivé, stanovil hranice a zjevil vzkříšení, vzal chléb, vzdal Ti díky a řekl: ... (TrAp 4)

Následující slova ustanovení jsou tak plně integrována do anamnetického díkůvzdání.

Texty Apoštolských tradic nebyly určeny k doslovnému opakování; spíše měly sloužit jako model¹⁹ a měly tak více funkci jakéhosi kánonu, tj. měřítka (měřicí šňůry). De facto ale měla tato eucharistická modlitba přece jen velké důsledky pro vznik rituálů na Východě i Západě. Mnohé orientální anafory, především ritu antiochijského,²⁰ je následují v obsahu i ve struktuře, a to platí také pro římský kánon, odhlédneme-li od mnoha pozdějších doplňků.

Dnes je tato eucharistická modlitba opět uplatněna. „Patří k nejnámějším a nejužívanějším v ekumeně a snad žádná liturgická reforma ji nemůže překonat.“²¹ V římské liturgii se o Hippolytův text opírá první ze tří roku 1968 nově zavedených eucharistických modliteb.

d) Na tomto místě bych ráda udělala velký skok do přítomnosti. Asi od poloviny 20. stol. se mnohé církve pokoušejí o to, aby v jádru eucharistické slavnosti znovu využily modlitbu, která by překonala izolaci slov ustanovení a která by odpovídala Ježíšově eucharistii stejně jako starocírkevní praxi lépe, než pokusy z doby reformace, ale také lépe než starý římský kánon (Canon Romanus). Toto hnutí je plně v pohybu po celém světě.

Evangelisches Gottesdienstbuch (EGb) z roku 1999 obsahuje – spolu s jedním dodatkem – 25 eucharistických modliteb v klasickém stylu beracha.²² Jsou určeny pro slavení podle základní formy I a jsou nadepsány „Modlitba Večeře Páně (eucharistická modlitba)“²³. Příslušné preface se Sanctus jsou shrnuty pod nadpisem „Modlitba chval (Preface)“.

Jako první je ve sbírce textů k modlitbě Večeře Páně zařazen text předchozí agendy, v přepracovaném a ke zpěvu přizpůsobeném znění. Jde o Agendu I Spojené evangelicko-luterské církve Německa z roku 1955.²³

¹⁹ Srv. TrAp 9.

²⁰ Srv. Prex Eucharistica 204–373.

²¹ Hans-Christian Schmidt-Lauber, Die Eucharistie, in: Týž a kol. (ed.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen 2003, 207–247, zde 239.

Jakkoli tam byla modlitba uvedena jako alternativní forma B, byl to přece jen velmi raný pokus zavést uzavřenou eucharistickou modlitbu, a to tak, že byl zařazen postsanctus s epiklezí před slovy ustanovení a na ně navazující anamnéze s eschatologickým výhledem a doxologie. Prvky, které rámuji slova ustanovení, jsou označeny Modlitba Večeře Páně I a II, avšak Evangelická bohoslužebná kniha je stále ještě uvádí jako fakultativní.²⁴

Vedle mnoha nově vytvořených textů obsahuje agenda také starší látku z tradice, jako třeba eucharistické modlitby Hippolyta Římského²⁵ a Limské liturgie²⁶ (ve zkrácené formě – plný text se nachází v dodatku²⁷).

Pro Večeři Páně podle základního modelu II, tj. typu hornoněmeckého, je nabídnuto dohromady 16 modliteb.²⁸ Jsou nadepsány „Modlitba Večeře Páně (základní model II).“ Ve svém stylu se tyto modlitby neopírají o beracha, ačkoli také ony obsahují více či méně specifické eucharistické motivy díkyvdání, anamnéze, epikleze a eschatologický výhled.

Reformierte Liturgie (RL) z roku 1999 obsahuje 6 modliteb Večeře Páně pro model A,²⁹ který odpovídá modelu II Evangelické bohoslužebné knihy. Za zmínku stojí, že je tu kromě toho také 7 textů pro slavnost podle modelu B, tedy podle mešní formy. To je pro německou reformovanou liturgii novum, neboť ta se dosud zcela otevřeně – z obavy ze ztráty identity – bránila znovuzavedení starocírkevních eucharistických modliteb. Dnes čteme v předmluvě agendy: „My (tj. moderamen reformovaného svazu, autoři) se snažíme tam, kde je to možné a žádoucí, o přiblížení se k liturgické práci ostatních protestantských církví“ a o něco níže: „Samozřejmě nemůže liturgická pozornost zůstat stát u ekumeny vlastní církevní rodiny; tudíž obsahuje RL také modlitby ostatních konfesí.“³⁰

e) Tím jsem se dotkla jen situace v německých evangelických církvích, jak bylo vymezeno tématem. Kdybychom zahrnuli vývoj v Evropě a v USA, našli bychom v oficiálních agendách nabídku eucharistických

²² Evangelisches Gottesdienstbuch, 80–81. 229–231. 634–660; EGb Ergänzungsband, Nr. 137–147.

²³ Evangelisches Gottesdienstbuch, 634 (113–117 s notací).

²⁴ Tamtéž 113–117; srv. též 80–81 (Ordinarium).

²⁵ Tamtéž 645–646 (647–651 s notací).

²⁶ Tamtéž 656–658.

²⁷ Evangelisches Gottesdienstbuch. Ergänzungsband, 313–316.

²⁸ Evangelisches Gottesdienstbuch, 143. 666–669; Ergänzungsband, 318–320. 493–508.

²⁹ Reformierte Liturgie, 349–350. 377–379.

³⁰ Tamtéž 361–362. 368. 383–384.

modliteb daleko přesahující počet 100 textů.³¹ Přitom tu není podivuhodný onen velký počet, nýbrž – jak se domnívám – velmi rychlá akceptace takových prvků modlitby, které v mnoha církvích neměly po staletí žádný význam a nyní byly na základě pokročilých vědeckých znalostí a z ekumenických pohnutek znovuobjeveny a vrátily se do centra slavnosti Večeře Páně.

Při tom lze pozorovat také co do obsahového aspektu významné souznění. Pro eucharistickou modlitbu důležité motivy díkůvzdání (dialog v prefaci, preface, Sanctus, postsanctus) – slova ustanovení – vzpomínka na smrt a zmrtvýchvstání Ježíše Krista (anamnéze) – epikléze nad dary a/nebo nad přijímáním – závěrečná doxologie jsou recipovány a platí prakticky za konstitutivní.³² Také anamnetická aklamace („Tvou smrt, Pane, zvěstujeme...“) tu zdomácněla. Naproti tomu jiné prvky, tradičně taktéž spojené s eucharistickou modlitbou, se v evangelickém prostředí objevují velmi zřídka, pokud vůbec: slova k přinášení darů, intercese včetně přímluvy za zemřelé, připomínka společenství církve, připomínka společenství svatých. Zde ovšem narážíme na problémy, které se týkají především slov k přinášení darů popř. obětování.

Navzdory výsledkům dosaženým v rámci ekumenických dialogů³³ nebylo možné vyjádřit konsenzuálně vztah slavícího sboru k oběti Ježíše Krista. Je třeba si vážit úsilí o dosažení takového vyjádření: první návrh k EGb se tak při převzetí Hippolytova textu ještě pokoušel nějak překládat „offerimus“ v anamnézi.³⁴ V konečném znění bohoslužebné knihy však nebyl tento pokus dále rozvíjen; dotčená pasáž byla bez náhrady

³¹ Srv. Frieder Schulz, Das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz, in: K. Schlemmer (Hrsg.), *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?* (Quaestiones disputatae 132), 101.

³² I poslední orientační pomůcka publikovaná EKD (viz dále pozn. 37) považuje tak jako vždy předtím samotná slova ustanovení za nezbytná: *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2003, 49. – Srv. k tomu jakož i ke sporu s církevní historičkou Dorotheou Wendebourg a jejím výkladem slov ustanovení ve vztahu k modlitbě díky při Večeři Páně: Klaus Raschzok, Der Streit um das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation, in: Winfried Haunerland (ed.), *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie*, Würzburg 2005, 145–172; dále Schmidt-Lauber, *Handbuch der Liturgik* (pozn. 18), 243.

³³ Srv. zvláště zprávu eumenické pracovní skupiny evangelických a katolických teologů „Das Opfer Jesu Christi...“ 1982 (viz výše 2.1.2).

³⁴ Erneuerte Agende. Vorentwurf, Hannover – Bielefeld 1990, 619: „Tak vzpomínáme ... / Předstupujeme s tímto chlebem a vínem před Tvou tvář.“ („So gedenken wir ... / Wir kommen vor dein Angesicht mit diesem Brot und diesem Kelch.“) – Přinášení darů je nově formulováno jako předstoupení před tvář Boží.

vypuštěna. To je pro dnešní situaci, alespoň v Německu, symptomatičké. Motiv oběti je kvůli svému dávnému zatížení potlačen a zůstává otevřená otázka, jak a zda vůbec bude v budoucnu možné dosáhnout „znovuzískání nově interpretovaného pojmu oběti v ekumenickém horizontu.“³⁵

2.3 Důsledky pro liturgickou praxi

Bohužel nejsou k dispozici žádné empirické výzkumy, které by mohly podat zprávu o přijímání platných agend. Mohu se při následujících vývodech opírat pouze o pozorování, která jsem učinila spolu se členy liturgické konference.

Pokud jde o recepci EGb, lze jako pozitivní příznak jeho přijetí hodnotit velký odběr, více než 60 000 prodaných exemplářů.

Při představování díla agendy na vzdělávacích setkáních nejrůznějších druhů vyniká skutečnost, že je dobře přijímána zvláště v řadách mladší farářské generace. Zdá se, že tu na síle nabírá jistý pocit, že neustálé experimentování nedostačuje. Je tu viditelná radost nad něčím konkrétním, „hmatatelným“, co lze mít po ruce. Starší farářky a faráři používají knihu spíše jako „kamenolom“ a zůstávají raději u svých obvyklých forem, které sestavili namnoze sami.

K RL lze říci jen tolik, že poprvé v dějinách obsahuje prvky vlastního propria pro neděle a svátky. Tato nabídka je většinou sborů přijímána a s oblibou využívána. Jinak je tomu s ordináři, což platí i pro slavnost Večeře Páně. Zde se ukazují zděděné struktury jako nanejvýš neústupné.

2.3.1 Četnost Večeře Páně

Teprve od 70. let minulého století se opět zvyšuje četnost Večeře Páně. Ze statistiky posledních desetiletí vyplývá, že v Německu kontinuálně roste počet bohoslužeb s kázáním a svatou Večeří Páně a také počet komunikantů. V západních členských církvích EKD³⁶ obnáší podíl slavností Večeře Páně dnes asi ¼ hlavních nedělních a svátečních bohoslužeb. Zatím tak slaví každý sbor Večeří Páně zpravidla jednou za měsíc a k tomu navíc o velkých svátcích, především na Velký pátek, velikonoční neděli

³⁵ Frieder Schulz, Das Opfermotiv in der liturgischen Tradition der Reformationskirchen bis heute, in: Albert Gerhards / Klemens Richter (ed.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, Freiburg – Basel – Wien 2000 (Quaestiones disputatae 186), 234–256, zde 255. – Srv. též ostatní příspěvky ve sborníku; jako Schmidt-Lauber (pozn. 18) 231–234.

³⁶ Evangelische Kirche in Deutschland (EKD, Evangelická církev v Německu), svaz 23 samostatných luterských, reformovaných i sjednocených zemských církví ve spolkové republice Německo, který podle sčítání lidu představoval koncem roku 2005 25,4 milionů křesťanů v 16.100 právně samostatných církevních obcích (pozn. překl.).

a poslední neděli církevního roku. Jen málo sborů slaví Večeři Páně každou neděli.

Obecně se ale zřetelně rýsuje trend k častějšímu přijímání Večeře Páně. To dává naději. Dle mého názoru se zde může pomalu vyvinout taková spiritualita Večeře Páně, pro kterou bude každonedělní přijímání vytouženým cílem. Večeře Páně by pak mohla být také v reformačních církvích de facto konstitutivní pro nedělní slavnost, tak jako tomu je v mnoha ostatních církvích ekumeny. Zdá se mi, že je to podstatný předpoklad společného *chápání* svátosti Eucharistie na cestě ke společné eucharistické *slavnosti*.

2.3.2 Integrovaná slavnost Večeře Páně

Praxe pojmát Večeři Páně jen jako přívěsek k bohoslužbě s kázáním byl v Německu překonán již zavedením Agendy I pro luterské církve a Agendy I pro evangelické církve unie, obě z 50. let. Večeře Páně byla plně integrována do bohoslužby. Účastníci, kteří nejdou k Večeři Páně, zůstávají až do konce bohoslužby v kostele.

2.3.3 Eucharistická modlitba

Jinak je tomu s recepcí eucharistické modlitby. Tam, kde se Večeře Páně slaví podle modelu mešního typu, skládá se jádro jejího konání: preface se Sanctus – slova ustanovení – Otčenáš – Agnus Dei – vysluhování. Slova ustanovení zůstávají jako slova zvěstování výrazně odsazena od preface na jedné a Otčenáše na druhé straně.

Také v obcích reformovaného rázu tomu není jinak. Zde se konání Večeře Páně soustřeďuje na prvky: slova ustanovení – fakultativní poučení (někdejší napomínání) o Večeři Páně – modlitba Večeře Páně – Otčenáš – vysluhování. V některých oblastech je ještě zvykem, že se obec připravuje k Večeři Páně předcházejícím vyznáním hříchů a absolucí.

Eucharistické modlitby nabízené v nových agendách, jsou, pokud vůbec, přijímány jen velmi váhavě. Nejspíše ještě v kostelích větších měst, jako např. hamburský kostel sv. Michaela, a tam, kde jsou faráři a farářky ovlivněni liturgickým hnutím, třeba bratrstvem sv. Michaela (Michaelsbruderschaft), nebo též ve společenstvích duchovních. Jinak zůstává potřeba jednat o nich jako velký úkol do budoucna.

3. Trvalá úloha liturgické obnovy: ekumenická konvergence

V této poslední části bych ráda soustředila svůj výklad na eucharistickou modlitbu, a to právě proto, že je tu stále ještě přítomna ona „potřeba jednat“.

Pokud se podíváme na nabídku agend Večeře Páně, je tendence ke znovuzavedení starocírkevních liturgických forem nepřehlédnutelná. Není snad jediné nově vydané agendy, která by nenabízela alespoň několik eucharistických modliteb na výběr. I když snad může být jejich přijímání sbory shledáno vážným, považují přesto za potřebné nechat se tímto celosvětovým průlomem povzbudit.

Pro praxi by mělo být dle mého názoru důležité již hotové texty agend dobře vyzkoušet, sblížit se s možná poněkud neobvyklou formou modlitby a v neposlední řadě k tomu dokázat motivovat také ostatní, třeba v rámci vzdělávacích programů. Otevírá se zde široká oblast liturgické obnovy, jejíž pomocí by měla být slova ustanovení vysvobozena ze své izolace a celá slavnost Večeře Páně uspořádána pro obec radostněji, slavnostněji a více velikonočně.

Pro motivaci k úsilí na tomto úkolu lze na základě předchozího výkladu uvést tyto důvody:

- Nejprve *historický argument*, tedy návrat k tradici staré církve. Tento argument však může být jen jako jeden mezi ostatními.

- Dále *biblické odůvodnění*, tj. orientace na jednání Ježíše Krista při ustanovení hostiny. Tento argument by měl být považován za určující.

- Zvláště důležitým se mi zdá být *ekumenický argument*: Z teologické úlohy modlitby, tedy vyjádřit skutečnost víry při slavení eucharistického tajemství, se otevírá šance přibližovat se vzájemně v zápase o výraz, který by dokázal formulovat společný postoj víry.

To je za daných okolností velmi obtížné, jak bylo vidět na příkladu slov o oběti popř. o jejím přinášení. Tradiční forma modlitby, která mimochodem také zasluhuje přezkoušení a eventuální korektury, by tu mohla stále být výzvou.

Přitom by mělo zůstat v zorném poli, že i jiné formy modlitby jsou schopny plnit tuto úlohu. Prostá modlitba Večeře Páně reformované liturgie se o to snažila od dob Kalvínových po staletí. V celkovém rámci současných reformovaných bohoslužeb má tato modlitba své platné místo.

Avšak odvaha zastat se ještě staršího způsobu modlitby v eucharistické slavnosti se opírá o skutečnost, že:

- na jednu stranu je tento způsob eucharistické modlitby, jenž sahá až do raného období církve, společný tolika církvím světa: především církvím Východu, římskokatolické církvi, anglikánským a starokatolickým církvím;

- na druhou stranu se, jak jsme viděli, také v mnoha evangelických církvích rozšířilo znovuoobjevování eucharistické modlitby. Pro ně byla jistě hnací silou mnohá ekumenická setkání. Nikoli na posledním místě

kvůli ekumeně se tyto církve vydaly za dobrodružstvím eucharistické modlitby.

Jsem toho mínění, že takto nakročenou cestou je třeba pokračovat – společně, v nepředpojaté vzájemné výměně a posilování, v neotřesitelném ekumenickém duchu a také v naději na stále větší konvergenci jak forem slavení, tak i víry, která je nese.

(překlad Mgr. Jakub Smrčka)

DVA OBRAZY Z DĚJIN KATOLICKÉ BIBLISTIKY

Tomáš Petráček, Marie-Joseph Lagrange. *Bible a historická metoda*. Praha: Krystal OP, 2005. 183 str. Tomáš Petráček, *Výklad Bible v době (anti-) modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP (1867–1938)*, Praha: Krystal OP, 2006. 273 str.

Tento diptych spojuje nejen jméno autora a tematika, ale i místo vzniku. Tomáš Petráček přišel do švýcarského Fribourgu v roce 2002, aby na tamní univerzitě dokončil studium teologie, započaté na KTF UK, když byl před tím získal doktorát z historie na FF UK. Zajímal se o církevní dějiny i biblistiku a zaujal ho pohnutý osud průkopníka novodobé katolické biblistiky, francouzského dominikána Marie-Josepha Lagrange. Shromáždil cenné informace nejen o něm, ale i o událostech, které jeho život a dílo bolestně poznamenaly. Z toho vznikla první kniha.

Ve Fribourgu působil v letech 1893 až 1929 jako profesor exegese Starého zákona dominikán českého původu Vincent Zapletal, Lagrangeův žák. Petráček si zvolil jeho portrét za téma své licenciátní práce. Během tří let prostudoval příslušné archivní prameny ve Fribourgu, v Římě, Praze a Vídni a shromáždil mnoho cenného a unikátního materiálu, který zpracoval posléze i do druhé monografie.

Obě knihy nás zavádějí do doby, kdy se v katolické církvi začínají objevovat vážné pokusy, jak spojit učení o neomylnosti Písma se současnými poznatky přírodních a historických věd a s výsledky textové a literární kritiky, pěstované dosud výrazně v racionalistickém a liberálním duchu. Čelným představitelem tohoto úsilí byl právě Marie-Joseph Lagrange (1855–1938). Pro vylíčení jeho osudu měl autor k dispozici knižní prameny, zejména Lagrangeovy vzpomínky, korespondenci, vzpomínky spolupracovníků, dva kritické životopisy a biografii k beatifikačnímu procesu.

M.-J. Lagrange, původem z jižní Francie, vystudoval nejprve v Paříži práva, pak vstoupil do dominikánského řádu. Po teologickém studiu v Salamance byl vyslán k hlubšímu studiu orientálních jazyků a nových metod lingvistické a literární analýzy na vídeňskou univerzitu a pak v roce 1889 do Jeruzaléma, aby tam založil biblickou školu. Ve vlastní exegetické práci se věnoval mj. rozvíjení Wellhausenovy teorie pramenů Pentateuchu. Jako jeden z prvních přijímal židovskou exegesi jako rovnocenného partnera. K jeho velkým zásluhám patří založení časopisu *Revue biblique*. I když se Lagrangeovi dostalo osobního uznání od papeže Lva XIII., musel záhy čelit kritice a útokům ze strany tradicionalistických církevních kruhů. Jejich vliv podstatně zesílil za pontifikátu Pia X. (1903–1914), kdy vyústil v ostrý boj proti tzv. modernismu. Lagrange, i když chráněn nejvyšším představeným (magistrem) řádu dominikánů Cormierem (Hyacinth-Marie Cormier, 1832–1916, v roce 1994 prohlášen za blahoslaveného), nemohl publikovat a na čas musel dokonce opustit svoji školu v Jeruzalémě. Na Cormierův pokyn zanechal studia Starého zákona a až do konce života se věnoval exegesi novozákonní. Změny na papežském stolci sice přinesly určité uvolnění, oficiální odmítavý postoj k moderní exegesi se však v zásadě nezměnil. I za této situace se

Lagrange snažil uplatňovat kritické metody a napsal obsáhlé komentáře k listu Římanům a Galatánům a později ke všem evangeliím. Jeho poslední velkou prací je úvod do studia Nového zákona: první díl je věnován vzniku novozákonního kánonu, druhý textové kritice; třetí díl, který měl pojednávat o literární kritice, již nedopsal. Na doporučení lékařů byl ve svých osmdesáti letech poslán do kláštera v Toulouse, kde po třech letech zemřel. V roce 1990 byl zahájen jeho beatifikační proces.

V knize se dočteme o mnoha zajímavých okolnostech a souvislostech církevních dějin konce 19. a první poloviny 20. století, v nichž se odvíjel Lagrangeův příběh. Prolíná se do něj např. i osud A. Loisyho, jehož spisy Lagrange podrobně komentoval a který byl pro Lagrange „trvalou výzvou“.

V knize, žel, postrádáme rejstřík a soupis Lagrangeových spisů. Zato do ní autor zařadil překlad dvou základních textů z první etapy Lagrangeovy vědecké činnosti: „Prameny Pentateuchu“ – příspěvek na konferenci ve Fribourgu v roce 1897 (22 str.) a tři kapitoly z přednáškového cyklu v Toulouse v roce 1902 „Historická metoda“ (49 str.). Tím nám poskytl bezprostřední vhled do problematiky, stylu a argumentace tehdejší exegese a zároveň solidní měřítko pro oceňování následujícího vývoje.

Název druhé Petráčkovy knihy obsahuje všechna klíčová slova dramatického příběhu, který budeme sledovat. O hlavní postavě, Vincentu Zapletalovi, většina čtenářů TR patrně nikdy neslyšela. Rodák z moravského Vilémova poblíž Litovle, vstoupil do dominikánského řádu, vystudoval na řádovém učilišti ve Vídni, kde byl rozpoznán jeho talent pro biblické vědy a orientální jazyky. Byl proto poslán na nově založenou (1890) Biblickou školu do Jeruzaléma, jelikož řád potřeboval odborníka pro teologickou fakultu na nově založené (1889) kantonální katolické univerzitě ve švýcarském Fribourgu. V. Zapletal tam nastoupil jako profesor exegese Starého zákona v roce 1893, ve svých 26 letech, a působil tam až do roku 1929.

Osnovu knihy tvoří čtyři životní etapy hlavní postavy, kterým zhruba odpovídají i jednotlivé kapitoly. První etapa (1867–1893) zahrnuje mládí, formaci a přípravu až do konce pobytu na Biblické škole v Jeruzalémě. Na scénu vstupují další postavy, které hrály v Zapletalově životě zásadní roli: nám již známý M.-J. Lagrange a katolický politik a kantonální ministr školství v letech 1886–1927(!) Georges Python, zakladatel univerzity ve Fribourgu a Zapletalův přítel a ochránce. Vznik a fungování katolické univerzity v protestantském Švýcarsku jsou popsány v širších a pro českého čtenáře namnoze neznámých souvislostech.

Druhá etapa (1893–1906) začíná povoláním Vincenta Zapletala do Fribourgu, kde ve velmi skromných podmínkách započal intenzivní pedagogickou i vědeckou činnost. Jejím plodem byly latinské učebnice biblické hermeneutiky a hebrejské gramatiky a německy psané monografie „Totemismus a náboženství Izraele“ a „Biblická zpráva o stvoření ve světle nejnovějších objevů“ (míněny jsou nálezy nových hieroglyfických a klínopisných textů) a soubor studií ke Starému zákonu.

Těmto publikacím se dostalo příznivého mezinárodního ocenění jak z katolické tak protestantské strany a V. Zapletal se stal respektovanou osobností v akademickém světě.

Brzy se ale „začaly nad katolickou progresivní exegesi stahovat mraky“. V třetím období (1906–1914), které autor nazval obdobím zkoušek a bojů, musel V. Zapletal spolu s dalšími fribourgskými profesory čelit obviněním z modernismu. Tomuto období jsou věnovány nejrozsáhlejší a dle mého názoru nejcennější partie knihy. (Čtenáře nepochybně zaujmou např. málo známé údaje o špionážní a uduvačské církevní síti zvané Sapiniéra.) Důležitou roli zde hrál magistr dominikánů Cormier. Na základě studia rozsáhlé korespondence mezi Zapletalem a Cormierem a dalších archivních pramenů se T. Petráčkovi podařilo plasticky vylíčit jejich přátelský vztah i složité peripetie a zákulisí antimodernistického tažení. Na začátku tohoto období V. Zapletal ještě publikoval několik prací (např. výklad knihy Kohelet), pak ale byl nucen se stáhnout a naplno se věnoval náročné funkci vikáře dominikánské komunity ve Fribourgu. Díky značnému úsilí H. Cormiera a G. Pythona se však podařilo jej udržet na univerzitě (v roce 1910 byl dokonce zvolen rektorem) a nedošlo k jeho církevnímu odsouzení ani k zákazu jeho knih.

Za přechod mezi třetí a čtvrtou etapou lze považovat první světovou válku. V. Zapletal v roce 1916 získal imprimatur pro svůj komentář ke knize Soudců, který však vyšel v Německu až v roce 1923. Mezitím vyšla jeho poslední větší vědecká práce na téma víno v Bibli. Vzhledem k přetrvávajícímu postoji Říma k historicko-kritické metodě se V. Zapletal v poválečném období věnoval raději zpracování biblických látek do románové podoby. Těchto biblických románů napsal šest (jeden vyšel i česky – Zapletal, V. *David a Saul. Biblický román*. Dědictví Svatojánské, Praha 1925) a všechny znamenaly čtenářský úspěch. V roce 1925 byla V. Zapletalovi nabídnuta katedra Starého zákona na pražské teologické fakultě, leč ministr Python se jej snažil udržet ve Fribourgu. Nakonec k odchodu do Prahy nedali souhlas ani řádoví představení (v tuto dobu se právě vyhrotily vztahy mezi ČSR a Vatikánem). Zklamáný Zapletal požádal za dva roky o odchod do důchodu a zbytek života prožil v klášteře sester dominikánek v Hackingu na okraji Vídně.

V závěrečné kapitole autor shrnuje a hodnotí některá průřezová témata, zejména tzv. modernistickou krizi. Důležité jsou i informace o vazbách na české prostředí. Ve své době byl V. Zapletal v Čechách a na Moravě známou a váženou osobností a „v letech 1898–1910 mělo jeho dílo nemalý dosah na českou biblicistickou obec“. To lze dokumentovat např. na spisech Rudolfa Cola *Biblická hermeneutika* (Olomouc 1938) a *Biblická stilistika a poezie* (Olomouc 1939, 1948), v nichž je V. Zapletal hojně citován. Psal do Časopisu katolického duchovenstva, kde byly též pravidelně recenzovány jeho knihy, i do jiných periodik. Udržoval přátelské styky s Aloisem Musilem, Jaroslavem Sedláčkem a Janem Hejčlem, pravidelně navštěvoval svého staršího bratra Františka, který byl farářem na Moravě. V roce 1904 byl zvolen dopisujícím členem Královské české společnosti nauk.

Autoru se podařilo na základě profesionálně zpracovaného bohatého archivního materiálu nejen podrobně zrekonstruovat životní příběh hlavní postavy, její vystupování v nejrůznějších situacích, její názory i zdravotní obtíže, ale i barvitě vylíčit „velkou“ historii v její každodennosti. (Jakými detaily se musel zabývat generální představený dominikánů! Oč všechno musel žádat univerzitní profesor kantonálního ministra školství!).

Kniha je při vši vědecké akribii napsána neobyčejně čtivě, přímo napínavě. Je příjemné, že vědecký aparát je uveden v poznámkách pod čarou. V knize je soupis Zapletalových prací a jmenný rejstřík. Pouze drobná připomínka: životní data důležitých postav se najdou rychleji na internetu než přes četné odkazy v rejstříku.

I když se obě Petráčkovy knihy zabývají téměř shodným časovým obdobím, podobnou tematikou a občas i stejnými událostmi, jejich úhel pohledu i technika zpracování se liší. V tom připomínají dobře promyšlený *parallelismus membrorum*. Obě knihy jsou přitom formálně nezávislé a lze je číst v libovolném pořadí.

Jak víme, paralelismus nemusí být jen dvojčlenný. Budeme napjatě očekávat, zda jej autor ještě nerozšíří.

Vladimír Roskovec

ENGMANNOVA HOMILETIKA JAKO KRITICKÁ TEORIE PRAXE KÁZÁNÍ

Engemann, Wilfried. Einführung in die Homiletik. Tübingen; Basel: Francke Verlag, 2002, s. 502. (UTB)

Záměrem Engemanna *Uvedení do homiletiky* je osvětlit jak teologické základy tak praktické důsledky nauky o kázání v koherentní argumentaci. Autor, profesor praktické teologie na univerzitě v Münsteru, proto na jedné straně zdůrazňuje zacílenost předkládané homiletické teorie k praxi kázání. Na druhé straně upozorňuje, že kazatelská praxe není jen cílem homiletiky, nýbrž i jejím východiskem. Tomuto tvrzení se pokouší dostat strukturu knihy: V první z pěti částí kompendia se zabývá kazatelskou praxí, druhou a třetí část věnuje teologii kázání a různým homiletickým koncepcím, ve čtvrté a páté části podává praktické návody k analýze a přípravě kázání. Kniha je především učebnicí a kompendiem, nikoli vlastní homiletikou autora. Avšak jeho teologické východisko, ovlivněné transakční analýzou a sémiotikou, nesporně určuje profil knihy, nejvýrazněji v části věnované teologii kázání.

V úvodní, empirické části Engemann na příkladech kázání studentů teologie analyzuje hlavní homiletické omyly a problémy kázání. Systematickým seřazením problémů vytváří jakýsi katalog „kazatelských neřestí“ z oblasti dogmatiky, etiky, exegeze, hermeneutiky, jazyka apod. Jedním z nejčastějších kazatelských pochybení v oblasti dogmatiky je podle autora opomíjení existenciality člověka,

což vede k nehumánnímu kázání dvojího typu: Kazatel buď zcela přehlíží konkrétní životní skutečnost posluchačů, anebo je zavaluje výčtem aktuálních problémů bez vztahu k evangeliu (s. 3nn). Závažné teologické důsledky má rovněž moralistický pojem hříchu. Je-li hřích vnímán pouze v rovině jednotlivých lidských nedokonalostí a chyb, dochází k relativizaci samotného evangelia, které se stává pouhým zmírňováním lidských nedostatků, místo aby překonávalo zásadní porušenost vztahu mezi Bohem a člověkem (s. 16nn).

V další části knihy se Engemann zabývá teologií kázání, konkrétně zdůvodněním, úlohou a podstatou kázání, což je látka tzv. principiální homiletiky.

V otázce zdůvodnění kázání se kriticky vymezuje vůči Bohrenově pojetí kázání „z radosti“ či „vášně“ a zdůrazňuje, že důvod kázání je třeba hledat „před potenciální zasažeností kazatele“ (s. 79). Sám s pomocí sémiotické kategorie „znaku“ (*Zeichen*) podává dvojí definici kázání: Kázání je jednak „signum božského sebesdělení“. Pochází z toho, že se Bůh ukazuje člověku, tedy ze zjevení (s. 79). Zároveň je však také „signum živého sboru“. Kázání sbor nejen zakládá, ale opět z něj vychází, takže je lze chápat jako nepotlačitelný výraz sborového života (s. 84). Tímto způsobem se Engemann pokouší propojit dvě rozporná teologická vymezení kázání, jak se s nimi setkáváme kupř. v teologii K. Bartha a F. D. Schleiermacha, a ukázat je jako dvě strany téže mince.

Úlohu kázání spatřuje autor v návaznosti na novozákonní teologii v tom, „aby se lidé stali, popř. zůstali občany božího království“ (s. 95). Z Lutherovy teologie připomíná důraz na „sakramentální“ charakter kázání jako „pokračování spásného dění v našem čase“ (s. 96nn), zatímco za dědictví Kalvínovy teologie pokládá podtržení „katechetické“ funkce kázání (s. 100). Neobvyklá je Engemannova homiletická reinterpretace dogmatického učení o Kristově trojím úřadu: královském, prorockém a kněžském. Vyvozuje odtud troji pojem veřejnosti kázání: Kázání vznáší „kategoriální“ nárok na veřejnost, totiž nárok na lidstvo jako celek. Od něj je třeba odlišit „intendovanou“ veřejnost neboli společnost jako cíl konkrétní dějinné kontextualizace evangelia, a „faktickou“ veřejnost neboli sbor jakožto část společnosti, která kázání slyší a přijímá (s. 102nn).

Podstatou kázání je podle Engemanna „dění komunikace“ (s. 116). Pojem komunikace přitom nechápe jen ve smyslu předávání obsahů, ale také jako utváření vztahů. Zároveň zdůrazňuje, že komunikační rovina kázání nestojí v rozporu s jeho teologickým zdůvodněním, nýbrž obojí se nachází ve vzájemné korelaci: Kázání jako personální komunikace koreluje s jeho inkarnační a pneumatologickou povahou; kázání jako jednající komunikace s jeho stvořitelským charakterem; kázání jako závazná komunikace s jeho eschatologickou povahou a kázání jako uložená komunikace s jeho eklesiologickou dimenzí (s. 119nn).

Rozsáhlou část knihy tvoří představení homiletických směrů a koncepcí. Engemann přitom nepostupuje historicky, nýbrž systematicky. Vychází z analýzy homiletického procesu jako „procesu porozumění a dorozumění“ a rozlišuje v něm čtyři fáze interpretace a produkce textu: fázi předání, přípravy, přednesu a realizace (s. 163nn). Poté na více než dvou stech stran důkladně pojednává jed-

notlivé prvky, tvořící materiální bázi tohoto procesu: osobu kazatele, text, strukturu kázání, řeč, posluchače a bohoslužebný kontext. Přitom postupuje od dějinných aspektů přes současné perspektivy k odvození příslušných homiletických kategorií (s. 175–421).

V závěru knihy předkládá autor šest modelů analýzy kázání, které vycházejí z různých homiletických koncepcí: obsahově-analytický, pastorálně-psychologický, komunikačně-psychologický, rétorický, sémantický model a model teorie řečových aktů. Nakonec připojuje návod k vypracování náčrtu kázání, obsáhlý seznam literatury, jmenný a věcný rejstřík.

Engemannova homiletika podává svým čtenářům solidní, systematicky koncipovaný přehled současných homiletických směrů, které zpravidla hojně čerpají podněty z neteologických věd: psychologie, sociologie, teorie o komunikaci, literární vědy a sémiotiky. Nechybí ani naznačení nejdůležitějších aspektů z dějin homiletiky. Obdivuhodná je širě zpracované látky, navíc způsobem čtivým a často názorným. Knihu doplňuje nespočet přehledů, grafů a tabulek. Pozitivně hodnotím prostor věnovaný principiálním otázkám kázání, které jsou od dob „empirického převratu“ v polovině 60. let minulého století spíše na okraji zájmu. Svou práci autor alespoň zčásti zaplňuje tento deficit. Zároveň je jeho teologie kázání originálním pokusem skloubit homiletickou teorii s otázkami empirickými.

Za problematické pokládám některé autorovy příliš paušální soudy na adresu dialektické teologie. Například tvrzení, že v dialektické teologii „byla komplexní situace člověka okleštěna na stereotypně se opakující situaci rozhodnutí odpovědět Božímú oslovení ano či ne“ (s. 366), je dle mého názoru silně zjednodušující. [K. Barth již r. 1932 v *retraktaci svého kázání z r. 1916 označil „učení o ‚rozhodnutí‘ a dvou ‚možnostech‘“ za „bludné učení“ (K. Barth. *Predigten 1916. Hrsg. U. a J. Fähler. Zürich 1998, s. 62.*). I při svém důrazu na bibličnost kázání se rovněž vyslovoval pro ohled kazatele k situaci posluchačů: *Kazatel „[...] má při svém výkladu nepřetržitě promýšlet: život těchto lidí, velké a malé věci, které pro ně mohou být důležité, předpoklady, které si tito lidé s sebou přinášejí, prožitky či zkušenosti, které mají za sebou nebo také před sebou.“ (Týž, *Die Gemeindegängigkeit der Predigt, /9. I. 1935/ EvTh 16 (1956), s. 194–205; s. 200n.*)] Nezvykle velká je pozornost, jakou autor věnuje otázce kazatelovy subjektivity, zatímco pojednání práce s biblickými texty přichází poněkud zkrátka. Prostor by si jistě zasloužila například otázka kázání na žánrově různé biblické texty či konkrétní příklady „správné“ homiletické exegeze. Ty neobsahuje ani v závěru připojený, pouze obecný návod k vypracování kázání. Jakkoli je první část knihy úzce provázaná s praxí a nabízí množství příkladů kazatelských přehmatů, konkrétní pozitivní podněty pro přípravu kázání musejí kazatelé a studenti teologie hledat jinde.**

Tabita Landová

ČEKÁ NÁS BEZOSTYŠNÉ NÁSILÍ?

Gil Bailie, Violence Unveiled, Humanity at the Crossroads, vydavatel: Crossroad, New York 2004 (1. vydání 1995), 290 stran.

Není to tak dávno, co veřejnost žasla nad brutalitou policejního zásahu při Czech-Techu. Někteří žasli také nad drzostí těch, kdo po policistech házeli kameny. Jak to, že nestačí, aby policista ohlásil do megafonu, ať se lidé rozejdou?! Autorita policie a armády je jedním z mýtů, který drží násilí v mezích. Tam, kde lidé přestanou věřit této autoritě, začíná válka v malém a místo autority nastoupí kvalita zbraní. Jak je možné, že někdo po druhém člověku hodí kamenem, který by ho zabil, kdyby nebyl draze chráněn? A co až budou ostatní lépe vybaveni, než policie? Kvalita vybavení je otázkou peněz a peníze jsou tam, kde jsou zájmy majetných...

Nyní G. Bailie: Ne každé násilí vede k uklidnění situace. Pokud se to však podaří, násilí se stává kolébkou pokojného soužití. A tento protimluv je harmonizován mýtem, který má náboženský charakter. Že policista je oprávněn použít násilí zatímco spoluobčan nikoli, neplatí v každém státě. Když tato víra z lidí vyprchá, dochází ke krizi. Bailie začíná u násilí, které se v dějinách objevuje ve fázích transformace jedné kultury do druhé. Například rozpad socialistické Jugoslávie nebo aztécký mýtus o Tezcatlipoca. Tyto mýty mají za cíl zastít násilí a zdůraznit zrod nové kultury. Tomuto násilí tedy říká *zahalené násilí*. Takové násilí se opěvuje nebo alespoň důstojně připomíná jako počátek nového a dobrého.

Do této antropologicky obvyklé situace nyní vstupuje Evangelium o Ježíši – další příběh násilí. Evangelium se však od mýtu zásadně liší tím, že násilí odhaluje: násilí není opisováno eufemisticky ani symbolicky, příběh je psán pohledem obětního beránka a nepokrytě označuje Ježíše za spravedlivého; shoduje se však s mýtický zahaleným násilím v tom, že z něho vzešlo mnoho dobrého: „*Byl trápen a pokořil se, ústa neotevřel..., ačkoli se nedopustil násilí a v jeho ústech nebylo lsti. ... Tím, co zakusí, získá můj spravedlivý služebník spravedlnost mnohým.*“ (Iz 53,7.9.11) Evangelium pracuje opačným směrem, než mýtus ospravedlňující násilí. Mýtus musí být přísně dodržován všemi, aby si udržel svoji sílu. Evangelium si demytologizující moc udržuje, navzdory nepochopení a diskreditaci, skrze ty, kdo Ježíše vyznávají.

Ve všem, co jsme zatím uvedli, navazuje Bailie na R. Girarda. Tou základní tezí G. Bailieho je, že dnešní svět je na rozcestí: Mýtem zahalované násilí se stává neudržitelné pod vlivem odhalující síly Evangelia. Příkladem jsou ohledy, které dnes bereme na oběti událostí. Dříve v dobách vládnoucích mýtů se uváděly počty obětí proto, aby se vyjádřil úspěch. Dnes se počty obětí musí uvést proto, aby bylo možné úspěch prohlásit za neúspěch. Bez výpovědi oběti nemůže být hodnocení konfliktu uzavřeno. Na této křižovatce lidstvu zbývají dvě možnosti: Cesta odpuštění, nebo cesta nepokrytého násilí, které se již nijak zahalovat nehodlá ani nemůže – to je násilí vpravdě apokalyptické (odhalené).

Střední část knihy se věnuje jednotlivým kapitolám biblického příběhu, aby na každém období byl vidět zápas Evangelia s mýtem. Škoda, že starozákonní část

je výrazně poplatná von Radovské škole a v Novém zákoně uplatňuje demythologizaci bultmanovského typu, takže by biblická část knihy z dnešní perspektivy potřebovala reinterpretovat.

V závěru dochází k Ježíšovu příběhu. Odolat mimetické žádostivosti (mimetic desire) se Ježíšovi podařilo ne díky jeho mimořádné inteligenci, ale díky tomu, že v centru jeho myšlení i osobnosti byl Bůh. Násilí totiž navazuje na vnitřní stavbu člověka. V pokušení na poušti Ježíš odhaluje strategii ďábelskou (převrací a rozvrací) i satanskou (osučuje jednoho a tak sjednocuje všechny proti jednomu). Ani na jednu z nich nepřistupuje, a proto při ukřižování nikoho neosučuje, jde cestou odpuštění.

Kniha mluví o globálních otázkách, týká se však jen západního světa a G. Bailie nezná jiné světové náboženství než křesťanství. Je to kniha pro intelektuály s angličtinou pro náročné. V knihovnách však zatím nedostupná (to se snad i díky této recenzi změní). Kdo četl *Odmítnout nebo obejmout?* od Miroslava Volfa, může mít tuto knihu jako dobré pokračování, třebaže tato kniha je o rok starší.

V našich dějinách vidím zajímavý případ, který by zasloužil analýzu pohledem R. Girarda a G. Bailieho: Je to příběh Jana Husa, který nejde cestou násilí ani ostatní k němu nevybíží, neosučuje možné viníky, naopak vyprošuje pokoj svým domnělým protivníkům. To husitství se svými válkami šlo jinou cestou: hledají se viníci, dochází k rozkolům, dochází také k osočování a sjednocení většiny proti jedincům. Ale ani tady to není tak jednoduché.

A v současnosti nás podle mne poselství knihy staví před dvoji velkou výzvu. Tou první je vypořádání se s komunismem. Komunismus má své mýty revolučního násilí, které se obrátilo (některým) k užítku a nastolilo nový pořádek. Toto revoluční násilí má všechny znaky primitivního náboženství: závist i mstu, rozkol i sjednocení, označení obětních beránek, jejichž smrt přinese uklidnění. A ve chvíli, kdy síla mýtů vyprchávala a lidé tomu přestávali věřit, násilí se nedařilo zahalovat a nevedlo k uklidnění situace. Jsem hrdý na nenásilnost naší sametové revoluce i následného rozpadu Československa. Nekonal se velký hon na „viníky“ ani exemplární popravky. Je to projevem toho, že jsme si jako občané obou republik osvojili kristovský duch smíření? Opravdu nepodléháme závisti ani souzení (mimetic desire)? Jak jsme vlastně na násilí komunistů reagovali? Kde a jak se nyní projeví „mimetic desire“ v naší společnosti?

Druhým velkým tématem dneška je hrozba terorismu a šíření strachu. Jak se v Ježíšově duchu postavit tomuto násilí? O tom Bailie nemluví, protože psal v polovině 90. let. Existuje nějaká reálná cesta smíření a nenásilí, bez obětních beránek, kde lidé nejsou strháváni k dalšímu násilí ani mstě? Buď můžeme propadnout víře, že násilí pomůže, nebo je tu jiným způsobem nakažlivá víra k násilí se nepřidat, ale trpělivě ho snášet. Bailie nehlásá pacifismus, ale dynamika násilí, jak na ně lidská přirozenost reaguje, nás důrazně nabádá k opatrnosti.

Čeká nás násilí bez skrupulí, násilí bez nevěrohodného a tudíž zbytečného ospravedlňování? Škoda, že badatel a antropolog Gil Bailie nepokračuje dál do konkrétního manifestu nenásilného odporu proti násilí. Teoreticky je možné na-

vázat na Mahátma Gándhího a na zkušenosti jeho i Martina Luthera Kinga. K dispozici jsou zkušenosti Šimona Pereze nebo Nelsona Mandely. Najde se ve světě nebo v ČR novodobý Gándhí, který nám ukáže jak vzdorovat násilí, aniž bychom se do těch ďábelských a satanských sítí sami zapletli?

Na rozloučenou ještě jedna myšlenka G. Bailieho (str. 37): Ježíšova smrt je lékem, ale je zároveň příkladem obětního beránka, kterých v dějinách bylo, je a bude mnoho. Lék souvisí s nemocí, kterou léčí. O jakou nemoc tedy jde? Tou nemocí člověka je hřích právě v podobě odsuzování druhých jako obětních beránků.

Jan Valeš

KONTRASTY A ALTERNATIVY

Jakub S. Trojan. Kontrasty a alternativy. Praha, OIKOYMENH, 2007, 202 s.

Ešte ani neutíchlá diskusia o jeho knihe *Ježíšův příběh – výzva pro nás* (OIKOYMENH, 2005), a už přichází Jakub S. Trojan, profesor teologickej etiky na ETF v Prahe a čerstvý jubilant, s novou publikáciou. Tento raz sa nejedná o rozsiahlu monotematickú štúdiu, ale o súbor kratších štúdií, ktoré majú spoločné ohnisko. Kontrasty a alternativy. Už samotný názov nám čo-to prezrádza o zámere autora. Všíma si kontrastné, na prvý pohľad až protikladné výroky či perikopy Písma, ktorých je v oboch častiach Biblie „bezpočet“ (pozn. 1 na s. 168), a snaží sa ich dať do vzájomného súvisu a tým z textu vyťažiť nové alternatívy – hlbší zmysel, ktorý má čo povedať i do situácie dnešného človeka. Tento „hlbší zmysel“ v žiadnom prípade nesmieme chápať ezotericky, ale skôr (ak to tak smiem povedať) „hermeneuticky“. Profesor Trojan zavrhuje výklad textu len z textu samotného, apeluje na prihliadnutie na širší kontext, dobovú situáciu a predovšetkým na určitú základnú intenciu Písma. V náväznosti na J. B. Součka a J. Hellera formuluje svoju „hermeneutickú stratégiu“, a totiž rozlíšenie stredu a okrajov Písma (s. 49). Stredom je pre neho zostupujúci Boh, Ježíš Kristus, ktorý sa ujíma slabých a marginalizovaných.

Pri čítaní knihy vyplynie na povrch i Trojanovo pochopenie Písma. Vníma ho ako rozhovor biblických svedkov, ako vydávanie svedectva naprieč generáciami. Verí, že i my dnešní veriaci stojíme v tomto dlhom rade, že aj k nám zaznieva slabý, sotva zachytiteľný (no niekedy i burácajúci) hlas Božej výzvy. Muzikologicky hovorí o Biblii ako o „polyfonickej skladbe“ (s. 9n), ktorej rôzne hlasy a party sa navzájom neprehlasujú a nerušia tak svoju krásu a platnosť, ale naopak, vytvárajú nádherný súlad.

V tomto duchu sa nesie tiež Trojanovo pochopenie pravdy (s. 192). Tá neleží na povrchu, nie je jednoducho k dispozícii, ale je skrytá (cf. skrytý Boh – Spasiteľ). Má dialogický charakter a práve dialógom – pomocou kontrastov a alternatív – sa k nej dopracovávame. Ale pozor! Nie v štýle „anything goes“, na ničom nezáleží. Myslí sa dialóg ako zodpovedná práca, angažovaný prístup vo všetkých

sférach života. Nielen vo vlastnej konfesii, ale aj naprieč denomináciami, v každodennom živote v štáte a spoločnosti. Trojan ukazuje, ako si to predstavuje. Vychádza síce z exegézy Písma, ale pracuje hlavne ako systematický teológ. Nezábuda však na dialóg s aktuálnymi spoločenskými otázkami dneška a ich filozofickými predpokladmi, leží mu na srdci politika, právo, etika a ekológia.

Pozrime sa však na jeho knihu bližšie. Skladá sa z piatich hlavných častí, obsahuje zoznam literatúry, menný register a zhrnutie v angličtine.

Prvú časť tvorí výklad podobenstva o zlých vinohradníkoch (Mk 12,1–12). Trojan plynulo rozvíja myšlienky, ktoré boli jadrom jeho predchádzajúceho teologického opusu. V podobenstve sa zameriava na teologické súvislosti (skôr ako na kristologické, antropologické či ekleziologické). Hlavná otázka znie: Čo nám podobenstvo hovorí o Bohu-Otcovi? Je nám podávaný obraz Boha zmluvy, ktorý pôsobí v skrytosti a nežiada obete (s. 21nn). Profesor Trojan zdôrazňuje, že „sme zaviazaní zmluvou voči Neprítomnému“ (s. 29), a to má určovať naše konanie, tak ako nám to ukázal Ježiš Kristus. K tomu mám jednu pripomienku. Keď sa povie zmluva, človek si predstaví spravidla dokument korigujúci nejaký právno-obchodný vzťah. Človek zaviazaný zmluvou sa snaží dodržať jej literu, ťažko však ide čo len o krok ďalej nad rámec zmluvy. Na toto nesmie teológ pri užití termínu zmluva zabudnúť. Ide o „dokonalejšiu spravodlivosť“ (Trojan na ňu nezabúda), ktorá má byť určujúcou v zmluvnom vzťahu. Zmluva a dokonalejšia, hojnejšia spravodlivosť musia byť v neustálom dialektickom napätí.

Druhá časť sa mi zdala najzaujímavejšia a najprínosnejšia. Najprv autor medituje nad veršom z Izaiáša (45, 15) o skrytom Bohu – Spasiteľovi. Trojan sa tu stavia do rádlovskeho – hejdánkovskej filozofickej línie, teologicky sa priznáva k D. Bonhoefferovi. Razi poňatie Boha ako Ne-predmetu. Boh je skôr Nikto ako Niekto. Je skrytý, nie je tu, ale prichádza. Pôsobí výzvou, zapáľuje naše srdcia svojimi iskrami. A tak môže byť Spasiteľom.

Nachádzame tu tiež ekologicky ladenú štúdiu o súde nad nehom a zemou (2 Pt 3,5–13). Trojan sa bráni voči fatalistickému chápaniu, ktoré by chcelo spečatiť osud zeme a katastrofický scenár vidí ako nevyhnutný. Namiesto na týchto „čertov na stenách“ poukazuje na zodpovednosť za stvorenie. Text nemá byť veštbá, ale výstražné memento (s. 50), výzva k činorodosti tvárou v tvár prichádzajúceho kráľovstvu Božiemu.

V záverečnej štúdii druhej časti sa pražský etik venuje problematike identity reformovaných kresťanov (no myslím, že má čo povedať napr. aj luteránom) v súvislosti s Ježišovými rečami na vrchu. Jasne ukazuje, že kontrasty a alternatívy netreba hľadať len na pôde samotného Písma, ale tvorivé napätie a dialóg existuje (a má existovať) aj medzi Písmom a dogmatickými výpoveďami a cirkevnou praxou. Demonštruje to na príklade takých základných vieroučných princípov ako sú reformačné „soly“ (sola scriptura a sola gratia/fide). Tiež sa zaoberá vzťahom kresťana ku svetu.

Pomerne zdĺhavá sa mi zdala tretia časť, kde si náš autor všíma oddiel z Rim 13 vo vzťahu ku Zj 13 (poddanosť vrchnostiam vs. diabolskosť moci). Perikopu z lis-

tu Rímskym Trojan predstavuje v sedmorakej optike šiestich exegetov (K. Barth nám ponúka alternatívy hneď dve; originálna je Barthova interpretácia slovesa *hypotassein* ako angažovanej aktivity, s. 112). Snáď je tu nakumulovaných príliš veľa alternatív, čo vedie k dvom paradoxným zisteniam. Na jednej strane výklad stráca svoju dynamiku, no na druhej strane stručnosť interpretácie stanovísk jednotlivých vykladačov spôsobuje pomerne ťažkú sledovateľnosť pre toho, kto sa s dielami týchto autorov stretáva po prvýkrát. Ako oživujúca voda na tomto mieste pôsobí exkurz o prirodzenosti (s. 92–99). Za prínosnú považujem Trojanovu „civilnú“ interpretáciu mocností (*exúsiai*) ako tlakov, dejinných tendencií, ktoré majú pôvod v anonymnej ľudskej aktivite (s. 100). Poznámka na okraj: nerozumiem Trojanovmu tvrdeniu, že Kristus síce vládne nad mocnosťami, ale tie nie sú stvorené na jeho obraz a skrze neho (s. 121, pozn. 131). Kol 1,15n predsa tvrdí pravý opak!

Kontrapunkt k Rim 13 tvorí Zj 13, kde si Trojan všima dialektiku zjavnosti a skrytosti moci a jej diabolské podoby.

Práve moc patrí už dlhé roky do centra záujmu teologickej reflexie pražského etika a systematika a venoval jej dokonca samostatné monografie (*Moc víry a víry v moc, Moc v dejinách*). Práve pri úvahách o moci nezriedka prekračuje hranice poľí teologických a vstupuje do vôd filozofických. Tak je tomu i v štvrtej časti *Kontrastov a alternatív*, ktorá je venovaná pochopeniu moci u M. Foucaulta. Trojan sa necháva viesť interpretáciou K. A. Pasewarkovej, ku ktorej občas pripája svoje poznámky, takže k Foucaultovi sa vlastne dostávame z druhej ruky. Každopádne si myslím, že je to zdarný pokus o zoznámenie sa s týmto, v kresťanských kruhoch nie veľmi často čítaným a citovaným, francúzskym filozofom.

Záverečná časť je nazvaná príznačne „Záhadne slovo o meči“ (s. 167). Prof. Trojan si všima kontrastné výroky z evanjelií, kde Ježiš na jednej strane vyzýva ku kúpe meča, no na strane druhej zakazuje násilie. Trojan okrem alternatív niektorých nemeckých a anglosaských exegetov ponúka aj svoj pohľad na tieto skutočne obtiažne a tajomné výroky. Aj po starostlivej a zodpovednej myšlienkovvej práci však treba priznať, že k nejakému stopercentne istému záveru sa nepodarilo dopracovať. Trojan upozorňuje, že Ježišovo pôsobenie sa odohrávalo v neustálom napätí medzi pólmi osobnej zbožnosti na jednej strane a sociálnou, politickou revolúciou na strane druhej (s. 191). Ježiš však nepodľahol ani jednej krajnosti, vo svojom mesiášskom raste si stále viac a viac uvedomoval, že „kráľovstvo Božie nie je z tohto sveta, ale je pre tento svet“ (E. Rádl). Toto poznanie však nebolo dané, ale vybojované v „jiskření a zážezích“.

Tak sa aj Jakub Trojan vo svojej knihe stavia proti každej strnulej danosti a osudovosti. Božie slovo je pre neho sila, ktorá rozbíja sfingy našich fixovaných a fixujúcich predstáv a dáva pľúcam cirkvi a spoločnosti hlboký nádych vzduchu pochádzajúci z Ducha. Jeho „alternatívu“ treba brať ako príspevok v rade svedectiev na cestu kráľovstvu, ktoré, hoci nie z tohto, je však pre tento svet.

Pavol Bargár

METAFORY PAMĚTI

Douwe Draaisma: Metafory paměti, Mladá Fronta, Praha 2003, preložil Ruben Pellar (282 strán).

Kniha „Metafory paměti“ uzrela svetlo sveta pôvodne ako dizertácia holandského pedagóga D. Draaismu „Dějiny paměti“ (1993). Po prepracovaní pre požiadavky knižného vydania vyšla kniha pod názvom „Metafory. Stroj na tvorbu metafor. Dejiny paměti“ Groningen, 1998.

Kniha D. Draaismu sa začína fascináciou nad ľudskou pamäťou a jej schopnosťami, zároveň však i melanchóliou nad tým, že ľudská pamäť neprežíva smrť jednotlivca. Práve tento fakt vede človeka k vytváraniu pamäti umelých ako barličiek pre vzpomienky. Túto cestu sleduje autor vo svojej knihe, a to cez zorný uhol metafor, ktoré sa pre pamäť používali.

Metaforu používame v odborných textoch tam, kde by doslovné vyjadrenie bolo prizložité, nepochopiteľné alebo doslovný popis neexistuje. Ďalším dôležitým prvkom v metafore je schopnosť jej názornosti, čo D. Draaisma označuje ako „Komenského funkciu“ (s. 7). Spojením pojmu a metafory na tento pojem použité (obsahujúci súbor asociácií, ktoré sú vo vzájomnej interakcii) vznikne význam, ktorý neexistuje samostatne ani v jednom ani v druhom. Vďaka týmto prelínaniam môže nové a prekvapivé použitie metafory viesť i k objasneniu nového faktu. Toto je však dvojsečnou zbraňou, lebo ako dobre použitá metafora jednu stránku veci zdôrazní, tento nenápadný filter mnoho ďalších „informácií“ prekryje, ako sme toho svedkami na poli všetkých vedných odborov, v neposlednom rade na poli filozofie či teológie.

V zornom uhle všetkých týchto myšlienok uvedených ako vstupný kľúč ku knihe (1. kapitola) sa začína napínavá cesta, ktorej počiatky predstavujú pre západnú kultúru úzke prepojenie pamäti a písma (2. kapitola). Stretávame sa s Platónom a miestom, ktoré slúži ako *locus classicus* pre metaforu voskovej tabuľky v dialógu Theaitétos, s metaforou pamäti ako voliéry pre vtáky, s Aristotelovým výkladom pamäti i pečatným prsteňom, s Augustínovými myšlienkami z desiatej knihy jeho vyznaní. Prirovnať pamäť ku knihe sa v stredoveku zdalo tak prirodzeným. Úcta k písanému slovu dosahovala svojho vrcholu. Tento stav sa však postupne menil, keď sa z knihy stáva sériový výrobok a nie je viac unikátom. Z knihy, ktorá bola pôvodne symbolom stálosti a istoty sa stala metafora márnosti, ničotnosti, konečnosti. Stretneme sa s chválou starovekej mnemotechniky, ktorá nakoniec vyústila k vytvoreniu umenia známeho ako *ars memoriae*, ktoré svojho vrcholu dosahovalo v období renesancie (Giordana Bruna, Roberta Fludda).

Ďalším dôležitým pozastavením na ceste v metaforách pamäti boli pokusy s fosforeskujúcim kameňom, známym ako „boloňský kameň“ (3. kapitola), objav Johanna Daniela Craffa (1677). Ten sa stal metaforou pre schopnosť mozgu prijímať, uchovávať a vyvolávať svetelné vnemy v pojednaní o vizuálnej pamäti. Roberta Hooka inšpiroval natoľko, že chcel veriť v možnosť prevedenia všetkých pamäťových procesov čisto materiálnou cestou, i keď bol vo vyjadrení tejto myš-

lienky opatrný. „Hooke psal z pozice karteziánskeho dualizmu a pečlivo dbal o to, aby predstavil jako materiální entitu pouze paměť, nikoli duši.“ (s. 72). „V tomto bodě musel Hooke řešit koncepční problém. Protože jak umístíme neo-prostorovou entitu, jako je duše, ve vztahu k prostorové a materiální paměti?“

V nasledujúcej kapitole (4.) sa stretieme so vše-zmesou pohľadov na pamäť, ako ju predviedlo 19. storočie. Od túžob previesť ľudskú pamäť do kvantifikovateľných štruktúr, ktoré sa zdali byť nepretržitou šnúrou vedenou od 17. stor., až k úplnému odporu k mechanickému prístupu a skúmaniu pamäti v diele romantických spisovateľov či maliarov, u ktorých „vedomí stojí nad paměti jako slunce nad krajinou“ (s. 84). Táto kapitola v sebe zahŕňa i počiatky výskumu lokalizácie psychických funkcií v mozgu v prácach Galla, Flourensa a Broca. V tomto období je navyše pohľad na pamäť obohatený o významný vynález – Edisonov fonograf, vďaka ktorému sa o mozgu hovorí ako o fonografe nadanom vedomím.

Nasledujúca časť knihy (5. kapitola) sa venuje ďalšiemu významnému vynálezu-fotografii. Metafora fotografie bola lákavá najmä svojou schopnosťou udržiavať trvalé stopy. Fotografia dokázala obrazy uchovať, ale nie ich reprodukovať, čo sa uvádzalo ako najzávažnejší dôvod proti metafore pamäti ako fotografickej dosky.

Po vynájdení fotografie a fonografu žiadna nová technika neokúzlila ľudskú imagináciu tak ako počítač, tvrdí v úvode 6. kapitoly D. Draaisma. Metafora počítača pre ľudskú pamäť opäť vzbudila túžbu ľudské myšlienkové procesy napodobniť strojom. Začal sa objavovať názor, že medzi neurónovými sieťami a počítačom nie je v zásade rozdiel. Avšak snahy o potvrdenie teórie zlyhávali. Počne sa hovoriť o „počítačovom paradoxe“. Najväčšou chybou počítača bola jeho dokonalosť a bezchybnosť. „Počítačová paměť hraje své melodie klávesu po klávese, i když nepochopitelně rychle; lidská paměť hraje celé akordy.“ (s. 173) Metafora počítača bola však prínosná, nielen v novej terminológii, ale mala podľa autora i heuristickú hodnotu na poli koncepčne-filozofickom a teoretickom. Ide o otázku vzťahu medzi telom a duchom (či dušou), „z väčšej časti starý metafyzický problém Descartesov“, ako sa vyjadril M. A. Boden. Rieši sa problematickou analógiou: telo vs. duša – ako stroj vs. program (s. 228). Tiež sa ponúkalo riešenie nekonečného regresu v otázke reprezentácií, skrytých pod názvom „Humeův problém“ (ako ho pokrstil Denett). Hume, ktorý vo svojej teórii poznania používa pojmy „dojem“ a „idea“ – rezignuje na postulovanie vnímajúceho „ja“ a následkom toho bol nútený reprezentácie „nechat myslieť samy seba.“ (s. 168). Denett predpokladal, že problém je s príchodom „Artificial Intelligence“ vyriešený, a to na príklade dátových štruktúr, kde program posúva úlohy subprogramu – s menšou funkciou. Tak by v prípade reprezentácií nadaných vedomím išla škála smerom nadol, kde by posledné z nich boli len „vojskom prostých duší.“ Napriek tomu aj posledný stupeň, ktorý by fungoval len pre prepnutie On/Off, by musel byť vnímajúci – regresia sa preto nekončí.

Pod kapitolou 7 sa dočítame o metafore holografickej pamäti. Holografická fotografia bola objavená v roku 1948 fyzikom Dennisom Gaborom. V roku 1963 holandský fyzik P. van Heerden využil najnovší objav na objasnenie fungovania

vizuálnej pamäti, konkrétne asociačnej pamäti, a v otázke úložnej kapacity mozgu. Avšak anológia s holografiou si veľa priaznivcov nezískala.

V predposlednej (8.) kapitole sa pod pojmom „Kouzelný stav“ skrýva pojednanie o ľudskom mozgu v pohľade behavioristov, kognitivistov, neurológov i psychológov atď. Taktiež je tu pár slov o predpokladanom vývoji v obore.

V záverečnej kapitole (9.) sa pod názvom „homunkulus“ naskytujú najzaujímavejšie momenty celej knihy. Pod týmto termínom sa tu neskrýva dávna najodvážnejšia vízia alchymistov po vytvorení umelého človeka, ale jedná sa o „*situaci, kdy se ve vysvětlení psychologického procesu odvoláváme na týž pochod, který má být vysvětlen... Protože kruh v tomto dovozování může být sledován nekonečně dlouho, hovoříme také o nekonečné regresí.*“ (s. 219) V psychológii má homunkulus vlastnú ikonografiu v podobe malého muža, ktorý sleduje vstupnú zmyslovú informáciu, posúdi ju a tiež je to on, kto jedná. Idea mužička sa už dlho nemení, obklopuje ho len modernejšia technika. Vždy a nanovo však stojí pred nami otázka: Kto si pamätá? Na ňu nadväzujú ďalšie: otázka času, zodpovednosti jedinca v čase, identity, ľudskej slobody... Autor píše: „*V naší intuici je zjevně něco, co se brání myšlence, že by náš mozek mohl pracovat bez dohledu myslícího, soudnosti obdařeného vědomí.*“ (s. 221) Stojíme však znova len pred problémom. „*V psychologii paměti je homunkulus notorickým omylem. Teorie paměti obsahuje homunkula, jakmile předpokládá nějakou kapacitu, která ‚vzpomíná‘, kde se ukládá materiál, nebo kde je materiál rozpoznáván... homunkulus přináší jen další problém, nikoliv řešení.*“ Ak aj musíme postulovať vnímajúce vedomie, problém sa len posunie o stupeň ďalej – pretože vnímajúce vedomie musí mať znova pamäť. Pravdou ostáva, že homunkulus nebol v dejinách pamäti nikdy vymazaný. Stopy ostávajú bez vnímajúceho vedomia slepé a nezvučné. Ani metafory z najmodernejšej techniky v riešení tohoto problému nepokročili.

Avšak ani filozofia sa problému homunkula nevyhla. Keď E. Husserl hovorí o „uzávorkovaní“ psychologického vedomia človeka, toto vedomie musí byť niekým vnímané a je postulované fenomenologické vedomie, kde sa požiadavka samotného Husserla po epoché nedoťahuje do konca. Transcendentálne vedomie je istý druh homunkula. Husserl bol teda „nútený“ svoju epoché obmedziť. Kto však vníma transcendentálne vedomie? A sme na počiatku nekonečnej regresie.

Iná otázka je otázka časovosti vedomia, ďalší z nosných pilierov súčasnej filozofie (Bergson, Husserl). I na túto problematiku sú narážky v našej knihe, i keď len okrajovo. „*Kdyby fyziologie dokázala vysvětlit, jak je to možné, že dojmy se reprodukuji ve vědomí, i pak by zůstalo nevysvětleno, jak je možné, že tato představa je posuzována jako součást minulosti*“ (s. 133).

Kniha D. Draaisma sa dotkne pozoruhodných filozofických otázok a obsahuje množstvo zaujímavých informácií, pre ktoré sa iste opláti po nej siahnuť. Jej súčasťou je aj šesťdesiat historických ilustrácií a prameňov k nim, bohatý poznámkový aparát, menný a vecný register. Úlohu predstaviť dejiny pamäti v metaforách a vplyv metafor na formovanie názoru na pamäť, splnila veľmi dobre.

Ivana Bargárová

Rejstřík ročníku XIII (2007)

Články

<i>Lubomír Batka</i>	32
Božie slovo jako vzor a zdroj ľudského života s Bohom Gottes Wort als Vorbild und Quelle des menschlichen Lebens mit Gott	
<i>Pavel Hošek</i>	46
Mezi teologií a religionistikou: Věda o náboženství v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe Between theology and Religious Studies: Wilfred Cantwell Smith's Concept of the Academic Study of Religion	
<i>Pavel Keřkovský</i>	60
Krise evropské společnosti, sebevražda a etika u T. G. Masaryka The Crisis of European Society, Suicide and Ethics in the Work of T. G. Masaryk	
<i>Ivana Noble</i>	77
Problém identity a marginalizace u Adorna a Lévinase Problems of Identity and Marginalisation in Adorno and Lévinas	
<i>Petr Pokorný</i>	117
Proměny novozákonní vědy Transformations in New Testament Research	
<i>Lenka Karfíková, Michal Karas, Jindřich Veselý, Aleš Pištora</i>	132
Dvojnásobné jubileum Jana Patočky (1907–1977) Jan Patočka's Double Anniversary	
<i>Hana Librová</i>	174
Překážky, diskuse, shody (o vztahu environmentalistů ke křesťanům) Barriers, Debates, Agreements (on the Relationship Between Environmentalists and Christians)	
<i>Irmgard Pahl</i>	192
Liturgie Večeře Páně v německých evangelických církvích v ekumenické perspektivě Die Abendmahlsliturgie der evangelischen Kirchen Deutschlands aus ökumenischer Perspektive	
<i>Monika Šlajerová</i>	5
Vztahy státní, národní a církevní složky v jeruzalémské církevní politice po roce 1967 The Relationship Between the National, State, and Church Elements in Church Policy in Jerusalem After 1967	
<i>Jan Štefan</i>	152
Hromádково Křesťanství v myšlení a životě Hromádka's Christianity in Thought and Life	

Recenze

Gil Bailie. Violence Unveiled. Humanity at the Crossroads (<i>J. Valeš</i>)	215
Douwe Draaisma. Metafory paměti (<i>Ivana Bargárová</i>)	220
Jan A. Dus (ed.). Novozákonní apokryfy III: Proroctví a apokalypsy (<i>Petr Kitzler</i>) ..	97
Wilfried Engemann. Einführung in die Homiletik (<i>T. Landová</i>)	212
Pavel Filipi. Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegezi (<i>Jan Roskovec</i>)	90
Tomáš Petráček. Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda / Tomáš Petráček. Výklad bible v době (anti-)modernistické krize (<i>V. Roskovec</i>)	209
Petr Pokorný. Hermeneutika jako teorie porozumění, od základních otázek jazyka k výkladu bible (<i>P. Keřkovský</i>)	94
Edita Štěrňáková. Exulantská útočiště v Lužici a Sasku (<i>Pavel B. Kůrka</i>)	92
Gerd Theissen. Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte (<i>Ficzer Tamás</i>)	99
Jakub S. Trojan. Kontrasty a alternativy (<i>P. Bargár</i>)	219
Poznámky	
Problémy teologie Sbirky (<i>P. Pokorný, V. Žilinský</i>)	102
Bruce Manning Metzger (1914–2007) (<i>P. Cimala</i>)	105
Práce přijaté a obhájené v roce 2006	106