

DOROTHEE SÖLLE A POTŘEBA JAZYKA NÁBOŽENSTVÍ A LITERATURY

Jan Zámečník

DOROTHEE SÖLLE AND THE NEED FOR RELIGIOUS AND LITERARY LANGUAGE This study analyses the relationship between theology and literature in the work of Dorothee Sölle in the broader context of theology and literary criticism. The analysis concentrates on three main areas: the general anthropological significance of religious and literary language, the relevance of fairy-tales and their relationship to human experience, and the concept of literature as “realisation”, which is unique in theology as a coherent attempt to relate to literature. The study came to the conclusion that, in spite of the originality of Dorothee Sölle’s concept, her understanding of literature here is somewhat ideological.

1. Úvod

„Kdo byla žena, pokládaná přáteli málem za prorokyni či světici a nepřáteli za kacířku a ateistku?“¹ Tak se hned v úvodu svého článku na památku německé teoložky D. Sölle (1929–2003) táže brněnský germanista Jiří Munzar, aby zdůraznil jeden z podstatných rysů, který je spojen se jménem této autorky, totiž provokativnost. Díla D. Sölle nechala v teologii 20. století skutečně jen málokoho chladným a na její adresu se ozvala slova chvály i odsudků. To nebylo způsobeno pouze zmíněnou provokativností, ale též poměrně širokým teologickým záběrem, jež šlo jen stěží přehlédnout. Autorka stála u zrodu tzv. politické teologie a v německé oblasti teologie smrti Boha,² byla čelnou představitelkou feministické teologie a zabývala se také vztahem teologie a krásné literatury. Ačkoli je předmětem tohoto článku poslední zmíněná oblast autorčina zájmu, nelze se v žádném případě vyhnout průběžným sondám do dalších sfér jejího bádání.

2. Literatura, náboženství a znovunalezená slova

Dnešní člověk je podle Sölle handicapován nedostatkem způsobilosti vyjadřovat své pocity – úzkosti i radosti. Proto nemůže sdělit ani své bytostné potřeby. Jaké jsou však příčiny tohoto neradostného stavu? Autorka vyjme-

¹ MUNZAR, 2003, s. 27.

² Někdy nazývána též „radikální teologie“.

novává celou řadu důvodů a mechanismů, které stojí na počátku lidského oněmění. Jedná se zejména o svět techniky, který požaduje, aby vše fungovalo bez jakýchkoli „výpadků“. S tím je samozřejmě spojen obrovský tlak na jednotlivce, jenž se může z této neradostné situace vymanit pouze za předpokladu nalezení specifického jazyka,³ který teprve umožňuje pochopit souřadnice, v nichž se člověk nachází.

Kde však tento jazyk hledat? Sölle je přesvědčena, že nám zde pomůže právě náboženství a literatura, respektive jejich spojení. Z tohoto hlediska je třeba bojovat jednak proti teologii bez poezie (*poesielose Theologie*), jednak proti poezii bez náboženství (*religionsfreie Poesie*). První zápas je veden ve znamení odporu vůči zvědečtělé teologii, zápas druhý je kritikou banální literatury, tj. takové literatury, jež se nás bezpodmínečně netýká. Naopak teologicky relevantní je to, „co nás otevírá, co v nás odemyká nový hlas (*Organon*)“ (Goethe), co nás vyjímá ze záruk vědného, co nás konfrontuje s vlastními klišé, co nám odhaluje, jaký je náš vztah ke světu, a tím mění nás samé“.⁴

Sölle si je vědoma, že náš svět je světem jazykovým a mez mého jazyka je následně i mezí mého světa.⁵ Každé jazykové rozšíření tedy vede nejen k lepšímu pochopení sebe sama a druhých, ale i k otevření nových životních možností. Skutečná literatura (a umění vůbec) dokáže totiž podle autorky prolamovat hranice našich klišé.⁶ A právě tato teze nám poskytuje jeden z klíčů k pochopení toho, co má Sölle na mysli, když hovoří o banalitě – totiž „kýč“.⁷ Právě kýč je totiž často dáván do přímé souvislosti s banalitou. Podle Tomáše Kulky je podstatou kýče „ujistit konzumenta v jeho předpokladech, nikoli mu je zpochybnit“.⁸ Podle jmenovaného autora sice může mít kýč jistou pozitivní funkci jako (nutné?) stadium přechodu člověka k pravému umění,⁹ ale vposled vždy znamená podřízenost

³ Termínů „jazyk“ a „řeč“ používám v této práci takřka výhradně synonymně, tedy bez ohledu na tradiční lingvistické dělení.

⁴ SÖLLE, 1996, s. 10.

⁵ Viz SÖLLE, 1980, s. 91.

⁶ Velmi silně tento aspekt zdůraznil v moderní filosofii Theodor W. Adorno, který ve své *Estetické teorii* hovoří v souvislosti s uměním o negaci. V adornovském duchu se nese souhlas Sölle s výrokem jejího přítele Heinricha Bölla, který prohlásil, že umění není nikdy bez naděje (*nie trostlos*), ale vždy neutěšitelné (*untröstlich*) (viz SÖLLE, 1993, s. 221).

⁷ Je ovšem nutno uvést, že „kýč“ není u Sölle samotné obšírněji reflektován a zmiňován.

⁸ KULKA, 2000, s. 44.

⁹ Viz KULKA, 2000, s. 214.

„morálním standardům a společenským ideálům dané doby“,¹⁰ tudíž zásadní nekritičnost.¹¹ Zůstává tu pouze, jak uvádí teolog Helmut Thielicke, obsahové dráždění fantazie erotickými, politickými, náboženskými či sentimentálními obsahy. Podle H. E. Holthusena, o kterého se Thielicke opírá, je toto dráždění založeno buď na ošklivém a bolestivém (kyselý kýč), nebo může naopak jít o „továrnu na sny“ (*Traumfabrik*) (sladký kýč).¹² Aspektu sladkosti a nepravdivosti si všímá ve své knize také H. E. Bahr. Kýč se podle jeho názoru snaží falešně převzít funkci náboženství, chce se stát lacinou útěchou. Pravý umělec se v protikladu k tomu dokáže „naklonit nad propasti lidské existence, aniž by pociťoval závrať, ošklivost nebo zděšení (Mauriac)“.¹³ Jeho dílo se tak stává prolomením života ve vlastní setrvačnosti. K průlomu nám podle Sölle může ovšem pomoci – a zde se dostáváme na rovinu náboženského jazyka – i slovo *Bible*. Paradoxně k tomu přispívá fakt, že žijeme v pokřesťanské době, v níž už tradované příběhy a obrazy chápeme jako cizí. Ovšem právě to lze chápat pozitivně, neboť pouze cizí má schopnost zcizovat (*verfremden*) naše zaběhané stereotypy.¹⁴ *Bible* tak může být stálou obranou proti smrtelnému nebezpečí každé teologie i každého umění, proti banalitě.¹⁵

Sölle nicméně nechce setrvat u pouhého odporu proti svazujícím danostem, byť si je vědoma nutnosti tohoto kroku.¹⁶ Její – poněkud nediferencovaná – kritika frankfurtské školy spočívá právě v odmítnutí prodlévání u pouhé negativity, neboť je, jak se domnívá, potřeba ukázat i nějaký pozitivní rozvrh.¹⁷ Tento požadavek je implicitně dán již tehdy, když Sölle

¹⁰ KULKA, 2000, s. 131.

¹¹ Existuje ovšem i záměrný „kýč“, který má mj. subverzivní funkci. Viz KULKA, 2000, s. 23.

¹² Viz THIELICKE, 1968a, s. 848n (3077n).

¹³ Citováno podle BAHR, 1965, s. 101.

¹⁴ Viz SÖLLE, 1987, s. 290.

¹⁵ Viz SÖLLE, 1996, s. 10.

¹⁶ Srov. pasáž o významu ošklivosti jako určitého druhu popření u M. Júzla a D. Prokopa (viz JÚZL, PROKOP, 1989, s. 212n.) a teologickou interpretaci J. B. Součka: „Umění je vždy tvorbou; vždy nějak deformuje skutečnost, přetváří ji a tak ji zvládá. Je snad dovoleno vidět v tom – byť asi neuvědomělý – projev tušení, že naše skutečnost je nedokonalá, že na této zemi nežijeme v pravém světě, tak jak vyšel z ruky Boží, a zároveň i výraz touhy po naší pravé vlasti.“ (SOUČEK, 1982, s. 132).

¹⁷ Viz např. SÖLLE, 1980, s. 105nn. Její názor a požadavek zde splývá nejen s kritikou některých marxistů (viz např. ČERNÝ, 1976), ale i s postojem řady teologů. V souvislosti se vztahem k literatuře jmenujme např. Dietmara Mietha (viz MIETH, 1976, s. 62n). Srov. též HALDER; WELSCII, 1981, s. 64. Sám Adorno ovšem, jak se zdá, tušil, že konkrétní

hovoří o nutnosti vyjadřovat lidské potřeby. Nemůže se tedy jednat jen o nějaký výkřik ze tmy utlačení, ale i o expresi určitého pozitivního modelu další existence.

Z novodobých filosofů upozornil na to, že v estetice jsou nějakým způsobem formulovány potřeby, jež nelze vyjádřit jinak, Franz Koppe. Narozdíl od Sölle – ač i u ní najdeme podobné výroky, jak uvidíme později – ovšem nestaví vedle sebe (respektive nespojuje) literaturu (umění) a náboženství, ale má za to, že umění vyplňuje „ono prázdné místo, jež po sobě zanechalo náboženství, které ztratilo význam; ale nikoliv již – jako ještě u Benjamina – v podobě negativní teologie, nýbrž jako nová pozitivní forma, jak si *představovat* uspokojení potřeby životního smyslu a vyjádřit ji nezaměnitelným způsobem.“¹⁸ Koppeho koncept ovšem narazil na oprávněnou otázku: Čí potřeby text vlastně vyjadřuje? Kdo je subjektem těchto potřeb?¹⁹

Ani u Sölle se nedočkáme odpovědi na tuto výtku; soustředí se totiž na recipienta, který umění vyhledává, tj. opět – potřebuje je. A to se pro ni také stává dostatečným důvodem jejího akcentu. Znovu se tak vracíme k umění a náboženství jako fenoménům, jež nám umožňují zakoušet svět nově, neboť poskytují originální jazyk, který pomáhá překročit upadlou technicistní podobu jazyka „starého“. Zdá se, že v tomto opakovaném důrazu Sölle čerpá z myšlenek Martina Heideggera.²⁰ Vzájemné paralely lze spatřit v několikerém ohledu. Heidegger i Sölle tvrdě kritizují potlačování poezie v dnešní době, respektive její ignorování, protože ve světě techniky je chápána jako útěk z reality.²¹ Dále je tu společné vědomí, že poetická řeč je původnější než řeč běžná. Heidegger cituje při této příležitosti Goetha: „V obyčejném životě zacházíme s řečí nuzně, protože vyjadřujeme jen vztahy povrchní. Jakmile však jde o vztahy hlubší, nastupuje jiná řeč, řeč poetická.“²² Podle Sölle je ovšem zásadním problémem dnešní

pozitivitu lze rozvrhnout pouze z pozice náboženství. V *Estetické teorii* konstatoval: „Žádné jsoucí, jevící se umělecké dílo není s to pozitivně zvládnout, co je nejsoucí. Tím se umělecká díla liší od symbolů náboženství, jež si činí nárok na to, že ve zjevení je transcendentě bezprostředně přítomná.“ (ADORNO, 1997, s. 180).

¹⁸ LIESSMANN, 2000, s. 136.

¹⁹ Viz LIESSMANN, 2000, s. 139.

²⁰ V jednom z rozhovorů Sölle uvádí, že se mnoho naučila z Heideggerova *Bytí a času*, pozdější spisy považovala ovšem za poněkud „mystické a nejasné“ (BOSCHKI; SCHUSTER, 1999, s. 13). Přesto u Sölle implicitní a explicitní odkazy na další Heideggerova díla nacházíme. Viz např. SÖLLE, 1993, s. 195 a SÖLLE, 1979, s. 109.

²¹ Viz HEIDEGGER, 1993, s. 77 a BOSCHKI; SCHUSTER, 1999, s. 87.

doby jistá jazyková kontaminace, která vposled znamená destrukci. Autorka upozorňuje na zničující důsledky používání slov jako „láska“ ve spojitosti s automobilem a „čistota“ ve spojení s prádlem. Podobně je tomu, používáme-li „ritualizovaný“ náboženský jazyk.²³ Ten kritizuje rovněž již zmiňovaný H. Thielicke, jenž hovoří o „lži kázání“. První formou této lži přitom je spoléhání na tradovanou řeč místo osobního vyznání.²⁴ Uvedme však ještě třetí spojnicí mezi Heideggerem a Sölle. Je jí upozornění na důležitost nejen básnění, ale i myšlení.²⁵ Sölle nicméně není k Heideggerovi nekritická. Vytýká mu – a je sporné, do jaké míry oprávněně –, že chápal řeč pouze jako příbytek, nikoli jako možné vězení.²⁶

Ještě o krok dále jde tato teoložka v úvahách o obrazech, které, jak uvádí, potřebujeme pro svůj život. Každý člověk má nutně ve svém životě určitou „sadu“ obrazů (negativních i pozitivních). Autorka přitom chápe „obraz“ dosti široce, ne tedy jako artefakt výtvarného umění,²⁷ spíše je zde třeba pomýšlet na metaforu. Sölle by jistě souhlasila s baptistickým teologem Jamesem Wm. McClendonem, který uvádí, že náboženství je (u)žitím určitého „souboru obrazů“ (*use of images*),²⁸ a následně tyto obrazy určuje právě jako metafory.

Podrobněji se zkoumání vztahu lidského chápání světa a metafor věnovali lingvista Georg Lakoff a filozof Mark Johnson. Oba poukázali na fakt, že náš pojmový systém má metaforickou povahu,²⁹ a proto i každé

²² HEIDEGGER, 1993, s. 159. A na jiném místě píše: „Básnění ve vlastním slova smyslu nikdy není jen nějaký vznešenější způsob a nápěv (mélós) všední řeči. Spíše naopak je každodenní řečnění zapomenutou, a proto opotřebenou básní, z níž sotva ještě zaznívá nějaké volání.“ (HEIDEGGER, 1993, s. 71.)

²³ Viz SÖLLE, 1993, s. 196.

²⁴ Viz THIELICKE, 1968a, s. 887 (3237). Lež neosobního kázání následně nazývá „nepravda masky“. Dalšími typy lži kázání jsou „nepravda doketismu“ – kazatel mluví „ne-světsky“ („kananejštinou“), a tím popírá důsledky inkarnace; a „nepravda synergismu“ – kazatel se snaží dosáhnout účinku rétorickým patosem.

²⁵ HEIDEGGER, 1993, s. 85.

²⁶ Viz SÖLLE, 1979, s. 109. Můžeme si položit kritickou otázku, co jiného než vězení je ono Heideggerovo „každodenní řečnění“ (viz pozn. 22 této práce).

²⁷ Někteří teologové, kteří se zabývají obrazem v tomto smyslu, mají tendenci stanovovat jistou – podle mého soudu stěží přijatelnou – hierarchii umění. Např. Gerard van der Leeuw usoudil, že obraz je středem umělecké činnosti (viz LEEUW, 1957, s. 306). H. E. Bahr se naopak domnívá, že obraz je příliš nekonkrétní, a tedy nezávazný. Právě proto je ve středu kultu „nedějných náboženských forem a mystické zbožnosti“ (BAHR, 1965, s. 230n). V protikladu k tomu je slovo určité a zasahuje člověka *hic et nunc*.

²⁸ MCCLENDON, 1974, s. 96.

²⁹ Viz LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 15 a s. 131.

lidské prožívání a jednání je strukturováno povýtce metaforicky.³⁰ Tato strukturace je podmínkou možnosti naší orientace ve světě, neboť bez ní by k nám přicházela pouze jakási nerozlišená „data“. Jmenování autoři jsou si na druhé straně vědomi – a to je společný důraz s D. Sölle –, že metafory, jež pro nás mohou „skutečnosti vytvářet, a to zejména skutečnosti společenské“,³¹ nejen nutně zastírají realitu,³² nýbrž mohou působit i vyloženě záporně, např. tehdy, jsou-li to metafory krátkodobé (s nedávným vznikem), vnucené mocnými tohoto světa.³³ Proti nim můžeme postavit metafory, jež se zakládají na dlouhé tradici, tj. odrážejí trvalejší lidskou zkušenost.³⁴ Ovšem i čerstvé metafory, ba právě ony, mohou pozitivně nabourat staré a stávají se tvůrčími obrazy,³⁵ tj. mají schopnost negovat a zároveň rozvrhnout novou možnost. Lze se domnívat, že geneze těchto imaginativních metafor souvisí nejen s nespokojeností s jejich (ať už jakkoli starými) „antipody“, ale zejména se stále se měnící lidskou zkušeností v rámci nových životních podmínek, tedy s tím, co by Sölle nazvala „kontextem“. Teolog Kurt Lüthi v této souvislosti vítá snahu spisovatelů nalézat slova pro vynořující se jevy, protože se jedná podle jeho názoru o proces humanizace. Je však obtížné přijmout jeho generalizující soud, že věci, které nejsou „kryty“ pojmenováním, se proměňují v démonické,³⁶ již jen z toho důvodu, že síť určitých pojmenování (metafor) může být „dábelská“ v zcela analogickém smyslu. Navíc může být nevyslovené (případně nevyslovitelné) zábleskem něčeho kouzelného.

Úvaha nad tím, že nás mohou určitá pojmenování poutat, nás opět přivádí na začátek tohoto oddílu, kde jsem konstatoval, že Sölle ví o řadě důvo-

³⁰ Viz např. LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 69.

³¹ LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 173.

³² Je tomu tak zejména u „konsistentní množiny metafor“. Jak autoři uvádí: „Konat pouze na základě nějaké konsistentní množiny metafor by znamenalo ukrývat mnohé z aspektů skutečnosti. Úspěšné fungování v běžném každodenním životě asi vyžaduje neustálé střídání metafor. Používání mnoha metafor, které jsou vzájemně nekonsistentní, je pro nás asi nutností, máme-li pochopit podrobnosti naší každodenní existence.“ (LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 239.)

³³ Viz LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 177.

³⁴ Tím však ještě není řečeno, že bychom je měli označit jako vyslovené kladné. Např. orientační metafory „racionální je nahoře; emocionální je dole“ mohou vést – ač to autoři takto přímo nevyjadřují – k despotickému vztahu k zvířatům. (Viz LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 30.)

³⁵ Viz LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 155nn.

³⁶ Viz LÜTHI, 1986, s. 54. Zajímavý je též názor G. van der Leeuwa, jenž se domnívá, že metafora nebyla užívána z nějakého přebytku, ale spíše z nouze, neboť vládl magický strach před přímým jmenováním (viz LEEUW, 1957, s. 129).

dů, které způsobují naše oněmění. Při zpětném pohledu je dostatečně zřejmé, že ono oněmění je taktéž metaforou, obrazem našeho žití ve „špatném jazyce“. Sölle ovšem nekritizuje, jak jsem již naznačil, pouze kontaminovaný jazyk světa techniky,³⁷ ale upozorňuje též na jazyk patriarchalismu či reklamy.³⁸ Prvé přitom souvisí s celým konglomerátem jejich feministických důrazů. Autorka tvrdě pranýřuje sexismus v teologii, mužskost, jež eliminuje vše mýticky-narativní. A když hovoří o utlačení muže, tvrdě konstatuje: „Znám mnohé muže, především intelektuály, kteří nemají žádnou řeč pro své pocity. Emocionální analfabeti...“³⁹ Slovo ženy, která má problémy vyjádřit své emoce a artikuluje danou obtíž, je přitom ze strany muže chápáno jako méněcenné – mlhavé a nejasné.

Jakkoli se zde zdá koncept Sölle vyostřený a extrémní,⁴⁰ je v jejích knihách zdůrazněno, že svůj boj vede za ženy i muže, neboť právě i těm chce dopomoci k možnosti tolik potřebné exprese.

2. Pohádky, zkušenost a zaslíbení

Pohádky pro Sölle představují jedinečný rezervoár nashromážděné lidské zkušenosti, která je v nich vyjádřena s velkou symbolickou názorností – nenávist je zobrazena jako otrávené jablko, láska jako červená čepička atd. Úlohou výkladu se podle této autorky stává proces, jenž je protiklad-

³⁷ Protiklad jazyk světa techniky – jazyk světa umění (respektive svět techniky – svět umění) není ničím neobvyklým. Až notoricky známé je toto téma u M. Heideggera (viz výše). Také podle C. S. Lewise „by studium dějin, ale ještě daleko více umělecká tvorba, měly a mohly napomoci modernímu člověku, aby se rozvzpomenul na svou sounáležitost s přírodou, aby kompenzoval hypertrofii technologické racionality rozvíjením imaginativních způsobů poznání a estetického přístupu ke skutečnosti“ (HOŠEK, 2004, s. 74). Z českých myslitelů lze jmenovat např. Josefa Šafaříka (viz ZÁMEČNÍK, 2002, s. 28–31).

³⁸ Viz SÖLLE, s. 1979, s. 150–154.

³⁹ SÖLLE, 1979, s. 65. V podobném duchu se nese její báseň „Emancipace žen“: „Nechceme / být takové jako muži / v naší společnosti / zmrzačené bytosti / pod tlakem výkonnosti / emocionálně chudé / zvěcněné na byrokraty / zúčelněné na specialisty / zatracené k děláni kariéry [...]“ (SÖLLE, 1974, s. 16.)

⁴⁰ Není třeba připomínat, že řada feministek (při vši oprávněnosti jejich důrazů) má sklon – podobně jako jiné „-istky“ a jiní „-isti“ – k jistým interpretačním výstřelkům. Petr Bílek např. upozorňuje na literární vědkyni, která píše o tom, jak ji „donutila slova Rousseauovy Julie plakat, zatímco texty markýze de Sade ji donutily masturbovat“ (BÍLEK, 2003, s. 85, pozn. 70). Potřeba psát o takových věcech je pochopitelná z hlediska snahy feministek zapojit do interpretace i tělesno (viz např. OPOČENSKÁ, 1995, s. 127n). Podobně i Sölle píše o tom, že má jako žena specifické zkušenosti (např. zkušenost menstruace), a požaduje překonání „zbytků platonizujícího idealismu v křesťanství“ (SÖLLE, 1987, s. 75). Je ovšem otázkou, zda např. takové pasáže, na něž upozornil Bílek, slouží skutečně (vnímatele obohacující) interpretaci, nebo jde jen o rozdražďování čtenářovy fantazie, případně jakousi kuriozitu.

ný průběhu geneze – je třeba „tyto předměty a jednání znovu zkapalnit (*verflüssigen*) na zkušenosti duše na své cestě“.⁴¹

Do úkolu takové interpretace se pak Sölle sama pouští. U pohádky bratří Grimmů *Zlatý pták* např. uvádí následující mezníky zkušenosti, jež lze *mutatis mutandis* aplikovat i na pohádky ostatní: prvním stadiem je vize uceleného harmonického *kosmu*, v němž přesto něco důležitého chybí, což je (v různých pohádkách) vyjádřeno celou řadou obrazů – mizí jablko; starý král je nemocný a potřebuje vodu života atd.⁴² Náprava přitom nemůže být učiněna prostředky tohoto světa, a právě to Sölle chápe jako odraz touhy po absolutnu. Ostatně i ten, kdo vyzývá pohádkového hrdinu k podniknutí dobrodružné cesty, je často poslem „odjinud“. Druhým stadiem pohádky je – uposlechne-li hrdina dané výzvy⁴³ – zcela logicky exodus z tohoto světa. Jeho odchod musí být velmi radikální, neboť čím méně si toho na cestu vezme, tím lépe pochodí. Třetí stadium je charakterizováno novým pokušením starého světa (v příběhu se odráží částečným ztroskotáváním hrdiny).⁴⁴ Je-li úspěšně překonáno, následuje stadium čtvrté – „cesta dovnitř“, jež je spjata s odvratem od starých „světských“ hodnot. V pohádkách je daná zkušenostní perioda zobrazena jako nebezpečí smrti, případně spánek. Po ní ovšem v posledním, pátém stadiu přichází „probuzení“, návrat do světa a jeho přeměna. Jedná se tedy v jistém smyslu o spojení kontemplace a akce, o zcela ústřední důraz D. Sölle, který hluboce ovlivňuje její interpretaci literatury. Přeneseno na rovinu mravouky: autorka neustále zdůrazňuje nerozpojitelnost individuální a sociální etiky,⁴⁵ a odtud se každá kritika společenské praxe, ať už je teologická nebo „literární“, stává i kritikou neuskutečněního jedince – a naopak.

Právě proto tato autorka odmítá jakýkoliv čistě individualistický interpretační klíč, který v případě pohádek spatřuje v psychoanalýze, což ovšem v žádném případě neznamená její zavrnutí psychologického výkladu vůbec. Naopak – Sölle prohlašuje, že ji zajímá směr bádání, „který vychází

⁴¹ SÖLLE, 1977, s. 64.

⁴² Viz SÖLLE, 1987, s. 244. K dalšímu viz taktéž SÖLLE, 1987, s. 243–258 a SÖLLE, 1977, s. 53–90.

⁴³ Na výzvu lze reagovat také zapomenutím ztraceného či defektního, jež je expresí vyhnutí se uvědomělému přechodu na další úroveň (autorka upozorňuje v této souvislosti na van Gennepův termín „rite de passage“ – přechodový rituál).

⁴⁴ Ztroskotávání, jež je takřka organicky spjaté s odvahou vyjít, je předpokladem lidského uskutečnění (viz např. FRANZ, 1998, s. 75).

⁴⁵ V takové nerozpojitelnosti se klasické dělení na individuální, personální a sociální etiku jeví pouze jako pracovní.

na jedné straně z nauky o motivech a srovnání motivů, na straně druhé z hlubinně psychologického kladení otázek⁴⁶. Nicméně jedním dechem na témže místě dodává, že tento výklad má být prodloužen do „sociálních dějin člověka“. Z tohoto důvodu také – přes uznání její kvality – podléhá kritice i kniha Bruno Bettelheima *Za tajemstvím pohádek*. Podle názoru autorky se totiž interpret drží striktně psychoanalytického přístupu. Přesto Sölle při analýze pohádek dochází k celé řadě analogických závěrů.

Prvním společným důrazem obou autorů je poukaz na základní strukturu pohádky krize – řešení (zaslíbení).⁴⁷ Podle Bettelheima je pohádka zcela zásadním způsobem kritická, jedná se o „nebezpečný“ příběh, protože se nevyhýbá existenciálním problémům, jež každé dítě řeší. Naproti tomu „bezpečné příběhy“ se o omezeních našeho bytí, smrti a stárnutí nezmiňují a zamlčují i touhu po věčném životě⁴⁸. To neznamená, že by pohádka ponechala děti v depresi; naopak – dítě přijímá slib, že zdařený život je přes všechna možná protivenství možný, pokud ovšem před vystávajícími nároky a nebezpečími neuteče.⁴⁹

Druhým důrazem je vědomí jistého protikladu mezi racionálním výkladem a poetickým jazykem pohádky. U Sölle je – přes přiznání potřeby argumentace – toto rozlišení obecně dáno již uvedenou kritikou „mužské“ racionální teologie a technicistního jazyka v protikladu k literatuře. Bettelheim se zase domnívá, že jakékoli převedení pohádkového příběhu do pojmů znamená poškození dítěte.⁵⁰ Podobně je pohádka v napětí s převedením na morální poučky, ale přece má schopnost naznačit „výhody

⁴⁶ SÖLLE, 1993, s. 226.

⁴⁷ Opět je tu patrná zřetelná snaha o překonání adornoovské negace. U Sölle je tento důraz zřejmý z výše uvedeného rozčlenění „přechodů“ hrdiny v pohádkách.

⁴⁸ BETTELHEIM, 2000, s. 12. Tato touha se ovšem může naplnit podle autora pouze v pozemském sdílení s druhým (viz BETTELHEIM, 2000, s. 14).

⁴⁹ Viz BETTELHEIM, 2000, s. 26. Druhý člen schématu krize – řešení vede Bettelheima též k – u Sölle pouze předpokládanému – vymezení jednoho důležitého, byť opět sporného, rysu pohádky – je to příběh s dobrým závěrem. Např. na s. 142 autor píše: „Když dítě naslouchá pohádce bez povzbuzujícího konce, má pocit, že pro ně opravdu neexistuje naděje, jak se vymanit ze zoufalství svého života.“ Tato teze je též důvodem Bettelheimova odlišení pohádky od mýtu, jenž „končívá tragicky“ (BETTELHEIM, 2000, s. 38n).

⁵⁰ Viz BETTELHEIM, 2000, s. 165. Ještě důrazněji na s. 49: „Když dospělí dávají dětem vědecky správnou odpověď, domnívají se, že jim věci objasnili, ve skutečnosti se však malé dítě cítí zmatené, přemožené a intelektuálně zdeptané. Dítě získá pocit jistoty pouze z přesvědčení, že teď už rozumí tomu, s čím si předtím nevědělo rady – nikdy tak, že se mu dostane informací, které vytvářejí nové nejistoty.“ Bettelheim nicméně není zcela konsekventní, neboť na jiném místě své knihy uvádí, že dítě by v jistých případech dokázalo o „pravdě“ pohádky hovořit, nicméně nechce (viz BETTELHEIM, 2000, s. 235).

morálního jednání nikoliv pomocí abstraktních etických pojmů, ale toho, co se jeví jako hmatatelně dobré a pro dítě tudíž smysluplné“.⁵¹

Třetím důrazem je upozornění, že uskutečnění jedince se může dít pouze personálně a sociálně. Ani Bettelheimův přístup tedy není možno – i při jeho záměrné psychologické interpretaci⁵² – obviňovat ze soustředění pozornosti pouze na lidské nitro. Člověk – jak pisatel výslovně uvádí – je určen k vzájemnosti, v níž život přijímá a dává.⁵³ Plného naplnění dojde až ve spojení s druhým člověkem.⁵⁴

Je ovšem pravda, že u Bettelheima marně hledáme konkrétní sociálně kritický výklad pohádek, a to je zřejmý důvod nespokojenosti D. Sölle. Lze to ilustrovat na známé pohádce *Perníková chaloupka*. Bettelheim si sice všímá neutěšeného stavu rodičů obou dětí, o které se kvůli chudobě nebudou moci postarat. A ohledně notoricky známého rozhodnutí těchto rodičů se vyjadřuje s porozuměním pro negativní společenské tlaky (ať už si o takovém obecném prohlášení myslíme cokoli): „I na této povrchní rovině sděluje [pohádka] důležitou, ač nepřijemnou pravdu: chudoba a strádání nečiní lidskou povahu lepší, ale spíše sobečtější, méně citlivou k utrpení druhých a tudíž náchylnou ke zlým činům.“⁵⁵ To, že autorovi ovšem na srdci neleží nějaké „podezíravé“ sociologické zkoumání, je patrné z jeho další interpretace téže pohádky. Konzumace perníkové střechy totiž u něho nezbuzuje zamyšlení nad hladem dětí, ale naopak nad jejich „orální nenasytostí“, jež je dokumentována skutečností, „že neváhají někoho dokonale vyjíst a připravit ho tak o domov“.⁵⁶

Je paradoxem, že tuto kuriózní interpretaci⁵⁷ můžeme opět chápat i jako sociálně kritickou, ovšem pouze při pohledu na ztracený domov nebohé čarodějnice. Přesto je zřejmé, že Bettelheimovým ústředním zájmem není v žádném případě zkoumání vztažené k společenské problematice;

⁵¹ BETTELHEIM, 2000, s. 9. Viz také BETTELHEIM, 2000, s. 13n a 152. Přesto se domnívám, že lze často pociťovat u pohádek určitou tendenci k jednoznačnému etickému dělení, jež lze takřka pojmově uchopit. Svádí k tomu pro tento prozaický žánr příznačná typizace postav. A jak uvádějí Robert Scholes a Robert Kellogg, „kdykoli pojímáme postavu jako typ, vzdalujeme se od jejího pojetí jakožto individuální postavy a přibližujeme se jejímu pojetí jako součásti určitého širšího rámce. Tento rámec může být morální, teologický, vztahující se k nějakému v zásadě mimoliterárnímu schématu [...]“ (SCHOLES; KELLOGG, 2002, s. 201.)

⁵² Která měla samozřejmě vždy na paměti, že člověk nežije v nějakém vzduchoprázdnu.

⁵³ Viz BETTELHEIM, 2000, s. 231.

⁵⁴ Viz BETTELHEIM, 2000, s. 272.

⁵⁵ BETTELHEIM, 2000, s. 155.

⁵⁶ BETTELHEIM, 2000, s. 157.

to by totiž muselo zákonitě vést, jak je vidět i na příkladu hladu Jeníčka a Mařenky, k potenciálnímu konfliktu interpretací (hlad kontra „orální nenasytost“). Naopak Sölle chce do svého výkladu vtáhnout jak rovnu psychologickou, tak sociologickou. A tak by v její interpretaci nebylo možné, aby obvinila děti z „orální nenasytosti“, aniž by si povšimla společenského tlaku, jenž je k nenasytosti dohnal. Obecně to souvisí s jejím přístupem k literárním textům – ty jsou totiž vykládány ze situace utlačovaných (chudých), přičemž zejména u pohádek se jedná opět o „svod“ nashromážděné zkušenosti těchto lidí (hlad, těžká práce atd.). Není tedy asi příliš odvážnou tezí, že Sölle aplikuje exegetické důrazy feministické teologie a teologie osvobození⁵⁸ i na jiné než biblické a teologické texty.

Zcela důsledně pak uvádí další rysy pohádek, jež mají potenciál upozornit nás na defektní sociální realitu. Kromě toho, že v nich vládne jiný čas, protikladný strojovému rytmu techniky,⁵⁹ a toho, že vědí o lidské potřebě zastupitelnosti,⁶⁰ odrážejí také touhu po konečném smíru, tj. obsahují značný utopický potenciál. „Když pasáček dostane princeznu a propuštěný voják královskou říši, tak se v tom utopicky objevuje sen o zrušeném třídním bezpráví.“⁶¹ Něčeho podobného si povšimla ve své jungovské interpretaci pohádek také Marie-Luise von Franz, která ovšem příznačně

⁵⁷ Ještě bizarnějšího psychologického výkladu se nám dostane při analýze pohádky *Sněhurka a sedm trpaslíků*, kde pisatel uvádí, že trpaslíci „ustrnuli navždy na pre-oidipické úrovni (nemají rodiče, ani se nežení a nemají děti)[...]“ (BETTELHEIM, 2000, s. 195).

⁵⁸ Sölle patřila k zakladatelům tzv. politické teologie, nebyla však spokojena s tímto terminologickým spojením, proto nadšeně přivítala obrat jiný – teologie osvobození. K tomuto proudu se poté hlásila, jak zřetelně ukazuje např. její kniha *Myslet Boha: uvedení do teologie*. Ve jmenované knize poukazuje v přehledné tabulce na rozdily čtení *Bible* v teologické ortodoxii, liberalismu a teologii osvobození, kde je *Písmo* chápáno jako slovo Boží sdělované chudými chudým v kontextu utlačení (viz SÖLLE, 1992, s. 45). Teologii osvobození lze přitom chápat i jako zastřešující název pro jiné, kriticky orientované hermeneutické přístupy – feminismus, černou teologii atd. Jak uvádí Manfred Oeming, „teologie osvobození je určována kontextuální hermeneutikou, ve které se smysl a význam *Pisma* svatého odvozují od perspektivy *dnešních* utlačovaných a vykořisťovaných národů, tříd, ras a pohlaví [...]. Zřetelové metody jsou jednak praktické, jednak kritické.“ (OEMING, 2001, s. 140.) Slovo „dnešní“ je tu velmi důležité. I u Sölle se totiž nashromážděná zkušenost utrpení v pohádkách, která, jak se zdá, odpovídá Metzově „nebezpečné vzpomínce“, vztahuje k situaci současné. Právě proto upozorňuje, že příběh Jeníčka a Mařenky (vyhnání kvůli hladu) se znovu a znovu opakuje ve třetím světě (viz SÖLLE, 1993, s. 225).

⁵⁹ Srov. SÖLLE, 1993, 223. Marie-Luise von Franz upozorňuje, že příběhy o lenoších a prostáčcích se objevují více v západní kultuře (sama trochu nešťastně mluví o „bílých lidcích“), protože mají terapeutický účinek ve společnosti, která nadměru zdůrazňuje pracovitost (viz FRANZ, 1998, s. 52).

⁶⁰ Viz SÖLLE, 1967, s. 59.

⁶¹ SÖLLE, 1987, s. 248.

místo o utopii hovoří o přenesení do „dětského snového světa kolektivního nevědomí, kde nesmíme zůstat“.⁶² Ostatně nemožnost takového setrvání je podle ní naznačena v samém závěru některých pohádek, kde se ukazuje napětí mezi vizí štěstí a trvajícím (sociální) krizí. Jedním z takových pohádkových zakončení např. je: „Vzali se a byli šťastní a bohatí až do smrti, ale my ubožáci tady stojíme, třese se a hladý bychom cucali vlastní zuby.“⁶³

3. Literatura jako „realizace“

Sölle si ve svých knihách nevěšala pouze pohádek; lze dokonce říci, že v rámci jejich úvah nad beletrií hrají poměrně okrajovou roli. Je to zřejmé mj. z její práce *Realizace: studie ke vztahu teologie a básnictví po osvícenství*, kde se pokusila o vymezení obecnějšího vztahu mezi literaturou a teologií. Sölle zde uvádí – v souvislosti s Faulknerovým románem *Báj* – svou ústřední tezi, že literatura je „pokračováním *Pisma*“ (*Weiterschreiben der Schrift*).⁶⁴ Tento výrok lze pochopit jenom v kontextu jejích dalších teologických názorů a postulátů. Jedním z nich je prohlášení, že dějiny spásy nejsou uzavřeny.⁶⁵ Toto konstatování vyrůstá z nespokojenosti nad trvajícím příběhem lidského utrpení, v němž se ovšem stále znovu vynořují kristovské postavy, které uskutečňují podstatu evangelia, tj. osvobozují. Tím je naznačen druhý autorčin postulát – takováto realizace (uskutečnění) je možná. A protože je zmíněný osvobozující potenciál skryt v literatuře, mluví Sölle o beletrii právě jako o „realizaci“. Beletrie se tak stává přímo „slovem Božím“, protože, jak autorka o sobě zdůrazňuje, nechce vymezovat dané slovo z hlediska původu, nýbrž určit je funkcionálně – cílem, kterým je osvobození. Není „žádné jiné definice slova Božího“⁶⁶ než právě té, že dává svobodu.

Ještě o krok dále jde Sölle ve své radikalitě, když hned v předmluvě *Realizace* prohlašuje: „V situaci krize teologie je jenom pochopitelné, že se pohled odvrací od dochovaných klasických teologických textů, a hledá jinou, lepší teologii u spisovatelů a v jejich řeči, která je kritičtější a světlejší.“⁶⁷ Zde tedy již literatura nevystupuje jako partner teologie, byť má

⁶² FRANZ, 1998, s. 32.

⁶³ FRANZ, 1998, s. 32.

⁶⁴ SÖLLE, 1973a, s. 44. Viz též nadpis oddílu v BOSCHIKI; SCHUSTER, 1999, s. 86.

⁶⁵ SÖLLE, 1973a, s. 44.

⁶⁶ SÖLLE, 1987, s. 173.

⁶⁷ SÖLLE, 1973a, s. 13.

Sölle na myslí jistě určitý typ této teologie, ale jako její uskutečnění. Po-
všimněme si však nejprve faktu, že autorka označila řeč spisovatelů v po-
zitivním smyslu jako svěštější.

To nás totiž zavádí na dosti široké pole problematiky tzv. nenábožen-
ské interpretace, která je spojena se jménem Dietricha Bonhoeffera. Pod-
le tohoto teologa je dnešní člověk soběstačný a nepotřebuje „pracovní hy-
potézu Boha“; také ho nezasahuje terminologie tradičního náboženství,
které je metafyzické (nadsvětý Bůh), subjektivistické (důraz na indivi-
duální spasení) a parciální (zaujímá specifický prostor vedle jiných oblas-
tí lidských aktivit).⁶⁸ Biblické a teologické pojmy je následně třeba inter-
pretovat nenábožensky nejen kvůli oslovení moderního člověka, ale také
proto, že nevystihují základní teologické důrazy – inkarnaci, která zna-
mená emfázi na tento svět, *uprostřed* něhož Boha potkáváme,⁶⁹ a Ježíšo-
vu solidaritu v „bytí pro druhé“.⁷⁰

S těmito Bonhoefferovými důrazy Sölle plně souhlasí a připojuje se ke
kritice tradiční náboženské řeči, aby našla novou.⁷¹ Podle jejího názoru
je nutné přijít zpět k literatuře, která „se otázkou po osudu, tj. po svobodě
člověka ve společnosti zaobírá nikoli teoreticky, jako filosofie, teologie
nebo sociologie, ale experimentálně, tj. demonstruje svobodu v textech“.⁷²

V tomto svém požadavku není Sölle opět osamocená. Např. teoložka
Sallie McFague TeSelle se rovněž domnívá, že umělecká literatura⁷³ nám
poskytuje jedinečný vhled do komplexity a složitosti lidského života, za-
tímco *Bible* nám ho v takové míře poskytnout nemůže. Literatura nás též
vyvádí – a to znovu souhlasí s důrazem D. Sölle – z našich petrifikací
a klišé⁷⁴ a má schopnost strukturovat nově naši zkušenost. Originálnost
takové strukturační je umožněna mj. faktem, že beletrie a umění jako ta-

⁶⁸ Rozdělení podle Ernsta Feila. Viz GIBELLINI, 1999, s. 94n.

⁶⁹ Viz SMOLÍK, 1993, s. 38. Podle známé teze Ericha Auerbacha má učení o inkarnaci
dalekosáhlé literární následky – dochází k míšení vysokého a nízkého stylu (viz AUER-
BACH, 1998, s. 41 a s. 66).

⁷⁰ Viz SMOLÍK, 1993, s. 43 a GIBELLINI, 1999, s. 97.

⁷¹ K svému ovlivnění Bonhoefferem Sölle uvádí: „Od Bonhoeffera jsem se naučila vel-
mi, velmi hodně, je to antipod (*Gegenfigur*) všech polovičitostí a slabostí tradiční teolo-
gie.“ (BOSCHKI; SCHUSTER, 1999, s. 11.) Na jiném místě autorka ovšem uvádí, že v Bon-
hoefferově přístupu je něco „asketicko-protestantsky mužského“ (BOSCHKI; SCHUSTER,
1999, s. 77).

⁷² SÖLLE, 1973a, s. 101 (jedná se o výrok K. Martiho).

⁷³ Je ovšem nutné podotknout, že *Bible* může být chápána a zkoumána také jako artefakt.
TeSelle se ve své knize zabývá zejména románem.

⁷⁴ Viz TESELLE, 1966, s. 75.

kové nejsou v žádném případě kopírováním, imitací reality. Naopak, přesně podle známého prohlášení Paula Kleeho, že „umění nezobrazuje viditelné, nýbrž zviditelňuje“ (*die Kunst bildet nicht Sichtbares ab, sondern macht sichtbar*),⁷⁵ v nich náhle uzzříme svět nově.⁷⁶

Společným tématem Sölle a TeSelle je také přechod od kontemplace k akci, o němž jsem již hovořil v souvislosti s pohádkami. U TeSelle je ovšem tento důraz položen jinak. Nezkoumá motivickou stránku literárních děl (pohádek), ale již samo ponoření do díla se pro ni stává aktem usebrání, jež má ovšem své nebezpečí v tom, že z něj nebudeme chtít vyjít.⁷⁷ Jakýkoliv přechod mezi kontemplací a akcí, mezi estetickým a etickým je totiž pouhou možností.⁷⁸ Přechod z usebrání k jednání vidí samozřejmě TeSelle jako ideální, a proto tu není odlišnost od Sölle příliš markantní. Základní protiklad vyvstává teprve tehdy, když TeSelle kritizuje teologický eskapismus, tj. únik do transcendence či imanence. Druhé je přitom polemikou s teologií smrti Boha, která má důsledky i pro literaturu. Podle autorky totiž Erich Auerbach a Erich Heller poukázali na fakt, že v západní literatuře je „důvěra ve skutečnost lidského života“⁷⁹ spojená se zachováním prvku transcendence.

Jak jsem uvedl již v úvodu, byla to právě D. Sölle, která měla co do činění s teologií smrti Boha, ačkoliv lze jistě – s ohledem na vývoj jejího díla – hovořit spíše o měnící se pozici mezi nenáboženskou interpretací, demytologizací, a uvedeným teologickým směrem. V každém případě byl vliv, který mělo zastávání těchto hermeneutických a obecně teologických pozic na autorčinu interpretaci literatury, poměrně značný. Lze ho názorně ilustrovat na jejím krátkém výkladu románu Williama Faulknera *Báj*,⁸⁰ kompozičně přetíženém obrazu o jednotlivcově síle zastavit válku.

⁷⁵ Citováno podle BAHN, 1965, s. 131. Podobně Heidegger: „Bytností obrazu je, že nechává něco spatřit.“ (HEIDEGGER, 1993, s. 95 a s. 97.) A též poetické vyjádření Oskara Wilda: „Odkud jinud, ne-li od impresionistů, máme ty podivuhodné hnědé mlhy, jež se plíží našimi ulicemi, zahalující lampy a činice z domu obłudné stíny?“ Citováno podle MOKREJŠ, 2002, s. 114.

⁷⁶ Odtud také prohlášení celé řady autorů (např. F. X. Šaldy – viz MOKREJŠ, 2002, s. 38n, ale také TeSelle – viz TESELLE, 1996, s. 102) o tom, že literatura (umění) je víc než život, které je opět poněkud provokativní polemikou s názorem, že umění je napodobením života. Spojitost mezi lidským životem a literárním příběhem je spatřována také v tom, že život chápeme právě jako příběh, kde jednotlivé důležité události vnímáme jako zápletky.

⁷⁷ Viz TESELLE, 1966, s. 195.

⁷⁸ Viz TESELLE, 1966, s. 83.

⁷⁹ TESELLE, 1996, s. 211.

⁸⁰ Viz SÖLLE, 1973a, s. 32–48.

Podle Sölle slova víra či hřích v knize amerického autora nepadnou, ale „věc je v každém okamžiku přítomna“;⁸¹ její prezence je dána již očitou strukturální podobností s evangelijním pašijovým příběhem – včetně analogie k učedníkům, poslednímu pokušení aj. Vše se zde ovšem děje – a to Sölle na díle právě fascinuje – naprosto „vnitrosvětsky“, vertikála se stává významem horizontály. Proto je i vzkříšení interpretováno v souladu s teologickým diktem Williho Marxse – „Ježíšova věc jde dál“.⁸² Když vyjádří jeden z odsouzenců („lotrů“) před popravou přání jít do Paříže, dostane se mu desátníkovy odpovědi: „Neboj se. My na tebe počkáme. Bez tebe nepůjdeme.“⁸³ Nebe (ráj) je tedy viděno jako akt solidarity, jenž je na citovaném místě zesílen ještě mezní situací bezprostředně hrozící smrti. Po zastřelení se pak klíčová postava – desátník – dočká právě i kuriózního „vzkříšení“, když po zásahu granátem není jeho tělo nalezeno; zbyly jen kousky rakve. Vzpoura proti mašinérii války a akt solidarity (lásky) se však již udály, realizace se tedy uskutečnila. Její podstatou nebyla sebezáchra, ale akt pro druhé.⁸⁴

Na tomto příkladu interpretace je zřejmé avizované využití jednak demytologizace⁸⁵ – vzkříšení je pouze horizontální událostí, jednak Bonhoefferova důrazu na „bytí pro druhé“, které později převzali někteří teologové smrti Boha a zradikalizovali jej až k tezi, že Bůh se zcela rozpouští ve vzájemné lásce lidí.⁸⁶ Realizace Boha se následně, jak vidíme právě u Sölle, může a musí dít stále znovu a znovu, a to nejen v životech skutečných, ale (podle Sölle) i literárně, tedy v jakémsi aktualizovaném dění slova. Jak již bylo řečeno, zakotvení takového přístupu je nutno hledat v teologickém postulátu neukončených dějin spásy.⁸⁷ Exegeticky je přitom možné vyjít z typologického přístupu, který je aplikací schématu *ty-*

⁸¹ SÖLLE, 1973a, s. 35.

⁸² Srov. GOLLWITZER, 1967, s. 125.

⁸³ FAULKNER, 1961, s. 405.

⁸⁴ Přechodu k sociálnímu jednání si všímá Sölle u celé řady dalších děl, např. u románu Alfreda Döblina *Alexandrovo náměstí* (viz SÖLLE, 1973a, s. 354–357). Hlavní postava románu Franz Biberkopf nejprve svůj postoj vyjadřuje slovy: „Ale radši s jinejma nic nemít. To je sebevražda. Nestarat se vo žádnýho. Zůstat slušnej a sám pro sebe. To je má řeč.“ (DÖBLIN, 1968, s. 49.) Ovšem poté, co dojde k jeho vnitřnímu přerodu (*metanoia*), čteme: „Musíme si zvyknout lidi poslouchat, protože co říkají druzí, to se mě také týká.“ (DÖBLIN, 1968, s. 363.)

⁸⁵ Viz SÖLLE, 1973a, s. 47.

⁸⁶ Sölle v jedné ze svých knih např. prohlašuje: „Kdyby dnes Ježíš přišel znovu, byl by ateistou, tj. nedůvěřoval by ničemu jinému než své lásce, měnící svět.“ (SÖLLE, 1971b, s. 59.)

pus – veritas (antitypus) na literární text (a historické postavy a události). *Typus* byl tradičně chápán jako předjímka, stín pravdy (*veritas*). Při aplikaci na *Písmo* to nejčastěji vedlo k výkladu *Starého zákona* z hlediska *Nového*.⁸⁷ Postava Ježíše Krista byla tedy zcela důsledně chápána jako „pravda“ ve výše uvedeném smyslu. Předpokladem takové interpretace je pojetí událostí, které jsou vyličený novozákonnými svědky, jakožto událostí naplnění předchozího zaslíbení, tedy v jistém smyslu jakožto konečně platných dějů. Právě to ovšem Sölle odmítá a teze neukončenosti dějin spásy ji vede k dějinnému rozšíření typologie. Jinými slovy: *veritas* se (plně) realizuje i *post Christum*, a to „reálně“ i literárně.⁸⁹

Vraťme se však ještě na závěr této studie k teologii smrti Boha.⁹⁰ Nesmí totiž zůstat bez povšimnutí eminentní zájem představitelů daného směru o literaturu, který je ovšem určován zejména vyhledáváním a in-

⁸⁷ Termín realizace dále souvisí s tím, že Sölle není z hlediska teologického přístupu k literatuře spokojena ani se spojením „křesťanská literatura“ (k tomuto problému odkazují na připravovaný článek s P. Šidákem *Katolická literatura : sémiotická prolegomena*), ani s pojmem „sekularizace“. Prvé totiž považuje za restaurativní a druhé podle jejího názoru podléhá „imanentní hermeneutice“. Základním principem výkladu literatury jsou však pro Sölle důsledky inkarnace, tj. vtělení „náboženského“ do světského. Tomu právě odpovídá několikrát zmíněný ústřední termín „realizace“, jenž má tu výhodu, že je pozitivní (sekularizace je oproti tomu pojmem kritickým) a upozorňuje na fetišizaci náboženské řeči (jež musí být tedy znovu nějakým způsobem realizována). K řečenému viz SÖLLE, 1973a, s. 27–32 a s. 62–87. Jako teologický podklad koncepce realizace uvádí autorka vedle D. Bonhoeffera P. Tillicha (viz SÖLLE, 1973a, s. 88–106).

⁸⁸ Poněkud širší je – typologii se blížíci – pojetí C. S. Lewise, který chápal „Ježíšův příběh jako ‚mýtus, který se stal skutečností‘ [...]. Je proto jen završením procesu postupného zužování a zaostřování Boží sebezjevující aktivity [...]“ (HOŠEK, 2004, s. 50).

⁸⁹ Z literárních badatelů se Sölle odvolává také na E. Auerbacha. Viz např. jeho konstatování: „Každý výjev středověké, na liturgii založené hry je součástí jedné a vždy téže souvislosti: jediného velkého dramatu, které začíná stvořením světa a prvotním hříchem, vrcholí inkarnací a ukřižováním a končí zatím nenaplněným a očekávaným novým příchodem Krista a posledním soudem. Úseky mezi dějovými celky jsou vyplněny částečně figurálním dějstvím, částečně napodobováním Krista; v době před jeho vtělením to jsou postavy a události *Starého zákona*, doby Zákona, v nichž se figurálně ohlašuje Spasitelův příchod; v tom spočívá smysl průvodu proroků; po inkarnaci a ukřižování se podle Kristova vzoru snaží žít světci a křesťanstvo vůbec, jeho zaslíbená nevěsta, očekávající ženichův návrat.“ (AUERBACH, 1998, s. 137.)

⁹⁰ Mezi hlavní protagonisty lze zařadit v americké teologii Thomase J. J. Altizera a Williama Hamiltona, v německé teologii D. Sölle. Půda jim byla připravena mj. D. Bonhoefferem, na nějž se společně odvolávají a jehož důrazy značně zesilují (respektive ve své radikálně zjednodušují – viz GIBELLINI, 1999, s. 97). Ovšem okruh ovlivnění (v to počítaje i teology nějakým způsobem se danému směru blížíci) je samozřejmě mnohem širší. Toto hnutí, které se vynořilo paralelně v Americe a Německu (a dokonce i v Americe se radikální teologie spojila z nezávislých „nitek“ – viz ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 24), však nemělo dlouhého trvání.

terpretováním motivu „smrti Boha“ v jednotlivých dílech. William Hamilton se dokonce přiznává k tomu, že ponor do Dostojevského románů pro něho znamenal rozhodující popud k obratu od neoortodoxie k radikální teologii.⁹¹ Thomas Altizer zase hledá potvrzení své vize, jejíž podstatou je nutnost přijetí radikální profanity, temnoty bez Boha, aby opět zazářilo sakrální,⁹² u Williama Blakea.⁹³

Obecně lze říci, že oba teologové si všímají zejména literatury 19. století, což souvisí s jejich tezí, že v tomto století smrt Boha tvořila „samotné centrum vidění a zkušenosti“.⁹⁴ Motiv smrti Boha se nicméně objevuje v literatuře již mnohem dříve, jak ve své dogmatice ukazuje Helmut Thielicke.⁹⁵

Starý kabalistický příběh, který můžeme podle tohoto teologa chápat mj. jako varování před imitací stvořitele, je „vystřídán“ ve vizi německého romantika Jeana Paula „heuristickou premisou“, kladením otázky, co by pro nás znamenalo, kdyby byl Bůh mrtev. V Paulově textu se objevuje obraz modlících se rukou, které se bez Boha rozpadají, a motiv ztráty Otce, jenž je vyjádřen slovy: „Tu přišly – strašné pro srdce – do chrámu zemřelé děti, které se probudily na hřbitově, vrhly se před vznešenou postavu a řekly: ‚Ježíši, nemáme Otce?‘ Odpověděl jim – a slzy mu tekly:

⁹¹ Viz ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 52. Nedomnívám se ovšem – narozdíl od Josefa Smolíka – že lze označit Hamiltonův výklad Dostojevského (*Bratři Karamazových*) za pronikavý (viz SMOLÍK, 1992, s. 88). Jedná se spíše o jakousi prazvláštní změt poskládanou z interpretova vědomého předporozumění, které přenáší na spisovatelovo dílo i život. Hamilton nakonec dochází ke konstatování, že „Ivanův obraz sebe sama bezprostředně rozpoznáváme jako náš autoportrét; Bůh je mrtev pro něj a je mrtev pro nás [...]“ (ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 84). Proti tomu Josef Smolík píše: „Dostojevského srdce tluče pro Aljošu, budoucnost Ruska vidí v pravoslaví. Postoj Dostojevského odráží realitu, jak on ji viděl, neodráží ji však správně, vývoj nešel směrem, jak předpovídal. Ani dílo tak hlubokého autora není dostatečně správným odrazem skutečnosti a budoucích trendů.“ (SMOLÍK, 1992, s. 94, pozn. 1.) Také tato teze není uspokojivá, protože nesprávně předpokládá, že názor autora je *podstatným* přínosem pro interpretaci díla. Není možno samozřejmě souhlasit ani s tím, že dílo je nějakým konkrétním proroctvím a odráží realitu. K interpretaci postav Ivana a Aljoši z hlediska jejich vztahu k utrpení viz též SÖLLE, 1973b, s. 213n.

⁹² Altizer se zabýval Eliadovým dílem a hluboce na něho zapůsobila koncepce *coincidentia oppositorum*. Autor doslova píše: „Když je víra otevřena nejstrašnější temnotě, bude vnímavá k nejvíce vykupujícímu světlu (*the most redemptive light*).“ (ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 20n.)

⁹³ Viz ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 170-191.

⁹⁴ ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. xii. Tamtéž oba autoři rovněž konstatují: „Je nicméně stále více pravdou, že devatenácté století je pro radikální teologii tím, čím bylo pro protestantskou neoortodoxii století šestnácté.“

⁹⁵ K následujícímu viz THIELICKE, 1968b, s. 329-372.

„Jsme všichni sirotci, já i vy, jsme bez Otce.“⁹⁶ Paulovo vidění se však ukazuje být pouhým snem, z něhož se spící probouzí do nového jitra. Reverzí takového vztahu snění – skutečnost je až dílo *Noční bdění* (*Nachtwachen*), kde z úzkosti není kam procitnout.

Jakousi třetí etapu je možné podle Thielickova mínění sledovat v dílech Jense Petera Jacobsena a Friedricha Nietzscheho, kde ještě cítíme šok, ale zároveň je již hlášána radostná zvěst o příchodu nového člověka. Vyvrcholení pak představuje radostné přitakání neexistenci Boha jakožto nutnému předpokladu autonomie člověka.⁹⁷

Z hlediska vztahu teologie a literatury u D. Sölle je zajímavá skutečnost, že se několika zde jmenovanými díly intenzivněji zabývala. Svou germanistickou disertační práci např. věnovala rozboru díla *Noční bdění*.⁹⁸ Ve spisu *Realizace* se také pokusila o analýzu děl Jeana Paula, u něhož si mj. všímá tématu lidské touhy po vlastním přetrvání. Tato touha není u Paula odůvodněna lidskou ctností, ale určením člověka ke štěstí, samotným faktem jeho existence.⁹⁹ „Podstatou trvalého zničení je absolutní samota, ‚já‘ už nemůže hrát ‚milování‘ jako děti v ‚pravé zemi‘. Každé zemření znamená stát se neschopným lásky. [...] Kvůli lásce je konečnost nepříjatelná.“¹⁰⁰

Podle Paula musí každá víra důsledně trvat na zemi i na nebi,¹⁰¹ protože právě ono „stále víc“ nebe nás činí schopnými k proměně světa. Sölle ovšem neopomine zdůraznit, a zde je opět vidět, odkud teologicky vychází a jak to ovlivňuje její interpretaci literatury, že druhý svět J. Paula (nebe) není „po platónsku představovaným zásvětím“ (*das platonisierend vor-*

⁹⁶ PAUL, 1998, s. 376.

⁹⁷ K dalším příkladům viz PÖHLMANN, 2002, s. 143. Srov. také Lukácsovo prohlášení, že román je „epopejí světa opuštěného Bohem“ (citováno podle LIESSMANN, 2000, s. 84.) Také ve výtvarném umění (a ve filmu – např. Bergmanově *Sedmé pečeti*) můžeme sledovat reflexi takové „opuštěnosti“. Rookmaaker např. ve své dosti problematické knize uvádí: „Rozervat plátno, prolomit tradiční bariéry, to se teď jeví jako přesná alegorie naší kultury. Je to výsledek Gauguinovy výzvy, aby žádný umělec nikdy neomezoval svou svobodu; aby zničil samotný základ veškerého umění stejně jako umění odráží základ samého bytí. Fontana rozřezal plátno žiletkou, rozehnal se po něm v hrozném okamžiku, v záchvatu vzteku proti všem omezením, ve chvíli zoufalství, kdy pro takový základ nenacházel žádný důvod. Svě dílo (vytvořené v roce 1964) nazval ‚Konec Boha‘.“ (ROOKMAAKER, 1996, s. 155.)

⁹⁸ Její práce *Zkoumání ke struktuře Nočního bdění od Bonaventury* (*Untersuchungen zur Struktur der Nachtwachen von Bonaventura*) byla v r. 1959 vydána v Göttingen.

⁹⁹ Viz SÖLLE, 1973a, s. 273nn.

¹⁰⁰ SÖLLE, 1973a, s. 264.

¹⁰¹ Viz SÖLLE, 1973a, s. 186.

gestellte Jenseits).¹⁰² Vyhovuje jí totiž představa neustále trvající realizace.

Avšak zatímco Hamilton je přesvědčen o budoucím lidském překonání chudoby, diskriminace a nemoci, a o tom, že člověk bude žít spokojeně i se svou smrtelností,¹⁰³ Sölle již svou koncepcí realizace ukazuje, že takového stavu dosáhnout nelze.¹⁰⁴ Ráj na zemi je pouhou utopií, tj. „korekci naší přítomnosti“.¹⁰⁵ Člověk i literatura tak budou stále realizovat skutečnosti, které jsou „tradovanou náboženskou řečí vysloveny zakódované“.¹⁰⁶ Pozitivně lze tuto vizi chápat jako příležitost k stále novému lidskému sebeuskutečňování, tj. k *vzkříšení v tomto světě*.¹⁰⁷ Avšak Sölle si byla jistě vědoma i možnosti zcela jiné interpretace svého teologického důrazu, vždyť proč by se jinak vracela k Pascalovu slovu: „Ježíš bude v agónii až do skonání světa [...]“¹⁰⁸

4. Závěr – několik kritických poznámek

Teologické důrazy D. Sölle byly, jak jsem naznačil již v úvodu, přijímány velmi ambivalentně. Kromě nadšeného přijetí se tedy setkáváme i s celou řadou velmi ostrých kritických a polemických připomínek. Např. Martin

¹⁰² SÖLLE, 1973a, s. 278. Srov. i autorčin jiný výklad pasáže o procitnutí z temného snu o smrti Boha, než jaký podává Thielicke. Slovo spásy je podle ní řečeno básníkem, nikoli Kristem, a proto se jedná o lidskou proklamaci Boha pro nás (viz SÖLLE, 1967, s. 187).

¹⁰³ Viz ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 169. Hamilton pozoruje (tj. pozoroval v 60. letech) náznaky vývoje od pesimismu k optimismu na mnoha rovinách, mj. také v umění (viz ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 162–164). Na tomto příkladu je znát značný ideologický přístup, tj. velmi hrubou aplikaci vlastního reflektovaného předporozumění (jímž je hledání „radostných“ artefaktů). Ze zcela opačného ideologického přístupu – pouhého hledání lidského odcizení a zoufalství v literárních dílech – nařkla, byť se domnívám, že ne zcela oprávněně, TeSelle Nathana A. Scotta, když ho označila jako „čtenáře bez radosti a humoru“ (*humorless and joyless reader*) (TESELLE, 1966, s. 49).

¹⁰⁴ Vyjma smíření se smrtelností.

¹⁰⁵ SÖLLE, 1971b, s. 125n. Právě důraz na tuto korekci, který je tak silný v teologii osvobození, vedl Sölle k opuštění představy pouhého trpícího, bezmocného Boha (viz SÖLLE, 1992, s. 244n a BOSCHKI; SCHUSTER, 1999, s. 38n). Podobně autorka později prohlásila, že by již dnes nestavěla do popředí metaforu „smrt Boha“; šlo jí pouze o zrušení představy Boha jako „superotce“ (viz BOSCHKI; SCHUSTER, 1999, s. 45n). Obecně je možné prohlásit, že Sölle usilovala o nalezení cesty mezi klasickým teismem a ateismem, jenž pro ni byl tautologickým prohlášením „svět je takový, jaký je“ (srov. SCOTT, 1965, s. 154). A právě řeč literatury a (nově interpretovaného) náboženství je prolomením a kritikou ateismu jakožto sociální apatie a zmíněné tautologizující banality.

¹⁰⁶ SÖLLE, 1973a, s. 29.

¹⁰⁷ Sölle trvá na demytologizujícím výkladu vzkříšení i ve svém poměrně pozdním díle *Myslet Boha* (viz SÖLLE, 1992, s. 172n).

¹⁰⁸ Citováno podle SÖLLE, 1967, s. 131. Žádné skonání světa ovšem, jak je patrné i z předchozí poznámky této práce, dle autorky nebude.

Haug nazval její teologickou „stavbu“ (vyjádřenou v jejím *Vyznání*) cisternou, v níž zbyla trocha vody z posledního deště, a do přímého protikladu k ní postavil živý pramen nauky církve.¹⁰⁹ Také Helmut Gollwitzer ji v kritice knihy *Zástupnost* tvrdě napadl a obvinil mj. z nepochopení Karla Bartha.¹¹⁰ Ke Gollwitzerovi se přidal následně Hans Hübner, jenž lapidárně prohlásil: „[Sölle] zná teologickou literaturu jen velmi nedostatečně.“¹¹¹

Za správný postřeh ovšem považují spíše Hübnerovu tezi, že Sölle činí z protestantské teologie svým paušalizováním karikaturu.¹¹² Častým pracovním postupem této autorky je totiž zcela obecná generalizace a „zesílení“ theologumen, s nimiž nesouhlasí, po čemž následuje stejně silná a ostře vyhraněná osobní pozice. Je to patrné např. z jejího chápání vzkříšení jako pouhého nového začátku lidské cesty, přičemž kořenem daného pojetí je podle mého soudu zejména předpoklad, že jakákoliv víra v „onen svět“ je těžce slučitelná s proměnou světa tohoto.¹¹³

Sölle svou koncepcí „realizace“ rovněž směřuje ke kritice nadměrného zdůraznění Ježíšovy jedinečnosti. Domnívá se například, že je neudržitelné pojmání Ježíšova utrpení a smrti jako jedinečných dějů; jejich smysl naopak tkví v opakovatelnosti.¹¹⁴ Zde se ovšem naskytá otázka, jestli Sölle nezaměňuje psychickou a fyzickou trýzeň spojenou s mučením a smrtí, která je – bohužel – dozajista opakovatelná, s významem, jenž byl tomuto utrpení a smrti u Ježíše Krista přisouzen. Autorka by sice zřejmě uvedla, že kritizuje právě tento tradičně chápaný význam Ježíšovy smrti jakožto *jedinečné* oběti za nás. Nebudeme-li však tuto oběť a Ježíšův příběh chápat – ať už v jakémkoliv smyslu – jako jedinečné, zbývá nám z Ježíše

¹⁰⁹ Viz HAUG, 1970, s. 29.

¹¹⁰ Viz např. GOLLWITZER, 1967, s. 32 a 35, dále pak (k Barthovi se nevztahující) tvrdý výpad na s. 115.

¹¹¹ HÜBNER, 1973, s. 91.

¹¹² Viz HÜBNER, 1973, s. 51.

¹¹³ Srov. např. SÖLLE, 1971b, s. 53. Spolu s H. Thielickem jsem naopak přesvědčen o tom, že je to právě láska ke světu (a ta je také vždy touhou po jeho změně!), která vede k pochopení vzkříšení (viz THIELICKE, 1968b, s. 521). A naopak víra v přetrvání „já“ a „ty“ je pozitivní motivací lidského jednání. Jinak dojdeme k hořkým slovům Miguela de Unamuno: „Člověk je cíl, ne prostředek. Veškerá kultura má cílem člověka, jednoho každého člověka, každé já. Neboť čím jiným by byl ten idol zvaný Lidstvo nebo jakkoli jinak, jemuž mají býti obětováni všichni lidé a každý jedinec? Vždyť já se obětuji svým bližním, svým spoluobčanům, svým dětem, a ti zase svým a tak stále dále v nekonečném sledu pokolení. Ale kdo potom užije ovoce všech těchto obětí?“ (UNAMUNO, 1927, s. 18.)

¹¹⁴ Viz SÖLLE, 1973b, 103n.

pouhé *exemplum* vlastní realizace v bytí pro druhé.¹¹⁵ Potom je však otázkou, proč se vztahujeme právě k němu a jaký je základ každé další „typologizace“ (realizace). Je paradoxní, že ačkoliv se z hlediska christologie Ježíš u Sölle rozpouští v ostatních „realizátorech“ a z hlediska skriptologie se kánon rozlévá do literatury, přesto autorka *Pismo* i Krista implicitně drží jako střed své interpretace. V podobně paradoxním duchu je následně potenciální zastupitelnost Ježíše demonstrována zájmem o vše, co je jeho cestě strukturálně analogické.

Je možné si toho povšimnout právě u zmíněné interpretace Faulknerovy *Báje*. Kritériem zájmu o jmenovanou knihu a jejího výběru jsou u Sölle, jak se zdá, právě „externí znaky Ježíšova historického života“.¹¹⁶ Jak ovšem ukazuje H. W. Frei, všechny (literární) figury Krista jsou neživotné, protože jim chybí pravá, neopakovatelná individualita. Upomenutí na Ježíšův příběh se může dít jedině zobrazením jiné, autonomní postavy. „O Kristu se učíme skrze jeho roztržité odrazy v životech jiných, ale pouze v těchto a skrze tyto jiné životy.“¹¹⁷

Sölle je navíc uchváčena Faulknerovým příběhem proto, že poskytuje vzorový materiál pro aplikaci jejího demytologizujícího pojetí vzkříšení, stejně jako si vybírá příběhy jiné, aby na nich s využitím psychologicky a sociologicky orientované interpretace demonstrovala důrazy teologie osvobození.¹¹⁸ Ostatně polemika proti „onomu světu“ ji – vedle již uvedených důvodů – vedla zřejmě i k zvolení problematického termínu „realizace“, ačkoliv lépe by snad bylo na tomto místě hovořit o „anticipaci budoucnosti“ či „konkrétní utopii“.¹¹⁹

Přístup D. Sölle se nakonec jeví jako uchopení literatury z poněkud ideologické pozice a je možné říci, že beletrie, která k nám promlouvá, tj. je kritická (kriticky interpretovatelná) a něco zaslíbujíc, je pro ni *eo ipso* uměním „anonymně křesťanským“,¹²⁰ zatímco ostatní (nejasně stanovené banální) není uměním vůbec. Přesto je její pojetí literatury, díky zajímavé kombinaci jednotlivých interpretačních prvků, v teologii ojedinělé; a i když

¹¹⁵ Srov. GOLLWITZER, 1967, s. 109.

¹¹⁶ TESELLE, 1966, s. 25 při obecné analýze teologických přístupů k literatuře (srov. i následující strany).

¹¹⁷ TESELLE, 1966, s. 28.

¹¹⁸ To ji nejčastěji vede k interpretaci „pouhých“ motivů, ačkoliv se proti takovému přístupu teologie k literatuře sama ohrazuje! Viz SÖLLE, 1996, s. 9.

¹¹⁹ Viz MIETH, 1976, s. 88.

¹²⁰ Srov. SECKLER; PETUCHOWSKI; RICOEUR; BRINKMANN, 1981, s. 120.

na ně dnes lze jen stěží komplexněji navázat, jedná se přinejmenším o zajímavý příspěvek ke vztahu náboženství a literatury, v našem prostředí tak málo prozkoumanému.

Použitá literatura

ADORNO, Theodor W.

1997 *Estetická teorie*. Praha, Panglos.

ALTIZER, Thomas J. J.; HAMILTON William.

1966 *Radical Theology and The Death of God*. Indianapolis; New York; Kansas City. The Bobbs – Merrill Company.

AUERBACH, Erich.

1998 *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*. 2. vyd. Praha. Mladá fronta.

BAHR, Hans-Eckehard.

1965 *Theologische Untersuchung der Kunst Poesis*. München; Hamburg. Siebenstern Taschenbuch Verlag.

BETTELHEIM, Bruno.

2000 *Za tajemstvím pohádek: proč a jak je číst v dnešní době*. Praha. Lidové noviny, Edice 21. 14.

BÍLEK, Petr A.

2003 *Hledání jazyka interpretace*. 1. vyd. Brno. Host. Teoretická knihovna. 8.

BOSCHKI, Reinhold; SCHUSTER, Ekkehard.

1999 *Zur Umkehr fähig: mit Dorothee Sölle im Gespräch*. Mainz. Grünewald.

ČERNÝ, Jiří.

1976 Negativní dialektika ve frankfurtské škole. In JAVŮREK, Zdeněk; ČERNÝ, Jiří; HAVELKA, Miloš; HORÁK, Petr (vyd.). *Filosofie a ideologie frankfurtské školy*. 1. vyd. Praha. Academia, S. 129–172.

DÖBLIN, Alfred.

1968 *Berlin – Alexandrovo náměstí*. 1. vyd. Praha : Odeon. Klub čtenářů. 251.

FAULKNER, William.

1961 *Báj*. 1. vyd. Praha. Státní nakladatelství krásné literatury a umění. Soudobá světová próza. 124.

FRANZ, Marie-Luise von.

1998 *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. 1. vyd. Praha. Portál. Spektrum.

GIBELLINI, Rosino.

1999 *Teológia XX. storočia*. Prešov. Vydavateľstvo Michala Vaška.

GOLLWITZER, Helmut.

1967 *Von der Stellvertretung Gottes: christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes*. München. Chr. Kaiser Verlag.

HALDER, Alois; WELSCH, Wolfgang.

1981 Kunst und Religion. In BÖCKLE, Franz; KAUFMANN, Franz-Xaver; RAHNER Karl; WELTE, Bernhard (vyd.). *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau. Herder Verlag. Sv. 2. S. 43–70.

- HAUG, Martin.
1970 *Das Glaubensbekenntnis von Dorothee Sölle und das Credo der Kirche*. 3. vyd. Stuttgart. Calwer. Calwer Hefte. 104.
- HEIDEGGER, Martin.
1993 *Básnický bydlí člověk*. Praha. OIKÚMENÉ.
- HOŠEK, Pavel.
2004 *C. S. Lewis: mýtus, imaginace a pravda*. 1. vyd. Praha. Návrat domů.
- HÜBNER, Martin.
1973 *Politische Theologie und existentielle Interpretation: zur Auseinandersetzung DOROTHEE SÖLLES mit RUDOLF BULTMANN*. Witten. Luther Verlag. GLAUBE UND LEHRE. 9.
- JŮZL, Miloš; PROKOP, Dušan.
1989 *Úvod do estetiky: předmět a metody, dějiny, systém estetických kategorií a pojmů*. 1. vyd. Praha. Panorama.
- KULKA, Tomáš.
2000 *Umění a kýtč*. 2. rozšířené vyd. Praha. Torst.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark.
2002 *Metafory, kterými žijeme*. 1. vyd. Brno. Host. Teoretická knihovna. 3.
- LEEUW, Gerard van der.
1957 *Vom Heiligen in der Kunst*. 1. vyd. Gütersloh. Carl Bertelsmann Verlag.
- LIESSMANN, Konrad Paul.
2000 *Filozofie moderního umění*. Olomouc. Votobia.
- LÜTHI, Kurt.
1968 *Die neue Welt der Schriftsteller: theologische Argumente für die Literatur der Gegenwart*. 1. vyd. Stuttgart: Kreuz. Rote Reihe. 23.
- MCCLENDON, James Wm., Jr.
1974 *Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology*. Nashville--New York. Abingdon Press.
- MIETH, Dietmar.
1976 *Dichtung, Glaube und Moral: Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Strassburg*. Mainz. Grünewald.
- MOKREJŠ, Antonín.
2002 *Umění: a k čemu?* Praha. TRITON. Filosofická setkávání. 3.
- MUNZAR, Jiří.
2003 *In memoriam Dorothee Sölle (1929–2003)*. *Teologie & společnost*, 2003, roč. 1. (IX.), č. 4, s. 27–28.
- OEMING, Manfred.
2001 *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. 1. vyd. Praha. Vyšehrad. Studium. 7.
- OPOČENSKÁ, Jana.
1995 *Zpovzdáli se dívaly také ženy: výzva feministické teologie*. 1. vyd. Praha. Kalich.
- PAUL, Jean.
1998 *Řeč mrtvého Krista se střechy světa, že Bůh není*. *Communio: mezinárodní katolická revue*, sv. 2, č. 4. S. 375–378.

- PÖHLMANN, Horst Georg.
2002 *Kompendium evangelické dogmatiky*. 1. vyd. Jihlava. Mlýn.
- ROOKMAAKER, H. R.
1996 *Moderní umění a smrt kultury*. 1. vyd. Praha. Návrat domů.
- SCOTT, Nathan A., Jr.
1966 *The Broken Center: Studies in the Theological Horizon of Modern Literature*. New Haven; London. Yale University Press.
- SECKLER, Max; PETUCHOWSKI, Jakob J.; RICOEUR, Paul; BRINKMANN, Richard.
1981 Literarische und religiöse Sprache. In BÖCKLE, Franz; KAUFMANN, Franz-Xaver; RAHNER Karl; WELTE, Bernhard (vyd.). *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau. Herder Verlag. Teilband 2. S. 71–122.
- SCHOLES, Robert; KELLOGG, Robert.
2002 *Povaha vyprávění*. 1. vyd. Brno. Host. Teoretická knihovna. 2.
- SMOLÍK, Josef.
1993 *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. 2. opravené vyd. Praha. OIKÚMENÉ.
- SÖLLE, Dorothee.
1967 *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*. 4. vyd. Stuttgart. Kreuz Verlag.
1971a *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. 1. vyd. Stuttgart; Berlin. Kreuz Verlag.
1971b *Das Recht ein anderer zu werden: theologische Texte*. Neuwied; Berlin. Luchterhand. Theologie und Politik. 1.
1973c *Realisation: Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*. 1. vyd. Darmstadt–Neuwied. Luchterhand. Theologie und Politik. 6.
1973 *Leiden*. 1. vyd. Stuttgart. Kreuz Verlag. Themen der Theologie.
1974 *Die revolutionäre Geduld. Gedichte*. Berlin : Wolfgang Fietkau Verlag. Schritte. 26.
1977 *Hinreise: zur religiösen Erfahrung – Texte und Überlegungen*. 4. vyd. Stuttgart. Kreuz.
1979 *Sympathie: theologisch – politische Traktate*. 2. vyd. Stuttgart. Kreuz Verlag.
1980 *Wählt das Leben*. 1. vyd. Stuttgart; Berlin. Kreuz Verlag.
1987 *Das Fenster der Verwundbarkeit. theologisch – politische Texte*. 1. vyd. Stuttgart. Kreuz Verlag.
1992 *Gott denken: Einführung in die Theologie*. 4. vyd. Stuttgart. Kreuz Verlag.
1993 *Mutanfälle: Texte zum Umdenken*. 2. vyd. Hamburg. Hofmann und Campe.
1996 *Das Eis der Seele spalten: Theologie und Literatur in sprachloser Zeit*. Mainz. Grünwald. Theologie und Literatur. 5.
- SÖLLE, Dorothee; SCHOTTROFF, Luise.
1995 *Die Erde gehört Gott: ein Kapitel feministischer Befreiungstheologie*. Rozšířené a přepracované vyd. Wuppertal. Peter Hammer Verlag.
- SOUČEK, Josef Bohumil.
1982 Slovo Boží a tvořící člověk. In SOUČEK, Josef Bohumil. *Slovo – člověk – svět*. 1. souborné vyd. Praha. Kalich. S. 121–137.
- TESELLE, McFague Sallic.
1966 *Literature and the Christian Life*. New Haven; London. Yale University Press.
- THIELICKE, Helmut.
1968a *Theologische Ethik: Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst*. 2. vyd. Tübingen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Sv. III.

1968b *Der evangelische Glaube: Grundzüge der Dogmatik*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Sv. I. Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit.

UNAMUNO, Miguel de.

1927 *Tragický pocit života v lidech a národech*. Praha. Symposion.

ZÁMEČNÍK, Jan.

2002 Smrt v díle Jana Čepa a Josefa Šafaříka. Praha. Příloha obtydeníku Tvar – edice TVARy, řada A. Sv. 10–11.