



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 24 (2014/1)

Písmo, církve a tradice

Studie k hermeneutice křesťanských tradic 2

Písmo, církev a tradice

Studie k hermeneutice křesťanských
tradic 2

Uspořádal Jiří Mrázek

*Toto číslo vzniklo za podpory projektu specifického vysokoškolského výzkumu 2014
„Teologie jako hermeneutika dějinných projevů křesťanské víry“.*

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Vydává Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta

Adresa: UK ETF, pošt. př. 529, Černá 9, 115 55 Praha 1

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN (print) 1802-6818

ISSN (on line) 1805-2762

ISBN: 978-80-86498-43-0

Obsah

JIŘÍ MRÁZEK	
Editorial	3
EVA PIKNOVÁ	
Chrám a chrámový personál ve starobabylonském období	4
KRISTÝNA KUPFOVÁ	
„Bílá sobota“ v Markově evangeliu, v christologii A. Geschého a ve filmu <i>Hand Luke</i>	16
MARTIN ŠÁLY	
Příspěvek k diskuzi o christologickém titulu Syn člověka – význam pro křesťanskou eschatologii	48
ELIŠKA HAVELKOVÁ	
Eschatologický sabat v Žd 3,7–4,11 a Bar 15	56
RADKA FIALOVÁ	
Dvě zprávy o raně křesťanské liturgii. Pokus o analýzu narativní struktury	82
MARKÉTA BENDOVÁ	
Mojžiš, vzor ctnosti podle Řehoře z Nyssy	111
JONÁŠ PLÍŠEK	
Jan Hus a použitelnost jeho odkazu v budování národní identity v interpretaci T. G. Masaryka, J. L. Hromádky, M. Machovce a J. Macka	126
PETR MACEK	
Ontologický argument pro Boží existenci. Hartshornova obrana Anselmova filosofického objevu	144
LUCIE MATULOVÁ	
Duplex regimen	175
JIŘÍ ŠAMŠULA	
Pojetí praktické theologie u F. D. E. Schleiermachera v kontextu jeho rozvrhu theologického studia. Překlad tezí o praktické theologii podle prvního vydání <i>Krátkého nástinu theologického studia</i>	189
KRISTÝNA GALLASOVÁ PILECKÁ	
Bahá'í konzultace, její zdroje, aspekty a aplikace v praxi	223
JANA HRADOVÁ	
Krizová pomoc v pastoraci?	249
TOMÁŠ NAJBRT	
Manželství jako archetyp a mytická skutečnost	263

Editorial

Jiří Mrázek

Nové číslo *Studií a textů ETF*, které se právě dostává laskavému čtenáři do rukou, je – jak již podtitul naznačuje – volným pokračováním předchozího čísla. Opět se tak představují jako nadějní badatelé naši doktorandi. Záměrem je představit čtenářské obci jejich bádání v co největší šíři.

Chrám a chrámový personál ve starobabylonském období

Eva Píknová

Temple and temple servants in Old Babylonian Period: In general, the cultic activities in the old babylonian period were closely linked to the economic and financial sector, from which flowed revenues to finance offerings, operating costs and pay rent for the workers. Temple's function was undeniable milestone in the evolution and development of intellectual society, literacy, arts and sciences. Some temple offices were hereditary, others were given by sovereign. Temple owned large amounts of land that has been cultivated from the permanent staff of the temple or at the time of harvest additional staff was hired. On clerical positions appeared also women. Number of women who become priestesses is surprisingly high. The clergy lived in the temple, but its cultic functioning is unknown. The high priest was sovereign actually. Later, the kings divinity changed and he was only a servant of the state supreme deity. His main task was to extend the power and influence of the deity. The influence of the clergy increased during time, creating a group of about thirty groups of priests and priestesses.

Funkce kněze a kněžstva obecně je v Mezopotámii věcí v podstatě nejasnou. Tento příspěvek představuje kultické struktury mezopotamské společnosti a ukazuje, jakou měrou ovlivňovala každodenní život obyvatelstva, popřípadě sociální a politickou rovnováhu k poznání starozákonních dějin.¹ Rekonstrukci můžeme provádět buď na základě pramenů archeologických, či písemných. Písemné prameny nám přinášejí souhrn rozsáhlé hospodářské činnosti v mezopotamské oblasti. Celkový vývoj hospodářské ekonomiky byl ve starobabylonském období určován vzájemným provázáním tří hospodářských sektorů. Půda byla v držení panovníka, tedy státního sektoru, malé procento (a to i spíše až ve druhém tisíciletí) bylo v držení soukromých vlastníků a konečně existovaly hospodářské državy chrámového sektoru.² Tyto písemné prameny nám však nemohou poskytnout zcela vyvážený a dokonalý obraz mezopotamské ekonomiky. Některé

¹ Více k tématu např. Daněk, S. *Dobové pozadí Starého zákona*, Praha: Spisy Komenského evangelické fakulty bohoslovecké, 1951, kdy vyzdvihuje coby relevantní pramen soudobé zprávy především pro období předizraelské a předexilní, zde zejména asyrské prameny.

² Nováková, N. – Pecha, L. – Rahman, F. *Dějiny Mezopotámie*, Praha: Karolinum, 1998, s. 93.

činnosti jsou kupříkladu zmiňovány jen okrajově, neboť množství nalezených pramenů není úplné. Na základě těchto skutečností nelze soudit, jaký měly či neměly význam pro tehdejší ekonomiku. Naopak činnosti hojně zdokumentované mohly být právě zcela okrajovými. Proto je třeba velké opatrnosti při zpracování dat.³

Mezopotamské chrámy sloužily jako příbytek božstva, jemuž byly zasvěceny. Tyto příbytky měly bohům umožnit pokojnou existenci a sloužit jako jejich útočiště. Poddaní a služebníci zde o ně mohli pečovat, rozmlouvat s nimi, pečovat o ně a prosit o pomoc, tedy prakticky jim dopřát veškerý komfort.⁴ Mezopotamský chrám se se svým architektonickým půdorysem podobá tradičnímu uspořádání běžného domu. Chrámem či svatyněmi však lze prakticky nazývat až stavby z období pozdní doby urucké (3500–3200 př. n. l.). Lze tak usuzovat na základě existujícího dokladu o stavbě budovy podle předem připraveného plánu, udržování staveb v nápadné čistotě a na rozdíl od domů obejdského období (6000–3500 př. n. l.) se do těchto staveb vstupovalo přes předsíň, ústřední síň byla situována až za ní. Chrámy, akkadsky *bītu*, stávaly většinou stranou městského osídlení, byly obehnány hradbami a tvořeny rozsáhlým komplexem budov. Chrám jako takový se skládal z hlavní místnosti (*cella*), ve které se konaly slavnosti a každodenní rituály, na ní navazoval menší výklenek, nejsvětější místo, v němž byla umístěna socha boha, často zakrytá závěsem, někdy obklopená obrazy a sochami členů rodiny božstva.⁵ V chrámech babylonského typu byla vedle hlavní *celly* ještě menší místnost s pódium, na němž spočívaly sochy ostatních božstev. Vpředu byla umístěna předsíň, která spojovala hlavní část chrámu s vnějším světem. Tato stručná dispozice přetrvávala v chrámové architektuře až do seleukovské doby.⁶ Ve 21. století se poprvé objevují zikkuraty (ze slova *ziqquratu*, tyčící se). Byly budované na plošinách a jednalo se o tří až sedmistupňovou stavbu obdélníkového půdorysu spojenou schodišti a rampami, která se s narůstajícími patry zužovala. Na vrcholu byla postavena svatyně, v níž se pravděpodobně každoročně odehrával rituál svaté svatby

³ Žouželková, E. *Sociální postavení kněžky naditum ve starobabylonském období, na základě ekonomických a právních dokumentů*, nepublikovaná diplomová práce, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, 2010, s. 70.

⁴ Bottéro, J. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*, Praha: Academia, 2005, s. 133.

⁵ Bottéro, *Nejstarší náboženství Mezopotámie*, s. 145.

⁶ Prosecký, J. et kol. *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, 1999, s. 141.

neboli *hieros gamos*.⁷ Největším zikkuratem byl zikkurat babylonského chrámu Etemenanki, „chrám základu nebes a země“.

Chrámy představovaly instituce nejen liturgického, ale především hospodářského rázu. Jak jsem již uvedla, půda byla ve starobabylonském období rozdělena na tři typy vlastníků. Nejrozsáhlejší části půdy byly v držení panovníka, další v chrámovém vlastnictví a jen menší procento bylo ve vlastnictví soukromém. Například chrám Eanna v Uruku vlastnil 3–4 % z celkového rozsahu babylonské půdy. Také velikost pozemků chrámu E-babbar v Ninive byla značná. Jednalo se o jedno z nejrozsáhlejších vlastnictví v Babylonii. Chrám vlastnil více půdy než jiné významnější jižnější chrámové okrsky – pastviny, pole, sady, zahrady, lesy, opatřené zavlažovacím systémem, a také speciální místa rezervovaná pro rybolov, kamenictví a částečně i obchodní místa.⁸ Zázemí tvořily stáje, sýpky či chrámové dílny. Chrám dozíral na výrobu koženého zboží a vlněných textilií. Pole obdělávali nájemní dělníci, starali se také o sady a zahrady. Výnosy z těchto činností pokrývaly náklady na celkový chrámový provoz a přiděly nájemních dělníků – v podobě ječmene, oleje a piva.⁹ Chrám hrál také roli v sektoru finančním, neboť řada chrámových služebníků půjčovala peníze na úrok, který se víceméně po celá léta vybíral ve stejné výši – 20 % z půjčené částky.

Jedním z nejrozsáhlejších chrámových komplexů byl komplex v Nippuru. Nippur byl jedním z nejstarších sumerských měst, centrem teologického života, jehož význam přetrval i v pozdějších dobách. Nippurské rozvaliny leží asi 160 kilometrů jihovýchodně od Bagdádu v gubernátu Kádísíja. V období kassitském (1531–1155 př. n. l.) je v Nippuru uváděno na 22 svatyní vedle hlavního chrámu Ě-kur, chrámu bohyně Innany a chrámu boha Ninurty.¹⁰ Zřízení několika chrámů vysvětluje vysoký počet personálu a velkou kumulaci inteligence a vzdělanců. Na aktivitách spojených se zabezpečením chodu chrámu se podílely stovky tisíc lidí. V období starobabylonském se město zmenšuje a kvůli posunu koryta

⁷ Tento rituál je znám již ze sumerského období, kdy kněžka EN, v pozdějších dobách *ěntu*, reprezentovala bohyni Inannu, později Ištar, a panovník, v období sumerském kněz EN, Dumuziho. Rituál se konal v měsíci akítu, měl symbolizovat počátek nového roku a zahrnoval pohlavní styk panovníka s kněžkou na speciálním posvěceném loži, jenž měl zaručit následnou úrodu pro zemi, recitaci veršů a konzumaci posvěcených potravin. Srov. více Kramer S. N. *Sacred marriage rites: Aspects of Faith, Myths and Rituals in Ancient Sumer*, Indiana University Press, 1969; Pallis, S. A. *Babylonian Akitu festival*, Ams. Press Inc., 1990.

⁸ Fales, F. M. *The Temple and the Land; Tempel im Alten Orient*, Colloquien de Deutschen Orient – Gessellschaft, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, s. 85–103, zde 86.

⁹ Leick, G. *Mezopotámie, počátky měst*, Praha: BB Art, 2005, s. 181.

¹⁰ *Ibid.*, s. 180.

Eufratu je zcela opuštěno. Nippur je pokryt pískem a v É-kuru zůstává jen nepatrný zlomek chrámového personálu.

Nejvíce dokladů o existenci chrámové hospodářství ve starobabylonském období máme ze severobabylonského Sipparu (dnešní Abú Habba). Sippar byl jedním z nejdůležitějších měst v celé Babylonii. Počátky města jsou doloženy v období akkadském, kdy Sargon Akkadský zakládá původní svatyni boha Šamaše. Ta je za jeho vnuka Narám – Sína restaurována. Metropole roste až do období novobabylónského, kdy jeho rozkvět dosahuje za vlády panovníků Nabopolasara a Nebukadnesara II. svého vrcholu. Během vlády starobabylonského panovníka Sumu-la-ela zde máme doklady o třech místních vládcích. Město bylo pod „ochranou“ boha Šamaše až do vlády Ĥammu-rabiho, který sem přináší kult babylonského boha Marduka a zakládá zde vojenské pevnosti s posádkami. Chrámová a soudní správa přechází pod centralizovanou státní moc.¹¹ Podle Rivkah Harris se samotné město skládalo z centra a dvou měst, Amnānum a Jaḥrurum, jež byla pod územní správou Sipparu.¹² Novější výzkumy však ukazují, že tato dvě satelitní města tvořila jedno veliké samostatné souměstí.¹³

Kromě Šamašova a Mardukova chrámu se v Sipparu nalézala řada menších chrámů (například Sína) a svatyní, o jejichž existenci víme jen díky názvům ulic, které byly po nich pojmenovány: svatyně Nervalu, Mamu, Ninkarraka/Guly,¹⁴ Nin. hé. gal, Lamaštum, Allatum, Ningaly či Nabiuma.¹⁵ Další podobně rozsáhlý chrámový komplex, podobný Šamašově v Sipparu, se nalézal na lokalitě Sippar – Amnānum a byl zasvěcen bohyni Annunitum. Původně byl Sippar obchodním centrem, vzdáleným od ostatních, hustě osídlených oblastí Mezopotámie. V období před vládou Ĥammu-rabiho jsou doložena jména panovníků, kteří zde vládli sice krátce, ale po nástupu jeho dynastie ve starobabylonském období, se stal Sippar integrální součástí babylonského království.¹⁶ Při práci na vykopávkách nachází Horzmud Rassam rozsáhlý chrámový archiv s více než 40 000 kusy klínopisných tabulek. Vincent Scheil na konci 19. století začal odkrývat architektonické objekty – domy, školu, hroby. Na těchto pracech pokračovala v 2. polovině 20. století belgická a později irácká expedice. Díky

¹¹ Harris, R. *Ancient Sippar – A demographic study of an Old Babylonian City*, Istanbul: Nederlands Historisch-archeologisch Instituute Istanbul, 1975, s. 40.

¹² Jeyes, U. „The naditu women of Sippar“, in: Cameron A. – Kuhrt A. (eds.), *Images of Women in Late Antiquity*, Sydney: Croom Helm, 1983, s. 260–273, zde 260.

¹³ K této problematice práce prof. Dr. Michela Tanreta z University Ghent.

¹⁴ Ninkarrak je jiné označení pro boha Gulu.

¹⁵ Harris, *Ancient Sippar*, s. 144–153.

¹⁶ Oppenheim, A. L. *Starověká Mezopotámie: Portrét zaniklé civilizace*, Praha: Academia, 2001, s. 310.

těmto objevům je známa struktura rozsáhlých hradeb, podoba obytných domů a dalších staveb ve městě.¹⁷ Centrální svatyní Sipparu byl tzv. Bílý dům, chrám Ebabbar,¹⁸ zasvěcený bohu Šamašovi, hlavnímu božstvu Sipparu. Tento komplex byl známý pro své bohatství, které plynulo z přesného nakládání s chrámovým majetkem a jeho efektivním využíváním, a představoval tak významného hráče v ekonomice celého města a okolí. Vedle stád a lovišť ryb chrám vlastnil především rozsáhlé množství půdy, jež byla obdělávána pracovníky stálého chrámového personálu (v době žní i najímanými pracovníky).¹⁹ Určitou část chrám pronajímal drobným nájemcům, kteří odevzdávali naturální rentu chrámovým výběrčím daní. Ti prováděli s vybraným obsahem obchodní transakce a výnos odevzdávali chrámu.²⁰ Půda byla pronajímána za úhradu také chrámovým zaměstnancům.

Tento fakt je znám např. díky dokumentu Meissner BAP 76²¹, kdy chrámová půda byla propůjčena zaměstnanci chrámu jménem Warad-Ulmaššitum, jenž byl chrámovým dveřníkem a on dále pronajímá tuto půdu dalšímu nájemci. Právní spor CT 2 50/4²² odkazuje na zahradu chrámového pracovníka, která sousedí s polem jsoucím v majetku chrámu. Úroda z těchto polí byla uskladněna v chrámových sýpkách a primárně použita na chod chrámu a živobytí jeho personálu. Přebytky pak byly rozděleny mezi chudé.²³ Dle mého názoru však byly použity i na financování obchodních transakcí mezi chrámem a dalšími obchodníky.

Podle některých dokladů chrámy prodávaly zboží na úvěr a poskytovaly drobné soukromé či vyšší úvěry²⁴ na financování dálkového obchodu.²⁵ Dalšími finančními zdroji chrámu byly různé poplatky od samotných chrámových zaměstnanců, ať už v naturáliích, či v menší míře ve stříbře (za takto získané stříbro mohl chrám hradit výdaje na jiné naturálie, jež byly

¹⁷ Žouželková, *Sociální postavení kněžky naditum ve starobabylonském období*, s. 29–30.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Pecha, L. *Starobabylonský stát: Politický vývoj, hospodářství, státní správa*, Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2003, s. 68; Harris, *Ancient Sippar*, s. 143 však uvádí, že tato půda byla obdělávána otroky, neplnoprávními občany a najímanými pracovníky.

²⁰ Pecha, *Starobabylonský stát*, s. 68.

²¹ Více Meissner B. *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*, Leipzig: Hinrich, 1893; Harris, *Ancient Sippar*, s. 204.

²² Harris, *Ancient Sippar*, s. 143.

²³ *Ibid.*

²⁴ Harris, R. „Old Babylonian Temple Loans“, *Journal of Cuneiform Studies* 14, 1960, s. 126–137.

²⁵ Pecha, *Starobabylonský stát*, s. 67.

např. předkládány jako obětiny božstvu,²⁶ jež bylo v chrámu uctíváno),²⁷ a renty za pronájmy božích symbolů, jež byly používány při přísahách²⁸, či tzv. boží zbraň.²⁹

Zajímavým dokladem hospodářské aktivity mimo chrám, avšak přesto v kultickém sektoru, je ekonomická funkce kněžek *naditum*. Instrukce kněžek *naditum* je vymezena obdobím starobabylonským, a je tedy doložena povětšinou celého období, tedy přibližně od roku 1880 př. n. l. až po rok 1550 př. n. l. Mezi dívkami, které se rozhodly stát kněžkou *naditum*, se nacházely jak dcery babylonských panovníků, vojenských funkcionářů, klášterních, chrámových a administrativních představitelů, tak také dcery bohatých umělců a písařů. Povolání *naditum* bylo velice ceněnou záležitostí, a proto se o místo ucházely dívky nejen z měst, kde kult *naditum* existoval, ale také z jiných částí země.³⁰ Nejvýznamnějším právem *naditum* byla možnost dispozice, tedy prodeje a vlastnění půdy. Soukromí majitelé svou půdu obdělávali většinou sami nebo s pomocí členů rodiny, služebníků a otroků. Kněžky *naditum* si na tuto službu najímaly správce s akkadským označením *iššaku*.³¹ Prodejní transakce kněžek *naditum* probíhaly (jednalo se o prodej či odkup půdy) v bráně chrámového komplexu Ebabbar, kde se také nalézal klášter kněžek *naditum* boha Šamaše. Vstup přes bránu měl na starost strážce brány, tzv. dveřník – Ī. DU8, akk. *báb gagim*. Byly zde předávány výnosy z pozemků, jež *naditum* pronajímaly a tyto výnosy byly placeny buď ve stříbře, nebo formou naturálních dávek, vymáhány pohledávky od dlužníků a projednávány smlouvy a zájmy věřitelů.³² Také osoba dveřníka³³ figuruje při uzavírání smluv *naditum* jako jeden ze svědků.

²⁶ Máme doklady o nákupu zvířat pro obětní účely, CT 4 31b: 27 uvádí položku 1 šekelu stříbra, jež je ekvivalentem tří ovcí, které jsou určeny pro obětiny do Šamašova chrámu v Sipparu.

²⁷ Pecha, *Starobabylonský stát*, s. 73.

²⁸ *Ibid.*, s. 71.

²⁹ Jednalo se o předmět, jenž byl využíván při řešení sporu o pole a obilí mezi dvěma spornými stranami. Na toto pole byla zbraň údajně nesená v čele jakéhosi průvodu (*muttallikti pānim* – ten, jenž jde v čele, vlastní překlad). Více srov. Harris R. *The Journey of divine weapon*, Studies in Honor of Benno Landsbergeron on his Seventy-fifth Birthday, April 21, Chicago 1965, s. 217–224.

³⁰ Píknová, E. *Kněžka naditum boha Šamaše*, sborník z vědecké konference Orientalia Antiqua Nova XI, Plzeň: Západočeská univerzita, 2011, s. 122–132, zde 122.

³¹ Žouželková, *Sociální postavení kněžky naditum ve starobabylonském období*, s. 98.

³² Harris, *Ancient Sippar*, s. 188.

³³ Pro názornost si můžeme uvést několik těchto dveřníků: Ili – mušallim, Šamaš-tajjār, Liburram, Etel-anna-mansum, Erib-Sín, Ušur-mē-Šamaš, Ibbi-Ilabrat, Šamaš-Házir, Ipqu-Nabium či Ibašši-Ilum. Úplný seznam viz např. Harris, *Ancient Sippar*, s. 197, 194–196.

Mezopotamské, potažmo starobabylonské chrámy však působily nejen jako centra ekonomického rozvoje, ale i intelektuálního rozvoje celé společnosti. Ať se již jednalo o astronomická pozorování, na jejichž základě mohly být pronášeny věštby,³⁴ nebo o matematické a fyzikální pozorování či počátky lékařského umění.³⁵ Mezopotamští kněží přispěli k rozvoji lidové slovesnosti zaznamenáváním mýtů a liturgických činností.³⁶ S tím je nedomyšlitelně spjata vzdělanost a písarské umění. Vzhledem k tomu, že písarské umění, pro administrativní potřeby chrámu nezbytné, bylo v Mezopotámii výsadou spíše vyšších vrstev obyvatelstva a písař mohl získat pracovní místo buď v chrámové, nebo palácové administrativě, byly školy situovány právě při chrámech a palácích.³⁷

V Mezopotámii byli kněží nepostradatelní prostředníci mezi božstvem a lidmi, pečovali mezi nimi o vřelé vztahy. Existovalo několik různých kategorií kněží, každá měla jinou kultovní funkci. Kněz zodpovídal za správný výkon kultu a za ekonomickou funkci chrámu. Vznik této funkce se datuje již od druhé poloviny třetího tisíciletí př. n. l., názvy této speciální kultické třídy byly totiž i v období babylonském období zapisovány sumerogramy. Postava velekněze je v Mezopotámii sporná. Skoro po celé období mezopotamských dějin vykonával funkci velekněze panovník. Avšak postupem času, z důvodu zaneprázdněnosti, panovník delegoval tuto funkci na kněze.³⁸ Mezopotamští kněží vyšších stupňů často úřad dědili nebo byli nastoleni vyšší vůlí potvrzenou věštbou. Součástí uvedení do funkce byl přechodový či zásvětný rituál, který obsahoval seznámení božstva s knězem, pomazání a očištění. Kněžstvo se vzhledově odlišovalo od společnosti pouze úpravou vlasů, pokrývkou hlavy a oděvem (a navíc ne vždy).³⁹

Panovník byl nejvyšším veleknězem. Později se jeho božství změnilo a on se stal pouze služebníkem nejvyššího státního božstva. Jeho hlavním úkolem bylo rozšíření moci a vlivu daného božstva. Vliv kněžstva však

³⁴ V chrámech působili věštcí, jejichž vliv na mezopotamskou společnost byl opravdu značný, budoucnost předpovídali nejen pro každý rok vlády panovníka, ale především při vojenských taženích. K věštění více Cryer, H. F. *Divination in Ancient Israel and its Near Environment: A Socio-Historical Environment*, Sheffield: JSOT Sheffield Academic Press, 1994.

³⁵ Prosecký, *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 199.

³⁶ Více např. Dossin, G. „Un rituel du culte d'Íštar provenant de Mari“, *Revue d'assyriologie et d'archéologie Orientale*, Vol 35, No 1, 1938, s. 1–13.

³⁷ Mayerová, H – Moulis, D. – Žouželková, E. „Píšu, píšeš, píšeme ... Vzdělávání v Mezopotámii a starověkém Izraeli“, *Nový Orient*, roč. 66, č. 2, 2011, s. 47–50, zde 47.

³⁸ Moulis, D. – Žouželková, E. „Postava velekněze v Izraeli a Mezopotámii“, in: *Acta Fakulty filozofické Západočeské Univerzity v Plzni*, roč. 2, 2010, s. 39–63, zde 40.

³⁹ Bottéro, *Nejstarší náboženství Mezopotámie*, s. 149.

časem vzrostl a vzniklo kolem třiceti kněžských skupin a asi dvacet skupin kněžek. Babylonský král tak směl jen jednou do roka vstoupit do svatyně boha Marduka, a to za podmínky, že odloží znaky královské moci.⁴⁰ Zde je zřejmá podobnost s velekněžskou funkcí u Izraelitů, kdy velekněz směl vstoupit do svatyně také jen jednou ročně.⁴¹ V souvislosti s kultem zaujímal později nejvyšší postavení kněz SANGA, později v akkadštině *šangú*. Tito kněží byli zasvěceni jen jednomu božstvu. Dokládají to například chrámové smlouvy, na jejichž konci je uvedena plná titulatura zúčastněných kněží.⁴² Kněží byli nazýváni i podle místa, kde vykonávali chrámovou službu, např. velekněz z Girsu. Na vrcholu hierarchické pyramidy kněží *šangú* stál *šangu-mah*. Podle Samuela Mercera lze tento titul vyložit jako high priest, tedy velekněz. Byl to vlivný muž, i když není známo, z jaké společenské vrstvy pocházel. Kněžstvo žilo v chrámu a jejich přesnou náplň kultické činnosti neznáme.⁴³ Pouze kněz EN žil v samostatném obydlí, nazývaném MI-PAR. Tento název byl patrně přejat ze sumerštiny a význam je nejasný. Vzniklo z něj pravděpodobně již zmíněné akkadské označení *gipāru*.⁴⁴

Co se týká vzhledu kněžích, v babylonském období přichází na řadu větší zdobnost oděvu kněžích a typická pokrývka hlavy s čelenkou. Pravděpodobně se jednalo o látkový turban. Na rozdíl od raně sumerského období nosili kněží až do novoasyrského období dlouhý vous, patrně nakadeřený a zpevněný olejem či jinou látkou, a dlouhé vlasy. Díky reliéfům máme představu například o podobě veleknězova oděvu. Na dlouhé suknicí nosil další zavinovací roucho, u kolenou s třásněmi a na prsou zdobené vyšitými pruhy s klínopisným nápisem. Celý oděv byl přepásaný zdobeným páskem. Na mnoha reliéfech drží v ruce žezlo zakončené obráceným půlměsícem/rohy – zde by mohla být vysledována určitá spojitost s bohem Šamašem, jemuž byl zasvěcen. Všichni kněží však stále byli bosí.⁴⁵

Za knězem *šangú* stál v chrámové hierarchii kněz *bārú*,⁴⁶ vykladač božích znamení, který věstil z vnitřností obětovaných zvířat, především ovcí. Kněz *āšipū* (zaklínač) zaklínal zlé demony, jež byli pokládáni za původce všech nemocí a zaklínání, a měl tak obyvatelstvo těchto neduhů zbavit (známe například zaklínání bolavého zubu či ječného zrna). Ke kul-

⁴⁰ Oppenheim, *Starověká Mezopotámie*, s. 82.

⁴¹ Moulis – Žouželková, „Postava velekněze v Izraeli a Mezopotámii“, s. 39–63, zde 55.

⁴² Např. Lugalkigalla, kněz Ningirsua či Duenna, kněz bohyně Ninmarki.

⁴³ Bottéro, J. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*, s. 154–155.

⁴⁴ Moulis – Žouželková, „Postava velekněze v Izraeli a Mezopotámii“, s. 39–63, s. 56–57.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ K problematice kněze *bārú* a jeho vztahu k izraelskému *kōhēn* více Cody, A. *A History of Old Testament Priesthood*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.

tickému personálu patřili například kněží *kalú*, chrámoví zpěváci pohřebních, popřípadě smutných písní a kněží *náru*, hudebníci. Dalším stupněm byl kněz *pašišu*, od slovesa *pašāšu*, jež znamená pomazat, je tedy pravděpodobné, že tito kněží prováděli liturgické obřady spjaté s vodou či jinou tekutinou. Kněží *ramku* se zabývali očistnými rituály (také s použitím vody). Kněz *dagil issuri* se věnoval vykládání znamení, především z letu ptáků. V akkadských textech je zastoupeno velké množství nižších kněží, jejich kultická funkce však není dodnes zcela objasněna.

Některé chrámové úřady byly dědičné, jiné uděloval panovník. Od 2. tisíciletí bylo možno získat úřad i díky adopci.⁴⁷ Zajímavým příkladem je nalezený archiv Mannum-měšu-lissura, jenž byl přijat do majetné, hospodářsky významné rodiny chrámového služebníka a jenž využil své pozice k získání velkého počtu pozemků a dalších nemovitostí spojených s chrámovým postavením.⁴⁸

Jak jsem již uvedla v případě kněžek *naditum*, na kněžských postech se objevovaly i ženy. Množství kněžek je překvapivě vysoké. Podle B. A. Brooks zasvětila svůj život náboženským funkcím převážná část tehdejší ženské populace.⁴⁹ Na základě kultické hierarchie rozlišujeme nejvyšší kněžku EN (NIN. DINGIR/ēntu),⁵⁰ kněžku LUKUR/naditum,⁵¹ NU. GIG/*qadiš-tum* či SAL. ZIKRUM/ *sekretu*.⁵² Ḥammu-rabiho zákoník také obsahuje termín kněžka *uqbabtum*.⁵³ Kněžkám jejich funkce poskytovala velké výhody a privilegia ve společnosti. Ženy byly k těmto funkcím vybírány zpravidla z vyšší střední či nejvyšší sociální třídy. Žily zpravidla v klášte-

⁴⁷ Jednalo se o adopci dospělých jedinců, tedy o přijetí dospělého výměnou za hospodářskou pomoc. Více k adopci např. Paulissian, R. „Adoption in Ancient Assyria and Babylonia“, *JAAS*, Vol 13, No 2, 1999, s. 5

⁴⁸ Více Frankena, R. *Tabulae cuneiforme a de Liagre Böhl collectae – Altbabylonische Briefe*, No. IV, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1961.

⁴⁹ Brooks, B. A. „Some Observations Concerning Ancient Mesopotamian Women“, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol 39, No 3, 1923, s. 187–194, zde 189.

⁵⁰ První výraz je uváděn sumersky, druhý akkadsky.

⁵¹ Více především tyto studie Rivkaha Harrise: Harris, R. *The Naditu Woman. Studies Presented to A. L. Oppenheim*, Chicago 1964, s. 106–113; Harris, *Ancient Sippar*, viz pozn. č. 10.

⁵² Driver, G. R. – Miles J. C. *The Babylonian Laws, Volume I. Legal commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1952, s. 367. Je uváděn anglický výraz „epicene“, tedy žena-muž, člověk obojího pohlaví, ovšem zároveň se domnívají, že tato žena byla podporována dodávkami jídla z chrámu a označení „epicene“ spočívalo v nošení oblečení druhého pohlaví. Její náboženská funkce však známa není. Je možné, že označení vzniklo jako pseudo-ideogram, tedy že byl sumerský termín vytvořen z termínu akkadského. V právu vystupuje jako žena, dostává však menší částku věna jako jiné kněžky.

⁵³ Sumerogram stejný jako kněžka *ēntu*, tedy NIN. DINGIR, ovšem její postavení a funkce byla hierarchicky nižší.

rech, (GAGIA/*gāgu*), jak dokládá Zákoník Hammu-rabiho § 110.⁵⁴ Kněžka *entu* byla nejvyšší chrámovou služebnicí. Byla zvána nevěstou boha, kterému byla povinna sloužit. *Entu* byly do úřadu dosazovány pomocí věšteb, především podle předpovědi z omin, podle přírodních úkazů nebo pomocí věštění z jater, tzv. haruspicie.⁵⁵ Tohoto úřadu se často zhostily královské dcery.⁵⁶ Sloužily mnoha bohům, kupříkladu Sínovi, Nannarovi, Šamašovi či Inanně. Žily v části chrámu zvané *gipāru*,⁵⁷ oddělené části svatyně vyhrazené pro obývání. Náležela jim ochrana stejná jako vdaným ženám a pokud by se provinily proti mravnímu řádu, mohly být trestány přísně jako otrokyně.⁵⁸ Kultická funkce těchto knězek byla především vyplněna zpěvem a přednesem hymnů a službě bohům. I. Winter se domnívá, že tyto kněžky neprováděly rituální úlitbu bohům. Dohlížely na přiděly potravin, kontrolovaly hospodářství a ekonomickou funkci daného chrámu.⁵⁹

Obecně je kultická činnost ve starobabylonském období úzce spjata s hospodářským a finančním sektorem. Výnosy plynuly na financování obětin, provozní náklady a odměny pro nájemné dělníky. Existence kněžích byla kromě liturgické role nezpochybnitelným mezníkem ve vývoji a intelektuálním rozvoji společnosti v oblasti gramotnosti, umění a vědních oborů a také státní správě. Pro vládnoucí vrstvy i prostý lid byli kněží jedinými prostředníky komunikace s bohy, jen skrze ně mohly být jejich prosby vyslyšeny. Díky velkému vlivu v oblasti hospodářské byla kultická činnost úzce spjata i s rolí politickou.

Literatura:

- BORGER, R. *Babylonisch-Assyrische Lesestücke, Heft I, Die Texte im Umschrift*, Editrice pontificio instituto biblico, Roma 1994
- BOTTÉRO, J. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*, Praha: Academia, 2005

⁵⁴ § 110: Jestliže kněžka naditum nebo kněžka uqbabtu/*entu*, jež nebydlí v klášteře, si otevře krčmu či do ní vstoupí, bude upálena. In Borger, R. *Babylonisch-Assyrische Lesestücke. Heft I, Die Texte im Umschrift*, Editrice pontificio instituto biblico, Roma 1994, s. 24.

⁵⁵ Marsman, H. J. *Women in Ugarit & Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, 2. vyd., Leiden: Brill, 2003, s. 491.

⁵⁶ V novobabylonském období kupříkladu dcera krále Nabonida (558–538 př. o. l.) En-nigaldi-Nanna, nejznámější postavou však je z období akkadského dcera panovníka Sargona (2340–2284 př. o. l.) Encheduanna.

⁵⁷ Gelb, I. J. et al., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Vol 6, Chicago: Oriental Institute, (1956–), s. 83.

⁵⁸ Marsman, *Women in Ugarit & Israel*, s. 363.

⁵⁹ Winter, J. „Women in Public: The Disk of Enheduanna. The Beginnings of the Office of En-Priestess and the Weight of Visual Evidence“, in: Durand, J.-M. (ed.), *La Femme dans le Proche Orient Antique*, Paris: Editions Recherche sur les Civilizations, 1987, s. 192.

- BROOKS, B. A., „Some observations concerning ancient mesopotamian women“, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol 39, No 3, 1923, s. 187–194
- CODY, A. *A History of Old Testament Priesthood*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969
- CRYER, H. F., *Divination in Ancient Israel and its Near Environment: A Socio-Historical Environment*, Sheffield: JSOT Sheffield Academic Press, 1994
- DANĚK, S. *Dobové pozadí Starého zákona*, Praha: Spisy Komenského evangelické fakulty bohoslovecké, 1951
- DEKIERE, L. *Old Babylonian Real Estate Documents from Sippar in the British Museum*, Part 1–5, Ghent 1994
- DOSSIN, G. „Un rituel du culte d'Ištar provenant de Mari“, *Revue d'assyriologie et d'archéologie Orientale*, Vol 35, No 1, 1938, s. 1–13
- DRIVER, G. R. – MILES J. C., *The Babylonian Laws. Volume I. Legal commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1952
- FALES, F. M. *The Temple and the Land; Tempel im Alten Orient*, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, s. 85–103
- FRANKENA, R. *Tabulae cuneiformes a de Liagre Böhl collectae – Altbabylonische Briefe*, No IV, Leiden: Nederlandsch Instituut voor het Nabije Oosten, 1961
- GELB, I. J. et al. *Chicago Assyrian Dictionary*, Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1956–
- HARRIS, R. *Old Babylonian Temple Loans*, JCS 14, 1960, s. 126–137
- HARRIS, R. *The Naditu Woman. Studies Presented to A. L. Oppenheim*, Chicago 1964, s. 106–135
- HARRIS, R. *The Journey of divine weapon. Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-fifth Birthday April 21*, Chicago 1965, s. 217–224
- HARRIS, R. *Ancient Sippar – A demographic study of an Old Babylonian City*, Istanbul: Nederlands Historisch-archeologisch Instituut Istanbul, 1975
- JEYES, U. „The naditu women of Sippar“, in: CAMERON A. – KUHRT A (eds.), *Images of Women in Late Antiquity*, Sydney: Croom Helm, 1983, s. 260–273
- KRAMER S. N. *Sacred marriage rites: Aspects of Faith, Myths and Rituals in Ancient Sumer*, Indiana University Press 1969
- LEICK, G. *Mezopotámie, počátky měst*, Praha: BB Art, 2005

- MARSMAN, H. J. *Women in Ugarit & Israel: Their social and religious Position in the Context of the Ancient Near East*, 2. vyd., Leiden: Brill, 2003
- MAYEROVÁ, H – Moulis, D. – Žouželková, E. „Píšu, píšeš, píšeme... Vzdělávání v Mezopotámii a starověkém Izraeli“, *Nový Orient*, roč. 66, č. 2, 2011, s. 47–50
- MEISSNER, B. *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*, Leipzig: Hinrichs, 1893
- MOULIS, D. – Žouželková, E. „Postava velekněze v Izraeli a Mezopotámii“, *Acta Fakulty filozofické Západočeské Univerzity v Plzni*, roč. 2, 2010, s. 39–63
- NOVÁKOVÁ, N. – Pecha, L. – Rahman, F. *Dějiny Mezopotámie*, Praha: Karolinum, 1998
- OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie: Portrét zaniklé civilizace*, Praha: Academia, 2001
- PALLIS, S. A. *Babylonian Akitu festival. Historisk-filologiske Meddelelser 12*, København: Høst & Søn, 1926
- PAULISSIAN, R. *Adoption in Ancient Assyria and Babylonia*, JAAS, Vol 13, No 2, 1999, s. 5–34
- PECHA, L. *Starobabylonský stát: Politický vývoj, hospodářství, státní správa*, Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2003
- PIKNOVÁ, E. *Kněžka naditum boha Šamaše*, sborník z vědecké konference *Orientalia Antiqua Nova XI*, Plzeň: Západočeská univerzita, 2011, s. 122–132
- PROSECKÝ, J. et kol. *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, 1999
- WINTER, J. „Women in Public: The Disk of Enheduanna. The Beginnings of the Office of En-Priestess and the Weight of Visual Evidence“, in: DURAND, J-M. (ed.), *La Femme dans le Proche Orient Antique*, Paris: Editions Recherche sur les Civilizations, 1987
- ŽOUŽELKOVÁ, E. *Sociální postavení kněžky naditum ve starobabylonském období, na základě ekonomických a právních dokumentů*, nepublikovaná diplomová práce, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, 2010

„Bílá sobota“ v Markově evangeliu, v christologii A. Geschého a ve filmu *Cool Hand Luke*¹

Kristýna Kupfová

Holy Saturday in the Gospel of Mark, in Adolphe Gesché's Christology and in *Cool Hand Luke*: There are diverse theological interpretations of Holy Saturday – the day of Jesus' rest in the grave and of his victorious descent into hell, the day of the silence of God and of the proclamation to the spirits in prison, etc. In the Easter narratives, Saturday represents the turning point from Jesus' death and burial to the announcement of his resurrection. This article focuses on the moment of this turn and aims to create a constructive dialogue between three different sources: the ending of the Gospel of Mark, the Christological work *Dieu pour penser VI* of Belgian theologian Adolphe Gesché (1928–2003) and Stuart Rosenberg's film *Cool Hand Luke* (1967). In Mark's narrative, there is a gap between Good Friday and Easter Sunday. Methods of narrative analysis and reader-response criticism open some possibilities of reading this text. The film *Cool Hand Luke* is commonly referred to by authors dealing with the relationship between theology and film. Two of its scenes can contribute to the interpretation of Holy Saturday. Adolphe Gesché deals with Holy Saturday and the doctrine of the descent into hell to better understand the resurrection of Jesus Christ. Gesché places great emphasis on the significance of the day between Christ's death and the announcement of the resurrection in the Gospel story.

Bílá sobota, den mezi Velkým pátkem a Velikonoční nedělí, je dnem mlčení a dnem zvěstování, dnem tajemství a dnem nepřeborných spekulací, dnem Kristova pasivního spočívání v hrobě, dnem jeho pobytu mezi stíny, dnem jeho triumfálního sestoupení do pekel... Je to den poznamenaný křížem a den předjímající Vzkříšení. Jako taková představuje Bílá sobota spojnicí i přelom. Zaměřím se právě na tento rozměr: na předěl mezi (páteční) zprávou o Ježíšově smrti a (nedělní) zvěstí o jeho zmrtnýchvstání. I takto vymezeno je téma Bílé soboty široké a dotýká se mnoha oblastí. Čeho přesně si budu všímat v tomto článku, se odvíjí od pramenů, z nichž budu vycházet.

¹ Tento text vznikl za finanční podpory Nadačního fondu Věry Třebické-Řivnáčové.

Nechám se vést třemi prameny různé provenience a odlišných žánrů. Prvním, kanonickým pramenem jsou závěrečné oddíly Markova evangelia (Mk 15,20b–16,8). Druhým pramenem je systematicko-teologický text z 20. století, christologie belgického teologa Adolpha Geschého (*Dieu pour penser VI: Le Christ*).² Třetí pramen je dílem světové kinematografie, je to americký film *Cool Hand Luke* režiséra Stuarta Rosenberga (1967). Vzhledem k různorodosti pramenů považuji za nutné předem nastínit, jak s nimi budu pracovat. U každého z nich se nejdříve zastavím jednotlivě. Adolpha Geschého a film *Cool Hand Luke* stručně představím. Následně v metodologických poznámkách objasním, jak se prameny ke zvolenému tématu mají, k jakému výstupu směřuji a jakým způsobem budu postupovat.

Markovo evangelium: umění vyprávět

Evangelium podle Marka je mimo jiné výborně napsaný příběh. Vzhledem k tomu, že téma tohoto článku se vztahuje k závěrečným pasážím evangelia, dodám, že je to výborně napsaný příběh s překvapivým a otevřeným koncem.³ Navíc (opět se týká tématu článku) psal jeho autor takovým způsobem, že to, co nevyšlo, je leckdy stejně zajímavé jako to, co vyslovil. Už jenom tyto tři rysy dělají z *Evangelia podle Marka* četbu přitažlivou i pro současného čtenáře – a tím pádem i četbu, která může současného čtenáře oslovit a vyvolat odezvu. Chtěla bych v tomto článku přistupovat k Markovu evangeliu jako k dílu, které má také tento potenciál. Uvědomuji si, že dané téma a omezený rozsah článku nejsou zcela v souladu s tímto předsevzetím. Zaměřuji se na poměrně kratičký úsek souvislého vyprávění a jistému vytrhávání z kontextu se nevyhnu. Myslím ale, že i výňatek z dobrého díla může být podnětný.⁴

Při četbě příslušných oddílů Markova evangelia se budu metodologicky opírat především o komentáře, které se zaměřují na narativní analýzu a na přístupy orientované na čtenáře (reader-response criticism). Předem uvádím několik východisek důležitých pro můj postup:

² Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, Paris: Cerf, 2001.

³ Za závěrečný verš Markova evangelia považuji v návaznosti na novodobé bádání Mk 16,8. Verše 9–20 představují v celku knihy nápadně cizorodý prvek, což potvrzuje textová kritika a porovnání rukopisů. K tomu, že strmý a otevřený závěr evangelia (v. 8) má svůj dobrý smysl, se vrátím níže.

⁴ Podle novozákonníka Davida M. Rhoadse je obvyklé čtení Marka „po kouskách“, jako když člověk poslouchá citáty z Shakespearovy hry, kterou nikdy neviděl celou (David M. RHOADS – Joanna DEWEY – Donald MICHIE, *Mark as Story, An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 3. vyd., Minneapolis: Fortress, 2012, s. 4). Četbu Markovy „Bílé soboty“ chci pojmut spíš jako rozhovor o oblíbené části shlédnuté hry.

1. Budu pracovat se současnou podobou textu evangelia; výjimkou z tohoto pravidla je závěr Marka, za který považují Mk 16,8. V článku nebudu Marka srovnávat s ostatními kanonickými evangelii.

2. Používám-li v textu označení „Marek“ jako autora, mám tím na mysli autora implikovaného či prostě „Markovo evangelium“, případně i (zřídka) vypravěče.

3. Nevím, co „chtěl říci“ reálný autor Markova evangelia. Kdybych s jistotou věděla, co chtěl autor říci, pořád ještě by to neznamenal, že jsem odhalila jediný smysluplný výklad jeho textu. Na utváření významu se podílí autor textu, text samotný i jeho čtenáři – v případě Markova evangelia už tento proces trvá více než devatenáct set let.⁵ Jako interpret jsem zároveň čtenářem, má pozice není „vedle“ autora či „mezi“ autorem a čtenářem.

4. Svým žánrem se Markovo evangelium vzdává tomu, aby bylo pouhým *předmětem zkoumání*. Evangelium není primárně zdroj informací, ale je napsáno tak, aby ovlivnilo svého čtenáře a vyprovokovalo ho k reakci.

5. I když je evangelium žánr svého druhu, má díky narativní formě schopnost vtáhnout čtenáře do děje podobným způsobem, jakým to dělá román, drama či film.⁶ Této jeho schopnosti bych chtěla využít a setrvat při svém výkladu na rovině vyprávění co nejdélejší možnou dobu. K tomuto bodu, který je společný pro všechny tři prameny, se podrobněji vrátím v metodologických poznámkách.

Adolphe Gesché: Ježíšova identita

Filosof a katolický teolog Adolphe Gesché (1928–2003) působil přes dvacet let jako profesor na Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve). Táž univerzita také zastřešuje mezinárodní výzkum zaměřený na Geschého myšlení

⁵ „Utváření“, tvorbou na straně čtenářů nemyslím svévolné manipulování textem v protikladu k nalézání jeho pravého významu, ale tvořivý proces zahrnující hledání a nalézání, pozornou četbu a rozjímání, dialog s tradicí i současníky, zapojení rozumu, znalostí a představitosti, zpracování vlastních zkušeností, reflektování vlastních předpokladů a východisek atd.

⁶ David M. Rhoads se Markovo evangelium naučil nazpaměť, aby je mohl vyprávět publiku (délka jeho přednesu se zhruba rovná celovečernímu filmu), Geert van Oyen se obrací především k církevně neukotveným čtenářům a navrhuje číst Markovo evangelium jako román (aniž by tvrdil, že svým žánrem románem je). David M. RHOADS, *Reading Mark. Engaging the Gospel*, Minneapolis: Fortress, 2004, s. 176; srov. RHOADS–DEWEY – MICHIE, *Mark as Story, An Introduction to the Narrative of a Gospel*, předmluva ke 3. vyd.; VAN OYEN, *Lire l'évangile de Marc comme un roman*, Bruxelles: Lessius, 2011, úvodní odstavce.

a dílo (Institut de recherche Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés [RSCS]: Réseau de recherche Adolphe Gesché [RRAG])⁷ a udržuje tradici pravidelných konferencí v systematické teologii, nesoucích Geschého jméno (Colloques Gesché, zatím dvanáct ročníků, 1991–2013).⁸ Gesché byl členem Evropské společnosti pro katolickou teologii, Mezinárodní katolické komise (jmenován na dvě pětiletá období, 1992–2002) či Belgické královské akademie věd (Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique). Za svou práci obdržel několik ocenění, mj. Velkou cenu Francouzské akademie (Grand Prix de philosophie de l'Académie Française, 1998).

Jako teolog se Gesché zabýval tradičními otázkami křesťanské dogmatiky, zajímal se o teologii osvobození, feministickou teologii a teologii procesuální, vedl rozhovor se současnou kulturou a vědou, četl a reflektoval beletrii. Dodám, že při své práci nečerpal jen z psaných pramenů, ale také z církevního umění. Velice si cenil pravoslavných ikon, ke kterým se při své argumentaci obracel se stejnou samozřejmostí jako k filosofickým a teologickým spisům. Jeho stěžejním dílem je sedm svazků *Dieu pour penser*: 1. *Le mal* (Zlo), 2. *L'homme* (Člověk), 3. *Dieu* (Bůh), 4. *Le cosmos* (Vesmír), 5. *La destinée* (Uřčení), 6. *Le Christ* (Kristus), 7. *Le sens* (Smysl).⁹ Nadále budu pracovat s šestým svazkem, tedy z Geschého christologií.

Hned v úvodu své christologie otevírá Gesché otázku „historického Ježíše“ a „Krista víry“, resp. jejich vzájemného vztahu. Podrobněji se k tématu vrací ve druhé kapitole knihy. Odmítá se k této otázce stavět konfrontačně. Jednostranný zájem o „Krista víry“ (na úkor „historického Ježíše“) znevažuje inkarnační učení. Jednostranný zájem o „historického Ježíše“ (na úkor „Krista víry“) přehlíží, nakolik je „Kristus víry“ součástí dějin.¹⁰ Gesché hovoří o trojí Ježíšově identitě: historické, dogmatické a narativní (*identité historique, dogmatique et narrative de Jésus*).

Ježíš může a má být předmětem zkoumání historických věd stejně jako kterýkoli jiný člověk. Má „dějinnou identitu“. A kterýkoli jiný člověk má stejně jako Ježíš „něco“, co se nevtěsná do prostoru historického zkoumání. Nebo lépe, každý člověk je zároveň někým, *kdo* se nevtěsná do prostoru historického zkoumání. Historický přístup nestačí na pochopení

⁷ Životopisné a profesní údaje o A. Geschém čerpám jednak z internetových stránek institutu (RSCS: <http://www.uclouvain.be/rscs.html>, RRAG: <http://www.uclouvain.be/355397.html>; cit. 15. 8. 2013), jednak ze sborníku Élisabeth PARMENTIER – Michel DENEKEN eds., *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX^e siècle* (Jésus et Jésus-Christ 96), Paris: Mame-Desclée, 2009.

⁸ Výstupem každé konference je sborník vydaný nakladatelstvím Cerf. Bližší informace na stránkách <http://www.uclouvain.be/355407.html>; cit. 15. 8. 2013.

⁹ Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*, 7 volumes, Paris: Cerf, 1993–2003.

¹⁰ Srov. také Petr POKORNÝ, *Ježíš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace* (Oikúmené 111), Praha: Oikoymenh, 2005, s. 11.

kohokoli.¹¹ Gesché tento rozměr lidského života vystihuje slovem *destin*, které bych zde překládala spíš jako „určení“ než „osud“. V Ježíšově případě se *destin* překrývá s „dogmatickou identitou“; ta je konstituována vírou. Vyznání Ježíše jako *Krista* tedy spadá do této oblasti. (Gesché v této souvislosti připomíná např. přejmenování Abrama na Abraháma či Jákoba na Izraele.)¹² Vrací se otázka, existuje-li mezi Ježíšovou identitou dějinnou a dogmatickou nějaká vazba.

Tím, co obojí spojuje a co je zároveň živnou půdou jak pro identitu historickou, tak pro identitu dogmatickou, je narativní identita. Zeptejte se osoby A, kdo je osoba B, a s největší pravděpodobností uslyšíte více či méně rozvinutý příběh. Zeptejte se evangelisty Marka na Ježíše – dostanete příběh. Gesché ve svém výkladu narativní identity výslovně navazuje na filosofii Paula Ricoeura (a oba společně na Hannah Arendtovou a také na psychoanalytickou praxi).¹³ Vyprávění životního příběhu propojuje dějinné události s rozměrem údělu/určení/osudu/smyslu a svým způsobem (velmi triviálně vyjádřeno) drží člověka – od narození do smrti – pohromadě. Zároveň ale takové vyprávění není neotřesitelné. Málokdy, jestli je něco takového vůbec myslitelné, je jen jedna verze příběhu. „Narativní identita se tedy neustále tvoří a neustále rozkládá, takže otázku důvěry, kterou položil Ježíš svým učedníkům, ‚Kdo říkáte, že jsem?‘ si o sobě může klást každý a ve stejném zmatku jako oni učedníci, jichž se tázal Ježíš.“¹⁴

Proč vůbec na tomto místě Geschého „trojí identitu“ zmiňuji: Gesché se ve svém výkladu Ježíšova vzkříšení (a potažmo sestoupení do pekel) stále vrací na narativní rovinu. V rámci vyprávění rozvíjí své teologické výpočty, aniž by ignoroval dějinné souvislosti. Průběžně ovšem vymezuje, na jakém poli právě pracuje. Jeho teologický výklad vzkříšení je svého druhu převyprávěním.¹⁵ Je to postup christologii vlastní. Z Geschého pečlivého rozlišení, ale také propojení Ježíšovy „trojí identity“ mi vyplývá, že je metodologicky legitimní držet se při hledání odpovědi na otázku „kdo je Ježíš“, „kdo je Luke“ nebo „co se stalo na Bílou sobotu“¹⁶ v narativním rámci.

¹¹ Srov. GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 56

¹² Tamtéž, s. 122.

¹³ Srov. např. Paul RICOEUR, *Temps et récit 3. Le temps raconté* (Essais 229), Paris: Éditions du Seuil, 1985, s. 439–448; *Čas a vyprávění 3. Vyprávěný čas* (Knihovna novověké tradice a současnosti 46), Praha: Oikoymenth, 2007, s. 347–354.

¹⁴ RICOEUR, *Čas a vyprávění 3. Vyprávěný čas*, s. 353.

¹⁵ Byť samozřejmě nabývá jiné podoby, než jak příběh převypráví román, evangelium nebo film.

¹⁶ Pro události platí v určitém smyslu podobná pravidla jako pro osoby, srov. GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 78.

***Cool Hand Luke*: vztah teologie a filmu**

Film *Cool Hand Luke* (český název: *Frajer Luke*) natočil v roce 1967 režisér Stuart Rosenberg podle scénáře Donna Pearce a Franka Piersona. Titulní roli ztvárnil Paul Newman, vedlejší roli Draglina George Kennedy. Předlohou filmu byl stejnojmenný román prvního ze scénáristů. Film obdržel jednoho Oscara (herec ve vedlejší roli), na tři další byl nominován (scénář, hudba, herec v hlavní roli). Oba herci byli nominováni také na Zlatý glóbus aj. Režisér byl nominován na cenu Asociace amerických režisérů (Directors Guild of America). Co se týče diváckého hodnocení, film je vysoko ceněn v československé i mezinárodní internetové filmové databázi (ke dni 17. 8. 2013: ČSFD 88 %, 70. nejlepší film; IMDb 8,2/10, 136. film, hodnotilo více než 80 tisíc diváků).¹⁷

Shrnu-li velmi jednoduše příběh: Film začíná zatčením Lucase Jacksona, válečného vysloužilce, když v opilosti uřezává hlavy parkometrů. Za vandalismus je odsouzen na dva roky nucených prací. Postavy, s nimiž se zde setká a které budu v článku zmiňovat: Vězeň Dragline – od anglického *drag*, táhnout; kápo mezi vězni, který po prvotním napětí a pěstním souboji bere Luka pod svá ochranná křídla („můj hoch“) a zároveň se stává žasnoucím Lukovým „učedníkem“. Kapitán – v čele celého zařízení. Muž bez očí – dozorce bez lidské tváře, temný se svými slunečními brýlemi, které hrozivě odráží okolí a které si Muž bez očí sundává jen v noci, kdy mu není vidět do tváře. Lukova matka – před svou smrtí Luka ve vězení navštíví. Vězni, jejichž jména v článku neuvádím. Jejich pobyt ve vězení se kromě tvrdé práce podél silnice vyznačuje ponížením. Toto ponížení nepramení z chování jednotlivých dozorců, ale spočívá v nastaveném způsobu komunikace, kdy jsou vězni nuceni hlásit svůj sebemenší pohyb. S Lukem přichází do vězeňského stereotypu „nový vítr“, který vězně vytrhne ze zaběhaných kolejí a pože je k nečekaně svobodnému jednání. Sem patří slavné scény filmu – vězni asfaltují silnici v neuvěřitelně krátké době a získávají tak čas odpočinku či obětují všechny peníze v sázce, dokáže-li Luke sníst 50 vajec během jedné hodiny. Ve druhé polovině filmu se Lukovo působení uvnitř vězení přetransformuje v Lukovy úteků pryč z vězení. Luke uteče celkem třikrát. S každým dopadením se jeho situace ztěžuje (symbolicky to vyjadřují řetězy, kterými jsou zatíženy uprchlickovy nohy) a každý útek se vyznačuje duchem kreativity. Na svém posledním útěku je Luke (téměř jistě) zabit; uvnitř vězení působí jeho památka.

V odborné literatuře zabývající se vztahem teologie a filmu se *Cool Hand Luke* objevuje – přinejmenším v podobě odkazu – s železnou pravidelností.¹⁸ Tento film je možné sledovat bez sebemenší vazby na evangelium, aniž by pozbyl smyslu. Na druhou stranu patří ke snímkům, u nichž

¹⁷ Srov. <http://www.csfd.cz/film/7827-frajer-luke/>; <http://www.imdb.com/title/tt0061512/>.

¹⁸ Podle Matthewa McEvera se z Luka v takto zaměřeném bádání stala „archetypální mesiáská postava“ (Matthew McEVER, „The Messianic Figure in Film: Christology Beyond

se divák může od začátku do konce bavit hledáním analogií a evangelijních motivů. „Teologickému pátrání“ dal zelenou sám autor filmu,¹⁹ když scénu, ve které Luke sní 50 vajec, zakončil záběrem na hlavního protagonistu ležícího na lavici, jen v bílých trenýrkách, v poloze ukřižovaného (a předběhnu-li, se stejným úsměvem na nakloněné tváři, s jakým na konci filmu umírá doopravdy). Pohled na stopáž odhalí, že se tato scéna nachází přesně v polovině, tedy v centru celého filmu. Různé další scény jsou někdy interpretovány jako analogie k perikopám o vyčištění chrámu, uzdravení v sobotu, večeři Páně, Ježíšově modlitbě v Getsemanech a následném zatčení, výslechu před Pilátem, pohřbu i vzkříšení... K tomu je ale zapotřebí dodat několik důležitých bodů:

1. Film má vlastní sled událostí, nesleduje dějovou linku evangelijního vyprávění. Případné odkazy k evangeliu nejsou biblickou chronologií svázány. Postavy filmu mají vlastní narativní identitu; jistě je lze přirovnat k postavám z evangelií, ale nelze je s nimi ztotožnit, nejsou takovým srovnáním vyčerpány. Odkazy k evangeliu se vzpírají příliš snadné identifikaci. Jednu scénu mohou dva teologové vykládat jako analogii ke dvěma různým perikopám a nejednou k jedné perikopě odkazují (resp. mohou odkazovat) dvě různé scény.

2. Pouhé srovnávání, „přiřazování“ filmových scén k evangelijním perikopám zdaleka nevystihne teologický potenciál, kterým se film vyznačuje. Spolu s nesčetnými drobnými narážkami a symboly jsou jen třešničkou na dortu, případně určitým vodítkem a hozenou rukavicí.²⁰ *Cool Hand Luke* není prvoplánově „ježíšovský“ film, ale paradoxně tak má velkou svobodu „hrát si“ s Ježíšovým příběhem a může vystihnout nejen jeden rozměr evangelijní zvěsti přesvědčivěji, než kdyby jím byl. Některé strukturní pozoruhodnosti a souvislosti se pokusím vyzdvihnout.

3. Těžko tvrdit, co z toho všeho „autor zamýšlel“. O reálném a implikovaném autorovi zde pro mou metodologii platí totéž co u Markova evangelia.²¹ V případě žijících nebo nedávno zesnulých tvůrců filmu má divák pravděpodobně větší nutkání podřídit svou interpretaci „pravému“ výkladu, k němuž má klíč jedině autor (a žijící autor může mít nutkání nepustit své dílo z ruky; neplatí to ovšem všeobecně). Přístup, který bere

the Biblical Epic“, *The Journal of Religion and Film* 2 [1998], odst. 8; dostupné na adrese: <http://avalon.unomaha.edu/jrf/McEverMessiah.htm>; cit. 17. 8. 2013).

¹⁹ K otázce autorství v případě filmu viz níže.

²⁰ Bohatým zdrojem objevů v této oblasti zdaleka nejsou jen odborné publikace, ale ve velké míře např. komentáře diváků na stránkách CSFD.

²¹ K uplatnění reader-response criticism v oblasti teologie a filmu viz Clive MARSH, *Cinema and Sentiment. Film's Challenge to Theology*, Studies in Religion and Culture, Bletchley: Paternoster, 2004, s. 35–40 (oddíl Films and Audiences in Contemporary Debate).

v úvahu význam diváka pro utváření významu, ovšem v tomto smyslu mezi žijícími a již nežijícími reálnými autory nerozlišuje. Samostatnou kapitolou je pak otázka, kdo je vlastně reálným autorem filmu. Autorství je u filmu, podobně jako u celé řady biblických knih, kolektivní záležitostí. Připisování díla režisérovi je pochopitelné, ale zjednodušené.²²

Jakýmsi hrubým, výchozím metodologickým vzorem je mi stať *From Domination to Mutuality in The Piano and in the Gospel of Mark* (autoři David Rhoads pro Markovo evangelium a Sandra Roberts pro film *Piano*).²³ Autoři nespěchají se srovnáváním, v prvních kapitolách se věnují oběma dílům samostatně a jejich svéráz se snaží uchovat až do konce. Nakonec uvedou obě díla do vzájemně se osvětlujícího vztahu, aniž by jedno zredukovali na pouhý nástroj k interpretaci druhého. Jsem si ale vědoma nutných metodologických rozdílů, daných mj. volbou filmu. Mezi filmem *Piano* a Markovým evangeliem není žádný zvláštní důvod vidět jakékoli spojení.²⁴ *Cool Hand Luke* k podobnému vykladačskému počínu provokuje sám. Autoři stati se soustředí na centrální téma dominance vs. osvobození, nadvlády vs. vzájemnosti. Mým tématem je vylíčení důležité *události, přelomu v ději*, klíčového časového období; bude mě zajímat struktura a dynamika vyprávění.

Metodologické poznámky

Téma článku vychází z teologického předporozumění, že Bílá sobota je den, který má své pevné místo ve vyznáních víry a teologických pojednáních (sestoupení Ježíše Krista do pekel), v liturgii křesťanských církví (podotýkám, že i mlčení má svůj význam) i v církevním umění, a patří tedy neodmyslitelně k velikonočnímu příběhu. Aniž bych otvírala otázku, jak přesně události či prázdnotu tohoto dne vykládat, přistupuji ke svým pramenům s tímto předběžným rozuměním. Prakticky to znamená, že se v textech (filmu) budu soustředit na pasáže (scény), které se tématu Bílé soboty týkají, a že těmto pasážím (scénám) v kontextu celého vyprávění předem přikládám relativně velkou váhu.

²² Tamtéž. Výmluvný popis toho, kdo všechno a jak významně se podílel na tvorbě filmu v Hollywoodu 50. let, in: Seymour CHATMAN, *Dohodnuté termíny. Rétorika narativu ve fikci a filmu*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2000, s. 93–96 (oddíl Skupinové autorství: Bible a hollywoodské filmy).

²³ David RHOADS – Sandra ROBERTS, „From Domination to Mutuality in *The Piano* and in the Gospel of Mark“, in: Marsh, Ortiz eds., *Explorations in Theology and Film. Movies and Meaning*, Oxford: Blackwell, 1997, s. 47–58.

²⁴ RHOADS – ROBERTS, „From Domination to Mutuality in *The Piano* and in the Gospel of Mark“, s. 47.

V Markově evangeliu si budu všimát místa, které nechal vyprávěč prázdné. Marek sobotu přeskočil, já se u ní naopak zastavím. Jsem přesvědčena, že tento můj zájem o mezeru v textu není vykladačskou svévolí ani násilím na textu páchaném. „S tím, co text neříká, se musíme utkat stejně jako s tím, co říká,“ upozorňuje vykladač Markova evangelia Robert M. Fowler.²⁵ Film *Cool Hand Luke* se vyznačuje vícero paralelami k evangelijním vyprávěním. Na „Bílou sobotu“ novozákonních evangelií zřetelně odkazuje v jedné své scéně, další dvě scény jsou pro téma podnětné. Všemi těmito scénami postupně projdu. V žádném případě je však nepovažuji za pokus o *interpretaci* Bílé soboty. Jediným pramenem, který výslovně tematizuje dění s Bílou sobotou tradičně spojené, tedy sestoupení Ježíše Krista do pekel, je Geschého christologie. Zdůrazňuje význam Bílé soboty tam, kde je její místo, mezi Velkým pátkem a Velikonoční nedělí. Gesché o sestoupení do pekel jako o důležitém momentu velikonočního vyprávění nejen mluví, ale tuto důležitost celým svým textem takřka „zhmotňuje“. Pojednání o sestupu je mu prostředkem, jak přispět k interpretaci centrálního tématu – Ježíšova vzkříšení. Sestoupení není vlastním tématem, ale nepostradatelnou součástí Geschého textu.

Z předchozího je patrné, že žádné z uvedených děl není „o“ Bílé sobotě. Ve všech dílech se ale lze s Bílou sobotou (či jejími obdobami) setkat. Sobota je nepostradatelným článkem ve struktuře Markova vyprávění, filmovým záběrem vyvolávajícím asociaci s evangelijním příběhem, ilustračním či argumentačním prostředkem Geschého pojednání (držícím celý text na narativní rovině). Pro otázku metodologie z toho vyplývá, že než abych z jednotlivých pramenů vyjímala téma soboty a na „neutrální“ půdě s ním dále pracovala, pokusím se brodit v jejich proudu a předmět svého zájmu sledovat uvnitř toku vyprávění.²⁶ To, co budu s texty i filmem provádět, bude ponejvíce pře-vyprávění. Zúžení tématu na rozměr Bílé soboty jako určitého předělu mezi pátkem a nedělí tomuto základnímu přístupu vychází vstříc.

²⁵ Robert M. FOWLER, *Let the Reader understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Harrisburg (PA): Trinity Press International, 2001, s. 46. Fowler zde navazuje na dílo Wolfganga Isera, který přikládá v procesu četby velký význam právě „prázdným místům“ a jejich zaplňování čtenářem. Srov. mj. Wolfgang ISER, *Jak se dělá teorie*, Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2009, s. 81n.

²⁶ O potenciálu Markova evangelia vtáhnout čtenáře do děje už jsem se zmínila, tatáž schopnost patří i k podstatě filmu. („Film... vyžaduje promítnutí subjektu do toho, co vidí, a prezentuje se... jako určitá fikce, kterou subjekt právě prožívá.“ Julia KRISTEVA, *Slovo, dialog a román. Texty o sémiotice*, Praha: Sofis, 1999, s. 46.) Současně si uvědomuji, že pokušení vyjímát a abstrahovat je veliké a pravděpodobně se mu zcela nevyhnu.

Zpočátku se budu prameny zabývat jednotlivě, ale v průběhu článku bych je z pozice čtenáře a diváka ráda všechny uvedla do vzájemného rozhovoru. Vzhledem k omezenému rozsahu článku půjde opravdu jen o *otevření* rozhovoru, o nesmělý pokus svést k sobě tři odlišné prameny při zachování jejich autonomie.²⁷ Cíl takového pokusu, snadno pokazitelného nedočkavostí a neomaleností, je v zásadě totožný s tím, co se očekává od jakéhokoli rozhovoru založeného na (pře) vyprávění příběhů. Tímto cílem je předem nedefinovatelný *posun*. Spíš pohyb než výsledek, spíš změna než potvrzení stanovisek, spíš událost než názor. Slovy Wolfganga Isera (k metodologii přístupů orientovaných na čtenáře): „Od toho, co text znamená, se pozornost přesunula k tomu, co text dělá.“²⁸ Protože budu pracovat s trojím „textem“, přála bych si rozpoznat, co každý z nich „dělá“, a přispět k vytvoření prostoru pro *posun* podněcený setkáním. Propojím-li však z vlastní iniciativy tyto tři prameny jedním (sobotním) tématem, musím s nimi o to opatrněji nakládat. Také proto by v mé práci mělo převažovat pozorování nad výkladem.

Přelom mezi pátečním pohřbem a nedělní zvěstí (Markovo evangelium)

A když už nastal večer – byl totiž den přípravy, předvečer soboty – přišel Josef z Arimatie, vážený člen rady, který také očekával království Boží, dodal si odvahy, vešel k Pilátovi a požádal o Ježíšovo tělo. Pilát se podivil, že Ježíš už zemřel; zavolal si setníka a zeptal se ho, je-li už dlouho mrtv. A když mu to setník potvrdil, daroval mrtvé tělo Josefovi. Ten koupil plátno, sňal Ježíše z kříže, zavinul ho do plátna a položil do hrobu, který byl vytesán ve skále, a ke vchodu do hrobu přivalil kámen. Marie z Magdaly a Marie, matka Josefova, se dívaly, kam byl uložen. Když uplynula sobota, Marie z Magdaly, Marie, matka Jakubova, a Salome nakoupily vonné masti, aby ho šly pomazat. Brzy ráno prvního dne po sobotě, sotva vyšlo slunce, šly k hrobu.²⁹

V Markově evangeliu je „Bílá sobota“ vyjádřena „bílým místem“, elip-sou.³⁰ Stojí za pozornost, že vypuštěn je den, kterým se evangelijský příběh láme. Seymour Chatman uvádí ve své knize *Příběh a diskurs* takový příklad

²⁷ Viz vztah teologie a filmu, totéž ale platí i pro Geschého text.

²⁸ ISER, *Jak se dělá teorie*, s. 76.

²⁹ Mk 15,42–16,2. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Český ekumenický překlad, 16. [7. opravené] vyd., Praha: Česká biblická společnost, 2008.

³⁰ Srov. Gérard GENETTE, *Figures III* (Poétique), Paris: Éditions du Seuil, 1972, s. 139nn. Seymour CHATMAN, *Příběh a diskurs. Narativní struktura v literatuře a filmu* (Teoretická knihovna 21), Brno: Host, 2008, s. 72nn.

elipsy, kde si čtenář náplň vypuštěného časového období snadno představí a kde to, co bylo vypuštěno, není příliš důležité. „O detailech není třeba se zmiňovat.“³¹ U Marka, na přelomu patnácté a šestnácté kapitoly, se však elipsa objeví namísto vylíčení události, která je nepředstavitelná a zároveň klíčová. Co se uvnitř „bílého prostoru“ odehrálo, si čtenář částečně doplní zpětně z dalšího vyprávění, částečně si musí či může domyslet sám a částečně mu patrně má zůstat skryto. K (alespoň dílčímu) pochopení soboty může přispět analýza toho, co bylo „před sobotou“ a co bylo „po sobotě“.

Co v textu sobotě předchází? Ježíš je veden na smrt a umírá. Markovo vyprávění se nese v houstnoucí tíživé atmosféře, až nepříjemně realistické. Ježíš stojí osaměle uprostřed urážek a posměchu, je předmětem krutého a ponižujícího zacházení ze strany vojáků, duchovních představitelů, kolemjdoucích i, nakolik jsou schopni, spolu-odsouzců. Žádná spřízněná duše. Jediný člověk, který mu pomohl – totiž nést kříž – to neudělal dobrovolně, ale byl k tomu přinucen. Ježíš nemluví. Naposledy byl slyšet u výslechu před Pilátem, ale už tehdy omezil komunikaci na minimum („takže se Pilát divil“³²). Odmítá se napít vína, a to je vše, jak zasáhne do děje. Nepronese žádné moudro, žádné „slovo na rozloučenou“, a koneckonců nemá ani posluchače, kteří by na něco takového vážně čekali. Jak se dozvídáme později, *nejblíže* mu byly ženy, které tam někde stály a všechno to z *dálky* pozorovaly.³³ Nakonec atmosféra zhoustne do úplné tmy, která na tři hodiny pohltí celý výjev.³⁴ Temnota se skončí až s Ježíšovým výkřikem: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“³⁵

³¹ Seymour CHATMAN, *Příběh a diskurs*, s. 72n. Pro přesnost doplním, že v Markově textu je elipsa dvojitá: první nahrazuje dobu sobotního svátku a končí okamžikem, kdy jdou ženy nakoupit vonné masti (Mk 16,1); následuje druhá elipsa, kdy ženy masti nejspíš chystají a čekají, až vyjde slunce, aby se vydaly k hrobu (Mk 16,2). Druhá elipsa v podstatě odpovídá Chatmanovu příkladu. Předmětem mého zájmu bude elipsa první, příp. je možno vnímat obě elipsy jako jediný bílý prostor, kterým v jednu chvíli proběhnou ženy s pohřebními mastmi v rukou.

³² Mk 15,5.

³³ ČEP: „zpozvdálí“, řec. avpo. makro, qen; Mk 15,40.

³⁴ K novozákonním (Mk 13,24) i starozákonním (Am, Iz, Ez, Jl, Am, Sf) konotacím srov. např. Bas M. F. VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary* (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 164), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, s. 473n.

³⁵ Na tomto místě se neubráním alespoň letmému srovnání Marka s evangelistou Lukášem a Janem. V Janově evangeliu umírá Ježíš v přítomnosti milovaného učedníka, matky, tety a Marie Magdalské (J 19,25). Evangelista Lukáš nechá Ježíše cestou na popraviště promlouvat k jeruzalémským ženám (L 23,28–31), na kříži se modlit za odpustění nepřítelům (23,34), přislíbit ráj jednomu z ukřižovaných lotrů (23,43) a slovy 31. žalmu odevzdat ducha do Otcových rukou (23,46). Evangelia se vyznačují nejen rozdílnými teologickými důrazy, ale také odlišnou náladou vyprávění.

Ježíšova poslední slova jsou prvními slovy žalmu 22. V komentářích k Markovu evangeliu se často objevuje otázka, jestli měl Ježíš (příp. Marek) na mysli pouze tento verš, nebo celý žalm až do konce. V druhé půli žalmu se totiž nářek modlitebníka obrátí ve chvalozpěv.³⁶ Otázka tedy spočívá v tom, jestli v sobě výkřik z kříže nezahrnuje také nadějný výhled. Argumentem pro tuto možnost bývá, že Ježíš patrně znal celý žalm, který se na kříži začal modlit, a především že měl celý tento žalm před očima Marek, když své pašijní vyprávění strukturoval.³⁷ Pominu teď veškeré spekulace o Ježíšově duševním rozpoložení ve chvílích umírání (ať už směrem k zoufalství – „nemyslel na konec žalmu“, nebo směrem k naději – „myslel na konec žalmu“) a zůstanu u struktury Markova vyprávění. Vede citování Ž 22 čtenáře k tomu, aby v oddílu o Ježíšově smrti rozpoznali nadějně očekávaní? Vybízí Ježíšův výkřik k tomu, aby si čtenáři ke slovům nářku doplnili také slova chvalozpěvu? Toto pojetí se zdá podpírat skutečnost, že Marek během pašijního vyprávění odkazuje k Ž 22 vícekrát, celkem třikrát: Mk 15,24 srov. Ž 22,19, Mk 15,29n. srov. Ž 22,8n., Mk 15,34 = Ž 22,2.³⁸ Z toho lze jistě soudit, že Marek s žalmem promyšleně pracoval. Vedle toho ale zbývá zjistit, jak s ním pracoval, čeho docílil, jak se s žalmem v oddílu o ukřižování setkáváme. Toho si všímá novozákoník Camille Focant.³⁹ Upozorňuje na to, že ve struktuře Markova textu jdou odkazy (které mimochodem všechny patří k nářkové polovině žalmu) *proti směru* Ž 22. Názorně to vypadá takto:

↓ Mk 15,24	srov. Ž 22,19	↑ (losování o oblečení)
↓ Mk 15,29	srov. Ž 22,8n.	↑ (potřásání hlavou, posměšné výroky)
↓ Mk 15,34	srov. Ž 22,2	↑ (Bože můj, Bože můj...)

Zatímco v žalmu je „Bože můj, Bože můj...“ výchozím zvoláním, které pokračuje přes nářek a zlom k individuální chvále a eschatologickému výhledu,⁴⁰ Marek začíná zhruba vprostředku žalmu u losování o Ježíšovo oblečení, pak se žalmem vrací přes posměšky kolemjdoucích a celý oddíl vrcholí tam, kde žalm začal:

³⁶ Ž 22,22b–32.

³⁷ Výrazně např. Josef B. SOUČEK, „Ježíšova slova z kříže“, in: Petr POKORNÝ ed., *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 440n. Opuštěnost od Boha je zde v kontextu celého žalmu interpretována slovy Izajáše jako „poopuštění na maličkou chvíli“. Proti tomu kromě Geschého např. Thomas RÖMER, *Zapovězené žalmy. Modlitby beznaděje a pomsty*, Jihlava: Mlýn, 2010, s. 42.

³⁸ Ž 22,19: „Děl se o mé roucho, losují o můj oděv“, Mk 15,24: „Ukřižovali ho a rozdělili si jeho šaty; losovali o ně, co si kdo vezme.“ Ž 22,8n.: „Všem, kdo mě vidí, jsem jenom pro smích, šklebí se na mě, potřásají hlavou: ‚Svět to Hospodinu!‘. Ať mu dá vyváznout, ať ho vysvobodí, když si ho oblíbil!“; Mk 15,29n.: „Kolemjdoucí ho uráželi: potřásali hlavou a říkali: ‚Ty, který chceš zbořit chrám a ve třech dnech jej postavit, zachraň sám sebe a sestup z kříže!‘“ Ž 22,2 = Mk 15,34: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (ČEP)

³⁹ Camille FOCANT, *Marc, un évangile étonnant. Recueil d'essais* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 194), Leuven: Leuven University Press, 2006, s. 321–339.

⁴⁰ Srov. RÖMER, *Zapovězené žalmy. Modlitby beznaděje a pomsty*, s. 33n.

Ježíšovým voláním, proč ho opustil (dokonce i) jeho Bůh. Odkazy k Ž 22, které ústí do citovaného výkřiku opuštěnosti, jsou tak prostředkem, jak vygradovat vyprávění o Ježíšově osamělém umírání.⁴¹

Na Ježíšův výkřik nepřichází žádná odpověď. Bas F. M. Iersel podotýká, že čtenář Markova evangelia, který byl už dvakrát svědkem toho, jak se z nebe ozval hlas označující Ježíše za milovaného Syna (Mk 1,11 a 9,7), by očekával, že právě v tuto chvíli se hlas ozve potřetí. „Kdyby jen proto, aby mu řekl, že ho Bůh neopustil...“⁴² Takového ujištění se ovšem dočká jen čtenář, a to až po Ježíšově smrti a ne z nebe, ale z úst pohanského setníka. Ježíšova postava se dočká jen nejasných poznámek okolostojících lidí, a pak zemře.

Po Ježíšově smrti vystupuje do popředí postava Josefa z Arimatie. Ten překoná strach – odváží se vstoupit k Pilátovi a požádat jej, aby s Ježíšovým tělem bylo nadále zacházeno s úctou.⁴³ Během jejich rozhovoru je úředně potvrzeno, že Ježíš je mrtvý. Pilát daruje jeho tělo Josefovi. Josef nakoupí plátna, tělo sundá, pochová je do hrobu a postará se, aby byl ke vchodu přivalen kámen. Těsně před sobotou je Ježíš takto pohřben. Opět se to děje za tichého dohledu žen.

Co následuje po sobotě? Do popředí vystupuje postava žen. Ženy nakoupí vonné látky, aby pomazaly Ježíšovo tělo, jdou k hrobu a starají se, jak odvalit kámen. Posléze vidí, že kámen už je odvalen. Vstoupí do hrobu a vidí tam bílé oděného mladíka. Během jejich rozhovoru je jim řečeno, že Ježíš byl vzkříšen („Není zde!“). Jsou pověřeny jít za učedníky a vyřídit jim, že Ježíš jde před nimi do Galileje. Ženy se roztřesou, utečou a nikomu nic neřeknou – protože se bojí.

Den před sobotou je Ježíš *předmětem zacházení*. Neurvalého zacházení předtím, než zemře, a zásluhou Josefa z Arimatie uctivého zacházení po smrti. Den po sobotě Ježíš není na zacházení k dispozici, je ale *předmětem zvěstování*. Den před sobotou měly posměšky velekněží, kolemjdoucích lidí i ostatních odsouzenců vyprovokovat Ježíše k nějaké reakci. Ježíš zůstal trpným objektem násilí a výsměchu. Den po sobotě počítaly ženy s tím, že mrtvého Ježíše pomazou k poslednímu odpočinku. Dozvěděly se, že Ježíš neleží trpně v hrobě, ale kráčí směrem ke Galileji. Den před sobotou končí

⁴¹ Netvrdím, že celek Markova vyprávění nelze s celým Ž 22 srovnávat. Naopak, přelom v žalmu je podobně jako v evangeliu vyjádřen elipsou a oslavná část má ve své perspektivě několik podstatných společných rysů s velikonoční zvěstí u Marka (přesto, že Marek tuto část žalmu už necituje). To ale nemění nic na tom, že je potřeba nepředbíhat a nechat vyprávění jeho dynamiku.

⁴² VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary*, s. 475.

⁴³ A také podle Mojžíšova zákona, srov. Dt 21,22–23.

několikerým potvrzením toho, že se Ježíšův život uzavřel. Den po sobotě začíná zvěstí, že se otevřela nová možnost setkání se Vzkříšeným. Den před sobotou je čtenář spolu se ženami svědkem toho, jak Ježíš zemřel a že byl pohřben. Den po sobotě slyší čtenář spolu se ženami zvěst o Ježíšově vzkříšení. Ženy prchnou – a čtenář není svědkem toho, že by se Vzkříšený s kýmkoli setkal.

Pobyt v díře jako přelom (*Cool Hand Luke*)

Už jsem uvedla, že film nekopíruje evangelijní příběh, že má vlastní svébytné postavy, zápletku i postup děje a že zřejmě i sporné odkazy k evangeliu jsou v něm rozmístěny podle vlastní logiky a někdy se vyskytují v dubletách. To platí i pro scénu, kterou lze chápat jako odkaz k Ježíšově pohřbu a „Bílé sobotě“. Nebo přesněji, platí to pro tři scény, které lze chápat jako odkaz k Ježíšově pohřbu a „Bílé sobotě“. Zastavím se nyní u každé scény zvlášť.

První scéna: zařazují ji kvůli elipse v závěru filmu. Při svém posledním útěku se Luke v noci uchýlil do starého kostela. Po variaci na modlitbu v Getsemane přichází Dragline, který utekl spolu s ním, a jemu v patách přijíždějí dozorcí a policie. Dragline Luka přesvědčuje, aby se vzdal. Luke otvírá okno kostela a do tmy směrem k dozorcům posměšně zavolá, že „tomuhle se říká *selhání komunikace*“⁴⁴ – věta, která dříve ve filmu zazněla z úst kapitána. (Užití ironie při umírání hlavního hrdiny ve filmu a v Markově evangeliu by vydalo na zvláštní studii.) Luke je smrtelně postřelen, naložen do auta a odvážen do nemocnice.⁴⁵ Je zřejmé, že jízdu nepřezijí – na rozkaz kapitána je vezen do příliš vzdálené vězeňské nemocnice („Je náš!“). Divák tuší, že auto, ve kterém je Luke převážen, se někde v průběhu cesty stane autem pohřebním. Další záběr: Den, zpěv ptáků, vězni sedí společně na silnici před tímtéž kostelem a Dragline ostatním vypráví o tom, jak Luke zemřel. Jeho vyprávění je zároveň interpretací celého Lukova života a působení ve vězení, což podtrhuje série vybraných záběrů filmu, které jsou během vyprávění znovu promítány před očima diváka. Luke se už ve filmu fyzicky neobjeví; objevuje se jednak ve vyprávění vězňů, jednak na fotografii ze svobodného světa, kterou ostatním poslal při svém dru-

⁴⁴ „What we got here is a failure to communicate.“ Kapitán přibližně v 83. minutě filmu, Luke ve 121. minutě.

⁴⁵ Při startu kolo auta rozdrťí brýle „Muže bez očí“, které mu spadly při potyčce s Draglinem, a auto dále projíždí pod semaforem, jehož světla jsou naruby – zelená nahore, červená dole (postřeh uživatele CSFD, <http://www.csfd.cz/film/7827-frajer-luke/zajimavosti/>).

hém útěku a kterou v úplném závěru filmu kamera zprostředkuje divákovi (k motivu se vrátím později).

Druhá scéna: může být interpretována jako variace na Ježíšův pobyt v hrobě, a to přesto, že Luke v ní není mrtvý. Je to přelomová scéna filmu. Nachází se na začátku jeho druhé poloviny, začíná sedm minut po „obrazu ukřižovaného“ na konci vajíčkové scény. Lukovi, kterému se už blíží doba propuštění, zemřela matka. Aby se vězeň v takové situaci nepokusil uprchnout na pohřeb, je umístěn do „díry“ (v originále *box*). A tak si Luke jednoho večera obléká bílou košili a je zavřen na samotku, která vzdáleně připomíná dřevěnou rakev, jen vertikálně postavenou. Záběry na Luka v „díře“ se střídají se záběry na všední provoz venku. Po několika dnech je Luke za denního světla puštěn ven.⁴⁶ „Nebožka už je v zemi, pokoj její duši. Pusť to z hlavy, Luku. Budete mít den a půl volna. Zejtra je svátek...“ Luke dostává zpátky své staré oblečení a boty, ovšem hned následující scéna ukáže, že návrat do starých kolejí se konat nebude. Na Den nezávislosti, uprostřed svátečního veselí a za bujaré podpory spoluvězňů Luke dírou v podlaze utíká z vězení pryč. Zbytek filmu už bude strukturován sérií Lukových útěků a ponese se v atmosféře nově nabývané svobody i stupňujícího se násilí vůči dopadenému. Děj bude stále jasněji směřovat k nevyhnutelnému konci.⁴⁷

Během pobytu v díře se *něco stalo*. Něco, co lze samozřejmě vysvětlit psychologicky, ale co ve filmu přece jen působí jako překvapivý zlom. Z reakce vícera diváků ostatně soudím, že zvrat v ději není vůbec průhledný: odehraje se rychle, bez varování, bez omezujícího vysvětlení a vyznačuje se jistou dávkou iracionality. Nad takto ztvárněným přelomem se lze pozastavovat, zpochybňovat jeho věrohodnost, souznít s ním nebo mu rozumět – a to i na rovině psychologických pochodů Luka – různě.⁴⁸ Stejně tak je otevřeno více možností, jak vnímat přelom ve vztahu k dění, které odstartoval. Je tento přelom „*začátkem konce*“,⁴⁹ nebo *novým začátkem*, navzdory tomu, k čemu události vnitřní nutností dospějí? To, jak bude divák interpretovat tento zlomový okamžik, bude s velkou pravděpodob-

⁴⁶ „Když je Luke vsazen do díry na samotku, obléká noční košili jako rubáš, a později vystupuje z díry do slunečního světla jako člověk, který povstal z hrobu.“ Greg GARRETT, *The Gospel according to Hollywood*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2007, s. 38.

⁴⁷ „Nevyhnutelnost“ nemám na mysli osudovost, ale určitou vnitřní nutnost odvíjející se od charakteru hlavního aktéra a daných okolností. Zde vidím silnou analogii k Ježíšově cestě na kříž, resp. k interpretaci kříže jako „něčeho“, co bylo nevyhnutelným důsledkem Ježíšova konfliktního působení a jeho věrnosti nastoupené cestě.

⁴⁸ Vyplynulo z osobních rozhovorů a z komentářů na CSFD.

⁴⁹ Tak oficiální text české distribuce filmu, zdroj: CSFD či obal DVD.

ností odpovídat způsobu, jak bude vykládat celou Lukovu postavu, případně i celý film.

Třetí scéna: začíná v sobotu. „Nejhorší máš za sebou, bráško! Teď si ten den a půl do pondělka hezky vodpočineš!“⁵⁰ – Draglinova slova k vyčerpanému Lukovi, který se po svém druhém útěku a dopadení stal terčem systematických útoků ze strany dozorců. Po svém prvním pobytu v „díře“ měl Luke den a půl odpočívat, a tehdy poprvé utekl. Nyní se nemá dočkat ani odpočinku, ani svobody. Šikana od dozorců eskaluje a Luke po zbytek soboty střídavě hloubí a zasypává jámu o velikosti a tvaru hrobu. Spoluvězni účastně přihlížejí a zpívají *Ain't No Grave Gonna Hold My Body Down*.⁵¹ V průběhu noci, kdy Luke stále zasypává a hloubí, přicházejí dozorcí a bijí ho. Luke padá do jámy jako do hrobu – a v tu chvíli je zlomen. Zhroutí se a prosí Boha i dozorce, aby ho už nebili. „Udělám, co budete chtít, ale už mě dál nemlatte!...“ Spoluvězni, kteří vše sledovali z okna, se odvracejí. „Napravený“ Luke se vrací do noclehárny, vyčerpaný padá na zem a natahuje ke svým spoluvězňům ruku, nikdo z nich mu ale vstát nepomůže. Následující scéna se už odehrává ve dne. (Pondělí? Některý z pozdějších dní?) Začíná pohledem na Luka posluhujícího dozorcům a na jeho zklamané i znechucené spoluvězně. Vrcholí pak novým a posledním Lukovým útěkem.

Zhroucení v jámě je přelom, který rozmetal představy o Lukovi jako o tom, koho nezlomí nikdo a nikdy („To se spíš rozpadne ta blbá díra, než by to Luke vzdal.“ – Dragline). Po svém příchodu do vězení si Luke získal Draglina i ostatní spoluvězně svým osobitým postojem „budeš mě muset zabít“.⁵² Tento postoj dále posiloval v průběhu svého vězeňského působení a završil ho svými útěky. A tento postoj byl náhle potřen. Luke, který tři čtvrtiny filmu překvapoval a okouzloval svou výjimečností, byl sražen mezi obyčejné smrtelníky, mezi ty nejvíce ponižené vězně, kteří se na kolenou plazí před svými dozorci.

Pobyt mezi mrtvými jako přelom a jako trvání (Gesché)

U Geschého se otazník vznáší nad tím, co se odehrálo mezi *ukřižováním* na jedné straně a *vznikem církve* na straně druhé. „Něco se stalo.“⁵³ Toto

⁵⁰ „Well, you made the week, boy! Now you got a day and half to rest up for old Monday.“

⁵¹ Srov. GARRETT, *The Gospel according to Hollywood*, s. 38.

⁵² „You're going to have to kill me“; vyřizený Luke se odmítl vzdát v pěstním zápase s Draglinem.

⁵³ Srov. GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 129.

„něco“, řekněme tato událost je sama o sobě bílým místem příběhu, které volá po výkladu. Předmětem zájmu tak u Geschého není samotný sobotní den. Dění spojované tradičně s Bílou sobotou ale bude hrát klíčovou roli při interpretaci oné nepostizitelné události.

Před bílým místem je umírající Ježíš a zklamání, rozprchnutí učedníci, za bílým místem čerstvě zrozené společenství prvních křesťanů. Bílé místo, jež je třeba nějak pochopit a interpretovat, tradičně vyjadřuje slovo „vzkříšení“. Vzkříšení představuje ten nevysvětlený přelom mezi Ježíšovou smrtí a zrodem společenství. „Ukryta v prohlubni dvou událostí, které jsou určené a určitelné (...), existuje neznámá označená jako vzkříšení.“⁵⁴ Vzkříšení tak není pro Geschého odpověď, ale otázka, na kterou má čtenář odpověď teprve hledat. „Slovo ‚vzkříšení‘ bylo vysloveno, ale co chtělo říci? O čem chtělo svědčit? ... Jestli... věříme, že předem víme, oč se jedná,... zcela jistě zabloudíme...“⁵⁵ Je více způsobů, jak vyplnit mezeru ve vyprávění nebo porozumět významu slova. Gesché preferuje „objevování“ před „ověřováním“.⁵⁶

Své hledání a objevování provádí Gesché přednostně na půdě jazyka a metaforických vyjádření (se zřetelem ke Vzkříšení jako „události slova“),⁵⁷ až poté z hlediska dějinného (analýza „události zjevení“; co se událo, že učedníci začali vydávat svědectví o Ježíšově vzkříšení?);⁵⁸ svých závěrů z obou oblastí nakonec využívá v teologické reflexi. Pro téma tohoto článku je obzvlášť podnětné, jak Gesché v teologické části zdůrazňuje zaprvé zásadní jinakost toho, co je *po* přelomu oproti tomu, co bylo *před* ním, zadruhé pak smysl toho, že je tento přelom vyjádřen v *časových* souřadnicích, že je pro něj určitý čas vyhrazen (sobota, tři dny...).

Teologickou otázku vzkříšení pojednává Gesché skrze téma sestoupení do pekel. (Jinými slovy, interpretuje neděli prostřednictvím soboty.) Na první pohled je to asi překvapivá volba – čtenář by možná očekával, že k objasnění jednoho článku víry si autor nebude vybírat článek přinejmenším stejně neprůhledný. Gesché sám hned zkraje připouští, že jím zvolený postup je ze všech možných ten nejobtížnější a nejvíce problematický. Vzápětí ale obrací: pokud jde o témata jako život, smrt či vzkříšení, má kosmologický jazyk potenciál vyjádřit i to, na co abstraktní vyjadřování už nestačí. Zvolí-li současný čtenář odpovídající hermeneutický přístup, může se díky

⁵⁴ „Cachée dans le creux de deux événements, eux repérés et repérables (...) l'existence d'une inconnue appelée résurrection. D'un «x résurrectionnel».“ GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 131.

⁵⁵ Tamtéž, s. 130.

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 131.

⁵⁷ Événement de parole, Wortgeschehen (Ebelingův výraz), tamtéž, s. 132n.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 143nn.

takovým textům dobrat až nečekaně dobrého porozumění.⁵⁹ Textem, který Gesché analyzuje, je Petrovo kázání podle Sk 2,15–36. Všíhá si zde především „místně“ strukturovaného scénáře Velikonoc. Struktura je následující: 1. ZEMĚ → 2. PODSVĚTÍ → 3. NEBE. Ježíš je ukřižován a pohřben (*země*), sestupuje do podsvětí a pobývá tam po „tři dny“ (*podsvětí*), třetího dne je vzkříšen a vyvýšen na pravici Otce (*nebe*). Gesché předpokládá, že naproti tomu schématem usídleným v myslích čtenářů (stejně jako v jeho mysli) je lukášovská chronologie: 1. ZEMĚ (ukřižování, uložení těla do hrobu a setrvání v něm po tři dny) → 2. ZEMĚ (vzkříšení, vystoupení z hrobu, čtyřicetidenní zjevování) → 3. NEBE (nanebevstoupení po čtyřiceti dnech). Větší teologický potenciál Gesché spatřuje v prvním, „mytologickém“ schématu.⁶⁰

K tématu přelomu: Budu-li v souladu s křesťanskou tradicí chápat „sestoupení do pekel“ (pobyt v podsvětí) a „Bílou sobotu“ jako dva výrazy, které se obsahově do značné míry překrývají, pak lze důraz mytologického schématu stručně formulovat tak, že Ježíš se *po sobotě* nevrací tam, kde byl *před sobotou*. Sobota strávená mezi mrtvými nebyla „přestávkou“, ale opravdovým zlomem, přerodem s dalekosáhlými důsledky. Místo o pobytu v hrobě mluví Gesché záměrně o sestupu mezi mrtvé, o pobytu v panství smrti. Starověké představy o říši mrtvých dobře vyjadřují *opravdovost* Ježíšovy smrti ve všech aspektech. Je to jeden z důvodů, proč je učení o sestoupení do pekel nápomocné při interpretaci Vzkříšení. Kdyby nic jiného, znemožňuje čtenáři položit Ježíše do hrobu a zase ho z něj jednoduše „vyjmout“. Návrat zpět je vyloučen. Ježíš sestoupil mezi mrtvé. Vzkříšením se musí myslet něco, co překoná *tuto* skutečnost. Nejsme už na *zemi* ani v *zemi*, ale v *podsvětí*, ve starozákonním šeolu, mezi stíny. Ukončené dýchání a zastavený tlukot srdce představují jen část problému. Ve hře (nebo už prohrán?) je celý osud, úděl, určení člověka (Geschého *destin* či *destinée*). Pobyt mezi mrtvými znamená odtržení od lidí, kteří žijí na *zemi*, i od Otce v nebesích. Byl-li Ježíš z tohoto místa či stavu „vzkříšen“, byl to průlom, který znamenal něco zcela jiného než návrat na *zem*. Gesché na to narazil už o několik stránek dříve, když z lingvistického hlediska zkoumal vzkříšení a příbuzné metafory. Všechny tyto metafory ukazovaly stejným

⁵⁹ Stov. GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 162nn. Opírá se o církevní otce, Aristotela, Kanta, Schellinga, Ricoeura, Girarda.

⁶⁰ Toto schéma nachází také v 1. listu Petrově a v Pavlových epistolách. Jako třetí alternativu pak uvádí pojetí Janovo, ve kterém je Ježíš vyvýšen na kříži. GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 164–167.

směrem: Ježíš přešel k Otcí.⁶¹ Nebyl vrácen na zem jako po resuscitaci, jeho tělu nebyl jen nanovo vdechnut život.⁶² Ježíšovo vzkříšení je víc než přemožení biologické smrti: „Vzkříšení je čin, kterým Bůh vytrhuje Krista ze smrti ‚jako celku‘, ze smrti ‚metafyzické‘ či ‚teologické‘ (jak libo, ale jedná se o opravdovou smrt, smrt úplnou, existenciální)... Otec vytrhuje Krista ze smrti a nechává ho odsud přejít do nebeské slávy, do opravdového života (zoé, nikoli bios).“⁶³

Sobotní přelom v Markově evangeliu je podle mého názoru s tímto konceptem velice dobře slučitelný. Přínejmenším je problematické řadit Markovo evangelium pod Lukášovu chronologii, jak to Gesché téměř činí. Zvěst o Ježíšově „předcházení do Galileje“ má myslím blíže k „přechodu k Otcí“ než ke „čtyřicetidennímu působení“. (K tomu, jak na tuto zvěst zareagovaly ženy, a jak se proto její naléhavost přenesla na čtenáře, se vrátím později.) Gesché během svého výkladu mezi synoptickými evangelií příliš nerozlišuje. Markovo sobotní mlčení spojené se svérázným způsobem zakončení evangelia by si ale zasloužilo mít mezi schémata Vzkříšení svou vlastní „kolonku“.

Se strukturou ZEMĚ → PODSVĚTÍ → NEBE se pojí také druhý Geschého důraz, který bych na tomto místě ráda zmínila. Do podsvětí Ježíš vstupuje, pobývá v něm a vystupuje z něho. Gesché upozorňuje, že kdykoli mluví o *sestoupení*, má na mysli také *setrvání* v podsvětí a nakonec i *vystoupení*.⁶⁴ Pobyt v podsvětí nějakou dobu *trvá*. Toto pojetí staví Gesché proti současnému chápání smrti jako *okamžiku*. V Ježíšově případě bývá (na západě) smrt ztotožňována s okamžikem posledního vydechnutí na kříži. Setník konstatuje před Pilátem smrt – hotovo. Ve starozákonním nebo řeckém chápání ovšem zemřít znamená sestoupit do podsvětí a setrvat tam. Symbolika tří dnů, po které Ježíš zůstává v říši mrtvých, vyjadřuje opravdovost jeho smrti v každém ohledu, včetně tohoto rozměru trvání.⁶⁵

⁶¹ Vedle výrazů pro vzkříšení, vzkřísit (ἀναστασις, ἀνίσταναί a ἐγείρειν) to byla slova δόξα, δοξαζεῖν; ὕψουν, ὑπερύψουν; odvozeniny od ζῶν; Κυριος. GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 135–143.

⁶² Názorným příkladem takové re-animace je např. film *Jak utopit Dr. Mráčka aneb Konec vodníků v Čechách* a praxe vracení dušiček z hrníčku zpět do těla. Z biblického rezervoáru a bez dušiček pak v tomto kontextu často uváděný příběh o „vzkříšení“ Lazara. Gesché netvrdí, že by toto bylo Lukášovo pojetí vzkříšení Ježíše. Nad Lukášovou chronologií se ale k takovým představám sklouzne snadněji než nad schématem „země – podsvětí – nebe“. Čtyřicetidenní zjeování se Ježíše učedníkům Gesché nezavrhuje, ale důsledně vykládá jako manifestace Syna, který přešel k Otcí.

⁶³ „La Résurrection est un acte de Dieu arrachant le Christ à la mort «tout entière», à la mort «métaphysique» ou «théologique» (comme on voudra, mais vraie mort, mort totale, existentielle) ... Le Père arrache le Christ à la mort pour le faire passer de là à la gloire du Ciel, à la vraie vie (zôè et non point bios).“ GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 174.

⁶⁴ Srov. GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 164, pozn. č. 1.

⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 168n.; 179.

Význam Bílé soboty odpovídá Geschého varování před příliš rychlým skokem z pátku do neděle. „Le samedi saint est aussi saint (et sanctifiant) que le vendredi.“⁶⁶ Ve svatém týdnu hraje Bílá sobota stejně důležitou roli jako Velký pátek, je nutným meziprostorem mezi pátkem a nedělí. Bílá sobota představuje potřebný čas, aby učedníci mohli truchlit a otevřít se zjevení, Ježíš aby skutečně porazil smrt, teologové aby pochopili důležité aspekty kříže i Vzkříšení,... Podtrženo s ohledem na téma tohoto článku: Bílá sobota je *přelomový* den, ale je to také celý *dlouhý* den.

Pobyt v díře jako trvání (*Cool Hand Luke*)

Ve světle Geschého výkladu se nyní vrátím k oběma scénám „à la hrob“ ve filmu *Cool Hand Luke* (pobyt na samotce a kopání jámy). Geschého analýzu nelze na film prostě aplikovat – ani v jedné této scéně Luke neumírá, a nesestupuje tudíž do podsvětí. Na druhou stranu, byl to právě Gesché, kdo odsunul biologické projevy smrti na druhou kolej, resp. je zařadil do širšího rámce. Smrt zasahuje celého člověka. Navážu-li na Geschého připomínku starozákonního šeolu, pak je jistě přípustné dodat, že „umístěn do podsvětí“ se může cítit i člověk, který je stále ještě (přínejmenším z onoho biologického hlediska) naživu.⁶⁷ I žijícího člověka se někdy dotkne smrt. V obou scénách filmu je takový dotyk smrti naznačen.

Na co bych se ale nyní chtěla zaměřit, je rozměr *trvání*, který je oběma scénám vlastní. Obě scény představují *zlom* (viz výše), ale obě scény také trvají relativně *dlouhou dobu*. Nejprve Lukův pobyt na samotce: V knižní předloze zde Luke strávil celkem týden a jeho pobyt byl přerušován vstupy dozorců.⁶⁸ Tvůrci filmové verze tuto kapitolu zkondenzovali. Ve filmu je pobyt na samotce souvislý bez vstupů a neuvádí se, jak přesně je dlouhý. Je možné, že co do *počtu dní* trvá oproti románovým faktům kratší dobu. Jisté to ovšem není (srov. Lukovo strniště po výstupu); těžko říct. Pokud jde o *význam*, lze říct s naprostou jistotou, že je to doba *přesně akorát*, doba potřebná. „Kvůli křečovitému lpění na dnech a jejich počtu bychom mohli zapomenout, že nemáme co do činění s prostou empirickou reportáží,“ pravil Gesché k vyčíslení doby v Bibli.⁶⁹ Platí to i pro *Cool Hand Luka*. Jak dlouho byl tedy Luke v „díře“?

⁶⁶ Tamtéž, s. 190.

⁶⁷ Srov. žalmy nářků; extrémním příkladem je Ž 88.

⁶⁸ Donn PEARCE, *Cool Hand Luke*, London: Corsair, 2011, s. 142–152.

⁶⁹ Čtyřicet dní manifestací vzkříšeného Krista, tři dny mezi jeho smrtí a vzkříšením, sedm dní na stvoření světa,... GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 179.

Byl tam zaprvé přesně tak dlouho, aby nemohl jít matce na pohřeb. V tom se protíná záměr dozorců a výsledný efekt. Luke byl zavřen, aby neutekl na pohřeb, a protože byl Luke zavřen, na pohřeb se opravdu nedostal. Dále se ale předpoklady dozorců a nastalé události rozcházejí. Předpoklad byl takový, že když bude Luke zavřen tak dlouho, že zmešká pohřeb, pokojně setrvá uvnitř věznic i nadále. Jak bude matka uložena k poslednímu odpočinku, zůstane v klidu i vězeň. „Nebožka už je v zemi, pokoj její duši. Pusť to z hlavy, Luku...“⁷⁰ Luke na to má *zapomenout*. Zapomenutí provází zemřelé v šeolu, jak víme z žalmů nářků. Události ale nabraly opačný spád. Luke byl skutečně v díře tak dlouho, že (zaprvé) promeškal pohřeb, ovšem tato doba byla přesně akorát, aby se (zadruhé) stalo to „něco“, co mu otevřelo dveře k útěkům na svobodu.

V případě Lukova kopání a zasypávání jámy se struktura vyprávění v knize a ve filmu také lehce odlišuje. V knize se opět jedná o přerušovanou činnost, která je časově přesně vymezena: od sobotního dopoledne do neděle do tří hodin odpoledne.⁷¹ Ve filmové verzi příběhu je kopání a zasypávání souvislé a trvá, pokud mi něco neuniklo, necelý den. Luke je k této činnosti přinucen v sobotu a zlomen je v noci (předpokládám že) ze soboty na neděli.⁷²

Stejně jako v předchozím případě ani zde není až tak důležitý počet dní či hodin jako to, že se jedná o přesně „příhodnou“, nutnou, odpovídající atp. dobu. Podle předpokladu Draglina to byla doba, kterou měl zmořený Luke strávit odpočinkem. Byl to čas nutný k nabrání sil, které Luke potřeboval, aby ustál vše, čím ho během pracovní doby dozorcí trestali za druhý útěk. Místo toho se z příslušných dní či hodin stane čas, který dozorcům postačuje, aby Luka „srazili do hrobu“. Jáma a bití trvají přesně tak dlouho, aby byl Luke skutečně zlomen (jakkoli by Dragline jeho zhroucení později rád interpretoval jako komedii na dozorce), aby se dozorcí přesvědčili, že nad ním zvítězili a mají ho ve své moci a aby přestal být obdivovaným vzorem, nadějí a spasitelem pro své spoluvězně.

⁷⁰ „Ma's in the ground now, God rest her soul. You best forget about it, Luke.“

⁷¹ Srov. PEARCE, *Cool Hand Luke*, s. 209–212.

⁷² Čas blíže specifikován není, je ale odvoditelný z Draglinovy poznámky o dni a půl volna do pondělka a ze záběrů kamery (jedno setmění od začátku kopání). Hra se světlem a tmou ve filmovém zpracování stojí za povšimnutí v obou „hrobových“ scénách.

Den mezi pátečním pohřbem a nedělní zvěstí (Markovo evangelium)

Marek sobotu nepřeskakuje úplně beze slova. Bílé místo v jeho vyprávění je jasně časově vymezeno: „Když uplynula sobota,...“ (Genettova *ellipse déterminée*).⁷³ Elipsa se překrývá s dobou sobotního svátku. Je víc než libovolnou časovou dírou. Použiji-li Geschého obrat, není jen tak ledajakou prohlubní mezi dvěma událostmi. Je to první šabat po Ježíšově pohřbu. V bílém prostoru je ukryto něco, co trvalo přesně od zahájení šabatu do jeho ukončení. Trvalo přesně tak dlouho, jak dlouho trvá šabat. Pokouší-li se čtenář vyplnit prázdné místo v Markově vyprávění, bude interpretovat nejen přelom mezi ukřižováním a zvěstí o vzkříšení, ale také náplň tohoto konkrétního svátečního dne.

V souladu s výkladem Base M. F. van Iersela vidím dvě hlavní možnosti, jak této Bílé sobotě u Marka rozumět.⁷⁴ Jedna možnost je, že použitím elipsy je trefně vyjádřeno, co se o šabatu dělo. Josef z Arimatie, ženy, rozprchnutí učedníci, velekněží a zákoníci, evangelista Marek, Ježíš i jeho Otec – všichni zachovali sobotní klid. Ježíš byl vzkříšen třetího dne, což je „v biblické tradici den, kdy jedná Bůh“.⁷⁵ Podle toho byl Ježíš vzkříšen po sobotním svátku, někdy v noci ze soboty na neděli. V Markově struktuře oddílu navíc toto pojetí zahrnuje i kouzelný prvek ironie: Ježíš je vzkříšen ve stejnou dobu, kdy ženy nakupují a připravují vonné masti, případně čekají, až se rozední a ony půjdou Ježíše pomazat. Na ironii v počínání žen, které chtějí pomazat někoho, kdo jednak už pomazán k pohřbu byl (Mk 14,3–9), a jednak byl vzkříšen, narážejí van Iersel, Yvan Bourquin aj.⁷⁶ Navrhovala bych vidět tento paradox pozitivně – ne jako kritiku počínání žen („Co to ženy vyváděly, když přece Bůh Ježíše vzkřísil?“), ale jako úžas nad počínáním Boha („Co dělal Bůh, když se ženy chystaly pomazat Ježíše k pohřbu?“). Adolphe Gesché neopakoval zbytečně, že symbolika tří dnů,

⁷³ GENETTE, *Figures III*, s. 139.

⁷⁴ Samozřejmě mám na paměti, že Marek – a po něm i ostatní evangelisté – nechal toto místo prázdné záměrně. Pozvání k vlastní interpretaci a zachování tajemství se navzájem doplňují.

⁷⁵ Petr POKORNÝ, *Apoštolské vyznání*, Třebenice: Mlýn, 1994, s. 87. K symbolice „třetího dne“ srov. např. Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus. An Experiment in Christology*, London: Collins, 1979, s. 526–532.

⁷⁶ VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary*, s. 493n.; YVAN BOURQUIN, *Marc, une théologie de la fragilité, Obscure clarté d'une narration*, Le monde de la Bible, 55, Genève: Labor et Fides, 2005, s. 300n., srov. Frank KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, s. 69. François VOUGA proti tomu vidí v obratu *pomazat ho* (16,1) místo *pomazat jeho tělo* ohlášení „tématu záměny“ (*Teologie Nového zákona*, Jihlava: Mlýn, 2009, s. 221).

kteří Ježíš strávil v podsvětí, mimo jiné znamená, že Ježíš *skutečně* zemřel. Ježíš byl v podsvětí *přesně tak dlouho*, aby byl opravdu mrtvý. Jednání žen, byť jim vykladači (i Marek?) mohou vyčítat nedůvěru daným zaslíbením, názorně odráží lidské možnosti vzhledem k realitě smrti. Ježíš leží v hrobě a jediné, co s tím jsou ženy schopné udělat, je důstojně se s ním rozloučit. Hned jak skončí šabat, jdou nakoupit masti. Bůh, hned jak skončí šabat, svého Syna vzkřísí – vyvede ho ze smrti k sobě do života. Každý dělá, co umí.

Uvedená varianta, podle níž je Ježíš vzkříšen „když uplynula sobota“ (16,1), jistě dává dobrý smysl (pohybujeme se zde samozřejmě na rovině teologie, ne dějepisných dat). Bránila bych se ale vyjádření, že Ježíš či Otec či oba „dodrželi šabat“.⁷⁷ Možná k tomu svádí výrazy jako „poslední odpočinek“, „spocínout v hrobě“ apod., připomínající odpočinek ve sváteční den, ale pobyt v podsvětí nemá se sobotním odpočinkem nic společného. Opět navážu na Geschého a stejně tak na starozákonní pojetí podsvětí-šeolu: To poslední, co by mohli mrtví v šeolu dělat, je slavit šabat. Sobotní odpočinek je v přímém protikladu ke smrti. Kdo je *skutečně* mrtvý, nevzdává Bohu chválu.⁷⁸ Obzvláště nevěrohodně mi takový výklad zní v kontextu Ježíšových opakujících se sporů o sobotu, ze kterých vyplynulo, že dodržení šabatu spočívá v něčem trochu jiném než v prosté nečinnosti. (Nečinnost za šabat koneckonců nevydávali ani Ježíšovi odpůrci.) Pokud myslet Bílou sobotu jako den nečinnosti Otce a bezvládnosti Syna a podtrhnout tak spolu s Geschém rozměr *trvání* Ježíšovy smrti, pak ji myslet jako „hrozivý den“,⁷⁹ mrtvé místo mezi Ježíšovým pohřbem a vzkříšením, den o to děsivější, že se překrývá s dobou šabatu.⁸⁰

Druhou variantou, jež se mi z textu nabízí a kterou jako možnost uvádí i van Iersel, je vidět v Bílé sobotě den, kdy sobotní klid (v intenci první varianty) zachovali Josef z Arimatie, ženy, rozprchnutí učedníci, velekněží a zákoníci i evangelista Marek, ale ne Otec a Syn. V předvečer soboty Josef z Arimatie ukládá Ježíšovo tělo do hrobu a ženy se dívají. Když sobota uplyne, nakupují ženy vonné masti, a jen co vyjde slunce, jdou k hrobu a vyslechnou zvěst mladíka v bílém. V *předvečer soboty* je Ježíšovo tělo

⁷⁷ Srov. VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary*, s. 484. Nepopírám, že opora pro tento výraz by se dohledala i ve staré církevní tradici, srov. např. RÉMI GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance* (Série Antiquité 162), Paris: Institut d'études augustiniennes, 2000, s. 199n.

⁷⁸ Srov. žalmý 6 nebo 115.

⁷⁹ Srov. JOSEPH RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 208.

⁸⁰ Trochu jako když si Luke „kopal hrob“ zrovna ze soboty na neděli. Co se dělo, ostře kontrastovalo s tím, jak měl být den odpočinku stráven.

předmětem lidské péče, *brzy ráno prvního dne po sobotě* je vzkříšený Ježíš předmětem zvěstování. To vyvolává otázku, co se stalo v *sobotu*. Čtenář si bílý prostor může vyplnit tak, že Otec právě o šabatou daroval Synu život a prolomil separaci, která až doposud charakterizovala pobyt v podsvětí. Tato varianta navazuje na tradici Ježíšových uzdravení v sobotu. I pro Bílou sobotu platí podle tohoto pojetí otázka, jestli je „dovoleno v sobotu jednat dobře, či zle, život zachránit, či utratit“.⁸¹ Tím se nechce relativizovat opravdovost Ježíšovy smrti a trvání jeho pobytu v šeolu. Na Bílou sobotu ale dochází k uzdravení tam, kde měla smrt bez výjimek poslední slovo. Mám za to, že podle této varianty Bůh do důsledku dodržuje šabat – tak, jak to Syn Boží demonstroval během svého pozemského působení.⁸²

V obou variantách se počítá s tím, že vzkříšení *skutečně zemřelého* Ježíše se odehrává tam, kde až doposud *vládla smrt*. Bůh „porazil smrt na samém jejím území.“⁸³ Z toho ovšem vyplývá, že se změnilo něco v povaze podsvětí samotného. Vzkříšení je „vítězství proti smrti jako takové (victoire contre *la mort*), ne jen... vítězství proti jednomu určitému úmrtí (contre une mort, contre telle mort). To smrt samotná (*la mort*) je poražena, protože se to stalo na její vlastní půdě, u ní „doma“.⁸⁴ Otec vyvedl svého Syna z říše mrtvých k sobě – a zrušil tím první charakteristický rys smrti, tj. odloučení od Boha. Podtržením jednoho pilíře podsvětí je rozkýván také pilíř druhý, kterým je odloučení zemřelých a pozůstalých. „Jde před vámi do Galileje; tam ho spatříte,“ mají vyřídít ženy učedníkům (Mk 16,7).

Zaostřeno na vedlejší postavy: učedníci, ženy, spoluvězni

Jak při četbě Markova evangelia, tak při sledování filmu *Cool Hand Luke* si čtenář/divák spíše dříve než později uvědomí, že to, kým je hlavní postava příběhu a jak se bude odvíjet její cesta, se bezprostředně týká také postav ostatních. Lze oprávněně namítnout, že to platí pro každou lidskou interakci – nicméně se zdá, že v tomto případě se osud-určení hlavní postavy týká postav vedlejších ještě *nějak jinak*, než jak je v mezilidských vztazích běžné. Zároveň, a to je dalším společným rysem evangelia i filmu, není

⁸¹ Mk 3,4. Tento verš cituje také VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary*, s. 484.

⁸² Slabým místem této varianty je, že symbolika třetího dne, kdy jedná Bůh, přichází zkrátka (resp. je nahrazena symbolikou šabatou). Na druhou stranu událost velikonočního zvěstování (viz níže) nastává i podle této varianty „třetího dne“; teprve den po sobotě přicházejí ženy k hrobu a otevírá se možnost setkání se Vzkříšeným.

⁸³ „Il a vaincu la mort en son terrain même“ GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 174.

⁸⁴ GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 175.

řečeno, *jak přesně* se to vedlejších postav týká. Vznášejí se otazníky nad tím, kým hlavní postava pro ostatní je.

Věrohodné propojení soteriologického rozměru Lukovy cesty a otazníků nad Lukovou „dogmatickou identitou“ považuji z hlediska teologie za jednu z největších předností filmu. Se zájmem jsem shlédla film *Brubaker* (1980) s obdobnou tematikou jako *Cool Hand Luke* a od téhož režiséra. Nebudu se pouštět do srovnávání obou snímků. Pro téma tohoto článku má smysl v největší stručnosti porovnat, jak jsou vykresleny obě „vykupitelské“ postavy. Brubaker je relativně čitelná kladná postava, která rozumnými kroky usiluje o proměnu podmínek v obzvlášť krutém vězeňském zařízení (byť je to z pohledu některých utopie a Brubaker tvrdě narazí). Brubakerovo jednání je cílené; je zřejmé, k čemu a jak je či má být ostatním ku prospěchu. Oč se hraje, je úspěch či neúspěch Brubakerovy mise. Proti tomu Lukova osoba a jeho činy nejsou jednoznačně vysvětlitelné. Luke jedná spíš situačně než cíleně, jeho počínání vyvolává otázky a Luke sám glorifikovanému výkladu ze strany spoluvězňů s úšklebkem opouje. (Dragline při posledním útěku: „To je muj zlatej Luke! ,Už mě nemlaťte, nemlaťte mě, šéfe, udělám, co budete chtít, jenom už mě nemlaťte! Ty seš ale číslo, to ti musím přiznat! Ti moulové nepoznali, že to na ně koulíš!“ Luke: „Koulím, jo? Kdepak, tohle se nahrát nedá. Zlomili mě. Ale rozum mi do hlavy nenatloukli, to zas ne.“ Dragline: „Hohohó, a přitom’s tajně plánoval, jak jim zase foukneš...“ Luke: „Jakživ jsem nic neplánoval.“) Lukovy proslulé činy jako asfaltování silnice nebo pojidání vajec byly „vykupitelské“, ale tak nějak *zvláštně*. Totéž platí pro Lukovy útky. Hraje se nejen o viditelný úspěch či neúspěch, ale také o smysl toho všeho, je-li jaký.

Je úkolem vedlejších postav pojmenovat, kým hlavní postava je. „A za koho mě pokládáte vy?“ ptá se v Markově evangeliu Ježíš učedníků.⁸⁵ „Je nápadné, že nikde v evangeliu se nesetkáme s tím, že by se Ježíš identifikoval sám,“ dodává k tomu Gesché.⁸⁶ „Ty jsi Kristus,“ odpovídá Ježíšovi Šimon (který sám dostal od Ježíše jméno Petr).⁸⁷ Pojmenovává Ježíše *Kristus* na základě toho, jak ho doposud poznal,⁸⁸ a zároveň s určitým očekáváním do budoucna. „Kterej ty seš?“ ptá se Dragline Luka po jeho příjezdu do vězení. „Nějakej Lucas Jackson.“ „Tady nemáš jméno, dokud ti Drag nějaký nedá,“ vysvětluje zasvěcený spoluvězeň. Na základě dalších událostí – Lukova pěstního souboje s Draglinem a jeho vítězství v pokeru, kdy vyhrál s „ničím v ruce“ („*Sometimes nothing can be a real cool hand*“) –

⁸⁵ Mk 8,29.

⁸⁶ „Il est frappant que, nulle part dans l'Évangile, on ne présent Jésus comme s'identifiant lui-même.“ GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 89.

⁸⁷ οὐεὶ ὁ χριστος Mk 8,29. Přejmenování Šimona na Petra viz Mk 3,16.

⁸⁸ Srov. Geschého dogmatická identita, která má své kořeny v identitě narativní, zde ve společném příběhu Ježíše a Petra, jehož souvislosti si Petr určitým způsobem „srovnal v hlavě“.

pojmenovává Dragline Luka *Cool Hand Luke*. A rovněž se od Luka do budoucna očekává, že svému jménu, jak ho spoluvězni chápou, dostojí.

Petr se svými představami o *Kristu* narazí hned vzápětí. Když Ježíš začne mluvit o utrpení, které ho na jeho cestě čeká, bere si ho Petr stranou a kárá ho.⁸⁹ Petr Ježíše pojmenoval jako *Krista*, ale význam toho jména patrně pojali každý po svém. Ježíš se tím, co říká a dělá, záhy začne Petrovu pojetí vymykat. Lukovi spoluvězni se svými představami o tom, co znamená být *Cool Hand*, narazí s větším časovým odstupem – když se Luke zhroutí po kopání a zasypávání jámy. Narozdíl od Petra Lukovi spoluvězni zahrnovali do svého pojetí i rozměr utrpení. *Cool Hand* se musí spíš nechat ubít, než by couvnuł. Raději by měli mrtvého *Cool Hand Luka* než živého zlomeného Luka.

Petrovo kárání a zklamání spoluvězňů je odrazem toho, co jsem naznačila už výše: To, jak hlavní postava naplní význam svého jména, se bezprostředně a existenčně dotýká postav vedlejších. Ježíšovi učedníci opustili všecko a šli za ním.⁹⁰ Lukovi spoluvězni svou potřebu svobody a sebeúcty zhmotnili a vsadili na jedinou kartu: na Luka. S tímto povědomím se vrátím k tématu „Bílá sobota“, konkrétně k přelomu mezi smrtí a zvěstí o vzkříšení v Markově evangeliu a k jeho nejnapadnější analogii ve filmu *Cool Hand Luke*, tedy k pobytu v díře (na samotce) a následným útěkům na svobodu. Jak je v evangeliu a ve filmu vyjádřen vztah těchto událostí k vedlejším postavám?

Ani v evangeliu, ani ve filmu se vedlejší postavy toho, co se při přelomu odehrálo, přímo neúčastnily. V Markově evangeliu je nepřítomnost učedníků markantní. Od pátečního rána čtenář ani neví, kde přesně se vyskytují. Rozhodně to není někde „na dohled“. Roli těch, kdo se alespoň vzdáleně účastní dění kolem Ježíše, převzaly po učednících ženy. Jejich úkolem v příběhu je dosvědčit, co se stalo – že Ježíš v pátek zemřel, byl pohřben a... Na sobotu ženy svou pozorovatelnou opouštějí a vracejí se k ní v neděli. Příběh nedělního rána je podle François Vougy celý vystavěn tak, že „připravuje setkání se vzkříšeným Ježíšem.“⁹¹ Nenaplní se ovšem ani očekávání žen (pomazání těla), ani očekávání čtenáře (sekání se Vzkříšeným). „Žádná událost, ale čirá zvěst: ‚Byl vzkříšen‘ (Mk 16,6).“⁹² Ženy, které doposud vše pozorovaly, ukřižovaného a vzkříšeného Ježíše nevidí. Nemohou dosvědčit jeho vzkříšení *stejným způsobem* jako to, že zemřel a byl pochován. Ve filmu je Luke zavřen na samotku, tedy bez asistence spoluvězňů. Co se

⁸⁹ Mk 8,31nn.

⁹⁰ Mk 10,28.

⁹¹ VOUGA, *Teologie Nového zákona*, s. 222.

⁹² „Nul événement, mais une pure annonce,“ GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 132.

děje uvnitř, je jenom jeho zápas. Sám je také na svých útěcích. V díře se cosi stalo a na cestu, do níž přelom vyústil, se Luke vydává bez společníků. Nikdo ze spoluvězňů není s ním, když je na svobodě nebo když ho policie dopadne.⁹³

V evangeliu i ve filmu jsou vedlejší postavy *adresáty* určité zvěsti, určitého poselství či vzkazu. V Markovi je to zvěst o Vzkříšení, kterou ženám vyřídí „mládenec v bílém rouchu“. To, co se nedělního rána (tedy „třetího dne“ po ukřížování) odehraje, je velikonoční událost: *událost zvěstování*.⁹⁴ Ve filmu si vězni svůj vzkaz nevyslechnou, ale dostanou ho poštou. Draglinovi přijde v obálce časopis, ve kterém nalistuje velkou fotografii rozesmátého Luka v saku a kravatě, u baru, mezi dvěma krásnými ženami.

Jak v evangeliu, tak ve filmu je výsledek „sobotního přelomu“ k dobru vedlejších postav. Obsah velikonoční zvěsti v Markovi se nezastavuje u toho, co se stalo s Ježíšem, ale má na mysli učedníky: „Jděte, řekněte jeho učedníkům, zvláště Petrovi: ‚Jde před vámi do Galileje; tam ho spatříte, jak vám řekl.‘“⁹⁵ Velikonoční zvěst neinformuje, jak to s Ježíšem šťastně dopadlo, ale otevírá učedníkům cestu k novému setkání. Lukův útek nemá na první pohled s dobrem spoluvězňů nic společného. „My tady makáme a chcípáme, a on to tam venku roztáčí!“ křičí Dragline nad fotografií v časopise – a směje se. Brzy začne Lukova fotografie kolovat mezi vězni jako svatý obrázek, dokonce se s ní začne obchodovat: „Co za to nabízíš? Za jedno rychlý mrknutí? ... Aby ses mohl pást svejma vilnejma očima na tý nádheře? Na tý rajský vidině (a *true vision of paradise itself*), kde dva andělé laškují s mým chlapcem?“ Lukova svoboda má dopad i pro pokračující stereotypní život ve věznici. Když je Luke dopaden a prohlásí, že „ta fotka je podvrh... dal jsem ji udělat kvůli vám“, pro vězně to na její autentičnosti příliš nezmění. Až když je Luke zlomen (kopání jámy), jeden z vězňů fotografii, kterou měl schovanou, zuřivě roztrhá.

To, že se každý Lukův útek a každé jeho dopadení týkají všech spoluvězňů, je ve filmu vyjádřeno i způsobem, jak jsou tyto scény natočeny. K jakým momentům je divák přizván, čeho je divák svědkem? V prvním i druhém případě vidí divák první fázi útěku – sleduje prchajícího Luka přesně do okamžiku, kdy psi dozorců ztratí jeho stopu. Pak se divák vrací do věznice k ostatním. O tom, že byl Luke dopaden, se dozvídá společně s nimi – když je Luke zbitý a špinavý přivezen zpátky. Co se týče informací, jak čas na svobodě Luke strávil, je divák

⁹³ Výjimku představuje až poslední útek, na které Luka doprovází Dragline.

⁹⁴ K velikonoční události jako události slova srov. GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 132; VOUGA, *Teologie Nového zákona*, s. 222n.

⁹⁵ ὑπάγετε εἰπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἕκει αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν. Mk 16,7. K obratu „εἰς τὴν Γαλιλαίαν“ se vrátím zpět.

odkázán, stejně jako vězni, na Lukovo vyprávění. V závěru Markova evangelia nechává vypravěč čtenáře, aby viděl očima a slyšel ušima zúčastněných žen.⁹⁶ Okamžiky Lukovy svobody neprožívá divák společně s Lukem, ale prostředkově společně s ostatními vězni.

V evangeliu i ve filmu je k dobru vedlejších postav to, že hlavní postava není na stejném místě jako ony (tedy v hrobce a ve vězení), ale *na cestě jinam*. Ježíš a Luke nejsou přítomni; Ježíš „není zde“, Luke „jim zdrhnul“ – a to jsou dobré zprávy. Na tom velmi záleží také Geschému. Když mladík v bílém ukazuje ženám, že hrob je prázdný, nečiní to proto, aby něco dokázal. Ženy nemají zůstat a zkoumat hrob. Naopak, mladík je svým gestem pobízí, aby „neztrácely svůj čas zbytečným hledáním“ Ježíše tam, kde se s ním stejně nesetkají.⁹⁷ Setkat s Ježíšem se mohou v Galileji. Gesché by dodal: setkat s Ježíšem, který přešel k Otci, se mohou v Galileji.

Metaforicky to lze vyjádřit tak, že je k dobru vedlejších postav dívat se hlavní postavě „na záda“. Vidět záda prchajícího Luka plní spoluvězně nefalšovanou radostí, tak trochu posvátnou bázní a na každý pád novou nadějí. Zvlášť když má Luke na zádech symbolické číslo 37, které je údajně odkazem k L 1,37: „Neboť u Boha není nic nemožného“...⁹⁸ V obratu „hledění na záda“ v protikladu k „hledění na tvář“ se zvláštním způsobem shodli Gesché a novozákoník van Iersel. Druhý jmenovaný se zastavuje u vazby eiv th.n Galilai, an a před obvyklým překladem, že jde Ježíš před učedníky *do Galileje* (směr, vyhlídkou je jednorázové setkání tváří v tvář), upřednostňuje takové pojetí, které počítá s následováním Ježíše v Galileji (symbolicky pojaté, místo Ježíšova působení, místo, kde lze Ježíše trvale následovat, „jít za ním“).⁹⁹ Gesché mluví podobně, i když v jiném kontextu, hned v první kapitole své christologie. Navazuje na symboliku cesty v biblické a křesťanské tradici a doporučuje nesoustředit se v christologii pouze na „Kristovu tvář“, ale jít „směrem, který nám ukazuje a pro který je třeba ‚dívat se mu na záda‘“.¹⁰⁰

⁹⁶ Srov. BOURQUIN, Marc, *une théologie de la fragilité, Obscure clarté d'une narration*, s. 298.

⁹⁷ GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 132, srov. s. 145nn. Srov. také SCHILLEBEECKX, *Jesus. An Experiment in Christology*, s. 335. Postup není „není zde“ (v hrobě) → „byl vzkříšen“, ale „byl vzkříšen“ → „není zde“.

⁹⁸ Nevypátrala jsem, kde poprvé se toto spojení Lukova čísla a citátu z Lukáše objevilo, ale v internetových diskuzích, CSFD, IMDb a DVD prodejnách se ujalo.

⁹⁹ Srov. VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary*, s. 497n. a 505n. Van Ierselovo pojetí hezky koresponduje s předvelikonoční rozmlíškou mezi Petrem a Ježíšem ohledně pochopení jména Kristus, kdy Ježíš na Petrovo kárání reagoval příkrým „Jdi za mě, satane!“ (ἄταγε ὄπισθός μου, Mk 8,33). Povelikonoční následování ukřížovaného a vzkříšeného Krista v Galileji by pak zahrnovala i obnovu vztahu, kdy Ježíš „jde před“ (proa, gei) svým učedníkem.

¹⁰⁰ GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 27.

Diváci a čtenáři

Řekl jim: „Neděste se! Hledáte Ježíše, toho Nazaretského, který byl ukřižován. Byl vzkříšen, není zde. Hle, místo, kam ho položili. Ale jděte, řekněte jeho učedníkům, zvláště Petrovi: Jde před vámi do Galileje; tam ho spatříte, jak vám řekl.“ Ženy vyšly a utíkaly od hrobu, protože na ně padla hrůza a úžas. A nikomu nic neřekly, neboť se bály.¹⁰¹

Jak při četbě Markova evangelia, tak při sledování filmu *Cool Hand Luke* si čtenář/divák dříve či později uvědomí, že se příběh týká také jeho, že se na něj vypravěč různými prostředky obrací a činí z něj jakoby současníka zúčastněných postav. Na čtenáře/diváka je delegována určitá zodpovědnost, když jsou mu tlumočeny informace a souvislosti, které zůstávají přinejmenším vedlejšími postavám příběhu skryty. V Markově vyprávění je to především téma slavného „mesiášského tajemství“. Čtenář, který od první řádky evangelia ví, že bude číst *Počátek evangelia Ježíše Krista* (příp. ještě: *Syna Božího*), hned při Ježíšově křtu slyší společně s Ježíšem hlas z nebe: „Ty jsi můj milovaný Syn, tebe jsem si vyvolil.“¹⁰² Na samém počátku je tak čtenáři sděleno něco, o čem na rovině příběhu zatím nemají tušení ani Ježíšovi nejbližší (kteří jsou ostatně ještě na rybách). V průběhu četby se pak čtenář stane svědkem jednak opakujících se pokusů Ježíše svou identitu utajit,¹⁰³ jednak nesrovnalostí mezi ním a učedníky. Na druhou stranu náskok, který čtenář od vypravěče dostal, ještě neznamená, že má vyhráno a že je zcela v obraze ohledně toho, kým Ježíš vlastně je.¹⁰⁴ Čím více jsou uvnitř příběhu s Ježíšovou cestou konfrontováni učedníci (např. „předpověďmi utrpení“), a to přesto, že už došli k vyznání Ježíše jako Krista (Petr u Cesareje), tím více může znejistět i čtenář, jestli je jeho vlastní pochopení správné.

Ve filmu *Cool Hand Luke* se informace „navíc“ dostávají k divákovi formou mimoslovní komunikace. Příkladem za všechny je „obraz ukřižovaného“ v závěru vajíčkové scény. Obraz divákovi prostředkuje kamera ve chvíli, kdy Lukovi spoluvězni společně opouštějí místnost. Postavy filmu, které „byly u toho“, vyklízejí scénu a nastává krátká chvílka věnovaná jen divákovi. Tato chvílka je vyplněna zobrazením Luka jako ukřižovaného.¹⁰⁵

¹⁰¹ Mk 16,7–8.

¹⁰² Mk 1,11.

¹⁰³ Srov. Mk 1,25; 1,34; 1,43–44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26; 8,30; 9,9; 9,30–31. Srov. FOWLER, *Let the Reader understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, s. 254.

¹⁰⁴ Srov. VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary*, s. 101. „Ježíšova identita zůstává hádankou ještě i po přečtení knihy.“ Tamtéž, pozn. 22.

¹⁰⁵ V Markově evangeliu slyší při Ježíšově ukřižování jenom čtenář setníkova slova: „Ten člověk byl opravdu Syn Boží.“ (Mk 15,39)

Divákovi je podsunuto, že „ví víc“. Teologicky orientovaní diváci mohou začít naplno pátrat, spojovat a objevovat s cílem vytěžit z vajíčkové scény maximum: Na začátku, než začne Luke jíst, je dlouhý záběr na jeho košili s číslem 37 (L 1,37). Zatímco Luke jí, je vsazeno vše – někteří vězni vsadili všechny své peníze na Luka, někteří proti němu, každopádně byl toho dne vsazen „poslední cent“. Přecpaného Luka pobízí Dragline slovy: „Už jen devět a pak tě čeká nehybnoucí sláva!“¹⁰⁶ Luke snědl 50 vajec, jedno za každého vězně – právě padesát jich totiž ve vězení bylo.¹⁰⁷ Přes to všechno si takový divák jen těžko může být stoprocentně jistý. Jeho teologickému nadšení jsou odzbrojujícím způsobem přistřižena křídélka. Dragline po uzavření sázky: „Luku, musel's říkat zrovna padesát?! Proč ne třeba třicet pět, nebo třicet devět?“ Luke: „Je to hezký kulatý číslo.“

Adolphe Gesché radí čtenářům, aby své christologické hledání zahájili tím, že vyzávorkují, o čem si myslí, že vědí.¹⁰⁸ Taková rada jistě nechce naivně bagatelizovat nevyhnutelnou přítomnost čtenářova předporozumění, vede ale k tomu, aby se čtenář pokusil svá východiska reflektovat a odvážil se je zpochybnit. Schovat se za barikádou jistot minimalizuje šanci cokoli objevit (zato však umožňuje v poklidu si dotvořit rozpracovanou modlu). Odstup od jistot neznamená rezignaci na další hledání a poznávání. Čtenáři je adresována stejná otázka jako Ježíšovým učedníkům: „A za koho mě pokládáte vy?“

To, co říká Gesché explicitně, vyjadřují prostředky svého žánru také Marek a *Cool Hand Luke*. Už jsem zmínila, že v závěru filmu si Dragline a ostatní vězni o Lukovi vypráví a že divák k tomu opětovně sleduje vybrané záběry z filmu. Co následuje: záběr na pracující vězně. Stejná práce jako v průběhu celého filmu, stejné podmínky, přesto divák vnímá, že je něco jinak (hudba pokračující z předchozí – „vyprávěcí“ scény, Dragline si píská,...). Kamera sjede dolů, Dragline má na nohou řetězy (daň za nevydařený útěk). Kamera se vzdaluje, z leteckého záběru zabírá silnici, na které vězni pracují – je to křižovatka ve tvaru kříže. Současně s křižovatkou se v záběru objeví Lukova fotografie, roztrhaná a znovu slepená; fotografie byla roztržena na čtyři kusy, spoje nyní vytvářejí kříž. Kamera fotografii divákovi plynule přibližuje, až celý film končí pohledem Lukovi do očí. V tomto závěru spatřují působivé *oslovení diváka*. Dragline svou verzi Lukova příběhu předal ostatním vězňům i divákům. Prostřednictvím kamery k tomu vypravěč dodal své. Teď je řada na divákovi.

¹⁰⁶ „Just nine more between you and everlasting glory!“ GARRETT, *The Gospel according to Hollywood*, s. 37.

¹⁰⁷ Tamtéž. Počet padesáti vězňů zahrnuje i Luka.

¹⁰⁸ Srov. GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, s. 14.

Marek volí v podstatě opačný postup, jak svého čtenáře přimět k reakci. Zatímco filmový vypravěč připravil v závěru svého díla přehlídku pro divákovy oči, Marek nechá vyklidit scénu. Čtenář se nestačí divit, když vidí ženy, jak celé vylekané mizí za obzorem,... a pak už nic. Filmový vypravěč propojil Lukovu smrt, Draglinovo vyprávění a závěrečné „záběry pro diváka“ souvislou, silící hudbou. Je tak vyjádřena kontinuita mezi tím, co se s Lukem stalo, co si o něm vyprávějí vězni a jak ho vidí na snímku čtenář. Markův závěr se proti tomu vyznačuje diskontinuitou.¹⁰⁹ Ženy jsou u Ježíšova pohřbu, ženy slyší velikonoční zvěst a jsou pověřeny předat ji učedníkům **versus** ženy prchají a mlčí. Marek svého čtenáře rozhodně nevede za ručičku. Poté, co ho vtáhl do děje, zanechává ho stát samotného u otevřené hrobky, s velikonoční zvěstí v hlavě a silícím dojmem, že předat ji může leda tak sám. Svědecká role učedníků byla v pátek přenesena na ženy, v neděli už „v rámci vyprávění není, kdo by ji vzal“ – a padá tudíž na čtenáře.¹¹⁰

Závěr a počátek

Tím, jak je Markovo vyprávění vystavěno, se čtenáři stali „přednostními svědky“ nedělního rána. „Rozumí tomu ale? Nebo se i na ně bude hodit výrok: ‚Oni však tomu slovu nerozuměli a báli se ho zeptat‘ (Mk 9,32)?“¹¹¹ Někteří komentátoři ukazují, že slova o setkání v Galileji, kde Ježíš působil, směřují čtenáře zpět k začátku Markova evangelia.¹¹² Jako mladík v bílém přeměroval ženy od hrobu ke Galileji, ponouká vypravěč čtenáře, aby nepřešlapovali na místě. U hrobky už nic „nevykukají“, nikdo v ní (ani poblíž ní) není, sobota už uplynula. Cesta do Galileje znamená v případě čtenářů návrat na „počátek evangelia Ježíše Krista“ (Mk 1,1) a novou cestu Markovým vyprávěním, tentokrát osvětlenou velikonoční zvěstí.

V kontextu předchozích dvou oddílů a především tohoto výhledu se vynořuje třetí rys Bílé soboty a jejího místa ve vyprávění, rys komplexně spojený s momentem přelomu i rozměrem trvání. Bílou sobotu

¹⁰⁹ Srov. VAN OYEN, *Lire l'évangile de Marc comme un roman*, s. 161–163; FOCANT, *Marc, un évangile étonnant*, s. 354nn.

¹¹⁰ VAN OYEN, *Lire l'évangile de Marc comme un roman*, s. 162n. Srov. FOCANT, *Marc, un évangile étonnant*, s. 341–358; RHOADS – DEWEY – MICHIE, *Mark as Story, An Introduction to the Narrative of a Gospel*, s. 143.

¹¹¹ Srov. DANIEL MARGUERAT – YVAN BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, 3. vyd., Paris: Cerf 2004, s. 175.

¹¹² Srov. FOCANT, *Marc, un évangile étonnant*, s. 369n.; BOURQUIN, *Marc, une théologie de la fragilité, Obscure clarté d'une narration*, s. 313n., RHOADS – DEWEY – MICHIE, *Mark as Story, An Introduction to the Narrative of a Gospel*, s. 143.

Ize charakterizovat také slovem *uzavřenost*. Uzavřena ve smyslu izolace je hlavní postava: Ježíš položený v hrobce, sestoupivší do podsvětí, Luke zamčený v díře. Uzavřen tím měl být její příběh (Ježíšova životní cesta či „osud“, Lukův vztah k okolnímu světu, prostředkovaný vztahem s matkou). Uzavřena ve smyslu ohraničenosti je ale rovněž sobota samotná. Pobyt v podsvětí sice *trvá dlouhý den*, ale také trvá dlouhý *den*, netrvá věčně (viz doba trvajícím „přesně tak dlouho, aby“). Doba sobotní (podsvětí) nemůže splynout s dobou páteční (země) či nedělní (nebe), je ale okolními dvěma dny pevně sevřena. V Markově vyprávění je sevřena jak v lisu. Následující čas po sobotě je naopak charakterizován nepostizitelnou otevřeností, která brání považovat příběh za skončený. Hlavní postava je na cestě do Galileje, v široké náruči Otce, na svobodě. Vedlejší postavy se zdají být v rozšiřujícím se prostoru menší a menší, jak jsou zabírány z leteckého pohledu nebo jak utíkají v dále. Před čtenářem se otevírá možnost nové četby, nového hledání, nového převyprávění.

Příspěvek k diskuzi o christologickém titulu Syn člověka – význam pro křesťanskou eschatologii

Martin Šály

Contribution to a Discussion on the Christological Title Son of Man – The Significance for the Christian Eschatology: There is hardly any doubt in scholarly discussion that the historical Jesus of Nazareth was using the expression “son of man” during his earthly ministry. Surprisingly, the meaning of such phrase in the speech of Jesus is evaluated quite differently. One group of scholars tends to point out mainly the human aspect, focusing on the Aramaic meaning of *bar enaš* (a), the second group tends to concentrate on the heavenly figure of the Son of man from Dan 7,14. Newer research tries to consider the two possible ways of understanding being the two sides of one coin. An example of such author is the position of James Dunn stating the usage of “son of man” by Jesus to be an “allusion” between the two mentioned meanings. The article discusses a possible extrapolation of such initial considerations from the perspective of the “Christian eschatology”: if historical pre-Eastern Jesus of Nazareth really lived such “allusive ambiguity” between earthly and heavenly “son of man” then a “Christian eschatology” is not only (or mainly) post-Eastern development. On the contrary: pre-Easter Jesus of Nazareth is the real founder of “Christian eschatology” in personalized sense of meaning: the usage of the Son of man as a Christological title in newer NT text fades but initial ambiguity between earthly and heavenly characteristics of the Son of man is now identified with Jesus Christ. This could be true if the historical Jesus of Nazareth himself was finding how the “man as Jesus of Nazareth” can here and now on earth already be an appropriate representation (sign, metaphor) of the heavenly Son of man coming in the future.

Úvod

Eschatologii jsme si v křesťanském prostoru navykli spojovat s Ježíšovým životem a smrtí, s jeho zmrtyvýchvstáním a vyvýšením¹ a konečně s jeho druhým příchodem na konci času. Naše porozumění zhruba řečeno odpovídá onomu lukášovskému *Ježíš ... přijde právě tak, jak jste ho viděli odchá-*

¹ Pro významové rozlišování těchto dvou pojmů srv. F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, Cambridge: James Clarke & Co., 2002.

zet do nebe. (Sk 1,11b)² Lze říci, že právě toto odpovídá celkovému pojetí NZ – vzkříšený Ježíš z Nazareta je ten, skrze něhož bude Bůh *spravedlivě soudit obydlený svět* (Sk 17,31). Právě historický Ježíš z Nazareta zde tedy vystupuje jako Bohem poslaná soudcovská postava konce času.

Citované úryvky reprezentují průzračnější pól novozákonní budoucnostní eschatologie³ a poslouží jako vzorový příklad eschatologického uvažování novozákonních autorů. Vystupuje zde (a) osoba Ježíše z Nazareta, který žil na této zemi a který *přijde*, (b) zmrtvýchvstání, které příchod na konci času dokládá a umožňuje, srv. konec výše citovaného verše Sk 17,31: ... *Všem o tom poskytl důkaz tím, že jej vzkřísil z mrtvých.*

Taková křesťanská eschatologie se může jevit jako výsledek teologického uvažování, vzniklý zřejmě již v prvních letech po Ježíšově smrti.⁴ Zůstává nicméně otázkou, jakým způsobem bylo takové teologické syntézy dosaženo, totiž zda novozákonní autoři nenavazovali na již připravené pole uvažování, do kterého zmíněné dva faktory (osobu Ježíše z Nazareta a zmrtvýchvstání/povýšení) dosadili bez velkého teologického úsilí jako dva kameny dobře zapadající do již předpřipravené mozaiky.

V tomto příspěvku prezentuji hypotézu, že rozhodujícím teologem křesťanské eschatologie byl sám historický Ježíš z Nazareta, a to především skrze svou teologii *syna člověka*. Pro Ježíšovy následovníky mohla být taková teologie přitažlivá proto, že vnímali její „praktickou realizaci“ u samotného Ježíše, v jeho životní cestě.

Domnívám se, že *syn člověka* v ústech, resp. životní praxi historického Ježíše z Nazareta je tím hermeneutickým úhelným kamenem, na kterém novozákonní autoři vystavěli svou eschatologickou naději především.⁵

² Všechny biblické citace viz Český studijní překlad, Praha: ČBS, 2009.

³ Nový zákon obsahuje jistě také diferencovanější a méně jednoznačné eschatologické polohy. Tak např. janovské texty jsou charakteristické spíše přítomnostní eschatologií (srv. ale J 6,44 apod.), dále lze zmínit Pavlovo kolísající pojetí, které Fitzmyer nazývá *budoucnostní eschatologií s přítomnostními prvky* (srv. J. Fitzmyer, „Pauline theology“, in: *The New Jerome Biblical Commentary*, Raymond E. Brown ed., Upper Saddle River: Prentice Hall, 1993.) atp. Představa, že eschatologický soud se děje již v přítomnosti, je pevnou součástí kánonu NZ, pro účely příspěvku je možné nicméně zůstat ilustrativně u budoucnostní polohy.

⁴ O významu zejm. prvních cca dvaceti let takového vývoje srv. M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, Eugene: Wipf and Stock, 2003.

⁵ Pokud vstupujeme do prostoru úvah o historickém Ježíši z Nazareta, je to jistě nutné činit s opatrností a vědomím obtíží plynoucích z touhy překračovat hermeneutickou hranici mezi historickým Ježíšem z Nazareta a zmrtvýchvstalým Kristem Nového zákona. K problematice srv. rozbor dějin a hermeneutiky tázání se po historickém Ježíšovi v J. Dunn, *Christianity in the Making I – Jesus Remembered*, Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2003, s. 17nn.

Syn člověka a jeho interpretace

Syn člověka bývá řazen v novozákonní diskuzi mezi christologické tituly.⁶ Pro naše účely je důležité, že pojem *syn člověka* představoval nepominutelnou součást hlásání Ježíše z Nazareta.⁷ Jestliže se pokoušíme sledovat NZ diskuzi k tomuto tématu, narazíme na obtíže, protože v diskuzi nebylo dosud dosaženo konsensu.⁸ Na jedné straně se uvažuje o označení *syn člověka* v Ježíšově tradici jako o nástroji zdůrazňování Ježíšova lidství, na druhé straně se interpretuje *syn člověka* v kontextu např. Dan 7,13 nebo Henochovy apokalypsy jako nebeská bytost. Obě polohy zde dále okomentujeme jen v nejzákladnějších obrysech.⁹

První poloha se opírá o to, že hebrejské *ben adam* nebo aramejské *bar enaša* označovalo často jednoduše člověka¹⁰ nebo také výrazného, typického reprezentanta lidského rodu.¹¹ Možnou variantou takové lidské polohy může být chápání *syna člověka* v Ježíšových ústech jako „křehkého člověka“ s evokací následného utrpení.¹²

Naopak Dan 7,9–14 nabízí postavu *synu člověka podobné*, soudcovsky (a královsky) vystupující bytosti přicházející s *oblaky nebes*. Představa takového nebeského *syna člověka* pronikla do dalších textů¹³ a přes nezavřenou debatu¹⁴ lze soudit, že v Ježíšově tradici měla bezprostřední vliv, srv. nejvýrazněji patrně Mk 13,26 a par.: *A potom uvidí Syna člověka přicházejícího v oblacích s velikou mocí a slávou*.

V NZ kánonu nalezneme pojem *syn člověka* především v synoptických evangeliích. Uvedené dvě polohy napříč všemi třemi evangelií kolísají. Pokud ponecháme stranou případy, kdy jednoznačná kategorizace může být diskutabilní,¹⁵ můžeme nalézt 36 veršů, kde lze s přiměřenou mírou jistoty vztáhnout použité spojení *syn člověka* do „lidské“ polohy, konkrétně

⁶ Srv. např. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*.

⁷ Srv. např. J. Dunn, který soudí, že hned za důrazem na přicházející Boží království v Ježíšově hlásání je právě „syn člověka“ pojmem, který nelze u historického Ježíše pominout. Srv. Dunn, *Christianity in the Making I – Jesus Remembered*, s. 724.

⁸ Srv. Dunn, *Christianity in the Making I – Jesus Remembered*, s. 725.

⁹ Více např. Dunn, *Christianity in the Making I – Jesus Remembered*, s. 726nn.

¹⁰ Dt 32,8; Psa 111,4 atd. Též srv. 1QS 11,6 aj. Ezechiel je typicky osloven jako *syn člověka* atd.

¹¹ Srv. např. Num 23,19; Jb 25,6 aj.

¹² Srv. Dunn, *Christianity in the Making I – Jesus Remembered*, s. 735. Diskuzi zde celkově velmi zjednodušujeme.

¹³ Srv. Hen 37–71, 4 Ezdr 13.

¹⁴ Srv. Dunn, *Christianity in the Making I – Jesus Remembered*, s. 734.

¹⁵ Mt 13,32; Mk 2,10; 28; Lk 5,27; 6,5; 22; 12,10.

na pozemské Ježíšovo působení.¹⁶ Dále lze najít 27 veršů, kde se *syn člověka* chápe ve smyslu nebeské bytosti.¹⁷ Mimo synoptická evangelia je termín Syn člověka využíván častěji již jen v Janově evangeliu, znovu význačně, zde již (na rozdíl od synoptických evangelií, o kterých to nelze tvrdit) v jednoznačné identifikaci Ježíš = Syn člověka a ve specifické poloze, kdy *Syn člověka* již v osobě Ježíšově *sestoupil z nebe* (srv. J 3,13). V kánonu NZ je mimo evangelia spojení *syn člověka* použito už pouze ojedinele.¹⁸ Ve všech čtyřech evangeliích se přitom *syn člověka* vyskytuje pouze v Ježíšových ústech. Toto zvyšuje nejen pravděpodobnost, že *syn člověka* měl pro Ježíše samotného nezanedbatelný význam, ale současně naznačuje, že evangelia pravděpodobně zaznamenávají tradici sahající k historickému Ježíši z Nazareta. Ježíš spojení *syn člověka* skutečně používal, bylo pro něj významné a zachování použití tohoto spojení v Ježíšových ústech může naznačovat i interpretační obtíže, které NZ autoři při zaznamenání Ježíšovy tradice měli.

Nelze spolehlivě určit, kterou ze dvou poloh *syna člověka* vztahoval Ježíš na sebe, nicméně fakt vlastního referencování *syna člověka* historickým Ježíšem lze považovat za hodnověrný. Tak z Q lze uvést např. Mt 11,19a: *Přišel Syn člověka, jí a pije, a říkájí: „Hle, člověk žrouť a pijan vína, přítel celníků a hříšníků.“*¹⁹ Další příklad je Mk 14,61–64²⁰ (par.), kde ve v. 62 (*A spatříte Syna člověka sedícího po pravici Moci a přicházejícího s nebeskými oblaky*) Ježíš odpovídá v dialogu veleknězi zjevnou aluzí na Dan 7,13 a velekněz poté Ježíše obviní z rouhání (v. 63n).

¹⁶ Mt 8,20; 9,6; 11,9; 12,8; 40; 13,37; 16,13; 17,9; 12; 22; 18,11; 20,18; 28; 26,2; 24; 45; Mk 8,31; 9,9; 12; 31; 10,33; 45; 14,21; 41; Lk 7,34; 9,22; 44; 58; 11,30; 17,22; 19,10; 22,22; 48; 69; 24,7. Zahrnuty jsou i výskyty vztahující se k Ježíšovu vzkříšení, které pro tyto účely odlišujeme od „nebeské postavy“. Zde lze ovšem namítnout, že vzkříšení můžeme chápat jako záležitost eschatologickou. Pro dané členění ho však metodicky přičleňujeme k „pozemskému“ Ježíšovi z Nazareta.

¹⁷ Mt 9,6; 10,23; 13,41; 16,27; 28; 19,28; 24,27; 30; 37; 39; 44; 25,31; 26,64; Mk 8,38; 13,26; 14,62; Lk 9,26; 12,8; 40; 17,24; 26; 30; 18,8; 31; 21,27; 36). Zde jsou zahrnuty i citace, které předpokládají identifikaci nebeské bytosti s Ježíšem z Nazareta.

¹⁸ Sk 7,56; Zj 1,13; 14,14, formálně ještě v citaci SZ žalmu v He 2,6.

¹⁹ Srv. téměř doslovná paralela L 7,34.

²⁰ Srv. např. J. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?*, Louisville: John Knox, 2010. Dunn zde především vede argumentaci ve prospěch „Ježíšova monoteismu“. Ten by jistě nemusel být zpochybněn, pokud by Ježíš z Nazareta ve v. 62 mnil sebe jako člověka-reprezentanta vyvýšeného např. po vzoru Henocha na nebesa, který roli nebeského eschatologického nebeského Syna člověka ztělesní. V Markově příběhu by se pak jednalo o ukvapenou veleknězovu interpretaci.

Možnost vyjasnit, jak *syna člověka* Ježíš z Nazareta chápal ve vztahu k sobě samému, zůstává patrně stále omezená.²¹

James Dunn, jeden z nejlivnějších současných interpretů, shrnuje svůj rozbor tak, že (a) Ježíš používal aramejské *bar enaša* v sebereferenční roli v „lidském významu“ ve smyslu „člověk jako já“²² a současně (b) s využitím *bar enaš* Ježíš odkazoval k Dan 7,13. Dunn je ve svém rozboru nicméně opatrný v činění závěrů o způsobu vztahování se historického Ježíše z Nazareta k Dan 7,13. Uvádí možnost interpretačních posunů mezi Dan 7,13 a pozdějšími texty, zejména knihou Henoch, ve směru nebeské bytosti. Dunn ve svém rozboru hovoří o „aluzi“, nikoli tedy o Ježíšově sebeidentifikačním nároku na totožnost s nebeským Synem člověka. Ježíš podle Dunna používal aramejské *bar enaša*, ze kterého sám dospěl k aluzi na Dan 7,13. Identifikaci Ježíše s nebeským Synem člověka – eschatologickým soudcem je možné podle Dunnova rozboru přisoudit s jistotou až práci tradentů vzpomínek na historického Ježíše z Nazareta, nikoli Ježíšovi samotnému.

Dunn tedy zachovává interpretační opatrnost. V myslí historického Ježíše ponechává aluzi a v jeho ústech slovní hříčku, podobenství (*mášal*) svého druhu. Pro účely naší interpretace není nicméně „míra aluze“ zcela rozhodující, důležitý je vlastní směr úvah, který lze s odkazem na J. Dunna považovat u historického Ježíše za hodnověrně prokazatelný. Toto využijeme k naší hypotéze.

Ježíš z Nazareta jako *syn člověka* – od aluze ke znamení

To, co bylo řečeno výše, můžeme stručně shrnout tak, že *syn člověka* u historického Ježíše z Nazareta vykazuje obě charakteristiky: (a) označuje typus, reprezentanta lidského rodu, a současně (b) odkazuje na eschatologickou bytost Syna člověka z Dan 7. Stupeň provázání mezi oběma póly u historického Ježíše z Nazareta je jistě diskutabilní, domnívám se však, že míra interpretační opatrnosti, kterou citovaný J. Dunn prezentuje („aluze“), je zbytečně velká, jak ukáží níže. Pokud je uvedená hypotéza validní, nabídnou se poté zajímavé úvahy týkající se původu „křesťanské eschatologie“.

²¹ Jako ilustrativní příklad obtíží lze zmínit „ztotožňující“ použití Q u Mt 10,32: *Ke každému, kdo se ke mně přizná před lidmi, se i já přiznám před svým Otcem, který je v nebesích. Oproti tomu srv. L 12,8: Pravím vám: Ke každému, kdo by se ke mně přiznal před lidmi, se i Syn člověka přizná před Božími anděly.*

²² S určitým členem.

Domnívám se, že:

1. Ježíš z Nazareta používal pojem *syn člověka* ve smyslu označení sama sebe jako člověka, reprezentanta lidského rodu, protože chtěl být tímto označením pro své okolí určitou výzvou k následování – ovšem v následování své „lidskosti“. Pod lidskostí se zde nemíní izolovaná lidskost člověka jako takového – člověk je člověkem právě ve vztahu k Bohu, v poslušnosti Otcí. Nicméně ve vsí vztaženosti k Bohu nevybočuje „člověk jako já“ z lidského rodu, ale je na cestě a snaží se o dosažení zralosti a reprezentativnosti celého lidství. Syn člověka je pravým člověkem, osobností, a právě proto oslovuje své okolí. Ježíš z Nazareta usiloval o to, aby obstál ve snaze být pravým, „nejlepším“ člověkem, pravým *synem člověka*.

2. Historický Ježíš z Nazareta se neztotožňoval s eschatologickým Synem člověka, ale Syn člověka byl pro něj onou nebeskou bytostí, jehož příchod očekával na konci času.²³ Jako zřejmě nejvýraznější argument tohoto neztotožnění může posloužit L 12,8: *Ke každému, kdo by se ke mně přiznal před lidmi, se i Syn člověka přizná před Božími anděly*. Využijeme-li charakteristickou paralelu Mt 10,32 (s předpokladem, že Mt je interpretací L 12,8), můžeme u L 12,8 hovořit s dobrou mírou jistoty o staré tradici slov historického Ježíše z Nazareta.

3. Ježíš z Nazareta se na své životní cestě na této zemi hledal a na samém sobě objevil, že zralé lidství²⁴ je a bude kritériem eschatologického soudu Syna člověka. Ježíšova životní cesta byla tedy hledáním „lidských“²⁵ kritérií, podle kterých eschatologický Syn člověka bude soudit syny člověka. Ježíš sám na sobě hledal a druhým nabízel, jak vést cestu lidských synů tady a teď, aby při soudu Syna člověka obstáli. Pokud jsme hovořili o „míře aluzivnosti“ obou poloh *syna člověka*, řekněme nyní, že Ježíšovi leželo na srdci a svým životem se snažil, aby se z „aluze stala metafora“, ba více – činné znamení. Co to znamená, můžeme ilustrovat dvěma příklady: jestliže charakteristikou soudu nebeského Syna člověka je odpouštění hříchů, pak se má chovat stejně i člověk – odpouštěním hříchů člověku člověkem se zpřítomňuje eschatologické odpouštění hříchů Synem člověka. Člověk pak může a má být činným znamením tohoto odpouštějícího dění – srv. Mk 2,10: *Abyste však věděli, že syn člověka má pravomoc odpouštět hříchy na zemi...* Druhý příklad: jestliže je člověk ve svém vztahu poslušnosti k Bohu svobodný, může pro něj platit i určitá moudrá svoboda v rituálním chování, konkrétněji podle Mk 2,28 pak platí, že *syn*

²³ Pro Ježíše z Nazareta byl konec času patrně velmi blízký, srv. např. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*

²⁴ Třebaže lidskýma očima viděno „nerealizované“.

²⁵ Znovu připomínám, že zde do „lidského“ zahrnuji i vztaženost člověka a Boha.

člověka je pánem soboty. Ježíš z Nazareta tedy podle naší hypotézy dokázal svým životem učinit z aluze živé znamení: zpřítomnil, „ztělesnil“ nároky a očekávání nebeského Syna člověka ve svém životním příběhu vzorového reprezentanta lidského rodu.

Ježíš z Nazareta jako zakladatel „křesťanské eschatologie“ a *syn člověka* jako centrální pojem

Bylo již řečeno výše, že ztotožnění Ježíše z Nazareta s eschatologickým Synem člověka proběhlo po Velikonocích patrně velmi rychle.²⁶ To ukazuje, že příběh Ježíše z Nazareta v sobě tento „eschatologický potenciál“ nesl dostatečně.

Jestliže se historický Ježíš z Nazareta – jak se domnívám – vědomě považoval za „experimentální pokus o živou metaforu/znamení nebeského Syna člověka v člověku“, pak pro povelikonoční tvůrce křesťanských eschatologických konceptů nemuselo zbýt příliš mnoho teologické práce. To hlavní vykonal historický předvelikonoční Ježíš z Nazareta na půdorysu své životní cesty jako *syna člověka* vztahujícím se k nebeskému Synu člověka.

Křesťanská eschatologie se v této interpretaci jeví méně závislá na Ježíšově zmrtvýchvstání. Zmrtvýchvstání jistě dává takové eschatologii pečeť, intenzitu a identifikaci Zmrtvýchvstalého s nebeským Synem člověka. Výchozí interpretační rámec však již vytvořil historický Ježíš z Nazareta především cestou úvah, hlásáním a životem s využitím dvojznačného pojmu *syna člověka*, který se jeví pro tyto úvahy jako centrální.²⁷ Tento rámec umožnil udržet základní eschatologické napětí, které křesťanskou naději umožňuje a dává jí smysl: Můžeme a máme žít své životy tak, aby se metaforicky podobaly životu Syna člověka zmrtvýchvstalého a povýšeného – člověka Ježíše z Nazareta, vzorového představitele lidského rodu. Christologický titul *Syn člověka* již nemusel být později pro Ježíše z Nazareta používán, protože splnil svou úlohu: „lidskou polohu“ *syna člověka*

²⁶ Viz např. L 12,8 a Mt 10,32 citované výše.

²⁷ Na půdorysu života Ježíše z Nazareta lze hledat jiné „interpretační pojmy pro vznik budoucí křesťanské eschatologie“ jen obtížně. Jako příklad pojmu s eschatologickým potenciálem lze vzít pojem *Boží království*, srv. např. L 11,20: *Jestliže však vyháním demony prstem božím, pak už k vám přišlo Boží království*. Přes všechnu komplexnost pojmu *Boží království* však nejde o pojem osobní a osobní pojmy jsou nám pro interpretace přes všechna nebezpečí antropomorfismů vždy bližší. *Syn člověka* je pak právě takovým osobním pojmem, který v povelikonoční interpretaci eschatologického Syna člověka v Ježíšovi z Nazareta zosobňuje.

převzal samotný Ježíš z Nazareta a „nebeskou polohu“ převzaly jiné tituly jako (povýšený) Pán či (nebeský) Kristus.²⁸ Mlhavý Danielův Syn člověka byl již dostatečně zlidštěn a mohl být opuštěn.

Křesťanská eschatologie tak prostřednictvím *syna člověka* dokázala propojit lidskou přítomnost s nebeskou budoucností, kdy ovšem „eschaton“ neznamená jednoznačně časovou budoucnost: platí ono „už a ještě ne“, platí či má to platit i v našich životech, že „člověk jako já“ je a má být znamením a zpřítomněním života toho, který se již Synem člověka v plnosti ve víře křesťanů stal: člověka Ježíše z Nazareta.

Literatura:

- BROWN, Raymond E., *Ježíš v pohledu Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 1994.
- DUNN, James D. G., *Christianity in the Making I – Jesus Remembered*, Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2003.
- DUNN, James D. G., *Did the First Christians Worship Jesus?* Louisville: John Knox, 2010.
- FITZMYER, „Pauline theology“, in: *The New Jerome Biblical Commentary*, Raymond E. Brown (ed.), Upper Saddle River: Prentice Hall, 1993.
- HAHN, Ferdinand, *The Titles of Jesus in Christology*, Cambridge: James Clarke & Co., 2002.
- HENGEL, Martin, *Between Jesus and Paul*, Eugene: Wipf and Stock, 2003.
- THEISSEN, Gerd, *The Religion of The Earliest Churches*, Minneapolis: Fortress, 1999.

²⁸ Zajisté v reinterpretované podobě původního tradičního židovského titulu očekávaného „Pomazaného“, srv. např. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*.

Eschatologický sabat v Žd 3,7–4,11 a Bar 15

Eliška Havelková

Eschatological Sabbath in Heb 3,7–4,11 and Bar 15: This article discusses the transition of the first and second century church out of the Synagogue in respect to the understanding of the Sabbath. While the rabbinic stream leads to specification of required behaviour during this feast, Christian church tends to loosen the binds connected with its practices. This free approach to Sabbath is foremost shown in the work of the authors of the letter to Hebrews and of the Barnabas' epistle, which both build upon the Jewish apocalyptic. The author of this article comes out of the Rordorf's classification of mathematics of eschatological aeons and in narrative exegesis of Heb 3,7–4,11 and Bar 15 shows how their concept of eschatological Sabbath, despite many similarities, differs. The author of Hebrews speaks of *katapausis*, the rest of God, prepared for everyone from the creation of the earth, the seventh day of creation. It is also the place of the ultimate rest, heavenly Jerusalem. In the epistle of Barnabas, on the other hand, the eschatological Sabbath is a matter of the end of the days.

Úvod

Církev došla během prvních dvou století uvědomění, že není pouze židovskou sektou. Převzala sice spisy SZ za autoritativní, ale již se rozešla s pozdější mišnaickou interpretací. Inherentní znaky židovského života, jako jsou předpisy kašrutu, rituální omývání či dodržování sabatu, velmi záhy vymizely z bohoslužebného života křesťanů. V tomto článku zběžně *monitoruji přechod* církve ze sekty v rámci synagogy do samostatné sebevědomé skupiny se svým vlastním pochopením sabatu.

Opuštění sabatu křesťany je zakotveno již v samotném Ježíšově přístupu k tomuto svátku.¹ Jak má církev interpretovat sabat? Platí pro ni vůbec ještě? Dva spisy, které se věnují přikázání o svěcení sabatu, se oba nacházely v kodexu Sinaitiku, ovšem jeden z nich se v novozákonním kánonu neudržel. Oba spisy se zcela odlišují od mišnaického přístupu zpříšňování

¹ O případech, kdy Ježíš porušil přikázání, viz níže. Zde zmíním jen odkaz na Rordorfovou interpretaci, že když se tak děje, pak proto, že Ježíš sleduje vyšší zákon, než je ten o sabatu.

pravidel chování během sabatu, oba vykládají sabat alegoricky. Epištola Židům mluví o Boží *καταπαυσις*, odpočínutí, jež je připraveno Bohem pro věřící, aby do něj vešli skrze víru. Barnabášova epištola chápe sabat zcela eschatologicky, a proto vylučuje jakoukoli snahu o dodržování tohoto svátku.

Starozákonní východiska

Sabat je jedním z nejdůležitějších židovských svátků, jeho slavením se Židé vydělovali z většinové společnosti. Sedmidenní týden nabyl své důležitosti především po babylonském exilu, ovšem kněžská teologie jej literárně zasadila na počátek, do samotného stvoření. První kapitola Genesis končí šestým dnem stvoření, druhá pak začíná ustanovením sabatu (ČEP Gen 2,2n): „Sedmého dne dokončil Bůh své dílo, které konal; sedmého dne přestal konat veškeré své dílo. A Bůh požehnal a posvětil sedmý den, neboť v něm přestal konat veškeré své stvořitelské dílo.“² Příkázání o sabatu, je pak, jako jediné z Desatera, zakotvené přímo ve stvořitelském řádu (Ex 20,8–11).

Sabatem ustanovil Bůh se svým lidem věčnou smlouvu, „berít ha olam“ (Ex 31,16)³. Má to pro ně být svatý den,⁴ nemají v něm po vzoru stvořitele dělat vůbec nic. Sobotní den si proto mají věřící naplánovat a strávit před Hospodinem, v jeho blízkosti. Všeobecný požadavek sabatu prozrazuje, že Bůh v tomto dni přebývá uprostřed svého lidu zvláštním způsobem. Závažnost ustanovení je zesílena také výhrůžkou, že každý, kdo by vykonával nějakou práci v tento den, musí zemřít (Ex 31,15).

Lze mluvit o tzv. sabbatikálním principu,⁵ jenž řídil celý život Božího lidu. Týdenní cyklus se vztahoval též na zemi zaslíbenou, která si měla odpo-

² Oba spisy, kterými se budeme podrobněji věnovat, používají tento verš ke své teologii.

³ V Tóře se setkáváme s frází „berít ha olam“ 6krát. Hospodin vzpomene na svou věčnou smlouvu, že už nevyhladí lidstvo potopou, kdykoliv bude duha. Dále např. smlouva s Abrahamem a jeho potomstvem: On jim bude Bohem, oni budou jeho lidem, na její znamení se budou chlapi osmého dne obřezávat. Bůh ustanoví smlouvu s Izákem jako smlouvu věčnou. Dodržování sabatu je smlouva věčná stejně jako uspořádání chlebu předložení před Hospodina v sobotu. Mimo Pentateuch se spojení vyskytuje ještě 10krát. David ve svých posledních slovech říká, že dostal trůn od Hospodina jako smlouvu věčnou. Izajáš si nařká, že lid věčnou smlouvu s Bohem porušuje, přesto s nimi Hospodin uzavře novou a věčnou smlouvu, která už nebude zapomenuta, nepřestane jim prokazovat dobro (tak i Jer a Ezech).

⁴ Oddělený pro Boha.

⁵ Zajímavé shrnutí významu sabatu Jenson, P. P. *Graded Holiness; A Key to the Priestly Conception of the World*, Sheffield Academic Press 1992, s. 182–209. Autor zde mluví o celém *sabbatikálním principu* reflektujícím pojetí času.

činout každých sedm let. Každý padesátý rok byl tzv. milostivým létem, v němž se měly napravit všechny křivdy (Lv 25).

Rabínský judaismus

Pro rabínský judaismus byl důležitý především *praktický aspekt* přikázání, můžeme zde sledovat snahu zpřísnit požadavky kladené Tórou. Mišna pak především specifikuje jednotlivé příkazy⁶ a zákazy činností vhodných a nevhodných pro tento slavnostní den.⁷ Vytváří se ideál člověka, který svěťí sabat, tzv. „strážce sabatu“, „Šomer Šabat“.

Židovská apokalyptika

Kromě klasického praktického čtení přikázání o sabatu se na přelomu letopočtu vyrojilo množství jiných škol, jež se nezabývaly aktuální interpretací jednotlivých příkazů, nýbrž vykládaly text apokalyptickým způsobem. Židovská apokalyptika se tedy zabývá *eschatologickým aspektem* přikázání.

Pozdně židovská apokalyptika sice vychází z kněžské teologie stvoření, ovšem čte ji optikou Žalmu 90,4 (ČEP): „Tisíc let je ve tvých očích jako včerejšek, jenž minul, jako jedna noční hlídka.“ Dochází k jakémusi „světotýdnu“, v němž má každý den 1000 let.⁸ V židovské apokalyptice je sabat popisován metaforicko-eschatologicky a lze tedy mluvit o *eschatologické sabatu*. Je to odpočinek buď v posledním světodni tohoto stvoření,

⁶ Níže uvedené činnosti jsou vybrány vzhledem k záměru článku: V sobotu se například nesmí žnout, mnout a prosívat zrna. Zpočátku nebylo dovoleno bojovat, ovšem po masakru popsáném v 1. Mak. 2/39–41, který se udál právě o sabatu, je povoleno bránit svůj život. Je-li člověk v bezprostředním ohrožení života, smí se např. zachránit útekem. Kromě toho se smí konat bohoslužba a smí se i obřezávat.

⁷ V judaismu bylo zvykem kolem Tóry tzv. „postavit plot“, tedy rozšířit hranice příkazů a zákazů, aby se v každém případě zabránilo jejímu porušení. Takový plot mělo kolem sebe i přikázání ohledně sabatu. V Mišně je velká část druhé knihy Moed věnovaná právě tomuto svátku. Destro, A – Pesce, M. „La normativa del Levitico: Interpretazioni ebraiche e protocristiane“, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 13/1 (1996), s. 26: „L'interpretazione mishnaica del testo biblico non consiste primariamente nell'elaborazione di una teoria religiosa, ma nella comprensione del come i modelli performativi e precetti normativi del testo biblico possano essere messi in practica. La Mishnah perciò si concentra nell'individuazione di quegli atti che rendano possibile l'esecuzione delle prescrizioni del Levitico.“ Vytvářely se seznamy povolených a zakázaných činností, které se různě překrývaly a doplňovaly. V zásadě především platilo omezit jakoukoli činnost. Vše se mělo připravit na den odpočinku.

⁸ Lane, W. L. *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, Waco, Texas: Word Books, 1991, s. 98: Postupně se vyvinul eschatologický koncept odpočinku, pravděpodobně přes synagogální kázání a školní debaty. Počátkem 2. století bylo časté téma rabínů, zda v Nu 14 a Ž 95 Boží přísaha vylučovala poutníky po Kadeši ze vstupu do jeho odpočinku i ve smyslu vyloučení z budoucího světa.

nebo může být i chápán jako odpočinek v nové zemi nového stvoření. Zejména spisy helénistického judaismu spojují odpočinek sabatu s novým nebeským světem,⁹ v němž duše odpočívá a očekává vzkříšení.

W. Rordorf ve své knize *Der Sonntag*¹⁰ shrnuje různá chápání a přichází s přehlednou tabulkou třech základních proudů pochopení eschatologického sabatu:

	Olam ha ze, tento svět		Olam ha ba, budoucí svět
A	1.–6. tisíciletí		Znovuobnovený ráj, mesiášovy dny
B ¹¹	1.–6. tisíciletí mesiášovy dny naplnění již na zemi	sabat jako pramlčení totožné s počátkem bezobsažné bezčasí	Nový eón
C ¹²	1.–6. tisíciletí	sabat jako chiliasmus mesiášovy dny předposlední svět, radikálně odlišen od nového stvoření	Nový eón

Ve všech třech teologiích se objevují motivy sedmého dne a mesiášský věk. Všechna tři chápání kladou budoucí svět do sedmého světodne. Ovšem autoři příklánějící se k variantě B a C kladou *eschatologický sabat* i mesiášskou říši ještě *do tohoto světa*. Rozdíl mezi nimi je pak v tom, že skupina B chápe eschatologický sabat jako *návrat k počátku stvoření*, v němž Bůh dlel ve svém bezčasí, ale skupina C klade eschatologický sabat

⁹ H. W. Attridge upozorňuje zejména na T Dan 5,12 a 4 Ezra 8,52, viz Attridge, H. W. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1989, s. 126–127

¹⁰ Rordorf, W. *Der Sonntag: Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstes im ältesten Christentum*, AthANT 43, Zutrich: Zwingli, 1962, s. 46–79, tabulka 51.

¹¹ Odpovídá Žd.

¹² Odpovídá Bar.

do jednoho světodne s tisíciletou mesiášskou říší, která bude předcházet novému světu.¹³

Eschatologická interpretace textů týkajících se sabatu je zakotvena již v samotném hebrejském textu Starého Zákona, který kromě termínu sabat zná též termín MeNuChaH (např.: Joz 1,18, Dt 12,8–11, Ž 92, Ž 95). Slovo, které se do řečtiny překládá *καταπαυσις*, či u Filóna *αναπαυσις*, znamená odpočinek vázaný místně na zemi zaslíbenou, chápanou ve smyslu jak pozemském, tak eschatologickém. Pro interpretaci sabatu s přesahem do eschatologie nás především zajímá Žalm 95, protože je vykládán v listu Židům.

V Septuagintě, a proto i ve spisech ji citujících, je Žalm 95 připisován Davidovi. Byl to žalm, který se recitoval při vstupu do chrámu.¹⁴ Dělí se na dvě části, z nichž první, pozitivní, povzbuzuje lid Boží, aby vstoupil do chrámu a uctíval Hospodina. Ve verši 7b se změní na varování a končí velmi dramaticky. Zde je relevantní druhá část žalmu, jež se obrací na posluchače s varovným „dnes“, obdobím, v němž mají přijít před Hospodina s věřícím srdcem, uslyší-li jeho hlas. Uzavřou-li se a neodpoví-li, čeká je osud jejich praotců. Nejprve je zmíněn svár v Meribě a Masse (Ex 17,1–7 a Nu 20), kde si lid na Hospodinu vykřičel vodu ze skály. Druhý je příklad konfliktu u Kadéše. Lid vyšlý z Egypta se zde zastavil před branami země zaslíbené, ale pro nevíru a ze strachu před jejími obyvateli se rozhodl raději vrátit. Bůh se zapřísáhl, že tato generace nevkročí do odpočínutí země zaslíbené, a tak začalo jejich čtyřicet let¹⁵ dlouhé putování. Oba příběhy spojuje zatvrzelá nevíra otců, jež ústí v bloudění.

Všimněme si motivu cesty: Z cesty do chrámu, při níž Boží lid recituje žalm, se přesouváme k cestě po poušti, ale také k cestě srdce člověka, který byl sice kdysi vysvobozen, přesto se zatvrdil a jeho srdce bloudí. Lid vstupující do chrámu k bohoslužbě musí mít na paměti všechny prohry otců, aby se jich sám mohl vyvarovat. Žalm končí bezútěšnou a pro zbloudilé poutníky bezvýchodnou Boží přísahou. Nevejdou do Božího odpočínutí.

¹³ Toto schéma s christologickými úpravami přejali křesťané. C, chiliasmus, byl ale nejoblíbenější, protože neděle, coby 8. den navazující na sabat, se v rámci chiliasmu bere jako přicházející eón, konečné naplnění. Podle tohoto pojetí je sabat pouze jakési přednaplnění, viz Rordorf, *Der Sonntag*, s. 51.

¹⁴ Elbogen, J. *Der jüdische Gottesdienst, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*, Berlin: Mayer & Müller, 1907, s. 110, 115. V synagogální liturgii se na počátku sabatu čte nejprve Ž 95 a hned za ním Gen 2,1–3. Podobný sled drží i Žd 3 a 4.

¹⁵ Čtyřicet let putování pouští, z verše 10, se nevztahuje na vyvedení z Egypta, tehdy ještě lid na obtíž nebyl, ale na druhých čtyřicet let, při nichž celá generace, vyšedše z Egypta, zahynula, až na dva lidi. Nu 14,30.34 a Dt 32,2.20. Žalm 95,10 mluví o těchto druhých čtyřiceti letech.

Exkurs: Hofiova *Katapausis*

Emeritní profesor na Thübingenské univerzitě, Otfried Hofius, napsal roku 1970 svoji první knihu: „*Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*“. Kniha je hojně citována ve všech pozdějších monografiích a článcích věnujících se eschatologickému sabatu, a proto považují za vhodné ji podrobněji představit.¹⁶

Hofius vychází z Käsemannovy monografie *Das wandernde Gottesvolk* (1957), vůči jejímuž gnostickému čtení Žd 3,7–4,13 se kriticky vymezuje.¹⁷ V průběhu knihy vykládá tři možná pojetí termínu *καταπαυσις* v prvních stoletích našeho letopočtu. Jednak se chápala, jak popsal právě Käsemann, jako nejvyšší eón v gnózi coby cíl putování svobodné duše do nebe. Ovšem běžnější bylo chápat ji jako čistě lokální veličinu, místo odpočinku pro lid i pro Boha,¹⁸ či jako nejvyšší eón, *σαββατισμός* zmíněný v Žd 4,9 (podobně i Bar 15).¹⁹ Hofius se ptá po významu *καταπαυσις* i *σαββατισμός*, zda jsou identické a zda lze *καταπαυσις* číst v gnostickém smyslu slova.

¹⁶ Hofius, O. *Katapausis: die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort am Hebräerbrief*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, s. 16. Obdivuhodné je to, že ačkoli s ním mnoho autorů nesouhlasí, neustále se k němu vracejí. Ukazuje to, že své otázky uměl vhodně klást.

¹⁷ Hofius, *Katapausis*, s. 1. Käsemann považuje za hlavní téma epištoly Židům putování Božího lidu interpretované gnostickou mytickou představou o putování duše do nebe, je to cesta k dokonalosti. Podle Käsemanna tato perikopa vychází především z alexandrijsko-gnostického mudrosloví a citáty na SZ jsou sekundární – viz Käsemann, E. *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1957. Podle mého názoru je v Žd cesta k dokonalosti tematizovaná opakovaným tvrzením, že Ježíš byl zdokonalen tím, co vytrpěl. Mathemata pathemata. Kristus slouží jako příklad věřícím k následování. I oni trpí tím, že jsou pronásledováni, ale v Kristu mají naději, Kristus je prodromos, předchůdce, či pionýr spasení. On prošel utrpením, křesťané tedy v jejich utrpení také dochází zdokonalování.

¹⁸ V Žd je to pak nebeský kosmos v protikladu s pozemským.

¹⁹ Hofius, *Katapausis*, s. 14 cituje Käsemanna, s. 415: Hb 4,9 „Die seltsame Verbindung von *καταπαυσις* und *σαββατισμός*. Hinter dieser Verbindung, die in der Sabbath-*καταπαυσις*-Anschauung im 15. kap. des Barnabasbriefs ihre Parallele hat, wird eine in gewissen rabinischen Texten präformierte, aber erst sowohl bei Philo, wie auch in der Gnosis voll ausgeprägte ‚Äon-Vorstellung‘ sichtbar, nach welcher Äon, der Bereich des göttlichen Geistes, der Sabbath und die Anapausis identisch ist.“

Καταπαυσις může být místem odpočinku spravedlivých na konci časů, tedy ráj,²⁰ nebo helénismem ovlivněné záhrobí,²¹ anebo mezičasí duší zemřelých, jež očekávají vzkříšení.²² Původ termínu je temný. Καταπαυσις v Žd 3 a 4 podle Hofia vychází z kontextu Žalmu 95, nikoli z gnostické literatury,²³ jak tvrdil Käsemann. Pro lepší argumentaci připojuje i podrobnou lexikální analýzu termínu MeNuChaH v Žalmu 95.²⁴ Dochází k závěru, že je jedním ze stvoření. Místem tohoto odpočinku pro Boha a jeho lid je nebeský Jeruzalém. Zaslíbení o vejítí do odpočinutí je stále platné. Ono „dnes“ v Ž 95 a Žd je čas prolomený Božím slovem v Synu. Aby ještě lépe dokázal, že καταπαυσις v Žd není gnostického původu, připo-

²⁰ Hofius jmenuje především 4. knihu Ezdrášovu jako nejdůležitější pro představu konečného místa zbožných. Podle něj přijde eón, který nyní spí, vzbudí se (7,31). Konečný ráj a místo odpočinku jsou totožné (Hofius, *Katapausis*, s. 61... paralela v 1 Klem např. 5.7. Pavel v místě nebeského odpočinku podobně jako Petr o pár veršů dále. Více viz Havelková, E. *Semantic Field of Holiness in the NT and AF*, dizertace UK ETF, Praha 2014, kapitola o svatosti v 1. Klem). Tento budoucí čas a budoucí eón je již připraven, jsou tam připravená obydlí pro zbožné. 4. Ezdr operuje s preexistencí eschata. V této skupině textů zmiňuje Hofius ještě další: Etiopský Henoch, Danův Testament, PseudoPhilo liber antiquitatum, syrská Báruchova apokalypsa a koptská Eliášova apokalypsa. Zmiňuje též rabínskou tendenci očekávat obnovení a znovusestavení nebeského Jeruzaléma, Hofius, *Katapausis*, s. 60–67.

²¹ Místo posledního odpočinku duší. Hellénský judaismus se nacházel pod vlivem řeckého mýtu o nesmrtelnosti duše, která se podle odměny vydává do různých míst. Hofius především podrobně zmiňuje starověký apokryf na Genezi o Josefovi a jeho ženě Aseneth. Josef zde v chvalozpěvu žehná své ženě a žádá Boha, aby mohla dojít odpočinku. Doslova εἰσεληθῶ εἰς τὴν καταπαυσιν σου. Zde je obrácení požadavkem pro vstup do nebeského místa pokoje, do Boží καταπαυσις. Podle mého názoru má ovšem Hofius tendenci rozumět καταπαυσις extrémně lokálně i v místech, která takto nutně být vykládána nemusí, například právě zde. Zdá se, že zrovna v případě Jos As provádí spíš eisegezi, závěr Josefovy modlitby lze totiž vykládat i jinak. Hofius místo interpretuje na s. 67: „Die Voraussetzung für das Eingehen in den himmlischen Ort der Ruhe“, nicméně zde by právě bylo vhodné text číst nikoli jako „do místa odpočinku“, ale jen prostě „dovést odpočinku“.

²² Mezičasé místo odpočinku duší. Lidské duše jdou do blaženosti, zatímco jejich těla odpočívají připravená na den zmrtvýchvstání. Jako příklad uvádí opět 4. Ezdráša a Liber antiquitatum biblicarum, také Závět Abrahamovu a Jákobovu.

²³ Co se týče gnostické literatury, lze termín najít na dvou místech (Ref VI 32,8 a Ref VIII 14,1), na nichž je identifikován se sabatem, tedy tzv. hebdomem, sedmým eónem. Nicméně ani jedno z gnostických míst neukazuje na to, že by mohly být základem pochopení καταπαυσις v Žd. (Hofius, *Katapausis*, s 32 a 33).

²⁴ Uvádí, že rabínská exegze chápe MeNuChaH v Ž 95,11 jak historicky, tak eschatologicky. Především pak lokálně jako místo odpočinutí lidu či odpočinutí Božího (Chrám, Jeruzalém, svatá zem). Zaštiťuje svou argumentaci tvrzením, že sloveso εἰσερχεσθαι se logicky pojí s nějakým místem, do něhož se vchází. Proto je καταπαυσις v epístole identická s nebem (11,14), nebeským Jeruzalémem (11,10.16, 12/22, 13/14), je to svatyně svatých nebeského chrámu. Starověké židovstvo operovalo s představou nebeského Jeruzaléma s vlastním chrámem, jehož pozemským je odrazem.

juje navíc svůj výklad jejího pojetí odpočinku.²⁵ *Σαββατισμός* je biblické hapax legomenon v Žd 4,9; mimobiblická užití²⁶ jsou pak velmi spora-
dická.²⁷ Hofius termín považuje za zpřesnění eschatologického významu
καταπαυσις,²⁸ jako odpočínutí na konci časů.²⁹

Hofius byl schopen najít odpovědi na všechny své otázky. Harmonizuje
odlišné počítání času v obou epištolách.³⁰ Bojuje s Käsemannem někdy za
cenu jednostrannosti. Jeho kniha je výborným úvodem do problematiky,

²⁵ Odpočínutí/Pokoj má božský prazáklad, je to prastav, v němž se nacházelo božské Pléróma, ale též pravlast duší. To, že na zemi *καταπαυσις* nezažíváme, je důsledkem kosmického pádu. Nicméně osvětlením shůry, ze světa světél, může být pokoj opět zje-
ven. Dosáhnutí *καταπαυσις* je ovocem gnóze, dochází se k ní po smrti a na konci časů, kdy nastane univerzální *καταπαυσις* všeho. Tento exkurz utvrzuje autora v názoru, že výroky o pokoji či odpočínutí v Žd nejsou vyvozeny z Gnóze, nýbrž že vyrůstají z eschatologicko-apokalyptického myšlení antického židovstva. Pro ilustraci porovnává styčné motivy ve 4. Ezdráša a Žd: V každém ohledu eschatologického očekávání judaismu je charakteristická víra v existenci cíle spásy připraveného Bohem, odpočinku pro bla-
žené. To, co je ve 4. Ezdrášovi *locus requietionis*, to je v Žd *καταπαυσις*. V Žd se ale především myslí na nebeskou svatyni. Jak 4. Ezdr. tak Žd učí, že nevíra a neposlušnost zavírají dveře. Ovšem jsou tu i rozdíly: „Der Hb sucht den eschatologischen ‚Ruheort‘ des Volkes Gottes im Heiligtum der Heilszeit. Das hat im 4. Ezdr keine Entsprechung“ (s. 96). Hlavní motivy popisovaného textu pocházejí bez výjimky z antického judaismu. Lze identifikovat *εβδομας* s *το ποσ της αναπαυσεως*. Bůh v sedmém coby nejvyšším nebi bydlí a tam má i své místo odpočinku.

²⁶ Mimo biblické spisy stojí za to zmínit například rabínský judaismus očekávající svět, jenž bude celý sabatem. Autor uvádí například úvod do Žalmu 92, resp. 91,1: „*ψαλμὸς ᾠδῆς εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου*“, jenž komentuje následovně: „ein Psalmlied für die zukünftige Welt, für den Tag, der ganz Sabbat und Ruhe sein wird zum ewigen Leben“ (s. 111), dále pak Targ Jer II Ex 20,2 „Weil sie dem Sabbat geerht haben, werden die Kinder Israel die zukünftige Welt in Besitz nehmen, die ganz Sabbat ist.“ A i v jiných spi-
sech se uplatňuje představa světa, který celý bude sabatem. Bůh stvořil sedmého dne celý nový věk a nový svět „*ha olam ha ba*“. Hofius klade Käsemannovi k dobru, že upozornil na podobnost s Barnabášovou 15. kapitolou, kde, jak se domnívá, je stejné pojetí saba-
tismos/*καταπαυσις*, viz Hofius, *Katapausis*, s. 113–115. Jak uvidíme níže, s tím nelze vůbec souhlasit. Zaprvé Barnabáš nemluví o sabbatismu a zadruhé se jeho časové pojetí eschatologického sabatu, mnohem propracovanější než to v Žd, zcela liší. Porovnání obou spisů, jejich podobnosti a rozdíly, viz závěrečná část.

²⁷ Plutarchos, *Moralia*, Justin, *Dialog s Tryphem* 23,3, Epiphaniův *Panarion* ve 30. kapitole pojednává o Ebjonitech. Relevantní text je verš 2,2, dále 1. kapitola *Martyrium Petri et Pauli* a *Constitutio Apostolica* II 36,2.

²⁸ Hofius polemizuje s Käsemannem, který chápe *σαββατισμός* coby gnostický *hebdomas*, tedy sedmý a nejvyšší bohem stvořený eón, který identifikuje s filónskou *αναπαυσις*.

²⁹ První generace, již bylo podle Žd zaslíbení dáno, do tohoto druhu odpočínutí nevěšla, a proto Bůh skrze ústa Davida nechal vyhlásit nový den spásy, jenž se aktivoval příchodem Krista.

³⁰ Sedmý den se po uplynutí 6000 let prolomí v nový svět, objeví se Syn Boží, aby odsoudil svět bezbožných ke konci. Jeho příchod rozpustí starý svět se vším jeho zlem, pak i Kristus sám odpočine v 7. den a s ním jeho vykoupění. Srovnání s Barn. viz níže.

ovšem čtenář musí mít na paměti, že je těžké při dalším studiu narazit na autora, který by s ním dokázal plně souhlasit. Hofius vyvolal především diskusi, která se promítá na stránkách všech komentářů exegetujících Žd 3 a 4.

Rané křesťanství

Ježíš evangelii

Jak Rordorf dobře poznamenává,³¹ první křesťanstvo se muselo hned od začátku vyrovnávat s židovským pojetím sabatu už jen proto, že zdědilo nelehkou situaci. Ježíš se stavěl k sabatu kontroverzně,³² nicméně „On sám byl odpovědí na tu otázku, kterou svými provokacemi vzbuzoval“.³³ Podívejme se nyní ve stručnosti, jak evangelia popisují relevantní příběhy, které vypráví o Ježíšově vztahu k sabatu.³⁴ Zaměříme se podrobněji pouze na dva texty: Mt 12,1–14 a Jan 5,1–18.

Matouš 12,1–14. Tento oddíl se skládá ze dvou perikop, které mají každá své paralely v synoptických evangeliiích. První část (v. 1–8) vypráví o tom, jak sabat porušili Ježíšovi učedníci, a druhá část (v. 9–14) o tom, jak jej porušil sám Ježíš. Nesmí nám uniknout detail, že 11. kapitola končí pro nás velmi důležitým veršem (11,28): „Pojďte ke mě všichni ... a já vám dám odpočinout (ἀναπαύσω ὑμᾶς)“. Na toto prohlášení navazuje kapitola o sporech Ježíše s farizeji, o tom, zda je odpočinutí Ježíše a jeho učedníků během sabatu dostačující.

Učedníci jdou s Ježíšem v sobotu polem, dostanou hlad, mnou zrní a jedí ho. Zahlédnou je farizeové. Využijí příležitosti a stěžují si na jejich jednání u Ježíše, zodpovědného za své žáky. Jak je možné, že toleruje takovou neomalenost, to se přece *nesluší*. Ježíš vzpomene dva příklady ze SZ, v nichž jinak velmi příkladné postavy, hnány nutností, musely porušit Zákon, aby naplnily své poslání.³⁵ Davidova družina v extrémní situaci také udělala

³¹ Rordorf, *Der Sonntag*, s. 80.

³² Ježíš porušuje sabat především proto, že musí. Rordorf, *Der Sonntag*, s. 79–84. Rordorf argumentuje tak, že všechny Ježíšovy případy porušení sabatu se neuskutečnily proto, že by např. jeho učedníci umírali hladu nebo že by umírali ti, které uzdravil, ale proto, že stejně jako kněží konají bohoslužbu, tak i Ježíš, velekněz, také musel konat bohoslužbu (s. 80): „Denn Jesus hatte wohl das Sabbatgebot verletzt, aber er war die ausdrückliche Antwort auf die Frage, aus welchem tieferen Grund er das getan hatte, letztlich doch schuldig geblieben“ a především s. 82: „Er musste handeln, auch am Sabbat, um nicht sein ‚Gesetz‘, nämlich seinen Gehorsam gegenüber dem Vater, zu durchbrechen“.

³³ Rordorf, *Der Sonntag*, s. 80.

³⁴ Mt 12,1–8 / Mk 2,23–28 / Lk 6,1–5; Mt 12,9–14 / Mk 3,1–6 / Lk 6,6–11; Lk 13,10–17 a J 5,1–18.

³⁵ Interpretace zdůrazňující motiv naplnění poslání je přejatá od Rordorfa.

něco, co se nesluší, a sice Davidovi muži vzali z chrámu svatost svatostí, chleby předkládání, a snědli je, aniž byl kdokoli z nich adekvátně rituálně vybaven k takovému počínání.³⁶ Podobně i kněží v chrámu musejí zajišťovat chod bohoslužeb i o sabatu, jenže tím fakticky porušují množství z příkazů a zákazů.

Lidská nouze je zde nadřazena zákonu. Ježíš se staví na roveň krále Davida, což musí farizeje popouzet mnohem více než samotné počínání učedníků. Z pohledu farizeů to vypadá, jako by se Ježíš kromě neskonale povýšenosti navíc také vymlouval, aby tím obhájil porušení zákona svých učedníků. Ježíš naznačuje, že se nachází v situaci podobně výjimečné, jako když David směl překročit Zákon.

Druhá analogie srovnává učedníky a kněze z hlediska nevinnosti. Kněží museli zajistit chod chrámu, a proto se jim jejich práce, i když porušovali³⁷ sabat, nepočítala za hřích. Co je větší, co je svatější než chrám? A přesto i chrám je znesvěcován prací v sobotu. A je jí vskutku znesvěcován? Na rovnici chrám a sabat zvítězí chrám.

Hlad učedníků omlouvá přestoupení.³⁸ Ježíš odkazuje na Ozeáš 6,6a: „Chci milosrdenství, ne obět.“ Kdyby farizeové nejen četli, ale také rozuměli Písmům, nesoudili by nevinné, podobně jako je nenapadne odsuzovat kněze v pracující v chrámu. Syn člověka je nad chrámem, ale i nad sabbatem, je to její *kyrios*. To vysvětluje jeho suverenitu. Jakožto Pán může dát sabatu nový význam, má moc rozhodnout, co znamená poslušnost, a co ne.

„Odtud šel dál a přišel do jejich synagogy,“ čteme dál ve verši 9. U výše zmiňované roztržky totiž nezůstalo. Jestliže je Ježíš pánem nad sabbatem, co ještě si dovolí? V synagoze byl muž s uschlou rukou. Farizeové tohoto nemocného muže využijí ve svůj prospěch jako návnadu na Ježíše. Snaží se Ježíše nacytat, když se ho ptají, zda se tedy smí uzdravovat v sobotu? Bude Ježíš „pracovat“? Je-li prokázání milosrdenství a vysvobození nemocných prací, pak ano. Bude pracovat jako kněží v chrámu nezávisle na tom,

³⁶ Ježíš přiznává, že za normálních okolností se nesměly chleby předkládání jíst a že svým chováním David přestoupil zákon, protože dělal něco, co mu *nebylo dovoleno*.

³⁷ Slovo, které Ježíš používá, je silné, znamená znesvěcovat, činit bezbožným.

³⁸ Rordorf polemizuje. Tvrdí, že prostý hlad neomlouvá jednání učedníků. Jediná možnost omluvit jejich jednání by byla, kdyby byli na pokraji života a smrti a mnutí klasů by jim zachránilo život. Pouhý hlad jen ukazuje na to, že se špatně připravili na sabat, a tak nemají výmluvu. Argumentuje pak tím, že Ježíš dovoluje učedníkům porušit sabat, protože je on sám Kristem, jenž vyvádí lid do eschatologického odpočinutí, o němž mluví v 11,38. Podle mého názoru však Ježíš v tomto oddílu učí, že je důležitější milosrdenství než snaha za každou cenu dodržet přikázání o sabatu. Rordorf naproti tomu říká, že Ježíš přikázání neruší a že toleruje chování učedníků jen k tomu, aby vyprovokoval diskusi. Více v Rordorf, *Der Sonntag*, s. 55–79, podkapitola s názvem *Die Stellung Jesu zum Sabbat*.

jaký den je. Přiblížilo se totiž Království nebeské a Pán se vlamuje do tohoto světa, aby zachránil nemocné.

Tento text sice vůbec nemluví o eschatologickém sabatu, ale jak jsem právě naznačila, lze v Ježíšově interpretaci sabatu spatřit obnovení onoho „dnes“, v němž je jeho lid zván do odpočinutí. Boží království se v Kristu vlamuje do tohoto světa a Pán nad sobotou přeznačuje její význam.

Jan 5,1–18 vypráví příběh muže, jenž byl Ježíšem v sobotu uzdraven u rybníku Bethesda. Podle evangelia se zde děly zázraky. Kdo se dostal k vodě, když se rozvířila, mohl být uzdraven. Chromý muž se k vodě nemohl dostat, protože neměl, kdo by ho tam odnesl, a tak bezmocně čekal na zázrak. V tomto příběhu je Ježíš zcela aktivním agentem. Vyhledne si nemocného, uzdraví ho a přikáže mu, aby se *procházel* (sic!) se svým ložem. Uzdravený člověk je zde absolutně pasivně poslušný a dělá vše tak, jak mu to Ježíš přikázal. Ovšem vykonávat práci je o sabatu zakázáno, Ježíš tak přikázal uzdravenému muži dělat něco, co se nesmí.³⁹ Farizeové se chytli na návnadu, kterou Ježíš nastražil a uzdravený muž prozradí, kdo je za vše zodpovědný. Co lze tvrdit s jistotou, je, že Ježíš toto vše zinscenoval záměrně, aby farizeům mohl zvěstovat svoji teologii sabatu (v. 17b): „Můj Otec pracuje bez přestání, a proto i já pracuji.“⁴⁰

Oba uvedené případy z evangelií končí rozhořčenými farizeji, kteří se rozhodnou Ježíše pronásledovat (Jan 5,16), ba dokonce zabít (Mt 12,14) „protože nejen znesvěcoval sobotu, ale dokonce nazýval Boha vlastním Otcem, a tak se mu stavěl na roveň“ (Jan 5,18b). Tímto svým postojem Ježíš přenechal svým učedníkům nelehkou situaci. Bude tedy pro křesťany sabat relevantním svátkem?⁴¹

Nyní, v rámci monitoringu vývoje křesťanského pojetí eschatologického sabatu, se budeme věnovat dvěma raně křesťanským textům, jež se oba specificky věnují eschatologickému sabatu. Oba spisy jsou z období kolem přelomu prvního a druhého století, oba jsou zařazeny v kodexu Sinaitiku, ovšem jen jeden vydržel v uznávaném NZ kánonu.

³⁹ Za takové provokativně ostentativní procházení se s ložem v ruce o sabatu hrozilo muži, alespoň podle zákona, ukamenování.

⁴⁰ Na tomto místě je dobré zdůraznit, že je vidět, že nemůžeme počítat s jednotnou novozákonní teologií eschatologického sabatu a vyvozovat nějaké absolutní závěry. Pokud Otec neustále pracuje, pak nemůže čekat v odpočinutí na svůj lid, jak třeba může tvrdit Žd (viz výše).

⁴¹ Ve svém článku z konference evropských teologů v Debrecenu 2011 *From Clean Hands to Clean Heart* se zabývám především tím, jak církev prvních dvou století opustila rituální zákony. Slavení sabatu je jedním z nich, vedle nutnosti umývání rukou, dietních předpisů atp. Již velmi záhy církev slavila neděli.

Epištola Židům

Jediným vskutku novozákonním místem, které se specificky věnuje eschatologickému sabatu, je 3. a 4. kapitola epištoly Židům. Jedná se o křesťanskou midraš na již mnohokrát zmíněný Žalm 95.

Autor nejprve cituje jeho výhružnou část (v. 7–11). Srovnáme-li text, který uvádí autor epištoly Židům se zněním LXX a MS, zjistíme, že velmi přesně cituje Septuagintu, a to dokonce i tam, kde se liší od hebrejského textu. Původní text mluví o sváru v Meribě a Masse,⁴² ovšem řecký text již interpretuje, když používá termín „παραπικρασμος“, tedy zahořknutí. Paralelismem pak zpřesňuje, že se jedná o zahořknutí na poušti. Mluví tedy o Numeri 14, o momentu, kdy se u Kadéše, před branami země zaslíbené, chtěl Boží lid otočit zpět a vrátit do Egypta.⁴³ Bůh se zde zavázal přísahou, že až na Káleba a Jozueho lid nevejde do odpočinku, a kdyby nebylo Mojžíše, byl by je zahubil všechny. Kadéš se pak stala symbolem Izraelské neposlušnosti,⁴⁴ místem, kde lid pokouší Hospodina.⁴⁵

Verše 12–15: Žd 3,12. Poté, co pisatel přečetl text, se začíná věnovat jednotlivým částem žalmu a oslovuje posluchače. Nejprve však vybere to, co si z žalmu mají zapamatovat především. Mají se starat o svá srdce, aby nebyla nevěrná.⁴⁶ Srdce je zde užito ve smyslu existenciálním, nikoli morálním.⁴⁷ Nevěřící, zlé srdce je bloudící (v. 10), je totiž odvráceno od živého Boha.⁴⁸ Nejedná se zde o nedostatek víry, je to cesta pryč od Boha.⁴⁹ Zlé srdce uvnitř člověka je zde aktivní silou, která obluzuje poutníky a bere jim víru.

Žd 3,13. Proti této síle zlého srdce zde stojí společenství, v němž se poutníci mají navzájem povzbuzovat či napomínat, protože hrozí

⁴² Viz výše. Ex 17,1–7; Nu 20, 2–13.

⁴³ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 85.

⁴⁴ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 85: „Kadesh became the symbol of Israel's disobedience, the place where God's past redemption was forgotten and where divine promise no longer impelled the people to obedience“.

⁴⁵ Ono snášení Hospodinem se pak ukazuje v Nu 14,27. V Otčenáši „neuveď nás v pokušení“. Zde je pokušení zesílené, lid Boha pokoušel zkoušením, tedy velmi, velmi pokoušel.

⁴⁶ V Sk je víra očišťovacím agentem srdcí pohanů. Opakovaně Petr obhazuje jejich místo v lidu Božím, na základě právě toho, že vírou očistil jejich srdce. Víra tedy dělá z pohanů a nepřijatelných nový Boží lid. Co teprve potom její absence.

⁴⁷ Gräßer, E. *An die Hebräer*, Teilband 1–3, EKK (17), Neukirchen-Vluyn: Benzinger, 1190, s. 185: Srdce je buď zlé, anebo je pravdivé. Člověk je bez víry, anebo s vírou, tyto si odpovídají. Srdce je zde ve smyslu hebrejského lev, tedy nikoli pojaté morálně, ale existenciálně.

⁴⁸ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 86.

⁴⁹ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 86: „The allusions to Nu 14 are significant because they indicate that unbelief is not a lack of faith or trust. It is the refusal to believe God. It leads inevitably to a turning away from God as a deliberate act of rejection“.

reálné nebezpečí zapomenutí se, či dokonce zatvrzení. Proč se mají tak vehementně povzbuzovat? Protože jsou na cestě jako praotcové vyšedší z Egypta. Protože ono „dnes“, které bylo adresováno jim, je obnoveno. Evangelium zní: „stále trvá ono dnes“. ⁵⁰ Autor tak existencionálně aplikuje starou situaci, která by jinak mohla zůstat relativně neškodná, na situaci čtenářů a ruší je v jejich zdánlivém bezpečí. Ono naléhavé „dnes“ staví člověka do situace, v níž se musí rozhodnout. ⁵¹ Cesta je zatím jasná, ale není jasné, zda po ní člověk dokáže dojít až do cíle.

Žd 3,14. Adresáti se stali dědici Krista. ⁵² Dědictví je ovšem vázáno, stejně jako i v jiných případech, kde se o něm mluví (12 nebo 6 kapitola), na neodpadnutí od milosti. Varování před odpadnutím je epištola plná. Po věřících se žádá, aby vydrželi. Připomeňme si, že epištola byla pravděpodobně psaná jako kázání do pronásledované církve, proto je pro ni motiv vytrvalosti tak důležitý. V utrpení se rozhoduje o budoucnosti. O Kristu je na několika místech Žd napsáno, že se stal dokonalým tím, co vytrpěl. Kristus je (Žd 2,10; 6,19; 12,2) vůdce a pionýr víry. Utrpení lze v epištole číst jako jakýsi prubířský kámen víry. Buď čtenáře zdokonalí, jako Krista, ovšem pokud se budou chtít vzdát a vrátit se, pak dopadnou stejně jako otcové u Kaděše. Proto je vydržet ve zkouškách nejen možné, ale i nutné. ⁵³

Žd 3,15–19. Autor se vrací k žalmu a opět připomíná aktuálnost onoho „dnes.“ Klade si tři otázky. Kdo jsou ti, kdo zahořkli? Kým se Bůh znechucoval 40 let? ⁵⁴ Komu přísahal, že nevejdou? Odpověď je vždy stejná. Je to ta slavná generace, kterou Bůh mocnou rukou vyvedl z Egypta. ⁵⁵ Ano, i tak vzácní a vyvolení lidé, jako ti, kdo opouštěli ve chvatu Egypt, dokázali přijít o své dědictví. Staří praotcové, s nimiž začalo slavení Pesachu, jsou zde kladeni za špatný příklad, který není hodný následování. A nejen to, autor Židům komentuje Žalm 95,10 ve smyslu Nu 14,29: Vyvolená generace si znechutila Boha svoji zarputilou nevírou. ⁵⁶ Verš 19 uzavírá tuto část

⁵⁰ Podobné zpřítomnění „dnes“ najdeme i u Pavla, např. v 1 Kor 10,1–13.

⁵¹ Podobně jako v Dt 30,15–20.

⁵² Motiv dědictví je pro epištolu důležitý. Například v 9. kapitole se mluví dokonce podrobně o závěti, která dochází platnosti až po smrti. Musí tedy tento svět nejprve zemřít, abychom se dědictví mohli ujmout? Nebo je již naše? A co je to za dědictví? Ve 12. kapitole je o věřících napsáno, že jsou dědici podílu na svatosti, samozřejmě skrze Krista. Více viz kapitola o svatosti a čistotě v ep. Židům v dizertaci: Havelková, *Semantic Filed of Holiness in the NT and AF*.

⁵³ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 191.

⁵⁴ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 89: Autor má na mysli dvě různá období, která jsou oddělena Boží přísahou. Čtyřicet let prozřetelného vedení a čtyřicet let hněvu. Ve verši 9 je to čas spásy, ale ve v. 17 je to čas zatracení.

⁵⁵ Autor se nyní vrací k Mojžíšovi, kterého dával za příklad na začátku kapitoly.

⁵⁶ On to ovšem byl asi spíš strach.

s ponaučením: „vidíme, že nemohli vejít pro svoji nevíru.“ Se třetí kapitolou končí i vyprávění o tom, co postihlo otce.

Čtvrtá kapitola navazuje na výzvu 12. verše a aktualizuje text žalmu na situaci posluchačů. Začíná výzvou,⁵⁷ aby se nebáli těch, kdo je pronásledují, „Kenaánců“,⁵⁸ ale Boha. Z čeho mají mít strach je možná ztráta podílu na dědictví, dveře jsou stále ještě otevřené.⁵⁹ Autor sice varuje, ale zároveň přináší evangelium:⁶⁰ zaslíbení trvá,⁶¹ připravené pro ty, jimž Bůh otevřel lepší šanci svým novým „dnes“. Původní šance nebyla Bohem anulována a stále čeká na své dědice.⁶²

Žd 4,1. Zaslíbení o vejítí⁶³ do *καταπαυσις* trvá. *Καταπαυσις* se již v textu vyskytlo v citaci Žalmu 95,11, kde překládá hebrejské MeNuChaH (tedy nikoli šabat). Je to odpočinek v dobyté zemi, většinou je míněn lokálně, ale Žd na tomto místě mluví o odpočinku v zemi zaslíbené mimo tento svět.⁶⁴ Lid totiž nedošel spásy. Autor zamlčuje, že Jozue a Káleb vešli.⁶⁵ Zde se totiž nemluví o pozemském Kenaánu, ale nebeské zemi zaslíbené. Opět se *καταπαυσις* objevuje ještě v 3,18. Neposlušnost a spása se vzájemně vylučují.

⁵⁷ 3,12: „pozor na to, abyste neměli zlé srdce“.

⁵⁸ Lane, *Word Biblical Commentary*, Vol. 47, *Hebrews*, s. 98: připouští, že posluchači znali eschatologické pochopení „můj odpočinek“ v Žalmu 95,11 přes synagogu. Ovšem to, že nevíra způsobuje vyloučení z Božího odpočinku 3,19, zůstává v přítomnosti platné a nabývá nových, soteriologických hlubin, když je pochopeno takto eschatologicky.

⁵⁹ Attridge si dobře všímá, že ačkoli z Numeri 14,2 jasně vyplývá, že slib zůstal aktuální k naplnění i po přísaze, její aktuálnost i po obsazení Jozuem vyžaduje důkaz. Posluchači nepřišli příliš pozdě, než aby dosáhli na naplnění slibu.

⁶⁰ *Επαγγελια*, zvěstování, je v tomto případě velmi radostné. Navíc přímo evangelium se objevuje ve verši 2.

⁶¹ Lane, *Word Biblical Commentary*, Vol. 47, *Hebrews*, s. 97: Křesťané již na zemi dochází zaslíbených věcí. V Žd to, co Bůh zaslíbil otcům, naplnil v PJK a svůj slib nyní zopakoval ve smyslu nové smlouvy. Zaslíbení dané otcům nepřestalo platit.

⁶² Gräßer, *An die Hebräer*, s. 201: Ono právě naplněné zaslíbení je očištění dosažené skrze Syna a naše spojení s ním. Je to zaslíbení, které se ještě má naplnit: zaslíbené věčné dědictví 9,13; *eschatologický šabat* 4,9; *neotřesitelná říše* 12,26.28 a *lepší nebeská domovina* 11,13.

⁶³ Absurdně 4. kapitola začíná výzvou doslova „bojme se“. Absurdní je to proto, že Izraelci u Kaděše měli z obyvatel Kenaánu strach, a proto nevěřili Hospodinu. Měli z nich větší strach než z Egyptanů, nemluvě o Hospodinu.

⁶⁴ Nesouhlasím s ICC 46, kde se tvrdí, že *καταπαυσις* je na tomto místě ve smyslu Kenaánu, jako hmotná země zaslíbená, protože jsme stále ještě u citace. Tvrdí také, že mystický význam je dále rozpracovaný v 4,3. Nicméně jak jsme již viděli, samotný žalm vyzývá k mystickému výkladu.

⁶⁵ Gräßer se domnívá, že kdyby autor Jozuovi přiznal, že lid nakonec do země zaslíbené přivedl, byl by nemohl rozvést myšlenku, že tím, kdo je skutečně přivádí, je Ježíš (Gräßer, *An die Hebräer*, s. 181n.).

Žd 4,2. Ve druhém verši se promítá oblíbená autorova dualita.⁶⁶ Zvěstováním evangelia se jen prohloubil původní slib.⁶⁷ Dobré zprávy byly zvěstovány v obou situacích, ovšem předchozí generaci zvěstování neprospeklo, protože je nepřijala vírou.⁶⁸

Žd 4,3. Do odpočínutí se vchází vírou. Posluchači jsou zvěstováním zahrnuti mezi ty, kdo vcházejí. Ovšem jen pokud evangelium přijmou vírou, jinak nikoli. Autor se posouvá na hlubší rovinu výkladu, když mluví o tom, co bylo stvořeno při založení světa a co stále trvá. Odpočínutí trvá od založení světa.⁶⁹ Většina komentářů se domnívá, že *καταπαυσις*, o které se zde mluví, je opět ta nebeská. Otcové nevešli nikoli do Kenaánu, ale do nebeské *καταπαυσις*⁷⁰ Na časovém určení tohoto vstupu se však komentáře neshodují.⁷¹ Co se týče rozdílu „oni“ (otcové) a „my“ (adresáti epištoly), nevejítí otců se zde nevnímá jako důsledek nedostatečné, totiž nekřesťanské víry, tak jak tomu je u Barn. Křesťané jsou v Žd vystaveni stejné hrozbě odpadnutí jako kdokoli jiný.

Žd 4,4. Bez vysvětlení či úvodu si autor jakoby najednou vzpomene na další koncept vedle *καταπαυσις*, totiž *εβδομη*.

Z odpočinku chápaného jednoznačně místně (nebeská země zaslíbená) se autor bez předchozího varování přesouvá do časové dimenze. *Εβδομη*⁷² má být sedmý den, v němž Bůh podle Gn 2,2 odpočinul (*κατεπαυση*).

⁶⁶ V 7. kap. máme dvě kněžství, v 9. kap. máme dva chrámy a zde máme dvoji lid.

⁶⁷ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 204: „Hebr denkt nicht in den Kategorien von Verheißung und Erfüllung. Sondern für ihn erneuert sich in der Gestalt des Evangeliums das alttestamentliche Verheißungswort in vertiefter Form“.

⁶⁸ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 98: „It is a quality of response that appropriates the divine promise and recognizes the reliability of God“.

⁶⁹ Mt 25,34: království připravené pro spravedlivé od založení světa.

⁷⁰ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 207 a 208: To, že nevešli, není vnímáno antijudaisticky (protože neměli tu správnou, křesťanskou víru, což bude argumentem Barnabáše), nýbrž křesťané smějí vejít, protože je obnovena nabídka z Boží strany. „Denn daß wir die Beati possidentes wären, weil Israel ungehorsam war, ist ein von der bei Mt, Lk und Paulus vorliegenden Juden/Heiden Problematik her eingelassener Gedanke, den Hebr schon deswegen nicht denkt, weil diese Problematik bei ihm überhaupt nicht Thema ist.“

⁷¹ Komentáře se však neshodují na časovém určení tohoto vejítí, zda se jedná o futuristický presens onoho „do odpočínutí vcházíme jen my, kdo jsme uvěřili“, či nikoli. Lane tvrdí, že víra zpřítomňuje to, co je budoucí, neviditelné a nebeské, proto o těch, kdo už uvěřili, lze říci, že již vešli do Božího odpočínutí. Tudiž ono „vcházíme“ Lane vnímá jako opravdu současnou záležitost, viz *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 99. Stejně tak i Attridge tvrdí, že se zde jedná o komplexní proces, na němž se většíc podílí už nyní, ačkoli to ještě v budoucnu vyústí, viz Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, s. 126. Zatímco ICC 51 a Hofius tomuto místu rozumí jako zaslíbení do budoucnosti.

⁷² Gräßer, *An die Hebräer*, s. 210: Hebdomé je v celém NZ jen zde. Rozumí se tím eschatologický sabat. Rabínská apokalyptika zná místo odpočinku, tedy sedmý eón coby sabat,

Toto Boží odpočinutí trvajícím od založení světa je připraveno pro všechny, kdo věří. Citovaný text tedy autor používá, aby ukázal na druhou dimenzi svého pochopení *καταπαυσις* jako *eschatologického* sabatu.⁷³ Bůh odpočinul ode všech svých činů, to je odpočinek v *hebdomu*, který stojí mimo lidskou historii.

Žd 4,5n. Jediný důvod, proč otcové nevešli do odpočinutí, byla jejich nevíra. Existuje-li totiž někdo, kdo by ještě mohl vejít, pak pro něj ono zaslíbení stále platí. Proto zůstává nabídka otevřena těm, kdo věří.⁷⁴

Žd 4,7. Bůh tedy ustanovuje nový den, nové „dnes“.⁷⁵ Jako refrén se nám vrací dokola první verš, kterým autor začal. Bůh znovuobnovil svoji nabídku a chce lidi dovést do svého pokoje.⁷⁶ Slib zůstává otevřený. Boží zaslíbený odpočinek se zde opět nevztahuje na zemi Kenaán, ale na nebeskou realitu.⁷⁷

Žd 4,8. „Kdyby byl Jozue již uvedl lid do odpočinutí, nemluvil by Bůh o jiném, pozdějším dnu.“ Autor si zde hraje s podobností jmen Ježíše a Jozueho.⁷⁸ Vracíme se zpět před brány země zaslíbené, kde lid stojí tentokrát již podruhé. Nyní vede lid Jozue, nikoli Mojžíš. Ovšem Jozue přece do země zaslíbené vešel! Ano, ale nevešel do *καταπαυσις*. Je to podmínka nesplněná v minulosti. Kdyby byl Jozue skutečně přivedl lid do země oplývající „mlékem a strdím“, kde si bude „hrát beránek s vlkem“, pak už by zde nebyl prostor pro Mesiáše. Ani zde se tedy nemluví o pozemském Kenaánu, nýbrž o nebeské zemi zaslíbené.⁷⁹ Snad o samotné *nebeské svatyni*,

který bude znamenat obnovení země: PRE 18 (9d) Bůh učinil 7 eonů, 6 pro lidi a jeden, ten sedmý, je celý sabat a odpočinek ve věčném životě.

⁷³ Gräßer rozvíjí myšlenku, že pokud je napsáno, že Bůh odpočinul od všech svých činů, pak musela být hotová i sama *καταπαυσις* v sedmý den, již chápe jako jedno z těchto děl. Jinak by si Bůh nebyl mohl odpočinout, jinak by v ní nemohl být, viz *An die Hebräer*, s. 210. S tím nesouhlasí Lane: apokalyptická a rabínská literatura je plná názorů na eschatologické místo odpočinku připraveného od založení světa. Taková argumentace by v tomto konkrétním případě byla možná jen pokud by byl Boží odpočinek jedním ze stvoření. Ale autor sleduje Gn 2,1–2 a odděluje Boží odpočinek od jeho činů. „God’s rest consists in the completion of his works, and consequently his rest has been in existence since the foundation of the world“, viz *Word Biblical Commentary*, Vol. 47, *Hebrews*, s. 99.

⁷⁴ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 212: Spása není křesťanům otevřena kvůli zamítnutí Izraele, ale protože Bůh obnovil zaslíbení. Zde se Žd liší od Barn 15.

⁷⁵ Slavnostní vyhlášení zní podobně aktuálně jako Ježíšovo vyhlášení zahájení jeho služby v Lk 4,21.

⁷⁶ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 213.

⁷⁷ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, s. 123.

⁷⁸ Více o typologii Jozue-Ježíš v Žd v Ounsworth, R. *Joshua Typology in the New Testament*, WUNT II 328, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2012, s. 78–88.

⁷⁹ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 214: vstup do země / vstup vělekněže do svatyně. V pozemské kopii se nedocházelo naplnění nebo dokonalosti, nebyla dokonalá, byl to obraz.

do které *velekněz Ježíš otevřel cestu jako ten, kdo přivádí lid před Boha*.⁸⁰ On je ten původce spásy (Žd 2,10). Podobnosti jmen Jozue-Ježíš využívá i Barnabášova epištola.⁸¹

Žd 4,9. „*ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*“: Lidu Božím tak zůstává *σαββατισμὸς*.⁸² Stejně jako autor použil výše bez předchozího varování termín *hebdomas*, zde zavádí *σαββατισμὸς*. Tento velmi krátký verš klade minimálně tři velmi složité otázky. Kdo to je Boží lid? Co je to *σαββατισμὸς*? A v jakých časových intencích se pohybujeme?

Kdo to je Boží lid? Boží lid jsou nyní křesťané.⁸³ V epištole to jsou ti, jejichž srdce byla očištěna vírou.⁸⁴ Víra však musí být přezkoušena a o její pravosti rozhoduje jen poslušnost.

Co je to σαββατισμὸς? Jak jsme viděli výše, podrobně se hledání odpovědi věnuje Hofius. Můžeme jeho poznatky nyní srovnat s komentáři. Všichni se shodují v tom, že termín je pravděpodobně autorův neologismus, který se kromě křesťanské literatury⁸⁵ objevuje jen u Plutarcha.⁸⁶ Je to především oslava sabatu, spíše než jeho dodržování. Sabatismos je zde bližším určením konečné *καταπαυσις*, o níž je v tomto verši řeč.

V jakých časových intencích se pohybujeme? V textu čteme „*ἀπολείπεται*“, tedy přítomný čas. „Zůstává“, to je odpověď na to, že se vejítí doposud neuskutečnilo.⁸⁷ Lze je vykládat jako skutečný praesens, ale i jako

⁸⁰ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 215 a 216: Ve skutečnosti je Jozue historicky dovedl, z toho Gräßer vyvozuje, že autor epištoly odkazuje na dualismus. Kenaán nemůže být *καταπαυσις*, protože je pozemský. Pravá *καταπαυσις* představuje eschatologický sabat, do něhož církev vejde, pokud se nebude držet špatného příkladu poustníků.

⁸¹ Sice na jiném místě než v 15. kapitole, ale i v Barn. se mluví o eschatologickém vyvedení lidu mesiášským Jozuem. Jedná se o verš 12,9. Hoole komentuje následovně: „Moses therefore saith unto Jesus the son of Nun, having given him this name, when he sent him to spy out the land, take the book into thy hands and write what the Lord saith, even that the Son of God, in the last days, will cut off the whole house of Amalek from the roots.“ Komentář ICC (52) přidává navíc odkaz na Jozue 1,13, kde je taky užito již v hebrejštině MeNuChaH a nikoli sabbat. Tento výklad se tedy evidentně sám nabízí.

⁸² ČEP se rozhodl toto místo překládat časově futurem, podle mě takový výklad není nutný.

⁸³ Co všechno přejme nejstarší církev jako znaky odlišující tento lid? Viz Havelková, E. „Rituální zákony v Barnabášově epištole“, in: sborník z konference „Jednota v mnohosti“, Bratislava 2011.

⁸⁴ Pokud byli ve sboru posluchači z helénistů, mohli si teoreticky říkat, že pro ně toto zaslíbení neplatí, jejich otcové přece nepadli na poušti. Ale vírou jsou přijati do Božího lidu, spravedlivého zstatku, církve.

⁸⁵ Lane udává následující příklady: Justin, Trypho 23,3; Epiphanius x haeres 30, 2,2; mart Pet et Pau ch 1; Apost Const 2,36,2 (též viz Hof 103–6), viz Lane, *Word Biblical Commentary*, Vol. 47, *Hebrews*, s. 101.

⁸⁶ *Moralia* 166A, kde mluví o slavení sabatu.

⁸⁷ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 218 pozn. 138: Pro Hofia je sabatismos vstup velekněžského Božího lidu do svatyně konce časů. V tomto verši se sjednocuje to, co je v listu většinou

praesentní futurum. Pokud čteme text praesentně, pak volíme *dualistické čtení*.⁸⁸ Zatímco jsme zde na zemi, již můžeme vstoupit, σαββατισμός nám zůstává, je tu pro nás, vstupujeme mysticky. Ovšem můžeme je číst i tak, že nám sice zůstává nyní,⁸⁹ ale vejdemo plně v budoucnosti, již je připravené, ale vstoupíme v budoucnu, toto je *eschatologické čtení*.⁹⁰

Žd 4,10. Ten, kdo vstupuje do καταπαυσις, je ten, kdo již odpočinul od svých skutků jako Bůh. V tomto verši se nevstupuje vírou, ale *odpočinkem*

jinak oddělováno, a sice: *již* (lid má přístup do svatyně skrze Krista) a *ještě ne* (vstup je úkol před církví). Rissi, M. *Die Theologie des Hebräerbriefs: ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, s. 128 a proti tomu opačné pochopení Hofius, *Katapausis*, s. 53nn.

⁸⁸ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 218: Dualistické pochopení časových událostí (tedy lid vstupuje Josefov život s jeho Egyptskou ženou. V 8,11 se Josef přimlouvá za svou ženu a žehná jí, aby i ona vešla do odpočinku, sabbatismu, připraveného pro vyvolené. („Obnov ji svým duchem a přeměň svojí skrytou rukou a zrychlí ji svým životem, kéž může jist chléb tvého života a může pít kalich tvého požehnání. Vyvólil jsi ji dřív, než se narodila. Kéž vejde do tvého odpočinku, který jsi připravil pro své vyvolené.“) Gräßer Josefově modlitbě rozumí tak, že Aseneth může již za života svojí vírou vstupovat do sabbatismu, může již nyní slavit eschatologický sabat ve svém životě. Upozorňuje také na podobnou argumentaci u Filóna ve spisu o Abrahamovi (Philo Abr 28–30).

⁸⁹ Rissi, *Die Theologie des Hebräerbriefs*, s. 81: „...nach dem Hebr ist irdische Volk Gottes schon Zutritt zum Himmel hat, daß er also schon zu den himmlischen Dingen hinzugehört, obwohl es noch auf Erde lebt.“ Rissi říká: „vstupuje se nyní“. Dále (s. 128): Věřící již mají přístup do svatyně, nejedná se o vejtití tím, že člověk umře. My jsme ještě nevešli, protože jsme neskončili s našimi skutky. Ten, kdo vešel do katapausis odpočívá od svých skutků jako Bůh od jeho. „Wir sind noch nicht in Gottes Ruheort eingegangen – denn noch haben wir nicht aufgehört, unsre Werke zu schaffen (ale není to smrt)“. Podobně též Wendebourg, N. *Der Tag des Herrn, zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund*, WmzANT 96, Neukirchener Verlag 2003, s. 308: Presentní eschatologie vychází z velebněšské teologie. „Für eine sachliche Priorität der präsentischen Eschatologie im Hb spricht nach Meinung einen Forscher zum anderen die zentrale Stellung der Hohenspriester-Eschatologie. Die soteriologische Kraft Christi als des Hohenpriesters entfaltet sich in der gegenwart.“ Již nyní máme svobodu v přístupu.

⁹⁰ Gräßer vyděluje čtyři možná pochopení časového umístění sabbatismu. Buď jej lze chápat jako preexistentní *olam ha ba*, nebo jej lze chápat (alexandrijsky) jako totožný s hebdomem a καταπαυσις. Další možné čtení je očima Barnabášovy epištoly se schématem šesti světů, eónů, anebo jej lze chápat v rámci gnostické představy světotýdne a světosa-batu. Autor sám dovoluje identifikovat hebdomas a καταπαυσις. Jakkoli jsou tyto čtyři představy rozdílné, jsou zároveň analogické a jednotlivé náhledy od sebe nelze striktně oddělit. Proto Gräßer nesouhlasí s Hofiovým oddělením καταπαυσις a σαββατισμός, viz Gräßer, *An die Hebräer*, s. 219; Pro Filóna je pokoj nehybnost Boží jako cíl bytí; sabbata zde odpovídá anapausis. Stejně mu rozumí i Theissen. Proti nim stojí Williamson a Hofius. Williamson (Philo 544–557) je proti spojování představ odpočinku u Filóna a Žd, s tím souhlasí i Hofius, *Katapausis*, s. 248–57.

samotným. Kdo napodobuje, resp. aoristně „napodobil“ Boha odpočinutím, ten do něj vstupuje.⁹¹

Poslední verš naší perikopy, **Žd 4,11**, vyzývá čtenáře, aby nezůstali před branami země zaslíbené, ale vírou vešli dovnitř.⁹² Vyžaduje se po nich snažení, vstup není zdarma. Způsob vejítí autor již jen skrytě připomíná varovným „pro neposlušnost nepadli“, připomíná poslušnost, víru a odpočinek.⁹³ Autor se vrací na začátek svého kázání, zpět k otcům, kteří padli na poušti. Končí však pozitivněji než samotný žalm, jenž vykládá.

Co tedy říká tento text o eschatologickém sabatu? Bůh v sedmý stvořitelský den, *hebdomas*, odpočinul. Od té doby je tento jeho odpočinek (coby veselé slavení sabatu, radování se před Bohem, *σαββατισμός*) připravený i pro ty, kdo mu patří. Lid putující pouští z Egypta je kazatelem využit jako odstrašující příklad lidí, kteří se zastaví před vstupem do odpočinku a nevejdou pro nevíru. Z textu jasně nevyplývá, zda se do tohoto odpočinutí dá vejít nyní, nebo zda se jedná o čistě eschatologický akt. Na základě textu se nelze oddat eschatologické matematice. Nelze také říci, zda autor chápe *καταπαυσις* čistě místně nebo časově, nebo zda ji chápe smíšeně. Lze ovšem vyčíst, že *καταπαυσις* je onen pravý sabat a že představuje soteriologickou a eschatologickou veličinu.

Barnabášova epištola

Barnabášova epištola z přelomu prvního a druhého století byla též součástí novozákonního kánonu. Dochovala se na Sinajském a Jeruzalémském kodexu. Jedná se však o nyní již nekanonický spis z období cca 50 let po zničení chrámu. Autor je neznámý, diskuse o autorovi sice střídavě připouští a odmítají možnost sepsání biblickým Barnabášem, to však pro nás není relevantní. Spis má především velkou hodnotu v zaznamenání oddělování se rané církve od své mateřské skupiny, judaismu. List byl adresován nejspíše židokřesťanům nebo křesťanům koketujícím s židovským prosely-

⁹¹ Jedná se o jistý druh tautologie. Tím, že se odpočine, se odpočine. Jako Bůh odpočinul. Ovšem komentáře většinou mluví buď o vstupu smrtí, anebo jakýmsi mystickým vstoupením do Boha. Bůh, po stvoření *καταπαυσις*, sám do ní vešel. Nyní, kdo vstupuje za Bohem do *καταπαυσις*, odpočívá. Anebo též: Kdo si udělá *καταπαυσις*, jako Bůh, dojde odpočinutí jako On. Autor je velmi mnohoznačný, stejně jako v předchozích verších.

⁹² Gräßer, *An die Hebräer*, s. 222: Boží lid je stále na cestě a vůbec ještě nemá jistý cíl. Pospěšme tedy, coby *vandrující lid* (x Hofius, *Katapausis*, s. 220). Ani Jozueho společenství, ani Ježíšovo nejsou vyzývána, aby čekala, ale mají jít dál, i když je cíl mimo jejich oči.

⁹³ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 225: Kdo je neposlušný slova v Kristu, ten opakuje příklad pouštní generace, což s sebou nese důsledek, že nevejdou do odpočinutí. Věřící však jdou do odpočinutí. Tato jistota nepramení z nich, nýbrž z Boha, který chce svůj sabat slavit se svým lidem.

tismem. Vyrovnává se s následujícími tématy: Pravý smysl obětí (2), půstu (3), vytrvalost na cestě víry (4), očistění od hříchů (5), nový člověk panující (6), oběť – Ježíš (7), správný význam Jom Kippuru (8), obřízka (9), jídelní zákony (10), o kříži (11–12), role Židů (13–14), sabat (15), chrám (16), traktát dvou cest (17–21).

Co se týče svčení sabatu, Barnabášova epištola se k němu vyjadřuje v patnácté kapitole (15,1). Autor začíná, stejně jako tomu bylo v homilii Žd, citací z Písma. Vychází však od Desatera a jeho příkázání světit sabat. „Ἐπι οὖν καὶ περὶ τοῦ σαββάτου γέγραπται ἐν τοῖς δέκα λόγοις, ἐν οἷς ἐλάλησεν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ πρὸς Μωϋσῆν κατὰ πρόσωπον· Καὶ ἁγιασατε τὸ σάββατον κυρίου χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ.“⁹⁴ Ačkoli tvrdí, že verš pochází z Desatera, není tomu tak. Ačkoli intence Dekalogu může být ve smyslu posvěcení onoho dne, explicitní je zde pouze příkaz ke svčení Božího Jména, a to ještě v pasivu. Slovní spojení „ἁγιασατε τὸ σάββατον κυρίου“, tedy výzva: „Světěte Pánův sabat“ vůbec nepochází z Pentateuchu. Nejbližší znění najdeme v Jeremjáši 17,22 (ČEP): „Nevynášejte břemena ze svých domů v den odpočinku a nevykonávejte žádnou práci, ale *at' je vám den odpočinku svatý*, jak jsem přikázal vašim otcům“. V řečtině odpovídá Barnabášovo „Καὶ ἁγιασατε τὸ σάββατον κυρίου“ u Jeremjášovu „ἁγιάσατε τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων“.

Druhou část zmiňované citace, která se týká čistých rukou a čistého srdce, nalézají komentáře většinou v Žalmu 24,4 (ČEP): „Ten, kdo má čisté ruce a srdce ryzí, ten, kdo nezneužije mou duši, ten, kdo nepřísahá lstivě“. V řečtině pak čteme: „ἄθῳος χερσὶν καὶ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ“, nejedná se tedy o doslovnou citaci, ale záměr je analogický: ἄθῳος se překládá jako neposkvrněný, což ve svém důsledku vyjadřuje čistotu.⁹⁵

Druhý verš rozšiřuje základnu starozákonních citátů, z nichž autor vychází: **Barn 15,2**. Na jiném místě říká: „Budou-li moji synové zachovávat sabat, dám jim svoji milost“.⁹⁶ Až ve třetím verši se skutečně dostane k Desateru.

⁹⁴ „Ještě o sabatu je napsáno v Dekalogu, v němž mluvil na hoře Sinaj k Mojžíšovi tváří v tvář: „A světěte Pánův sabat čistýma rukama a čistým srdcem.“

⁹⁵ Zdroj, z něhož čerpal autor tento spletec veršů, není znám. Osobně bych se přiklonila k ústní tradici církve, v níž verš koloval jako přísloví či pravidlo a nikdo jej už nedokázal lokalizovat, tak jak se často děje v církvi dodnes.

⁹⁶ H. Windisch identifikuje text jako volnou inspiraci Jer 7,24n a Ex 31,13–17 „d.h. zu belegen sind nur εαν (Jer), φυλασσειν (Ex), το σαββατον (Jer Ex), τοτε...-allgemeine Zusammenfassung Jer 25f“, viz Windisch, H. *Der Hebräerbrief*, Handbuch zum Neuen Testament 14, Tübingen: Mohr, 1931, s. 381.

Barn 15,3: „Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν ἑξ ἡμέραις τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ, καὶ συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ καὶ κατέπαυσεν ἐν αὐτῇ καὶ ἡγίασεν αὐτήν.“⁹⁷ Částečně je zde citována Genesis 2,2 (ČEP): „Sedmého dne dokončil Bůh své dílo, které konal; sedmého dne přestal konat veškeré své dílo.“ Autor epištoly Židům citoval týž verš, ale na rozdíl od Barnabáše jej citoval přesně. Autor ponechává z biblického originálu následující: Hospodin přestal pracovat, odpočinul a ten den posvětil. Číselná hodnota dne se nepatrně liší: v Genesis v den sedmý Hospodin dokončil, v Barnabášovi je proces rozdělen mezi den šestý (dokončil) a sedmý (odpočinul). Změna je to čistě formální.⁹⁸ Nejdůležitější je, že Hospodin sabbat požehnal a posvětil. Všimněme si hned několika styčných bodů Žd a Barn. Je zde sedmý den *hebdomas* (Žd 4,4), též se vyskytuje *καταπαυσις* nikoli v lokálním, nýbrž časovém smyslu.⁹⁹

Bar 15,4. Barnabáš zavádí explicitně eschatologickou matematiku pomocí Žalmu 90,4, a tak navazuje otevřeně na apokalyptickou židovskou literaturu. Žd se takovým otevřeným spekulacím vyhnula a text vydržel v nejasnosti, a proto tam není jasné, kdy se do *καταπαυσις* vstupuje, zda nyní, anebo v budoucnosti. Autor Barnabášovy epištoly ovšem usiluje o jednoznačnost. Proto také předtím jasně rozdělil citaci Gen 2,2 na šest a jeden den. Šest tisíc let je doba vyměřená tomuto světu, po ní Bůh ukončí vše, protože u Boha je jeden den jako tisíc. Na konci těchto šesti tisíc let přijde konec, věci budou dovedeny konce.¹⁰⁰

⁹⁷ „A učinil Bůh v šesti dnech práce svých rukou, a dokončil v den sedmý a odpočinul v něm a posvětil jej.“

⁹⁸ Ukazuje to především na to, z jakého zdroje Barnabáš čerpal. Den šestý a sedmý je obsažen v některých rukopisech, na nichž byl pravděpodobně závislý. Uvedená změna by mohla mít i dopad na interpretaci, pokud bychom chtěli začít počítat jednotlivé eóny. Respektive pokud bychom chtěli hledat rozdíly, určitě by se našly. Např. ve srovnání s Barn by se mohlo zdát, že ještě v sedmý den Hospodin práci dokončoval, zatímco v Barn jsou dvě periody jasně a zřetelně odděleny. Barnabáš pravděpodobně přizpůsobil biblický text svému milenialistickému názoru, anebo měl k dispozici jiný rukopis.

⁹⁹ Téměř všichni komentátoři Žd 3 a 4 či teologové popisující eschatologii Žd zmiňují tuto paralelu. Řekneme, že na extrémních stranách přístupu by byli Käsemann a Hofius, a to jako protiklady toho, zda se takovým čtením napříč můžeme nechat ovlivnit pro exegezi oddílu z epištoly Žd. Hofius se správně drží textu Žd, ovšem ve snaze zabránit infikaci exegeze gnózi, se uzavírá před jakoukoliv myšlenkou, která by termín *καταπαυσις* mohla obohatit i pro samotné čtení Žd. Osobně jsem toho názoru, že se použitím termínu v Barn 15,3 ovlivnit nechat můžeme. Hofiova studie byla přínosem v tom, že potrhla primární význam *καταπαυσις* jako lokální veličiny, ale zde vidíme, že se takto nutně interpretovat nemusí. Můžeme tedy v Žd také vykládat *καταπαυσις* nejen lokálně, ale i temporálně eschatologicky.

¹⁰⁰ „συντελεσθήσεται τὰ σύμπαντα“. Pokud bychom chtěli spekulovat, mohli bychom též přeložit: „bude vše dovedeno dokonalosti“.

Bar 15,5. Co tedy znamená *sedmý den*? Poté, co Syn přijde a ukončí čas toho zlého, odsoudí bezbožné a změní slunce, měsíc a hvězdy, pak odpočine v sedmý den. Καταπαθσις se v tomto verši chápe jako *ustání od činnosti*. Po tom, co vše bude vykonáno a Kristus bude vítězem, pak i on sám odpočine. Všimněme si rozdílu oproti Žd, kde je καταπαυσις *místem*,¹⁰¹ kde Hospodin odpočívá od počátku stvoření a Syn do ní vchází jako do nebeské svatyně, když připravuje cestu svému lidu. V Barn se však καταπαυσις *odkládá až do eschata* „τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ.“ Sedmý den, eschatologický sabat, se očekává až ve vzdálené budoucnosti.¹⁰² Naopak, nyní jsme ve věku šestého dne. Bůh dal světu šest tisíc let, ale až přijde Ježíš a ukončí čas nadvlády zlého, pak nastane skutečný sabat.

Bar 15,6. V šestém verši se epištola vrací k druhé části úvodního verše, ke svěcení sabatu. Ptá se: „Kdo tedy může světit sabat, ne-li ten, kdo má čisté ruce a čisté srdce?“, na závěr shrnuje: „ve všem jsme byli podvedeni“. Ono „všechno“, v čem jsme byli podvedeni, je samotný *požadavek reálného svěcení*.

Čisté ruce potřebné ke svěcení sabatu nejsou výsledkem dodržování 39 rabínských předpisů. K dostatečné čistotě se nelze dostat lidskými silami. Čistota k lidem přijde v posvěcení shůry.¹⁰³ Zde Barnabáš tvrdí, že samotný pokus o svěcení sabatu je špatně. Epištola Židům nebyla ochotna v argumentaci dojít tak daleko. Sice udává jako špatný příklad otce na poušti, ale nevyvozuje z toho v žádném případě, že by nevešli, protože věřili špatně. Barnabáš se takového závěru nebojí, možná i proto nezůstala jeho epištola v kánonu.

¹⁰¹ Katapausis má v Žd stejnou funkci jako hebdomas v Barn.

¹⁰² V Žd byl eschatologický sabat preexistentní, ovšem připravený do budoucna. Zde se na něj teprve čeká.

¹⁰³ Haeuser, *Der Barnabasbrief, neu untersucht und neu erklärt*, Paderborn 1912, s. 83: „Wie Christus der Herr seinen Sabbat erst in der Zukunft halten darf, so wird nun aber auch ... für die Christen die wahre Sabbatfeier und Sabbatruhe erst noch kommen. Zwar ist Heiligkeit und Gerechtigkeit notwendige Vorbedingung für diese Feier, aber doch gibt ein reines Herz allein noch nicht die Möglichkeit, Sabbatruhe zu halten.“

Bar 15,7.¹⁰⁴ V sedmém verši dává klíč ke svému porozumění příkázání o svěcení sabatu. Správné naplnění bude možné,¹⁰⁵ ale je vázáno na samotný eschatologický sabat inaugurovaný vítězstvím Mesiáše. Až tehdy budeme hodni, protože až tehdy budeme i my proměněni do takového stavu, v němž budeme hodni, ospravedlněni, očištěni a posvěceni. Tehdy budeme hodni přijmout zaslíbení¹⁰⁶ „ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν“.¹⁰⁷ Toto nastane až v novém světě, v sedmém světodni. Až Pán stvoří všechno nové: „καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου“.

¹⁰⁴ Počítání času v Barn 15 (Hofius s. 113) odpovídá Rordorfově řádku A (viz výše):

1.–6. den stvoření	6000 let	tento svět
7. den – den odpočínutí	věčnost	Nový svět, věčný sabat

V popisované Barnabášově 15. kapitole se ovšem setkávají dvě odlišná pojetí času: První částí, verše 3–7, které jsou paralelní s Žd 3–4, odpovídá tato první tabulka. Viz též Rab Qattina (un 270) 6000 let bude svět stát a v 1000 zničen ... tady není světový sabat časem odpočinku a pokoje, ale časem zkázy a Sedh Elij R2 (6,31ff) i b Sanh 97a jako má rok sedmidenní cyklus, tak bude mít svět 7000 let a 1000 let bude ležet ladem. Ovšem od 8. verše najednou začíná nové počítání času: (Hofius, *Katapausis*, s. 114)

1.–6. den stvoření	6 světodní	6000 let	Olam ha ze
7. den sabat od stvoření	Světosabat	1000 let	Olam ha ba Bezčasý věčný svět

Podle tohoto druhého pojetí nepatří světový sabat do nadcházejícího věku, ale patří ještě do tohoto. Hofius dva koncepty striktně odděluje a toto druhé počítání považuje za pozdější redakční dodatek.

¹⁰⁵ Z toho usuzuje R. Hvalvik podle mého názoru nesprávně, že Barnabáš sabat neruší, dokonce že není chiliastou. Ani s druhou částí jeho argumentace, v níž tvrdí, že Bůh přikázal světit eschatologický sabat, nesouhlasím. Jak by to mohl přikázat, když to může naplnit jen On sám? Hvalvik pro své tvrzení sice používá podpory jiných textů, nicméně Barnabášova epištola je zrovna v těchto dvou záležitostech poměrně jasná. „Though he can refer to the celebration of the eight day (15,9), he is not arguing that the Sabbath has been replaced by the Lord's day. Neither is his interest connected with chiliasm. His concern is the right interpretation of the commandment to sanctify the Sabbath – obviously prompted by the Jewish Sabbath observance...“, viz Hvalvik, R. *The Struggle for Scripture and Covenant: the purpose of the epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, s. 126 a 127.

¹⁰⁶ V Žd je víra hnacím elementem spásy. Vírou se přijímala zaslíbení. Avšak zde je přijímání zaslíbení eschatologickou záležitostí, není něčím, co se očekává nyní, není něčím, co aktivuje zaslíbení. Ona schopnost přijmout zaslíbení ve víře je, podle Bar., otázkou milosti projevené v eschatu.

¹⁰⁷ Zaslíbení evangelia. Ačkoli to pravděpodobně není autorovým záměrem, kopíruje evangelia/euangelion z Žd 4,1.

Mluví se zde samozřejmě o druhém, eschatologickém, příchodu Mesiáše.¹⁰⁸ Tento den je podle Bar 15,7 dnem odpočínutí a slavení „τότε καλῶς¹⁰⁹ καταπαυόμενοι ἀγιάσομεν αὐτήν“.¹¹⁰

Barn 15,8. V osmém verši je citován mírně upravený úryvek Izaiáše 1,14: „Z duše nenávidím vaše novoluní a slavnosti, jsou mi jen na obtíž, jsem vyčerpán, když je musím snášet“. Za slavnosti si autor listu doplnil sabaty. Barnabáš myslí svůj antijudaismus zcela vážně. Správné pochopení příkázání netkví v rabínském zpřísnění, nýbrž v alegorickém odevzdání se. Lze tedy vůbec zachovávat sabat, máme se o to pokoušet, a když, pak jakým způsobem? Autor odpovídá: „οὐ τὰ σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὁ πεποιήκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὃ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν.“ Sabaty slavené doposud prý Hospodina nejsou hodny. Bůh tedy udělá nový začátek. Kdy? V den *osmý*, kdy stvoří jiný nový svět. Po aktuálně probíhajícím světovýdnu, který bude ukončen světosabatem, inaugurovaným příchodem Mesiáše, nastane celý nový týden s novým, osmým, dnem, v němž vše začne znovu, tentokrát však svatě a dokonale.¹¹¹ Svěcení sabatu je podle listu mimo naše schopnosti a stane se zcela shůry a bez našeho zásahu, je to čistě Boží záležitost. Až totiž Hospodin posvětit nás, pak i my budeme moci náležitě světit den odpočínutí. V Žd se očekává jistá aktivita vytrvalé víry, dokonce jsou čtenáři vyzýváni, aby si pospíšili, zde se vůbec neřeší otázka vstupu, vše je kladeno do rukou Bohu.

Barn 15,9. Devátý verš ukončuje výklad. Protože lidé nejsou schopni dostatečně kvalitně posvětit sabat, církve opustila pokusy o jeho svěcení. Světí místo něj den *osmý*, v němž byl Kristus vzkříšen, a který je také předzvěstí zcela nového světa. Onen pravý *eschatologický sabat* je den *sedmý*. Ovšem po něm nastává celá nová *eschatologická říše* a vše začíná nově *osmým* dnem. Namísto sabatu nastupuje neděle, sabat je pak otázkou eschatologie.

¹⁰⁸ Zde nám ovšem začne dělat potíže eschatologická matematika. Mnoho komentátorů píše velkou čáru mezi 7. a 8. veršem kvůli jinému počítání eónů a považují osmý verš jako ediční dodatek. Podíváme-li se přesněji již na sedmý verš, pak zjistíme, že ačkoli se tu mluví o *hebdomu*, tedy sedmém dni, mluví se o tvoreni nových věcí. Není to snad den světoodpočinku?

¹⁰⁹ Prostmeier, F. R. *Der Barnabasbrief*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, s. 493: „Eine Ruhe, die sich kalos nennen darf, steht unter dem eschatologischen Vorbehalt des Gebots zur Sabbat-Heiligung insgesamt ... Die gegenwärtige Sabbatruhe besitzt also keine Dignität, und sie beweist nichts...“

¹¹⁰ Připomíná svým způsobem σαββατισμὸς ze Žd 4,9. Tam je již aktivně připraven, nicméně většina překladatelů se stejně přimlouvá k futuristickému čtení. Tak např. ČEP překládá, že má Boží lid odpočinek ještě před sebou.

¹¹¹ Vidíme, že text není třeba oddělovat na dva různé zdroje, jak říká Hofius (x Prostmeier).

Shrnutí

První pokusy mladé církve o interpretaci přikázání ohledně svčení sabatu se už od samého začátku odklání od snahy specifikovat konkrétní požadavky chování v tento den. Církev se přiklání spíše k alexandrijské alegorizaci a vnímání sabatu jako eschatologického světodne Boží *καταπαυσις*. *Epištola Židům* není explicitně antijudaistická, chápe sabat jako dědicství, z nějž může čerpat. Generace otců, kteří pro neposlušnost nevešli do země zalíbené, je kladena za špatný příklad nevíry. Odpočinutí je přeneseno ze země zaslíbené do Božího světa, v němž je originál svatyně svatých a jež má jiné pojetí času. Sabat je tedy jakýsi časoprostor spásy připravený od počátku, do nějž Kristus přivádí svůj lid. *Barnabášova epištola* se pak vědomě a razantně odděluje od myšlenky sabatu svým manifestem ohledně osmého dne, neděle, již začíná nový život, čas a nový svět.

Literatura:

- ANGEL, J. L. *Otherworldly and Eschatological Prisetood in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 86, Leiden: Brill, 2010
- ATTRIDGE, H. W. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1989
- DESTRO, A – PESCE, M. „La normativa del Levitico: Interpretazioni ebraiche e protocristiane“, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 13/1 (1996)
- ELBOGEN, J. *Der jüdische Gottesdienst, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*, Berlin: Mayer & Müller, 1907
- GRÄßER, E. *An die Hebräer*, Teilband 1–3, EKK (17), Neukirchen-Vluyn: Benziger, 1990
- HAEUSER, P. *Der Barnabasbrief, neu untersucht und neu erklärt*, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 11/2, Paderborn 1912
- HAVELKOVÁ, E. *From Clean Hands to Clean Heart*, Commenius Conference of Central European Theologians, Debrecen 2012
- HAVELKOVÁ, E. *Rituální zákony v Barnabášově epištole*, Konference Jednota v mnohosti, Bratislava 2012
- HAVELKOVÁ, E. *Semantic Field of Holiness in the NT and AF*, dizertační práce, Univerzita Karlova – Evangelická teologická fakulta, Praha 2014
- HOFIUS, O. *Katapausis: die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort om Hebräerbrief*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970

- HVALVIK, R. *The Struggle for Scripture and Covenant: the purpose of the epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996
- MOFFAT, J. J. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh: T&T Clark, 1924
- JENSON, P. P. *Graded Holiness; A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOT suppl. 106, Sheffield Academic Press 1992
- KÄSEMANN, E. *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1957
- LANE, W. L. *Word Biblical Commentary. Vol 47, Hebrews*, Waco, Texas: Word Books, 1991
- OUNSWORTH, R. *Joshua Typology in the New Testament*, WUNT II 328, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2012
- PAGET, C. J. *The Epistle of Barnabas, Outlook and Background*, WUNT II 64, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994
- PROSTMEIER, F. R. *Der Barnabasbrief*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999
- RISSI, M. *Die Theologie des Hebräerbriefs: ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987
- ROLOFF, J. *Die Kirche im Neuen Testament*, NDT 10, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1992
- RORDORF, W. *Der Sonntag: Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstes im ältesten Christentum*, AthANT 43, Zurich: Zwingli, 1962
- WENDEBOURG, N. *Der Tag des Herrn, zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund*, WmzANT 96, Neukirchener Verlag 2003
- WINDISCH, H. *Der Hebräerbrief*, Handbuch zum Neuen Testament 14, Tübingen: Mohr, 1931

Dvě zprávy o raně křesťanské liturgii. Pokus o analýzu narativní struktury¹

Radka Fialová

Early Christian liturgy based on the reports in the Didache and Justin's First Apology: In the 2nd century of the Christian era, we find two highly important reports on Christian liturgy: One is from the mystery-shrouded, "church order" known as the Didache; the other is the chapters on baptism, the post-baptismal Eucharist and Christian gathering on Sunday in the *First Apology* written by Justin Martyr around the middle of the 2nd century. Because of the striking structural similarities between both reports on early Christian liturgy, the question has been raised: Was Justin familiar with the Didache? Did he use this ancient church order in his account on Christian liturgy in the *Apology*? Nevertheless, the detailed analysis found in this paper of both texts' ancient sources, terminology, narrative structure and literary genre shows that the texts differ in many ways. The nature of the information that can be identified from them is significantly influenced by the texts' literary genre and their intended audience. It is thus more useful to view these unique reports as complementary.

1. Úvod

Prameny, o které můžeme oprít naši znalost křesťanské liturgie ve 2. století, jsou sporé. V této době se rozhodně nesetkáme se systematickými teologickými výklady. Spíše máme k dispozici letmé zmínky: z přelomu 1. a 2. století u apoštolských otců Klémenta Římského a Ignatia Antiochijského a v listu Plinia Mladšího adresovaného císaři Traianovi z římské provincie Bithýnie/Pontu, na konci 2. století pak v díle Eirénaia z Lyonu a Tertulliana, který je mj. autorem spisu „O křtu“ (*De baptismo*). Kromě stručnosti zpráv z první poloviny 2. století musíme brát v úvahu i to, že pocházejí z různých míst rozptýlených po území římské říše, v jehož rámci se křesťanství – v té době *religio illicita* – šířilo a jehož rozloha byla nesmírná.²

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

² Bývalý anglikánský biskup Colin Buchanan přirovnal naši znalost poměrů v 1. a 2. století k situaci, kdy bychom si chtěli udělat představu o Africe v průběhu letu z Káhiry do Kapského Města a z mlhy by pod námi vystupovalo jen několik míst, pár výseků krajiny, z nichž každý má jiný charakter. Stěží lze usuzovat na existenci souvislého svěťadilu či na

Dva zachované texty z této doby, které se k tématu vyjadřují obsírněji – kapitoly věnované křtu a „eucharistii“ ve spisku *Učení dvanácti apoštolů*, obvykle zvaném podle svého řeckého názvu zkráceně *Didaché*, a popis křesťanské bohoslužby v (*První*) *Apologii* Justina Mučedníka – jsou proto badateli intenzivně vytěžovány a často jsou z nich vyvozovány dalekosáhlé závěry. Vzhledem k zásadnímu významu tradice pro liturgii na jedné straně a omezenému množství informací, jež tyto pasáže skutečně přinášejí, na straně druhé, to někdy vede k tendenci předpokládat existenci určitých fenoménů *ex silentio* a „vpatřovat“ s ohledem na pozdější a současnou praxi do zachovaných zpráv i informace, o nichž se autoři explicitně nezmiňují.³ V tomto článku bych chtěla nabídnout „neutrální“ pohled, založený na literární a narativní analýze obou textů. Důraz budeme klást na určení literárního druhu obou děl, kontext příslušných pasáží i na užívanou terminologii, a budeme si všímat také toho, o čem se v těchto pramenech nepíše.

Nejprve si je blíže představme. Pseudepigrafní spisek obvykle nazývaný *Didaché* je řecky dochovaný „církevní řád“ či „řád společenství“ shrnující pravidla života křesťanské obce. Jeho vznik či spíše závěrečná redakce se dnes obvykle klade na konec 1. století po Kr., jednotlivé vrstvy jsou starší. Zde dochované informace o liturgii jsou formulovány v podobě instrukcí ohledně křtu, „eucharistie“ a nedělního setkávání křesťanů v 7., 9., 10. a 14. kapitole.

Apologie neboli *Obrana* je oproti tomu autorským dílem prvního křesťanského „filosofa“ Justina (Iústína⁴) zvaného Mučedník, které bylo sepsáno nejspíše po r. 150 v Římě a bylo adresováno jako „petice“ římskému císaři Antoninu Piovi. Jeho záměrem je vyvrácení obvinění křesťanů z bezbožnosti a nemravného chování. Součástí tohoto textu je i popis a výklad křtu, následující eucharistie a setkávání křesťanů v „den Slunce“ v jeho závěrečných kapitolách.

Jak vidíme, *Didaché* a Justinovo líčení v *Apologii* se od sebe liší datem vzniku, literárním druhem a přístupem k tématu. Při srovnání navzdory tomu narazíme na nápadné podobnosti, zejména ve struktuře podání informací. Tyto podobnosti vedly až k úvahám, zda jeden z prvních

vztah mezi jeho jednotlivými částmi. Srv. C. BUCHANAN, „Questions a Liturgist Would Like to Ask Justin Martyr“, in: Sara Parvis – Paul Foster (eds.), *Justin Martyr and his Worlds*, Minneapolis 2007, s. 153.

³ Srv. C. BUCHANAN, „Questions a Liturgist“, s. 155; TÝŽ, *Justin Martyr on Baptism and Eucharist, Text in Translation with Introduction and Commentary by Colin Buchanan*, Norwich 2007, s. 7 a 9.

⁴ V textu článku se přidržuji počestnějšího znění Justinova jména, které působí méně rušivě než transkripce Iústinos.

obhájců křesťanské víry proti „pohanskému“ světu i proti Židům, Justin Mučedník, znal *Didaché* a zda z ní vycházel ve svém zevrubném popisu křtu, následující eucharistie a nedělní bohoslužby.⁵ U těch se na úvod zastavme.

2. Znal Justin *Didaché*?

Tato otázka byla více než před padesáti lety položena britským badatelem M. A. Smithem⁶ a ve stručnosti kladně zodpovězena. Autor nicméně staví na několika dosti nejistých předpokladech. Explicitní zmínku o tom, že by *Didaché* znal, totiž u Justina nenajdeme, ačkoliv byl autorem s poměrně velkým kulturním rozhledem a své prameny obvykle uvádí. Aby se naše prameny „potkaly“ alespoň v prostoru, je tedy nutné klást původ obou do Sýrie či Palestiny. To je ale v případě *Didaché* toliko jedna z možných hypotéz,⁷ opírající se především o přítomnost židovských prvků a o zmínku o „chlebu, který byl rozptýlen po horách a shromážděn stal se jedním“,⁸ jež podle názoru některých badatelů hovoří proti Egyptu jako místo vzniku.⁹ Zároveň bychom museli předpokládat, že apologeta Justin, který byl rodilým Samařanem, působil v Malé Asii (mj. v Efezu) a později jako křesťanský učitel v Římě, nenapsal svou *Apologii* zde (byť je adresována římskému císaři), ale ve svém rodném kraji, nebo v ní alespoň zachycuje místní liturgii.¹⁰ Bohužel o Justinově životě nemáme dostatek informací, abychom tento argument mohli potvrdit či vyvrátit, a zůstáváme tak pouze na poli domněnek.

Hlavním Smithovým argumentem pro Justinovu obeznámenost s *Didaché* tak zůstává právě podobná struktura: v obou textech je „popsán“ nejprve křest, pak následující eucharistie a nakonec nedělní shromáždění. Stejně jako v *Didaché* je i u Justina řeč o půstu před křtem¹¹ a oba prameny

⁵ Srv. M. A. SMITH, „Did Justin know the Didache“, in: *Studia patristica 7. Papers presented on the Forth International Conference on Patristic Studies* (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, sv. 92), ed. by F. L. Cross, Berlin 1966, s. 287–290.

⁶ Tamt.

⁷ Další hypotézy hovoří pro Egypt či Malou Asii.

⁸ Did. 9,4.

⁹ Srv. GEORG SCHÖLLGEN, „Einleitung zur Didache“, in: *Didache – Zwölf-ApostelLehre, Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung. Griechisch, lateinisch, deutsch*, Freiburg in Breisgau aj. 1992², s. 85.

¹⁰ M. A. SMITH, „Did Justin know the Didache“, s. 287n, připomíná, že Justin o sobě mluví jako o občanovi města Flavia Neapolis, a stejně tak ho označuje EUSEBIOS, H.e. IV,12,1.

¹¹ Did. 7,4, Iust. apol. I,61,2.

uvádějí jednoduchý křest ve jménu Trojice,¹² oba nazývají pokrm „eucharistií“.¹³ Podle Smithova názoru ovšem Justin popisuje liturgii „blíže“, podmínky křtu jsou zejména etické a i označení dne setkávání se v obou pramenech liší. Nedostatek shody na slovní úrovni připisuje Smith různému účelu těchto děl.¹⁴

V době silné orální vzdělanosti ostatně míra přesnosti citací nebyla tak velká, abychom texty mohli porovnávat slovo od slova; k tomu příslušné kapitoly z *Didaché a Apologie* ani mnoho příležitostí nedávají. O srovnání zásadních formulací a terminologie se pokusím v závěru tohoto článku.

I když Smithův názor, že Justin je ve svém popisu křesťanské bohoslužby závislý na *Didaché*, mezi badateli nenalezl prakticky žádnou odezvu, strukturální podobnost obou „zpráv“ o rané liturgii je nápadná. Předešleme však otázku, nakolik tyto podobnosti vyplývají z povahy tématu i ze skutečnosti, že křest je jak u Justina, tak v *Didaché* podmínkou přistoupení k „eucharistií“, proto jeho popis logicky předchází. Podobně „logicky“ pak po křtu následuje pokřestní eucharistie a popis nedělního shromáždění je připojen s odstupem několika kapitol pro zdůraznění pravidelnosti setkávání,

Podobné členění obou zpráv je každopádně dobrým východiskem pro bližší analýzu: podívejme se nyní na oba texty s ohledem na způsob, jakým podávají informace a komu jsou určeny, na jejich žánrové zařazení a užívaný jazyk. Srovnáním způsobu líčení a užívaného výraziva v obou našich pramenech bychom měli nakonec dospět i k odpovědi na otázku, zda lze odhalit nějaké vzájemné vlivy i na této úrovni, případně nakolik je možné používat tyto prameny komplementárně.

Začneme podrobnou charakteristikou obou textů, z níž vyplývá mimo jiné i přístup k tématu. V další části článku ocitujeme a okomentujeme samotné pasáže, které se věnují bohoslužbě, z hlediska jejich obsahu, struktury podávaných informací a stylu líčení. Nakonec přistoupíme ke srovnání terminologie v popisu jednotlivých liturgických scén.

3. Prameny a texty

3.1. Didaché

Nedlouhý, řecky dochovaný spisek „Učení (dvanácti) apoštolů“ (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, obvykle zvaný prostě *Didaché*) je co do lite-

¹² Did. 7, Iust. apol. I,64,4.10.

¹³ Did. 9,5; Iust. apol. I,66,1.

¹⁴ M. A. SMITH, Did Justin know the Didache, s. 290.

rárního druhu raně křesťanský „církevní řád“ či „řád společenství“.¹⁵ Jeho vznik byl dán zřejmě potřebou kodifikovat morální, liturgická i právní pravidla a ustanovení. Přitom je orientován „prakticky“ a kromě 16. kapitoly se vyhýbá dogmatickým tématům. *Didaché* jakožto materiál, který koloval v rámci křesťanského společenství a tvořil součást jeho tradice, jež byla permanentně revidována a přepisována, aby zachycovala měnící se historické a kulturní podmínky, se řadí k tzv. „living literature“.¹⁶ K dalším zástupcům tohoto literárního druhu by patřily Hippolytovi připisovaná *Apoštolská tradice*, syrské *Didaskalie* (1. polovina 3. století) nebo *Apoštolské konstituce* (3.–4. století). *Didaché* je nejstarší spis tohoto typu, který se dochoval.

Tento text, do poměrně nedávné doby známý toliko ze svědectví církevních otců,¹⁷ se po svém (znovu) objevení v r. 1875 v knihovně kláštera Svatého hrobu v Konstantinopoli¹⁸ dostal do ohniska zájmu badatelů usilujících o rekonstrukci raně křesťanských počátků a z různých hledisek je diskutován dodnes. Navzdory intenzivnímu bádání se dosud nepodařilo uspokojivě zodpovědět otázky datace a původu, jakož i řadu dalších otázek.¹⁹

Autora *Didaché* neznáme – a nespíše ani znát nemůžeme. Jedná se totiž o kompozitní spis, jehož jednotlivé vrstvy jsou různého stáří – nejstarší z nich pocházejí snad až z 50.–70. let 1. století. Nemůžeme tedy hovořit o dataci jeho vzniku, nanejvýš o době, kdy proběhla jeho konečná redakce.

¹⁵ Srv. něm. výrazy „Kirchenordnung“ či „Gemeindeordnung“ a angl. „church order“, „a manual of church life“.

¹⁶ Tento výraz ve vztahu k *Didaché* užil STANISLAV GIET, *L'Enigme de la Didaché*, Paris 1970, s. 270; PAUL BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Method for the Study of Early Liturgy*, Oxford – New York 1992, s. 74, navrhuje řadit k „living literature“ tak rozdílné žánry, jako jsou lidové pohádky, pseudapostolské církevní řády a dokonce i části Písma – pro všechny je charakteristická existence více recenzí, mezi nimiž jsou kvantitativní (delší a kratší verze) i kvantitativní rozdíly.

¹⁷ Testimonia: PSEUDO-CYPRIANUS (kol. r. 300), EUSEBIOS, H. e. III,24,5, ATHANASIOS, Ep. Fest. 39.

¹⁸ V kodexu zvaném H (Hierosolymitanus), který obsahoval též Synopsi Starého a Nového zákona připisovanou JANU ZLATOÚSTÉMU, List Barnabášův, 1. a 2. list Klémentův, dlouhou recenzi listů IGNATIA ANTIOCHSKÉHO a dva dosud neznámé dokumenty, jež zde objevil FILOTHEOS BRYENNIS, pozdější metropolita Nikomédie, a o deset let později vydal. Srv. G. SCHÖLLGEN, „Einleitung zur Didache“, s. 86.

¹⁹ Jejich nástin viz v úvodu k řecko-německému vydání textu s překladem GEORGA SCHÖLLGENA (viz výše pozn. 9) a v níže uvedeném německém komentáři KURTA NIEDERWIMMERA (pozn. 21).

Pomineme-li extrémní názory,²⁰ je dnes kladena na konec 1. či počátek 2. století²¹ a za místo vzniku je nejčastěji považována Sýrie či Palestina.²²

Název *Učení (dvanácti) apoštolů* i podtitul spisu *Učení Páně prostřednictvím dvanácti apoštolů národům* (byly pravděpodobně připojeny dodatečně) sice odkazují na apoštolskou autoritu, v samotném textu se ovšem tohle téma nijak dále netrakuje a ani výraz „apoštolové“ tu nefiguruje ve smyslu „Ježíšovi učedníci“, ale putující proroci. Ti byli v této době autoritou, jak ukazuje Did. 10,7, kdy je právě prorokům umožněno volně utvářet díkůvzdání. Chování k putujícím kazatelům („prorokům, apoštolům“) a jak je rozeznat od „lžiapoštolů“ jsou kromě toho v *Didaché* věnovány celé tři kapitoly ze šestnácti, na něž je text obvykle členěn.

Instrukce týkající se křtu a navazující „eucharistie“ spolu se zněním eucharistických modliteb se nacházejí v kap. 7 a 9–10, ve 14. kapitole pak máme výzvu k setkávání obce v „den Páně“.

3.1.1 O křtu²³

V *Didaché* je křtu věnována 7. kapitola, a to ve formě konkrétních instrukcí. Je poměrně stručná:²⁴

„Co se týče křtu, křtíte takto:²⁵ Poté co jste pronesli toto všechno,²⁶ křtíte ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého²⁷ v živé vodě.²⁸ „Pokud nemáš tekoucí vodu, křti v jiné; pokud nemůžeš křtít ve studené, křti v teplé. „Pokud nemáš ani jedno z toho, nalij třikrát vodu na hlavu ve jménu Otce a Syna a Ducha svatého. „Před křtem ať se postí křtítel i křtěnec a další, pokud mohou. Příkaza ale křtěnci, ať se postí den či dva předem.“

²⁰ Zastánci datace *Didaché* do apoštolské doby jsou např. JEAN-PAUL AUDET a v poslední době AARON MILAVEC, datování do 3. století se držel FREDERICK ERCOLO VOKES.

²¹ Přehled datování podává KURT NIEDERWIMMER, *Die Didache*, Göttingen 1993², s. 79, pozn. 72.

²² Viz výše pozn. 9.

²³ V případě *Didaché* i Justinových textů používám vlastní překlady. U Justina přihlížím ke starému překladu Fr. SUŠILA, in: *Spisy otců apoštolských a Justina Mučedníka*, Praha 1874².

²⁴ Mezi badateli dokonce koluje bonmot, že zajímavější na tomto textu je nikoli to, co zde stojí, ale to, co zde je opomenuto: Nenajdeme tu bližší popis samotného svátostného dění ani určení osob, které mají křest udělovat, přiblížení roční či denní doby, kdy má probíhat, zmínku o žehnání vody, pomazání kandidátů před vstupem do vody či po vystoupení z ní, vyznání víry formou odpovědi na otázky ani zřeknutí se Satana, nejsou tu popsány základní teologické účinky křtu a nenacházíme zde ani narážky na pavlovskou teologii.

²⁵ Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε.

²⁶ Ταῦτα πάντα προειπόντες...

²⁷ Srv. Mt 28,19.

²⁸ Βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι.

Text kapitoly o křtu začíná ve 2. osobě plurálu imperativu, který po hlavní instrukci ohledně křtu ve jménu Trojice přechází do singuláru.²⁹ Komu jsou instrukce adresovány, nevíme – není zde specifikována osoba (či osoby), která křest provádí. *Didaché*, jak ještě uvidíme, s výjimkou 15. kapitoly patřící k pozdějším vrstvám textu, žádné „stabilní“ úřady neuvádí. Až zde se nachází ve dvou větách doporučení ustanovovat si episkopy a diakony, „kteří pro vás vykonávají službu proroků a učitelů“ a které je třeba chovat v úctě stejně jako proroky.

Slova „poté co jste pronesli toto všechno“ (ταῦτα πάντα προειπόντες) nasvědčují tomu, že křtu předcházelo nějaké vyučování či poučení, katecheze. Na otázku, k čemu se tato slova vztahují – zda k nějakému systematickému vyučování po určitou dobu před křtem, či k recitaci bezprostředně před ním – nelze jednoznačně odpovědět. Nejpravděpodobnější závěr však je, že se jedná o redakční doplněk, který jako prebaptismální katechezi identifikuje předchozí text v rámci samotné *Didaché*: parenetický traktát „Dvě cesty“ – původně židovský, jen povrchně christianizovaný soubor etických naučení nazvaný podle své úvodní fráze „Jsou dvě cesty, cesta života a cesta smrti“.³⁰ Čerpá především z Desatera s křesťanskými doplňky, převzatými zejména z Kázání na hoře. Podobný text nacházíme i v dalších spisech, řazených stejně jako *Didaché* mezi spisy tzv. apoštolských otců, v *Listu Barnabášově* a Hermově *Pastýři*, ale i esejském *Řádu jednoty*. Snad se v případě „Dvou cest“ jednalo o určitý parenetický model, který mohl být naplněn v zásadě libovolným obsahem.

Co se týče terminologie, v textu kapitoly o křtu se setkáváme s několikrát užitím slova βαπτίσμα („křest“) a sloves od něj odvozených – poprvé již v úvodním verši: „Co se týče křtu, křtíte takto“, který je pravděpodobně také redakční. Slovesa βαπτίζειν je zde užíváno suverénně, slouží tu jako *terminus technicus*, který není dále třeba vysvětlovat. Důraz je položen na trojiční formuli „ve jménu Otce a Syna a Ducha svatého“, jež je zopakována ve 3. verši 7. kapitoly v souvislosti s možností křtu politím hlavy. Spolu s Mt 28,19 tak právě Did. 7,1.3 představuje nestarší doklad trojiční formule.³¹

Druhým důležitým prvkem, jímž se v souvislosti se křtem *Didaché* zabývá, je typ vody, který lze použít. Ideální variantou je přitom „živá“ neboli tekoucí, pramenitá voda. Není-li k dispozici ta, lze vzít zavděk vodou „jinou“, odstátou, přičemž studená voda je lepší než teplá (Did. 7,2).

²⁹ Tento přechod je nejspíše švem mezi redakčními vrstvami.

³⁰ Did. 1,1.

³¹ Nemusí to nutně ukazovat na literární závislost *Didaché* jako spíše na společnou liturgickou tradici, srv. Niederwimmer, *Die Didache*, s. 160.

„Studenou vodou“ se přitom míní nejspíše voda ve svém přirozeném stavu, tedy neohřívána.³² Rozlišování různých typů vody můžeme nejspíše připsat na vrub vlivu židovského prostředí s jeho přísnými předpisy o čistotě.³³ „Živá voda“, tj. voda (z) pramenů, řek, pravděpodobně i mořská a dešťová, je z židovského hlediska nesporně hodnotnější než voda nehybná,³⁴ „stojatá“, tj. voda z příkopů, jam, cisteren apod., jež se nachází na druhém konci škály. Jako nouzové řešení po vyčerpání předchozích možností se připouští i křest trojím politím hlavy – tato zmínka v *Didaché* představuje jediné dochované svědectví pro tento typ křtu v 1. a 2. století.

Nakonec 7. kapitola obsahuje instrukce ohledně půstu před křtem – předepisuje povinný půst křtitele a adepta křtu a dobrovolný půst ostatních.³⁵ Zmínka o půstu v závěru této kapitoly tvoří můstek ke kapitole následující, která ve vymezení se vůči „pokrytům“ (tj. Židům) stanovuje postní dny (středa a pátek) a čas modlitby, a uvádí též znění Otčenáše.³⁶ Po ní již následuje slavná pasáž *Didaché* – instrukce k „eucharistii“ včetně nejstaršího dochovaného liturgického formuláře obsahujícího znění modliteb nad chlebem, nad vínem a „po nasycení“ v 9. a 10. kapitole.

3.1.2. O eucharistii

9. i 10. kapitola *Didaché* začíná podobně strukturovanou „rubrikou“ jako 7. kapitola o křtu:

9₁Co se týče eucharistie, vzdávejte díky takto:³⁷

2₁Nejprve nad kalichem: „Vzdáváme Ti díky, Otče náš, za svatou révu tvého služebníka Davida, kterou jsi nám dal poznat prostřednictvím svého služebníka Ježíše; Tobě buď sláva na věky.

3₁Při lámání chleba:³⁸ „Vzdáváme Ti díky, Otče náš, za život a poznání, jež jsi nám dal poznat prostřednictvím svého služebníka Ježíše; Tobě buď sláva navěky.“

4₁Jako byl tento chléb rozptýlen po horách a pak shromážděn a stal se jedním,

³² Srv. HIPPOLYTOS, Trad. apost. 21,1: „Voda ať vyvěrá z pramene nebo teče shora“

³³ Srovnání popisu křtu v *Didaché* s rituálem přijímání proselytů viz ANDRÉ BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris 1953, s. 12–23.

³⁴ V této souvislosti se nejčastěji odkazuje na zmínky o očišťování ve 3. a 4. knize Mojžíšově, kde se mluví o pravidlech očišťování malomocného a odstraňování malomocnosti z domu či o přípravě vody očišťující člověka poskvrněného stykem s mrtvým (i když zde mnohem výraznější roli než „živá voda“ hraje celopal neskvrněné jalovice), srv. Lv 14,5; 14,50–53; Nu 5,17; 19,17.

³⁵ Spojení křtu s postem je v raném křesťanství bohatě doloženo, srv. JUSTIN, Apol. I,61,2, viz níže 3.2.1 na s. 96, TERTULLIANUS, Bapt. 19–20, HIPPOLYTOS, Trad. apost. 20,7.

³⁶ Did. 8,2.

³⁷ Περί δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε.

³⁸ Περί δὲ τοῦ κλάσμου ατ ος.

ať je shromážděna i tvá církev z končin země do tvého království; neboť Tvá je sláva a moc prostřednictvím Ježíše Krista navěky.

⁵Nikdo ať nejí ani nepije z vaší eucharistie, jen pokřtění na jméno Páně,³⁹ neboť i o tom Pán řekl: „Nedávejte psům, co je svaté.“⁴⁰ 10,¹Po nasycení⁴¹ vzdávejte díky takto:

²Vzdáváme Ti díky, svatý Otče, za tvé svaté jméno, jež jsi nechal usídlit v našich srdcích, a za poznání, víru a nesmrtelnost, jež jsi nám dal poznat prostřednictvím svého služebníka Ježíše; Tobě buď sláva navěky.

³Ty, vševládný Pane,⁴² jsi vše stvořil kvůli svému jménu, a dal jsi lidem k požívání pokrm i nápoj, aby Ti vzdávali díky. Nás jsi však obdařil duchovním pokrmem i nápojem a životem věčným prostřednictvím svého služebníka (Ježíše). ⁴Předešším ti vzdáváme díky, že jsi mocný, Tobě buď sláva navěky.

⁵Pamatuj, Pane, na svou církev⁴³, aby byla uchráněna všeho špatného a dovezena k dokonalosti ve tvé lásce; shromáždí ji posvěcenou ze čtyř světových stran do svého království, jež jsi pro ni připravil, neboť tvá je moc a sláva navěky.

⁶Ať přijde milost a tento svět pomine. *Hosanna* domu Davidovu. Kdo je svatý, ať přistoupí, kdo není, ať činí pokání. *Maranatha!* Amen.

⁷Prorokům dovolte vzdávat díky, jak budou chtít.

O průběhu samotného rituálu, který je v úvodní rubrice nazván „eucharistie“ či díkůvzdání, se z 9. a 10. kapitoly *Didaché* dozvídáme toliko v narážkách. Dochovaný text modliteb je sám o sobě velice cenným materiálem, jenž – navzdory vymezování vůči „pokrytčům“ – svědčí o silné závislosti na židovském prostředí. Obě kapitoly začínají instrukcí ve 2. osobě plurálu imperativu o tom, že je nutné vzdávat díky nejprve nad kalichem, pak nad chlebem a „po nasycení“.⁴⁴ Pořadí díkůvzdání nad kalichem a nad chlebem v 9. kapitole přitom odpovídá rituálu zvanému *kiduš*, zahajujícímu židovské slavnostní jídlo, a rovněž modlitby připomínají židovské *berachot*. Díkůvzdání v 10. kapitole jsou odvozena z *birkat ha-mazon*, modlitby, jež slavnostní jídlo zakončovala.⁴⁵ S židovským pozadím křesťanské liturgie je pevně svázána i formulace „svatá réva tvého slu-

³⁹ οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου.

⁴⁰ Μὴ δώτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶ, srv. Mt 7,6.

⁴¹ Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι.

⁴² δέσποτα παντοκράτορ.

⁴³ ἐκκλησία.

⁴⁴ Po formální stránce se jedná o jednostrofické a dvoustrofické díkůvzdání, kde každá strofa je uzavřena doxologií. Srv. FRANTIŠEK KUNETKA, „Modlitby k eucharistii v *Didaché*“, *Teologická reflexe* 1 (1995), s. 131.

⁴⁵ Srv. ENRICO MAZZA, *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, z it. orig. *Celebrazione eucaristica* přel. M. J. O'Connell, Collegeville (MN) 1998, s. 29n.

žebníka Davida⁴⁶, pravděpodobně odraz starozákonní mesianistické tradice, která Mesiáše chápe jako výhonek Davidův, jako toho, kdo usedne na jeho trůn.⁴⁷

Vedle pokrmu a nápoje, nad kterým je třeba pronášet díkyvzdání, je tu veleben Ježíš jako služebník Boží (výraz *παῖς θεοῦ* užitý o Davidovi a Ježíšovi je dokladem starobylé christologie)⁴⁸ a dárce duchovního pokrmu a nápoje⁴⁹ a věčného života.⁵⁰

Modlitba v 10,5 s prosbou o uchránění shromážděné církve od všeho zla a uvedení do božího království má silně eschatologický charakter. K následujícímu přijímání pak může přistoupit jen ten, „kdo je svatý,⁵¹ kdo není, má činit pokání“.⁵² O archaickém charakteru této pasáže svědčí také aramejské aklamace *Hosanna* a *Maranatha*; druhá z nich spolu s „Amen“ uzavírá modlitbu.

Badatelé, jejichž pozornost tato známá pasáž stále přitahuje, se zaměřovali zpravidla na definici zde popsaného rituálu, jenž může být charakterizován jako agapé, jako eucharistie či jako kombinace obou.⁵³ Tento článek si ovšem neklade za cíl připojit do této diskuse další názor či spíše se přiklonit ke stávajícím. Z hlediska analýzy narativní struktury jsou pro nás zajímavější instrukce, které modlitby obklopují: 9. kapitola končí varováním, ať k „eucharistii“ – zde má tento výraz zjevně již širší význam, než je „díkůvzdání“ – přistupují jen pokřtění, s citací Ježíšova výroku z kázání na hoře „Nedávejte psům, co je svaté.“⁵⁴ Toto téma svatosti a čistoty dále rozvíjí 14. kapitola, o níž bude řeč níže. V závěru 10. kapitoly je kromě toho vyzdvižen zvláštní status proroků, kteří mohou „vzdávat díky, jak budou chtít“⁵⁵, tj. mohou se odchýlit od závazného (?) formuláře a díkyvzdání volně utvářet.

⁴⁶ V prvním pozhnání *kiduše* je Hospodin vyzván jako ten, „kdo stvořil plod vinné révy“, tamt. s. 75.

⁴⁷ Srv. Iz 11,1nn; Jr 23,5; Iz 9,6; Jr 30,9; Ez 34,23n; 37,27; Iz 55,3n.

⁴⁸ Podobně Sk 4,25.27.30. Srv. KUNETKA, „Modlitby k eucharistii v Didaché“, s. 134n.

⁴⁹ *πνευματικὴ τροφή καὶ ποτόν*.

⁵⁰ *ζωὴ αἰώνιος*.

⁵¹ *ἅγιος*.

⁵² *μετανοεῖτω*, možno též „ať se obrátí/ať je obrácen“.

⁵³ Srv. např. FRANTIŠEK KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, Olomouc 2004, s. 146n. Autor se kloní k názoru, že se jedná o eucharistickou slavnost.

⁵⁴ Viz pozn. 40.

⁵⁵ *εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν*

3.1.3. Nedělní shromáždění

Po kapitolách 11–13, které jsou věnovány pravidlům chování k putujícím kazatelům („prorokům, apoštolům“), se *Didaché* k „eucharistii“ vrací v kapitole 14, jež líčí setkávání „v den Páně“:

14,¹ V den Páně se scházejte, lámejte chléb a vzdávejte díky, poté co jste vyznali své hříchy, aby vaše oběť byla čistá.⁵⁶ ²Kdokoliv má neshody se svým bližním, ať se s vámi neschází, dokud se spolu nesmíří, aby vaše oběť nebyla znečištěna.⁵⁷

Pasáž uzavírá citace „výroku Páně“⁵⁸, který je volnou citací Mal 1,11.14:

³Na každém místě a v každém čase mi budou přinášet čistou oběť, protože jsem velký král, říká Pán, a mé jméno je obdivované mezi národy.

14. kapitola jako by poskytovala modlitbám ve výše citovaných dvou kapitolách „dějový rámec“ – proměňuje se tón, terminologie i způsob vyprávění, vyjadřování je volnější. Jejím jádrem jsou opět instrukce ve 2. osobě plurálu imperativu, jejichž dikce připomíná dikci kapitolky o křtu a instrukcí obklopujících eucharistické modlitby v 9. a 10. kapitole. Máme tu i časové zasazení shromáždění, resp. určení dne, které se v předchozích kapitolách nenachází: „den Páně“ spolu s předloškou *κατά*, jež navozuje dojem pravidelného opakování.

Kromě již známých výrazů pro lámání chleba a díkůvzdání tu zaznívá nový pojem, který bude mít velký význam v dějinách eucharistické teologie – „oběť“ (ἡ θυσία). A zaznívá tu dokonce třikrát, vždy ve spojení s představou čistoty, podvkráté je přitom spojen s přivlastňovacím zájmem – „vaše oběť“ (ἡ θυσία ὑμῶν). Mezi podmínky přistoupení k eucharistii oproti předchozím kapitolám přibýlo vyznání hříchů a smíření, a to v zájmu „čistoty oběti“.

Požadavek čistoty oběti, který poprvé zaznívá již v Did. 9,5, zdůrazňuje citát z proroka Malachiáše. Jak ještě uvidíme, tento citát užívá několikrát i Justin jako důležitý argument při svém vyrovnávání s dobovým judaismem. Nikoliv ovšem ve svém popisu křesťanské bohoslužby v *Apologii*, ke kterému chceme nyní přistoupit.

3.2. Justinova *Apologie*

Jediný z apologetů 2. století, který výslovně mluví o křtu a večeři Páně, se narodil jako „syn Priskův, vnuk Bacchiův“⁵⁹ ve městě Flavia Neapo-

⁵⁶ *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ἢ.*

⁵⁷ *ἵνα μὴ κοινωθῆ ἡ θυσία ὑμῶν.*

⁵⁸ *ἢ ῥηθεῖσα ὑπο κυρίου.*

⁵⁹ JUSTIN, A pol. I,1.

lis v Samařsku (dnešní Náblius v Palestině, na Západním břehu Jordánu). Rok narození neznáme, podle datace Justinova úmrtí (zemřel mučednickou smrtí nejspíše v r. 165 v Římě) lze usuzovat, že se narodil nejspíše koncem 1. či počátkem 2. století, tedy v době, do které dnes velká většina badatelů klade konečnou redakci *Didaché*. O jeho životě nemáme takřka žádné zprávy. Sporé informace můžeme čerpat především z jeho vlastních děl a z mučednických akt podávajících zprávu o jeho odsouzení.⁶⁰

Podle vlastního vyprávění v úvodních kapitolách jednoho ze svých dvou stěžejních děl, *Dialogu se Židem Tryfónem* (Dial.), se Justin velmi zajímal o filosofii: vystřídal několik filosofických škol a učitelů (stoa, peripatici, pythagorejci), až zakotvil u (středo) platoniků (Dial. 2). V *Dialogu*, který se odehrává během Bar Kochbova povstání v Efezu, kam se před válkou uchýlila řada židovských uprchlíků včetně Tryfóna,⁶¹ Justin následně popisuje setkání s neznámým starcem na břehu moře, který s ním zapředl filosofický rozhovor o nesmrtelnosti duše. Protože „filosofové o těchto věcech nic nevědí ani nemůžou vyložit, co duše jest“, ptá se Justin, koho má člověk mít za učitele. V té chvíli mu stařec poví o spisech proroků, „kteří jediní pravdu věděli“, a o tom, co je v nich psáno,⁶² a Justina „pojala láska k těm mužům, kteří jsou Kristovými přáteli“.⁶³ Setkání v Efezu vedlo před rokem 135 k Justinově konverzi ke křesťanství, jež chápe především jako „pravou filosofii“.

Později Justin působil jako učitel filosofie a podle svědectví mučednických akt minimálně dvakrát pobýval v Římě,⁶⁴ kde po roce 150 také nejspíše vzniklo jeho nejznámější dílo, (*První*) *Apologie* neboli „Obrana“ (Apol.), adresovaná jako „petice“ císaři Antoninu Piovi a jeho adoptivním synům, senátu a lidu římskému. V tomto spise Justin odpovídá na nejčastější výtky vůči křesťanům (bezbožnost, kanibalismus, nedovolené sexuální styky⁶⁵), cituje Ježíšovy etické maximy a dokazuje, že celý Ježíšův příběh včetně ukřižování, nanebevstoupení a jeho druhého příchodu byl předpovězen starozákonními proroky. Ti jsou starší než řečtí filosofové, kteří od nich své učení převzali.

Křesťanské bohoslužbě se ve srovnání s jinými tématy Justin věnuje jaksi pro doplnění na závěr své *Apologie*, „aby nebyl obviněn, že věci špatně

⁶⁰ „Umučení Iústína a jeho druhů“, přeložil a úvodem opatřil PAVEL DUDZIK, in: PETR KITZLER (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků I*, Praha 2009, s. 75–81.

⁶¹ Rabi Tarfón?

⁶² Dial. 3–7.

⁶³ Dial. 8,1.

⁶⁴ Acta Iustini 3,3, srv. „Umučení Iústína a jeho druhů“, in: PETR KITZLER (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků I*, s. 80.

⁶⁵ Srv. Dial. 10.

vykládá“. ⁶⁶ Cílem jeho popisu, o němž se do velké míry opírá naše znalost křesťanské liturgie ve 2. století, který však „není zrovna bohatý na liturgické detaily“, ⁶⁷ je vyvrátit obvinění ze sexuálně nevázaného chování, zdůraznit křesťanskou dobročinnost a vyzdvihnout „neškodnost“ křesťanů pro římskou říši. Otázkou zůstává, ke komu se křesťanský filosof ve své *Apologii* obrací: byla skutečně určena do rukou císaře, nebo měla spíše dodat argumenty Justinovým bratrům a sestrám ve víře? ⁶⁸ I když samozřejmě nelze vyloučit, že se dostala až na nejvyšší místa a byla i čtena, je nutné vzít v úvahu i to, že Justin píše pro širší okruh čtenářů: pro vzdělané pohany i pro své souvěrce. ⁶⁹ Nepíše přitom z pozice církevní autority, ale běžného účastníka shromáždění. ⁷⁰

Dikci Justinových spisů bezpochyby ovlivnilo, že se považoval především za filosofa a jeho argumentace se pravděpodobně utvářela v setkáních s jeho žáky. ⁷¹ „Filosofické“ jsou ostatně rovněž žánry jeho dvou dochovaných děl: název *Apologie* je mimo jiné narážkou na Platónovu *Obranu Sókratovu* (Ἀπολογία Σωκράτους) a dialog byl zase preferovaným Sókratovým diskurzem.

Kapitoly věnované popisu křtu a křesťanské bohoslužby se nacházejí ke konci *Apologie*. 61. kapitola pojednává o křtu, kapitoly 65 a 66 o „eucharistii“ a kapitola 67 o nedělní bohoslužbě křesťanů. Výklad je veden, jako v celém spise, v 1. osobě plurálu indikativu popisným způsobem po vzoru „co my (křesťané) konáme“. Justin řadí události za sebou chronologicky pomocí spojok „pak“ a „a“, občas užívá genitiv absolutní či spojku μετὰ („poté“) s akuzativem. Výklad bohoslužebného dění přerušují vysvětlující či polemické výklady, v nichž zaznívají biblické citáty a rovněž poukazy k tomu, co z křesťanských zvyklostí napodobili „démoni“ v klasickém kultu bohů či v mystériích.

Podobně jako v *Didaché* působí i v *Apologii* nápadně „zdvojení“ popisu eucharistie. Formulace i odkazové výrazy (autor sám v 67. kapitole odkazuje na to, co již uvedl výše, srv. 67,5) přitom dokládají, že Justin nepo-

⁶⁶ Apol. I,61,1.

⁶⁷ C. BUCHANAN, „Questions a Liturgist“, s. 155.

⁶⁸ SRV. ANDREAS LINDEMANN, „Zur frühchristlichen Taufpraxis“, in: DAVID HELLHOLM AD. (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity = Waschungen, Initiation und Taufe: Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, sv. 176), Berlin – Boston 2010, s. 786.

⁶⁹ JORG CHRISTAN SALZMANN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1994, s. 235.

⁷⁰ SRV. EVERETT FERGUSSON, „Justin Martyr and the Liturgy“, *Restoration Quarterly* 36 (1994), s. 267

⁷¹ SRV. A. LINDEMANN, „Zur frühchristlichen Taufpraxis“, s. 785n.

pisuje dva různé typy křesťanského shromáždění, nýbrž typ jeden, jehož rámec se liší.⁷² Opakováním popisu chce snad poukázat na neškodnost tohoto rituálu, mravné chování křesťanů a podporu, kterou si navzájem poskytují (vzájemné napominání, sbírky, diakoni donášejí posvěcené dary nepřítomným).

3.2.1. O křtu

Výklad o křtu v 61. kapitole *Apologie* začíná Justin ohlášením, že chce vyložit, „jakým způsobem jsme se po našem obnovení (či ‚znovuzvoření‘) Kristem zasvětili Bohu“ a pokračuje:⁷³

61,²Ti, kdo jsou přesvědčeni a uvěřili, že naše učení je pravdivé, a příslibí, že podle něj budou vést svůj život, nakolik je to možné, jsou vyučováni, že se mají modlit a v pústu prosit Boha o odpuštění svých dřívějších prohřešků,⁷⁴ a my se modlíme a postíme spolu s nimi.⁷⁵ „Pak je odvedeme na místo, kde je voda, a zde se znovuzrodí způsobem, kterým jsme se i my sami znovuzrodili.“⁷⁶ ⁴V té vodě totiž přijmou koupel ve jménu Otce veškerenstva a Hospodina Boha a našeho Spasitele Ježíše Krista a Ducha svatého.⁷⁷

Jako oporu pro toto konání Justin uvádí „Kristův výrok“: „Pokud se nezrodíte znovu, nevstoupíte do království nebeského.“⁷⁸ Jedná se o parafrázi věty z Ježíšova rozhovoru s Nikodémem⁷⁹ – podobně jako Nikodém v J 3,4 poukazuje na nemožnost fyzického znovuzrození, i zde je řeč o „znovuzrození“ jen metaforou. Po delší citaci dalšího biblického místa, Izajášova výroku o omytí (Iz 1,16–20), jako dokladu lidské svobodné vůle v Apol. I,61,7–8 Justin pokračuje:

61,⁹A důvod tohoto jsme se naučili od apoštolů.⁸⁰ ¹⁰Abychom ... nezůstali dětmi nutnosti a nevědomosti, nýbrž stali jsme se dětmi svobodného rozhodování

⁷² J. C. SALZMANN, *Lehren und Ermahnungen*, s. 237.

⁷³ Ὁν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ. Ve slovese ἀνατίθημι zaznívá výraz pro „pohanskou“ oběť ἀνάθημα, srv. lat. *devotio*.

⁷⁴ εὐχεσθαὶ τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται.

⁷⁵ Srv. Did. 7,4.

⁷⁶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννώμεθα. Srv. 1Pt 1,3.23.

⁷⁷ ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιῶνται.

⁷⁸ Ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

⁷⁹ Srv. J 3,3.5: ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν... Výroněd je přeformulována do 1. osoby plurálu a je zde užito matoušovského výrazu „království nebeské“ (srv. Mt 15,3).

⁸⁰ καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον.

a vědění, a abychom dosáhli ve vodě odpuštění hříchů, které jsme dříve spáchali, je nad tím, kdo chce být znovuzrozen a kál se ze svých hříchů, vyzýváno jméno Otce veškerenstva a Hospodina Boha.⁸¹ Jenom toto říkejte, když vedete člověka určeného k omytí do koupele. ¹¹Jméno nevýslovného Boha totiž nikdo nesmí vyslovit – kdo by se opovážil, byl by zachvácen zničujícím šílenstvím.

¹²Tato koupel se nazývá „osvícení“, ⁸² protože je osvěcována mysl těch, kteří to zakoušejí. ¹³Osvícený se omývá i ve jménu Ježíše Krista, jenž byl ukřižován za Piláta Pontského, a ve jménu Ducha svatého, který prostřednictvím proroků předpověděl všechno o Ježíšovi.

Shrňme nyní prvky, o kterých Justin v souvislosti se křtem hovoří. Podmínkou přistoupení k němu je víra v pravdivost křesťanského učení a příslib řídit jím svůj život. Celé konání je zakotveno filosoficky: osidla nutnosti a nevědomosti jsou postavena proti svobodné vůli a vědění. Dále se dozvídáme o nějakém typu vyučování (modlitba, půst a prosba za odpuštění hříchů – na rozdíl od 7. kapitoly *Didaché* je zde aspekt odpuštění od počátku součástí křtu), které v Justinově podání působí jako neformální příprava adeptů křtu. Stejně jako v *Didaché* se bezprostředně před křtem s adeptem křtu postí (a modlí) i ostatní, doba trvání půstu však na rozdíl od předchozího spisu určena není. *Didaché* na druhé straně nehovoří o změně místa – odvedení adeptů na místo, kde je voda.

Hlavní pojmem, kterým Justin v 61. kapitole křest označuje, je „znovuzrození“ (*ἀναγέννησις*) s přímým odkazem na Ježíšův rozhovor s Nikodémem ve 3. kapitole Janova evangelia, který je tu parafrázován. V dalším verši (61,4) pak upřesňuje, že se jedná o „koupele (λουτρόν) ve jménu Trojice“.⁸³ Výraz *λουτρόν* i další označení křtu, výše uvedené „znovuzrození“ a dodatečně vysvětlující výraz „osvícení“ (*φωτισμός*), navazují nejspíše na metaforiku novozákonních spisů, nicméně byly nepochybně zvoleny pro svou blízkost dikci antických mystérií. Je pozoruhodné a příznakové, že se Justin ve svém popisu vyhýbá výrazu *βαπτίσμα*, který ve svém druhém spise, *Dialogu s Židem Tryfónem*, užívá běžně. K analýze výraziva, jež Justin užívá v souvislosti s křtem, se vrátíme v závěru našeho článku.

Stejně jako v *Didaché* i v 61. kapitole *Apologie* se poukaz na křest ve jménu Trojice opakuje ještě jednou: pro odpuštění hříchů má být nad adeptem křtu vyzýváno jméno Otce veškerenstva a Hospodina Boha, jméno Ježíše Krista a Ducha svatého s důležitým dodatkem: „Jenom toto říkejte, když vedete člověka určeného k omytí do koupele.“ Následuje – v tomto kontextu snad trochu překvapivě – varování před vyslovením

⁸¹ τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότηου θεοῦ ὄνομα.

⁸² φωτισμός

⁸³ Či Čtveřice?

„jména nevýslovného Boha“, jak je známe z judaismu, a ještě zvláštější hrozba šílenstvím, které v klasickém kultu způsoboval těm, kdo ho odmítali, rozhněvaný Dionýsos.⁸⁴

Apologie nám však nepřináší přesné znění křestní formule a není tu blíže rozveden způsob křtu ani jeho okolnosti. Justin jako jeho cíl stanovuje vymknutí se z osidel nutnosti a odpuštění dříve spáchaných hříchů (61,10). Garantem správného konání je pak apoštolská tradice (61,9, srv. 66,3). Stejně jako v *Didaché* ani v Justinově popisu křtu nenajdeme žádnou zmínku o tom, kým je udílen. I zde používá 1., výjimečně 2. osobu plurálu (srv. 61,3 a 61,10). V souvislosti s křtem jako by byl Justin na pozoru, aby se nezmínil o žádných církevních úřadech; tato situace bude jen o málo lepší v jeho popisu eucharistie.

3.2.2. O eucharistii

Na líčení v kap. 61 Justin navazuje 65. kapitolou:

65, „Poté, co jsme takto omyli toho, který uvěřil a sdílí naše přesvědčení,⁸⁵ přivedeme jej do shromáždění tzv. bratří, abychom se zde horlivě modlili za sebe, za „osvíceného“ i za všechny ostatní, ať jsou kdekoliv, a byli tak hodni pověsti těch, kdo učí pravdu, a pro své skutky byli považováni za dobré občany a zachovávatelé příkázání, a tak se nám dostalo věčné spásy. ²Po ukončení modliteb se navzájem pozdravíme polibkem. ³Pak je předsedajícímu bratří přinesen chléb a pohár vody a vína smíšeného s vodou, ten jej vezme a „posílá vzhůru“ chválu a slávu Otcí veškerenstva prostřednictvím jména Syna a Ducha svatého, a pronáší dlouhé dikůvzdání za to, že nám jím byly uděleny tyto dary. Když předsedající dokončí modlitby a dikůvzdání, všichni přítomní je potvrdí zvoláním Amen. ⁴Hebrejsky totiž *Amen* znamená: „Staniž se.“ ⁵Poté, co předsedající vzdal díky a všecken lid přisvědčil, ti, které nazýváme diakony, dají každému z přítomných díl chleba, vína a vody, nad nimiž bylo proneseno dikůvzdání,⁸⁶ a nepřítomným donesou.

66, „Právě tento pokrm nazýváme „eucharistie“ a účastnit se jej má jen ten, kdo věří v pravdivost našeho učení, byl omyt koupelí na odpuštění hříchů a ke znovuzrození, a žije tak, jak Kristus předal.⁸⁷ ²Nepřijímáme jej totiž jako běžný chléb a nápoj; stejným způsobem, jako se náš Spasitel Ježíš Kristus skrze slovo Boží vtělil a své tělo i krev vydal za naši spásu, tak i tento pokrm posvěcený

⁸⁴ Srv. např. šílenství Penthea a jeho matky Agaué v EURÍPIDOVĚ tragédii *Bakchantky*.

⁸⁵ συγκατατιθημένον, tj. „toho, který přitakal“ – znamená to formální přitakání na vyznání pronášené během křtu, nebo obecně souhlas s vyznáním? V líčení křtu v kap. 61 se o vyznání křtěnce nemluví.

⁸⁶ ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος.

⁸⁷ λουσαμένω τὸ ὑπὲρ ἁφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρῆδωκεν. Podle Did. 9,5 je podmínkou účasti na eucharistii toliko křest, o dalších předpokladech se nemluví.

slovem modlitby přejatým od něj,⁸⁸ pokrm, který po proměně vyživuje naši krev a naše těla, je – jak jsme byli poučeni – tělem⁸⁹ a krví vtěleného Ježíše. „Apoštolové ve svých vzpomínkách, které se nazývají evangelia, zachovali, že jim takto bylo přikázáno; Ježíš vzal chléb, vzdal díky a řekl: „Toto dělejte na mou památku, toto je mé tělo.“ A podobně vzal kalich, vzdal díky a řekl: „Toto je má krev.“⁹⁰ A dal jenom jim. „A to pak napodobili zlí démoni a předali, aby se tak dělo i v Mithrových mystériích. Vždyť víte, nebo se alespoň můžete dozvědět, že chléb a pohár vody se při zasvěcovacích obřadech s nějakými slovy podává mystovi.

Hlavní Justinův výklad o eucharistii zaujímá dvě kapitoly jeho *Apologie*: v první z nich autor popisuje samotné dění, ve druhé je doplňuje výkladem. Stejně jako v kapitole o křtu se líčení nese opět v 1. osobě plurálu a jednotlivé děje jsou volně řazeny za sebou tak, jak následují.

V úvodní větě kap. 65 jako by se vypravěč řadil mezi ty, kdo provedli křest a vedou pokřtěného do shromáždění ostatních křesťanů, které se zřejmě koná na jiném, blíže neurčeném místě. Po společné modlitbě, přímlovkách a políbení pokoje následuje modlitba a díkůvzdání „předsedajícího“ – Justin v této i následující kapitole opakovaně užívá tohoto neutrálního výrazu. Slova samotné modlitby nejsou uvedena, dozvídáme se toliko, že předsedající „posílá vzhůru chválu a slávu Otci veškerenstva skrze jméno Syna a Duchu svatého“⁹¹ a nad chlebem a pohárem vína a vody děkuje Bohu za to, že udělil křesťanům tyto „dary“. Přítomní pak stvrzují jeho modlitbu slovem „Amen“, jehož význam je krátce objasněn. Rozdělování chleba a míšeného vína je úkolem diakonů, kteří donesou dary i nepřítomným. Kontext apologetického spisu snad vedl ke zdůraznění dvou prvků: že se nepije čisté víno (to ostatně nebylo v antice zvykem), tudíž se nejedná o pitku, a že se vždy myslí i na nepřítomné – aspekt diakonie, který Justin zřídka opomene zmínit.

Z hlediska eucharistické teologie jsou klíčové vysvětlující pasáže v 66. kapitole: Dozvídáme se, že „právě tento pokrm je zván eucharistie“, a Justin ještě jednou uvádí podmínky přistoupení k němu – na rozdíl od *Didaché* je to kromě křtu též víra v křesťanské učení a život podle Ježíšových přikázání.⁹² Následuje složitá větná konstrukce, v níž se Justin snaží vyložit povahu eucharistického pokrmu, který „nepřijímáme jako běžný chléb a nápoj“: jedná se o pokrm, nad nímž bylo proneseno díkůvzdání,

⁸⁸ δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν

⁸⁹ Výraz *σάρξ* je zde názvukem na J 6,51–56.

⁹⁰ Srv. Mk 14,22n par.

⁹¹ αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει

⁹² Měl tím být císař ujištěn, že k přijímání přicházejí jen pokřtění křesťané?

a tedy pokrm posvěcený, zde konkrétně „slovem modlitby, které bylo převzato od Ježíše“.⁹³ Vede analogii mezi Kristovým vtělením a proměněním pokrmu v jeho tělo a krev.

Justin zde, jako první autor v poapoštolské době, uvádí citaci slov ustanovení Večeře Páně, která zachytili apoštolové ve svých „vzpomínkách“ či „pamětech“ (ἀπομνημονεύματα), tedy v evangeliích. Nejblíže je znění Markově, chybí ale odkaz na novou smlouvu.

Na závěr této kapitoly se ke slovu dostává Justinovo oblíbené téma, totiž co démoni napodobili z křesťanského kultu – to je ostatně klíčová výkladová linie celé jeho *Apologie*.

3.2.3. Nedělní shromáždění

Ve volné asociaci vyvolané nejspíše slovem „vzpomínky apoštolů“⁹⁴ Justin začíná kap. 67, v níž, opět poměrně lakonicky v 1. osobě plurálu, popisuje nedělní shromáždění:

67,1 My si poté po zbylý čas navzájem tyto věci neustále připomínáme.⁹⁵ A ti, kdo mají nazbyt, dávají příspěvky potřebným, a stále se spolu scházíme. ² Ve všem, co obětujeme,⁹⁶ chválíme Stvořitele veškerenstva⁹⁷ prostřednictvím jeho Syna Ježíše Krista a Ducha svatého.

³ V tak zvaný „den Slunce“ se všichni, kdo bydlí ve městech nebo na venkově, shromažďují na jednom místě,⁹⁸ čtou se vzpomínky apoštolů⁹⁹ nebo spisy proroků,¹⁰⁰ dokud to čas dovoluje.¹⁰¹ ⁴ Když předčítatel skončí, předsedající nás ve své řeči napomíná a povzbuzuje k napodobování těchto dobrých příkladů.¹⁰²

⁵ Všichni společně pak povstaneme a modlíme se; po skončení modlitby, jak o tom již byla řeč, se přináší chléb, víno a voda a předsedající podobně „posílá vzhůru“ modlitbu a díkyvzdání dle svých schopností¹⁰³ a lid provolává „Amen“;

⁹³ δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ.

⁹⁴ Toto slovní spojení Justin s oblibou užívá pro evangelia: zachycuje snad dosti výstižně jeho vztah k formujícímu se Novému zákonu, který je založen na živých vzpomínkách apoštolů na Krista, které byly zachyceny písmem. Kromě toho tento výraz odkazuje i na spis *Vzpomínky na Sókrata* z pera Sókratova žáka Xenofóna.

⁹⁵ Ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν αἰεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμνησσομεν.

⁹⁶ ἐπὶ πᾶσι τε οἷς προσφερόμεθα.

⁹⁷ ποιητῆς τῶν πάντων.

⁹⁸ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, srv. 1K 11,20.

⁹⁹ Tj. evangelia, srv. Apol. I,66,3 a výše pozn. 94.

¹⁰⁰ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται. Jako „prorocké spisy“ označuje Justin např. i knihy Mojžíšovy. Nic ovšem nenaznačuje, že by se mělo jednat o *lectio continua*.

¹⁰¹ μέχρις ἐγχωρεῖ, doslova „dokud lze“.

¹⁰² ὁ προσεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.

¹⁰³ εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῶ, ἀναπέμπει.

následuje rozdělování a účast všech přítomných na posvěcených darech, nepřítomným jsou posílány po diakonech.

„Potom bohatí i ostatní, pokud chtějí, podle vlastního uvážení dávají, co kdo chce; vybrané prostředky se uloží u předsedajícího, který pak přispěje sirotkům a vdovám, nemocným či těm, kdo jsou z jiného důvodu v nouzi, vězněným a cizincům, je zkrátka opatrovníkem těch, kdo to potřebují.

„Shromáždíme se tedy „v den Slunce“ (tj. v neděli), protože je to první den, v němž Bůh proměnil tmu a hmotu a stvořil svět, a protože náš spasitel Ježíš Kristus v tento den vstal z mrtvých. Neboť před „dnem Kronovým“ (tj. sobotou) jej ukřížovali, a den po dni Kronově, kterýžto je dnem Slunce, se zjevil svým apoštolům a učedníkům a učil je to, co i vám předkládáme k uvážení.

V 67. kapitole, ještě než dojde na líčení nedělního setkávání, Justin zdůrazňuje význam soudržnosti celého společenství, které je v intenzivním kontaktu a poskytuje si duchovní i hmotnou podporu. Nedělní bohoslužba se pak koná jako „shromáždění všech, kdo žijí ve městech i na venkově“ na jednom místě¹⁰⁴ (v situaci pronásledování křesťanů se celkem pochopitelně neříká, na kterém). Vysvětlení, proč zrovna „v den Slunce“, se nachází na konci kapitoly: neděle je dnem stvoření i Ježíšova zmrtvýchvstání.

Shromáždění v Justinově líčení začíná čtením z Nového nebo Starého zákona, které přednášel „předčítatel“, což ale nejspíše není specializovaný výraz pro lektora. Formulace toho, jak dlouho čtení trvá, je poněkud nejasná, doslova „dokud je možné“. S určitostí nemůžeme říci, zda se jedná o časovou tíseň, ačkoliv v této poznámce bývá nezřídka spatřován nepřímý doklad pro to, že se křesťanské shromáždění konalo brzy po ránu, před začátkem pracovního dne.

Po čtení následuje kázání „předsedajícího“, v němž napomíná a povzbuzuje k následování, nejspíše příkladů, o nichž byla řeč v úryvcích z Písma, a pak společná modlitba obce a eucharistie. Poté „předsedající“ – jak už jsme četli v předchozí kapitole (65,3) – pronáší modlitby a díkůvzdání nad chlebem, vínem a vodou. Z Justinova popisu se zde navíc dozvídáme, že díkůvzdání je pronášeno vestoje a že jeho účinnost je do jisté míry závislá na „moci“ (δύναμις) osoby předsedající shromáždění, která měla, jak se zdá, při jeho utváření podobnou svobodu, jakou *Didaché* v 10,7 vyhrazuje prorokům. Nám je již známá skutečnost, že lid po díkůvzdání přitaká „Amen“, rovněž pasáž o rozdělování a roli diaconů opakuje již fakta uvedená v předchozí kapitole.

¹⁰⁴ Na každou obec by tedy v neděli připadalo jen jedno eucharistické shromáždění. IGNATIUS Z ANTIOCHIE ve svých listech tuto myšlenku již dříve spojil s prosazováním rozhodující úlohy biskupů, srv. Philad. 4; Smyrn. 7,1.

Nová je v této kapitole informace o sbírce a uložení vybraných prostředků u předsedajícího i o tom, ve prospěch koho je rozdělována. Nakonec se výklad stáčí zpět ke dni, o kterém se shromáždění koná. K tomu ale více v následující kapitole.

4. Pojmosloví a typologie

Poté, co jsme prošli hlavní texty, které se v *Didaché* a v Justinově *Apologii* vztahují ke křesťanské bohoslužbě, s ohledem na jejich narativní strukturu, se obraťme ke srovnání užívaného výraziva v obou našich pramenech, což nám umožní hledat odpověď na otázku možného vlivu *Didaché* na Justinův výklad. Pokusme se nyní sestavit malou typologii a ve stručném přehledu shrnout společné prvky i rozdíly u důležitých témat.

4.1. Katecheze

Výše uvedené texty napovídají, že *Didaché* i Justin znají určitou formu katecheze či vyučování před křtem, formulace v obou pramenech jsou ale dosti neurčité. O tom, co bylo předmětem předkřestního vyučování, si můžeme udělat jen vágní představu, a ani o trvání případného katechumenátu nelze z našich pramenů vyčíst žádné informace.

V Did. 7,1 byl větou „poté co jste pronesli toto všechno“ jako katechetické vyučování identifikován parenetický traktát „Dvě cesty“ (to byl ostatně i jeden z prostředků christianizace tohoto původně židovského pramene), který zaujímá kapitoly 1–5, tedy zhruba třetinu *Didaché*. Tato neurčitá instrukce ovšem poskytuje jen chabé vodítko při hledání odpovědi na otázku, zda „Dvě cesty“ představovaly náplň nějakého systematického vyučování, či zda byly recitovány přímo před křtem. V obou případech by to znamenalo, že komunita *Didaché* užívala jako katechezi etické učení bez odkazu k dogmatickým křesťanským látkám, bez zmínky o Ježíšově smrti a zmrtvýchvstání.

Justinova *Apologie* používá také neurčitou formulaci: „ti kdo jsou přesvědčeni a uvěřili, že věci, které učíme a hlásáme, jsou pravdivé, a příslibí, že podle toho budou řídit svůj život, nakolik je to možné, jsou vyučováni, že se mají modlit a v pústu prosit Boha o odpuštění svých dřívějších prohřešků.“¹⁰⁵ Zde můžeme rozlišit dvě fáze: předpoklady vstupu mezi katechumeny a bezprostřední přípravu na křest. Mezi předpoklady jsou uve-

¹⁰⁵ Srv. ULRICH NEYMEYER, *Die christlichen Lehrer im zweitem Jahrhundert*, Leiden 1988, s. 26, považuje Apol. I,61,2 za doklad vyučování katechumenů v římské obci jakožto velmi jednoduché, neoficiálně organizované přípravy na křest.

deny víra a přijetí křesťanského učení a příslib řídit se jím do budoucna, druhá pak modlitby, půst a prosby o odpuštění hříchů. Více informací – kromě toho, že stejně jako v *Didaché* se s katechumeny modlí a postí i další členové křesťanské obce – bohužel z našich pramenů k tématu přípravy na křest nenajdeme.

4.2. Křestní formule

Podle instrukce v Did. 7,1 křest probíhá „ve jménu Otce a Syna a Ducha svatého“ (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος). Stejná formulace, jen bez určitých členů, je zřejmě pro zdůraznění zopakována v Did. 7,3 v souvislosti se křtem politím hlavy. Podobnou zmínku nacházíme v 5. verši 9. kapitoly, kde se přístup k „eucharistii“ omezuje na „pokřtěné ve jménu Páně“ (βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου). Z tohoto verše někteří badatelé dokonce vyvozovali, že původně byl křest prováděn toliko „ve jménu“ či „na jméno Páně“.¹⁰⁶

Justin také křest ve jménu Trojice uvádí dvakrát. V prvním případě se nezmiňuje o tom, že by byla formule citována během „koupele“, říká toliko, že křtěnci přijmou koupel „ve jménu Otce veškerenstva a Hospodina Boha a našeho Spasitele Ježíše Krista a Ducha svatého“.¹⁰⁷ Vidíme, že označení jednotlivých postav Trojice se v obou našich textech liší, Justin zde zřejmě vychází vstříc zažitým výrazům antické religiozity, např. „otec veškerenstva“ či „spasitel“ mají své místo i v „pohanském“ kontextu, zejména ve filosofických směrech s monoteistickými tendencemi či mystériích.

O trochu přesněji je snad křestní formule citována v Apol. I,61,12: „abychom dosáhli odpuštění hříchů, je nad tím, kdo chce být znovuzrozen a kdo se kál ze svých hříchů, vzýváno jméno Otce veškerenstva a Hospodina Boha... Osvícený se omývá i ve jménu Ježíše Krista, jenž byl ukřižován za Piláta Pontského, a ve jménu Ducha svatého, který prostřednictvím proroků předzvěstoval všechno o Ježíšovi.“ Zatímco označení Boha Otce zůstává stejné jako v prvním případě, charakteristika ostatních dvou osob Trojice je rozšířena o jejich dějinné významy.

4.3. Označení křtu

4.3.1. Křest (βαπτίσμα) a koupel (λουτρόν)

Na rozdíl od *Didaché*, která jiný výraz pro křest než βαπτίσμα nezná nebo neužívá, má Justin označení pro křest hned několik. Pozoruhodné je, že v *Apologii* se pojmu βαπτίσμα zcela vyhýbá, i když toto slovo může zna-

¹⁰⁶ HARTMAN LARS, *Auf den Namen des Herrn Jesu. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften*, SBS 148, Stuttgart 1992.

¹⁰⁷ Viz pozn. 76.

menat obecněji „koupelel“ či „omytí“ a specifický význam získalo až v křesťanském kontextu. Zato ve druhém svém klíčovém díle, *Dialogu se Židem Tryfónem*, který je obhajobou křesťanské víry proti judaismu, užívá Justin slova βαπτίσιμα běžně, a to nejen v křesťanském „interním“ smyslu „křest“, ale i v neutrálním významu „omytí“. Například v Dial. 19,2 mluví o židovském „nepřínosném omývání v jamách či rybnících“¹⁰⁸ a staví proti němu „křest (či omytí) života“.¹⁰⁹ Jako by se zde přiblížil k rozlišování typů vody, jak je známe ze 7. kapitoly *Didaché* a které jsme přičetli na vrub vlivu židovského prostředí.

V *Dialogu s Tryfónem* představuje však protipól křtu jako jednorázového iniciačního rituálu spíše obřízka než židovské očistné koupele. I ta je ale Justinem reinterpretována v duchovnějším smyslu: skrze křest (διὰ τοῦ βαπτίσιματος) obdrželi křesťané z milosti Boží obřízku srdce, která nahradila obřízku tělesnou.¹¹⁰

Výraz λουτρόν, užitý třikrát v kap. 61 a jedenkrát v kap. 66 Justinovy *Apologie*, chce nejspíše ozřejmit, že v případě křtu se jednalo o celkovou koupel. Nejvýznamnější je první výskyt v Apol. I,61,4, který „přijetí koupele ve jménu Trojice“ uvádí jako odpověď na otázku, jakým způsobem se člověk „znovuzrodí způsobem, kterým jsme se i my sami znovuzrodili“. Užitím tohoto neutrálního pojmu v *Apologii*, adresované do „pohanského“ prostředí, Justin zjevně sleduje záměr křest objasnit na něčem, co je jeho posluchačům známé. Můžeme zde uvést například očistu před vstupem do chrámů antických bohů i židovské očistné koupele, dodnes známé jako *mikve*, které byly v judaismu součástí přijímání proselytů. Justin v neposlední řadě stále sleduje linii obhájit „neškodnost“ křesťanských rituálů, a proto používá běžně srozumitelné pojmy či výrazy obvyklé v helénistické religiozitě, které se ostatně objevují už v některých novozákonních spisech.¹¹¹

4.3.2. Znovuzrození (ἀναγέννησις) a osvětlení (φωτισμός)

Kromě označení λουτρόν nacházíme v 61. kapitole Justinovy *Apologie* pro křest opakovaně ještě další dva výrazy: „znovuzrození“ (ἀναγέννησις) a „osvětlení“ (φωτισμός). Novozákonní paralelu k prvnímu z nich, jak jsme již uvedli dříve, představuje Ježíšův rozhovor s Nikodémem ve 3. kapitole

¹⁰⁸ τὸ βάπτισμα ἐκεῖνο τὸ ἀνωφελὲς τὸ τῶν λάκκων

¹⁰⁹ τὸ βαπτίσιμα τῆς ζωῆς

¹¹⁰ V Dial. 43,1n takto JUSTIN rozvíjí pojetí obřízky srdce z Dt 20,6; Jr 9,25n.

¹¹¹ Sk 22,16: ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας; 1K 6,11: ἀπελούσασθε.

Janova evangelia, jenž je v Justinově textu parafrázován.¹¹² Další paralelou je 1Pt 1,3, kde se hovoří o tom, „že Bůh nás znovuzrodil k živé naději“.¹¹³ Spojení výrazů λουτρόν a jen mírně obměněného výrazu pro znovuzrození παλιγγέννησις se objevuje v listu Titovi (Tt 3,5): Bůh nás zachránil „obmytím, jímž jsme se znovu zrodili k novému životu skrze Ducha svatého“.¹¹⁴

Na závěr kapitoly o křtu Justin dodává, že tato koupel se nazývá „osvícení“ (φωτισμός), „protože je osvěcována mysl těch, kteří to zakoušejí“. Výraz φωτισμός sice nalezneme již ve 2K 4,4.6, Pavel jej zde ale nepoužívá v souvislosti se křtem, nýbrž ve smyslu „osvětlení“ evangelia. V listu Židům (Žd 10,32) se objevuje pasivní participium plurálu ve smyslu „pokřtění“: „Sotva jste byli osvíceni (φωτισθέντες), už jste museli podstoupit mnohý zápas s utrpením.“ Tento výraz nicméně nejspíše nepatřil do ustálené terminologie křtu, i když výrazy pro „světlo“, příp. „osvícení“, se mohou objevovat v souvislosti s konverzí. Justin je ale zřejmě první, kdo označuje křest jako „osvícení“. Pojem samotný ale není jeho vlastním vynálezem, ale spíše přejatým označením rituálu, který přináší osvícení mysli.¹¹⁵

Řeč o znovuzrození, stejně jako světelná metaforika, jsou opět momenty typické rovněž pro helénisticko-římskou religiozitu, zvláště mysterijní.¹¹⁶ Kap. 62, kterou v našich ukázkách necitujeme, dokládá, že Justin sice vidí fenomenologickou blízkost křtu a mystérií, ale omezuje se na náznaky.¹¹⁷

4.4. Eucharistie

Od 2. století je eucharistie neboli „díkůvzdání“ nejběžnějším výrazem pro ústřední akt křesťanského shromáždění. Zároveň se rozšiřuje jeho význam a je používán pro modlitbu díkůvzdání (srv. Did. 9,1), pro elementy, za něž jsou díky vzdávány, i pro celé jednání (Ignatios, Eph. 13,1).

V *Didaché* je slovesa εὐχαριστεῖν použito ve „slabším“ smyslu díkůvzdání za nápoj a pokrm, jež je blízké tradičním židovským požehnáním (*berachot*) před jídlem a po jídle. Ve verši 9,5 má výraz εὐχαριστεῖα další význam, a to označení přijímaného pokrmu a nápoje. A v rubrice uvá-

¹¹² U Jana Ježíš Nikodémovi říká: „Amen, amen, pravím tobě, nenarodí-li se kdo znovu, nemůže spatřit království Boží.“ (ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ).

¹¹³ ὁ θεός... ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζωῶσαν.

¹¹⁴ διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.

¹¹⁵ Srv. ERIC FRANCIS OSBORN, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, s. 179.

¹¹⁶ Srv. zasvěcení do Isidiných mystérií, jak je popisuje APULEIUS v Met. XI,21,7.

¹¹⁷ WALTER BURKERT, *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, München 1987, upozorňuje, že v případě mystérií se rozhodně nedá mluvit o křtu, cit. dle ANDREASE LINDEMANN, „Zur frühchristlichen Taufpraxis“, s. 786, pozn. 122.

dějící kap. 9 můžeme již tento výraz přeložit spíše jako „eucharistie“ než „díkůvzdání“ – jako označení celé slavnosti.

Rovněž u Justina je hlavním významem pojmu „díkůvzdání“, označení je ale v Apol. I,66,1n přeneseno i na samotný pokrm. Poměrně složitou větovou konstrukcí, v níž říká, že „ji (tj. eucharistii) nepřijímáme jako běžný pokrm a nápoj“, a přirovnává proměnění v krev a tělo Kristovo, „které pak vyživuje naše tělo a krev“, k jeho vtělení, nás již tento autor uvádí do eucharistické teologie.

Pokud se v případě *Apologie* spekulovalo o tom, zda se Justin snaží chování křesťanů prezentovat v lepším světle, do jakých zabíhá ve svém líčení křesťanského života podrobností a co zamlčuje, jinými slovy, zda je tu nějaká *disciplina arcani*,¹¹⁸ zpochybňuje tyto domněnky právě Justinův výklad eucharistických živilů v 66. kapitole. Výtku z homofagie by v očích Justinových odpůrců spíše potvrdil, než vyvrátil.¹¹⁹

4.5. Oběť (θυσία)

Ve 14. kapitole *Didaché* se v souvislosti s nedělním shromážděním objevuje v souvislosti se slavením eucharistie nový výraz „oběť“ (ἡ θυσία), který tvoří klíčový pojem celé této pasáže. Zaznívá tu dokonce třikrát, vždy ve spojení s představou čistoty. Jeho užití mohlo být vyvoláno citací Mal 1,11.14: „Na každém místě a čase mi přinášet čistou oběť (θυσία), protože jsem velký král, říká Pán, a mé jméno je obdivované mezi národy“ na konci 14. kapitoly, která je zde uvedena jako výrok Páně.¹²⁰ Mezi podmínky přistoupení k eucharistii oproti předchozím kapitolám přibýlo vyznání hříchů a smíření, odůvodněné právě „čistotou oběti“.

Jak už jsem uvedla výše, toto místo z proroka Malachiáše cituje vícekrát i Justin, nikoliv ovšem ve svém popisu křesťanské bohoslužby v *Apologii* – zde se omezuje na výraz „přinášíme (προσφερομεθα), tj. dary“ – , zato čtyřikrát v *Dialogu s Židem Tryfónem*. Zatímco první dvě užití v Dial. 28–29 nejsou explicitně spojena s eucharistií, na dalších dvou místech Justin výslovně označuje eucharistii za „oběť“: v Dial. 41 o ní hovoří v analogii s jistým typem starozákonní oběti; v Dial. 117 pak tvrzení, že v eucharistii přinášíme Bohu oběť, vysvětluje tím, že jedinou obětí, kterou můžeme přinést, jsou svaté životy. Oba poslední výskyty místa doplňuje citace Mal 1,11–12. „Eucharistie“ je tak alespoň v *Dialogu* pro Justina

¹¹⁸ Podle J. C. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, s. 236, pozn. 8, po ní není u Justina ani stopy.

¹¹⁹ C. BUCHANAN, *Justin Martyr on Baptism and Eucharist*, s. 10.

¹²⁰ Srv. Did. 14,3.

naplněním prorocství, jež staví do protikladu „čistou“ a „starou“ oběť Malachiášovy doby.¹²¹

4.6. Den Páně a den Slunce

Explicitní označení dne, kdy se má konat křesťanské shromáždění, se objevuje v obou námi pojednávaných spisech. 14. kapitola *Didaché* volí nápadně pleonastické spojení *κυριακή* *δὲ κυρίου*,¹²² jež doslova znamená „Pánův den Páně“. Zdůraznění opakováním je snad zaměřeno proti křesťanům ze Židů, kteří slavili šabat jako den starozákonního Hospodina.¹²³ Žádné rozvedení tohoto výrazu tu, na rozdíl od Justinova výkladu, však nenajdeme.

Justin věnuje odůvodnění volby dne, kdy se křesťané shromažďují, poslední část svého výkladu – jakýsi upřesňující dodatek. Zřejmě s ohledem na své „pohanské“ čtenáře užívá ve své petici adresované římskému císaři označení „den Slunce“ podle „planetárního týdne“.¹²⁴ Jedná se nejspíše o první užití římské nomenklatury křesťanským autorem. Justin identifikuje tento den stvořením světa a Ježíšovým zmrtvýchvstáním a zjevením se učedníkům.¹²⁵ Nechce tedy, aby byl vykládán jako křesťanský šabat. Tomu ostatně odpovídá i to, že neděle byla v Justinově době běžným pracovním dnem.¹²⁶

Co nenajdeme v *Didaché* ani u Justina, je zmínka o denní době, ve které se shromáždění konalo. Z listu místodržícího Bithýnie Plinia Mladšího z přelomu 1. a 2. století se většinou vyvozuje, že se křesťané scházeli brzy ráno. V Justinově popisu by tomu napovídaly dvě věci: odkaz na Ježíšovo zmrtvýchvstání a omezení čtení z biblických knih na dobu, „dokud je to možné“.

4.7. Úřady

V „liturgických kapitolách“ *Didaché* není o úřadech žádná zmínka, s jedinou výjimkou proroků, jimž je přirčena výsada volně formulovat díkyvzdání. Jaký měly tyto neoficiální úřady církve význam, naznačuje fakt, že chování k putujícím kazatelům („prorokům, apoštolům“) jsou v *Didaché* věnovány celé tři kapitoly. Až v předposlední, 15. kapitole se nachází

¹²¹ Tamt., s. 27n.

¹²² Srv. Zj 1,6; IGNATIUS Magn. 9,1.

¹²³ WILLY RORDORF – ANDRÉ TUILIER, *La doctrine de douze apôtres (Didaché)*, Paris 1978, s. 65.

¹²⁴ Srv. WILLY RORDORF, *Sunday. The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, London 1968, s. 24–38.

¹²⁵ Oproti tomu v Dial. 41 den zmrtvýchvstání nazývá „osmým dnem“.

¹²⁶ J. C. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, s. 241n.

instrukce „vzkládáním rukou si ustanovovat episkopy a diákoný, kteří pro vás zastávají službu proroků“.

Justin ve svém výkladu v *Apologii* ani jednou nezmiňuje ani episkopy, ani presbytery – ne snad proto, že si obezřetně vybíral jiné pojmy: o křesťanských úřadech jednoduše nemluví.¹²⁷ Jeho cílem, jak se zdá, bylo vyložit křesťanskou víru a rituály s minimálními odkazy na její organizaci. V Apol. I,61 je tím, kdo provádí křest, prostě „my“, s letmou zmínkou o „tom, kdo vede kandidáta křtu do koupele“. Jediné funkce, které Justin uvádí v kapitolách o eucharistii, jsou „předsedající shromáždění“ – jeho úlohou je vést shromáždění, pronášet eucharistické modlitby a přechovávat u sebe sbírku na podporu chudých a rozdělovat ji – , „předčítatel“ a diákoní, kteří mají za úkol rozdělovat posvěcené dary a donášet je nepřítomným.

Obhazuje tak Justin křesťanskou víru, v níž se nevyskytuje ordinace a definované role „úředníků“?¹²⁸ Ve svém *Dialogu s Židem Tryfónem* to formuluje velmi jasně: „My jsme skuteční velekněží Boží.“¹²⁹ Anebo se jedná prostě o bezpečnostní opatření v době, kdy bylo křesťanství *religio illicita* a mnozí křesťané umírali mučednickou smrtí? Bylo by jen přirozené, že by ve spise adresovaném římskému císaři konkrétní údaje o čase a místě konání shromáždění, jakož i o církevní struktuře apologeta prostě vnechal.

5. Závěr

V tomto článku jsem se pokusila předestřít celé bohatství výpovědi o křtu a eucharistii, které nám skýtají klíčové prameny z 2. století po Kr.: na jedné straně raně křesťanský „církevní řád“ *Didaché* a Justinova *Apologie* na straně druhé. Zaměřila jsem se přitom především na jejich narativní strukturu a užívanou terminologii. Vzhledem k poměrně širokému záběru, který jsem ve svém článku zvolila, se nelze nevystavit kritice z nejrůznějších pozic. O většině předestřených témat existuje bohatá odborná diskuze, jejíž samotné zachycení by zabralo mnoho desítek stran. V zájmu udržení přehlednosti celku jsou možná některé výklady příliš lakonické, ale spíše než o vyčerpávající zpracování komentářů mi šlo o otevření dalších perspektiv výkladu. Ukázalo se přitom, že identifikace literárního druhu je v případě našich dvou zpráv o raně křesťanské liturgii klíčová.

¹²⁷ C. BUCHANAN, *Justin Martyr on Baptism and Eucharist*, s. 13.

¹²⁸ Tamt., s. 14.

¹²⁹ Srv. Dial. 116.

Viděli jsme, že *Didaché* jako církevní řád, tedy „interní“ agenda usilující o kodifikaci určitých zvyklostí a postupů, se omezuje na formu instrukcí ve 2. osobě plurálu či singuláru. Musíme brát v úvahu, že jakožto „vnitrocírkevní“ dokument *Didaché* nutně nemusí uvádět všechny dostupné informace. Nezřídka reguluje jen to, co je sporné, a zvýšený důraz klade, když chce ukotvit něco nového. Užívá přitom interní terminologie, opakování, upřesňování. V řadě případů byla impulsem k rozvedení toho či onoho tématu polemika s dobovým judaismem.

Podobně zásadně, i když jiným směrem, ovlivnilo žánrové zařazení i Justinův výklad v *Apologii*, kde je popis křesťanských obřadů součástí dlouhého výkladu, jímž se snaží vyvrátit obvinění z bezbožnosti i z jiných prohřešků připisovaných křesťanům. Pokusila jsem se ukázat, že v tomto spise se Justin nejspíše záměrně vyhýbá některým pojům, které by v jeho posluchačích či čtenářích mohly vyvolat nežádoucí konotace. V případě křtu, jež označuje výrazy „znovuzrození“ či „osvícení“, hodlá v recipientech svého spisu vyvolat asociace s věcmi jim známými, kultem tradičních bohů či mysterijními obřady. Zároveň však volbou svých slov, dle mého názoru, velmi svědomitě pracuje na tom, aby si čtenář či posluchač vybavoval určité analogie, ale jiné představy si nepřipouštěl. To je snad důvod, proč v *Apologii* záměrně nepoužívá určité výrazy zapadající do kontextu helénistické religiozity, např. „oběť“ (θυσία), nechce-li, aby křesťanská bohoslužba byla jakýmkoli způsobem srovnávána s „modloslužbou“, nebo naopak pomíjí určité specificky křesťanské pojmy, např. „křest“ (βάπτισμα), „den Páně“ (κυριακή sc. ἡμέρα) či výrazy označující křesťanské úřady apod.¹³⁰ Nermalou skupinu kromě toho tvoří fakta, která Justin nepochybně znal, ale záměrně se o nich nezmiňuje: místo a čas konání bohoslužeb, církevní organizace apod.

Vrátíme se ještě nyní k otázce předestřené v úvodu, zda Justin znal *Didaché*, případně zda ji užíval jako pramene při svém výkladu o křesťanské bohoslužbě. Zatím jsme hovořili o strukturálních analogiích, které jsou poměrně zřejmé, a také jsme předeslali otázku, zda řazení informací nevyplyvá z logické souslednosti jednotlivých dějů. Jak jsem se pokusila ukázat v předchozím výkladu, z hlediska stylu výkladu, užívané terminologie i „implicitní teologie“ se nacházíme na jiné „půdě“. V celkovém přístupu, dikci ani způsobu líčení mezi *Didaché* a Justinovým popisem v *Apologii* analogie neshledáváme. Tam, kde má *Didaché* „vnitřní inovaci“, za niž

¹³⁰ Výstižně to vyjádřil J. C. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, s. 236n: „Musíme počítat s tím, že Justin specificky křesťanské pojmy překládá či vysvětluje a že ve svém výkladu klade důraz na úplnost jen natolik, nakolik to slouží jeho cíli (vyvrácení pomluv a výtěk vůči křesťanům).“

můžeme prohlásit například řeč o oběti ve 14. kapitole, se Justin tématu vyhýbá snad z důvodů, aby nebylo křesťanství spojováno s tradičním kultem antických bohů. Naopak označení neděle „den Páně“ neužívá nejspíše z toho důvodu, že výraz *κυριακή* (*ἡμέρα*) by mohl být spojován s římským císařem.¹³¹ Proto také preferuje ve spojení s Ježíšem spíše než „Pán“ výraz Spasitel (*σωτήρ*), který byl v antické religiozitě dobře známý a zavedený.

Spíše se tak nabízí možnost užívat tyto prameny komplementárně, pro dokreslení naší představy. Jak jsme viděli v kapitolách věnovaných křesťanské liturgii, *Didaché* zachycuje především texty a instrukce, kdežto Justin v *Apologii* usiluje o plastické a poměrně civilní vyličení křesťanského bohoslužebného dění určené (primárně) recipientům mimo církve, což jej často vede k volbě jiného výraziva i stylu výkladu. Jako by se chtěl udržet na hranici, kdy představuje něco, co může jeho publikum připadat povědomé, ale zároveň zdůraznit novost křesťanské víry.

Literatura:

- BENOIT, ANDRÉ, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris: Presses universitaires de France, 1953.
- BRADSHAW, PAUL, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Method for the Study of Early Liturgy*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1992.
- BUCHANAN, COLIN, „Questions a Liturgist Would Like to Ask Justin Martyr“, in: SARA PARVIS – PAUL FOSTER (eds.), *Justin Martyr and his Worlds*, Minneapolis (MN): Fortress, 2007.
- BUCHANAN, COLIN, *Justin Martyr on Baptism and Eucharist, Text in Translation with Introduction and Commentary by Colin Buchanan*, Norwich: SCM – Cantenbury, 2007.
- FERGUSON, EVERETT, „Justin Martyr and the Liturgy“, *Restoration Quarterly* 36 (1994), s. 267–278.
- KUNETKA, FRANTIŠEK, *Eucharistie v křesťanské antice*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2004.
- KUNETKA, FRANTIŠEK, „Modlitby k eucharistii v Didaché“, *Teologická reflexe* 1 (1995), s. 131.
- LINDEMANN, ANDREAS, „Zur frühchristlichen Taufpraxis“, in: DAVID HELLHOLM AD. (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity = Waschungen, Initiation und Taufe: Spätantike, frühes Judentum und frühes Christen-*

¹³¹ Tamt., s. 241.

- tum, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, sv. 176), Berlin – Boston: De Gruyter, 2010.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zur einer Geschichte der Antiken christlichen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- MAZZA, ENRICO, *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, z it. orig. *Celebrazione eucaristica do angličtiny* přel. M. J. O'Connell, Collegeville (MN): The Liturgical Press, 1998.
- NIEDERWIMMER, KURT, *Die Didache, Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, sv. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993².
- OSBORN, ERIC FRANCIS, *Justin Martyr*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1973.
- RORDORF WILLY – TUILLIER ANDRÉ (eds.), *La doctrine de douze apôtres (Didachè)*, Paris: Éditions du Cerf, 1978.
- SALZMANN, JORG CHRISTAN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- SCHÖLLGEN, GEORG, „Einleitung zur Didache“, in: *Didache – Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung. Griechisch, lateinisch, deutsch*, Freiburg in Breisgau aj.: Herder, 1992².
- SMITH, M. A., „Did Justin know the Didache“, in: *Studia patristica 7* (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, sv. 92), ed. by F. L. CROSS, Berlin: Akademie Verlag, 1966, s. 287–290.
- SUŠIL, FRANTIŠEK, *Spisy otců apoštolských a Justina Mučedníka*, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1874³.
- „Umučení Iústína a jeho druhů“, přeložil a úvodem opatřil PAVEL DUDZIK, in: PETR KITZLER (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků I*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 75–81.

Mojžíš, vzor ctnosti podle Řehoře z Nyssy¹

Markéta Bendová

Moses, the Example of Virtue by Gregory of Nyssa: This paper focuses on two characteristic features of Gregory of Nyssa's biblical exegesis in his *Life of Moses* (*De vita Moysis*): first, the emphasis on the person of Moses and his "historical" deeds and second, on the succession (*akolouthia*) of events of his life. It shows how these two emphases correspond to the aim of Gregory's interpretation as it is formulated in the preface to his work: to show Moses as an example of virtue, an example to be imitated. To contemplate Moses and his deeds is an important condition of imitating him. And since the real virtue in human life can never be something static, but only dynamic, a never-ending change towards a better state, to imitate Moses' virtue means to imitate his progress.

Hlavním cílem spisu *Život Mojžíšův* (*De vita Moysis*),² jednoho z pozdních děl³ Řehoře z Nyssy,⁴ je objasnit, co je to dokonalý život.⁵ Ve snaze takovou věc vysvětlit vypráví Řehoř životní příběh Mojžíšův a následně jej celý krok za krokem vykládá, tedy ukazuje jeho vyšší, duchovní smysl. Právě tento postup považuje za přiměřený k objasnění dokonalého života:

¹ Tento článek vznikl za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu *Historie a interpretace Bible*, č. P401/12/G168.

² ŘEHOŘ Z NYSSY, *De vita Moysis*, vyd. H. Musurillo, *Gregorii Nysseni Opera* VII/1, Leiden: Brill, 1964. Viz též GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, přeložil J. Daniélou, *Sources chrétiennes* 1^{er}, Paris: Cerf, 1968³. V následujícím citujeme nejprve podle rozdělení na dvě knihy (zavedeného Řehořem) a členění odstavců v „Sources chrétiennes“, za lomítkem pak podle stran a řádků v kritickém vydání GNO VII/1.

³ *De vita Moysis* se zpravidla klade někam do počátku devadesátých let čtvrtého století, kolem roku 392 (viz DANIÉLOU, JEAN, „Introduction“, in: GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *LA VIE DE MOÏSE OU TRAITÉ DE LA PERFECTION EN MATIÈRE DE VERTU*, s. 15), případně už kolem 390 (viz SIMONETTI, MANLIO, „Introduzione“, in: GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, Lorenzo Valla, 1984, s. XIX, který také odmítá výrazně mladší dataci, již na základě obsahové blízkosti s polemikou proti Eunomiovi navrhoval HEINE, H. *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Philadelphia Patristic Foundation, 1975, s. 15).

⁴ Přesná data narození a úmrtí filosoficky nejzajímavějšího ze tří tak řečených kappadockých otců nejsou známa, narodil se zřejmě někdy kolem roku 335 a zemřel po roce 394. K Řehořovu životu viz MARAVAL, P. „Biography of Gregory of Nyssa“, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden – Boston: Brill, 2010, s. 103–116, v češtině pak KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 33–47.

⁵ τίς ὁ τέλειός ἐστι βίος, jak zní úvodní otázka celého spisu, viz *De vita Moysis* I,3 / 2,20n.

představit konkrétního člověka jako vzor, vyložit smysl jeho jednotlivých činů z hlediska poučení o ctnosti a konečně ukázat, jakým způsobem tyto činy navazovaly na sebe a kam směřoval Mojžíšův život jako celek. Důvody tohoto postupu objasňuje Řehoř přímo ve spise *De vita Moysis*, a to především v jeho úvodu.

Cílem tohoto článku bude zaměřit se na dva z těchto tří charakteristických rysů Řehořova výkladu: jednak na důraz, který klade na to, aby čtenář hleděl na Mojžíše a na jeho skutky, a jednak na pozornost, kterou věnuje celkovému zaměření Mojžíšova života, které je možné pochopit teprve při pohledu na celou řadu jeho činů. (Třetím důležitým rysem je přenos z „historického“⁶ smyslu neboli z roviny vyprávění – *ιστορία* – na rovinu duchovního smyslu, ale tomu se zde věnovat nebudeme.) U každého z těchto dvou rysů nejprve blíže popíšeme, jak se při Řehořově výkladu projevuje, a následně se pokusíme na základě úvodních slov *De vita Moysis* objasnit, proč právě takový postup nejlépe vyhovuje autorovu přání poskytnout čtenáři poučení o dokonalém životě.

1. Mojžíš, vzor k napodobení

1.1. Hledět na Mojžíše

Prvním charakteristickým rysem *De vita Moysis* je, že v centru zájmu nestojí žádná jedinečná událost ani starozákonní kniha, nýbrž osoba Mojžíše, která nám má sloužit jako vzor. Řehoř také jeho příběh nejprve prostě převypráví, aniž by jej nějak zvlášť komentoval. Toto převyprávění, nazvané *ιστορία*, tvoří (spolu s úvodem) první část spisu a Mojžíšův život je v něm přiblížen způsobem, který připomíná židovskou *haggadu*.⁷ Autor vypráví všechny Mojžíšovy pamětihodné činy. Drží se přitom podání Pentateuchu nebo je překračuje jen mírně, a to zejména chce-li zdůraznit zázračnost některých událostí⁸ nebo představit Mojžíše v poněkud lepším světle, než tak činí Písmo samo.⁹

⁶ Slovo *ιστορία* by bylo možno do češtiny přeložit také jako „příběh“ nebo „vypravování“. Užíváme-li slova „historický“, nejde v první řadě o historickou pravdivost biblické zvěsti, ale o, že je vyprávěním o minulých událostech.

⁷ Viz DANÍELOU, J. „Moses bei Gregor von Nyssa, Vorbild und Gestalt“, in: H. CAZELLES et al. (vyd.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf: Patmos, 1963, s. 289–306, zde s. 295nn.

⁸ Viz např. *De vita Moysis* I,20 / 9,8–10.

⁹ Viz např. *De vita Moysis* I, 18–19 / 8,7–13. Jean Daniélou vidí charakteristické rysy Řehořovy *ιστορία* v důrazu na zázraky, odmítání jejich přirozeného vysvětlení a ve snaze vysvětlit problematické momenty biblického vyprávění, např. krádež egyptského zlata.

Teprve ve druhé (a poslední) části spisu *Život Mojžíšův* začíná Řehoř všechny události, které předtím pouze vyprávěl, také vykládat. Tato takzvaná *θεωρία* (která je výrazně delší než *ιστορία*) má za cíl objasnit duchovní smysl Mojžíšova života. Hlavní osu výkladu, ke které se Řehoř vždy znovu vrací, tvoří tedy opět vyprávění o osudech židovského zákonodárce. Čtenář je přitom často vyzýván k tomu, aby hleděl na Mojžíše a na to, co se v jeho životě událo.¹⁰ Kromě toho je mu opakovaně připomínáno, že čeho dosáhl Mojžíš, toho může dosáhnout každý, kdo jeho chování zopakuje.¹¹

A konečně i poté, co byly převyprávěny události Mojžíšova života a vyočlen jejich vyšší smysl, se Řehoř k těmto událostem opakovaně vrací, shrnuje je a rekapituluje.¹² Přitom různé Mojžíšovy činy nebo události, které ho potkaly, uvádí především v té podobě, v jaké se objevují v biblickém vyprávění, a jen občas připomíná též jejich vyšší smysl, který krátce předtím vyočlil. Z toho je vidět, že Řehořovi neslouží příhody z Mojžíšova života jen jako východisko jeho úvah a poučení, nýbrž je pro něj velmi důležité, aby měl čtenář Mojžíše a jeho činy neustále před očima.

1.2. Proč je třeba hledět na Mojžíše

Odkud ale pramení důraz kladený na Mojžíše a jeho životní příhody? Řehoř především hned na začátku úvodu¹³ zdůrazňuje, že má-li někdo zájem poučit se o dokonalém životě, dělá to zajisté z toho důvodu, aby se také sám mohl stát dokonalým. Proto je celé jeho pojednání neseno přáním pomoci čtenářům nejen k tomu, aby pochopili, co je to dokonalost ctnosti, ale aby jí pokud možno také sami dosáhli.

Vhodným způsobem, jak dosáhnout ctnosti, je podle Řehoře napodobování (*μίμησις*)¹⁴ ctnostných lidí. Samo Písmo nás přece na životy dobrých lidí upozorňuje. Tak například prorok Izajáš výslovně říká: „Pohledte na svého otce Abraháma a na Sárú, svou rodičku.“¹⁵ Navíc je nápadné, s jakou podrobností jsou v Písmu vylíčeny životy ctnostných mužů a žen. To vše

Viz DANÍELOU, J. „Moses bei Gregor von Nyssa, Vorbild und Gestalt“, s. 296n.; viz také předmluvu téhož autora k francouzskému překladu: *La vie de Moïse*, SC 1bis, s. 18n.

¹⁰ Viz např. *De vita Moysis* II,153 / 82,18–20.

¹¹ Viz např. *De vita Moysis* II,26 / 41,2–10 nebo II,112 / 67,9–12.

¹² Výčet takových míst viz v knize HEINE, H. *Perfection in the Virtuous Life*, s. 101.

¹³ Za úvodní slova nebo úvod (*προοίμιον*, jak to nazývá sám Řehoř, viz *De vita Moysis* II,306 / 138,21, příp. též *De vita Moysis* II,48 / 47,2, kde ovšem plurál svědčí o tom, že nejde o striktní termín) je možno považovat první část první knihy až do chvíle, než Řehoř začne poprvé vyprávět Mojžíšův život, tedy pasáž *De vita Moysis* I,1–15 / 1,1–7,3.

¹⁴ Viz *De vita Moysis* I,13 / 6,7.

¹⁵ *ἐμβλέψατε εἰς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ὑμῶν καὶ εἰς Σάρραν τὴν ὠδίνουσαν ὑμᾶς*, *De vita Moysis* I,11 / 5,7–8, jde o citaci Iz 51,2.

má podle Řehoře sloužit k tomu, aby je jejich následovníci mohli napodobovat a směřovat tak k dobru.

Abyste bylo možné napodobením dosáhnout ctnosti, je třeba nejprve poznat toho, kdo slouží jako vzor, hledět na něj. Řehoř to kromě Izajášova výroku, jehož platnost rozšiřuje z Abraháma a Sáry obecně na ty, kteří jsou známi dobrým životem¹⁶ a byli nám postaveni božským hlasem před oči jako příklady ctnosti,¹⁷ dokládá také tím, že přirovnává ctnostného člověka k majáku – aby pomohl bludné lodi našeho života, musíme ho vidět a mířit k němu.¹⁸ Dále Řehoř říká, že vzor musí být v určité míře sourodý (συγγενές)¹⁹ vůči tomu, kdo jej má napodobovat. Napodobování je totiž možné pouze tam, kde jistá příbuznost nebo podobnost už předem existuje. Právě proto je cestou ke ctnostnému životu hledění na jiný ctnostný život a k dobrému jednání je potřeba mít stále před očima jednání dobrého člověka.

1.3. Význam tématu napodobování u Řehoře

Mluví-li Řehoř o napodobování, nejde o žádný náhodný motiv, který má pouze zdůvodnit zájem o Mojžíše. Naopak téma napodobování hraje u tohoto církevního otce velkou roli.²⁰ Není ostatně ani moc divu, když jedním z východisek jeho antropologie je biblické učení²¹ o tom, že člověk byl stvořen jako obraz Boží.²² Člověk už v sobě tedy nějakou podobu nese, ta je však pouze zárodečná a je na každém z lidí, zda tuto podobnost dokáže svými svobodnými rozhodnutími rozvíjet. Proto se z napodobování – zde ovšem z napodobování Boha – stává důležitý morální úkol.²³ Řehoř dokonce neváhá říci, že v napodobování božské přirozenosti spočívá křesťanství.²⁴

¹⁶ Viz *De vita Moysis* I,13 / 5,24n.

¹⁷ Viz *De vita Moysis* I,12 / 5,20. Roli takových morálních autorit sehrávali v prvotní církvi především starozákonní postavy, které byly teprve později nahrazeny křesťanskými svatými. Viz DANÍĚLOU, J. „Moses bei Gregor von Nyssa, Vorbild und Gestalt“, s. 290.

¹⁸ Viz *De vita Moysis* I,11 / 5,10–13.

¹⁹ *De vita Moysis* I,12 / 5,21. O dva řádky níže se také říká, že lidé jsou nasměrováni k dobru „příbuznými vzory“ (διὰ τῶν οικείων ὑποδειγμάτων).

²⁰ Viz MATEO-SECO, L. F. „Imitation (Μίμηση)“, in: *The Brill Dictionary*, s. 502nn.

²¹ Viz Gn 1,26.

²² Viz např. *De hom. opif.*, PG 44, 136c–d; *Or. cat.* 5, GNO III/4, 18,5–11.

²³ Viz MERKI, H. *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΟΥ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Got-tähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg: Paulusverlag, 1952, s. 124nn.

²⁴ Viz ŘEHOŘ Z NYSSY, *DE PROFESSIONE CHRISTIANA*, vyd. W. Jaeger, J. P. Cavaros, V. W. Callahan, *Gregorii Nysseni opera VIII/1 (Gregorii Nysseni opera ascetica)*, Leiden: Brill, 1986³, s. 129–142, zde s. 136,7–8. K tomu viz BALÁS, D. L. *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfection according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma: Herder, 1966, s. 151.

Napodobovat může člověk pouze to, co je vůči němu stejného rodu, co je s ním nějak příbuzné. To Řehoř připomíná jak v případě starozákonních vzorů (jak jsme viděli), tak i v souvislosti s napodobováním Boha, a to navzdory radikální odlišnosti mezi lidským a božským bytím, která je pro něj jinak tak důležitá.²⁵ Být stvořen k obrazu znamená především mít v sobě zárodky těch dober, jejichž plnou míru člověk nachází u Boha.²⁶ A tyto zárodky, díky nimž je člověk podobný Bohu, je možno rozvíjet a usilovat tak o ještě větší podobnost.

Z toho je zřejmé, že Boží obraz v člověku má dynamický rozměr: člověk se napodobou Boží stává lepším Božím obrazem. Vzhledem k Řehořovu pojetí člověka jako neustále se měnícího a existujícího jen díky této proměně²⁷ by bylo přesnější říct, že člověk (je-li ctnostný) je tímto stáváním se Boží napodobou. Každopádně jde o časové, v proměnlivosti existující připodobňování se nečasovému a neproměnlivému božskému vzoru. V případě napodobování Mojžíše je tomu jinak: Mojžíš sice není tak dokonalým vzorem jako Bůh sám, ale zato se svým následovníkům podobá i v tom, že je stejně jako oni člověkem, tedy časovou bytostí. Díky tomu na něm Řehoř může ukázat, co to znamená, když se ctnost uskutečňuje v průběhu lidského života.

2. Poslušnost událostí

Tím se dostáváme k dalšímu charakteristickému rysu Řehořova výkladu, kterým je velký důraz kladený na pořadí událostí v biblickém příběhu o Mojžíšovi a ochota z tohoto pořadí vyvozovat různé závěry. Řehoř připomíná vnitřní řád (εἰρμός)²⁸ příběhu a zvláště často mluví o *poslušnosti* (ἀκολουθία)²⁹ Mojžíšových činů, která rozhodně nebyla náhodná.

Kromě toho se opakovaně zamýšlí nad tím, proč ta která událost přišla na řadu právě tehdy, kdy přišla, a co si z toho můžeme odnést. Vidíme například, že některých těžkých úkolů se ani Mojžíš nemohl zhostit hned, nýbrž musel učinit nejprve značné pokroky ve ctnosti a v poznávání Boha.³⁰ A zvláště velký důraz věnuje Řehoř skutečnosti, že v Mojžíšově životě přicházejí nové a nové události a že i teofanie se odehrává vícekrát

²⁵ Viz např. *Contra Eunomium* II,69, *GNO* I, 246,14–16.

²⁶ Viz *Or. cat.* 5, *GNO* III/4, 19,15–19.

²⁷ Viz např. *Řehoř z Nyssy, Or. cat.* 8, *GNO* III/4, 35, 16–23.

²⁸ Viz např. *De vita Moysis* II,162 / 86,15.

²⁹ Viz např. *De vita Moysis* II,42 / 45,1 nebo II,136 / 76,14.

³⁰ Viz např. *De vita Moysis* II,42–43 / 45,3–11, nebo II,225 / 121,24–122,3.

a pokaždé jinak, navíc té třetí se Mojžíš výslovně dožaduje,³¹ což podle Řehoře ukazuje, že žádný dosažený pokrok ani velký úspěch neuhasil Mojžíšovu touhu stávat se stále lepším a stále více poznávat Boha.³²

Ze všech těchto rysů se Řehoř snaží získat nějaké poučení pro duchovní život. Je totiž přesvědčen, že vyšší smysl, který v Mojžíšově příběhu nachází, když jej chce chápat jako poučení o ctnosti, má mít také jakousi *posloupnost*, analogickou vůči *posloupnosti* původního, „historického“ smyslu.³³

Chtěla bych se nyní zastavit u toho, co *posloupnost* událostí pro Řehoře znamená a proč se domnívá, že z ní můžeme vyvozovat různé závěry pro duchovní život. K tomu je potřeba se podívat, jakou roli *ἀκολουθία* u Řehoře obecně hraje. Následně se opět vrátíme k předmluvě spisu *De vita Moysis*, kde uvidíme, které rysy, pozorovatelné na *posloupnosti*, jsou zvláště důležité při výkladu ctnosti.

2.1. Různé významy *posloupnosti* (*ἀκολουθία*)³⁴

Řehoř užívá slova *ἀκολουθία* (nebo jeho odvozenin) na mnoha místech a v mnoha různých souvislostech. Obecně lze říci, že jde o lineární uspořádání prvků (ať už slov, výroků nebo událostí), ve kterém hraje roli jejich pořadí – být následujícím prvkem je tak jiný typ vztahu než být předcházejícím prvkem.

Za hlavní oblasti, v nichž Řehoř mluví o *ἀκολουθία*, jsou zpravidla považovány logika, kosmologie, historie a exegeze.³⁵ Společným jmenovatelem všech těchto *posloupností* přitom je, že jde o řád vlastní stvoře-

³¹ Viz *De vita Moysis* II,219 / 110,6–11.

³² Viz *De vita Moysis* II,226–231 / 112,25–114,12.

³³ Viz *De vita Moysis* II,136 / 76,14; II,150 / 81,12; II,188 / 97,14.

³⁴ Pojmu *ἀκολουθία* u Řehoře z Nyssy už byla věnována velká pozornost. Viz především článek JEANA DANÉLOU z roku 1953, „Akolouthia chez Grégoire de Nysse“, in: *Revue des sciences religieuses* 27 (1953), s. 219–249, který vyšel v mírně upravené podobě také v knize téhož autora *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill, 1970, s. 18–50, a jehož závěry mnozí autoři dodnes přebírají, viz např. DE MARGERIE, BERTRAND, *An Introduction to the History of Exegesis. Vol. I: The Greek Fathers*, Petersham (Mass.): Saint Bede's Publications, 1994, s. 214–219 nebo ŠIRKA, Z. Š. „The Role of Theoria in Gregory of Nyssa's Vita Moysis and In Canticum Canticorum“, in: *Communio viatorum* 44 (2012), s. 142–163, zde 160n. Souhrnně k tématu viz GIL-TAMAYO, „Akolouthia“, in: *The Brill Dictionary*, s. 14–20, kde jsou také odkazy na další literaturu. O roli *ἀκολουθία* v dějinách spásy mluví ZEMP, P. *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München 1970, s. 217–225.

³⁵ K tomuto rozlišení viz DANÉLOU, JEAN, „Akolouthia chez Grégoire de Nysse“, s. 219–249. Tento článek je východiskem následujících řádků.

nému světu, ať už kosmu, jedinci, dějinám nebo textu.³⁶ Ἀκολουθία přitom může a nemusí zahrnovat hlubší vztah mezi těmito skutečnostmi.

Někdy tímto slovem Řehoř označuje vztah logického vyplývání,³⁷ jindy skutečnost, že z jedné události vyplyne druhá jako její (nutný, nebo alespoň možný) důsledek. Tak vidí Řehoř *posloupnost* ve stvořeném světě, který je z Boží vůle nasměrován ke zbožštění. Stejným slovem označuje také důsledky nějaké události, například hříchu.³⁸ Ten s sebou jednak jako svůj důsledek přináší nemoc a smrt, jednak se špatné chování v průběhu času postupně rozšiřuje, stává se čím dál horším a čtenějším (doklad toho vidí Řehoř v lidských dějinách, kde se od Adamova hříchu v každé nové generaci objevovalo stále více zla, rostla modloslužba atd.).³⁹ V obou těchto případech – když mluví o následcích hříchu i o jeho rozhojňování a zhoršování – užívá Řehoř slova Ἀκολουθία.⁴⁰ Skutečnost, že postup v čase s sebou může nést také zmnožování a zintenzivňování, bude velmi důležitá v případech ctnosti, jak dále uvidíme. Podobnou dynamikou jako hřích se vyznačuje i milost. Slovem Ἀκολουθία zde Řehoř označuje šíření spásy od Vykupitele do celého lidského rodu.⁴¹ A konečně poslední a pro nás nejdůležitější oblastí, kde náš autor mluví o *posloupnosti*, je exegeze. Zde je toto slovo primárně užíváno pro pořadí slov, vět nebo delších úseků v biblickém textu, ze kterého Řehoř vyvozuje poučení pro duchovní život.

2.2. Posloupnost (Ἀκολουθία) a výklad (θεωρία)

Zájem o pořadí biblických událostí je v Řehořově exegezi velmi nápadný. Někteří interpreti mají dokonce za to, že vlastním předmětem jeho výkladu biblického textu, který nazývá slovem θεωρία, je zkoumání *posloupnosti* (Ἀκολουθία).⁴² Tomu lze do určité míry rozumět už na základě toho, jak si Řehoř postup zkoumání (θεωρία) představuje. Tento termín se u něj objevuje opakovaně a označuje poznání (ať už jako proces, nebo jeho výsledek) nějaké skutečnosti, přičemž tato skutečnost může být velmi rozdílného druhu: stejné slovo užívá Řehoř v mnoha různých souvislostech od vědeckého zkoumání po oblast mystiky. Θεωρία v sobě zahrnuje přechod

³⁶ Viz DANIELÓU, J. „Akolouthia chez Grégoire de Nyse“, s. 231.

³⁷ Viz *De vita Moysis* II,33 / 42,23; II,222 / 111,11; II,236 / 116,2.

³⁸ K tomu viz ZEMP, P. *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens*, s. 217–225.

³⁹ Viz *Or. cat.* 29 / *GNO* III/4, 73,6–74,3; viz též *Or. cat.* 6 / *GNO* III/4, 24,21–25,6.

⁴⁰ Viz např. *De Vita Moysis* II,279 / 128,26; *De Virg.*, *GNO* VIII/1, 299,17nn.; 302,20.

⁴¹ Viz *Or. cat.* 16 a 24 / *GNO* III/4, 48,24–49,16; 62,15–18.

⁴² Viz DANIELÓU, JEAN, „La θεωρία chez Grégoire de Nyse“, in: *Studia Patristica* XI, s. 130–145, zde s. 143n. Z tohoto článku, který vyšel původně jako první kapitola knihy DANIELÓU, JEAN, *L'Étre et le temps chez Grégoire de Nyse*, Leiden: Brill, 1970, s. 1–17, vycházejí i následující poznatky o významu slova θεωρία.

od pouze smyslového poznání k inteligibilnímu a od jednotlivých jsoucnen k pravému bytí, tedy k Bohu. Proces takového poznání zahrnuje nejprve analýzu jednotlivých prvků, následně jejich syntézu a snahu o odhalení přesných zákonitostí ve vztazích mezi nimi. Postup, který Řehoř aplikuje na vyprávění o Mojžíšovi – rozdělení jeho života na jednotlivé epizody a ty ještě na dílčí prvky a následné zaměření pozornosti na vztahy mezi těmito prvky a na pořadí jednotlivých událostí – můžeme tedy v prvním přiblížení chápat jako doklad toho, že Řehoř při výkladu Písma aspiruje na stejnou metodu, jakou uplatňuje i při svých zkoumáních lékařských nebo přírodovědných. Ἀκολουθία však hraje v Řehořově myšlení zvláště důležitou roli, a proto je zájem o ni ještě něčím více než jen dokladem systematického postupu.

2.3. Poučení z ἀκολουθία

Skutečnost, že různé druhy vztahů v různých oblastech je možno nazvat stejným slovem ἀκολουθία, umožňuje Řehořovi stavět tyto různé vztahy vedle sebe. Přestože si musí být vědom toho, že logický důsledek je jiný druh vazby než následnost v zapsaném textu nebo posloupnost událostí, vědomě pracuje (mimo jiné právě užitím stejného pojmu) s analogičností těchto různých vztahů, která mu také umožňuje hledat mezi nimi paralely. To může jednak znamenat, že vlastnost typickou pro *posloupnost* jednoho druhu předpokládá i jinde. Například pro *posloupnost* úvah v rámci argumentace platí, že pozdější úvahy vyplývají z dřívějších. Proto vidíme-li, že jednotlivé úseky Písma tvoří také určitou *posloupnost*, je podle Řehoře na místě se ptát, jakým způsobem pozdější úseky vyplývají z předchozích, případně je rozvíjejí. Dále může tato paralelnost různých *posloupností* být také důvodem k převádění jednoho druhu *posloupnosti* na jiný.

Obojího Řehoř v *De vita Moysis* hojně využívá. Jeho postup prozrazuje přesvědčení, že pořadí, v jakém jsou v Písmu podávány události Mojžíšova života, odpovídá nejen jejich skutečné chronologii (což je ještě celkem nasnadě), ale také postupnému vývoji ctnosti.⁴³ To ovšem zároveň neznamená, že by toto pořadí nebo postup jednoduše ztotožňoval: přenos prvku na duchovní úroveň znamená nejprve jeho vytržení z *posloupnosti* „historických“ událostí v úzkém slova smyslu.⁴⁴ Následně je ovšem možné nacházet také na duchovní rovině určitou paralelu k ἀκολουθία příběhu o Mojžíšovi.

⁴³ V této souvislosti snad stojí za zmínku, že v *De vita Moysis* označuje stejný obrat ἀκολουθία τοῦ λόγου jednou pořadí událostí v příběhu a jindy zase vztah logického vyplývání, viz *De vita Moysis* II,42 / 45,1 a II,236 / 116,2.

⁴⁴ Viz *De vita Moysis* II,49 / 47,13.

Ale co může taková *posloupnost*, která je jakousi paralelou k pořadí událostí v životě Mojžíše, vypovídat o ctnosti?

2.4. Dokonalost

Odpověď na tuto otázku musíme opět hledat především v předmluvě k *De vita Moysis*. V reakci na otázku po dokonalém životě, kterou mu položil některý jeho mladší přítel,⁴⁵ tam totiž Řehoř uvádí, že přiměřenou odpověď vůbec není schopen poskytnout.⁴⁶ Tato běžná rétorická figura – zdůraznit na úvod pojednání vlastní nedostatečnost i obtížnost pojednávané látky – se stává záminkou pro velmi důležitou úvahu o tom, co vlastně dokonalost je a hlavně, co není.⁴⁷

Nesplnitelným úkolem je podle autora úvodu jak vysvětlení toho, co je to dokonalost, tak její dosažení v životě. Není toho schopen ani Řehoř sám, ani toho podle jeho slov není schopen nikdo jiný, a to ani z těch, kteří „jsou velcí a oplývají ctností“.⁴⁸ Jako příklad uvádí svatého Pavla a jeho tvrzení, že se „ve svém útěku za ctností nikdy nepřestal napřahovat k tomu, co bylo před ním“.⁴⁹ Kromě toho přichází s různými argumenty, proč dokonalost není v případě ctnosti⁵⁰ možno vymezit ani jí dosáhnout.⁵¹ Všechny tyto argumenty vycházejí z pojmu τελειότης, který znamená nejen dokonalost, ale také dokončenost nebo ukončenost. Znáť dokonalost nějaké věci znamená vědět, kde začíná a kde končí.

Otázka po dokonalosti ctnosti se tak podle Řehoře rovná otázce po hranicích ctnosti. Následně ale ukazuje, že ctnost žádné hranice nemá. Činí

⁴⁵ K mládí adresáta spisu viz *De vita Moysis* I,2 / 2,14; 17. Jeho identita není známa. V některých rukopisech se objevuje jméno mnicha Cäsaria (Kaisaria), Řehořova bratra Petra nebo Olympia. Daniélou převzal z rukopisů jméno Kaisarios (Césaire, viz jeho znění řeckého textu a překlad *De vita Moysis* II,319, SC 1bis, s. 134). Ale edice *Gregorii Nysseni Opera* nepovažuje za autentického ani jednoho z těchto údajných adresátů. Viz GRAN, M. *Die Theorie des geistlichen Lebens in der „Vita Moysis“ des Gregor von Nyssa*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007, s. 66–67 a GNO VII/1, 1, různověstí k titulu díla. Adresátem mohl být mnich nebo kněz, viz MACLEOD, C. W. „The Preface to Gregory of Nyssa’s Life of Moses“, in: *The Journal of Theological Studies* 33 (1982), s. 186 a HEINE, H. *Perfection in the Virtuous Life*, s. 22nn. Viz též BÖHM, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden: Brill, 1997, s. 30n.

⁴⁶ Viz *De vita Moysis* I,3 / 2,23–3,3.

⁴⁷ Viz MACLEOD, C. W. „The Preface to Gregory of Nyssa’s Life of Moses“, s. 186.

⁴⁸ πολλοί καὶ τῶν μεγάλων τε καὶ κατ’ ἀρετὴν προεχόντων, *De vita Moysis* I,3 / 3,1n.

⁴⁹ *De vita Moysis* I, 5 / 3,15n. Jde o citaci *Fp* 3,13.

⁵⁰ Řeč je o dokonalosti života, tedy o morální kvalitě, dokonalosti ctnosti. Dokonalost v jiném než morálním smyslu (Řehoř sám uvádí příklady z oblasti čísel nebo geometrických tvarů) představitelná, ba i vymezitelná je.

⁵¹ Viz *De vita Moysis* I,5–7 / 3,6–4,15.

tak pomocí několika argumentů, z nichž jeden je založen na úvaze o povaze takové hranice ctnosti. Ctnost je omezena a ohraňována svým opakem, špatností, a dosáhnout hranic ctnosti by tak znamenalo dosáhnout špatnosti, tedy opustit ctnost. Proto tam, kde najdeme hranice, není ctnost, zatímco ctnost sama je bez hranic. V dalším argumentu se pozornost přesouvá na pravé dobro, na které je ctnost zaměřena, tedy na Boha. Ten sám je neomezený, neboť nepřipouští žádný protiklad, který by ho mohl omezovat. Proto také ctnost, která se k němu zaměřuje, nemůže nikdy dosáhnout své hranice a lidská pouť k Bohu nemůže nikdy skončit.⁵²

Řehoř ovšem těmito námitkami svůj výklad o ctnosti nekončí. Cílem námitek tedy není odmítnout jakékoli úvahy o dokonalosti, nýbrž spíše ukázat, jakým způsobem ji popsat nelze: není možné ji vymezit nebo definovat tak, že bychom vytyčili její hranice, ani není možné dosáhnout jí v životě tak, že bychom dospěli do nějakého stavu nebo vykonali něco, co samo už je dokonalé a odkud už není potřeba pokračovat dál.

Řehoř zároveň užívá jakési paradoxní formulace, například že „jedinou mezi ctnosti je bezmezno“;⁵³ a je tedy zřejmě přesvědčen, že tato neomezenost a stálé obrácení dopředu je jakousi charakteristikou, která sice ctnost nedefinuje, ale ze které jí lze přece jen porozumět. To platí i pro slova, která jsou nejnadějnějším kandidátem na pozici chybějící definice ctnosti: „Snad se to má totiž tak, že neustále chtít mít větší účast na dobru, to je dokonalost lidské přirozenosti.“⁵⁴ Dokonalost je tedy tam, kde člověk neustále usiluje o dobro, o stále větší dobro, a nikdy se nespokojí s již dosaženým, nýbrž po každém úspěchu znovu touží po něčem ještě lepším.

Právě z takového pojetí ctnosti vyplývá, že Řehoř nemůže hledat její vzor ani v nějakém obecném charakteru Mojžíše ani v některém jeho jednotlivém činu, byť by byl sebelepší, nýbrž jedině v jeho putování, v průběhu celého jeho života. Právě takový způsob života nám umožňuje odhalit ἀκολουθία Mojžíšova příběhu.

Vraťme se tedy ještě jednou k Mojžíšovu příběhu a jeho *posloupnosti* a podívejme se, jaké poučení o dokonalosti je možné z nich získat.

⁵² Zde se projevuje protiorigenovské zaměření Řehořova pojetí ctnosti – že totiž při úsilí o dobro se tvor nikdy nemůže přesytit. Polemika s Origenem, nebo možná snaha ho reinterpretovat, je pravděpodobně hlavní motivací Řehořovy úvahy. Viz HEINE, H. *Perfection in the Virtuous Life*, s. 5–8.

⁵³ τῆς δὲ ἀρετῆς εἰς ὄρος ἐστὶ τὸ ἀόριστον, *De vita Moysis* I,8 / 4,18.

⁵⁴ τάχα γὰρ τὸ οὕτως ἔχειν, ὡς αἰεὶ ἐθέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλεόν ἔχειν, ἢ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστὶ, *De vita Moysis* I,10 / 5,2–4.

2.5. Vnitřní řád

Už jsme viděli, že ἀκολουθία s sebou v některých případech nese vnitřní provázanost jednotlivých prvků v tom smyslu, že následující prvek z předchozího buď nutně vyplývá, nebo jej alespoň pro svou existenci potřebuje. S nutným vyplýváním se setkáme především v oblasti argumentů, v přírodě nebo v lidských dějinách jde spíše o důsledek nějaké události.

Pokud v příběhu o Mojžíšovi vidíme *posloupnost* slov a vět, kterými je vyprávěn, a té odpovídá v Mojžíšově životě *posloupnost* událostí jdoucích za sebou a víme, že taková *posloupnost* s sebou často nese určitý řád, v němž každý prvek má své místo a následující nemůže existovat bez předchozího, pak (alespoň podle Řehořova přesvědčení) i v Mojžíšově životě existovala nějaká vnitřní logika, s níž se události odvíjely jedna za druhou. A je-li nám Mojžíš předložen jako vzor hodný napodobování, znamená to, že máme napodobovat také konkrétní pořadí jeho činů, neboť právě v tomto pořadí je možno postupovat k dokonalosti.⁵⁵

Mojžíš musel v životě projít dlouhou cestu, a to nejen co se týče skutků, které vykonal, ale i co se týče vlastního rozvoje. Mnohé úkoly nemohl splnit hned, ale musel předtím nejprve něco prožít a sám se zdokonalit. Například na něj Izraelité nedali, a nemohl je tudíž vyvést z Egypta, dokud se nesetkal s Bohem.⁵⁶ Tím se pozornost přesouvá na dlouhodobý rozvoj člověka: dokonalosti není možné dosáhnout snadno a hned, nýbrž je třeba k ní spět mnoha dílčími kroky, které ze sebe vyplývají a z nichž ty předchozí teprve umožňují ty následující.

2.6. Gradace

Dalším rysem uspořádaných událostí je, že neustále stupňují svoji intenzitu, ať už je jakákoli. Viděli jsme to v případě zla, které se zmnožuje a také se stává stále horším. Podobně je tomu také s ctností. Postup ctnosti je

⁵⁵ Přiřadit duchovní význam konkrétnímu řazení událostí Mojžíšova života je minimálně Řehořův záměr, jak je patrné z míst jako *De vita Moysis* II,36 / 43,13–20; II,55 / 49,1–10 nebo II,255 / 121,24–122,3. Zda se mu vždy daří biblické události skutečně vyložit v duchu tohoto záměru, je jiná otázka. H. Heine nachází v tomto ohledu u Řehoře nedůslednosti (když např. s tématem přemáhání vášní přichází jak na začátku, tak téměř na konci díla) a z toho důvodu je přesvědčen, že v Řehořových očích je konkrétní pořadí nepodstatné a důležitá je pouze skutečnost, že Mojžíš pokračoval stále dál a dál. Viz HEINE, H. *Perfection in the Virtuous Life*, s. 107n. K tomu, že ani úsilí Mojžíšových následovníků o ctnost nemůže mít jinou podobu než dílčích kroků uskutečňovaných v čase, viz MEES, M. „*Mensch und Geschichte bei Gregor von Nyssa*“, in: *Augustinianum* 16 (1976), s. 317–335, zde s. 322.

⁵⁶ Viz *De vita Moysis* II,55 / 49,3–7.

takový postup, v němž následující události jsou nějakým překonáním, zdokonalením těch předchozích.

Zde se ukazuje další důležitý rys dokonalosti: není to jen cesta bez konce, ale především neustálé zlepšování. Nejen postup k dalším dobrům, ale ke stále větším dobrům. Vždyť dokonalost tkví v tom, chtít mít stále *větší* účast na dobru.

2.7. Cíl

Posloupnost je také vždycky nějak zaměřena k cíli a teprve z tohoto cíle je možné jí správně porozumět. Také v *De vita Moysis* je řeč o smyslu, cíli a výsledku Mojžíšova života, který se má stát také naším cílem, abychom se připodobnili Mojžíšově dokonalosti. Tento cíl je pro postupné kroky určující: teprve jsou-li zaměřeny k němu, jde skutečně o dokonalost. Kdyby však byly motivovány jinak než oním cílem, o dokonalost by nešlo.

Cílem ctnosti je, jak se dozvídáme v závěru spisu *Život Mojžíšův*, „být nazván Božím služebníkem“⁵⁷ a dosáhnout „přátelství s Bohem“.⁵⁸ V tomto cíli se znovu vrací jistý paradoxní moment, který jsme viděli už v úvodu spisu, že dokonalost je cosi, co nemůže být završeno. Zde to Řehoř popisuje trochu jinak, když říká, že zatímco u jiných činností je cílem dobro, kterého chce jednatci dosáhnout, v případě ctnosti nesmíme být motivováni žádným takovým dobrem ani žádným zlem, kterému bychom se chtěli vyhnout, nýbrž pouze touhou po přátelství s Bohem. Takové přátelství je ovšem cílem velmi jiného druhu: není to žádné dílčí dobro, kterého by bylo možno dosáhnout, a danou činnost tak úspěšně završit. Nejde tedy o cíl ve smyslu konce, hranice – hranici dobra Řehoř v žádném případě nepripouští. Spíše jde o zaměření každého jednotlivého kroku. Jedině tehdy, je-li skutečnou motivací všech dílčích kroků přátelství s Bohem, je *posloupnost* těchto kroků cestou dokonalosti. V tomto smyslu je možné postavit proti sobě Izraelity, kteří putovali do země zaslíbené, a Mojžíše, kterému nezáleželo ani na zaslíbené zemi, ale pouze na přátelství s Bohem.⁵⁹ Zaměření k cíli, který není cílem, jehož by se dalo jednou pro vždy dosáhnout, nýbrž cílem, ke kterému se stále směřuje, je také možno vidět jedinečně na *posloupnosti* dílčích skutků.

⁵⁷ Viz *De vita Moysis* II,317 / 143,6.

⁵⁸ Viz *De vita Moysis* II,320 / 145,3.

⁵⁹ Viz O'CONNELL, PATRIK F. „The Double Journey in Saint Gregory of Nyssa: The Life of Moses“, in: *Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983), s. 301–324, zde s. 318nn.

3. Závěr

Cílem tohoto článku bylo ukázat, že charakteristické rysy Řehořova výkladu Mojžíšova příběhu – totiž za prvé důraz na osobu Mojžíše a na jeho činy i v jejich „historickém“ smyslu, které má mít čtenář stále před očima, a za druhé pozornost věnovaná *posloupnosti* epizod Mojžíšova života – odpovídají Řehořovu záměru nabídnout čtenářům takové poučení o dokonalé ctnosti, díky kterému by dokonalosti mohli také sami dosáhnout.

Zájem o Mojžíše a jeho skutky, které nejsou pouze východiskem teologických úvah, ale samy se stávají středem pozornosti, odpovídá Řehořovu přání předložit čtenářům vzor hodný napodobování, neboť napodobování předpokládá hledění na danou skutečnost, díky kterému je teprve možné ji v nějakém smyslu uskutečnit ve vlastním životě.

Pořadí událostí v Mojžíšově životě ukazuje postupný rozvoj jeho ctnosti a jedině na něm je podle Řehoře možno ukázat dokonalost, která je nutně bezmezná a nelze ji dosáhnout žádným jednotlivým činem: Existuje-li vůbec v lidském životě nějaká dokonalost, pak může jít jedině o charakteristiku dlouhodobého (a nakonec nekonečného) usilování člověka, který postupuje stále dál a dál k dobru, neustále překračuje to, čeho již dosáhl, a není přitom motivován žádným dílčím ziskem nebo odměnou, nýbrž výhradně touhou po tom být služebníkem Božím. Právě takový postup můžeme vidět v příběhu o Mojžíšovi, zaměříme-li se na *posloupnost* celého jeho života. Ani zde není však cílem pouze odvodit základní charakteristiky takové *posloupnosti*, nýbrž je potřeba ukázat je na Mojžíšovi, abychom pak tuto *posloupnost* jeho života mohli sami napodobit.

Jak se ukazuje, Řehoř při své interpretaci starozákonních příběhů – přestože ji můžeme zařadit do tradice alegorického výkladu se všemi pochybnostmi, které takový přístup k biblickému textu vzbuzuje – nezachází s textem zdaleka tak libovolně, jak by se mohlo na první pohled zdát, pouze svou pozornost přesouvá na trochu jiné rysy starozákonních příběhů. Můžeme mít snad občas podezření, zda nenachází v textu pouze takové úvahy, které do něj sám vložil, nelze však přehlédnout, jak intenzivně se zajímá o uspořádání vyprávění a pořadí jednotlivých epizod a jak moc se snaží pochopit smysl tohoto řádu. Kromě toho je dobré si všimnout, že Řehořův výklad neústí v ponaučení, které by bylo na Písmu již nezávislé, nýbrž vyzývá čtenáře, aby biblické postavy a události (jejichž duchovní smysl pochopil) bedlivě sledoval a napodoboval. Na Řehořově výkladu tedy vidíme, jakým způsobem může být duchovní interpretace spojena s velkou pozorností vůči biblickému vyprávění.

Literatura:

Edice a překlady

- GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, vydání, překlad a úvod Jean Daniélou, Sources chrétiennes 1^{ter}, Paris: Cerf, 1968³
- GREGORY OF NYSSA, *The life of Moses*, přel. A. J. Malherbe – E. Ferguson, New York – Ramsey – Toronto: Paulist Press, 1978
- GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, vydání, překlad a úvod Manlio Simonetti, Lorenzo Valla, 1984
- ŘEHOŘ Z NYSSY, *Contra Eunomium Libri I et II (vulgo I et XII B)*, Jaeger, Wernerus (ed.). *Gregorii Nysseni opera* I., Leiden: Brill, 1960
- ŘEHOŘ Z NYSSY, *De professione Christiana*, vyd. W. Jaeger – J. P. Cavarinos – V. W. Callahan, *Gregorii Nysseni opera* VIII/1 (*Gregorii Nysseni opera ascetica*), Leiden: Brill, 1986³, s. 129–142
- ŘEHOŘ Z NYSSY, *De virginitate*, vyd. M. Cavarinos, *Gregorii Nysseni opera* VIII/1: *Gregorii Nysseni opera ascetica*, Leiden: Brill, 1952, s. 247–343
- ŘEHOŘ Z NYSSY, *De vita Moysis*, vyd. H. Musurillo, *Gregorii Nysseni opera* VII/1, Leiden: Brill, 1964
- ŘEHOŘ Z NYSSY, *Oratio catechetica magna*, vyd. E. Mühlenberg, *Gregorii Nysseni opera* III/4, Leiden: Brill, 1996
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, vyd. A. Rahlfs – R. Hanhart, Stuttgart 2006

Sekundární literatura

- BALÁS, D. L. *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfection according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma: Herder, 1966
- BÖHM, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden: Brill, 1997
- The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Boeft, J. – Ehrman, B. et al. (vyd.), Leiden – Boston: Brill, 2010
- O'CONNELL, PATRIK F. „The Double Journey in Saint Gregory of Nyssa: The Life of Moses“, in: *Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983), s. 301–324
- DANIÉLOU, JEAN, „Akolouthia chez Grégoire de Nysse“, in: *Revue des sciences religieuses* 27 (1953), s. 219–249
- DANIÉLOU, JEAN, „La θεωρία chez Grégoire de Nysse“, in: *Studia Patristica* XI (1972), s. 130–145
- DANIÉLOU, JEAN, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden: Brill, 1970

- DANIÉLOU, JEAN, „Moses bei Gregor von Nyssa, Vorbild und Gestalt“, in: H. Cazelles et al. (vyd.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf: Patmos, 1963
- GRAN, M. *Die Theorie des geistlichen Lebens in der „Vita Moysis“ des Gregor von Nyssa*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007
- HEINE, H. *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*, Philadelphia Patristic Foundation, 1975
- KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*, Praha: OIKOYMENH, 1999
- MACLEOD, C. W. „The Preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses“, in: *The Journal of Theological Studies* 33 (1982), s. 183–191
- DE MARGERIE, BERTRAND, *An Introduction to the History of Exegesis. Vol. I: The Greek Fathers*, Petersham (Mass.): Saint Bede's Publications, 1994
- MEES, M. „Mensch und Geschichte bei Gregor von Nyssa“, in: *Augustinianum* 16 (1976), s. 317–335
- MERKI, H. *ὉΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕῶ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg: Paulusverlag, 1952
- ŠIRKA, Z. Š. „The Role of Theoria in Gregory of Nyssa's Vita Moysis and In Canticum Canticorum“, in: *Communio viatorum* 44 (2012), s. 142–163
- ZEMP, P. *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München: M. Hueber, 1970

Jan Hus a použitelnost jeho odkazu v budování národní identity v interpretaci T. G. Masaryka, J. L. Hromádky, M. Machovce a J. Macka

Jonáš Plíšek

Jan Hus und die Möglichkeit der Verwendung seines Vermächnisses zur Bildung einer Volksidentität in der Interpretation von T. G. Masaryk, J. L. Hromádka, M. Machovec a J. Macek: Dieser Text hat die Interpretation von Jan Hus im Werk von J. L. Hromádka¹ als Ziel – und dies im Vergleich mit den Werken von T. G. Masaryk, Milan Machovec und Josef Macek als symptomatische Persönlichkeiten aus verschiedenen Epochen des zwanzigsten Jahrhunderts, für die die Frage der tschechischen Identität und ihre Beziehung zum Protestantismus (vornämlich denn die tschechische protestantische Tradition) und zum Sozialismus ein Thema der lebenslangen Suche war – zu erklären. Es wird untersucht, wie sie die Personalität und Bedeutung von Hus interpretiert haben, vor allem hinsichtlich der Frage der Aktualisierung des Vermächnisses von Jan Hus für die Zeit, in der sie ihre Werke verfassten. Vornämlich wird hier von dem Autor versucht, auf die Rolle hinzuweisen, die Jan Hus für diese vier Autoren in dem Identitätsaufbau des modernen tschechischen Volkes vertritt (für Machovec, Macek und auch teilweise Hromádka hieß das, dass das Volk ein kommunistisches Volk ist), und inwiefern sie die Werke von Jan Hus als etwas, das eine so umfassende Identität legitimiert – oder problematisiert – betrachten. Die Studie erstrebt, inwiefern es möglich ist, nur die Interpretation von Hus selbst – das heißt nicht die Hussitenbewegung oder die „Tschechische Reformation“ allgemein – zu reflektieren. Das würde nämlich die Frage öffnen, inwieweit diese Bewegungen selbst gerechtfertigt wurden, ihre Identität von Hus zu ableiten.

¹ In dem Fall von J. L. Hromádka anknüpft der Author vornämlich an die Studie von Peter Morée, die sich diesem Thema widmet: Peter Morée: „*On the basis of the historical background of the Hussite reformation we regard the socialist movements as a part of our history.*“ *The Political Function of the Bohemian Reformation for Czech Protestants in the Twentieth Century.* The Bohemian Reformation and Religious Practice, Vol 8, Filosofický časopis, Filosofia, Praha 2011, s. 342–361

Úvod

Tato studie si klade za cíl přiblížit interpretaci Jana Husa v díle Josefa L. Hromádky² v komparaci s pracemi Tomáše G. Masaryka, Milana Machovce a Josefa Macka jakožto symptomatických osobností různých epoch dvacátého století, pro něž byla otázka české identity a vztahu této k protestantismu (především pak protestantské tradici české) a socialismu tématem celoživotního hledání. Zkoumá, jak tyto interpretovali Husovu osobu a význam, především s ohledem na otázku aktualizace Husova odkazu pro dobu, v níž své spisy sepisovali. Autor studie se též snaží ukázat na roli, kterou pro tyto čtyři Jan Hus zastává v budování identity českého moderního národa, pro Machovce, Macka a částečně Hromádku pak tohoto národa jakožto národa komunistického – nakolik tuto identitu právě Hus v jejich díle legitimizuje, či naopak problematizuje.

Studie reflektuje pouze interpretaci role Husa samotného, nikoliv husitského hnutí či „české reformace“ obecně. To by totiž otvíralo otázku, nakolik samy tyto proudy byly oprávněny svou identitu od Husa odvozovat.

T. G. Masaryk

Přihlédněme nejprve k T. G. Masarykovi, jehož vzhled do dané problematiky zajisté není nevyčerpán aspekty, jež zde budou zmíněny. Funkce Masarykova zde spočívá především v uvedení k interpretaci Hromádkově. V obecně známé studii „Jan Hus“ z roku 1896 je T. G. Masarykovi identita českého národa jakožto „národa Husova“ jakýmsi „národním ideálem“,³ s nímž se však národ zatím, tj. na konci devatenáctého století, nemá právo ztotožňovat.⁴ Masarykův „humanitní ideál český“ má kořeny v české

² V případě J. L. Hromádky autor navazuje především na studii Petera Moréeho, jenž se tomuto tématu věnuje: Peter Morée: „*On the basis of the historical background of the Hussite reformation we regard the socialist movements as a part of our history.*“ *The Political Function of the Bohemian Reformation for Czech Protestants in the Twentieth Century.* The Bohemian Reformation and Religious Practice, Vol 8, Filosofický časopis, Praha: Filosofie, 2011, s. 342–361 (Dále Morée, s. ...) Morée vykreslením Hromádkovy interpretace Husa (spíše však české reformace obecně) ve své studii citlivě ukazuje, jak J. L. Hromádka coby vůdčí postava českého protestantismu doma i v zahraničí prosazoval pojetí, v němž situace, v níž se ČCE v komunistickém státě ocitla, je do jisté míry pozhébním: V těchto podmínkách totiž organicky navazuje na to nejlepší z české reformace, naplňující její odkaz a intenci (353n).

³ T. G. Masaryk, Řeč na Husově oslavě v Ženevě, 6. 7. 1915.

⁴ T. G. Masaryk, *Jan Hus*, Praha, 1896, in: T. G. Masaryk: *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, Spisy TGM – svazek 6, Praha 2000, s. 314 (dále: Masaryk, *Hus*).

reformaci, nikoliv ve francouzské revoluci.⁵ Ráz české reformace, domnívá se Masaryk, je ryze *náboženský* a je třeba jakožto právě ráz náboženský docenit a jej propagovat coby alternativu k neschopnému „světoběhlému liberalismu“.⁶ Onen náboženský charakter české reformace však zároveň T. G. Masaryk redukuje na charakter v prvé řadě etický.⁷ Masaryk zároveň poznamenává, že Hus byl odsouzen „hlavně pro popírání transsubstanciace“.^{8,9}

Identifikace českého národa s Husem a husitstvím, domnívá se Masaryk, je legitimní natolik, nakolik za součást své identity – tj. jakožto především „dílo české“ – český národ přijme i protireformaci. Tím Masaryk zavrhuje onu svůdnou interpretaci českých dějin, do jejichž tenat mnohý další historik sklouzl, jež všechny temné epochy interpretuje jakožto cosi, co nám bylo „těmi druhými“ vnuceno. Odmítá však i druhou stranu této příliš nekriticky nacionalistické interpretace: přesvědčení, že za ty nemnohé části dějin, k nimž nyní probouzející se český národ vzhlíží a s nimiž se identifikuje (v první řadě pak právě husitství), vděčí národ pouze sám sobě.¹⁰ Tedy: byla-li „reformace“ česká, stejným způsobem byla česká i „protireformace“, již opět udržovali v chodu především Češi sami.

⁵ Masaryk, *Hus*, s. 316.

⁶ Masaryk, *Hus*, s. 317. Zároveň však Masaryk varuje před tendencemi, jež se snaží Husa a českou reformaci přivlastnit výlučně českému národu. To je totiž její popření, neboť právě v Husovi a české reformaci se český národ poprvé vymanil ze svých národních okovů a jeho otázka se stala otázkou světovou.

⁷ Masaryk, *Hus*, s. 318.

⁸ Masaryk, *Hus*, s. 322. (Masaryk taktéž poznamenává „duchovní násilí“, jehož se kostnický tribunál na Husovi v mnoha aspektech dopouštěl, např. osočením, že se „vydával za čtvrtou božskou osobu“./tamtéž/)

⁹ K tomuto tématu viz především: Stanislav Sousedík, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Praha: Vyšehrad, 1998 (Dále Sousedík, *Učení o eucharistii*). Sousedíkova studie poukazuje na zmatení, jež v pojmech panuje: příčina sporu zřejmě netkvěla v tom, že by Hus – tehdy již platné – transsubstanciační učení zavrhoval (což vskutku nečinil), nýbrž v otázce jeho interpretace: Hus, převzavší v této otázce pojetí J. Viklefa a svého učitele Stanislava ze Znojma, nepokládal transsubstanciační učení za cosi vylučující konsubstanciační, resp. teorii o remanenci. To však byl postup zcela pravověrný, neboť k přesnému výkladu pojmu „transsubstancio“ – tedy takovému, jež jeho slučitelnost s remanenční teorií zavrhuje – došlo až na tridentském koncilu. „Za těchto okolností je (...) theolog sice povinen eucharistickou proměnu „transsubstancio“ nazývat, co se ovšem tím slovem má rozumět, je však (...) již věci svobodné bohoslovecké diskuse.“ (Sousedík, *Učení o eucharistii*, s. 43n). Hus tedy přesně toto činil, odmítaje navíc (spolu se všemi pražskými kolegy své doby) „radikální, znakovou verzi remanenční nauky.“ (tamtéž, s. 48). Pojetí transsubstanciace jakožto vyčerpávajícího předpokladu, jež remanenci vylučuje, bylo nadto v době Jana Husa teprve jakousi moderní provokací, jež z ortodoxního hlediska musela (tak tomu bylo právě v Husově případě) vyvolávat rozpaky (tamtéž, s. 55).

¹⁰ Masaryk, *Hus*, s. 319n. („V běžném nyní smysle ovšem Hus národní nebyl“...).

A toto je paradoxně aspekt, jenž skutečně český národ konce devatenáctého století spojuje s národem doby Husovy: totiž fakt, že onen národ je ochoten přijmout za své vesměs cokoliv, vykazuje přitom pozoruhodně vyvinutý oportunistický cit pro rozpoznání ducha doby. Namísto „duchovního spojení s Husem v té nejdůležitější otázce životní“¹¹ (přičemž teologický odkaz Jana Husa již svou aktualitu ztratil tím, že katolická církev většinu jeho učení již sama adoptovala, takže „Kdyby Hus žil nyní, byl by nepochybně spokojen s nynější správou církve katolické“)¹² stal se Hus pouhou (vcelku zcela záměnnou) příležitostí k různým oslavám.¹³

Masaryk se odvažuje vyslovit paradox, k němuž dospěl v polemice s prof. Pekařem: interpretovat Husa a jeho dílo národnostně nelze, neboť Hus byl toliko reformátorem a myslitelem náboženským. „Prof. Pekař sám říká o Němcích doby starší, že jednotného vědomí národního neměli – a my jsme je tenkrát měli? Neměli...“¹⁴ Toto, onu naprostou absenci národovectví, musíme Husovi, chceme-li dostát jeho požadavku věrnosti pravdě, říká Masaryk, přiznat. Tím nezavrhuje možnost identifikace českého národa s Husem – naopak, „humanitní ideál je všecek smysl národního života“.¹⁵ Namítá však, že ona identifikace je spíše jakýmsi nikdy plně neuskutečnitelným ideálem a spočívá primárně v kritičnosti vůči sobě sama, k níž nás ona Husem proklamovaná věrnost pravdě zavazuje. Prvním krokem je pak odvaha konstatovat: je chvályhodné a žádoucí, usilujeme-li „český národ“ o to, aby se mohl nazývat národem Husovým a s Husem se ztotožňovat, opačným směrem však toto nefunguje: Hus není pouze jeho. Nadto i onu identifikaci je nutno činit kriticky, s výhradou, která je pro Masaryka tato: původní „husitství“ (aniž by bylo blíže definováno) bylo příliš „neurčité, nejasné“,¹⁶ takže z něho „vzkyplélo táborství, důsledně v činech podle okamžitého vnutnutí, nikoli z rozvahy; bylo nepřirozené – již za dvě desetiletí po smrti Husově bylo zničeno (Lipany 1434). Avšak zároveň padá i husitství. Neboť kompaktáty bylo husitství mravně pocho-

¹¹ Tamtéž, s. 355.

¹² Tamtéž, s. 354.

¹³ „Dnes budou oslavovat Husa, zítra biskupa Brynycha a obakrát budou stejně rozjaření a po případě hlomozní.“ (s. 354).

¹⁴ Masaryk, *Hus*, s. 361.

¹⁵ T. G. Masaryk, *Česká otázka. Smysl a tužby národního obrození*, Praha: Melantrich, 1969, s. 220 (dále: Masaryk, *ČO*).

¹⁶ Tamtéž, s. 222 (dále: „Hus a jeho předchůdcové počínali kázat opravu mravní a náboženskou, učení se ve větší míře nedotýkali ... Jakkoli bylo správné klást důraz na život, přece husitism pochybil, nepochopiv, že nový život vyžaduje i nového učení; budiž učení to podřízeno životu, ale musí být tak jak ten život, určité, důsledné. V tom však byla slabá stránka již Husova a jeho následovníků; nedůsledný a neurčitý byl Rokycana, takový byl celý utrakvism – nomen, omen.“ Tamt., s. 223).

váno – že tak dlouho živořilo, je jen důkaz síly reformační ideje a českého národa.¹⁷ Masaryk tak k boji proti desinterpretaci a zneužívání Husa přisazuje tezi, že ani Hus a „husitství“ správně vyloženy (tak, jak to činí Masaryk) nejsou coby vzor české národní identity prosty kontroverze. Totiž: je český národ „Žižkův a Prokopův, či Husův a Komenského?“¹⁸ Tyto dvě eventuality považuje za „protivy“, jež je zatěžko v sobě usmířit, přičemž „sami cítiváme, že nelze být obojím“¹⁹ – a ani jedna pro Masaryka, jak jsme uvedli výše, není žádoucí. Tou je až syntéza těchto nesmiřitelných protikladů, již je Chelčický, „Hus a Žižka v jedné duši“.²⁰ Tedy: Masaryk se zlobí, že je Hus mnohými dezinterpretován a takto používán tak, jak se komu hodí pro své pojetí národní identity. Než i Husa opravdového, poctivě a nezaujatě studovaného, je třeba brát s opatrností. Až syntéza jeho a Žižky v osobě Chelčického je tím správným vzorem, až z něho se odvozuje „humanitní ideál“, který je skutečným „smyslem národního života“. A ještě z dalšího důvodu je třeba být u Husa obezřetný: on pro Masaryka přizívuje českou „náklonnost k mučednictví“,²¹ jeho příběh ji snad možná dokonce do jisté míry zakládá. Tato tradice jakýchsi pasivních světců je českým specifikem a pro Masaryka není čímkoli žádoucím, ospravedlňuje či zakládá totiž „pasivitu našeho charakteru“.²² Hus je takto ceněn nejvíce pro svoji smrt, která zastírá jeho předešlé činy a myšlenky (byť i ty, jak jsme viděli, Masaryk kritizuje). Smrt mu, zdá se, téměř zazlívá, neboť je otázkou, nezpůsobila-li – jmenovitě ve vztahu k současnému sebenazírání – více škody nežli užitku. Masaryk podotýká, že Wiclef neučil nic zásadně jiného, Luther šel dokonce dále... jak je tedy možné, že oba dva, na rozdíl od Husa, „dovedli žít“? Hus tímto skutečně s národní povahou koresponduje, je to však cosi, co je z národní povahy potřeba vymýtít, a nikoli se v tom vyžívat – varovným příkladem nám může být, jak přirozeně česká kultura přijala za své i falešný kult Jana Nepomuckého.

J. L. Hromádka do roku 1945

V letech mladé Československé republiky se Hromádkův přístup k Husovi, který je v krátkosti shrnut např. v článku „K Husovým oslavám“ z roku

¹⁷ Tamtéž, s. 222–223.

¹⁸ Tamtéž, s. 221.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Tamtéž, s. 222.

²¹ Tamtéž, s. 224.

²² Tamtéž.

1921,²³ v mnohém (pravděpodobně nikoliv náhodou) shoduje s Masarykovým – alespoň co se týče otázky jeho použitelnosti v koncipování národní identity.

Hromádka se především ohrazuje proti takovému pojetí, jež se, odkazujíc se na Husa, zabydluje nejen coby jeden z nosných prvků identity mladého státu, ale i s na jeho vznik navazujícím vznikem protestantských církví, které nadto, což se z podstaty věci týká primárně církve československé, svou identitu a podstatu své existence vzájemně s identitou zrodilší se ČSR podmiňují: proti pouhé negaci katolicismu, pod níž si národ, stejně jako mnozí členové těchto nekatolických církví, představuje především legalizaci „volnomyšlenkářství“. Hromádka, oháněje se „praxí“, spatřuje v tomto provazování národní a protestantské identity pro křesťanství ohrožení. „Vlastenčení v náboženství lahodí lidem nejméně vážným a opravdovým. (...) Také československá církev je ve vážném nebezpečí, že se ze samého odporu proti Římu a ze samého vlastenectví nedostane ani k jádru křesťanskému.“²⁴ Než *takto* na Husa navazovat, říká Hromádka, dostojí jeho odkazu daleko spíše katolík, žijící své náboženství v celé jeho opravdovosti. Paradoxně tímto bude Husovi nejbližší, neboť o toto, o „naplnění starého obsahu církve v jeho jádře a základu“,²⁵ Husovi, stejně jako na něho navazujícím reformátorům, šlo prvořadě. Leč jeho odkaz, zavazující ty, kdo se k němu přiznávají, k „přísnosti, vážnosti, tvrdosti, opravdovosti a odpovědnosti“, je takto často těmito lidmi obrácen ve svou negaci, projevující se jen „protiřímským odporem a agitačními hesly“, jimiž se však člověk „nábožensky nedostane nikdy daleko – a politicky uvízne i při zdánlivě velkém radikalismu ve zpátečnictví a strachu.“²⁶

A nadto: Husův odkaz, je-li převzat poctivě, nás naopak od nacionalismu, tedy nacionalismu v té formě, v níž se s odkazem na Husa projevuje, odrazuje. Náš mladý stát, domnívá se Hromádka, by si neměl zasluhovat pozornost pro svůj charakter národní, nýbrž může se stát „předmětem pozornosti světové“ (jíž se těšil v době Husově) jen potud, bude-li usilovat o totéž, oč tehdy: tedy o potlačení národního šovinismu, jenž nyní tak ve jménu Husově bují, jsa však jeho popřením, a o realizaci Husova ideálu státu „světového, zbudovaného směle na plné svobodě a spravedlnosti pro všechny národy a vrstvy.“²⁷

²³ J. L. Hromádka, „K Husovým oslavám“, *Kostnické jiskry* 3/1921, s. 153n.

²⁴ Tamtéž, s. 153.

²⁵ Tamtéž.

²⁶ Tamtéž.

²⁷ Tamtéž, s. 154.

V počátku dvacátých let Hromádka zřejmě vskutku (ve shodě s Masarykem, byť každý z jiné strany) zdůrazňoval na Husovi jeho apel reformně-náboženský, jenž, správně interpretován, musí znamenat důsledné odloučení křesťanství, a tím i Husa jakožto reformátora křesťanského, ode všeho světského. Křesťanství, k čemuž nás podle Hromádky Hus zavazuje, musí být „absolutně jiné“, cizí a nezadávní si s čímkoliv světským, neredukovatelné na pouhou humanitu.²⁸ Dovolává se (být s jistými pochybnostmi o oprávněnosti tohoto)²⁹ též Husa Hromádka zároveň zdůrazňuje křesťanskou zodpovědnost za svět, jenž, ač s církví neslučitelný, jí má být kultivován k demokracii a humanismu. Vesměs však vskutku ve dvacátých letech Hromádka oproti desetiletím následujícím svou teologii, čině tak po vzoru Husově, systematicky depolitizuje.³⁰ Toto provádí, dle svých slov, opět v duchu odkazu Husova a Chelčického, již jakoukoliv „kulturní syntézu“, symbiózu „pravé církve s vrchností“, oč se pokoušeli Origenés i Augustin, Hegel i Masaryk, zavrhovali!³¹ Tímto Hromádka nepřímou Masarykovu interpretaci Husa odmítá: Masaryk totiž, nerozpoznáv onen křesťanský nárok absolutní jinakosti, Husa, byť jej pojímá jakožto myslitele toliko náboženského, přesto nepochopil.

Vedle důrazu na Husovu depolitizaci Hromádka protestantům připomíná (např. článkem *Nedostatky našich oslav Husových* z roku 1923)³² Husovu katolicitu jakožto jediné možné východisko interpretace jeho osobnosti a díla³³ a varuje před tendencemi bojovat Husovými oslavami proti katolictví či rovnou proti křesťanství obecně.³⁴ Nadto prvorepublikový Hromádka, v intencích své kontroverzi budící knihy *Katolicism a boj o křesťanství*³⁵, zastává názor obdobný názoru Pekařovu: reformu, již chtěl Hus katolickou církev podrobit, má ta dnešní úspěšně za sebou,

²⁸ Dorothea Neumärker, *Josef. L. Hromádka, Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens*, München 1974, s. 160.

²⁹ Hromádka se ve studii „Dva problémy systematické teologie“ (in: *Cesty protestantského teologa*, s. 80) táže: „Ist es wissenschaftlich und philosophisch gerechtfertigt, das Prinzip der Gewissensfreiheit, des Demokratismus, die Entfaltung der modernen Wissenschaft mit Hus und der Reformation überhaupt zu verbinden?“ (Neumärker, *Josef. L. Hromádka*, s. 161).

³⁰ Tamtéž.

³¹ Tamtéž, s. 162.

³² J. L. Hromádka, „Nedostatky našich oslav Husových“, *Československé hlasy* (Valašské Meziříčí), č. 24, 5. 7. 1923, s. 4–5. Pozůstalost J. L. Hromádky, 4–48-deska 50.

³³ „Nevidíme dostatečně, snad ani nechceme viděti, jak reformace Husova vyrůstá ze základů katolických. Na tento charakter Husova díla nelze důst důrazně upozorňovati. (...) Hus žije nábožensky z velkolepého dědictví katolických světců a bohoslovců.“ (J. L. Hromádka, „Nedostatky našich oslav Husových“, s. 4–5).

³⁴ Tamtéž.

³⁵ J. L. Hromádka, *Katolicism a boj o křesťanství*, Praha 1925.

a „každý z nás cítí, že naše dnešní otázky jsou jiného druhu než Husovy“³⁶ a spory, jež vedl Hus, těžko jakkoliv korespondují s palčivými otázkami dneška (r. 1922), jež se týkají „socialismu či soukromého vlastnictví, reparací a válečných dluhů, manželství či volné lásky...“³⁷ Přesto však, domnívá se Hromádka, s těmito lidmi a spory nás pojí mnohem více, než co mezi námi stojí: „Pod jejich středověkým šatem bije lidské srdce, které je stále stejné, pod jejich theologickými pojmy jsou skryty věčné otázky života a smrti, které se týkají nás stejně jako jich.“³⁸ Z toho Hromádka vyvozuje interpretaci Husa jakožto tohoto, jenž nám, chceme-li jeho odkaz aktualizovat, „dnes připomíná, že se vším jsme odpovědni Bohu; že náš vztah k chudým lidem, k nezaměstnaným, k Němcům a Maďarům musí obstát před tribunálem evangelia.“³⁹ Zde podle našeho soudu Hromádka aktualizuje Husa nejcitlivěji v celé své pozůstalosti. Nedav se sám strhnout nacionalismem či jakýmkoliv jiným „-ismem“, k čemuž si tolik jiných (např. Milan Machovec) bralo Husa ku pomoci, staví Husa naopak do role toho, kdo by byl z jakékoli angažovanosti, jež by vybízela k nenávisti vůči komukoliv, „zarmoucen“.⁴⁰ Hus je pro Hromádku tím, jenž volá po onom biblickém konkrétně projevovaném soucitu s „vdovami a sirotky“, jimiž jsou v dané chvíli ti, již si v úzce nacionalistickém pojetí, které si Husa taktéž snažilo přivlastnit, soucit nezasluhují.

Tento postoj, zdá se, Hromádka podržel po celou dobu meziválečného období. Zdali a nakolik jej změnil v době poválečné budiž rozebráno v následující kapitole. Ani ve své studii z roku 1939⁴¹ své stanovisko nemění: Husovou zásluhou dle Hromádky byl a je především fakt, že se jeho „osobností a prací (...) stala věc Kristova skutečným majetkem širokých vrstev českého lidu“.⁴² V Husovi Bůh vůči českému člověku „vstoupil do lidských vztahů a stal se nejbezprostřednější skutečností.“⁴³ Hromádka, obdobně – jak uvidíme později – např. Milanu Machovcovi, Husa taktéž považuje za předobraz mnohého, nač se ještě musilo mnoho staletí čekat, co Hus sám tušil jen nejasně či co dobová konstelace zcela znemožňovala prosadit, co však v českém národě nenápadně, leč trvale kvasilo a nakonec

³⁶ J. L. Hromádka, „Hus rádcem i dnes?“, *Hořické noviny* č. 13, 2. 7. 1932, s. 2. Pozůstalost J. L. Hromádky, 2–19–deska 60.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ J. L. Hromádka, *Lidé a programy*, Praha: Pokrok, 1939 – zde především kapitola „Hus a český člověk“, s. 32–40.

⁴² Str. 32; Obrat, jenž však stojí za povšimnutí, ať již byl Hromádkou použit záměrně, či nevědomky.

⁴³ Tamtéž, s. 36.

vyústilo v „jeden z kořenů českých novodobých ideálů“, v jeden z prvků, jež neodmyslitelně novou – či spíše nyní plně realizovatelnou – českou národní identitu konstituují.⁴⁴

Prostá láska k evangeliu a ke Kristu byla od Husových dnů vlastním obsahem víry a náboženského života u nás, nejprve v Jednotě Bratří, ale v jistém smyslu i mimo hranice reformačních církví do dneška. Zdaž to není jeden z kořenů novodobých ideálů, aby politika i vzdělanost sloužily především prostému a drobnému lidu? Tu je zdroj stále touhy českého lidu, aby nejvyšší pravda se vtělila do drobné práce a do všedních vztahů mezi člověkem a člověkem. Lid Husův nemohl zapomenout na prosté evangelium lásky, pokory a služby bližnímu.⁴⁵

Dlužno poznamenat, že tyto tři věty obsahují, obdobně celému textu jakožto i Hromádkovu postoji k námi analyzovanému tématu – a ostatně celé Hromádkově teologii – jisté rozpory: Hus, jak jej zde vykresluje Hromádka, se zde zdá být druhou větou příliš náhle a překvapivě vtažen do pozice toho, jenž svým životem primárně započal cosi, co vyvrcholilo v Masarykově konceptu Československé republiky, jenž se nadto nepřekrýval s její skutečnou historickou rolí do té míry, do jaké si to Hromádka zajisté přál. Nadto i toto Hromádkovo pojetí, k humanitním ideálům Husa přiřazující, je jistou interpretací nikoliv pouze Husa, ale i Masaryka, interpretací, jež jej lehce překresluje ve prospěch akcentů, jež jsou nám známy z Hromádkovy teologie, ve prospěch akcentů teologie, která nakonec nikoliv překvapivě – či naopak překvapivě jasně – vyústí v Hromádkův postoj vůči komunistickému režimu. To vše jsou již aspekty přesahující rámec tohoto spisu, které však budou ve studiích, podložených Hromádkovou pozůstalostí, dále zkoumány.

J. L. Hromádka po roce 1945

Rozdělit takto Hromádkův život na dvě etapy je zajisté zčásti šablonovitě, evokující představu, že Hromádka poválečný je kýmisi novým, jehož nynější uvažování popírá sebe sama v letech předválečných. Otázka, je-li tomu takto či je-li naopak Hromádka tak, jak vystupoval po válce, organickým vyústěním sebe sama z dob předválečných či zdali tyto dva přístupy dialekticky koexistují, byla již častokrát diskutována, zaslouží si však zkou-

⁴⁴ Otázku Českoslovenství, přes věrnost Masarykovi, Hromádka v této otázce nezohledňuje; Hromádka nadto – přinejmenším v této studii – onu aplikaci Husových intencí spatřuje v době prvorepublikové, Machovec oproti tomu v době poválečné.

⁴⁵ Tamtéž, s. 39–40.

mání hlubšího. Hromádka se nadto zdá být ztělesněním analogické kontroverze v otázce vztahu poválečného Československa k První republice. Přesto však zde této šablony, přes vědomí její zpochybnutelnosti, uijíme, neboť poté, co se Hromádka v roce 1947 definitivně vrátil z Ameriky, interpretaci mnohých témat opravdu modifikuje,⁴⁶ včetně pojetí našeho státu, jenž by sice opět měl být organickým pokračováním „odkazu“ Husova, Komenského, Masarykova či Benešova, ovšem v pozmeněném smyslu:⁴⁷ Masarykova „předmnichovská“ republika podle Hromádky trpěla „některými podstatnými nedostatky“,⁴⁸ jichž je nyní, v rámci „nových pořádků“, záhodno se vyvarovat.

Navazující na Husa a další výše zmíněné máme tu výhodu, že tito všichni – ač Češi – byli v první řadě také „velkými Evropany (...), u nichž češství a slovenství je zakotveno v půdě hluboko vzkypřené dědictvím evropské vzdělanosti.“ Společnou charakteristikou pro ně je – spolu s jejich Evropanstvím – také jejich „pokrokovost“, „pohled obrácený kupředu“. Tím byli tito skutečnými Evropany, v protikladu k nimž stojí – dle Hromádky – coby exemplární úkaz „konservátor“ Josef Pekař, jenž naopak z české tradice představuje to, čehož je nyní třeba se vyvarovat, totiž „zraky upřené do minulosti“.⁴⁹

V souvislosti s poválečnými událostmi a jejich dopadem na Československo se v Hromádkově úvahách obecně projevuje rozpor, jenž si nesporně zasluhuje hlubší zkoumání, zde si však vystačíme s tím, že na něho upozorníme: na jedné straně (například právě v těchto přednáškách ke studentům z roku 1946) Hromádka opakovaně zdůrazňuje, jak nesmírná zodpovědnost na každém z nás nyní leží, zároveň ale neustále hovoří o dalekosáhlosti a nezvratnosti změn, jež se v Evropě a potažmo na světě odehrávají, změn, které nemilosrdně (Hromádka pro vyjádření této skutečnosti používá vskutku kolosální rétoriky) ruší veškeré staré pořádky a neúprosně zavádí pořádky nové, čímž má být rozuměna především plošná „socializace“ společnosti a přeorientování se v menší či větší míře na Východ. Ona „nesmírná zodpovědnost“, jež na každém uvědoměném člověku nyní leží, se zdá být v podstatě redukována na přitakání oněm

⁴⁶ Byť jde opět o spíše proces kontinuitní.

⁴⁷ Tuto novou interpretaci ilustruje například soubor Hromádkových poválečných přednášek, sdružených v knize „O nové Československo“ z roku 1946. (J. L. Hromádka, *O nové Československo*, Praha: Ymca, 1946).

⁴⁸ Hromádka, *O nové Československo*, s. 15.

⁴⁹ Tamtéž, s. 32.

abstraktním, neosobním a nemilosrdným „dějinným pochodům“, které se přes nás valí.⁵⁰

Hromádka nyní, oproti tendenci z let dvacátých, v nichž vyzdvihuje jakožto k Husovi se legitimně odkazující takový stát, jenž je státem svoobodným a pravdě sloužícím, nyní v podstatě přitakává Rudolfu Slánskému, v jehož pojetí „komunistická strana navazuje na nejslavnější dobu českého národa, na husitskou revoluci.“⁵¹ Hromádka k tomu dodává: „Tak se ukazuje (tím, že to vyřkl R. Slánský, pozn. JP), že se v komunistické straně sbíhají všechny podstatné motivy naší klasické národní, sociální tradice, a jak komunistická strana dnes upouští od zápasu filosoficko-dogmatického, od agitace pro atheismus a pro odnáboženštění a odcírkevnění veškerého života.“⁵²

Přitakáním Slánskému s jeho identifikací komunismu s intencemi Husovými však Hromádka zrazuje svůj dřívější postoj, v rámci něhož považoval věrnost Husovi identickou s věrností Kristu a jím hláсанé pravdě, církve a jakékoliv vrchnosti jakožto dvou ve své pravé podstatě neslučitelných veličin, s církví a světem, v němž „není třeba si vymýšleti nových myšlenek, nových ideálů (...) Začněme jen naplňovati obsah starý v jeho jádře a základu...“⁵³

Po roce 1948 se J. L. Hromádka z pochopitelných důvodů více než korelací Husa a současného národa zabývá odkazem „české reformace“, jmenovitě pak „husitské revoluce“ či občas též „husitské reformace“.⁵⁴ Česká reformace byla dle Hromádky osobitá a ojedinělá (i oproti té německé!) právě svým sociálním aspektem, stavějíc se do blízkosti „chudým a ztrápeným lidovým masám“...⁵⁵ Tak Hromádka tiše ospravedlňuje komunistickou tezi o státu, jenž svými sociálními intencemi, které se v té chvíli Hro-

⁵⁰ „Celá Evropa, nejen Československo, je na cestě k socialisaci. To je historický fakt, kterého neodklidíme ze světa.“ (Hromádka, *O nové Československo*, s. 25). Viz též J. L. Hromádka, *Mezi Východem a Západem; Na prahu Třetí republiky* (květen, 1945), Praha: Kalich, 1946: „Není možno vrátit se do dob předmnichovských jako by se nic nebylo stalo. Upozorňovali jsme na propastné změny mezinárodní, politické, sociální a mravní. (...) Přijímáme je s porozuměním jako nevyhnutelné důsledky dějinného převratu (...) Leckdo je změnami překvapen a stísněn. Leckdo i poděšen. Ale kdo pečlivě pozoroval dějinné události za poslední čtyři léta, vidí vnitřní logiku a nevyhnutelnost těchto změn.“ (s. 71,75).

⁵¹ Hromádka, *O nové Československo*, s. 23.

⁵² Tamtéž.

⁵³ Hromádka, „K Husovým oslavám“, s. 153.

⁵⁴ J. L. Hromádka, *Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart*, Praha 1956; Neumärker, *Josef L. Hromádka*, s. 187n. – viz pozn. č. 28.

⁵⁵ Hromádka: *Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart*, s. 32 („Die Kirche steht den einfachen, armen, bedrückten Volksmassen nahe. Vor und zur Zeit der husitischen Reformation und in der Brüderunität waren es vor allem einfache Leute, welche Träger von Ruhm und Schimpf der erneuerten Kirche waren... Engste Verbundenheit mit

mádkovi stávají tím hlavním odkazem české reformace, její obsah naplňuje a tím je jejím legitimním pokračovatelem či dovršitelem. Dlužno poznamenat, že Hromádka (na rozdíl od Machovce a Macka) nemluví v této souvislosti o samotném Husovi, čímž se alespoň formálně nezpronevňuje svému prvorepublikovému úmyslu jeho do jakýchkoli vazeb se státem nezaplétat. Kámen úrazu nemusí tedy přísně vzato spočívat v Hromádkově reinterpetaci sebe sama či v desinterpetaci husitství, nýbrž již v samotné otázce slučitelnosti Husa a husitského hnutí, kterou se zde však, jak bylo avizováno výše, nezabýváme. Přesto však je to pro J. L. Hromádku ve vztahu k letům předválečným posun: tehdy, v době vzniku ČCE a hledání její identity, byl jedním z mála, kteří problematizovali tezi o češství a „české reformaci“ jakožto pojmů téměř totožných, vyzdvihuje právě důležitost korelace náročnější a poctivější, totiž korelace s jednotlivými lidmi vlastní historie, jmenovitě pak právě s Husem.⁵⁶ Hromádkova metoda vykazuje další, jím samým nikdy zcela neobjasněný rozpor: na jedné straně nadále stojí za svou již za první republiky proti mnohým prosazovanou tezí, jíž rozvíjí i ve svých poválečně sepsaných knihách⁵⁷, totiž tezí o církvi jakožto *Communio viatorum*, společenství poutníků, jejichž putování (nezabydlenost) je *statem quo*, což z podstaty věci brání církvi v jakékoli silnější než nezbytné institucionální zakotvenosti a vazbě (či podmínění sebe sama tím či oním státem a jeho politickým zřízením).⁵⁸ Na straně druhé však tu více, tu méně výslovně poválečnému státnímu zřízení přiznává až jakousi dějinně-spásnou roli, interpretuje dění té doby coby dovršení ideálů české reformace.⁵⁹

Za povšimnutí stojí ještě studie (snad přednáška) J. L. Hromádky z roku 1963, jež se jako jedna z mála jeho studií té doby zabývá výlučně Husem a jeho odkazem, nikoliv tedy českou reformací.⁶⁰ Hromádka zde, vycházející z Husova „Traktátu o míru“, vyzdvihuje, zdá se, Husovo „mírotvorné úsilí“, za něž je církev, chce-li Husovi zůstat věrna, zodpovědná.⁶¹ Zdá se,

den Volksmassen blieb eigenartige, charakteristische Besonderheit unseres Reformationsstrebens.“)

⁵⁶ Morée, s. 343–344.

⁵⁷ Např. *Evangelium o cestě za člověkem*, 1958, či *Od reformace k zítřku*.

⁵⁸ Morée, s. 353; Husité a Bratří navíc prokázali, že žité víře se nejlépe daří v situaci, kdy stát jejich církev nepodporuje, spíše naopak, což, paradoxně, po válce taktéž znovu nastalo.

⁵⁹ Morée, s. 351.

⁶⁰ J. L. Hromádka, čtyřstránkové pojednání o Janu Husovi, bez názvu, Praha, 17. 9. 1963. Pozůstalost J. L. Hromádky, 48-deska 10.

⁶¹ Byť Hromádka poznamená, že současnost je oproti Husově době rozdílná tím, že tehdy „ve světě vládly vrchnosti, které se nazývaly křesťanskými a odívaly se božskou autoritou. Proto právě jsou Husova slova tak trpká, ostrá a přísná.“ s. 2). Hromádka zde neříká, zdali je současná situace, kdy se vrchnost křesťanskou nenazývá, příhodnější, a zdali tedy naše

jako by Hromádka mezi řádky naznačoval – tvrdě například, že „ve své práci mírové můžeme navazovat na nejryzejší tradici domácí reformace“⁶² – že mírotvorné úsilí, jemuž z větší části udával sám ráz a jehož viditelnou podobou byla KMK, je legitimním navázáním na Husa a českou protestantskou tradici. Tuto tezi se zdá podporovat závěr Hromádkovy řeči, kdy Husův apel, aplikovatelný v současnosti, interpretuje takto: „Trpělivě, nezištně, ale důsledně a rozhodně hledej prostředky, aby národové spolu zápasili nikoli násilím a zbraněmi, nýbrž duchovním, mravním, hospodářským i politickým soutěžením.“⁶³ – byť, obdobně jako Hus, kdy prý tuto myšlenku jel do Kostnice obhajovat, víme, že úspěch je spíše nepravděpodobný. To přesto, což dosvědčuje příběh Husův, neznamená, že se o to nemáme, realitě navzdory, snažit.

Milan Machovec

Janu Husovi a jeho učení věnoval jednu ze svých vůbec prvních knih, jež byla publikována v roce 1953.⁶⁴ Tato veskrze strhující studie je geniální konstrukt, jenž si stovkami stránek klestí cestu ke konečné tezi o Československu padesátých let dvacátého století jakožto realizaci Husova snu. Podle Machovce bylo „půl tisíciletí mezi bitvou u Lipan a slovy Klementa Gottwalda“ několik týdnů po komunistickém puči v Československu⁶⁵ jakýmsi trpným obdobím, kdy „český lid mohl jen střežit odkaz Husův proti vládnoucím vykořisťovatelům“⁶⁶, dobou, kdy „byly Husovy myšlenky vyhnány na půl tisíciletí do opozice“⁶⁷. Jan Hus nebyl, jak se domnívá Josef Pekař a jehož koncept Machovec nemilosrdně tepe, „typicky středověkým zjevem, který s naší dobou nemá nic společného“,⁶⁸ nýbrž naopak

slova tak přísná být nemusejí. Z jiných, zde taktéž zmiňovaných Hromádkových úvah vyplývá, že onu post-konstantinskou éru církve vítá. Není však zřejmé, zdali to znamená, že církev na „vrchnost“ z důvodu její „sekulární“ povahy může klást nižší nároky.

⁶² Tamtéž, s. 3.

⁶³ Tamtéž, s. 4.

⁶⁴ Milan Machovec, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha: ČSAV, 1953 (Dále „Machovec, Hus...“).

⁶⁵ Klement Gottwald, řeč na Národním shromáždění 10. 3. 1948.

⁶⁶ Machovec, *Hus*, s. 366.

⁶⁷ Tamtéž, s. 367.

⁶⁸ Machovec, *Hus*, s. 343. Pekař je zde označován za „nejbystřejší hlavu mezi reakcionáři“, jehož pojetí husitství je „přímý pokus ne pouze o revisi, ale o likvidaci husitské tradice vůbec“. Pekař, jenž „znal ovšem husitství mnohem hlouběji než filosofující profesor Masaryk, věděl také velmi dobře o revolučním rázu husitství“ s. 343n) – pokusil se tedy podle Machovce důsledně rozbit Masarykovo pojetí husitství coby neukončeného úkolu, neboť rozpoznal nebezpečí, že se tohoto konceptu chopí (což se paradoxně stalo) komunisté.

jakýmsi implicitním předobrazem komunistické revoluce, komunistou, jenž se pouze kvůli zákonitostem historického vývoje a fázi, v níž žil, nevyjadřuje v komunistické, nýbrž středověké terminologii.⁶⁹ Když se konečně, tolik Machovec, dělnická třída v Československu revolucí uchopila moci, „bylo to zároveň i veliké a slavné vzkříšení díla Husova. (...) a teprve dnes se naplňuje Husovo toužebné přání, aby tato nejkrásnější pravda (tj. pravda důsledného demokratismu a humanismu, vyvlastnění vykořisťovatelů a budování beztřídní společnosti) byla přána skutečně každému.“⁷⁰

Všechny přešlé koncepty (včetně samozřejmě Pekařova a Masarykova, s čestnou výjimkou Zdeňka Nejedlého) si musely „Husa přibarvovat podle svého, aby ho pak teprve mohli milovat.“⁷¹ Toto až komunisté, Husovi následovníci a dovršitelé, nemají zapotřebí, neboť teprve tito, nacházejíce se v příznivější fázi zákonitého vývoje dějin, jsou s to plně, lépe než Hus, artikulovat a realizovat jeho záměr. Dále je otázkou, nakolik se Husův ohlas dá přisoudit jemu samému, jenž „miloval dobrou společnost a měl smysl pro radosti tohoto světa, taškařice i zábavy a studentské frašky“,⁷² který „po obsahové stránce nemohl v té době studentům říkat ještě nic jiného, než říkali ostatní mistři, o nichž jsme se zmínili (myšleni především Viklef, Matěj z Janova a Stanislav ze Znojma, pozn. JP),⁷³ jehož nadto teologické spory té doby, jmenovitě spor o remanenci, „vůbec nepřitahovaly“,⁷⁴ a nakolik to bylo dáno objektivními příčinami, dobou, „v níž se splnily všechny objektivní podmínky, které to umožňovaly.“⁷⁵ Husovi nešlo o Viklefa, nešlo mu o teologické spory, neboť se díval na svět „očima svých betlémských posluchačů“. Nešlo mu tedy o revoluci v myšlení, ale

Proto tedy vyvíjí Pekař tolik úpornou snahu představit Husa jakožto „zjev středověký“, se současností jakkoliv nekorespondující, jehož upálení byl nadto „omyl a velké nedorozumění“, neboť on ve skutečnosti byl dobrým katolíkem. (Machovec, *Hus*, s. 344).

⁶⁹ Husova doba byla dle Machovce dobou „hluboké krize feudalismu“, kdy „v národě narůstal rok od roku živelný odpor proti feudálním mocnostem, především proti nejmocnějšímu a nejnápadnějšímu vinníku, proti církvi.“ Zároveň *takto* svou dobu definovat by tehdy „neuměl ani sebevětší genius“, tedy ani Jan Hus, neboť tehdy ještě „nikdo nemohl znát zákony společenského vývoje. (Machovec, *Hus*, s. 124n).

⁷⁰ Machovec, *Hus*, s. 366n.

⁷¹ Tamtéž; tato jediná legitimní a konečná interpretace Husa však nastala až tehdy, kdy KSČ „nastoupila cestu bolševismu (...) a v čele strany stanul Klement Gottwald“, jenž měl za to, že „nikoliv cesta prezírání národní kultury, ale právě naopak důsledné navazování na ni je naší cestou.“ Toto mladá komunistická strana dvacátých let dvacátého století nepochopila, a proto tenkrát, při výročí půl tisíciletí od Žižkovy smrti v roce 1924, „přenechala Žižku buržoasii“. s. 363n).

⁷² Machovec, *Hus*, s. 139.

⁷³ Machovec, *Hus*, s. 144n.

⁷⁴ Tamtéž, s. 150.

⁷⁵ Tamtéž, s. 126.

o zlepšení sociálních poměrů ve společnosti.⁷⁶ Hus také konečně nebyl upálen pro heretičnost svého učení, jež ostatně neexistovalo (Machovec tímto dává Pekařovi zapravdu, že v tomto smyslu byl Hus pravověrným katolíkem a takto zdůvodněný rozsudek by byl omylem), nýbrž proto, že církev – podobně jako o půl tisíciletí později komunisté – „pochopila revoluční smysl jeho postavení vlastně hlouběji než Hus sám.“⁷⁷

Hus byl totiž první, kdo dával svými výklady „oprávnění k tomu, aby (...) prostí tovaryši a sedláci vykládali bibli po svém rozumu, tj. podle svých třídních zájmů“,⁷⁸ byl tím, kdo se spojil s masou lidu, kdo „ztotožnil své zájmy se zájmy svých betlémských posluchačů“⁷⁹. Husa však nemůžeme považovat za teologa, za náboženského myslitele, neboť jeho je Hus „typickým protikladem“, jenž se nemohl vyjadřovat jinou formou než formou teologickou.⁸⁰ Všechna jeho práce je však zaměřena, ať už se vyjadřuje jakýmkoli slovníkem, na „vysávání chudiny“⁸¹. Takto Jana Husa vykresliv není divu, že shledává Machovec v Československu po roce 1948 legitimního dovršitele snu Jana Husa. Ideologie komunistického státu je nadto s to artikulovat a realizovat vše, co Jan Hus pouze matně tušil, snaže se to (což zcela nešlo) vyjádřit slovníkem své doby⁸² a profese.

Josef Macek

Josef Macek, fenoménu husitství zasvětilvíš velkou část svého díla, Husovi samotnému věnuje pouze knihu, nesoucí jeho jméno.⁸³ Její intence jsou obdobné studii Milana Machovce, byť Mackova studie není tak podrobná: velká část spočívá v až pohádkově laděném líčení životního příběhu Jana Husa, které je prosto jakýchkoli odkazů či citací, zato však, ač opět méně okatě než u Machovce, je tato prozaicky laděná studie ortodoxně marxistická.⁸⁴ Hus je zde, ač nikoliv tak prvoplánově, představován coby bojovník za pravdu, jež spočívá v prvé řadě v osvobození proletariátu. Tímto socialisujícím směrem se také ubírá jeho učení a skutky, rovněž v těchto

⁷⁶ Tamtéž, s. 152.

⁷⁷ Tamtéž, s. 156.

⁷⁸ Tamtéž, s. 163.

⁷⁹ Tamtéž, s. 157.

⁸⁰ Tamtéž, s. 176n.

⁸¹ Tamtéž, s. 193.

⁸² Tamtéž, s. 196; neuměl si prý například vůbec představit jinou společnost než společnost feudální.

⁸³ Josef Macek, *Jan Hus. Studie s ukázkami z Husova díla*, Praha: Svobodné slovo, 1961 (Dále Macek, *Hus...*).

⁸⁴ „Hle, nesmiřitelná logika historického vývoje...“ (Macek, *Hus*, s. 82).

intencích spatřuje Hus své poslání a reflektuje svůj život.⁸⁵ Husova „teologie“ je taktéž redukována na etiku, na jakési pro české hrdiny symptomatické mravokárné poučování (byť autor spěchá upozornit, že Hus nikdy nebyl, o čemž jeho bujará povaha svědčí, „vyschlým moralistou“)⁸⁶. Teologií, dodává ve shodě s Machovcem, jež by nebyla aplikovatelná v praxi, tj. v životě mas,⁸⁷ se Hus zabýval dle Macka okrajově a žádný nový koncept nezanechal. Ukázkovým příkladem oné životu odcizené a tudíž nadbytečné teologie je Mackovi spor o remanenci, který však chybně vykládá tak, že tento pojem znamená Kristovu absenci ve svátosti⁸⁸. „Trápila jej nouze a bída věřících, a nikoliv spor, zda je ve svátosti Kristus přítomen...“⁸⁹

V závěrečné části s. 142–147) se Macek věnuje tématu, jež nás zajímá primárně, popisuje Husův přesah do současnosti (šedesátých let dvacátého století). Dochází opět k závěrům, které se podobají Machovcovi, jsouce pouze snad částečně obroušené, neboť jsou koncipovány v atmosféře šedesátých let. Macek tak však podle našeho názoru činí kostrbaté; navázání na předešlou část je neorganické. Autor teprve zde, po podmanivém, „objektivním“ vyličení Husova příběhu, čtenáři předkládá jakýsi hermeneutický klíč, dovětek pro správnou, tj. marxistickou interpretaci, jež se – pravda – tu a tam již v samotném příběhu bystřejšímu čtenáři zjevovала. Oproti Machovcovi přiznává jistou legitimitu i skutečnosti, že se Husa před komunisty „zmocnily též protestantské církve a buržoazie“,⁹⁰ neboť tito z jeho díla „vytrhly jen ty etapy, kdy Hus ještě nedozrál v revolucionáře“. I tak však „oficiální a oficiózní Hus buržoazního Československa byl jen stínem skutečného, historického Husa“.⁹¹ Macek, oproti Machovcovi, nespátřuje sice v komunistickém hnutí konečnou realizaci Husových tužeb, jíž se on sám ani česká reformace nikdy nedočkaly, leč považuje za „přirozené, že se Komunistická strana (...) přihlásila plně k Husovi a husitské tradici“. Nadto je do očí bijící „hluboká souvislost“ jak mezi prací, tak mezi životem Husovým a Fučíkovým, jenž nikdy „nezradil cestu svého učí-

⁸⁵ „Je však neobyčejně poučné, že Hus neodsuzuje „hříchy“ mládí z hlediska určitých morálních zásad, nýbrž spíše v souvislosti s životem nuzných chudáků. (Macek, *Hus*, s. 16).

⁸⁶ Macek, *Hus*, s. 16.

⁸⁷ Tj. například „přestavba společnosti na biblickém základě“ (Macek, *Hus*, s. 44).

⁸⁸ Viz Sousedík, *Učení o eucharistii*, s. 39: „Remanenční naukou nazýváme každou takovou teorii, podle níž v hostii setrvává substance chleba i po konsekraci. Remanenční ráz má tedy, jak patrné, jak nauka konsubstanciační, tak i nauka znaková.“

⁸⁹ Macek, *Hus*, s. 44 („Nezajímá jej „učená“ diskuse o podstatě tzv. Neposkvrněného početí panny Marie, vysmívá se vymyšleným „problémům“, jako byl například spor o to, zda se po zmrtvýchvstání při posledním soudu vrátí manžel k manželce, či zda vstoupí na nebesa každý zvlášť.“ Tamtéž, s. 58).

⁹⁰ Macek, *Hus*, s. 144.

⁹¹ Tamtéž, s. 145.

tele“;⁹² jímž byl právě Hus. Nikdo jiný než Československo, jsouc nedávno prohlášeno za stát socialistický, spolu s celým socialistickým blokem, neuvádí „ve skutek vznícené sny Husovy“, a nikdo jiný není právoplatným Husovým dědicem.⁹³

Závěr

Na čtyřech tak či onak s Husem spjatých myslitelích jsme se pokusili představit, v čem je jejich interpretace Jana Husa společná a kde se, často velmi zásadně, rozcházejí. Studie je z podstaty věci neúplná a vyzývající k prohloubení. Toho, přinejmenším v případě J. L. Hromádky, se autor zamýšlí zhostit.

Shledáváme, že pro Hromádku legitimitu socialistickému Československu garantuje až husitství, Husa samotného tomuto účelu nepropůjčí. Pro Machovce a Macka je oproti tomu socialistické zřízení, pro Machovce dokonce „zdravě obrozená“ KSČ (tj. po příchodu Gottwalda do jejího čela), konečným (a historicky prvním) „splněním snu“ samotného Jana Husa. Všichni tito zmiňují své výhrady vůči konceptu Masarykovu, zároveň z něho však vycházejí. Machovec má za to, že Masarykova teze o „národě Husově“ jakožto doposud nerealizovatelné skutečnosti, je správná, přisoudí-li se jí jiný obsah.

Všichni tak či onak polemizují s Josefem Pekařem, byť, zdá se, Masaryk jeho koncepci napadá „zprava“, máje za to, že Hus, chceme-li jej interpretovat poctivě, tj. jakožto reformátora a myslitele výlučně náboženského, nesmí být zneužíván státem pro vytváření své – národní – identity. Machovec (a do jisté míry též Macek) oproti tomu Pekaře – a taktéž Masaryka – přirozeně napadají „zleva“, vyčítaje mu (v kontrastu s Masarykovou interpretací), že Husa uvěznil ve svém pojetí coby myslitele výlučně náboženského a středověkého, pro dnešní dobu tedy nepoužitelného.

Závěrem tedy: Pro Masaryka je „národ Husův“ neuskutečnitelným ideálem, o nějž přesto stojí zato usilovat, Hromádka Husa samotného ponechává jakožto apel pro jednotlivce a církve, Machovcovi a Mackovi je pak národem Husovým každý národ, jenž je na cestě ke komunismu.

Literatura:

HROMÁDKA, J. L. *Evangelium o cestě za člověkem*, Praha 1958

⁹² Tamtéž.

⁹³ Tamtéž, s. 147.

- HROMÁDKA, J. L. čtyřstránkové pojednání o Janu Husovi, bez názvu, Praha, 17. 9. 1963. Pozůstalost J. L. Hromádky, 48-deska 10
- HROMÁDKA, J. L. „Hus rádcem i dnes?“ *Hořické noviny* č. 13, 2. 7. 1932, s. 2. Pozůstalost J. L. Hromádky, 2–19-deska 60
- HROMÁDKA, J. L. „K Husovým oslavám“, *Kostnické jiskry* 3/1921
- HROMÁDKA, J. L. *Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart*, Praha 1956
- HROMÁDKA, J. L. *Katolicism a boj o křesťanství*, Praha 1925
- HROMÁDKA, J. L. *Křesťanství v myšlení a v životě*, Praha 1931
- HROMÁDKA, J. L. *Lidé a programy*, Praha: Pokrok, 1939
- HROMÁDKA, J. L. *Masaryk*, Brno: L. Marek, 2005
- HROMÁDKA, J. L. *Mezi Východem a Západem; Na prahu Třetí republiky* (květen, 1945), Praha: Kalich, 1946
- HROMÁDKA, J. L. „Nedostatky našich oslav Husových“, Českobratrské hlasy (Valašské Meziříčí), č. 24, 5. 7. 1923. Pozůstalost J. L. Hromádky, 4–48-deska 50
- HROMÁDKA, J. L. *O nové Československo*, Praha: Ymca, 1946
- MACEK, Josef, *Jan Hus. Studie s ukázkami z Husova díla*, Praha: Svobodné slovo, 1961
- MACHOVEC, Milan, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha: ČSAV, 1953
- NEUMÄRKER, Dorothea, *Josef. L. Hromadka, Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens*, München 1974
- MASARYK, T. G. *Česká otázka. Smysl a tužby národního obrození*, Praha: Melantrich, 1969
- MASARYK, T. G. *Jan Hus*, Praha 1896, in: T. G. Masaryk: *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, Spisy TGM – svazek 6, Praha, 2000
- MASARYK, T. G. Řeč na Husově oslavě v Ženevě, 6. 7. 1915
- MORÉE, Peter, „On the basis of the historical background of the Hussite reformation we regard interpretations of the socialist movements as a part of our history.“ The Political Function of the Bohemian Reformation for Czech Protestants in the Twentieth Century, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, Vol 8, Filosofický časopis, Praha: Filosofia, 2011, s. 342–361
- RUH, Hans, *Geschichte und Theologie. Grundlinien der Theologie Hromádkas*, Zürich: EVZ-Verlag, 1963
- SOUSEDÍK, Stanislav, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Praha: Vyšehrad, 1998

Ontologický argument pro Boží existenci. Hartshornova obrana Anselmova filosofického objevu

Petr Macek

The Ontological Argument for the Existence of God: Hartshorne's Defense of Anselm's Philosophical Discovery: Although the common view is that the so called ontological argument for the existence of God has already been definitely refuted, Charles Hartshorne is convinced that this is a misapprehension. The statement that "existence is not a predicate" is not valid for the analytic truth of "necessary existence", which is not concerned with empirical observance and cannot thus be verified or falsified by any experience. The only refutation of an analytical truth is the manifestation of its incoherence. While not even this interpretation and "neoclassical" revision of the ontological argument can function as a "proof", it can, however, together with other similarly revised arguments strengthen the intuition of faith with which it complies.

Co je to ontologický argument?

Ontologické argumenty – zpravidla se jimi myslí argumenty pro Boží existenci – představují asi nejdiskutovanější téma v dějinách filosofie. Ontologické se jim říká proto, že na rozdíl od jiných tradičních argumentů vycházejí z analytických či apriorních předpokladů, ne z faktu či povahy našeho (námi zakoušeného) světa. Kant říká, že ze tří možných způsobů dokazování Boží existence prostřednictvím rozumové spekulace vychází jen jeden zcela apriorně z pouhých pojmů. Tomu říká „ontologický argument“ a je patrně první, kdo toto označení užil.¹ Určité náběhy k argumentaci z apriorních premis lze nalézt už u Platóna, Aristotela nebo Filóna Alexandrijského.² Mnozí filosofové pohlíží na ontologický argument především jako fascinující cvičení v logice. Dnes se má většinou za to, že „ontologický argument“ jako takový asi neexistuje a že jde spíš o celou množinu argumentů, o nichž lze tvrdit, že jsou v nějakém smyslu „ontologické“.³

¹ Srov. I. Kant, *Kritika čistého rozumu* (přel. J. Loužil a j.), Praha 2001, s. 368.

² Viz Ch. Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle, 1965, s. 141nn.

³ Srov. B. Davies, *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, Oxford 2000, s. 304.

Ontologické argumenty se vždy těšily velkému zájmu, a proto mají v dějinách filosofie své početné odpůrce i obhájce.⁴ Mezi nejznámější obránce ontologického argumentu v současné filosofii patří původně rakouský matematik a filosof Kurt Gödel a američtí filosofové Norman Malcolm, Alvin Plantinga⁵ a Charles Hartshorne, jehož filosofické argumentaci se chceme věnovat.

Anselmovy definice

Nejslavnější je ontologický argument v podání scholastického filosofa a teologa Anselma z Canterbury (1033–1109). Anselm se ve svém spisu *Proslogion* (jinak známém i pod názvem *Fides queraens intellectum*)⁶ pokusil někdy kolem roku 1077 předložit jednoduchý a nezvratitelný argument, postačující k tomu, „abychom mohli s jistotou říci, že Bůh opravdu je“.⁷ Obsahovala jej definice *aliquid quo nihil maius cogitari posit* (něco, nad co nic většího nelze myslet).⁸ Mluvit o Bohu znamená mluvit o tom,

⁴ Mnoho diskusí je zahrnuto v kompendiích a encyklopediích. Např. B. Leftow, „The Ontological Argument“, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, W. Wainwright (ed.), Oxford 2005, s. 80–115; G. Matthews, „The Ontological Argument“, in: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, W. Mann (ed.), Oxford 2005, s. 81–102; E. Lowe, „The Ontological Argument“, in: *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (eds. P. Copan a C. Meister), London 2007, s. 331–340; G. Oppy, „The Ontological Argument“, in: P. Copan a C. Meister (eds.), *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, Oxford 2007, nebo R. Maydole, „The Ontological Argument“, in: *The Blackwell Companion to Natural Theology*, W. Craig a J. Moreland (ed.), Oxford 2009, s. 553–592. Některé diskuse jsou umístěny do přehledných pojednání o Boží existenci. Viz např. N. Everitt, *The Non-Existence of God*, London 2004, J. Sobel, *Logic and Theism*, New York 2004, nebo G. Oppy, 2006, *Arguing about Gods*, Cambridge 2006.

⁵ Viz K. Gödel, *Collected Works*, vol. III, Oxford 1995; N. Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments“, *Philosophical Review*, Jan. 1960, s. 41–62; A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca 1967, týž, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, aj. Z českých a slovenských autorů se ontologickým argumentem v podání jeho různých novodobých obránců či odpůrců zabývali mimo jiné E. Brikcius, „Důkazy existence Boží“, *Paternoster* 3/29 (1992), s. 4–6, P. Cmorej, „Gödelov důkaz existence Boha a množinové chápání vlastnosti“, *Organon* F III, č. 4, s. 349–358, P. Dvořák, *Ontologický důkaz Boží existence v reflexi soudobé analytické filozofie* (nepublikovaná dipl. práce), Brno: FF MU, 1997, J. P. Ondok, *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, Svitavy 1998, J. Raclavský, „Ontologické důkazy analyticky“, *Rozhledy* VIII/2 (2000), s. 169–182, P. Tichý, „Existence a Bůh“, in: týž, *O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice*, Praha 1996, P. Vopěnka, „Gödelův ontologický důkaz Boha“, *Paternoster* 4/30, s. 17–18, P. Zlatoš, „Gödelův ontologický důkaz existence Boha“, *Organon* F III, č. 3, 211–238.

⁶ Latinský i český text obsahuje sborník *Anselm z Canterbury, Fides quaerens intellectum* (přel. L. Karfíková), Praha 1990 (dále *Anselm*).

⁷ *Anselm*, s. 25.

⁸ *Anselm*, s. 34n.

co je „vrcholným“, „nejvyšším“, „nejlepším“ jedincem, případně v nějakém smyslu nadindividuálním bytím, o entitě, která jiné (ať skutečné, či potenciální) přesahuje. Odtud Anselmova definice. Pokud myslíme na bytost (bytí) existující nepřekonatelně *jen* v naší mysli, ještě na nejdokonalejší bytost či bytí – na Boha – nemyslíme. To, nad co většího nelze myslet, musí tak existovat nejen v naší mysli (v našem nahlédnutí), ale i ve skutečnosti.

V této formulaci se Anselmův argument týká Boží existence ve smyslu zakoušené *reality*. Takto vnímaná Boží existence by však mohla být nahodilá (tak jako je nahodilá existence stvoření, resp. čehokoli jsoucího). Snad proto Anselm svou definici v další pasáži svého *Proslogionu* (ve třetí kapitole) ještě upravuje či doplňuje: Jako nepřekonatelně dokonalé bytí Bůh nejenom existuje, ale existuje „nutně“, tj. existuje tak, že na něho nelze myslet jako na neexistujícího: *aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse*.⁹ Zatímco v první formulaci šlo o to, že *reálně* existovat znamená víc než existovat *potenciálně*, v druhé formulaci jde o to, že nemoci neexistovat je víc než moci neexistovat (místo dvojice „reálný“ vs. „možný“ je tu dvojice „nahodilý“ vs. „nutný“). Ve čtvrté kapitole svého spisku z toho pak Anselm vyvozuje tento závěr: Nikdo, kdo rozumí, kým/čím Bůh je, si nemůže myslet, že Bůh není, i kdyby si tato slova říkal ve svém srdci (jako onen „pošetilec“ ze žalmu 14,1).

Argument, který svou strukturou více či méně odpovídal Anselmovým definicím (z prvé ruky jej znal jen málokdo), měl v dějinách filosofie své výrazné zastánce, a to především mezi filosofy zabývajícími se matematikou a logikou, jako byli René Descartes nebo Gottfried Wilhelm Leibniz.¹⁰ Měl však i své neméně významné odpůrce, kteří jej pokoušeli vyvracet. Prvním byl mnich Gaunilo, s nímž Anselm vede ve svých textech rozhovor.¹¹ K nejvýraznějším patří Tomáš Akvinský, Pierre Gassendi, David Hume, Imanuel Kant či (po prvotním váhání) Bertrand Russell.¹² Nejznámější je Kantovo pojednání „O nemožnosti ontologického důkazu Boží existence“,¹³ jehož elementární tezí je, že „existence není predikát“. Pre-

⁹ Anselm 36.

¹⁰ R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, část V. (1637), G. W. Leibniz, *Nové eseje o lidské soudnosti* (1709).

¹¹ Anselm, s. 79–93, 94–121.

¹² Tomáš Akvinský, *Teologická suma* (1264), P. Gassendi (viz Descartovy *Meditace*); D. Hume, *Dialogy o přirozeném náboženství*, část IX. (1776), I. Kant, *Kritika čistého rozumu* (1787), B. Russell, *Dějiny západní filosofie* (1945).

¹³ Kant, *Kritika čistého rozumu*, s. 368–373.

dikátem je tu míněno sdělení, o němž má smysl tvrdit, že je buď pravdivé, nebo nepravdivé.¹⁴

Hartshorne se Anselmovu argumentu věnoval v řadě svých publikací, především ve spisech *Filosofové mluví o Bohu*¹⁵, *Logika dokonalosti*¹⁶ a *Anselmův objev*.¹⁷ Za průlomové pojednání bývá pokládán jeho článek „Formální platnost a skutečný význam ontologického argumentu“ z roku 1944,¹⁸ jehož sepsání bylo inspirováno i teologickou interpretací Anselmova textu z pera švýcarského teologa Karla Bartha.¹⁹ To nejpodstatnější, zejména pokud jde o autorovo vlastní pojetí, však bylo už řečeno v nezákladnějším Hartshornovu textu věnovanému filosofickému teizmu, v knize *Lidská představa o Bohu* z roku 1941.²⁰

Hartshornovo pojetí

Abychom mohli Hartshornovi rozumět, musíme si připomenout alespoň to nezákladnější z jeho filosofické nauky o Bohu.²¹ Hartshorne je toho názoru, že máme-li smysluplně mluvit o Bohu, resp. Boží existenci, nemůže ani ve filosofickém pojednání jít o nějakou jinou skutečnost či entitu, než tu, kterou má na zřeteli *náboženský* teismus, tj. musí to být Bůh motivující víru a náboženskou úctu. Kritériem adekvátnosti takové mluvy musí být její esenciální korespondence s náboženskou intuicí. Musí se proto jednat o jedince – o individuální bytost disponující vlastní subjektivitou – zároveň však o bytost, která se určitým způsobem kryje s bytím či skutečností vůbec, o vše-pronikající sympatii či empatii, již podle Hartshorna vystihuje klasický výrok o „milování Boha celou bytostí“ (Deut 6,5).

¹⁴ Hartshorne připomíná, že hlavní Kantova námitka vůči Anselmově definici byla vyslovena již Gassendim. Srov. Ch. Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, *Religious Studies* 13/2 (1977), s. 162.

¹⁵ Ch. Hartshorne, *Philosophers Speak of God* (spoluautor William L. Reese), Chicago 1953.

¹⁶ Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle, 1962.

¹⁷ Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle, 1965.

¹⁸ Ch. Hartshorne, „The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument“, *Philosophical Review* 53/3 (1944), s. 225–245.

¹⁹ K. Barth, *Anselm: Fides quaerens intellectum*, Zürich 1931. Barth ovšem patří k těm interpretům, kteří pokládají *Proslogion* za vyznavačský text, nikoliv filosofický traktát. Vztah mezi Barthovým textem a Hartshornovou kritickou obranou Anselma je předmětem mnoha studií, včetně disertačních prací. K celé souvislosti viz P. Macek, „Hartshorne a Barth“, *Teologická reflexe*, XVIII/1 (2012), s. 5–19.

²⁰ Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Willet 1941.

²¹ Čtenáře lze odkázat na český překlad jeho stručné a popularizující práce o filosofickém teizmu nazvané *Přirozená teologie pro naši dobu*, Praha 2006.

Bůh je jedincem, avšak jedincem *se striktně univerzálními funkcemi*, je všeobsahující a přece není pouze nějakým neosobním a nezaujatým univerzálním principem existence.²²

Boží „přirozenost“ či „podstatu“ (nature) chápe Hartshorne – v návaznosti na svého filosofického mentora a souputníka, původně britského filozofa a matematika Alfreda N. Whiteheada, ale zároveň zcela originálně – jako „bipolární“ (dvoupólovou), tj. jako neredukovatelný osobnostní komplex sestávající ze dvou „pólů“ či aspektů, z nichž ani jeden nemůže být chápán bez vztahu k tomu druhému. V jednom je Bůh „konkrétní“, v druhém „abstraktní“. Abstraktním aspektem Boha je jeho absolutní, „věčná“, „nutná“ *existence*, kterou lze nahlédnout (poznat) jen pomocí metafyzické argumentace a logiky. Konkrétním aspektem Boha je naopak jeho „kontingentní“, tj. závislá, vztahová a dějinně podmíněná *skutečnost* (actuality). Ta je naopak racionální argumentaci nedostupná a lze ji poznat jen v přímém empirickém pozorování nebo v nějakém „setkání“. Onen abstraktní aspekt v sobě ten konkrétní zahrnuje jako svoji aplikaci a z povahy věci je tak vlastně abstrakcí vycházející z nějaké konkrétní a opakující se zkušenosti.

Jak už jsme naznačili, Boží realita, Boží bytí zahrnující oba aspekty, proniká veškerou skutečnost, takže pochopit (nahlédnout, koncepčně uchopit) Boha znamená nahlížet či pojímat vše jsoucí v jeho totalitě, aniž je ovšem Bůh s touto totalitou ztotožněn. Jde tedy o „pan-en-teizmus“, nikoliv o „panteizmus“. A zde je rozhodující prvek pro pochopení celé ontologické argumentace pro Boží existenci v Hartshornově pojetí: Boží *existence* míněná jako „sama o sobě“ je metafyzická kategorie, která je ve hře v každém (tedy i jen možnému) jsoucnu. To jí zajišťuje absolutní nezávislost na tom, co konkrétně jest, a proto i nekonečnou flexibilitu a relativitu.²³ Dá se to říci také tak, že pokud jde o Boží „existenci“, není to žádný určitý „stav věcí“; spíše je to nutný rys či prvek toho, co momentálně je, i toho, co bylo nebo bude, co momentálně (ještě nebo už) není. Je to základ a zdroj ne jednoho, ale všech možných stavů věcí ve světě. Není to *factum*, ale spíše princip možnosti jakéhokoli faktu. Naproti tomu, pokud jde o Boží „konkrétní skutečnost“, ta je v každém okamžiku v neodmyslitelném vztahu ke všemu, co je momentálně jsoucí, a v tomto smyslu je to svým způsobem nejvyšší či nejelementárnější fakt.

Bůh je tak svým způsobem „absolutní i relativní“, „nekonečný i konečný“, „individuální i univerzální“, „aktivní i pasivní“, „věčný i časný“, je „pří-

²² Srov. Ch. Hartshorne, *Přirozená teologie*, s. 30n.

²³ Srov. Ch. Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven 1948, s. 80n.

činou i účinkem“, atd., aniž by šlo o protiklady, které se navzájem vylučují. Touto Boží bipolaritou nahrazuje Hartshornův „novoklasický“ (jak mu rád říká) filosofický teizmus monopolární pojetí „klasické“ filosofické tradice projevující se především tzv. *negativní* teologií, vymežováním se vůči tomu, co víme o přirozeném světě v jeho nahodilosti a konečnosti, a mluvením výhradně jen o Boží absolutnosti, nekonečnosti, neměnnosti atd. Konkrétně to znamená, že pokud jde o Boží momentálně nastávající, aktuální poznání (vědění), to je tu chápáno jako „konečné“, protože se týká „konečného“, v tom kterém daném okamžiku uskutečněného světa. Naproti tomu jeho potenciální poznání je doslovně „nekonečné“: týká se potenciálně nekonečného množství „možných světů“, resp. stavů světa jako kosmu. Podobně může být Bůh vnímán na jednu stranu jako „nutný“, protože je základem či principem možnosti všech jsoucích věcí (bez něj by možné nebyly). Zrovna tak je ovšem – ve svém konkrétním aspektu – kontingentním (dějinně nahodilým, podmíněným) „účinkem“ či „produktem“ oněch věcí, neboť na ně reaguje (nemůže na ně díky své účasti na nich nereagovat, nemůže je nevnímat), a tak i jeho konkrétní skutečnost (obsah jeho vztahů se světem) se mění s každou proměnou aktuálního stavu světa.

K pochopení této Boží dvoupólovosti, resp. rozlišení mezi abstraktním a konkrétním aspektem Boží reality, může napomoci citát ze závěru Hartshornova pojednání o „přirozené teologii“:

Byl jsem kdysi u toho, když byl dr. Bultmann dotázán, „jaký je rozdíl mezi Bohem filosofie a Bohem víry?“ Jeho odpověď, jež mě velmi potěšila, zněla, pokud si dobře vzpomínám, nějak takto: „Bůh filosofie je Bohem každého, Bůh víry je Bůh můj a tvůj.“ Chtěl bych to ještě více zobecnit a říci, že Bůh filosofie, či alespoň metafyziky, je Bůh každého tvora, zatímco Bůh náboženské víry je Bohem lidstva, či konkrétněji, naším Bohem v této chvíli.²⁴

To, že Bůh miluje všechny věci, je metafyzicky demonstrovatelná (nutná) pravda, ale to, že Bůh miluje mne, to je nedemonstrovatelná, aktuálně dějinná pravda, kterou já buď okouším, nebo neokouším.

Hartshorne později mluví místo o bipolaritě o „dvojí transcendenci“. Chce tím vyjádřit, že Bůh je oním radikálně jedinečným (eminentním) jedincem, který se od všech ostatních liší tím, jak je *přesahuje* – a to ve všech ohledech a v obojím pólu své přirozenosti. Boží existence, bytí, relativita, závislost, láska atd. jsou v jeho případě nejvyššími (excellentními)

²⁴ Hartshorne, *Přirozená teologie*, s. 94n. Německý novozákoník Rudolf Bultmann byl pro Hartshorna podobně jako Karl Barth a svým způsobem i Paul Tillich představitelem teologie, která sice tradiční filosofickou či přirozenou teologii odmítá, ale která je zároveň (či právě proto) otevřená myšlence „dění“ v Bohu. V tom viděl základní afinitu.

případy svého druhu.²⁵ To, že se obsah Boží zkušenosti se světem neustále mění, znamená, že tím, jak je Bůh ve všech svých atributech či vlastnostech tou jejich instancí, která nesrovnatelně předstihuje aplikace těchto vlastností u ostatního bytí, je s to sám sebe v každém okamžiku též překonávat. Tak také činí, neboť každá nová instance této jeho eminence a excelence otvírá a aktualizuje větší penzum možností. Každá taková „tvůrčí syntéza“ přináší materiál pro nové a bohatší syntézy.²⁶ Hartshorne proto mluví o Boží „relativní dokonalosti“, což znamená, že tato dokonalost nemůže být nikdy v čase plně maximalizována. Jinak řečeno: Boží tvůrčí proces i vlastní Boží dynamický život nemůže být nikdy u konce. Bůh je „vše-překonávající“ realita, která ve svém nekonečném tvůrčím pohybu předstihuje (surpass) neustále vše – včetně sebe sama.

Bůh jako myšlenka existuje

Už ve svém raném textu Hartshorne připomíná, že „dokonalost není třídou podobných individuí, ale pouze třídou jedince a geneticky na sebe navazujících stavů tohoto jedince“.²⁷ Boha či „dokonalost“ (perfection) nelze pojímat kontingentně. Jeho/její exemplifikace je buď nemožná, nebo *nutná*. A protože nic není striktně nemožné, pokud to není inherentně protimluvné nebo nesmyslné, nemá „Bůh“ buď žádný koherentní smysl, nebo existuje nutně.²⁸ V tomto jedinečném vztahu mezi Boží možností a Boží skutečností má podle Hartshorna své logické těžiště i Anselmův ontologický argument. Je třeba rozhodnout – za použití obyčejných konečných idejí – mezi třemi případy: (1) určitá věc je nemožná, a proto neexistuje, (2) je možná, ale neexistuje její příklad, (3) je možná a její příklad existuje. V případě Boha lze uvažovat jen o dvou případech, protože třetí (případ 2) nemá smysl: Jestliže neexistuje, není ani možný. Kde vyloučíme *nemožnost a pouhou neuskutečněnou možnost* a myšlenka sama je smysluplná, nezbyvá nic jiného než *skutečnost*. Podle „teorie možností“ je určitá entita možná, pokud obecné rysy, tj. striktně generické charakteristiky existence nebo univerza jsou s produkcí takové entity kompatibilní. Je jasné, že Bůh nemůže být „pouhá možnost“ – v tomto smyslu.²⁹ Neboli:

²⁵ Hartshornovým oblíbeným způsobem formulace této myšlenky je ovšem také *negativní* formulace: Mluví o Boží „nepřekonatelnosti“ či nepředstizitelnosti (unsurpassibility), srov. *Přirozená teologie*, s. 91–96.

²⁶ Srov. Ch. Hartshorne, *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*, Glencoe/Boston 1953.

²⁷ Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 65.

²⁸ Tamtéž, s. 70.

²⁹ Tamtéž, s. 299nn.

Bůh je jedinou konzistentně představitelnou entitou, jež musí být myšlena jako nestvořená, je tou skutečností, která buď vždy existovala, nebo nikdy neexistovala a ani existovat nemohla.³⁰ Proto – pokud myšlenka Boha není nesmyslná (a to je tu základní předpoklad) – myslet či pojímat Boha neznámá myslet či pojímat něco, co by „mohlo“ existovat. Bůh buď není vůbec ničím, anebo vše jiné, co existuje, existuje v něm a skrze něho, a proto podmíněně, zatímco on sám existuje (ve své podstatě, nikoliv ve svých vlastnostech) výlučně sám v sobě a skrze sebe, a tudíž nutně. To, že je tu Boží existence učiněna výjimečnou z hlediska své myslitelnosti, je tak vlastně důsledkem obecných principů existence, nikoliv jejich znásilněním. Jestliže sama Boží podstata implikuje jeho existenční (existential) status, nemáme co dělat s výjimkou z pravidla, nýbrž s příkladem pravidla, neboť tímto pravidlem je, že nahodilost či nenahodilost existence vyplývá z toho, o jaký druh věci se jedná. To, co je „pouze možné“, je tím jen díky tomu, co právě není „pouze možné“, co je skutečností jako takovou, se sebou identickou, nebo co je vlastním základem každé možnosti, a už proto je *víc* než možností. Důsledkem „myšlenky Boha“ je, že Bůh takovým základem skutečně je. Bůh existuje za všech možných okolností, v každé době a na každém místě, jinak řečeno, je *nutný*. Namítat něco proti tomu znamená námitku vůči samotné myšlence Boha, nikoliv jen vůči tvrzení, že bytost, která odpovídá této myšlence, existuje.³¹

Jestliže podle Hartshorne tak žádný dobrý důvod k popírání výjimečného statutu Boží existence neexistuje, existují všechny důvody vítat tento poznatek jako doplnění samotné teorie smyslu (meaning) věcí. Jde o to, že „idea je zkušeností svého druhu, kterou je třeba vzít vážně“.³² Jestliže naše myšlení o Bohu má smysl, máme s ním už také zkušenost a otázkou tak už jenom je, zda je to zkušenost s ním jako možným nebo jako skutečným. Je-li nalezen smysl, je už pozdě tvrdit, že nám chybí jakákoliv zkušenost. Neznáme-li Boha jako existujícího, nemůže to být proto, že nám byla upřena nějaká nepostradatelná „speciální“ zkušenost, protože buď dostává *jakákoli* zkušenost, nebo nemůže být žádná. Znovu tak platí, že Bůh je

³⁰ Tamtéž, s. 303.

³¹ Hartshorne připomíná: Kantovi, který argumentuje, že když subjekt neexistuje, nemá *co* mít či nemít predikát existence, nedošlo, že to, co existuje, je *idea* božství, Bohu vlastní charakteristika. Kdyby taková idea neexistovala, otázka její existence by ani nevznikla. (Ch. Hartshorne, „Critical Response to David Pailin on Rigor, Reason, and Moderation“, in: *Charles Hartshorne's Concept of God, Philosophical and Theological Responses* /ed. Santiago Sia/, Hingham 1990, s. 316.)

³² Tamtéž, s. 311. Srov. Ch. Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, in: *Creative Experiencing: A Philosophy of Freedom* (ed. D. W. Viney a O. Jincheol), Albany 2011, s. 106.

buď nesmyslný pojem, nebo božská bytost existuje.³³ Bůh možný je, neboť nic z toho, co existuje, nemůže mít jinou základnu a jiný předpoklad svého bytí. A protože Boha vnímáme jako základ či podmínku jakéhokoli souboru okolností, nemůžeme se ptát, zda ty či ony okolnosti jsou s jeho existencí kompatibilní, nebo ji dokonce vyžadují. S Boží existencí nemůže být v rozporu zhola nic.³⁴

Z toho ovšem také vyplývá, že Kantova teze, že existence není predikát, pozbývá v případě Boha platnosti. Anselm podal podle Hartshorna zcela jasné a konečné důvody, proč božství musí být výjimkou.³⁵ „Bůh“ nemůže být „prázdným“ nebo sebe-vyvracejícím pojmem, jestliže všechny naše standardní pojmy na něm závisejí. Proto je idea Boha ryzí a v sobě konzistentní myšlenkou. A protože myšlenka Boha je konzistentní jen tehdy, když je odkazem k božské *skutečnosti*, musí predikát božskosti existovat ve skutečném Bohu. Je to lingvistický unikát, říká Hartshorne, ale unikát odpovídající Boží existenční jedinečnosti.³⁶ Ve svém úvodu k druhé edici sbírky Anselmových spisů v angličtině Hartshorne říká: To, že myšlenka Boha musí být výjimkou z určitých jinak platných generalizací, je zřejmé ze všech běžných definicí Boha a tvrdily to skoro dva tisíce let celé stovky filosofů a teologů. Jestliže ontologický důkaz odmítáme jen proto, že nám předmět náboženské úcty představuje jako výjimku z obyčejných principů, pak nehlasáme jen to, že ontologický důkaz Boha je neplatný, ale i to, že teizmus je logicky vlastně nemožný.³⁷ Ale takovému závěru idea Boha uniká: Co má počátek v čase je kontingentní a jen pozorování nám může ukázat, zda to existuje. Co časový počátek nemá, kontingentní není.³⁸ Všechny věci kromě Boha kontingentní jsou, protože existují jen proto, že se tak Bohu zalíbilo. Bůh však neexistuje proto, že se mu zalíbilo existovat. Z toho plyne, že Bůh nemůže být kontingentní v tom smyslu, jak jsou kontingentní jiné jsoucí věci.³⁹ Protiklad „nutné“ a „kontingentní“ existence tak není vlastně nic jiného než protiklad Stvořitele a stvoření.⁴⁰ Proto status *nutnosti* inherentní v pojmu „božství“ implikuje

³³ Tamtéž, s. 311n.

³⁴ Srov. Eugene H. Peters, „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, *Process Studies* 14/1, 1984, s. 12.

³⁵ Podle Hartshorna se Kant ve své kritice těch hlavních z nich ani nedotkne. Srov. Ch. Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London 1970, s. 279.

³⁶ Hartshorne, *Přirozená teologie*, s. 49.

³⁷ Ch. Hartshorne, „Introduction to the Second Edition“, *Saint Anselm: Basic Writings*, La Salle 1962, s. 3.

³⁸ Srov. Ch. Hartshorne, „Postscript“, in: Santiago Sia, *God in Process Thought, A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*, Dordrecht 1985, s. 120.

³⁹ Hartshorne, „Introduction to the Second Edition“, s. 5.

⁴⁰ Tamtéž, s. 4.

výjimečný případ existence, existence, která predikátem, sdělením s nárokem na pravdivost, opravdu je.

Deficit Anselmova teizmu

Ve svém textu o „formální platnosti“ Anselmova argumentu Hartshorne konstatuje, že Anselm podal vlastně dva důkazy. První je problematický a byl právem odmítnut. Zde je „existence“ popisována jako existence věcí (stvoření), kterou lze mít, nebo nemít. Na status Boha to nevrhá žádné světlo. Anselm to ovšem napravuje ve 3. kapitole (a v kap. 1,5 a 9 své „Odpovědi“ Gaunilovi): Bůh existuje nutně; je lépe existovat bez myslitelné alternativy než s alternativou.⁴¹ Je jasné, že Anselm tuší, že Bůh existuje nějakým superiorním způsobem, že obyčejný způsob jsoucnosti je v jeho případě defektní. Říká „Jsi tedy tak pravdivě... že ani není možné myslet, že nejsi.“⁴² Bytost, kterou si nelze představit jako neexistující, je samozřejmě větší (dokonalejší) než bytost, kterou si takto představit lze.⁴³ Tento druhý argument podle Hartshorna zatím dostatečně prozkoumán nebyl,⁴⁴ ale logicky se zdá být v pořádku, a může dokonce sloužit jako základ revize celé metafyziky.⁴⁵ Metafyzika se podle Hartshorna týká především problému smyslu našich tvrzení.⁴⁶ Konečným testem metafyzické pravdy je její koherentní smysl, to, zda je prosta inherentních absurdit.⁴⁷ Idea Boha musí být nejenom myslitelná, ale i smysluplná, tj. logicky konzistentní. Jestliže myšlenka „jedince, který nemá konkurenci“, konzistentní je, a je-li konzistentní i myšlenka „jedince, o němž je nemyslitelné, aby neexistoval“, je Boží existence analytickou pravdou.⁴⁸

⁴¹ Hartshorne, „The Formal Validity“, s. 234n. Srov. Ch. Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, in: *The Many-Faced Argument* (eds. John Hick a Arthur C. McGill), New York 1967, s. 213, Hartshorne, *Anselm's Discovery* 88, „Introduction to the Second Edition“, s. 2.

⁴² *Anselm*, s. 37.

⁴³ Hartshorne se už v roce 1941 ptá, kde kritici včetně Huma a Kanta pracují s touto myšlenkou? Srov. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 58.

⁴⁴ Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 116n.

⁴⁵ Srov. Ch. Hartshorne, „Metaphysics and the Modality of Existential Judgments“, in: *The Relevance of Whitehead: Philosophical Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Alfred North Whitehead*, (ed. Ivor Leclerc), London 1961, s. 107–121.

⁴⁶ Hartshorne, *Creative Synthesis*, s. 131nn.

⁴⁷ Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 104.

⁴⁸ Hartshorne, *Anselm's Discovery* 3; 96. Hartshorne zde vychází z „významových postulatů“ svého někdejšího kolegy v Chicagu, analytického filosofa Rudolfa Carnapa z jeho studie *Meaning and Necessity*, Chicago 1947. Tyto postuláty se podle Hartshorna týkají obecných idejí, které přesahují pouhé logické konstanty, které by samy teizmus definovat nedokázaly. Obecné ideje však nejsou proto méně univerzální (metafyzické) než logické

Anselmova idea Boha ovšem logicky konzistentní být nemohla, protože Anselm byl „klasický teista“. Problém, na němž uvízl, aniž si toho byl vědom, byl právě pojem Boží „dokonalosti“. Ta může totiž znamenat, že žádné jiné bytí či jiná bytost není dokonalejší než Bůh, ale může také znamenat, že ani Bůh není v žádném myslitelném smyslu dokonalejší, než jak aktuálně je, neboť „dokonalost nelze“, jak říká klasická teze, „vylepšovat“. Jde-li o ten druhý případ, tak jsme podle Hartshorna v koncích – a právě to se stalo Anselmovi. Anselm si myslel, že Bůh je nepřekonatelný absolutně.⁴⁹ Nedovedl si představit Boha schopného něčeho dalšího ještě nabývat (obsahově a hodnotově narůstat). Anselm by nejspíš (ve shodě s řeckou filosofickou tradicí) argumentoval, že, bytost, která může být sama sebou předstižena bytostí, která je tak kompletní, že sama sebou být předstižena nemůže, tou nejvyšší myslitelnou bytostí není, že co je dokonalé, se už může měnit jenom k horšímu.⁵⁰ To by ovšem předpokládalo, že absolutní maximum hodnoty (maximum v každém ohledu), je něco vskutku představitelného. Tak tomu však rozhodně není: „Veškerá možná hodnota“, čiré „maximum hodnoty“ je něco, co je vyloučeno zákonem, že hodnoty představují vzájemně inkompatibilní alternativy a potenciální hodnota tak nemůže být žádnou realizovanou hodnotou vyčerpána.⁵¹ Anselm mezi Boží abstraktní existencí a jeho konkrétní skutečností rozlišit nedokázal. Avšak Bůh jako „nutně existující“ jedinec není Bůh ve své konkrétnosti. „Nutná skutečnost“ ve smyslu konkrétní (dějinné) aktualizace, je holý nesmysl, protože každá dějinná či kosmická skutečnost je kontingentní. Fixace na tradiční ideu „dokonalosti“ Anselmův argument fatálním způsobem poškodila.⁵² Ten se totiž začal týkat konkrétní reality, zatímco měl zůstat v (sobě vlastní) abstraktní oblasti. Anselm sice ve 3. kapitole *Proslogionu* dobře rozlišil mezi „nutností“ a „nahodilostí“, ale mezi *existencí* a *konkrétní skutečností* už rozlišit nedokázal. Pro něho „dokonalé“ znamenalo nezměnitelné a nepřekonatelné v každém ohledu. Učinil tak „konkrétní skutečnost“ synonymem „existence“, což v případě Boha znamená existence *nutné*. Proto je třeba argument opravit tak, aby spojitost mezi „dokonalostí“ a „nutností“ nebyla protimluvem. K tomu má a může sloužit právě Hartshornův bipolární koncept, který „dokonalost“

konstanty. Srov. Ch. Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany 1984, s. 112.

⁴⁹ Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 328.

⁵⁰ Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 42.

⁵¹ Jak Hartshorne připomíná, ve standardní matematice je mnoho nekonečných, které si nejsou rovné, není však žádná nejvyšší nekonečnost. Srov. *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany 1984, s. 7.

⁵² Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 42.

chápe jako čistě abstraktní charakteristiku týkající se Boží jedinečné individuální *podstaty*, charakteristiku, k níž patří, že její vlastník je nepřekonatelný *jinými*, ale nikoliv sebou samým. Přitom zůstáváme v rámci Anselmovy vlastní definice: Ono „nic“ (nihil) může znamenat „žádná jiná entita než *ona, jak aktuálně je*“ nebo „než jak *ona aktuálně je, nebo jak může být*“. „Větší“ (maius) zase může znamenat „v určitých ohledech“, „v každém ohledu“ nebo „v žádném ohledu“.⁵³

Anselmův filosofický objev platí

Podle Hartshorna však Anselm rozhodně objevil – nebo nám aspoň pomohl objevit – cosi podstatného, pokud jde o vztah tvrzení, že „Bůh“ či „Boží dokonalost“ existuje, k běžným soudům o existenci.⁵⁴ Jeho pojetí Boha bylo sice konfúzní, ale jeho vlastní definice, ve chvíli, kdy její neurčitost je odstraněna a ona tak zahrnuje i Boží sebe-přesahování, může tento defekt vyléčit. Pak je jeho argument velmi silný a ve své platnosti hájitelný. Nesmíme pouze zapomenout, že je to argument pro „nutnou existenci“, nikoliv pro existenci ve smyslu „konkrétní skutečnosti“.⁵⁵

Předpokladem samozřejmě je, že „nutná existence“ je logicky přípustná idea. Právě to však, jak už jsme viděli, ze samotné myšlenky Boha vyplývá. Jestliže Bůh není jen jednou bytostí mezi ostatními, ale bytostí (či Bytostí) *sui generis*, která je v určitém smyslu totožná s „bytím“ jako takovým (Tillich), je přirozené, že soudy týkající se tohoto nesrovnatelného jedinice jsou trochu jiného logického typu.⁵⁶ A přesně to je objev, který, aniž si toho byl vědom, učinil Anselm: „Dokonalost“ v *teologickém* smyslu (tj. aplikovaná na Boží realitu) patří do jiného logického typu než obyčejné predikáty.

⁵³ Kombinací obou významů „nic“ s oněmi třemi možnými významy „většího“ dostáváme podle Hartshorna dokonce sedm možných případů, z nichž jenom jeden je jednoznačnou negací vyjádřenou slovy „nic většího“ nebo „nepřekonatelný ani tím, co lze myslit“. Srov. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 7n.

⁵⁴ Proto podle Hartshorna nemůže obstat Gaunilovo přirovnání Anselmova argumentu k tvrzení o „nejznamenitějším ostrově“ (Anselm, s. 88–91) nebo Kantovo vyvracení Anselmovy definice pomocí příkladu o ideálních a skutečných sto tolarech („Kritika čistého rozumu“, s. 372). Nelze-li ostrovní „dokonalost“ chápat jako něco, co zahrnuje status „stvořitele všech věcí“, je mluvení o „dokonalých ostrovech“ jako analogiích božství směšné. Dolary i ostrovy si lze vždy představit jako neexistující. Pojem „nepřekonatelný ostrov“ nemá jasný smysl, ale pojem „ostrova nepřekonatelného čímkoliv“, postrádá jakýkoli smysl. Je nutné se uchýlit k platónské formě „ostrovnosti“. „Ostrovnost“ však není ostrov. (Srov. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 303n, *The Logic of Perfection*, s. 55–56, 62, „Introduction to Second Edition“, s. 5, *Creative Synthesis*, s. 249).

⁵⁵ Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 333.

⁵⁶ Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 31.

Její „existence“ nemůže být čistě kontingentní záležitostí, ale musí obsahovat buď pozitivní, či negativní *nutnost*.⁵⁷ „Anselm“, říká Hartshorne, „nám poskytl instrument, ale my (i já v roce 1944) jsme ho přezíravě odmítli.“⁵⁸ Dokonalost buď *nemůže existovat*, nebo *existuje nutně*.

Anselm neříká „nutný“, říká „nekoncipovatelný jako neexistující“, ale to na jeho objevu nic nemění. Anselmovi šlo o to, že zatímco „božská podstata existuje“ je něco, co si lidská mysl (za určitých předpokladů) představit dokáže, tvrzení „božská podstata neexistuje“ je přísně vzato (když nejde jen o gramatiku) něčím nemyslitelným – je to protimluv nebo nesmysl.⁵⁹ Jestliže „božství“ neznamená totéž co „existující božství“, pak jediným druhem existence, kterého je božství (božská podstata) schopné, je existence nahodilá, což je nesmysl nebo protimluv.⁶⁰ Boží neexistence je něčím absolutně nepoznatelným jakýmkoli druhem poznání (včetně Božího), neboť Boží existence žádnou pozitivní zkušenost nevylučuje a sama žádnou být vyloučena nemůže.⁶¹ Naopak, Boží existence předmětem myslitelného poznání je. Asymetrie, na níž tu Anselm poukazuje, je tak zcela reálná. Pravdou proto zůstává, že božství nemůže být na rozdíl od všech obyčejných vlastností myslitelné (a tak v principu poznatelné) jinak než jako existující.⁶² Bůh nemůže (na rozdíl od všeho ostatního) existovat „díky“ něčemu jinému než díky pravdě, že existuje a domněle tautologický charakter takového závěru jen ukazuje, jak v tomto nelze aplikovat běžný pojem podmíněné či kontingentní jsoucnosti.⁶³ Jistě, ontologický argument sám o sobě nestačí ustavit Boží existenci. Člověk ještě musí spolehnout na předpoklad, že Boží existence je něčím, co si lze představit bez inherentní absurdity. Ale je jasné, že rozhodující alternativa – „Bůh existuje“ vs. „Bůh neexistuje“ – může být řešena jen apriorně, ne empiricky.⁶⁴

⁵⁷ Tamtéž, s. 33. Hartshorne zde mluví ještě o „důkazu“, ale za tuto terminologii se později omluví: „Lituji, že jsem argumenty nazýval důkazy“ („Postscript“, s. 121). „Protože poslední apel je na intuici, už nemluvím o ‚teistických důkazech‘, ale pouze teistických argumentech. Věřím, že jsou to racionální, ne však donucovací metody vlivného přesvědčení. Nikdo nemůže být donucen, aby věřil v Boha. Žádná důvěra není upřímná, není-li to zároveň důvěra ve vlastní intuici.“ („A Reply to My Critics“, in: *The Philosophy of Charles Hartshorne*, ed. L. E. Hahn, La Salle 1991, s. 669.)

⁵⁸ Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 49; 61.

⁵⁹ Hartshorne, „Introduction to Second Edition“, s. 6.

⁶⁰ Tamtéž, s. 10.

⁶¹ Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 110.

⁶² Hartshorne, „Introduction to Second Edition“, s. 12.

⁶³ Tamtéž, s. 14.

⁶⁴ Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 156.

Modální status jako predikát

Anselmův „druhý argument“ tak každopádně implikuje, že zatímco o existenci v obecném smyslu nemůžeme jednoznačně tvrdit, že to je (nebo není) predikát, „způsob existence“, existenční *modus*, je predikátem *vždy*. Ve filosofii se tak mluví o *modální logice* či *modálním statusu* věcí. Rozdíl mezi Anselmovými definicemi ontologického argumentu je podle Hartshorna v tom, že do té druhé vstoupily modální koncepty, výrazy jako „nemůže být myšlena“, „může být myšlena“ atd. Proto veškerá kritika, která se pohybovala na nemoďální rovině, se tak vlastně provinila neznalostí vlastního předmětu důkazů. „Existence“ se na rozdíl od „konkrétní skutečnosti“ toho, „co“ se momentálně uskutečňuje, týká *modality* těchto stavů, toho, „jakým způsobem“ taková věc existuje – nebo proč neexistuje. Každá věc je buď *možná*, *nutná*, nebo *nemožná* a vždy je to způsob, který je jí vlastní a je již v každém predikátu obsažen.⁶⁵

Teorie modality, k níž se Hartshorne hlásí, je již implicitně obsažena v samotné myšlence Boha jako nepřekonatelně excelentního, jako předpokladu a základu veškeré existence, jakékoli možnosti a jakéhokoli smyslu. Nemůžeme si konzistentně představit Boha jako nanejvýš hodného náboženské úcty, který by takovým základem nebyl.⁶⁶ To podle Hartshorna vyvrací představu, že všechny věci mají jen dva myslitelné stavy – realitu a potencialitu. Charakteristika „ne nemožný“ zahrnuje tři rozdílné případy:

- 1) taková věc neexistuje, ale mohla existovat;
- 2) taková věc existuje, ale nemusela existovat;
- 3) taková věc existuje a je nemožné, aby neexistovala.

Hartshorne je přesvědčen, že v tom třetím případě je představa o oné věci jako „pouze možné“ představou nesmyslu. Nemyslitelnost představy o „neexistenci“ určité věci tak ponechává jen dvě možnosti: Věc existuje, a proto může být předmětem pojetí své existence, nebo ta věc ani neexistuje ani není existenční možností a její pojetí je pojetím nesmyslu, pojetím ničeho (nebo právě jen kontradikce). Pokud tedy idea Boha není nemožná, tj. nepředstavitelná, platí o Bohu jedna ze tří shora uvedených možností. A protože Bůh není nahodilý, nýbrž (pokud vůbec, tak jen) nutně jsoucí či jsoucí ze své podstaty (self-existent), lze aplikovat jen případ (3). Bůh je tak buď nemožný, nebo je kompatibilní s existencí jako takovou a to tak, že jak generické, tak speciální aspekty jeho existence implikují jeho existenci, nikoliv jeho neexistenci. Když to shrneme:

⁶⁵ Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 306.

⁶⁶ Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 324.

U modality nazývané *kontingence* je myslitelná jak existence, tak neexistence. To vyplývá z definice obyčejných věcí. V náboženském jazyku jsou to stvoření, která se mohlo Bohu zalíbit stvořit, ale také nemuselo. U modality *nemožnost* není existence (konzistentně) myslitelná (příkladem je kulatý čtverec). I to lze vyvodit z definice. U modality *nutnost* je myslitelná jen existence, ale nikoliv neexistence. V tomto případě musíme konstatovat existenci, protože její popření je kontradikcí. Nevíme-li jaká modalita existence přísluší nějakému pojmu, nerozumíme mu.

Anselm objevil, že z definice božství můžeme vyvodit, že Boží neexistence je nemyslitelná, že božskost – Boží podstata – musí být *nějak* (nějakým konkrétním *způsobem*) uskutečněna.⁶⁷ Pouze tam, kde náležitou modalitou určité věci či určitého pojmu je logická nahodilost, může ona věc být vnímána jako neexistující. Pak ale existence takové věci musí být vnímána jako omezená nebo podmíněná a produkovatelná příčinami, jinak platí, že onou náležitou modalitou je buď nemožnost, nebo existence bez myslitelných alternativ.⁶⁸ To podle Hartshorna také znamená, že konvenční (novoplatónská) idea teizmu, kterou hodlal prokázat i Anselm sám, je jeho argumentem vlastně vyvrácena. Zde Hartshorne proto souhlasí s jihoafrickým filosofem J. N. Findlayem, že Anselmův argument může být za jistých premis použit i prokázání inkoherece jeho vlastní definice.⁶⁹ Velikost Anselmova objevu je právě v tom, že odhaluje kontradikce, které mohou jinak naší pozornosti uniknout. A to jsou nejen kontradikce ateizmu, ale i chybných pojetí předmětu náboženské úcty. Findlay ovšem jako filosofický pozitivista tuto velikost ocenit nedokázal.⁷⁰

⁶⁷ Tamtéž, s. 326.

⁶⁸ Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 162.

⁶⁹ Viz J. N. Findlay, „Can God's Existence Be Disproved“?, in: A. Flew a A. Macintyre, *New Essays in Theology*, London 1955, s. 47–56. Srov Hartshorne, *Logic of Perfection*, s. 24n.; *Anselm's Discovery*, s. 255–261; Ch. Hartshorne, „Response to Paul Weiss“, in: *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne* (eds. John B. Cobb, Jr. a F. I. Gamwell), Chicago 1984, s. 126, aj.

⁷⁰ Findlay ve svém slavném článku navázal na Humeův předpoklad, že vše, co lze pojmout jako existující, lze pojmout i jako neexistující. Proto není možné, aby cokoliv existovalo nutně. Nutnost lze přiznat jen formálním vztahům, které se z definice nemohou měnit, jako jsou vztahy v oblasti logiky či matematiky. Otázky existence jsou naproti tomu kontingentní a lze o nich rozhodnout jen na základě partikulárních kontingentních instancí. Bůh proto nemůže existovat, neboť pojem „nutné bytosti“ je protikladný: Existence může být jen kontingentní. Findlay na jedné straně argumentuje, že Bůh musí, jak říká Anselm, existovat bez možnosti neexistence, na druhé straně ovšem tvrdí, že existence nutná být nemůže. Tím teizmus „vyvrací“. Neboli, Findlay netvrdí pouze to, že věci v naší zkušenosti existují jen kontingentně, ale i to, že je logicky nutné, aby všechna tvrzení o existenci byla této povahy, a že je proto logicky nemožné, aby tvrzení o Boží existenci bylo logicky nutné. (Srov. M. J. Charlesworth, *Introduction and Philosophical Commentary*,

Vzhledem k tomu, že Boží existence má tento aspekt „nutnosti“, musí být podle Hartshorna jakýsi ontologický argument v principu možný. Pro tvrzení „Bůh existuje“ připadají totiž v úvahu jen čtyři opce a tři z nich jsou s novoklasickým teizmem neslučitelné:

- 1) Boha si nelze konzistentně představit;
- 2) Boha si lze konzistentně představit, a to buď jako existujícího, nebo neexistujícího;
- 3) Boha si lze konzistentně představit, ale jenom jako neexistujícího.
- 4) Boha si lze konzistentně představit, ale jen jako existujícího a nějak konkrétně se projevujícího.

To poslední je „novoklasická“ opce odpovídající intuici náboženského teizmu.⁷¹ Ontologický argument lze vyjádřit i takto:

- 1) o něčem si lze představit, že je to pravda a lze si také představit, že to pravda není (kontingentní tvrzení);
- 2) o něčem si nelze představit, že je to pravda a nelze si ani představit, že to pravda není, neboť tomu chybí definitivní smysl (nesmyslné tvrzení);
- 3) o něčem si nelze představit, že by to byla nebo mohla být pravda, a musí to být nepravda (nemožné tvrzení);
- 4) o něčem si nelze představit, že by to nebyla pravda. Např. „něco existuje“ nebo „něco se děje“.⁷²

Předpoklad Boží neexistence je zařazením Boha do kategorie „kulatých čtverců“ a jiných nemožných věcí.⁷³ Jaký silnější důkaz, ptá se Hartshorne, může být pro nutnou pravdu nějakého tvrzení než tento: (a) jeho pravdivost je myslitelná a (b) jeho nepravdivost myslitelná není.⁷⁴ Nesmíme

in *St. Anselm's Proslogion*, Oxford 1965, s. 74; C. Grant, „The Theological Significance of Hartshorne's Response to Positivism“, *Religious Studies* 21, 1985, s. 577). V tom se ovšem Hume i Findlay podle Hartshorna mýlí. Představa univerzální kontingence je neudržitelné dogma a vyvrácení teizmu nepředstavuje. (Srov. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 206, 259; *Creative Synthesis*, s. 291; Ch. Hartshorne, *Creativity in American Philosophy*, Albany 1984, s. 213–217). Findlay později svůj názor změnil. V roce 1970 napsal „Posunul jsem se k pozici, kdy změnou postoje k jedné premise se z protidůkazu stalo něco, co, pokud nevykazuje žádný vnitřní, logický nedostatek, konverguje směrem k důkazu.“ (J. N. Findlay, *Ascent to the Absolute*, London 1970, s. 13).

⁷¹ Hartshorne, „A Reply to My Critics“, s. 717.

⁷² Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 160.

⁷³ Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 327.

⁷⁴ Ch. Hartshorne, „The Rationale of the Ontological Proof“, *Theology Today* 20/2 (1963), s. 282.

ovšem zapomenout na to, že „nutná existence“ není propriem či vlastností Boha samého, nýbrž *myšlenky* či *definice* Boha. Jde prostě o to, že je-li tato definice či myšlenka smysluplná, nemůže *nebýt* – jako jediná z myšlenek o individuích – uskutečněna. Hartshorne tu oponuje především anglickému teologu a filosofu Johnu Hickovi. Ten se ve svých kritikách a polemikách⁷⁵ vyrovnává i s americkým filosofem Normanem Malcolmem. Malcolmova argumentace v jeho studii z roku 1960 formulované jako odpověď na Findlayovu a potažmo Humeovu kritiku Anselma je podobná Hartshornově.⁷⁶ Hartshorne rád připouští, že Malcolmovy vývody zčásti souhlasí s tím, co napsal sám, zároveň však připomíná, že mají i své slabiny.⁷⁷

⁷⁵ J. Hick, „The Logic of Perfection by Charles Hartshorne“, *Theology Today* 20, 2 (1963), s. 295–298 a týž, „A Critique of the ‚Second Argument‘“, in: *The Many-Faced Argument* (eds. John Hick a Arthur C. McGill), New York 1967, s. 341–356.

⁷⁶ I Malcolm ukazuje, že Anselmův argument ze třetí kapitoly Proslogionu je lepší než ten z kapitoly druhé, neboť jde o logicky nutně pravdivé tvrzení. Proto i on poukazuje na to, že skutečnost, že ve zcela jedinečném případě Boha existence predikátem *je*, není předpoklad, nýbrž závěr. Malcolm proto souhlasí s Descartem, že bříme důkazu je na těch, kdo logickou možnost Boha popírají: V jakém smyslu je tvrzení o Boží existenci totéž jako tvrzení, že existuje hranatý kruh? „Věřím,“ říká Malcolm, „že existenci náboženských systémů, v nichž figuruje Bůh jako nutná bytost, můžeme pokládat právem za protidůkaz dogmatu (Humova a ostatních), že žádné tvrzení o existenci nemůže být nutné.“ (Malcolm, cit. dílo, s. 56.) I Malcolm ovšem konstatuje, že nelze prokázat, že argument není sporný, a také lze těžko očekávat, že sám argument vyvolá víru v Boha. (Tamtéž, s. 59n, 61.)

⁷⁷ Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 25nn. Podle Hartshorna Malcolmovi uniká, že konkrétní nelze dovodit z abstraktního, z čehož vyplývá, že pokud Bůh není jen abstrakce, musí být něčím víc než jen nutnou bytostí, kterou dokazuje argument, že musí mít vedle abstraktních i kontingentní náležitosti. Kritici, kteří nepostřehli, že Hartshorne již v knize *Filosofové mluví o Bohu* říká totéž, se zpravidla domnívají, že Hartshorne jen opakuje argument Malcolmův. Alvin Plantinga kritizuje argument Normana Malcolma jako nedostatečný, protože podle něho k závěru, že existuje dokonalá bytost, nedospívá, a domnívá se, že tentýž soud se týká i Hartshorna (Plantinga, *The Nature of Necessity*, 105n). Jak však připomněl J. Sobel, Hartshorne ve skutečnosti Plantingovým výtkám uniká. (J. Sobel, *Logic and Theism*, s. 82, 86n.). Rozhodující tu je Hartshornovo rozlišování mezi existencí abstrakce a konkrétní jsoucností. Ze stejného důvodu je třeba odmítnout implicitní kritiku v příspěvcích některých českých autorů, kteří toto rozlišení (právě tak jako celou jeho kritiku klasického teizmu) neberou v potaz, nebo se jím nezabývají. P. Tichý ztotožňuje „nutnou existenci“ s nejvyšším úřadem, u něhož je vzhledem k jeho nárokům myslitelné, že zůstane „neobsazen“ (cit. dílo, s. 116–117). Podle P. Dvořáka si lze představit svět obsahující fakta, jejichž přítomnost Boží existenci vylučuje (J. Dvořák, „Anselmův důkaz Boží existence v soudobé analytické filozofii“, *Teologický sborník*, č. 3 [1997], s. 86). J. Raclavský, který souhlasí s námitkou, že tezí o nutné existenci „by se dala prokázat existence jakékoliv entity, kterou považujeme za nejvyšší princip jsoucna“, se domnívá, že být „individuem“ znamená být „jednou z jednotlivin světa“, a v kritickém navázání na Tichého koncept nutné existence jako potenciálně neobsazeného „nutně zastávaného úřadu“ dochází k závěru, že jde o „obecnost“, která o světě mnoho nevyopovídá a nemůže figurovat jako platný důkaz (Raclavský, cit. dílo, s. 176n, 180n). J. P. Ondok

Ontologický argument platí podle Hartshorna o všem, co stojí na téže rovině abstrakce jako idea Boha. Nejobecnější koncepty musí mít – z konceptuální (logické) nutnosti – své instance. K tomu není zapotřebí žádného partikulárního pozorování. Vše, co je definováno jako nezačínající v čase, je buď nemožné (není to opravdu koherentně myslitelné), anebo neexistence toho je nemyslitelná a existence nutná. Nutností v ontologickém smyslu tak není jen Boží existence, ale i existence něčeho ne-božského. Myšlenka „světa jako takového“, světa, jemuž je Bůh Bohem, je podle Hartshorna právě tak ultimativní jako myšlenka Boha.⁷⁸ „Svět“ sice není v primárním smyslu individuem, ale třídou individuí, není to však „prázdná“ či neopodstatněná idea. A protože „nutnost existence“ je inherentním predikátem všech metafyzicky obecných pojmů, jsou i tvrzení „něco existuje“ nebo „něco se děje“ tvrzení nutná. A jestliže „Bůh existuje“, nemůže být nepravdou, pak totéž platí i o vágnějším „něco existuje“.⁷⁹ „Totální neexistenci“ neilustruje a neposkytuje smysl žádná zkušenost.⁸⁰ Odmítl bych, říká Hartshorne, jakýkoli ontologický argument za předpokladu, že lze prokázat, že tvrzení „nemuselo být nic“ nebo „nemusí být nic“ má koherentní smysl. Ten však evidentně nemá. Alternativou „něčeho“ je „něco jiné“, nikoliv nic.⁸¹

Bůh a empirie

Bůh je ovšem v bipolárním teizmu „nutný“ i kontingentní, jeho jedinečnost tvoří teprve kombinace obojího, nikoli jen sama nutnost.⁸² To, co nazýváme Boží *skutečností*, musí být víc než Boží nutná existence a musí zahrnovat bohatství pozitivních a kontingentních kvalit či aspektů.⁸³ Boží skutečnost je, jak už jsme konstatovali, logicky stejného rozsahu jako veškerá skutečnost a Boží možnost je logicky stejného rozsahu jako veškerá možnost.⁸⁴ To má důsledky pro naše *poznání* Boha. Poznání je dvojí – empi-

věnuje Hartshornovi samostatnou pozornost, a dokonce celou jeho formulaci Anselmova důkazu v symbolice modální logiky uvádí (J. P. Ondok, *Řeč o Bohu*, Brno 2006, s. 93–97), ale i on cituje Tichého a konstatuje, že věta „Bůh existuje“ je tautologií, analytickou větou, „v níž predikát je obsažen v subjektu.“ (Tamtéž, s. 97).

⁷⁸ Hartshorne, *Omnipotence*, s. 112.

⁷⁹ Srov. Hartshorne, „Critical Response to David Pailin“, s. 316.

⁸⁰ Hartshorne, „Postscript“, s. 21.

⁸¹ Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 106.

⁸² Hartshorne, *Přirozená theologie*, s. 41n.

⁸³ Hartshorne, „Introduction to Second Edition“, s. 17.

⁸⁴ Hartshorne, *Přirozená theologie*, s. 54. Srov. R. D. Shofner, *Anselm Revisited: A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Leiden 1974, s. 215.

rické a apriorní. O apriorních (neempirických, nekontingentních) pravdách mluvíme v matematice, formální logice a metafyzice. Pravdy o Bohu nejsou ovšem ani výlučně empirické, ani výlučně metafyzické. Je tu empirický aspekt a je tu i aspekt apriorní či metafyzický. Naše poznání Boha musí být proto jak apriorní, tak empirické. Empirické poznání se však v případě Boha netýká jeho „existence“ nebo jeho „přirozenosti“, ale pouze kontingentních či nastávajících kvalit, jež spolu s oněmi apriorními („věcnými“) aspekty ustavují Boží realitu v její plnosti. Stále ovšem platí, že otázka Boží „existence“ je čistě neempirická. Všechno poznání je sice zkušenostní, ale ne všechna legitimní tvrzení stran poznání jsou myslitelně vyvratitelná skrze pozorování.⁸⁵ Zkušenost a empirie nejsou synonyma. Kdybychom měli předpokládat, říká Hartshorne, že přesvědčení o Boží existenci má empirický základ, znamenalo by to předpokládat, že určité myslitelné pozorování by s Boží existencí kompatibilní nebylo. Boží existence chápaná jako věčná nutnost *nějakého* uskutečnění „božskosti“ je tím, co mají všechny možné budoucnosti společné. Sama Boží existence žádoucí pozitivní možnost neomezuje. Bůh může existovat spolu se vším, co je existence schopné. Právě proto nemůže být teizmus vyvrácen (falzifikován) pozorováním či ve vlastním smyslu empiricky testován. Pozorujeme jen přítomné, ne nepřítomné.⁸⁶ Pozorovaná fakta nemohou jako taková teizmus verifikovat nebo falzifikovat, a tak Anselm vlastně objevil i určité meze empiricismu. Je nedorozuměním, jestliže si myslíme, že si lze představit zkušenost, která by vyvrátila teizmus. Pochybuji, říká Hartshorne, že by někdo mohl nalézt plausibilní způsob rozlišení dvou druhů možných systémů světa, těch, které by Bohem inspirovány a uspořádány být mohly, a těch, které by takové být nemohly. V neempirických záležitostech není nepravda (falsity) prokázána nějakým pozorováním, ale buď kontradikcí, nebo nedostatkem jasného a koherentního smyslu. Konstatování, že něco je pravdivé, znamená, že to dává jasný smysl.⁸⁷ Ano, „idea“ nemůže zajistit existenci, pokud ideou myslíme verbální definici nebo nějakou formuli. Jestliže však ideou míníme formuli, o jejíž *koherentním smyslu víme*, pak se buď jedná o něco, co existuje kontingentně, a pak ovšem idea existenci nezaručuje, anebo je to idea něčeho, co by se stalo protimluvem nebo

⁸⁵ Hartshorne se tu (tak jako v celé řadě jiných otázek týkajících se vztahu filosofie a vědy) dovolává rozlišení rakouského filosofa vědy Karl Poppera v jeho spisech *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959 (orig. *Logik der Forschung*, Vienna 1935), *Conjectures a Refutations*, London 1963, či *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford 1972.

⁸⁶ Hartshorne, *Omnipotence*, s. 110n.

⁸⁷ Ch. Hartshorne, „Our Knowledge of God“, in: *Knowing Religiously* (ed. Leroy S. Rouner), Notre Dame 1985, s. 52nn.

inkoherecí, kdyby to neexistovalo, a pak je jediným logicky přípustným závěrem, že to existuje (bez alternativy neexistence). V případě teizmu je koherentní myslitelnost totéž jako existence. Již Aristoteles řekl: O věčném platí, že „být možný“ a „být“ je totéž.⁸⁸

I když nám vnitřní *nutnost* Boží existence, vycházející z jeho podstaty, sama k jistotě o jeho existenci nepomůže, pomáhá nám pochopit, jakým druhem otázky otázka Boha vlastně je. Problém je v tom, že naše pojetí Boha nemusí být dost jasné, aby pochybnosti o jeho existenci odstranilo.⁸⁹ Ontologický argument se tak od jiných neliší jen tím, že je apriorní, nebo že ve své argumentaci vychází ze samotných pojmů, ale tím, že jeho premisou je smysluplnost jednoho pojmu, totiž pojmu *božství* (Boží podstaty) a díky tomu ovšem i pojmu *úcty k Bohu*.⁹⁰ Jestliže neprokazuje Boží existenci adekvátně, je to proto, že stále platí či může platit námitka pozitivistů, že definice Boha jasný a koherentní smysl nedává. Kombinaci jasnosti a koherence lze těžko prokázat – a v tom je Achillova pata ontologického argumentu.⁹¹ Ateismus má ovšem smysl jen tam, kde je vlastně pozitivizmem, tvrzením, že Boží existence je nemožná, protože není koherentně myslitelná. Anselmův princip sám nepostačí, aby tuto možnost vyloučil.⁹² Co ontologický argument vyvrací, je *empirický* ateismus a *empirický* teismus. Zbývá tak pozitivizmus (tj. apriorní nebo logický ateismus) nebo logický teismus.⁹³

Ani adekvátní ontologický argument nemůže být ovšem přesvědčivým důkazem Boží existence sám o sobě. Boží „konkrétní existence“ nemůže být pouze nutná nebo pouze nepřekonatelná, neměnná, nezávislá atd. Zde musíme jít za ontologický argument a použít i jiné argumenty.⁹⁴ Existuje jich celá řada. Jeden posiluje druhý, protože tam, kde jeden je slabší, je druhý třeba silný.⁹⁵ Přitom žádný z nich, pokud je náležitě formulován, není jen pouhou sofistickou a rozhodně netvoří pouze „řetěz, který je tak

⁸⁸ Aristoteles, *Physica* III 423b, s. 30. Srov. Ch. Hartshorne, *The Darkness and the Light: A Philosopher Reflects Upon His Fortunate Career and Those Who Made It Possible*, Albany 1990, s. 302.

⁸⁹ Hartshorne, „Our Knowledge of God“, s. 58.

⁹⁰ Hartshorne, *Přirozená theologie*, s. 42.

⁹¹ Z toho titulu jej podle Hartshorna odmítá i Whitehead. Srov. Hartshorne, „Critical Response to David Pailin“, s. 313.

⁹² Hartshorne, „Postscript“, s. 121.

⁹³ Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 105. Srov. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 70.

⁹⁴ Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 328.

⁹⁵ Hartshorne proto mluví o „globálním argumentu“, který je vlastně zkomponován ze šesti navzájem propojených argumentů, kde každý kompenzuje nedostatky ostatních. K tomu viz především D. W. Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, Albany 1985.

silný jako jeho nejslabší článek“ (Kant).⁹⁶ Hartshorne ovšem připouští, že „přesvědčivost závisí v posledku na tom, jaké premisy racionální argumentace jsou pro koho přijatelné“.⁹⁷

Logika a ontologie

Hlavní proud kritiky na adresu Hartshornovy obrany Anselmova argumentu se týkal vztahu mezi logikou a ontologií. Dokáže Hartshorne čelit podezření, že je tu „logika bez ontologie“?⁹⁸ Rozšířenou představu, že z *logičnosti* věci nevyplývá ještě její *skutečnost*, však Hartshorne, jak jsme viděli, odmítá jako nepochopení věci. Je třeba odlišit Boží *existenci*, to, že Boží identita je vždy nějak aktuálně uskutečňována, od *jak* těchto aktuálních uskutečnění, jež tuto identitu manifestují. „Bez rozlišení mezi nutnou existencí a konkrétní realizací je moje obrana ontologického argumentu absurdní.“⁹⁹

To, jinak řečeno znamená, že „božskost“ může být sice nesmyslem (argument v zásadě ponechává otevřenou možnost protiargumentu, že fráze „nutná bytost“ k ničemu objektivnímu, ať skutečnému, či potenciálnímu neodkazuje), ale „pouhou ideou“ (aniž by šlo o nesmysl) být nemůže. Ontologický argument je tedy hypotetický – říká, že „pokud ‚Bůh‘ znamená něco myslitelného, znamená něco skutečného“ – tato hypotetičnost však nesmí být chápána jako konflikt nebo diametrální rozdíl mezi logikou a ontologií.¹⁰⁰ Nelze říkat, „Jestliže nutná bytost existuje reálně, pak existuje ne jako kontingentní fakt, ale jako nutná pravda.“ Místo toho máme říkat: „Jestliže pojem nutná bytost má nějaký smysl, pak to, co znamená, existuje nutně.“ „Existující nutně (pokud vůbec)“ je totéž jako „myslitelné (pokud vůbec) jen jako existující“. Tvrzení, že „jestliže Bůh existuje, existuje nekontingentně“, je protimluv, protože implikujeme myslitelnost té alternativy, o níž připouštíme, že musí být vyloučena. „Jestliže“ tu totiž může znamenat pouze to, že něco, co je pro existenci nutné, by mohlo chybět, zatímco „nekontingentně“ znamená, že nic nutného pro existenci nechy-

⁹⁶ Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 164n. Srov. Ch. Hartshorne, „Foreword“ to *The Ontological Argument of Charles Hartshorne* by George L. Goodwin, Missoula 1978, s. xi.

⁹⁷ Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 103.

⁹⁸ J. E. Smith, „Some Aspects of Hartshorne’s Treatment of Anselm“, in: *Existence and Actuality* (eds. John B. Cobb, Jr., a F. I. Gamwell), 1984, s. 10.

⁹⁹ Hartshorne, „A Reply to My Critics“, s. 717.

¹⁰⁰ Jako příklad mohou sloužit uvedené statě Johna Hicka (viz pozn. 75). Srov. též David A. Pailin, „Some Comments on Hartshorne’s Presentation of the Ontological Argument“, *Religious Studies* 4, 1968, s. 103–122.

bělo a chybět nemůže. „Jestliže“ a „nutně“ nelze takto kombinovat.¹⁰¹ Bůh jako nutná bytost, pokud to není jen „nic“, jež nelze spojit s žádnou pozitivní ideou, musí existovat bez myslitelné alternativy. „Nutnost“ totiž znamená, že tu nemohou být žádné podmínky, které by mohly být splněny, nebo také ne. Proto tvrzení, že „Boží existence je nutná pouze pod podmínkou, že existuje“, je evidentně absurdní. Boží existence může být jen bezpodmínečná. Můžeme ji ignorovat, ale nemůžeme ji logicky popřít. To, zda je něco konzistentně myslitelné, nebo ne, nemůže záviset na tom, co momentálně někde nějak je. Jestliže by Boží neexistence *mohla* být nemyslitelná, tak taková být *musí*.¹⁰²

Tvrzení, že Boží existence je *logickou* nutností, tak podle Hartshorna nejenom neprotiřečí tvrzení, že ona existence je nutná *skutečně*, ale dokonce z něj vyplývá, že takovou nemůže nebýt. Nic takového jako „pouze logická nutnost“ neexistuje. Skutečná nutnost Boží existence nemůže být správně hlášána v propozici, která by sama mohla být falešná. Boha je třeba pojímat jako neodmyslitelný základ *všech* možností, ať „faktických“, nebo „logických“. Pokud tak pojímán není, tak také není pojímán jako ten, nad něhož vyšší není.

Kdo argumentu rozumí, musí podle Hartshorna ze stejného důvodu odmítnout i názor, že „možnost“ a „nutnost“ jsou jen čistě jazykové formy.¹⁰³ „Nutná“ tvrzení jsou propozice, které jsou logicky obsaženy v *každé* propozici, a nutnost je tak analogicky ingrediencí každého myslitelného stavu světa a vůbec čehokoliv.¹⁰⁴ Co ovšem platí, je, že sama *define* věci nedokáže její existenci zajistit. To, co nemá nutnou spojitost se skutečností, jsou opravdu pouhá slova či věty. Z *abstraktního* nelze vyvozovat *konkrétní*. Ano, „konkrétní existenci“, i tu Boží, lze znát pouze empiricky. Ale pokud jde o Boží „podstatu“ (nature), ta „existuje“ jen tak, že je *nějak* konkretizována. To *jak* však předmětem argumentu – koherentní ideje Boha jako vše překonávající (rivaly nepřipouštějící) entity – není.¹⁰⁵ To je a zůstává kontingentní, protože možnost aktuálního „uskutečnění“ je nevyčerpatelná. Ovšem to, že dochází k uskutečnění, to kontingentní

¹⁰¹ Ch. Hartshorne, Replies to “Interrogation of Charles Hartshorne, conducted by William Alston”, in: *Philosophical Interrogations* (eds. Sydney a Beatrice Rome, New York 1964, s. 347. „Pailin,” říká Hartshorne, „se domnívá, že teismus je propozice, jejíž pravda je nutná, *je-li* pravdivá, mohla by však být kontingentně chybná. Z toho mám „logickou mořskou nemoc“. Hick a Pailin užívají normální modální termín nedomodálně.“ (Hartshorne, „Critical Response to David Pailin“, s. 315).

¹⁰² Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 326.

¹⁰³ Hartshorne, „The Rationale of the Ontological Proof“, s. 279nn.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 282.

¹⁰⁵ Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 162.

není.¹⁰⁶ Bůh existuje nutně a je zahrnut v obsahu každého myšlení, které si rozumí.¹⁰⁷ Pro pochopení vztahu mezi logikou a ontologií je také důležité, že pouze nebo výlučně *negativní* fakta nejsou možná. To mimo jiné znamená, že „Boží ‚neexistence‘ by nemohla mít žádný pozitivní smysl“.¹⁰⁸ To podle Hartshorna postačuje, abychom ji pokládali za logicky nulovou či prázdnou. Pokud je svět bez dokonalého jedince možný, nemůžeme to poznat: nemáme pro to žádný pozitivní důkaz. Boží absence je nepoznatelná. Nic, co lze nahlédnout, by nezakládalo její smysl. Předpoklad Boží neexistence není a nemůže být empirický. Je apriorní – je to pokus identifikovat něco představitelného. Ale to, co by nikdo (ani Bůh) nemohl myslitelně zakusit, žádným představitelným stavem věcí není.¹⁰⁹

Také tvrzení, že „logická nutnost“ je záležitost čistě formální či syntaktická, nikoliv sémantická, je podle Hartshorna neudržitelné dogma. Zamítá je svým „něco existuje“: To je sémanticky, a proto v širokém smyslu i logicky nutné – popření by tu bylo v rozporu s pravidly, která vztahují pojmy k realitě. Být *ontologicky nutný* znamená být inherentní v tvůrčím procesu jako takovém, mimo nějž nemá ani „skutečné“ ani „možné“ žádný legitimní smysl. Jestliže nějaký pojem odkazuje k pozitivní entitě, není bez koherentního významu. „Boží existence“ (spolu s Boha definujícími vlastnostmi) postrádá nahodilá specifika právě tak jako výraz „něco“.¹¹⁰ Je-li ontologický argument zranitelný, tak jedině proto, že koherence jakékoliv Boží definice je sporná a zůstává předmětem diskuse. Pozitivistu ještě může koherentnost teizmu popřít. To však nezávisí na tom, jaké „stavy světa“ jsou právě uskutečněny. Jde-li o koherentní ideu, pak jednou z jejich nejprostších implikací je, že všechny „možné světy“ jsou světy Bohem stvořitelné. Bůh musí být pánem *možnosti* jako pánem *skutečnosti*.¹¹¹

¹⁰⁶ Srov. Hartshorne, „Critical Response to David Pailin“, s. 315.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 316.

¹⁰⁸ Ch. Hartshorne, „Negative Facts and the Analogical Inference to ‘Other Mind’“, in: *Dr. S. Radhakrishnan Souvenir Volume* (eds. J. P. Atreya et al.), Moradabad (Indie), 1964, s. 149. Cit. E. H. Peters, cit. dílo, s. 16.

¹⁰⁹ Peters, „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, s. 15n. „Ještě mě musí někdo poučit, co by Boží úplná absence mohla znamenat. Je on (ona) může být tam, kde je cokoli jiného jako jeho (její) stvoření. Boží neexistence je tak frázi, které neodpovídá žádná koherentní myšlenka či možný odkaz (reference)“ (Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 110.)

¹¹⁰ Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 163n.

¹¹¹ Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 110.

Boží možnost jako časová kategorie

Jak připomíná jeden z nejlepších interpretů Hartshornova myšlení, Eugene H. Peters, klíčovým bodem Hartshornova inovačního pojetí Boha je právě uvedení „možností“ přímo do myšlenky „božskosti“. Možnosti jsou součástí či kontextem Božího bytí, neboť Bůh je jejich nezadatelný zdroj a základ. Bůh není kompletní svým aktuálním uskutečněním, je kompletní *modálně* – zahrnuje skutečné i možné.¹¹² „Možnost“ je u Hartshorna v podstatě „budoucnost“, tj. „budoucí skutečnost“.¹¹³ Jestliže tedy mluvíme o možných Božích stavech, mluvíme o tom, co je pro Boha možné v relacích prostoru a času. Minulost zná Bůh v celé její rozmanitosti a detailech, přítomnost jako tvůrčí vznikání a budoucnost jako soubor možných (a pravděpodobných) stavů, jak je přináší tok času.¹¹⁴ Sám Bůh ovšem, jak jsme viděli, „pouhou možností“ (budoucí nebo jakoukoli) být nemůže. Bůh jako *jen možný* nemá smysl. A protože premisou ontologického argumentu je, že Bůh „není nemožný“, dovoluje to jen ten analytický závěr, že je *skutečný*.¹¹⁵ Pokud Bůh není nemožný, je *nutný* (nutně existující), a to je jeho modální status,¹¹⁶ který musí být *nějak* realizován. Tento abstraktní status však žádnou realizaci (konkrétní uskutečnění) neobsahuje a nepředjímá.¹¹⁷ To však v žádném případě neznamená, že anselmovský ontologický princip je nějakým nelegitimním skokem z abstrakce do reality.¹¹⁸

Za zatím nejadekvátnější výklad logiky Hartshornovy inovační interpretace Anselmova ontologického argumentu je mezi jeho žáky a obránci pokládána studie George L. Goodwina *Ontologický argument Charlese Hartshorna*.¹¹⁹ Pokud jde o „nutné věci“, pak „být možný“ a „být“ je podle Hartshorna totéž a každá „možná nutná pravda“ je „nutná pravda“. Klíčovou otázkou tak je, co míníme „možným“. Hartshorne tvrdí v podstatě dvě věci: 1) Argument může s odkazem k představitelným novoklasickým interpretacím Boha legitimně a plausibilně předpokládat *logickou možnost* Boží existence. Za tohoto předpokladu představuje demonstraci její *logické nutnosti*. Mluvíme o předpokladu, ne důkazu, neboť argument pro Boží existenci není jen ontologický. Jeho předstupněm či prvním krokem je argument kosmologický.¹²⁰ 2) Argument může s odkazem k teo-

¹¹² Peters, „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, s. 13.

¹¹³ Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 104.

¹¹⁴ Peters, „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, s. 14.

¹¹⁵ Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 313

¹¹⁶ Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 57n, Hartshorne, *Anselm's Discovery*, s. 33.

¹¹⁷ Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 218.

¹¹⁸ *Anselm Revisited*, s. 214n.

¹¹⁹ G. L. Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, Missoula 1974.

¹²⁰ Viz Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 333nn.

rii „modální korespondence“ (*logické* odpovídá u nutných věcí *reálnému*) legitimně předpokládat *reálnou možnost* Boží existence. Za tohoto předpokladu je demonstrací její *reálné nutnosti*. Argument tak dovoluje (či vyžaduje) interpretaci *de re* i *de dicto*.

Oponenti tvrdí opak: 1) Důkaz nemůže legitimně předpokládat *logickou možnost* Boží existence (proto neprokazuje její *logickou nutnost*), a to a) buď proto, že myšlenka Boha je nesmyslná, nebo b) Boží tajemství uniká racionální analýze. 2) Důkaz nemůže legitimně předpokládat *reálnou možnost* Boží existence (proto neprokazuje její *reálnou existenci*), a to a) buď proto, že myšlenka modalit *de re* je nesmyslná, nebo b) proto, že logické nebo lingvistické modalitity nekorrespondují s reálnými nebo ontologickými možnostmi.¹²¹

Úspěch Hartshornova ontologického argumentu tak závisí na a) představitelnosti božství a b) na teorii modální korespondence mezi logickou možností a nutností a ontologickou možností a nutností. Jedno i druhé jsou specifika Hartshornovy metafyziky časové možnosti. Autor se pak podrobně zabývá námitkami odpůrců. Zrekapitulujme stručně aspoň dvě z těchto odpovědí.

Na námitku 1a) lze odpovědět, že nutně existující bytost je představitelná: (1) Tvůrčí syntéza (proces) je ultimativním principem veškeré reality; to je něco, co nemá představitelnou alternativu. (2) Proces vyžaduje potencialitu a potencialita je proces ve svých tvůrčích aspektech.¹²² Existence možnosti není pouze možnost, ale bezpodmínečně nutná existenční pravda. (3) Možnosti musejí mít své skutečné předchůdce; metafyzický *locus* možnosti je v aktuálně jsoucím.¹²³ (4) Vše aktuálně jsoucí je konkrétní instancí abstraktní individuální existence. Možnost je tak inherentním atributem všech existujících jedinců. (5) Je-li základ možného sám bezpodmínečně nutný, pak ne vše, co existuje, může být kontingentní (možnost by tak byla také jen kontingentní a to by znamenalo, že mohlo být „nic“. Musí být proto jeden nutně existující jedinec, jehož bytí spadá v jedno s možností jako takovou (bez tohoto nutně existujícího není ani proces).¹²⁴

Na námitku 2b) lze odpovědět, že není možné, aby nebyla korelace mezi modalitou *de dicto* a modalitou *de re*, a že v případě *absolutně nutného*

¹²¹ Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, s. 119.

¹²² „Realita kreativity je vlastní základnou možností či potencialitou jako takové“ (Hartshorne, *Creative Synthesis*, s. 264).

¹²³ „Co je příště možné je prostě to, co je kompatibilní s tím, co se stalo doted“, viz Hartshorne, *Creative Synthesis*, s. 68).

¹²⁴ Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, s. 120.

musí tyto dvě modalitty spadat v jedno. Důkaz (evidenci) tu poskytuje metafyzika časových možností. Něco je – logicky nebo reálně – možné jen podle jednoho standardu: kompatibility se jsoucím. Říkat, že určitý stav věcí je skutečně možný, znamená říkat, že by to mohl být výsledek přítomného aktuálního stavu světa. Říkat, že myšlenka je logicky možná, znamená říkat, že možnosti, které jsou v ní zahrnuty, nejsou navzájem v kontradikci. Význam či smysl musí být vždy významem (smyslem) něčeho – nemůže být bez referenta (bez toho, čeho se týká). Jinak řečeno, smysl konzistentní myšlenky se musí týkat něčeho jiného, než je sama tato myšlenka. Musí se týkat něčeho, co je aktuálně jsoucí nebo co by aktuálně jsoucí být mohlo. Jestliže se význam týká „něčeho“, co není ani možné, pak se opravdu týká „ničeho“. Minimálním odkazem logicky možného je skutečná kapacita světového procesu (procesu, kterým je svět). Významy věcí jsou logicky možné jen proto, že to, k čemu odkazují, je ontologicky možné nebo aktuálně jsoucí.¹²⁵ Absolutně nutná pravda musí jako abstraktní rys všech alternativních budoucích stavů světa být jak *de dicto*, tak *de re*. Je-li nutná existence Boha koherentní *myšlenkou*, k čemu by mohla odkazovat než k tomu, co je v *ontologickém* procesu identické?¹²⁶

Autor pak uzavírá: Časová interpretace možnosti je argumentem pro spojitost modalitty *de dicto* a modalitty *de re*. Ne, že by každá myšlenka reprezentovala skutečně jsoucí, tj. plně uskutečněné možnosti. Jde jen o to, že každá myšlenka, která není absurdní nebo nekonzistentní, reprezentuje buď něco nutného, nebo něco kontingentního. Zde se ukazuje, jak centrální je v Hartshornově pojetí otázka metafyzické možnosti a jak lze užít principy jeho metafyziky k srozumitelné interpretaci modalitty *de re*. Také se ukazuje, za jakou cenu lze odmítnout teistický závěr. Ten, kdo chce důkaz odmítnout, musí podle Goodwina odmítnout jednu nebo více z pěti tezí, které implikuje předpoklad, že Boží existence je možná:

1. To, že „dochází k tvůrčí syntéze“ je bezpodmínečně nutná pravda o existenci.
2. Proces vyžaduje potencialitu; existence možností je bezpodmínečně nutnou pravdou.
3. Možnost je věc budoucnosti; všechny možnosti musely mít nějaké skutečně jsoucí předchůdce.

¹²⁵ Tamtéž, s. 123. Srov. Hartshorne, „The Formal Validity“, s. 226.

¹²⁶ Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, s. 123n.

4. Boží existence coby modální spadání ideje a skutečnosti v jedno je myslitelné apriori.
5. Individuální identita je abstrakce z konkrétních stavů.

Goodwin je přesvědčen, že popření těchto propozic jde proti obecné lidské intuici a že všechny společně implikují teistický závěr.¹²⁷ V článku „Modalita *De Re* a ontologický argument“¹²⁸ formuluje Goodwin strukturu ontologického argumentu takto:

- 1) Modalita existence je predikát.
- 2) Boží existence je buď nutná, nebo nemožná.
- 3) Boží existence je možná (závěr teistických argumentů a náboženské zkušenosti).
- 4) Boží existence je nutná.¹²⁹

Své závěry, že časová interpretace možnosti je argumentem pro spojitost modalit *de dicto* a modalit *de re*, zde autor rozpracovává jako odpověď na tvrzení amerického analytického filosofa Willarda V. O. Quinea, že modální logika se svým mluvením o nutných či esenciálních vlastnostech nás nutí k překonanému aristotelskému substančnímu esencialismu. To je Quineovi důvodem k odmítnutí metafyziky jako takové.¹³⁰ Goodwin připomíná, že novoklasická interpretace poskytuje metafyzickou alternativu, která za pomoci teze amerického filosofa Saula Kripkeho, že „možné světy“ jsou možné stavy světa,¹³¹ umožňuje chápat modální distinkce „nutného“ a „možného“ jako časové distinkce. Říkat, že Bůh existuje nutně, znamená říkat, že musí být bytost, jejíž esenciální vlastností je nutná existence, a protože Boží existence je rysem všech možných stavů věcí, neboť jde

¹²⁷ Tamtéž, s. 124n.

¹²⁸ George, L. Goodwin, „*De Re* Modality and the Ontological Argument“, in: George W. Shields (ed.), *Process and Analysis: Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition*, 2003, s. 175–198.

¹²⁹ Tamtéž, s. 176.

¹³⁰ Viz Willard V. O. Quine, „Reference and Modality“, in: *From the Logical Point of View*, Cambridge (Mass.) 1961², s. 139–159. Hartshorne byl přesvědčen, že Carnapova obrana modální logiky proti Quineovi otvírá dveře metafyzice. Karl Popper podle něho ukázal, že jazyk, který vylučuje metafyzické výpovědi (včetně tvrzení o Boží existenci), nepostačí ani pro fyziku a určitě ne pro biologii a psychologii. Srov. Ch. Hartshorne, „Metaphysical and Empirical Aspects of the Idea of God“, in: *Witness and Existence: Essays in Honor of Schubert M. Ogden* (eds. Philip E. Devenish a George L. Goodwin), Chicago 1989, s. 189, p. 4.

¹³¹ Viz S. Kripke, „Naming and Necessity“, in: *Semantics of Natural Language* (ed. D. Davidson a G. Harman), 1971.

o bezpodmínečnou nutnost *de re*, je propozice tvrdící, že Bůh existuje, sama bezpodmínečně nutná *de dicto*.

Asi nejvehementnější obranou Hartshornovy koncepce je Dombrowskiho studie *Přehodnocení ontologického argumentu*.¹³² Dombrowski připomíná, že podle Hartshorna jsou jen tři logické možnosti:

- 1) nejsou nutné pravdy.
- 2) jsou, ale nemůžeme je z principu poznat.
- 3) jsou a má smysl snažit se je poznat.

(1) znamená, že ani kontingentní nemá smysl; (2) znamená, že nevíme, o čem mluvíme, když o nich (či o nahodilých) mluvíme.¹³³ Největší smysl dává proto (3). Nutné pravdy jsou ty, které platí v každém světě a pomáhají nám rozumět těm nahodilým. Špatnou pověst si získaly díky představě, že jde o věčné skutečnosti někde mimo čas. Nutné také neznamená, že jejich poznání je nutné.¹³⁴ Hartshornova dedukce Boží nutné existence je příspěvkem k ontologii. Nejde v ní o nějaký partikulární fakt, ale o to, *co je to fakt*.¹³⁵ Ontologický argument poskytuje věřícímu racionální podporu – není to důkaz, který by přesvědčil nevěřící. Tíha důkazu spočívá ovšem na skeptících: Co je na pojmu Boha takového, že jeho existenci činí nemožnou?¹³⁶ Ontologický argument nepředpokládá Boží existenci, jak běžně namítají jeho odpůrci, jeho premisou je pouze koherentní pojem Boha. To, že koherentní je, sám nedemonstruje, to je jeho předpokladem. Náboženský skeptik musí dokázat, proč tomu tak není.¹³⁷

Závěr

Ve své předmluvě ke Goodwinově studii z roku 1974, v níž se k této interpretaci své pozice hlásí, Hartshorne logiku svých výkladů sám shrnuje. Anselmův argument poskytuje podle něho klíč k logice každé možné teistické argumentace. Každá musí být neempirická.¹³⁸ Specifikem onto-

¹³² D. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*, New York 2006.

¹³³ Ch. Hartshorne, „Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment“, in: *Rorty and Pragmatism* (ed. H. Saatkamp), Nashville 1995, s. 17–20.

¹³⁴ Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, s. 48.

¹³⁵ Tamtéž, s. 79.

¹³⁶ Tamtéž, s. 150.

¹³⁷ Tamtéž, s. 151n.

¹³⁸ Hartshorne v zásadě přijímám Humeův a Kantův verdikt, že nemohou být žádné empirické teistické důkazy či protidůkazy. Všechny důkazy jsou apriorní – ontologický je jenom jeden z nich. (Srov. Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 109.)

logického argumentu je předpoklad konzistentní smysluplnosti myšlenky božství.¹³⁹ Zde je relevantní jen bezpodmínečná nutnost, a proto má tato myšlenka apriorní status. Abychom věděli, co je nutné, musíme vědět, co je možné a pokud „logická možnost“ implikuje něco o skutečnosti, platí to i o „logické nutnosti“. Na otázku: Co je logicky možné? je třeba odpovědět: Cokoliv lze konzistentně myslet.¹⁴⁰ Proč se má za to, že *logická* možnost nám nic neříká o *skutečné* možnosti? Všechno myšlení je o „něčem“, nikdy o „ničem“. *Logická* možnost (to, co dává smysl) má stejný rozsah jako *ontologická* možnost nebo to, čehož produkce je kompatibilní s povahou kreativity coby nepostradatelným referentem všeho, co má smysl.¹⁴¹ O Bohu se ve většině teologií nemluví jako o pouze možném či aktuálním produktu tvůrčího vznikání. Je pokládán za nezbytný aspekt či nezbytnou formu kreativity vůbec.¹⁴² Proto řada filosofů dnes souhlasí, že za předpokladu, že je skutečně myslitelné, logicky možné, aby Bůh existoval, může ontologický argument platit. Ale i kdyby byl tento předpoklad falešný, ontologický argument by pořád ještě prokazoval, že ani teizmus, ani ateizmus nemůže být jen *kontingentní* pravdou. Musí to být pravda *nutná*. A to je jeden z nejdůležitějších výsledků, k němuž může filosofie náboženství dospět.¹⁴³ Kontingentní fakta neřeknou nevěřícímu o Bohu nic, tedy ani to, zda existuje, nebo neexistuje. To je problematika metafyzická. Jestliže ne-teisté nechťejí s touto problematikou zápasit, měli by celou záležitost odložit.¹⁴⁴

Co podle Hartshorna nedává smysl, je připuštění Boží existence a odmítnutí toho, že logická možnost implikuje logickou nutnost. To totiž znamená připouštět myslitelnost Boží neexistence. Je-li myšlenka o myslitelně neexistujícím Bohu myšlenkou o „ničem“, pak je co do svého obsahu táž jako myšlenka o „ničem“ – a není tedy o Bohu. Jediným racionálním způsobem zamítnutí Anselmova argumentu je tak popření myslitelnosti Boží existence. Teizmus je pak buď logicky nutný, anebo absurdní a nekoherentní. Slavný „problém zla“, který je údajně vyvrácením teizmu, vychází ze zel v aktuálně jsoucím světě. Pozorování historických a kontingentních faktů nám však nikdy nemůže povědět, má-li víra v Boha nějaké opodstatnění.¹⁴⁵ I tady nám Anselmův důkaz pomáhá k náležitému pohledu. Je-li teizmus omylem, je to omyl – v širokém smyslu – logický. Totéž platí

¹³⁹ Hartshorne, „Foreword“, s. xi

¹⁴⁰ Tamtéž, s. xii.

¹⁴¹ Tamtéž.

¹⁴² Tamtéž, s. xvi.

¹⁴³ Tamtéž, s. xivn.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. xvii.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. xvi.

i o ateizmu. Žádné logické referenční schéma nás nemůže přimět k víře nebo nevíře. Může nám však pomoci odstranit všechny pouhé zmatky a pseudopojmy, které již tak dlouho komplikují problematiku, která je obtížná i bez nich.¹⁴⁶ Teistickým problémem, o němž si Anselm zčásti uvědomil, že jej objevil, je tento: Náleží „Boží bytí“, co do svého modálního statusu, do společnosti „kulatých čtverců“, nebo společnosti skutečných entit?¹⁴⁷

„Alternativní existenční možnosti“, říká Hartshorne v možná své poslední stati k tomuto tématu, „existují díky tomu, že existuje kreativita, vznikání jako to, co je z principu částečně svobodné od předchozí determinace, a je tak základem možného i nutného. Je-li Bůh nutný, je to proto, že je esenciálním či univerzálním faktorem kreativity, společný všem pozitivním možnostem, jež si lze koherentně představit nebo které může vznikání produkovat... Tvrzení o existenci... buď připouští své myslitelné popření a pak se týká možného, ale ne nevyhnutelného produktu tvůrčího procesu, který prostupuje všechno myšlení a vše, na co můžeme myslet, nebo takové myslitelné popření nepřipouští a v tom případě je pravdivým tvrzením o tvůrčím procesu jako takovém, o tom (např.), že nemůže selhat v produkování něčeho nebo že má z podstaty aspekt božského nebo eminentního procesu nebo kreativity. Pokud to druhé není pravdou, tak to ani pravdou být nemohlo, tak jako nemohlo být pravdou, že nebylo (není) nic nebo že 2 a 3 dávají něco jiného než 5. Nepravda tu znamená špatné pojetí něčeho, bez čeho by nemohl být ani žádný smysl, ani žádné mínění o čemkoli. V tom případě je i odhalením naší neschopnosti pochopit, co říkáme, když mluvíme o svobodě skutečnosti nastoupit ten či onen kurs (ne ovšem žádný kurs), o svobodě implikované v každém mluvení o alternativních možnostech myšlení nebo skutečnosti.“¹⁴⁸

Někteří kritikové ontologického argumentu jsou toho názoru, že slova „nutně existující bytost hodná úcty“ sice neobsahují žádný protiklad, ale ten, kdo je slyší a rozumí jim, nemá hned na mysli bytost, která je pro jeho život rozhodující, které má důvod být vděčný a ke které se důvodně obrací s důvěrou pro potěchu, pomoc či poučení.¹⁴⁹ Hartshorne by nejspíš odpověděl, že náboženský teista nemá a nemůže mít na mysli nic jiného (menšího) než empatickou a se vším provázanou bytost, jak ji definuje adekvátní ontologický argument.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. xviii.

¹⁴⁷ Tamtéž.

¹⁴⁸ Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 105, 111n.

¹⁴⁹ H. J. Sobel, *Logic of Theism*, 159n. Srov. J. Ross, *Philosophical Theology*, Indianapolis 1969, s. 321.

Hartshornovi šlo o to, předložit takovou definici Boha či božskosti, která by nejen vystihovala to, co mají ve svém mluvení o Bohu, ve své liturgii i všech svých dalších projevech na zřeteli všechna teistická náboženství, a která by proto vyhověla i pokusu o novou univerzálně přijatelnou „přirozenou teologii“, ale která by zároveň napravovala nedostatky tradičních definic. Zda ta první ambice byla reálná, je jistě sporné, pokud jde však o tu druhou, bylo jasné, že se její demonstrace nemůže obejít bez konfrontace s klasickými teistickými argumenty. Jako úspěšnou může tuto konfrontaci hodnotit asi jen ten, kdo sdílí její metafyzické premisy. Sotva kdo však může pochybovat o tom, že Hartshorne je zcela konzistentní a inspirativní myslitel.

Původní název Anselmova *Proslogionu* zněl *Fides quaerens intellectum* – víra, která hledá nahlédnutí, která se pokouší rozumět. Jakou roli má tedy v celém argumentu *víra*? Pro Anselma zřejmě měla roli velkou, ale jakou přesně, to nevíme a ani to nemusí být směrodatné. Někteří lidé věří, říká Hartshorne, a pokud dokážou své víře rozumět, budou jediní, kdo jí rozumí. Ostatní jsou věřícími (nebo nevěřícími) „bez rozumění“, bez nahlédnutí, co to znamená ptát se, zda „existuje“ Bůh.¹⁵⁰

Je rozumění této otázky důležité pro teologii? To si musí asi zodpovědět každý teolog sám. Z Bible či z „Božího zjevení“ to asi neví. Pokus dohledat legitimní teologickou odpověď na tuto otázku v určitých biblických výrocích by se asi neobešel bez určitého interpretačního násilí. Tvrzení, že to je všechno „tajemství“ taky neobstojí. Jak to víme? Pro rozumění biblické zvěsti takové tázání asi důležité není, naopak, zde by nám metafyzické otázky mohly v naší vnímavosti někdy i překážet. Důležité to může být při rozhovoru teologů s neteology, v němž jde v určitém smyslu o povahu skutečnosti našeho světa a o vztah předmětu teologie k ostatní diskusi – akademické i neakademické – o čemkoli. Zde má čistě teologický diskurs své argumentační meze a filosofický teizmus, který s intuicí víry tak či onak rezonuje, může naopak pomoci při formulaci otázek, které jsou s to otevřít nové dimenze takové rozpravy.

¹⁵⁰ Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 333.

Duplex regimen

Lucie Matulová

A Twofold Government in Man: Calvin is one of the famous theorists of a twofold government, together with Augustine and Luther. Despite some inspiration from them, his approach is different. A teaching of a twofold government is crucial for an understanding of the state-church relationship. God is the ruler in both kingdoms. Man as the image of God is placed under a twofold government. Calvin carefully balances the relationship between the two. The state does not interfere in the internal affairs of the Church (doctrine, election of pastors, preaching the Gospel, administration of sacraments, church discipline). The Church does not influence the exercise of state power (protection of citizens and property, tax collection, warfare, jurisdiction). Thanks to the delimitation of their relations, a space for mutual collaboration arises. Calvin offers a model which can be an inspiration for the present.

Calvin se řadí mezi teology, kteří se učení o dvojí vládě věnovali. V článku se nejprve zaměřím na jeho ideové předchůdce – Augustina a Luthera, od nichž čerpal inspiraci, poté na Calvinovu teorii a její specifika.

Calvin se tématu dvojí vlády věnuje ve svém stěžejním díle *Instituce učení křesťanského náboženství*. Calvin *Instituci* několikrát přepracoval. První vydání vyšlo v roce 1536. Dílo mělo charakter apologie. V úvodu je dopis adresovaný francouzskému králi Františku I. Calvin se snažil obhájit reformační myšlenky a podpořit pronásledované krajany. Kniha byla rozdělena do šesti kapitol (zákon, apoštolské vyznání víry, modlitba, pravé a nepravé svátosti a poslední spojovala křesťanskou svobodu, církevní a světskou moc).

Další edice vyšla v roce 1539 a byla rozšířena do 17 kapitol. Calvin přepracoval *Instituci* v dalších letech ještě několikrát, ale změny byly pouze minimální. Vydání z roku 1550 obsahuje novinku v podobě paragrafů, které značně usnadňují orientaci. Největší změnu přinesla edice z roku 1559, pět let před Calvinovou smrtí. Dílo rozdělil nově do čtyř knih. První pojednává o Bohu Stvořiteli, poznání člověka a Boha, druhá o Bohu Vykupiteli, třetí o působení Ducha svatého, čtvrtá se věnuje eklesiologii, sakramentologii a státovědě.

V českých zemích přeložil *Instituci* z roku 1559 jako první Jiřík Strejc Zábřežský. I když ji dokončil již v roce 1595, vytištěna byla až v roce 1616.

Druhý překlad pochází od Františka Šebesty z Hustopeč z roku 1890, vydány ale byly pouze první dvě knihy. Zatím poslední překlad, tentokrát edice z roku 1536, vyhotovil František Mrázek Dobiáš.¹

Téma dvojí vlády je v *Instituci* zmíněno na dvou, resp. třech místech. Nejprve o něm Calvin hovoří v souvislosti s křesťanskou svobodou, podruhé se světskou vládou. V prvním vydání z roku 1536 je křesťanská svoboda součástí jedné kapitoly spolu s církevní a světskou vládou. V posledním vydání z roku 1559 se Calvin věnuje křesťanské svobodě v samostatné kapitole, která je součástí III. knihy, zatímco církevní a světská vláda tvoří obsah IV. knihy. Když hovoří o dvojí vládě v souvislosti s křesťanskou svobodou, obě blíže specifikuje a vymezuje jejich pravomoci. V části věnované světské vládě je teorie dvojí vlády zmíněna jako již známá skutečnost. Určité náznaky dvojí vlády nalezneme ale i v II. knize v kapitole *O svobodné vůli*. VanDrunen spojuje počátek úvah o dvojí vládě se třemi Kristovými úřady.² Přestože není Calvinova teorie rozpracována do samostatné kapitoly, je klíčová a jako červená nit se vine celým učením o vztahu státu a církve. I když Calvin nabízí tři možná označení: *vláda (regiment)*, *království (regnum)* a *jurisdikce (iurisdictio)*, nejběžnějším a nejvíce vhodným je označení vláda.³ Selderhuis upozorňuje na vhodnou volbu termínu *regiment*, který vyjadřuje dynamiku a funkčnost. Termín *regnum* by byl příliš statický a ontologický.⁴ Calvin hovoří o vládě církevní a světské, nikoli o království. V jeho koncepci se objevují tři prvky: Bůh, světská a duchovní vláda.

Na vrcholu pomyslného trojúhelníku stojí objekt veškerého Calvinova zkoumání, ale zároveň i subjekt – Bůh, který vládne v obou královstvích. Od Boha směřuje pomyslná šipka k oběma vládám.

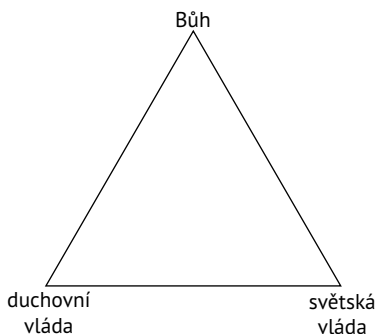
Teorie o dvojí vládě je zmiňována v řadě prací týkajících se Calvinova vztahu státu a církve. Mezi novější publikace patří kniha Davida VanDrunena *Natural Law and the Two Kingdoms*. VanDrunen dává teorii dvojí vlády do souvislosti s přirozeným zákonem. John Witte v *The Reformation of Right* ji zařazuje do kontextu svobody a vztahů mezi státem a církví. Denis Müller v *Jean Calvin Puissance de la Loi et limite du Pouvoir* se jí krátce věnuje v samostatné kapitole. Niesel se sice světské vládě věnuje v díle *The*

¹ Kalvín, J. *Instituce učení křesťanského náboženství*, ed. Dobiáš, Spisy Komenského evangelické fakulty bohoslovecké, Praha 1952, s. XXVII–XXX.

² VanDrunen, D. „The Two Kingdoms: A Reassessment of the Transformationist Calvin“, in: *Calvin Theological Journal* 40, no. 2, 2005, s. 248–266.

³ Calvinus, J. *Institutio christianae religionis*, ed. Tholuck. Apud Guilelmum thome, Berlin 1846, 3.14.15; *Institutes of Christian religion*, ed. McNeill, Philadelphia: Westminster Press, 1960, 3.14.15.

⁴ Selderhuis, H. J. *The Calvin Handbook*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, s. 441.



Theology of Calvin, ale teorii o dvojí vládě nezmiňuje. O obou pojednává odděleně.⁵

Calvinovi předchůdci: Augustin a Luther

Nejprve se stručně zmíním o pojetí dvojí vlády u Calvinových předchůdců, Augustina a Luthera. Oba autoři měli na formování jeho myšlenek vliv. Jejich teorie nastíním pouze stručně, protože těžištěm mého článku je Calvinova koncepce.

Augustin ve svém slavném díle *De civitas Dei* rozlišuje mezi *obcí Boží* (*civitas Dei*) a *pozemskou* (*civitas terrena*), které slouží jako myšlenkové koncepce a nekryjí se s existujícími společenstvími.⁶ *Boží obec* není totožná s viditelnou církví ani není pokusem o nastolení Božího království na zemi. *Pozemskou obec* nelze ztotožnit s existujícími říšemi. Oběma obcím dominuje určitá forma lásky a mají svůj předobraz v prvních lidech. Za zakladatele obce Boží lze považovat Ábela a pozemské Kaina. Ábelova říše je ztotožněna s duchovní vládou a tvoří ji ti, kteří patří Bohu. Do Kainovy obce patří lidé *tohoto* světa, kteří náleží do ďáblovy říše. U Augustina má učení o dvou říších eschatologický charakter, probíhá mezi nimi boj, který bude dovršen na konci věků. „A tak dvě lásky založily dvě města: láska

⁵ Více VanDrunen, D. *Natural Law and the Two Kingdoms. A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010; Witte, J. *The Reformation of Rights. Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge University Press 2008; Müller, D. *Jean Calvin Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Editions Michalon, Paris 2001; Wernisch, M. *Politické myšlení evropské reformace*, Praha: Vyšehrad, 2011; Niesel, W. *The Theology of Calvin*, Philadelphia: Westminster Press, 1956.

⁶ srov. Fortin, E. L. „St. Augustin“, in: Cropsey, J. – Strauss, L. *History of Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, s. 176–205.

k sobě vedla až k pohrdání Bohem a počala město pozemské; láska k Bohu vedla k pohrdání sebou a počala město nebeské.⁷

Obec Boží je řízena Božím zákonem. Představuje společenství těch, kteří vyznávají Krista. Je pro ni určující láska k Bohu. Dopravení dosáhne v nebi. Pozemská obec je charakterizována sebeláskou a veškerým jednáním, které nesměřuje k Bohu jako k nejvyššímu cíli. Nemusí se jednat pouze o věci tělesné, ale i rozum či touhu po poznání, které není nasměrováno k Bohu jako k nejvyšší moudrosti, ale často k sobě samému, k představě o své výlučnosti podle ďáblova vyjádření „...otevrou se Vám oči a budete jako Bůh znát dobré i zlé ...“⁸ Obě obce existují vedle sebe jako pšenice a plevel.⁹ Augustinovy říše nelze chápat jako snahu o rozlišení mezi světskou a církevní mocí, ale jako střet dobra a zla.

Luther se učení o dvou říších věnuje především v díle *O světské vrchnosti*.¹⁰ Jeho systém stojí na třech rozličných dualitách. Základní dělení je na říši Boží (*Reich Gottes, Reich Christi*) a říši ďáblovu či pozemskou (*Teufels Reich, Reich der Welt*), které odpovídají Augustinovu pojetí.¹¹ Ďáblova je zodpovědná za zlo ve světě a bude zničena až při druhém Kristově příchodu. Boj mezi oběma říšemi je odpovědí na nejrůznější katastrofy v podobě válek, tyranie či rebelie.

Další dualita představuje říši *duchovní* (*geistliche Reich*) a *světskou* (*weltliche Reich*). Bůh ustanovil obě říše. *Duchovní* představuje řád spasení. Určujícím vztahem pro člověka je jeho vztah k Bohu, protože spasení je individuální skutečností mezi Bohem a člověkem. *Světská* představuje přirozený řád, řád stvoření. Podstatný je v ní vztah člověka k ostatním lidem i k Bohu. Obě říše jsou pro člověka nezbytné. Bůh je používá k boji proti ďáblově říši. Stojí ve středu boje proti ďáblu. Nemají se ale směšovat. Jednou z ďáblovy taktiky je právě snaha o jejich smíšení (*confusio regnorum*).¹²

Třetí dualitou jsou dvě vlády – *duchovní* (*geistliche Regiment*) a *světská* (*weltliche Regiment*).¹³ *Duchovní* bojuje Slovem a *světská* mečem. Mezi duchovní a světskou mocí nemá dle Luthera dojít ke smíšení, tj. překro-

⁷ Aurelius, A. *O Boží obci*, Praha: Vyšehrad, 1950, X, 16 De civitate Dei 10.16.

⁸ Srov. Gen 3, 5.

⁹ Srov. Mt 13, 30.

¹⁰ Luther, M. *O světské vrchnosti*, Heršpice: Eman, 1993; vice Cargill, T. W. D. J. *The Political Thought of Martin Luther*, Sussex: Brighton, 1984; Waring, L. H. *The Political theories of Martin Luther*, Port Washington, N. Y.: Kennikat Press, 1968.

¹¹ Luther, *O světské vrchnosti*, s. 18, srov. Cargill, *The Political Thought of Martin Luther*, s. 37–63.

¹² Cargill, *The Political Thought of Martin Luther*, s. 55.

¹³ Luther, *O světské vrchnosti*, s. 18, srov. Cargill, *The Political Thought of Martin Luther*, s. 37–63.

čení kompetencí jednotlivých stran. Světská vláda nemůže zasahovat do věcí, které se týkají duše, protože její kompetence jsou vymezeny tělesností a majetkem. Na druhé straně duchovní moc má dbát řádného hlásání Božího slova a nemá zasahovat do věcí, které se týkají světské moci.

Přestože Luther usiloval o osvobození církve od *zlořádu Říma*, nevytvořil z ní suverénní a univerzální instituci. Chtěl mít nejen církev vyzna-vačů, ale také teritoriálně vymezenou. I když lze říci, že řada představitelů světské moci reformaci přijala, pevná organizace církve tím nevznikla. Luterství bylo často konfrontováno s ostatními konkurenčními reformními proudy. Část duchovních neměla představu, jak se liší luterství od učení římské církve. Proto bylo podle Luthera nutné, aby se konsolidace ujala světská moc. Vládce se tak stal *biskupem z nouze* (*Notbischof*).¹⁴ „Naši časní vládcí se nyní musí stát dohlížejícími biskupy, musí ochraňovat a pomáhat nám pastorům a kazatelům, abychom mohli kázat, sloužit v církvi a ve školách, neboť papež a jeho hordy tak nečiní, právě naopak.“¹⁵

Luther zdůrazňuje, že křesťan žije v obou královstvích (světském i duchovním). Obě jsou nezbytná, nejsou vzájemně v rozporu a ani jedno by nebylo ve světě dostačující bez toho druhého. Podle Bayera byl Luther nepochopen svými následovníky, zejména ve 20. století, když je mu přisuzováno rozdělení světa do dvou statických částí. To se mělo projevit zejména v době Výmarské republiky a Třetí říše.¹⁶

Člověk a společnost

Calvin formálně přijímá Aristotelovo pojetí člověka jako politického tvora (*zoon politikon*).¹⁷ Pro Calvina je člověk sociální zvíře (*animal sociale*) a je zaměřen k životu ve společenství.¹⁸ Od přirozenosti inklinuje ke společnosti, k péči o ní a snaze o její zachování. V mysli člověka je touha po řádu a ctnosti.

Calvin transformuje Aristotelovu definici člověka společenského biblickým chápáním Boha. Druhá část Aristotelova výroku (jinak je zvířetem nebo bohem) pro něho proto přijatelná není. V Aristotelově pojetí se bůh

¹⁴ Wernisch, *Politické myšlení evropské reformace*, s. 99–102.

¹⁵ Lohse, B. *Martin Luther's Theology*, Minneapolis: Fortress, 1999, s. 296.

¹⁶ Vice Bayer, O. *Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans, s. 311–315; Tezi, kterou Bayer kritizuje, zastává např. Perrot, vice Perrot, A. *Le visage humain de Jean Calvin, Labor et Fides*, Geneve 1986, s. 177.

¹⁷ Aristotelés, *Politika I*, Praha: Oikymen, 1999, 1253 a 3: „Člověk je svou přirozeností určen k životu v obci“; 1253 a 29: „Kdo však nemůže žít ve společenství anebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, není částí obce a je buď zvíře, nebo bůh.“

¹⁸ Institutio 2.2.13.

nevztahuje ke světu, není s ním ve vztahu. Taková představa je pro Calvina karikaturou Boha. Bůh jako prvotní hybatel, který vložil do světa svůj řád, ale dále se o něj nezajímá, není pro Calvina přijatelný. Bůh není Bohem, který stojí mimo nás, který si nás nevšímá, ale Bůh je ten, který je ve vztahu k nám – chce nám být na blízku. Chce, abychom s ním sdíleli svůj život. Bůh je Immanuel, Bůh s námi.¹⁹ Bůh je tak blízký, že se sám stal člověkem. Křesťanský Bůh je Bohem vztahu. Člověk poznává Boha dvojjediným způsobem – poznává sebe sama a co Bůh pro nás v Kristu nachystal. Tímto druhem zbožnosti se stává člověk účastníkem Boží starosti o tento svět. Stává se tvorem společenským – v Kristu přijímá odpuštění a posvěcení k novému životu – odpovědnému – to je náboženský rozměr odpovědnosti společenské. Trojjediné bytí přebývá v lásce, ve společenství. Člověk jako *imago Dei* o to má usilovat. Pojednání o Bohu a člověku je neoddělitelné, neboť poznání člověka není možné bez poznání Boha. Poznání Boha a poznání sebe sama nelze od sebe oddělit.²⁰ Nelze ani říci, co předchází, co podněcuje to druhé. Ale poznání nás samotných je podmíněno poznáním Boha. Calvin předpokládá, že člověk nemůže poznat sám sebe, pokud nekontemploval Boží tvář, pokud *nehleděl* na Boží tvář. Člověk má tendenci se považovat za moudrého, spravedlivého, ale svou omezenost, slabost si uvědomuje a je schopen ji přijmout pouze tehdy, když se *podívá* na Boha. Teprve pak může sejt, aby se podíval na sebe, ale v jiném světle, už ne v zajetí představ o dokonalosti, ale v uznání závislosti na Bohu. Naši omezenost a nedokonalost nepoznáme, pokud se nepodíváme na Boha.

Calvinova definice člověka jako společenského tvora se od Aristotelovy formálně příliš neliší, je prakticky shodná. „Člověk je od přirozenosti společenský tvor (*animal sociale*). Snaží se o společnost pečovat a zachovat ji. Pojetí občanské ctnosti a řádu je vlastní každému člověku.“²¹

Calvin uvádí tento výrok v souvislosti se dvěma skutečnostmi. Předchází mu rozlišení pozemských a nebeských věcí, které je stejné jako rozlišení obou vlád. Jen se na ně dívá z trochu jiného úhlu.²² Pozemské věci se nevztahují k Bohu a jeho království, ale týkají se časného života. Patří k nim občanské zřízení, hospodářství, svobodná umění a věda. Nebeské spočívají v poznání Boha, spravedlnosti a tajemství nebeského království.

¹⁹ Srov. Mt 1, 23.

²⁰ Institutio 1.1.1.

²¹ Institutio 2.2.13 „Quoniam homo animal est natura sociale, naturali quoque instinctu, ad fovendam conservandamque eam societatem propendet: ideoque civilis cuiusdam et honestatis et ordinis universales impressiones inesse omnium hominum animis conspiciuntur.“

²² VanDrunen, D. „The Context of Natural Law: John Calvin's Doctrine of the Two Kingdoms“, in: *Journal of Church and State* 46, 2004, s. 503–525.

Následuje definice přirozeného zákona, který je společný všem lidem. Od přirozenosti jsou si lidé vědomi nutnosti zákonů pro zachování společnosti. Semena politického řádu jsou zasetá do mysli každého člověka. Přirozený zákon představuje svědomí, je Bohem vepsaný a vrytý do srdce všech lidí. Ukazuje nám a odhaluje, jak máme jednat a jak nejednáme. Je naším učitelem a zrcadlem, ve kterém pozorujeme své nedostatky. Neexistuje člověk, který by nepochopil, že každá lidská společnost musí být řízena zákony. Toto vědomí je vlastní celému lidstvu bez učitele nebo zákonodárce.²³ Přirozený zákon nepotřebuje korekce, protože by byl nedokonalý, ale protože nepostačuje člověku, jehož přirozenost byla hříchem porušena. Proto Bůh daroval lidem psaný zákon (morální), který svědčí o přirozeném zákonu.²⁴

Calvinovo učení o dvojí vládě

Člověk je podřízen dvojí vládě či je v něm přítomna dvojí vláda (*duplex esse in homine regimen*): duchovní (*regimen spirituale*) a světská (*regimen politicum*).²⁵ Calvin pečlivě rozpracovává obě složky, aby zároveň podržel jejich svébytnost, ale nesklouzl do popírání jedné či druhé vlády.

Používá tři označení: *regimen*, *regnum* a *iurisdictio*.²⁶ Nejedná se o trojí rozlišení na dva či tři rozličné světy, říše. Spíše jde o pohled na jednu skutečnost ze tří úhlů. Cílem *duchovní* vlády (*regimen spirituale*) je vést člověka ke zbožnosti a uctívání Boha. Zaměřuje se na jeho duši, nitro a směřuje k věčnému životu. *Světská* (*regimen politicum*) přispívá k plnění lidských a občanských povinností, k vnějším skutečnostem.

Na obě se můžeme také dívat jako na *duchovní* a *časnou* jurisdikci (*iurisdictio spiritualis et temporalis*), přičemž obě mají různé zákony. *Duchovní* zákony se vztahují k záležitostem nitra člověka, *světské* regulují a upravují vnější vztahy.

Posledním je rozlišení na *duchovní* a *světské* království (*regnum spiritual, regnum politicum*). Kristovo *duchovní* království vládne duši a týká se budoucích záležitostí; *světské* tělu a spravuje časné záležitosti.²⁷ Duchovní království nachází v tomto světě vyjádření v církvi.²⁸

²³ Institutio 2.2.13.

²⁴ Srov. Ř 2,15n.

²⁵ Institutio 3.19.15.

²⁶ Ibid. 3.19.15.

²⁷ Ibid. 3.19.15.

²⁸ Ibid. 4.20.2.

Calvin a reflexe jeho předchůdců

Calvin nepřejímá Augustinovo (Lutherovo) dělení na Boží a ďáblovu říši. Jeho a Augustinova koncepce se liší.²⁹ Calvinovi je striktní dualismus cizí. Skrývá v sobě nebezpečí ztotožňování obou říší s existujícími obcemi, případně absolutní odmítnutí jedné z nich. Negativní pohled na světskou moc spojený s metafyzickou představou říše zla může vést k odporu vůči ní nebo k jejímu odmítání. Zde se křesťané vyznávající dualismus nebezpečně blíží ke Calvinem kritizovanému anabaptismu. Na druhou stranu glorifikace Boží obce a její snaha strhnout ji z nebe na zem našla vyjádření v extrémní formě anabaptismu v Münsteru.

Zatímco u Augustina patří křesťan do jedné obce, u Calvina do obou, má dvojí občanství. Odlišnost obou koncepcí je zjevná. V případě Augustina nemůže křesťan patřit do obou obcí, protože jsou naprosto odlišné. Buď patří do civitas Dei, nebo do civitas terrena. Křesťan může být samozřejmě občanem politické obce. V Calvinově modelu patří křesťan do obou království, je pod dvojí vládou. I když na této zemi je křesťan pouze poutníkem na cestě do nebeské vlasti, není vyvázán z příslušnosti k nějaké formě politického zřízení.³⁰

Představuje si Calvin svět jako bojiště mezi Bohem a ďáblem v augustinovském pojetí? Domnívám se, že toto dualistické chápání není Calvinovi vlastní, protože nejde o dva rovnocenné bojovníky. Ďábel je stvoření, je podřízen Boží moci a Bůh mu nedovolí, aby měl vládu nad dušemi věrných. Jeho vládě ponechává nevěřící a bezbožné, které nepočítá mezi svůj lid.³¹

Calvinovo rozlišení odpovídá částečně Lutherovi. Witte zdůrazňuje, že v počátečním období Calvin využil Lutherovu teorii o dvou říších k hledání pozice mezi liberalismem (anabaptistů) a legalismem. Dává ji do souvislosti s křesťanskou svobodou: křesťané osvobozeni od veškeré autority a zákona; křesťané nabývající svobody podřízením se zákonům a autoritě.³² Později také narouboval na Lutherovo učení o dvojí vládě variantu dvou mečů, jak upozorňují Witte a VanDrunen.³³ Jeon zdůrazňuje Calvi-

²⁹ VanDrunen, „The Two Kingdoms: A Reassessment of the Transformationist Calvin“, s. 248–266; Müller, *Jean Calvin Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, s. 44.

³⁰ Institutio 4.20.2.

³¹ Institutio 1.1.14.

³² Witte, J. *The Reformation of Rights. Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge University Press 2008, s. 43.

³³ VanDrunen, D. *Natural Law and the Two Kingdoms. A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, s. 69, s. 93. Teorie dvou mečů je spojována s papežem Gelasiem. Podle ní existují dva meče (na zák. Lk 22,38), jeden je určen k duchovní správě a náleží církvi, tj. papeži, a druhý ke světské správě a náleží císaři,

novu snahu balancovat mezi anabaptisty na jedné straně a tyranii prezentovanou slavným dílem *Vladař* na straně druhé.³⁴ Zatímco anabaptismu a Calvinovu odporu k němu se Jeon ve svém článku věnuje, *Vladaře* již nezmiňuje. Calvin sám jméno Machiavelli nikde nezmiňuje, ale pravděpodobně jeho dílo znal. Bylo známo mezi vzdělanci v kontinentální i insulární Evropě. A Calvin zřejmě polemizuje i s tímto dílem. Machiavelliho jméno se nevyslovovalo, jeho dílo bylo považováno za dílo ďáblov.³⁵

Dvě vlády – spolupracující, či oddělené?

Calvin považuje za nutné pojednat o obou vládách odděleně.³⁶ Dokonce do té míry, aby byla jedna zastřena, když se mluví o té druhé. Ale ve vydání *Institucí* z roku 1559 následuje pasáž, která ukazuje, že Calvinův předpoklad striktního oddělení není ani pro něho možný. K posunu Calvinova myšlení dochází díky jeho působení v Ženevě. Z člověka vidícího situaci z vnějšku se proměnil v toho, kdo byl konfrontován s realitou. Sám Calvin uznává nezbytnost spojení učení o obou vládách především ze dvou důvodů. *První* nebezpečí vidí ve zneužití křesťanské svobody, v jejím špatném pochopení. *Druhé* ve zneužití moci ze strany vládců. Calvin se zabývá křesťanskou svobodou, která je zdrojem svobody ve třech oblastech. V této souvislosti se krátce zmíním o křesťanské svobodě.

Křesťanskou svobodu vymezují tři oblasti:

1) První oblast představuje svobodu od zákona. Lidé se mají pozvednout nad zákon, nemohou dosáhnout spravedlnosti skrze zákon. Člověk není podřízen zákonu, jinak by byl nucen jej bezvýhradně dodržovat a toho není schopen. Naopak podléhá zákonu milosti. Pouze na ni se může spoléhat, nikoli na představu, že lze spravedlnosti dosáhnout pomocí skutků.

2) Druhá oblast navazuje na první. Pokud je člověk zbaven jha zákona, obavy z jeho nenaplnění, pak se mu dostává svobody, aby neposlouchal zákon ze strachu, ale z lásky k Bohu a lidem.

příp. představiteli světské moci. Za pontifikátů mocných papežů se moc meče vychyluje ve prospěch církve, které by náležely oba meče a ona by jeden pouze propůjčovala světské moci. Calvin navazuje na tisíciletou tradici a řeší ji novým způsobem.

³⁴ Jeon, J. K. „Calvin and the Two Kingdoms: Calvin's Political Philosophy in Light of Contemporary Discussion“, in: *Westminster Theological Journal*, vol. 72, 2010, s. 299–320.

³⁵ Hattenhauer, H. *Evropské dějiny práva*, Praha: Beck, 1998, s. 323.

³⁶ Institutio 4.20.1.

3) Třetí oblast představuje volnost v záležitostech, které jsou morálně neutrální (adiaphora). Nabízí možnost lidem zbytečně nesvazovat v oblastech, ve kterých je jim ponechána svoboda volby.³⁷

Křesťanská svoboda je negativní (od zákona) a pozitivní (k Bohu a lidem). Svoboda od zákona ale neznamená možnost dělat si, co chci, ale být pod zákonem milosti.

Zneužití svobody spočívá především ve snaze odstranit jakoukoli vládu pod rouškou osvobození v Kristu, vycházející z chybné interpretace. Lidé se domnívají, že si svobodu užijí tak, že nebudou pod žádnou vládou. „Barbarští a pomatení lidé se bláznivě snaží potlačit Boží ustavení...“³⁸ Světská moc je ale ustavena od Boha, pro dobro lidí a kdo se protíví Božímu řádu, protíví se Bohu a svolává na sebe nejen odpor světské moci, ale i Boží.³⁹

Druhé ohrožení plyne z toho, že si vládcí uzurpují stále více moci, až se dostávají do střetu s Boží autoritou. „...lichotníci princů vychvalují jejich neomezenou moc a nezdráhají se postavit Boží vládě.“⁴⁰

Obě ohrožení vedou v posledku k poškození víry a směřují proti Bohu. V pozadí obou stojí zneužití svobody, pokušení, kterému podlehl první lid, přitakání na nabídku bohorovnosti, vzpoura proti Bohu.

1) Zneužití duchovní moci

Nebezpečí v prvním případě nehrozí pouze ze strany anabaptistů, na které Calvin v tomto případě poukazuje především, ale také ze strany papeže. Anabaptisté a nejen oni měli ke státní správě negativní přístup a zdůvodňovali její svobodou v Kristu. Zaměňování svobody v Kristu a skrze Krista se stávalo záminkou pro její zneužití a vedlo nikoli ke svobodě, jak se její protagonisté mylně či záměrně domnívali, ale do nesvobody – neřádu, anarchie. Calvin anabaptisty označuje za fanatiky, když civilní správu považují za něco špatného a nevhodného pro křesťana. Uzavřít Kristovo království do tohoto světa je označováno za židovskou marnost.⁴¹

³⁷ Srov. Institutio 3.19.2, 3.19.4, 3.19.7.

³⁸ Institutio 4.20.1 „Amentes et barbari homines ordinem hunc divinitus sancitum furiose evertere conantur.“

³⁹ Calvin, *The Epistle of Saint Paul to the Romans. The Calvin Translation Society*, Edinburgh 1844, s. 365.

⁴⁰ Institutio 4.20.1 „Principum vero adultores, eorum potentiam sine modo extollentes, Dei ipsius imperio opponere non dubitant.“

⁴¹ Institutio 4.20.1. „Nihil referre qua sis apud homines conditione, cuius gentis legibus vivas: quando in rebus istis minime situm est Christi regnum.“ Instituce, s. 290 „Nic nezáleží na tom, jaké postavení máš u lidí a podle zákonů, kterého národa žiješ, poněvadž v těchto věcech naprosto neleží království Kristovo.“

Pokud se člověk nespolehá na Boha, ale vkládá naději do člověka, byť krále, je to marnost.⁴² Calvinův model staví na první místo Boha (v obou vládách, ve státě i církvi), On je vládcem, nikoli král nebo papež.

Duchovní svoboda se snese dobře s občanskou nesvobodou.⁴³ Na základě Písma jsou lidé povinni podřídit se vládnoucím bez ohledu na způsoby jejich vlády.⁴⁴ Nespravedlivý vládce je vnímám jako trest za hřích a prostředek k nápravě. I takovému vládcovi náleží úcta a poslušnost ve veřejných věcech, pokud to neodporuje Božím nařízením. V opačném případě mají lidé více poslouchat Boha a méně lidi, ale zároveň přijmout trest a příkoří, která z neuposlechnutí plynou. Tento přístup je inspirující především snahám o revoluční změny za pomoci násilných prostředků, kdy nenásilné shledávají za neúčinné. Nenásilný odpor vůči vládnoucím, jak jej navrhuje Calvin, se objevoval též ve 20. století.⁴⁵ Soukromým osobám je přiznáno pouze právo pasivního odporu. Právo aktivního odporu náleží určitému sboru, který má za úkol ochranu lidu a usměrňování moci krále. V minulosti mezi ně patřili efoři, tribunové lidu, později jednotlivé stavy či magistratus.⁴⁶ Není náhodou, že Calvin končí *Instituce* citací: „Bylo za vás zapláceno výkupné, nebudte otroky lidí.“⁴⁷ *Instituce* nekončí apelem na vrchnost, ale na společenství, což představuje reformační rozměr po staletí tradované definice, že člověk je *homo politicus, zoon politikon*.

2) Zneužití světské moci

Hrozba zneužití světské moci nastává, když vládce ubírá Bohu vládu a vystupuje nejen jako ochránce civilních projevů zbožnosti, ale i jí nadřazený, což vede k nejrůznějším formám nadřazenosti světské moci nad církevní. S přílišnou závislostí na světské moci se protestantismus potýkal v řadě evropských zemí (především tam, kde byla luterská církev státní církví – Německo, Švédsko, Dánsko...), avšak v Americe byla situace odlišná. Calvin stál před nelehkým úkolem podržet obě moci jako suverénní, oddělené, nesmíšené, ale zároveň spolupracující. V posledku ale obě směřují k Bohu, respektive z něho vychází. Bůh je vládcem v obou – obě vznikají z jeho vůle.

⁴² Srov. Jer 17,5.

⁴³ Ibid. 4.20.1.

⁴⁴ Srov. Řím 13,1.

⁴⁵ Srov. King, M. L. *Odkaz naděje. Dopisy z birminghamského vězení*, Praha: SLON, 2012, s. 141–161.

⁴⁶ *Institutio* 4.20.32.

⁴⁷ Srov. 1 Kor 7,23.

Kooperační model

Calvin chápe obě panství jako rozdílná, ale jejich odlišnost nemá vést k vzájemným rozporům, ale ke spolupráci. Světská vláda poskytuje určitou ochranu a právní rámec, ve kterém se církev může pohybovat. V její kompetenci není dohlížet na soukromé uctívání Boha, ale pouze na vnější projevy (ochrana a podpora vnějšího uctívání Boha, uchování čistoty náboženského učení, ochrana zřízení církve, boj proti modlářství, rouhání, veřejnému pohoršení v oblasti náboženství, rušení veřejného klidu).⁴⁸ Křesťanský stát dbá na to, aby nebyl Bůh urážen a aby náboženské vyznání nebylo předmětem útoků.

Obě vlády mají sice být oddělené a nesmíšené, ale Calvinova touha po pečlivém vybalancování připomíná spíše snahy církevních otců, kteří usilovali o definici Kristovy dvojí přirozenosti a ocitali se na hraně, kdy špatný krok znamenal pád do jedné z herezí, proti kterým bojovali. Obě vlády ale pocházejí od Boha. V obou je Pánem a Králem a jsou odrazem jeho lásky. Péče o duchovní záležitosti je předmětem kritiky. Jeon se domnívá, že se Calvinovi nepodařilo udržet rozlišení státu a církve, protože stát měl právo a povinnost střežit církevní věrouku. Přijetím a rozšířením ideje dvojí vlády se Calvin snaží vyvážit role státu a církve, ale plně se neodpoutal od politické filosofie středověkého křesťanského státu.⁴⁹

Žádná civilní autorita ale nemůže promlouvat do formulací věrouky, pouze poskytuje ochranu vnějšímu projevu zbožnosti. Nedefinuje věrouku, ale brání ji proti útokům zvenčí. Stát měl také právo odsuzovat k trestu smrti kvůli herezi.⁵⁰ Dnes bychom mohli říci, že Servet měl právo na svobodu projevu, ale ani v naší době nemůže člověk beztrestně zastávat a šířit jakékoli názory. V té době bylo jeho učení fakticky popírající Kristovo božství nepřijatelné pro oba znepřátelené tábory, katolíky i protestanty. Podobné hereze jako arianismus, adopcionalismus či sabellianismus byly odsouzeny církevními koncily.

Calvin nebyl zcela konzistentní. Pro něj byl stát křesťanský a i v jeho zájmu byla ochrana základních hodnot. Oddělení mocí a jejich snaha o nesmísení nevylučuje vzájemnou spolupráci. Ostatně sám Calvin v *Institucích* zdůvodňuje, že jsou sice odlišné, ale nestojí jedna proti druhé. Anabaptistická představa je totální odluka, bez jakéhokoli kontaktu. Calvin ale

⁴⁸ Institutio 4.20.2, 4.20.3

⁴⁹ Jeon, J. K. „Calvin and the Two Kingdoms. A Reassessment of the Transformationist Calvin“, s. 299–320. Jeon svůj postoj staví na skutečnosti, že světská vláda má ochraňovat a podporovat vnější uctívání Boha, uchovat čistotu náboženského učení, chránit zřízení církve (srov. Institutio 4.20.2).

⁵⁰ Ibid., s. 319.

odloučil stát a církev tím, že vymezil jejich funkce, aby mohly působit společně v dané oblasti a vzájemně spolupracovat.

Je dobré se zamyslet nad dvěma skutečnostmi. Calvin byl jednak dítětem své doby a nedovedl si představit čistě pluralitní společnost, kde by došlo k odluce státu od církve.⁵¹ Svět, ve kterém se Calvin pohyboval, byl křesťanský. A je zároveň těžké se na něj dívat optikou 21. století, kdy striktně odlukový model také není běžný. Calvin svým modelem nabídl příležitost, jak vztahy vyvážit.

Jak uvádí Molnár, Luther sice uznává, že Bůh vládne ve světské i duchovní říši, ale ve světské uplatňuje rozhněvanou lásku.⁵² Nejsem příznivkyní podobných tezí obsahujících latentní markionismus. Představuje určitou rozpolcenost, jako by v obou říších nevládl stejný Bůh. Světská vláda by byla viděna jako horší varianta, kde nevládne láskou. Bez světské vlády by však nastal chaos, ne-řád. Každá vláda je lepší než žádná vláda, i ta nejhorší.⁵³ Podobně nejsem zastánkyní teorií o vládě levé ruky.⁵⁴ Vláda pravé ruky je pouze Boží království. Levá ruka pak získává negativní nádech. Pro Calvina jsou ale obě zcela legitimní. Světská vláda není špatná ani morálně neutrální. Bůh vládne v obou královstvích, ve světském jako Stvořitel a v duchovním jako Vykupitel.⁵⁵ V člověku je přítomna dvojí vláda. Přílišné oddělování obou není v konečném důsledku žádoucí a bylo by v podstatě schizofrenní. Člověk se nemůže na chvíli zřeknout jedné z vlád a přijímat pouze tu druhou a naopak.

Nehovořila bych o odluce státu a církve, jak ji známe, ale o kooperačním modelu, modelu vzájemného vyvažování. Církev se neplete do záležitostí státu, nemá možnost zasahovat do výkonu moci, nechrání majetek a životy obyvatel. Nemůže vydávat pravidla pro fungování společnosti, vymáhat daně, vést válku, odsuzovat do vězení či na smrt. Stát nerozhoduje o personálním obsazení církevních funkcí ani o nauce. Nehlásá Boží slovo, nevysluhuje svátosti, nevydává církevní zákony, nevykonává církevní jurisdikci: nenapomíná věřící, nevylučuje od Večeře Páně ani nemůže nikoho exkomunikovat. Nemá docházet ke smíšení funkcí, aby představitel církve a státu byla jedna osoba. Mezi oběma existuje jistá loa-

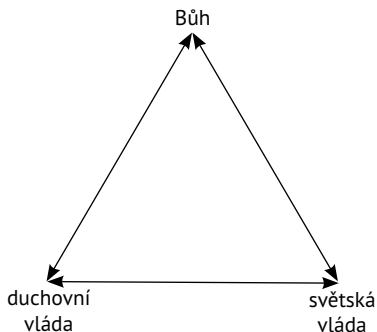
⁵¹ VanDrunen, D. „The Two Kingdoms. A Reassessment of the Transformationist Calvin“, s. 248–266.

⁵² Molnár, A. *Na rozhraní věků: cesty reformace*, Praha: Vyšehrad, 1985, s. 221.

⁵³ Calvin, J. *The Epistle of Saint Paul to the Romans*, s. 364.

⁵⁴ Mueller, W. A. *Church and State in Luther and Calvin*, New York: Anchor Books, 1965, s. 44.

⁵⁵ VanDrunen, „The Two Kingdoms. A Reassessment of the Transformationist Calvin“, s. 248–266.



jalita. Calvin jasně rozlišuje a konkrétně vymezuje sféry vlivu. Nabízí nové řešení vzájemných vztahů.

Když se vrátím k modelu trojúhelníku, tak na vrcholu stojí Bůh, od kterého směřují šipky k oběma vládám, protože je původcem obou a odráží se v nich jeho láska. Od duchovní vlády směřuje šipka k Bohu jako odpověď prostřednictvím uctívání, modlitby a bohoslužby. Podobně od světské k Bohu v podobě péče o občany, ochrany státu, majetku. A nakonec mezi oběma vládami. Od duchovní ke světské směřuje modlitba za vládnoucí, podřízení se světské jurisdikci, uznání státního zřízení, jeho potřeb a do jisté míry dohled nad vnitřním životem obyvatel. Světská nabízí duchovnímoci podporu, ochranu a světskou jurisdikci.

Calvin odluku obou vlád nezamýšlel, ale nabídl řešení, které není v praxi vždy snadné, ale představuje model církevně-státních vztahů v křesťanské společnosti, který je kompromisem a výzvou.

**Pojetí praktické theologie
u F. D. E. Schleiermachera v kontextu jeho
rozvrhu theologického studia.
Překlad tezí o praktické theologii podle
prvního vydání *Krátkého nástinu
theologického studia***

Jiří Šamšula

The concept of the Practical Theology of Friedrich Schleiermacher in the context of his outline of theological studies. Translation of the theses pertaining to the Practical Theology According to the First Edition of Schleiermacher's Book: *The Brief Outline on the Study of Theology*: Friedrich Schleiermacher, known for being the father of liberal theology, is also responsible for creating and unfolding Practical Theology and raising it to the status of a theological discipline with its own methods and tasks. In this article, the author describes and analyzes Schleiermacher's overall concept of Practical Theology, which received little attention (as did his theological works as a whole) within contemporary Czech Protestant theological discourse, with a few exceptions. The main source of this article is Schleiermacher's theological encyclopedia, *The Brief Outline on the Study of Theology*. In this book, Schleiermacher tried to innovatively define the whole of theology (divided into "Philosophical Theology"; "Historical Theology" and "Practical Theology") and he prescribes its tasks, methods and interdependencies. Part 1 of the article is introductory and in Part 2, I will pay closer attention to the whole of Schleiermacher's concept of theology as depicted in the *Brief Outline*. It will be shown that this concept is characterised by its practical orientation, which means, that all theology is purposed for leading the church. In Part 3 I will examine specifics to support this design in Schleiermacher's Practical theology. Part 4 closes off my paper with critical and conclusive remarks. I conclude that Schleiermacher's concept of theology and moreover, of practical theology, is for us today, still substantial despite some of its shortcomings, for its attempt to mediate between the Gospel and the actual church praxis, in its multi-faceted, ecclesial, religious and cultural contexts, and to as well serve as a mediator within and between theological disciplines.

1. Úvod

Tento text má za cíl jednak uvést do pojetí praktické theologie u F. D. E. Schleiermachera v kontextu jeho pojetí celku theologických disciplín, jednak je zde předložen překlad tezí o praktické theologii v jeho theologické encyklopedii *Krátký nástin theologického studia*.¹ Sbíhají se zde tak tématické okruhy, z nichž každý by vyžadoval samostatného pojednání: jde totiž o témata v české evangelické praktické i systematické theologii nepřilíš důkladně zpracovávaná, ba opomíjená. Jednak je to sama osoba Friedricha Daniele Ernsta Schleiermachera a jeho theologické dílo.² Schleiermacher, „církvní otec 19. století“ a – zjednodušeně řečeno – otec „liberální theologie“, se prosadil na poli systematické theologie, ovšem vyjma disciplíny starozákonní biblistiky se věnoval všem theologickým disciplínám: především theologické etice a praktické theologii,³ za jejíhož zakladatele je obecně považován.⁴

Schleiermacherovi se teprve po dlouhých letech dostává i u nás přejně pozornosti, co se týče překladů jeho textů.⁵ Z jeho výslovně theologických textů však nebylo přeloženo doposud nic. Významnou částí této práce je

¹ Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen* 1811, 1830. V překladu budu primárně vycházet z vydání obsaženého v Kritickém souborném vydání (KGA I/6), které zpracoval Dirk Schmid a které vyšlo jako samostatný svazek (Berlin/New York, 2002). V překladu názvu spisu navazuji na Adolfa Novotného (Novotný, *Sto let praktické theologie. Nástin vývoje v 19. století*, Krabčice 1938, s. 10).

² Pokud mu již byla a je u nás věnována pozornost, tak spíše jako filosofovi: jako zakladateli hermeneutiky (Alice Kliková, „Friedrich Schleiermacher“, in: Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha 2006, s. 268–283), jako filosofovi náboženství (Jan Kranát, „Schleiermacherův původní názor“, in: *O náboženství. Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrači*, Praha: Vyšehrad, 2012; Tentýž, „Potřebuje náboženství nazírat? Schleiermacherova cesta od názoru k pocitu“, *TREF* 2/2008, s. 181–190.). Stručný nástin důsledně negativní recepce Schleiermachera v české evangelické theologii (zmínění výslovně J. L. Hromádka a Milán Balabán) viz Kranát, „Schleiermacherův původní názor“, s. 18n. Jako praktickému theologovi-liturgikovi, zakladateli toho přístupu k theologii bohoslužby, který dle Filipiho vychází „zdola“, tedy od člověka a jeho zbožného sebevědomí, věnoval nejnověji Schleiermacherovi kriticky přejnou pozornost Pavel Filipi ve své liturgice *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika* (Praha, 2011, s. 37n).

³ Dále jen „PT“.

⁴ Integrovanou součástí theologie jakožto vědy je však PT až díky Schleiermacherovu žáku Carlu Immanuelu Nitzschovi (1787–1868), viz Christian Möller, *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen/Basel 2004, s. 5.

⁵ Zde především je třeba zmínit Kranátův překlad Schleiermacherových proslulých *Promluv o náboženství* (viz pozn. 1.), dále překlad kratší Schleiermacherovy statě *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* filosofem Petrem Bláhou („Pokus o teorii společenského jednání“, *Filosofický časopis*, ročník 58, 2010/5, s. 705–720).

proto překlad tezí o PT z prvního vydání jeho spisu *Krátký nástin theologického studia*. *Krátký nástin* je svým žánrem „theologická encyklopedie“. Téma žánru theologické encyklopedie, její vývoj v německé jazykové oblasti⁶ a u nás⁷ by také zasluhovalo pozornosti, nebudeme moci se však této otázce podrobně věnovat.

Překlad tezí o PT má přispět k úplnému překladu této theologické encyklopedie, jakož i podnítit další překládání a studium jeho theologických spisů.⁸ Pro překlad jsem zvolil první vydání, což má jak pragmatický, tak dějinně-theologický důvod: První vydání oproti druhému sestává z krátkých, pregnantně formulovaných tezí, zatímco teze ve druhém vydání jsou delší a opatřeny vysvětlivkami (k tomu viz níže), což by překlad pro tyto účely neúměrně prodloužilo. Dále toto první vydání (stejně jako první vydání Schleiermacherovy „Věrouky“ z r. 1821/22) stojí poněkud ve stínu vydání druhého, z něž se obvykle vychází a cituje (také kvůli průběžnému počítání paragrafů oproti prvnímu vydání, viz níže). Protože se u překladu jedná o fragment, bude v tomto paperu potřebné do *Krátkého nástinu* uvést. S tím souvisí, že bude potřeba představit na základě tohoto textu základní kontury Schleiermacherova pojetí teologie, v jehož rámci trak-

⁶ Co se týče Schleiermacherovy encyklopedie, bylo by třeba pojednat kontext romantismu a jeho myšlení, pro něž představovalo roztržnění jednotlivých věd úpadkový jev a který proti tomu chtěl postavit ideji živého organismu všeho vědění „ve světle společného, absolutního vztahného bodu“ (Gert Hummel, heslo „Enzyklopädie“, in: TRE, sv. 9, Berlin/New York 1982, s. 725)

⁷ Encyklopedie v české evangelické teologii: F. M. Dobiáš, *Úvod do teologie (Theologická encyklopedie)*, Praha 1953, 2. vyd. (1. vyd: *Úvod do bohosloveckých nauk*, 1941). Josef Smolík, *Úvod do studia bohosloví* (Praha 1978). Funkci theologické encyklopedie plní i soubor statí *Evangelická teologie pod drobnohledem* (Petr Gallus, Petr Macek /eds./, Brno 2006). Josef Smolík ve své theologické encyklopedii *Úvod do studia bohosloví* (Praha 1978) Schleiermachersa průběžně zmiňuje při referování dějinně-theologických pozic, rovněž i *Krátký nástin*: na s. 5n. V úvodním oddílu o dějinách žánru theologické encyklopedie je zhodnoceno jako „klasické dílo (...), které určilo jednotlivé obory a jejich obsah až do naší doby“; ovšem podrobnější úvod do Schleiermacherova textu však u Smolíka, jako i jinde, chybí. Na *Krátký nástin* odkazuje i církevní historik Jiří Just: ve svém představení disciplíny církevních dějin cituje v českém překladu Schleiermacherův výměr této disciplíny (*Evangelická teologie pod drobnohledem*, s. 37, jedná se o § 149, 1830). Just, vycházející z druhého vydání *Krátkého nástinu*, sice cituje z nereprezentativní „paperbackové“ reedice, kterou r. 1897 vydalo nakladatelství Otto Hendela v Halle, a sice pod zkráceným názvem *Zur Darstellung des Theologischen Studiums* – svědčí to o tom, jak je mezi současnými evangelickými teology tento text znám, natož jeho autor? – ovšem na rozdíl od jiných přispěvatelů do sborníku Justovi Schleiermacher jako theolog vůbec stál za větší pozornost. Just také oceňuje (sr. s. 43) Schleiermacherovo položení církevních dějin do centra theologického studia (viz níže) oproti K. Barthovi, který církevní dějiny degradoval na pouhou pomocnou theologickou disciplínu.

⁸ Autor tohoto paperu již přeložil úvodní teze Schleiermacherovy *Věrouky* a napsal k ní krátké uvedení, zatím nepublikováno.

tuje PT. Bude to v souladu se Schleiermacherovým požadavkem vidět jednotlivé theologické disciplíny v jejich souvislosti s celkem theologického studia: „Pro každého theologa je proto nezbytný správný názor o souvislosti různých částí theologie mezi sebou, a zvláštní hodnotě jedné každé pro společný účel.“ (1830, § 18)⁹

2. PT v kontextu theologického studia¹⁰

2.1. Historicky

Schleiermacherův *Krátký nástin theologického studia*, „první klasický dokument jeho nesrovnatelného systematického nadání na poli theologie“,¹¹ vyšel, jako i ostatní důležité spisy, ze Schleiermacherovy přednáškové činnosti, a sice ze standardní přednášky „Encyklopedie theologických věd“. Pojem encyklopedie se od konce 18. století začal používat pro texty, které podávaly přehled o stavu vědění jednotlivých vědeckých disciplín, přičemž paralelně k tomu získává pojem encyklopedie formální, vědecko-teoretický rys.¹² Encyklopedie byla v centru Schleiermacherovy přednáš-

⁹ Na obě vydání *Krátkého nástinu* odkazují v kulatých závorkách v hlavním textu, a sice na daný paragraf. U prvního vydání neuvádím rok vydání, u druhého ano. U prvního vydání, kvůli složitému systému číslování paragrafů, uvádím název kapitoly, v níž se paragraf nachází.

¹⁰ Literatura: Karl Barth, *Die Theologie Schleiermachers: Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/1924*, hrsg. von Dietrich Ritschl, Zürich, 1978; Týž, *Protestantská teologie v XIX. století. Svazek II. – Dějiny*, přel. Bohuslav Vik, Praha 1988; Richard Crouter, *Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge 2005; Hermann Fischer, heslo *Schleiermacher*, in: TRE sv. 30, Berlin/New York, 1999, s. 143–189; Eberhard Jüngel, heslo *Schleiermacher*, in: RGG, sv. 7, Tübingen 2004, s. 904–919; Fritz Lienhard, *Grundlegung der Praktischen Theologie. Ursprung, Gegenstand und Methoden*, (APrTh 49), Leipzig 2012, kapitola I. „Die Praktische Theologie bei Schleiermacher“, s. 29–72; Kurt Nowak, *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, 2. Auflage, Göttingen 2002, s. 223–234; Dirk Schmid, „Historische Einführung“, in: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811/1830), hrsg. von Dirk Schmid, Berlin/New York 2002, s. 2–50; Heinrich Scholz, „Einleitung“, in: F. D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, 1. Auflage 1811, 2. Auflage 1830, kritische Ausgabe, hg. v. H. Scholz, *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus*, Heft 10, Leipzig 1910, berechtigter, unveränderter reprografischer Nachdruck, Darmstadt 1993; Horst Stephan, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem deutschen Idealismus*, 2. neubearbeitete Auflage von Martin Schmidt, Berlin, 1960, s. 99–109; Paul Tillich, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. Teil 2, Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, herausgegeben und übersetzt von Ingeborg C. Henel, Stuttgart 1972.

¹¹ Scholz, „Einleitung“, XII.

¹² Hummel, „Enzyklopädie“, s. 717.

kové činnosti při zahajovacím semestru Berlínské university 1810/11,¹³ navíc jako akademický učitel měl Schleiermacher povinnost prokázat se učebnicemi. V jeho době sice existovalo vícero vytištěných učebnic věnujících se theologické encyklopedii a Schleiermacher také některé z nich používal.¹⁴ Jak však naznačuje již úvod prvního vydání, tyto texty mu nevyhovovaly a chtěl předložit vlastní návrh.¹⁵ Napsal tedy kompendium pod názvem *Krátký nástin theologického studia za účelem úvodních přednášek*,¹⁶ jehož první vydání vyšlo roku 1811 v Berlíně.¹⁷ V prvních zdrženlivých recenzích bylo dílo kritizováno kvůli jeho stručným, aforistickým tezím bez vysvětlivek, jež znemožňovaly Schleiermacherovým současníkům textu náležitě porozumět.¹⁸

Druhé vydání *Krátkého nástinu* vyšlo 1830, v témže roce, kdy vychází i první svazek 2. vydání *Křesťanské víry*. Jako druhé vydání Schleiermacherovy dogmatiky byla i jeho encyklopedie prakticky nově napsána: teze byly rozšířeny a reformulovány, byly k nim doplněny vysvětlivky, teze ovšem leckde ztratily svou pregnantnost. Počet paragrafů se zmenšil (392 v 1. vydání, 338 ve druhém). Druhé vydání je více „user friendly“, také díky průběžnému číslování jednotlivých paragrafů. Neboť jedna každá kapitola prvního vydání je číslována samostatně, což komplikuje citaci. Toho si byl Schleiermacher vědom, a aby tak možnost citování usnadnil, v druhém

¹³ Přednášel ji však i dříve, jednak při svém působení v Halle, ve svém prvním akademickém semestru (1805), jednak 1808 v Berlíně v rámci placené veřejné přednášky. Během třiceti let své akademické kariéry ji přednášel celkem dvanáctkrát, encyklopedie patřila vedle etiky a dogmatiky k jeho nejčastěji čteným theologickým přednáškám. Schmid, „Historische Einführung“, s. 3.

¹⁴ Schleiermacher užíval především encyklopedie od dvou autorů: od hallského osvícenského theologa (biblisty) Johanna Augusta Nösselta (1734–1807) a Gottlieba Jakoba Plancka (1751–1833). Viz Schmid, „Historische Einführung“, s. 3.

¹⁵ „Vždy se mi zdálo nesmírně obtížné držet akademické přednášky podle cizí příručky, neboť o každém odchýlném názoru se zdá, že požaduje odchylku od řádu, který vznikl z nějakého jiného hlediska. (...) Utěšuji se tedy tím, že těchto několik archů obsahuje můj celý nynější náhled theologického studia, který, jakkoliv je pojat, přeci snad svým odchýlením způsobí vzrušení a bude moci stvořit něco lepšího.“ (Vorrede, III, paginace podle prvního vydání). O originalitě Schleiermacherova rozvrhu (jakož i o jeho formální metodě) svědčí i skutečnost, že na rozdíl od jiných encyklopedií té doby Schleiermacher vůbec neodkazuje k dílům a pozicím jiných autorů.

¹⁶ Celý název zní v překladu takto: *Krátký nástin theologického studia navržený Fr. Schleiermacherem, doktorem nauky o Bohu a veřejným řádným učitelem na univerzitě v Berlíně, evangelickým reformovaným kazatelem při kostele sv. Trojice tamtéž, řádným členem Královské pruské a korespondentem Královské bavorské akademie věd.*

¹⁷ V nakladatelství Realschulbuchhandlung Schleiermacherova přítele Georga Andrease Reimera, v němž až na výjimky vycházely všechny Schleiermacherovy spisy.

¹⁸ K raným dějinám působení 1. vydání spisu viz Schmid, „Historische Einführung“, s. 14–33.

vydání jednotlivé části očísloval průběžně. Oproti prvnímu vydání byl také přidán obsah.

Schleiermacher koncipoval svůj *Krátký nástin* jako encyklopedii formální, nikoliv jako materiální: nechtěl pojednávat o obsazích jednotlivých theologických disciplín, nýbrž načrtl jejich úkoly a strukturní souvislost. Viz Úvod, § 21: „Encyklopedický nástin má do činění s názorem podstaty a souvislosti různých částí, aniž by se zabýval s matérií samotnou.“ Hlavní důraz je položen na nástin systému celku, který vychází z jednoho organizačního středu.

2.2. Členění Krátkého nástinu

Schleiermacher člení celek theologie do tří částí: filosofické, historické a praktické theologie. Pro znázornění theologického studia je užita organologická metaforika stromu: filosofická theologie je „kořen“ (Wurzel) veškeré theologie (Úvod, § 26), praktická theologie jako „koruna“ (Krone) theologického studia (Úvod, § 31), historická theologie je jeho vlastním „tělem“ (Körper) a „zahrnuje svým způsobem ostatní obě části v sobě“ (Úvod, § 36). Metafora „koruny“ je v druhém vydání vyškrtnuta. Po „Předmluvě“ (Vorrede) začíná spis „Úvodem“, potom traktuje filosofickou, historickou a praktickou theologii. Každá z těchto třech hlavních částí začíná rovněž „Úvodem“, uzavírá ji „Závěr“ (Schluß).

2.3. Vstupní a hlavní teze: theologie jako pozitivní věda

Hlavní a úvodní tezí spisu je vymezení theologie jako pozitivní vědy. „Theologie je pozitivní vědou, jejíž různé části jsou do celku spojeny pouze společným vztahem k určitému náboženství; tomu křesťanskému tedy ke křesťanství.“ (Úvod, § 1) Pozitivní tedy znamená, že se vztahuje k danému („pozitivnímu“) náboženství, resp. k dané náboženské komunitě, resp. ke „způsobu víry“, „určitému utváření vědomí Boha“ (1830, § 1), tedy, abychom použili jeden ze Schleiermacherových ústředních pojmů, ke zbožnosti, která je základem všech zbožných společenství.¹⁹ Adjektivum „pozitivní“ je však třeba chápat nejen ve smyslu zaměření na pochopení podstaty tohoto daného křesťanského náboženství. Ve druhém

¹⁹ Srovnej úvodní teze k § 3 a § 5 ve Schleiermacherově *Křesťanské víře*: „Zbožnost, která činí bázi všech církevních společenství, není – chápána čistě pro sebe – ani věděním, ani konáním, nýbrž určitostí pocitu neboli bezprostředního sebevědomí; „Zbožné sebevědomí se stává – jako každý podstatný moment lidské přirozenosti – ve svém vývoji nutně společenstvím, a sice jednak nestejným, plynoucím, jednak určitě ohraničeným, tj. církví.“ Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Auflage (1830/31), Teilband 1 und 2, hg. Rolf Schäfer, Berlin/New York, 2003/2008, s. 534.

vydání Schleiermacher dále vysvětluje, co míní pozitivní vědou: je to její praktický rozměr. „Pozitivní věda vůbec je totiž takový souhrn vědeckých prvků, které k sobě nepřínaležejí [proto], jako kdyby tvořily díky ideji vědy nutnou součást vědecké organizace, nýbrž jen pokud jsou záhodné k řešení praktické úlohy.“ (1830, § 1). Tato praktická úloha je řízení, resp. vedení církve.

To však pro Schleiermachera implikuje, že teologie je do jisté míry exkluzivní disciplína. Teologie „se nehodí pro všechny, kteří a pokud náležejí k církvi, nýbrž kteří a pokud vedou církev.“ (Úvod § 3; 1830, § 3) Ideální vedoucí osobnost v církvi v sobě sjednocuje „náboženský zájem“ a „vědeckého ducha“:

Jako tedy jen ti jsou evangelickými theology, kteří také nějakým způsobem vykonávají církevní správu, a jen ti mohou vykonávat církevní správu, kdo jsou v pravdě theology: tak musí být i při jednostranném směřování v každém sjednoceno obojí, náboženský zájem a vědecký duch. (Úvod, § 12) Jestliže podle toho se všichni praví theologové účastní církevního vedení, a všichni, kdo jsou činní ve správě církve, také žijí v theologii: tak musí v každém být sjednoceno obojí, nehledě na jednostranné zaměření obou, církevní zájem a vědecký duch. (1830, § 12).²⁰

Schleiermacher nazývá toho, v němž je „náboženský zájem“ a „vědecký duch“ ideálně spojen, „církevním knížetem“ (Kirchenfürst): „Obojí, náboženský zájem a vědecký duch, sjednoceny v nejvyšším stupni v nejvíce možné rovnováze k teorii a praxi, je idea církevního knížete.“ (Úvod, § 9; 1830 § 9)

Dále je důležité, že bez tohoto zaměření na vedení církve nejsou získané znalosti znalostmi theologickými: „Křesťanská teologie je souhrn těch vědeckých znalostí a uměleckých pravidel, bez jejichž užití křesťanské řízení církve není možné.“ (Úvod, § 5, 1830 § 5; § 6, 1830: „Tytéž znalosti, jestliže jsou získávány a vlastněny bez ohledu na řízení církve, přestávají být theologickými a připadají každá [z nich] vědě, které podle svého obsahu náležejí.“) Theolog nemůže odhlížet ani od toho, jak jeho disciplína souvisí s ostatními disciplínami, ani od praktického aspektu svého theologizování: „Správný názor o souvislosti různých částí teologie mezi sebou a názor o obzvláštní hodnotě jedné každé [části] pro společný účel je pro každého theologa (...) nepostradatelný.“ (1830, § 18)

²⁰ Doplněna vysvětlivka: „Neboť jako v opačném případě by již učenec nebyl theologem, nýbrž by jen zpracovával theologické prvky v duchu jejich zvláštní vědy: tak by i činnost klerika nebyla vedením, které by bylo právo umění či jen rozvážné, nýbrž by byla pouze zmateným působením.“

Jen na poli církve je možné teologii chápat jako samostatnou vědu. V tom je teologie podobná právní vědě, medicíně či vědě o státu: tyto vědy jsou také vědami pozitivními svým vztahem ke společnosti.²¹ Jak upozorňuje Scholz, právě jeden z aspektů, v němž se Schleiermacherova encyklopedie liší od těch předchozích, spočívá nejen v tom, že se pokouší odvozovat teologii z jednoho principu, ale novinkou je také onen praktický aspekt tohoto principu: totiž vedení církve. To znamená také, že neklade theologické disciplíny empiricky vedle sebe, aniž by přitom kladl otázku po jejich vnitřní souvislosti, tak jako tomu bylo v dřívějších encyklopediích (i u Nössela a Plancka). V teologii jde o to najít princip, z něhož jednotlivá odvětví organicky vyrůstají. Scholz ovšem mluví o Schleiermacherově výměru teologie jako pozitivní disciplíny jako o vědě „druhého řádu“. Aby mohla být vědou řádu prvního, musela by podle Schellinga být rozvinuta z ideje Absolutna, což však Schleiermacher považuje za nemožné. Vědy prvního řádu jsou filosofie přírody a filosofie duchovně-dějinného života, u Schleiermachera je to „etika“ a „dialektika“, které nazývá vědami „čistými“.²² Etika znamená dvojí: jednak je to univerzální, spekulativní teorie kultury, nauka o základních pojmech a souvislostech všeho dějinného života, jednak základ kulturních věd (estetika, politika, filosofie náboženství), které z ní vychází (1830, § 23; 1. vyd: Úvod, 23: „Mají-li vůbec existovat církve: tak musí být založení a trvání takových jednot dokázáno v etice jakožto nutný prvek ve vývoji člověka“). Zde se setkáváme s hlavním, paradoxním rysem Schleiermacherova pojetí teologie: Na jednu stranu má být prokázána samostatnost teologie tím, že není spekulativně založená a ani není možné ji spekulativně založit, nezávisle na dějinné danosti křesťanství a konfesních předpokladech. Nechce teologii odvozovat z a-priori, které by bylo dostupné neutrálnímu rozumu, ale z dějin, z vnějšku daného předmětu, Slova, které se stalo tělem: tento janovský citát byl Schleiermacherovi základním textem celé dogmatiky a teologie a z něj vyvozuje její praktickou orientaci.²³ Na druhou stranu

²¹ Viz Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Jacob Frerichs, pastor primarius der reformierten Gemeinde in Neustadt Gödens und Dysthausen in Ostfriesland, Berlin 1850 (Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Zur Theologie. Dreizehnter Band/Friedrich Schleiermacher's literarischer Nachlaß. Zur Theologie. Achter Band), s. 7n.

²² Nowak, *Schleiermacher*, s. 284.

²³ „Býval bych si přál zařídít to tak, aby čtenářům muselo být co možná v každém bodě zřetelné, že výrok Jan 1,14 je základním textem celé dogmatiky, tak jako tentýž výrok má být základním textem pro celé vedení úřadu duchovního.“ *Dr. Schleiermacher über die*

Schleiermacher teologii propojuje s celkem vědy, s etikou. Vědecká forma teologie má být získána z pojmové práce „etiky“, zatímco její obsah z dějin. Filosofický prvek přitom má mít pouze služebnou povahu a nemá určovat a ani zakládat obsah.

2.4. Filosofická teologie

Schleiermacherova filosofická teologie byla mezi theologickými disciplínami novinkou. Určení „filosofická“ však, v souladu s určením teologie jako pozitivní disciplíny, nechce znamenat „spekulativní“. Jejím úkolem je určit „podstatu křesťanství“: „Z toho rozumět tomu podstatnému v celkovém zjevu křesťanské církve je úkolem filosofické části teologie“ (Úvod, § 25; 1830, § 24) Schleiermacher se v ní pokusil vyřešit základní novověkou aporii teologie tak, že se odklonil od orthodoxy, jakož i od soudobé osvícenské teologie. Staré („staroprotestantské“) teologii stačilo identifikovat a verifikovat křesťanskou víru (*fides quae creditur*) odvoláním se na autoritu Písma, což ovšem v novověkých podmínkách a zvláště v podmínkách (po)osvícenské epochy nedostačovalo. Stalo se běžným, že nárok na pravdivost má to, co se samo verifikuje jako obecná, nutná pravda rozumu nebo to, co je touto obecnou pravdou verifikováno. Vědecká teologie se tedy nejdříve musí ujistit o univerzálním fenoménu a socializační síle náboženství (zbožnosti), které není podstatně ani věděním ani morálkou, ale pocitem chápaným jako bezprostřední sebevědomí. Tedy: „Hledisko filosofické teologie ve vztahu ke křesťanství vůbec je třeba zaujmout pouze na tímž.“ (První část, O filosofické teologii, Úvod, § 4). Ono „nad tímž“ znamená, že filosofická teologie „může proto zaujmout východisko jen nad křesťanstvím v logickém smyslu slova, tzn. v obecném pojmu zbožného společenství neboli společenství víry.“ (1830, § 33). Protože Schleiermacher chápal církve jako nutný prvek lidského sebevědomí a jednání pro rozvoj lidského ducha, proto je její bližší učení v rámci „etiky“ a potud zůstává na této disciplíně formálně odkázána. Viz Úvod, § 23: „Mají-li církve vůbec existovat: tak musí být založení a existence takovýcho sdružení dokázáno v etice jakožto nutný prvek ve vývoji člověka“ (1830, § 22).

Filosofická teologie, která určuje podstatu (ideu) křesťanství – ale ne jen jeho, je univerzálně aplikovatelná v reflexi každého zbožného společenství – to činí tak, že křesťanskou zbožnost vztahuje k jiným způsobům víry. Filosofická teologie zde pracuje kritickou metodou, což je z hle-

Glaubenslehre, an Dr. Lücke. Erstes Sendschreiben. Zweites Sendschreiben, in: *Kritische Gesamtausgabe I/10*, Berlin/New York, 1990, s. 343.

diska dobového theologizování další z epochálních znaků Schleiermachero-va nárysu theologické metodologie: jednak se vymezuje proti apriorismu idealistické filosofie, která odhlížela od dějinnosti a chtěla křesťanství konstruovat ryze spekulativně. Zároveň tato metoda chrání před jednostranným empirismem.²⁴

Jakkoliv málo se dá obzvláštní podstata křesťanství pojmut pouze empiricky, právě tak málo se dá čistě odvodit ze samotných idejí. (První část, O filosofické theologii, Úvod, § 1; 1830, § 32). Ani podstata křesťanství či nějaké určité církve vůbec, z čehož jen v protikladu vůči tomu náhodnému je možné chápat organizaci theologie, ani podstata církve obecně může být pojata pouze empiricky. (Úvod, § 22; 1830, § 21).

Podstata křesťanství se dá určit pouze „kriticky podržením proti sobě toho, co je v křesťanství dáno dějinně, a protikladů, skrze něž zbožná společenství mohou být od sebe rozdílná“. (1830, § 32). K odpovědnému řízení církve a pro porozumění její podstaty je tedy nutná ekumenická a mezináboženská kontextualizace evangelické křesťanské zbožnosti z diachronního i synchronního hlediska.

Filosofická theologie se skládá z apologetiky a polemiky. Apologetika se obrací směrem ven a zabývá se určením podstaty křesťanství vzhledem k jiným náboženstvím, resp. určením protestantismu vzhledem k římskému katolicismu, polemika se obrací směrem dovnitř a zabývá se strukturálními chybnými formami této podstaty. Apologetika „musí, zakládajíc se na obecném určení toho, v čem je třeba klást obzvláštní podstatu náboženské formy a církve, v této oblasti prokázat podstatu křesťanství“. (První díl O filosofické theologii, První část, § 1; 1830, § 43). Přitom apologetika operuje s těmito pojmy: přirozené a pozitivní, zjevení, zázrak a inspirace, prorocství a vzor, kánon a svátost, hierarchie a církevní moc, konfese a rituál. Co se týče polemiky: „Principy polemiky náležejí k filosofické theologii jakožto její negativní stránka, jakožto nalézání a uznávání toho, co ve zjevu křesťanství jeho ideji neodpovídá.“ (První díl O filosofické theologii, Druhá část, § 1). Jinými slovy: polemika odkrývá chorobné stavy v organismu evangelické církve, které vznikly a vznikají odchýlením se od ideje křesťanství, resp. od ideje protestantismu. Pracuje přitom s těmito pojmy: indiferentismus a separatismus, hereze a schisma.

2.5. Historická theologie

Pro řízení církve je podle Schleiermachera nezbytná znalost jejich dějin, neboť křesťanská církev je

²⁴ Scholz, „Einleitung“, s. XXXIIIn.

jakožto to, co má být řízeno tím, co se mění, v čem jakákoliv přítomnost musí být chápána jakožto produkt minulosti a jakožto zárodek budoucnosti. Tomu, na co se má působit, není možné porozumět bez jeho dějin. (Úvod, § 33) Jakožto theologická disciplína je dějinná znalost křesťanství nejprve nezbytnou podmínkou veškerého rozvážného jednání na další vzdělávání téhož křesťanství. (Druhá část, O historické teologii § 3)

Historickou teologií nemíní Schleiermacher však jen církevní dějiny a dějiny dogmatu: patří sem i biblistika, tedy exegetická teologie (ta se zabývá raným křesťanstvím, zde je exegeze novozákonního kánonu spojena s hermeneutikou, „uměleckou naukou rozumění řeči či spisu“²⁵), potom historická teologie v užším smyslu aneb církevní dějiny (ty se zabývají „dalším průběhem křesťanství“ 2. část, Úvod, § 26) a dogmatika, tedy dogmatická teologie: ta zkoumá křesťanství v jeho přítomném stavu a jejím úkolem je nástin „naukového pojmu jedné církve nebo církevní strany v daném momentu“ (2. část, Úvod, § 32)

V rámci dogmatické teologie je pojednána theologická etika, kterou nazývá „mravouka“ (Sittenlehre²⁶), a „církevní statistika“ (dle dnešního pojetí: sociologie církve a nauka o církvích, Kirchenkunde²⁷). Přiřazení dogmatiky do historické teologie je novum (následně hojně kritizované). Pro Schleiermachera má zanedbávání dogmatiky a církevní statistiky i neblahý vliv na církevní praxi: „Nedostatek znalosti přítomného stavu jak naukového pojmu, tak i církevní společnosti je hlavní příčinou mrtvého mechanismu v praxi.“ (II. část: Historická teologie, Třetí oddíl. O dějinné znalosti křesťanství v jeho přítomném stavu, § 54). To platí nejen pro znalost dogmatiky vlastní církve, ale i pro to dobré, co je možné nalézt v dogmatice jiných konfesí: „Živoucí činnost v oblasti jedné strany nemůže trpět uznáváním toho dobrého, co se nachází v protikladné [církevní straně].“ (II. část: Historická teologie, Třetí oddíl. O dějinné znalosti křesťanství v jeho přítomném stavu, § 55)

²⁵ Sr. 2. díl, § 23: „Veškeré rozumění nějaké promluvy či spisu je uměním, protože k tomu náleží samočinná produkce dle zákonů, jejichž užití není možné převést na další zákony.“ Pojem hermeneutika je však užit až ve 2. vydání § 132: „Dokonalé rozumění nějaké promluvy či spisu je uměleckým výkonem, a vyžaduje uměleckou nauku či techniku, již označujeme výrazem hermeneutika.“ Pro Schleiermachera je tedy hermeneutika technikou, jako i pedagogika a politika, a také PT. „Tyto disciplíny se zabývají především komunikací a jejich místo je mezi teoretickým věděním a přírodovědeckými způsoby poznávání. Pokoušejí se vytýčit pravidla chování, jimiž je zlepšována společenská situace.“ (Lienhard, *Grundlegung*, s. 65)

²⁶ A která má užší zaměření než disciplína, kterou Schleiermacher nazývá „etika“.

²⁷ Nowak, *Schleiermacher*, s. 230.

Vztah historické teologie k ostatním částem je vymezen takto: „Tím, že historická teologie líčí každý okamžik ve vztahu k principu, obsahuje osvědčení filosofické teologie, tím, že [líčí každý okamžik] ve vazbě k předchozímu [okamžiku], obsahuje zdůvodnění praktické teologie.“ (Úvod, § 35)

3. Praktická teologie²⁸

Jak jsme viděli, celá teologie je u Schleiermachera definována vzhledem k církevní praxi.²⁹ Orientace všech teologických disciplín na „vedení církve“ těmi, kteří jsou k tomu kompetentní, nutně vedla k disciplíně „praktická teologie“.

Schleiermacher zprvu nepovažoval PT za disciplínu, která by měla mít místo v systému teologických věd, ani při zřizování berlínské univerzity nepomýšlel na to, že by měla mít řádného profesora. Stačilo mu, aby ji přednášel nějaký zdatný berlínský farář. Hrozilo však, že by PT zůstala jen konglomerátem pastorálních nápadů a pokynů.³⁰ Schleiermacher tak chtěl vymežit PT proti jejímu tradičnímu zúžení na pastorální teologii,³¹ která dle jeho soudu jen málo byla propojena s principiálními úvahami o podstatě křesťanství a o církvi, které jediné mohou poskytnout kritickou reflexi tradičních církevních úkonů.³² Brzy Schleiermacher rozvinul PT v disciplínu s jasným profilem. Vlastní učebnici, resp. monografii o PT však nena-psal. Jeho *Praktická teologie*³³ je z větší části kompilace opisů Schleiermacherových praxeologických přednášek, na jejím konci se nachází něco málo dochovaných přetištěných Schleiermacherových rukopisů.

PT je v *Krátkém nástinu* označena jako „koruna“ (stromu, nikoliv koruna královská). Jak již bylo řečeno, toto označení v druhém vydání bylo škrtnuto. Schleiermacher chtěl zabránit nedorozumění, že by ve srovnání s PT musely disciplíny, které jí byly věcně a metodicky předřazeny, ustou-

²⁸ Zde kromě *Krátkého nástinu* budu částečně vycházet také z jeho *Praktické teologie*, dále ze sekundární literatury. K nejnovějším německy psaným studiím o Schleiermacherově chápání PT viz Lienhard, *Grundlegung*, s. 29–72.

²⁹ Tento Schleiermacherův důraz na praktičnost teologie v její vztaženosti k církvi jako disciplíny oceňuje i Smolík (*Úvod*, s. 86).

³⁰ Viz Úvod, § 32: „[Praktická teologie] je jakožto teorie pojednána doposud s ohledem na to, co je malé a jednotlivé, než jakožto teorie [s ohledem] na to, co je velké a celkové.“

³¹ Pojem pastorální teologie se užívá v německém teologickém diskurzu pro disciplínu, která se zabývá podstatou, povoláním, úřadem a rolí faráře (sr. Möller, *Einführung*, s. 25). V římskokatolické teologii má pojem „pastorální teologie“ v podstatě tentýž význam jako „praktická teologie“.

³² Lienhard, *Grundlegung*, s. 58.

³³ Viz pozn. 27.

pit do pozadí. U Schleiermachera jsou však součástí celku.³⁴ Mezi praktickou teologií a ostatními disciplínami není „podřízenost, nýbrž daleko více rovnoprávnost“.³⁵

Jestliže „ostatním disciplinám patří (...) zprostředkování oněch vědomostí, které jsou nutny k tomu, aby duchovní vůdce dovedl správně a účelně užití pravidel praktické činnosti v církvi“,³⁶ praktická teologie reflektuje každou činnost v církvi a pro církev, pro níž se dají stanovit pravidla.

Filosofická část teologie a praktická stojí pospolu vůči části historické, protože jsou obě bezprostředně zaměřeny k vykonávání (Ausübung), ona [historická část] však jen k reflexi (Betrachtung). [Filosofická a praktická část] jsou vůči sobě navzájem jako to první a to poslední tím, že teprve [filosofickou teologií] je fixován předmět pro [teologii praktickou], a tím, že [filosofická teologie] se přimyká k nejvyšší vědecké konstrukci, [praktická teologie] v sobě zahrnuje to nejobzvláštnější, co se týče techniky. (První část O filosofické teologii, Závěr, § 3)

Jinými slovy: Zatímco prvním dvěma částem jde o „znanosti“ (Kennisse), PT jde o stanovování „uměleckých pravidel“ (Kunstregeln).³⁷ Oproti filosofické a historické teologii má teologie praktická charakter aplikované vědy. Kvůli tomuto účelu, orientovanému na aplikaci, si PT má přivlastnit obsahy obou zmíněných disciplín. A naopak by si tyto disciplíny měly uvědomit svou orientaci na církevní praxi, aniž by však potřebovaly obsahy, toho, čím se zabývají, potřebám praxe přizpůsobovat.

Úkolem PT je uvádět do praxe „pohyby myslí“, které vznikají „z pocitů slasti a strasti týkající se událostí v církvi“ a které k jasnému vědomí na základě materiálu historické teologie přivádí filosofická teologie. Tato praxe má být rozvázná a řádná, resp. PT má tuto praxi „uspořádávat a vést“ (1830, § 257): „Praktická teologie nechce učit úkoly správně pojmát; nýbrž, tím, že toto předpokládá, má pouze co do činění se správným způsobem postupu při vyřizování všech úkolů, které je třeba dát pod pojem vedení církve.“ (1830, § 260, odpovídající § v 1. vydání chybí) V PT jde o vědění o činnosti vedení církve a o technice, která tomuto vedení odpovídá: „Účel vedení církve je jak extenzivně, tak intenzivně spojující a vzdělávající; a vědění o této činnosti se vyvíjí v techniku, kterou, zahrnující všechna různá odvětví téže, označujeme jménem praktická teologie.“

³⁴ Nowak, *Schleiermacher*, s. 233.

³⁵ Schleiermacher, *Praktische Theologie*, s. 12

³⁶ Novotný, *Sto let praktické teologie*, s. 13n.

³⁷ Schleiermacher, *Praktische Theologie*, s. 17.

(1830, § 25)³⁸ Jak upozorňuje Lienhard,³⁹ Schleiermacher nechápe pojem „technika“ v utilitaristickém smyslu. PT jde o to, aby jistý pohyb v rámci subjektu uvedla do řádné a reflektované činnosti, čímž se podobá technice umělecké. To platí pro pojem „praxe“. Jak Lienhard ukazuje, u Schleiermачera pojem praxe znamená komunikaci, přesněji to, co označuje pojmem Ernsta Langeho, totiž „komunikaci evangelia“. S ohledem na Schleiermacherovu recepci Aristotela a jeho pojmu praxe Lienhard tvrdí, že v souladu s pojmem techniky ani Schleiermacherův pojem praxe neznamená praxi v utilitaristickém, novověko-osvícenském významu: nejde o praxi autonomního subjektu, který chce ovládnout pasivní svět, který ho obklopuje. To vše je opět třeba vidět v souvislosti se Schleiermacherovým vymezením primární „bezúčelnosti“ náboženství.

Schleiermacher hovoří o PT také jako o teorii cirkulace náboženského života, resp. „náboženského zájmu“⁴⁰ mezi členy církve, mezi kterými však existuje nerovnost: Schleiermacher tyto skupiny, či „třídy“;⁴¹ označuje tradičně „klérus“ a „laici“ (3. Část, O praktické theologii, § 14). Klérus jsou ti „produktivní“, „vynikající“ (1830, § 267), „dospělí“ (1830, § 267); „samočinní“ (die Selbsttätigen⁴²); laici, kteří jsou kvůli své kvantitativní převaze označeni i jako „masa“ (1830, § 267), jsou „receptivní“ (die Receptiven,⁴³ die Empfänglichen), „nedospělí“. Receptivnost jedněch však neznamená naprostou neaktivitu. Receptivní ony produktivní podněcují k činnosti: „(...) jedna strana sděluje, druhá však nikoliv jen přijímá, nýbrž manifestací [potřeb] působí na [stranu] druhou, vyzývá ji k činnosti. To podává pojem živé cirkulace.“⁴⁴ Poměr mezi produktivními a receptivními má však svůj cíl

³⁸ Úvod, § 28–31: § 28 „Účel řízení církve může jít až jen tam, aby zajistil křesťanství jemu náležející oblast a stále úplněji ji přivlastňoval, a uvnitř této oblasti stále čistěji znázorňoval ideu křesťanství.“ § 29 „K tomu (k řízení církve, J. Š.) musí existovat technika, která se zakládá na vlastnictví ideje, již je třeba znázornit, a na znalosti celku, jež je třeba spravovat.“ § 30 „Znázorněním této techniky je praktická část theologie.“ § 31 „Praktická theologie je korunou theologického studia.“

³⁹ Lienhard, *Grundlegung*, s. 65n.

⁴⁰ Schleiermacher, *Praktische Theologie*, s. 65.

⁴¹ Tamtéž, s. 47.

⁴² Sr. § 133 v *Křesťanské víře*: „Ti členové křesťanského společenství, kteří se převážně chovají samočinně, zastávají sebesdělením službu na Božském Slovu u těch, kteří se převážně chovají receptivně; kterážto služba je částečně neurčitá a náhodná, částečně formální a uspořádaná.“ (Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, s. 308n. [Redeker], s. 342 [KGA].)

⁴³ Schleiermacher, *Praktische Theologie*, s. 47.

⁴⁴ Schleiermacher, *Praktische Theologie*, s. 50. Viz 1830, § 268: „Toto určité utváření je metoda oběhu, jejímž prostřednictvím náboženská síla vynikajících podněcuje masu a naproti tomu masa vyzývá ony [vynikající].“ Tento paragraf nemá v prvním vydání obdobu.

v tom, že se rozdílý narovnají: „Jestliže totiž tento oběh, k němuž má praktická teologie vytyčit teorii, myslíme v jeho nejvyšší dokonalosti: tak stále musí také nastat vyrovnání co možná nejrychleji; čím výše onu dokonalost klademe, o to více musíme čas výměny klást jakožto minimum; jestliže to však myslíme jako dokonalé: tak vůdčí činnost ustává.“⁴⁵

Přesto však Schleiermacher přichází s tvrzením, že protikladu mezi produktivními a receptivními musí PT nutně vycházet, jen na tomto základě se může rozvíjet: „Praktická teologie spočívá na protikladu mezi klérem a laiky.“⁴⁶ „Praktická teologie se ve svém zvláštním charakteru může rozvíjet jen v té míře, nakolik v církvi vystupuje protiklad mezi klérem a laiky.“ (1811, 3. Část, O praktické teologii, § 14)

Tato nerovnost má původ již v počátku křesťanství, a sice v jeho zakladateli, v Kristu. Je založena v absolutní nerovnosti Stvořitele a stvoření: „Křesťanství vzešlo z Krista a bylo v něm. Všichni ostatní se k tomu vztahují jako nula. Zde byla absolutní nerovnost, celé stvoření odtud vzešlo. Nastala vedoucí činnost; jakmile existovali věřící, vidíme vedoucí činnost. Do té míry je tato nerovnost a vedoucí činnost křesťanství původní a založena v jeho podstatě.“⁴⁷ Schleiermacher vychází z toho, že prvním reprezentantem vedoucí činnosti v církvi byl právě Ježíš Kristus. On je pra-obrazem veškeré produktivity náboženské energie, církev jako taková je vzhledem k němu skupina receptivní: Viz § 91 v jeho *Křesťanské víře*: „Máme společenství s Bohem jen v takovém životním společenství s Vykupitelem, v němž jeho naprosto nehříšná dokonalost a blaženost znamená svobodnou ze sebe vycházející činnost, potřeba vykoupení omilostněného [člověka] však svobodnou do sebe přijímající receptivitu.“⁴⁸ Tato nerovnost pokračovala „prostřednictvím souvislosti, v níž jednotlivci stáli s Kristem“.⁴⁹ Schleiermacher zde myslí na apoštoly, ovšem jako evangelík odmítá římskokatolickou nauku o apoštolské posloupnosti, podle níž nerovnost Krista a křesťanů má obdobu v nerovnosti kleriků a laiků. To byl možná případ apoštolů, poté však tato nerovnost dle Schleiermachera ubývá a jednou s příchodem Ducha svatého přestane (Schleiermacher odkazuje k J 16, 13 a 1 J 2,27).⁵⁰ Nastane tedy „vnitřní rovnost“ všech věřících, to znamená, že všichni budou mít stejný podíl na Kristově životě.

⁴⁵ Schleiermacher, *Praktische Theologie*, s. 50.

⁴⁶ Tamtéž, s. 735.

⁴⁷ Tamtéž, s. 13.

⁴⁸ Tamtéž, s. 34, s. 41.

⁴⁹ Tamtéž, s. 13.

⁵⁰ Tamtéž, s. 14.

Odkud se však bere onen protiklad produktivních a receptivních v církvi? Schleiermacher rozlišuje dvojí princip nerovnosti, „který vždy zůstane“: 1. princip nerovnosti ke všem prostředkům, kterými může být udržováno společenství; 2. princip nerovnosti ve vztahu k působnosti ideje společenství samého v jednotlivcích:⁵¹ sem patří nerovnost mezi produktivními a receptivními, není to nerovnost v participaci na „principu“ křesťanství (tedy nikoliv z hlediska jejich víry), ale nerovnost v jejich schopnosti působit směrem ven, působit na druhé.⁵² Tedy nikoliv všichni dokážou „komunikovat evangelium“, „sdílet ho“ směrem k druhým.

A theologie je přiznaná reprodukce těchto nerovností: „taková rovnost by byla možná, pokud bychom si mohli myslet všechny rovné vzhledem k vlastnictví a užívání řeči.“⁵³ To však podle Schleiermachera není možné, podle něj takováto nerovnost musí přibývat. V rámci jazykového společenství existuje nerovnost a ta souvisí s nerovností vzdělání. Co se týče církve: k jejímu vedení je třeba vazba na prvotní církve, což také znamená potřebu porozumění jazykům, v nichž prvotní církve komunikovala a v nichž zafixovala své dokumenty, tedy jazykům biblickým. Pro jejich přivlastnění je potřeba vzdělání. Tím je tedy zdůvodněna nezbytnost teologického studia pro náležité vykonávání církevní praxe.

Jak v *Krátkém nástinu*, tak v *Praktické theologii* rozděluje Schleiermacher PT na dva oddíly: na církevní službu (Kirchendienst) a řízení církve (Kirchenregiment).⁵⁴ V prvním vydání nejprve hovoří o církevním řízení, potom o církevní službě, ve 2. vydání pořadí přehodil, tak tomu je i v *Praktické theologii*. Pořadí církevní služby a řízení církve není náhodné. Roku 1828 v poznámkách Schleiermacher napsal: „Musí se předeslat církevní služba, protože církevní řízení se ukazuje jako to, co má nastat, které vychází z toho, co je dáno, a protože jednotlivá obec a činnost v ní je tím prvním. Církevní řízení se ukazuje jakožto vyrovnávající prvek, kde se vyvíjí diference.“⁵⁵ Obojí Schleiermacher přiřazuje k pojmu umění, církevní služba je podobna krásným uměním, církevní řízení je podobno „umění státnímu a umění výchovy“.⁵⁶

⁵¹ Tamtéž, s. 17.

⁵² Tamtéž, s. 16.

⁵³ Tamtéž, s. 13.

⁵⁴ Složenina „Kirchengeregiment“ má jednoznačné mocenské konotace: jednak armádní (velení, označení vojenské jednotky), jednak politické, ve smyslu „vláda“. Novotný překládá jako „(církevní) správa“, já překládám jako „řízení“, čímž tento pojem odlišuji od „vedení církve“ (Kirchenleitung).

⁵⁵ Schleiermacher, *Praktische Theologie*, s. 787.

⁵⁶ Tamtéž.

Církevní služba je lokální řízení církve, je to činnost zaměřená na sbor. Patří sem bohoslužba, což implikuje liturgii, církevní píseň a kázání neboli „náboženskou promluvu“ (religiöse Rede). Dále všechny činnosti duchovního mimo bohoslužbu: náboženské vyučování, misie (viz 1830, § 298: „Podmíněně by se mohla právě zde napojit teorie misionářství, která až do nynějška naprosto chybí.“), pastýřská péče, chování ve sboru a v občanské obci.

Církevní řízení je činnost zaměřená na celou církev. Obecné řízení, církevní zřízení, církevní organizace, činnost orgánů řídicích církev. Pojednávají se otázky poměru církve ke státu, k vědě, k pospolitému životu. Pozornost je věnována „nеспoutanému prvku“ církevního řízení, který Schleiermacher nalézal v práci akademické teologie a v produkci nábožensko-theologické literatury.

Protiklad obou pólů je však relativní (Úvod, § 16), resp. „nedokonalý“, neboť „z vedení jednotlivé obce může vzejít něco pro celek a právě tak z hlediska celku určitá vůdčí činnost může zasáhnout jen jedinou obec.“ (1830, § 271)

4. Výtěžek a kritika

4.1. Theologie

Co se týče Schleiermacherova rozvrhu celku theologického studia: Historický význam spisu se dá shrnout do tří aspektů, které odlišují Schleiermacherův *Krátký nástin* od předchozích pokusů o theologickou encyklopedii: 1. dedukce teologie z jediného organizujícího principu (je vztažena k účelu vedení církve), 2. objev kritické metody, jíž se Schleiermacher pokusil o syntézu indukce a dedukce,⁵⁷ a tak obejít jak jednostrannou spekulaci (dobový apriorismus idealistické systematiky), tak jednostranný empirismus, 3. zařazení teologie do systému duchovních, resp. humanitních věd, jež souvisí s tím, že Schleiermacher teologii dává do souvislosti s etikou. Ze Schleiermacherovy snahy o zachování rovnováhy mezi církevně-existenciální a racionálně-vědeckou funkcí teologie vyplývá i současný význam jeho theologického programu: „V celku je *Krátký nástin* zůstávajícím mementem proti rozpuštění jednotlivých disciplín do agre-gátu oborů bez souvislosti a proti manýře zvědečtění, které teologii olou-pilo o souvislost s vírou a církví.“⁵⁸ Na tento trend dle mého soudu právem upozorňuje a na Schleiermacherův spis se přitom výslovně odvolává i Jan

⁵⁷ Scholz, „Einleitung“, s. XXXII.

⁵⁸ Nowak, *Schleiermacher*, s. 234.

Štefan ve své filipice proti a-theologům,⁵⁹ jak těm na theologické fakultě, tak těm v církevní praxi.⁶⁰

Proti Schleiermacherovu theologickému programu se ovšem ozývala kritika,⁶¹ kterou není možné ignorovat a která zůstává mementem pro jakékoliv dnešní theologizování: Nepřevážil filosofický prvek v jeho theologii nad tím theologickým? Neurčuje a nezkrsluje zde filosofická forma theologický obsah? Je možné spolu takto harmonizovat oblasti, které se řídí heterogenními zákony? Možné to je, jestliže „je přepokládána naprostá světonázorová harmonie těchto zákonů a tím přebírán postoj, který by musel být theologicky teprve přezkoumán. Tak se vznášlo nebezpečí předběžné harmonistiky Schleiermacherovy theologie již z hlediska jejich přepokladů.“⁶² Toto „nebezpečí harmonistiky“ ještě tvrději pojmenovali klasikové „přelomu“ v evangelické theologii 20. století: Karl Barth v závěru svého představení Schleiermacherovy theologie ji nakonec theologií Ducha svatého nazvat nemůže: „A tak je asi třeba zvážit, zda se tu místo Ducha svatého tématem theologie nestalo přece jen náboženské vědomí člověka.“⁶³ Či Rudolf Bultmann tuto hlavní výhradu vůči moderní či liberální theologii pregnantně zobecnil takto: „Předmětem theologie je Bůh a výčitka vůči liberální theologii je ta, že nepojednávala o Bohu, nýbrž o člověku.“⁶⁴

To však neznamená, že by se Schleiermacherův theologický program usilující (ad meliorem partem čteno: přepokládající, vycházející převážně z antropologických předpokladů) o smíření theologie a vědy, křesťanské víry a kultury měl zamítnout. Schleiermacher v druhém listu Lückemu pokládá potom mnohokrát citovanou řečnickou otázku: „Má se uzel dějin takto rozpadnout, na křesťanství doprovázené barbarstvím a vědu doprováze-

⁵⁹ Jan Štefan, *Vyučujeme na theologii opravdu theologii? Malá filipika proti a-theologům*, nepublikováno.

⁶⁰ Jan Štefan, „Žádnou církevně lhostejnou theologii – žádnou theologicky bezcharakterní církev“, *Teologická reflexe* 2011/2, s. 117–131. Štefan vyzdvihuje to, co spojovalo jak Schleiermачera, tak jeho žáka (v přeneseném symslu) a antipoda v jednom, Karla Bartha: totiž „živý zájem na vědeckosti a církevnosti evangelické theologie“, cituje přitom z Schleiermacherovy slavné definice theologa (viz níže).

⁶¹ Viz reprezentivní kritiku závislosti theologie na „etice“ v: Karl Barth, *Die Theologie Schleiermachers: Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/1924*, vyd. Dietrich Ritschl, Zürich 1978, s. 264.

⁶² Stephan, *Geschichte*, s. 97.

⁶³ Barth, *Protestantská theologie*, s. 459.

⁶⁴ Rudolf Bultmann, „Die liberale Theologie und die jüngste Theologische Bewegung“, in: *Glauben und Verstehen* I, 1–25, Tübingen 1933, zde na s. 2.

nou nevírou?“⁶⁵ A tamtéž formuluje úkol, k němuž má teologie směřovat: Má „založit věčnou smlouvu mezi živoucí křesťanskou vírou a vědeckým bádáním, kterému je do všech stran ponechána volnost a které pracuje nezávisle pro sebe samé, tak že víra bádání nečiní zábrany a bádání víru nevylučuje (...)“.⁶⁶ Tento pohyb prostředkování mezi křesťanskou vírou a „světem“ (kulturou, „moderním člověkem“) je něco, co je či má být vlastní každé theologické práci, chce-li se nazývat theologií a nechce-li být pouze převypravováním bible či opakováním křesťanské nauky. Paul Tillich vyjadřuje to, s čím se ohledně Schleiermacherovy teologie ztotožňujeme:

Osobně stojím na straně Schleiermacherově, avšak s jedním omezením: on ani Hegel, kteří hledali syntézu, (...) ve skutečnosti nedosáhli toho, o co usilovali: z jejich ztroskotání orthodoxové 19. století a novoorthodoxové 20. století vysoudili, že je nemožné syntézu naleznout. Já však vyvozuji závěr jiný, totiž ten, že najít syntézu se musíme znova pokusit. Pokud by se to nemělo zdařit, bylo by lepší, se teologie jakožto systematické disciplíny vůbec vzdát a spokojit se s citováním biblických míst a jejich výkladem. (...) Nadto jsme se z těchto neúspěchů poučili více než z nekonečného opakování orthodoxních nauk.⁶⁷

4.2. Praktická teologie

Schleiermacherovi podnes patří zásluha, že v rámci svého inovativního promyšlení celku teologie jako první ustavil a theoreticky vymezil disciplínu PT. Kritiku Schleiermacherova pojetí PT (natož jeho recepce v jednom z proudů současné německé PT)⁶⁸ ze strany praktických theologů více či méně ovlivněných přelomem v evangelické teologii 20. století, v jehož tradici jde tradičně i evangelická PT česká, zde nemůžeme podrobněji sledovat. Zmíňme jen hlavní aspekty na základě reprezentivního praktického theologa německé jazykové oblasti, známého a recipovaného i u nás, Rudolfa Bohrena (1920–2010).⁶⁹ Jeho kritika jde ruku v ruce s již zmíněnou a tradiční výtkou atheologičnosti, filosofičnosti, společenské podmíněnosti, a tak de facto ideologičnosti Schleiermacherovy teologie: tato podímnost má jednak za vinu *aristokratičnost* Schleiermacherovy

⁶⁵ „Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn, das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ Schleiermacher, *Zweites Sendschreiben*, KGA, s. 347.

⁶⁶ Schleiermacher, *Zweites Sendschreiben*, KGA, s. 350n.

⁶⁷ Tillich, *Aspekte des Protestantismus*, s. 74.

⁶⁸ Zde by bylo třeba zmínit theology, kteří pro jejichž PT je ústřední pojem „žitého náboženství“ (gelebte Religion) jako např. Wilhelm Gräb, Wolf-Eckart Failing, Hans-Günter Heimbrock, Wolfgang Steck.

⁶⁹ Viz jeho prolegomenární publikaci: Rudolf Bohren, *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975, především s. 164–190.

theologie, jednak její *nevyjasněný statut v rámci celku theologie* a v jejím poměru k církevní praxi.

Jak jsme viděli výše, Schleiermacher zakládá svůj pojem theologie jakožto pozitivní vědy, resp. theologie praktické na nerovnosti mezi klérem a laiky a nasměrovává ho k církevnímu *vedení*. Z toho Bohrenovi vyplývá, že Schleiermacherova theologie je příliš aristokratická – tento rys Schleiermacherovy theologie byl kritizován již od počátku⁷⁰ – to znamená, že je určena pouze pro církevní elitu, theology a faráře, a je nástrojem theologicky již více nerevidované moci kléru nad laiky. Aristokratičnost Schleiermacherovy theologie je dle Bohrena zhuštěně vyjádřena v ideji církevního knížete. I tam, kde bychom očekávali, že Schleiermacher otevírá prostor laikům, totiž v „nevázaném prvku“ církevního řízení, totiž v činnosti jednotlivců, jež je zaměřena na celek církve, má Schleiermacher na mysli především činnost akademického a církevního spisovatele., „církevního knížete“, jímž je zde nejdříve údajně implicitně myšlen Schleiermacher sám. Prakticky se Schleiermacherův pojem theologie, nesený ideou církevního knížete, projevuje ve „změšťáctění“ Ducha svatého: chaotický aspekt Ducha svatého je, zde je opět na místě výtky přílišné (eschatonu vyhrazené) harmonie v jehoologii, zkrocen. Bohren hovoří o Schleiermacherově „realizované pneumatologii“, v níž je Duch již přítomný, přičemž ono „ještě ne“ Ducha svatého se neočekává. Tato realizovaná pneumatologie předpokládá onen protiklad mezi klérem a laiky a nijak tento protiklad a s ním související struktury principiálně nezpochybnuje.⁷¹ Theologie je založena na onom deficitu laiků vůči klerikům, což má pro praxi v církvi ten dopad, že otázka praxe laiků zůstává ve vzduchu jako nevyřešený problém.⁷²

⁷⁰ Již první recenzenti *Krátkého nástinu* Schleiermachera kritizovali (z pozic racionalistické neologie), že jeho program znamená pro theologii její klerikalizaci a unifikaci. Viz Schmid, „Historische Einführung“, s. 21.

⁷¹ Bohren, *Daß Gott schön werde*, s. 174.

⁷² V podobném duchu kritizoval Schleiermachera již Adolf Novotný. Také se ptá, jak je to z theologičnosti Schleiermacherovy praktické theologie: „Schleiermacherův duch je ještě přespříliš zaměstnán filosofií a psychologií, než aby praktickou theologii pochopil čistě theologicky.“ (Novotný, *Sto let praktické theologie*, s. 17). Schleiermacher podle Novotného sice „tuší“, o co v praktické theologii jde, „ale schází mu Pavlův pojem charismatu. Místo toho mluví o talentu, o živém zájmu, o produktivnosti ducha, o hnutí mysli.“ (Tamtéž) S touto Schleiermacherovou atheologičností pro Novotného souvisí jeho problematický pojem církve, díky němuž církev pokládá za objekt činnosti praktických theologů, kteří vedou laiky, čímž opouští širokou definici praktické theologie a soustřeďuje se hlavně na činnost duchovních. (Tamtéž)

Druhá principiální námitka⁷³ týkající se Schleiermacherova pojetí PT, resp. jeho dějin působení, se týká pozice PT v celku theologických disciplín a jejího vztahu k církevní praxi. V dějinách působení došlo – paradoxně proti Schleiermacherově vůli – jednak k jejímu oddělení od celku teologie, jednak k jejímu oddělení od církevní praxe. Co se týče oddělení PT od praxe, neblaze zde mělo působit Schleiermacherovo určení, podle něhož PT „není praxe, nýbrž teorie praxe. A tak je třeba brát to slovo v nevlastním smyslu“.⁷⁴ Schleiermacher také dle Bohrena oddělil PT od celku teologie, protože se nesměla podílet na diskusi o principiálních otázkách, které řeší filosofická teologie. PT nemá co do činění se správnou reflexí úkolů, nýbrž jen „se správným způsobem postupu“, resp. „má uspořádávat a vést k cíli rozvážnou (církevní) činnost“ (1830, § 257)⁷⁵. PT byla tak dle Bohrena theologicky znehodnocena. Nestala se korunou theologického studia, nýbrž jeho appendixem. PT se nesmí příliš dotýkat praktických otázek, má-li zůstat teorií, má-li uchovat svou vědeckost a zůstat v rámci university. Nechce být „aplikovanou vědou“ ani učením se řemeslu.⁷⁶

Přehledně toto překerní postavení PT shrnuje Lienhard⁷⁷: 1. Jednak hrozí, že se z PT stane v rámci celku teologie vedlejší disciplínou, která je závislá na pojmech a analýzách z jiných disciplín (především teologie systematické). Potom se nabízí otázka, v čem skutečně může spočívat její vztah k církevní praxi. Dodejme, že takový status měla ve 20. století více méně PT ve své kerygmatické formě, inspirované teologií Slova, v níž otázka po metodách ustoupila do pozadí ve prospěch zájmu o věc teologie, přičemž metody mají vyplynout samy od sebe, hojně se cituje despektní vyjádření raného Bartha o „pokojných lučinách praktické teologie“.⁷⁸ 2. Dále hrozí riziko, že praktická teologie vznese nárok na univerzální kompetenci, vzdálí se od ostatních theologických disciplín a začne reflektovat jejich pracovní pole, aniž by si znalosti relevantní pro ostatní disciplíny mohla přivlastnit. To by mohl být důsledek Schleiermacherovy teze, že celá teologie má mít praktickou orientaci. 3. Nakonec hrozí, že se praktická teologie zřekne svého vědeckého statusu tím, že se omezí na reflexi pastorální praxe, „aniž by však zpochybnila souřadnice této praxe

⁷³ Kterou ovšem u nás Novotný považoval za druhořadou, sr. *Sto let praktické teologie*, s. 126.

⁷⁴ Schleiermacher, *Praktische Theologie*, s. 12.

⁷⁵ „Praktická teologie nechce učit úkoly správně pojímat; nýbrž, tím, že toto předpokládá, má pouze co do činění se správným způsobem postupu při vyřizování všech úkolů, které je třeba dát pod pojem vedení církve.“ (3. část, Úvod, § 1; 1830 § 257 a § 260).

⁷⁶ Bohren, *Daß Gott schön werde*, s. 181.

⁷⁷ Lienhard, *Grundlegung*, s. 58.

⁷⁸ Karl Barth, *Römerbrief*, München 1921, s. XVII.

a aniž by v nutné obecnosti refleктоvala s tím spojené výpovědi⁷⁹. (To by znamenalo tedy návrat k oné „Pastoralklugheit“)

Již od Schleiermachera trpí tedy PT touto porodní chybou: buď není dostatečně theologicky fundovaná a má tendenci rozpouštět se v neteologických, převážně empirických a sociálních vědách, jejichž paradigmatu nekriticky přejímá; anebo dostatečně theologicky fundována je, ale není dostatečně propojená s církevní praxí a kontexty, v nichž se tato praxe odehrává. I zde se nám opakovaně, i když v jiném ohledu, klade otázka po syntéze, a sice syntéze církevní teorie a církevní praxe, resp. syntéze teoretického a aplikovaného theologického vědění, resp. syntéze praktické theologie a empirických věd, které praktická theologie potřebuje, aby mohla církevní praxi ve složitosti jejích kontextů reflektovat, ale aby také mohla obohacovat takovýmto věděním ostatní theologické disciplíny. I zde by, podle našeho soudu, platila Tillichova slova o syntéze, která se nezdařila, ale o kterou je se třeba – s eschatologickou výhradou, bez předčasného harmonizování – pokoušet. Zakończíme tím, jak Tillich, i ve svém pojetí PT kritický žák Schleiermacherův, shrnuje své pojetí PT v jejím vztahu k ostatním disciplínám: PT

může být mostem mezi křesťanskou zvěstí a lidskou situací (...). Systematickému theologovi může klást nové otázky, otázky, které vznikají ze života kultury jeho doby, a historického theologa může podnítit k tomu, aby se pustil do nových zkoumání z hledisek, která vyplývají ze skutečné potřeby jeho současníků. Může církev ochránit před tradicionalismem a dogmatismem a společnost přivést k tomu, aby brala církev vážně. Avšak to vše může dosáhnout jen tehdy, jestliže pracuje v jednotě s historickou a systematickou theologií a je pužena vášní pro to, co se nás bezpodmínečně dotýká a co je zároveň konkrétní a universální.⁸⁰

⁷⁹ Tamtéž.

⁸⁰ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Band I., Stuttgart 1956, s. 43n.

5. Překlad tezí⁸¹

Krátký nástin theologického studia (1. vydání)

Třetí část

O praktické teologii

Úvod

1. Jako filosofická teologie dovádí k jasnému poznání pocity slasti a nelibosti týkající se událostí v církvi: tak praktická teologie uvádí v řád rozvážné činnosti pohyby mysli, které z nich vznikají.⁸²

2. Potřeba praktické teologie vzniká tedy jen pro toho, v němž jsou sjednoceny náboženský zájem a vědecký duch.

3. Každé působení na církve bez vědeckého ducha je jen nevědomé, každé [působení] bez zájmu na křesťanství je jen náhodné.

4. Každému, kdo rozvážně působí, pokaždé vzniká účel jeho [jednání] tím způsobem, jak se mu události v církvi jeví z hlediska filosofické teologie.

5. Událost jako taková je však dána jen ve spojení jednotlivého s obecným a v jednotě přítomnosti a minulosti.

6. Praktická teologie tedy spočívá jak z hlediska matérie, tak i formy na obou předešlých odvětvích.⁸³

7. Technické předpisy, které praktická teologie stanovuje, mají tedy za předmět volbu a užití prostředků k účelům, které vyvstávají jednomu každému.

⁸¹ Poznámka k překladu: V hranatých závorkách doplněn pro větší srozumitelnost Schleiermacherem vynechaný výraz.

⁸² § 257 (1830): Jako filosofická teologie přivádí k jasnému vědomí pocity slasti a nelibosti z každého stavu církve: tak je úkolem praktické teologie s jasným vědomím uspořádat a vést k cíli rozvážnou činnost, k níž se vyvíjejí pohyby mysli, které s oněmi pocity souvisejí.

⁸³ Tedy na filosofické a historické teologii.

8. Žádný z těchto předpisů nesmí tedy kvůli podřízení prostředků účelu v sobě mít nic, co by nutně vedlo k rozvolnění církevního pouta, či co by mohlo nějak oslabit moc křesťanského principu.

9. Protože každé skutečné užití prostředku je podřízeno obecnému principu jednajícího: tak se i nic nesmí přičít žádnému z obou prvků teologického smýšlení.⁸⁴

10. Protože na církevním území neexistuje žádný jiný objekt působení než lidské mysli: tak spadají všechna pravidla praktické teologie pod formu vedení duší.

11. Protože i účel veškerého působení na církev nemůže být nic jiného než vedení duší: tak spadají prostředek i účel zcela v jedno.

12. Všechny prakticko teologické předpisy mohou být vyjádřeny jen relativně a neurčitě, takže se stávají zcela určitými a pozitivními teprve skrze to, co je v každém daném případě individuální, a jen pro tento případ.⁸⁵

13. Proto [tyto předpisy] nemohou – jako všechna umělecká pravidla – umělce vzdělávat, nýbrž jen vést.

14. Praktická teologie se ve svém zvláštním charakteru může rozvíjet jen v té míře, nakolik v církvi vystupuje protiklad mezi klérem a laiky.⁸⁶

15. Souhrně se dají možné předměty působení [na církev] tedy označit právě tak jako akty vnímání stavu rozvinuté církve v jednom daném momentu.

16. Protože je církev organickým celkem: tak je každé působení na ni buď obecné, nebo lokální, ovšem takové, že tento protiklad je vždy pouze relativní.

⁸⁴ Tedy: náboženskému zájmu a vědeckému duchu.

⁸⁵ § 265 (1830) „Všechny předpisy praktické teologie mohou být jen obecnými výrazy, v nichž způsob jejich užití na jednotlivé případy ještě není spoluurčen, tj. jsou uměleckými pravidly v užším smyslu slova.“

⁸⁶ § 267 (1830): „Jako se křesťanská teologie vůbec, a tedy i ta praktická, mohla vytvořit teprve tehdy, když křesťanství získalo dějinný význam a toto bylo možné je prostřednictvím organizace křesťanského společenství: tak nyní spočívá všechno vlastní církevní vedení na určitém utváření původního protikladu mezi vynikajícími a masou.“

17. Nejmenším organickým dílem, na nějž může být namířeno působení, je obec (Gemeinde).

18. V periodě, v níž dominuje protiklad,⁸⁷ je nejvyšší bezprostřední jednotkou pro reálné působení církevní strana, a tedy praxe jednoho každého podmíněna duchem jeho strany.

19. Toto omezení praxe se zmenšuje pouze potud, do jaké míry napětí protikladů sebe samo uvolňuje.

20. Protože není možné prvky theologického smýšlení nikde spatřit v rovnováze: tak vychází každé působení z převahy buď klerikální, nebo čistě theologické činnosti.

21. Činnost, která je zaměřena k celku a v níž má jednotlivec převahu nad celkem, nazýváme církevní řízení v užším smyslu.

22. Lokální [činnost], která je zaměřena na jednotlivé, protože může být vykonávána jen ve jménu celku, nazýváme jakožto jednání jednotlivce církevní službu.

23. Praktická teologie je tudíž vyčerpána v teorii řízení církve v užším smyslu a [v teorii] církevní služby.

První oddíl: O teorii řízení církve

1. Protože církevní řízení je u protestantů a katolíků vedeno zcela rozdílným způsobem: tak i jeho každá teorie může bezprostředně v tomtéž smyslu platit jen pro jednu z obou stran.⁸⁸

⁸⁷ Schleiermacher zde myslí na skutečnost rozdělení církve, ovšem jen na západní část církve: „Poslední epochou v dějinách křesťanství je reformace, skrze níž se ustavil protiklad mezi protestanty a katolíky.“ „Na vztah obou stran k sobě navzájem musí být ve vylíčení všude brán zřetel.“ (II. díl Historická teologie, Třetí oddíl O dějinné znalost křesťanství v jeho přítomném stavu § 23 a § 24) Viz také tomu odpovídající § 272 (1830): „V časech církevního rozdělení jsou organicky spojeny jen obce jednoho vyznání a obecná vůdčí činnost je omezena jen na tento rozsah.“ Schleiermacher protiklad mezi římským katolicismem a protestantismem učuje tak, že protestantismus „činí závislým poměr jednotlivce k církvi na jeho poměru ke Kristu“, římský katolicismus „však činí poměr jednotlivce ke Kristu závislým na jeho poměru k církvi“. (*Der Christliche Glaube*, § 24, s. 137n, s. 163n).

⁸⁸ Schleiermacher hovoří v druhém vydání o řízení církve také jako o „utváření souvislosti mezi komplexem obcí“ (1830, § 309) a zohledňuje jeho pluralitu, „různorodost poměrů,

2. Každá [teorie řízení církve] tedy, která chce v této periodě⁸⁹ nalézt své užití, musí navázat na poslední výsledky filosofické teologie (1. část, 1. oddíl, 9–12),⁹⁰ aby položila v základ jasné vědomí o tomto protikladu a jeho významu.

3. Toto jasné vědomí chybí nejen tehdy, jestliže se zneuznává vnitřní základ rozdílnosti obou stran, nýbrž právě tak tehdy, jestliže se vše, co se v obou [stranách] odlišně utváří, považuje za to, co z tohoto protikladu nutně vzešlo.

4. I když se s protikladem mezi klérem a laiky a z něho ustavila v církvi vnější autorita: tak z ní ovšem nemůže vycházet veškerá činnost, která náleží k církevnímu řízení; nýbrž existuje potom činnost církevní moci a činnost jednotlivců, kteří či pokud k církevní moci nenáležejí.

5. Církevní moc se přirozeně v celku více věnuje zachovávaní a vzdělávání toho, co bylo poslední epochou zafixováno, jednotlivci [se více věnují] pokračující přípravě toho, co bude následovat.

6. Právě tak se v činnosti církevní moci více ukazuje převaha náboženského zájmu, v činnosti jednotlivce zaměřené na celek se více [ukazuje] převaha vědeckého ducha.⁹¹

které se mezi církevním řízením a obcemi mohu vyvinout“. Jak poznamenává editor, Schleiermacher zde myslí právě na tři základní eklesiální formy: episkopální, konzistoriální a presbyterní.

⁸⁹ Schleiermacher rozlišuje (Druhá část O historické teologii, Úvodu, § 7.; 1830 § 73) mezi dějinnou periodou (geschichtliche Periode) a dějinnou epochou (geschichtliche Epoche). Dějinná perioda je „období, v němž převažuje klidné vzdělávání“ a jež „představuje zákonitý stav“. Dějinná epocha je naproti tomu takové období, „v něm převažuje náhlé vznikání“ a jež „představuje změnu či převrácení poměrů, revoluci“.

⁹⁰ Odkazuje k první části o filosofické teologii, prvnímu oddílu pojednávajícímu o zásadách apologetiky (v oddílu druhém se pojednává o zásadách polemiky). „Výsledky“ jsou tyto: Jednak má apologetika zkoumat u dané církevní strany nejen to, co je podstatou její vlastní konfesní identity, ale i to, co má s ostatními církevními stranami společné. Každá konfese však musí bránit jen sebe samu, a nikoliv konfese ostatní (§ 10). Církevní strany se mají také bránit proti námitce anarchie či korupce, neboť obě církevní strany vyrůstají ze „stavu, v němž se žádný protiklad nenachází“ (1. část, 1. oddíl, § 11), ale „každá má stále sklon o sobě tvrdit, že na původní stav navazuje“ (1830, § 52) „Protože takové protiklady v rámci křesťanství již často opět zmizely: tak musí zvláštní apologetika omezovat i sebe samu a vědět, kde odloučené bytí jedné strany již není s to platit jakožto obzvláštní znázornění křesťanství.“

⁹¹ Schleiermacher myslí u činnosti jednotlivce zaměřené na celek, v níž převažuje převaha vědeckého ducha, na profesi theologa („akademického učitele a spisovatele“, viz níže § 25n).

7. V obou oblastech se musí jednat s vědomím protikladu, který [tyto oblasti] tvoří.

8. Obě činnosti musí však do sebe i vzájemně zasahovat, jestliže má být řízení církve dokonalé.

9. Přirozené úkoly pro řízení církve jsou v obou církevních stranách z hlediska formy tytéž, řešení [těchto úkolů] však má v každé [z obou stran] hlediska obsahu odlišný výsledek, protože podmínky jsou odlišné.

10. Vše, co v církvi náleží ke znázornění ideje křesťanství, ať se to vztahuje k jeho nejnítější podstatě nebo jen k jeho přirozeným vnějším poměrům, je předmětem řízení církve.

11. Činnost církevní moci v řízení církve je přednostně zákonodárná.

12. Vzhledem k náboženskému životu jako takovému má církevní moc určovat, jak to chorobné, co ve viditelné církvi vzniká, z téže [církve] vyloučit.

13. Úkol naleznout postup, který působí na cizorodé, aniž by sám byl cizorodý, musí, byv správně vyřešen, znázorňovat pravou církevní kázeň.

14. Jak však má být vykonávána vylučující církevní moc, aniž by bylo potřeba brát ku pomoci cizí vnější sankci, to musí být znázorněno církevní klatbou.

15. Zákonodárství pro kult musí směřovat k tomu, aby adekvátní výraz náboženského smyslu⁹² čím déle, tím více se stával a zůstával.

16. Do té míry, do jaké se náboženský smysl rozmanitě modifikuje, a vše, co je výrazem, postupně mění svoji hodnotu a významnost, musí existovat možnost, aby se i kult rozmanitě utvářel dle požadavku místa a času, a tedy musí být statutárně založena jeho svoboda a pohyblivost.

17. Do té míry, do jaké je náboženský smysl v jedné církevní straně vždy a všude sobě rovný, a kult tedy má vyjadřovat i jeho jednotu, musí

⁹² „religiöser Sinn“; ve 2. vydání Schleiermacher zde užívá svůj známější pojem „zbožnost“ (Frömmigkeit), jejímž výrazem má být právě kult a mravnost (1830, § 318).

být všude možnost, aby byl [tento smysl] rozpoznán jakožto reprezentující tuto stranu, a tedy musí být statutárně založena jeho stejnorodost.⁹³

18. Má-li obojí být nutně spojeno v jednom zákonodárství: tak se nesmí svoboda nikdy zvrhnout ve svévoli subjektivity a stejnorodost se nesmí nikdy proměnit v mrtvou formu.

19. Neustále pokračující vytváření naukového pojmu vychází z činností jednotlivců.

20. Zákonodárná činnost církevní moci musí zajistit jednotlivcům⁹⁴ jejich svobodnou působnost v této oblasti, ale přesto zároveň fixovat nauku na vyznání víry, jímž je konstituována.

21. Církevní moc má dále svou zákonodárnou činností zachovávat či opravovat poměr církve ke státu.

22. Poměr obou k sobě navzájem není možné nikdy předpokládat jako jasnou klidnou rovnováhu.

23. Úkolem tedy je odpomáhat zásahům státu do oblasti církve, ovšem nečinit žádné zásahy do jeho oblasti.

24. Teorie církevního řízení má ukázat, jak je možné dospět tam, aby poměr církve ke státu nebyl ani bezmocnou nezávislostí, ani respektovanou služebností.⁹⁵

25. Činností jednotlivce, která je zaměřena na celek, je v současném stavu církve [činnost] akademického učitele a [činnost] spisovatele.

26. Protože s akademickým studiem se vědecký duch teprve náležitě dostává do vědomí: tak má teorie týkající se akademického učitele řešit

⁹³ Ordinarium a proprium bohoslužby zakládá Schleiermacher na teorii zbožnosti, resp. náboženského smyslu. Snaží se o vyváženost: ani svévole subjektivity, ani mrtvá forma, ani bezmezna liturgická inovace, ani naprostý konservatismus.

⁹⁴ Mínění jsou theologové (viz výše), jejich konání je charakterizováno ve 2. vydání (1830, § 323) jakožto „svobodná moc ducha“.

⁹⁵ Jak aktuálně zní tato teze a v ní formulovaný úkol! Ne náhodou Schleiermacher ve druhém vydání (1830, § 325) konstatuje, že teorie o určení poměru mezi církví a státem je „nanejvýš obtížná (...) a poskytuje jen málo výtěžku“, protože, „pod svou formou proti tomu může působit jen nepřímou, vše ostatní musí očekávat od postupných účinků svobodné moci ducha.“ Schleiermacher zdá se, viděl řešení tohoto problému spíše v kompetenci theologů.

ten úkol, jak má oživovat vědeckého ducha, aniž by oslaboval náboženský zájem.

27. Protože v té míře, v jaké se poznává, co je ještě třeba vykonat, to dosavadní nedostačuje: tak je třeba řešit ten úkol, jak je možné povzbuzovat k osobnímu pronikání kupředu, aniž by se neničila příchylnost k tomu, co v církvi přetrvává.

28. Nakolik má činnost spisovatele za účel popírání omylů, to, co je falešné, však může být jen na tom, co je pravdivé: tak je obzvláštním úkolem theologického spisovatele hájit to pravdivé a dobré, z něhož omyl vzešel.

29. Jestliže [úkol theologického spisovatele] směřuje k rozšiřování nových názorů, vše, co je nové, ovšem stojí v protikladu k tomu, co je staré: tak spočívá ten úkol v tom, aby to nové bylo znázorněno tak, aby [onen] protiklad nebyl ani opomíjen, ani příliš roztahován.⁹⁶

30. Jelikož prostředky vědeckého sdělování o sobě sahají dále než oblast, v níž jim je ve vlastním smyslu rozuměno, a jelikož každý čtenář při výkladu k tomu přidává z toho, co je jeho: tak je obecně záhodné vyříditi tak, aby se nerozšiřovalo dále, než může být užitečné, a aby nebylo vykládáno jinak, než jak bylo zamýšleno.⁹⁷

31. Obojí, jak církevní moc, tak jednotlivci si musí být vědomi mezi své činnosti v církevním řízení, aby vzájemně zasahovali [do svých činností] o to správněji.

32. Protože církevní moc není konstruována ani v plném vědomí tohoto užšího protikladu, ani širšího mezi klérem a laiky: tak sebe samu musí udržovat pohyblivou, aby odpovídala pokračujícímu poznání a aby se udržela jakožto plný výraz každé náboženské síly.

⁹⁶ Schleiermacherův theolog má kritickou vazbu ke tradici, není to jen dopředu orientovaný theologický inovátor.

⁹⁷ Psaní theologa má odpovídat vykladačské úrovni jeho recipientů a nemá vést k chybné interpretaci textů, ani k jejich zneužití. Ve 2. vydání Schleiermacher poznamenává (1830, § 334), že pro splnění tohoto požadavku není nutná „učená řeč“.

Druhý oddíl: O teorii církevní služby

1. Vedoucí činnost, která nesměruje k celku církve, může mít za předmět jen obec jakožto nejmenší dokonalou náboženskou organizaci.

2. Protože vůči vedoucí činnosti musí stát nějaký objekt, v němž je položena převaha receptivity: tak může církevní služba, a tedy i její teorie, vyvstávat jen v té míře, v níž se přinejmenším podle vykonávání utvořil protiklad mezi klérem a laiky.⁹⁸

3. V kultu stojí v tomto smyslu celá obec vůči klerikovi; v náboženském soužití vůbec [to jsou] jednotlivci, avšak jakožto členové obce a ve vtahu k ní.⁹⁹

4. Protože kult spadá do oblasti umění a je složen z uměleckých prvků: tak je teorie kultu obecně vzato náboženskou uměleckou naukou.¹⁰⁰

5. [Náboženská umělecká nauka] má určovat částečně náboženský styl v každém umění, částečně způsob, jak z nich je třeba vytvořit náboženské umělecké dílo, kult.¹⁰¹

6. Co v kultu spadá do oblasti jazyka, se musí dát redukovat na naukový pojem.

⁹⁸ Viz 3., Úvod, § 14.

⁹⁹ Viz tomu odpovídající paragraf ve druhém vydání (1830, § 279): „Vedoucí činnost v církevní službě je z části povznášející v kultu či ve shromáždění obce k probuzení a oživení zbožného vědomí, částečně řídící, a sice zde ne jen nařizováním mravnosti, nýbrž i vlivem na život jednotlivce.“

¹⁰⁰ Viz ve druhém vydání § 280 a k němu připojenou vysvětlivku: „Povznášející působnost v křesťanském kultu spočívá převážně na sdělování zbožného sebevědomí, které se stalo myšlenkou, a může o tom existovat teorie, jen pokud na toto sdělování může být pohlíženo jako na umění. Vysv. Ono *převážně* platí sice (...) o křesťanství vůbec, v tomto ovšem opět především o evangelickém. – *Myšlenka* ať je zde brána v širším smyslu, v němž i prvky poezie jsou myšlenkami. *Umění* musí být v jistém smyslu v každém souvislém sledu myšlenek. Teorie musí obsahovat zároveň obojí, v jakém stupni je zde umění požadováno či připuštěno a jakými postupy je třeba účelu dosáhnout.“

¹⁰¹ Viz ve druhém vydání (1830, § 282) a k němu připojenou vysvětlivku: „Protože je křesťanský kult, a obzvlášť evangelický, složen z prosaických a poetických prvků: tak je třeba, co se týče formy, pojednat o náboženském stylu, jak prosaickým tak poetickým, jak je křesťanství vlastní; potom však také o rozličných poměrech mísení obou prvků, jak se mou vyskytovat v evangelickém kultu. Vysv. Teorie církevní poesie náleží do té míry do nauky o církevní službě, do jaké i výběr z toho, co je k dispozici, musí být učiněno podle týchž zásad.“

7. Tedy je třeba určit i dokonalost všech těchto prvků kultu podle jejich poměru k naukovému pojmu, jehož stanovení tvoří obzvláštní teorii tohoto dílu.

8. Klerik je v kultu z části reprezentant konstituované církevní autority jakožto liturg, z části jedná s individuální samočinností jakožto kazatel.¹⁰²

9. Oba způsoby jednání jsou právě tak málo mimo sebe, jako se mime sebe znázorňují svoboda a vázanost kultu; nýbrž musí být všude v sobě, jen v různém poměru, a mohou být od sebe odlišeny podle převahy jedné funkce nad druhou.

10. Proto je třeba vyřešit dvojí úkol: jak a čím se má zjevovat i v liturgických úkonech individuální svoboda a jak a čím i ve volných [úkonech] liturgická reprezentace.

11. V reprezentativní činnosti musí převládat to, co je církevně určité aneb minulost, v individuální [činnosti] úsilí o další tvoření aneb budoucnost.

12. Protože má každé jednání být složeno z obou: tak je třeba vyřešit úkol, jak se obé dá sjednotit.

13. Náboženská promluva je sice podstatným prvkem kultu; avšak její forma, jakož i stupeň jejího předstoupení před ostatní [prvky] jsou velmi náhodné.

14. Teorie její formy je část náboženské umělecké nauky, [teorie] její látky musí vyplýnout z poměru prvků kultu k naukovému pojmu.

15. Klerikální činnost, jejímž bezprostředním předmětem jsou jednotlivci, je pastýřská péče.¹⁰³

16. Bez pastýřské péče nemůže obec ani existovat, ani se reprodukovat.

17. Jednotlivci mohou být předmětem obzvláštní klerikální činnosti jen do té míry, jestliže se nenacházejí v totožnosti s obcí.

¹⁰² Farář jakožto liturg je reprezentantem řízení církve, jakožto kazatel reprezentantem své vlastní zbožnosti (tím, že ji druhým sděluje), ve 2. vydání (1830, § 286) hovoří o „svobodné produktivitě“ kazatele.

¹⁰³ Tímto tradičním českým výrazem překládáme německé k Platonovi sahající substantivum Seelsorge (péče o duši).

18. Pastýřská péče má za úkol nejprve vytvářet tuto identitu u těch, kteří mají na tutéž [identitu] přirozený nárok.

19. Probouzení náboženského principu vůbec k vědomí a k samočinnosti zároveň pokaždé směřuje k vytváření individuální formy religiozity v určité církevní straně.

20. [Probouzení náboženského principu] je tak pokaždé zároveň vzrušováním toho, co je proměnlivé a co charakterizuje okamžik, a toho, co zůstává a je normální.

21. Z těchto určení je tedy třeba odvodit materiální principy katechetiky.

22. Protože poměr klerika ke katechumenovi není úplným soužitím a jen ve skutečnosti života se může zjevně ukázat, až do jaké míry je náboženský princip pokaždé utvořen: tak úkol, jak tento nedostatek nahradit, může být vyřešen jen metodikou onoho poměru.

23. Do jaké míry může být u nekřesťana živě docíleno podnícení tužby po této identitě nazíráním náboženského života nějaké obce, náleží sem i uspokojování této tužby aneb příprava konvertitů.

24. Protože tato tužba je nejen hnutím náboženského principu, nýbrž také [hnutím] jistým způsobem určitým: tak má teorie stanovit, co a kolik z identity s obcí již zde musí být, aby to mohlo zakládat nárok na tuto část pastýřské péče, a jakou cestou to, co chybí, je třeba doplnit.

25. U těch, kteří již k obci náleží, může být identita s toutéž [obcí] zraňena vnitřně či vnějšně.

26. Úsilí opět zrušit chorobný stav jednotlivců, ať spočívá odchylka více v teoretické či praktické oblasti, je pastýřská péče v užším smyslu.

27. Protože tento poměr může být uveden v praxi částečně klérem, částečně laiky: tak má teorie určit, který [poměr] za jakých okolností je ten pravý.

28. Protože to může skončit buď u znovuoobnovení, či u prozatímního přerušení či u naprostého oddělení: tak má teorie ukázat, jak je třeba to první co možná nejvíce podporovat a tomu poslednímu co možná nejvíce zabraňovat, spolu s mezemi této možnosti.

29. Vnější je zraněna identita s obcí u těch, kteří jsou neschopni účastnit se jejího pospolitého náboženského života.

30. Klerikální péče o churavějící¹⁰⁴ jde tedy tím směrem, že onen nedostatek doplňuje tak, že vnitřní identita tím netrpí, nýbrž se za daných okolností dokonale zjevuje.

31. Klerikové a laici jsou pospolu nejen v obci a ve vztahu k ní, nýbrž i ve státě, v obecných společenských vztazích a občas ve vědeckém spolku.

32. Do jaké míry mohou být tyto poměry prospěšné tomu, co je církevní, či tomu odporují: tak má teorie klerikální úřední moudrosti na jednu stranu určovat, jak to prospěšné v nich může být vyzvednuto a uplatněno; na druhou stranu, jak je možné spor mezi nimi buď čistě vyřešit, nebo pokud nikoliv, jak je třeba jiné poměry podřídit tomu, co je církevní, aby pod nimi netrpělo.

Závěr

1. Protože žádný theolog není prost všeho podílu na vedoucí činnosti, žádný však také neobsáhne všechny části této [činnosti]: tak každému přísluší mít z praktické teologie to, z čeho ze dá poznat správný poměr jedné každé části praxe k celku: tak jako teorie jednoho každého druhu činnosti tvoří oblast toho, co je obzvláštní.

2. To, co je na praktické teologii obecné, spatří nejjasněji ten, kdo si nejvíce přivlastnil filosofickou teologii; to, co je obzvláštní a nejvíce se blíží provedení, nalezne každý o to jistěji, čím více žije na dějinném základě v přítomnosti.

3. Již z toho se dá vyvodit to, co ukazuje i zkušenost: že praktická teologie a obzvláště teorie řízení církve v užším smyslu nemůže být ještě nikde náležitě rozvinuta. Co je ve studiu každého jednotlivce to poslední, se také jeví jako to poslední ve vývoji teologie vůbec.

4. Teorie řízení církve, jakož i [teorie] církevní služby má v každé vládnoucí církevní straně nutně jinou podobu.

¹⁰⁴ Míní se tělesně churavějící, Schleiermacher užívá ve filosofické teologii pojem nemoci (das Krankhafte) i v přeneseném smyslu, sr. První oddíl, § 12, Druhý oddíl § 26.

5. Nejvyšším úkolem pro tuto teorii je proto také stanovit ji tak, aby vždy existující protiklad [církvních] stran jejím vykonáváním nemohl ani ochabnout, ani aby nebyl uměle prodlužován nad své přirozené trvání, aby se přežil. Tím se nejvyšší úkol pro praktickou teologii bezprostředně připojuje k nejvyššímu úkolu první teologické disciplíny, totiž apologetiky.

Bahá'í konzultace, její zdroje, aspekty a aplikace v praxi

Kristýna Gallasová Pilecká

Bahá'í consultation, its sources, aspects and practical application: In this contribution, I am going to focus on the most important aspects of the Bahá'í consultation method which is regarded as both theological and administrative tool within the Bahá'í Faith (religion). The paper aims to clarify the application of the Bahá'í consultation method to local, national and international levels, and I am going to emphasize how it is embedded in the Bahá'í authoritative texts which are considered the principal and authoritative source of Bahá'í administration. I am going to present a practical application of Bahá'í consultation within the Bahá'í administration with regard to the possibility of comparing the principle of consultation with the Global Ethic Project.

Proč právě konzultace a proč vůbec Bahá'í konzultace, která se zdá být jakýmsi cizorodým tělesem na půdě biblické hermeneutiky či křesťanské teologie? Konzultace souvisí s dialogem, a to zejména s mezináboženským dialogem, k němuž Bahá'í náboženství už svým sebedefinováním tíhne. Rozměr Bahá'í konzultace je v porovnání s dialogem specifičtější a v zásadě má konkrétněji vymezen předmět konzultování. V rámci Bahá'í náboženství je tímto předmětem vždy konkrétní záležitost Bahá'í správy a víry.

Bahá'í konzultace však dává prostor k diskuzi, a to nejenom v rámci svého vlastního náboženství, ale i mimo tento rámec. Její intencí je jednak nalezení konsensu uvnitř svého vlastního náboženského prostoru, ale způsobem vedení dialogů a konzultací otevírá nové horizonty chápání partnerských náboženství, vůči nimž se sice vymezuje, ale nikoli vyčleňuje. Bahá'í náboženství zve k sebereflexi partnerská náboženství tím, že prezentuje specifický pohled na fenomén zvaný náboženství a nabízí specifickou formu dělby moci realizované ve svém vlastním náboženství. Tímto nastavuje kritické zrcadlo křesťanským církvím s jejich strukturou vedení a systémem dogmat, která mnohdy nemají přímou oporu v Písmu svatém, její kritické, nikoli agresivní, zrcadlo je zrovna tak nastaveno jak sunnitiskému, tak šiitskému islámu, ale i jiným náboženským i nenáboženským institucím, jak dokládají např. i Bahá'u'lláhovy dopisy adresované zástup-

cům světových náboženství a vládcům.¹ V neposlední řadě otevírá Bahá'í metoda konzultace, ale i celý komplex Bahá'í víry další pole otázek týkajících se biblické hermeneutiky. Není však předmětem tohoto příspěvku podat vyčerpávající vysvětlení s oprávněnými argumenty tak širokého tématu jakým je fenomén Bahá'í náboženství.

Následující příspěvek si klade za cíl ozřejmit povahu a význam Bahá'í konzultace jakožto klíčového principu při realizování Bahá'í vize světového míru. Z příspěvku by mělo být alespoň rámcově zřejmé, v čem spočívá ono specifikum Bahá'í konzultace, ale i Bahá'í náboženství jako komplexu víry, zákonů a principů, které se v jistém ohledu podobají principům demokratických zřízení světa, byť, jak Shoghi Effendi poznamenává, žádná z vlád a principů nejsou ztotožnitelné s Bahá'í zřízením.²

Žádná forma demokratické vlády; žádný systém autokracie nebo diktátorství, monarchistický nebo republikánský; žádná přechodná soustava čistě aristokratického řádu; dokonce ani žádný z uznávaných typů teokracie, ať v židovském společenství, nebo v různých křesťanských církevních organizacích nebo islámském imamátu či kalifátu – žádný z nich nemůže být ztotožněn nebo o něm nemůže být řečeno, že je v souladu se Správním řádem, který vytvořila mistrovská ruka jeho dokonalého Architekta.³

Specifikum Bahá'í administrativních postupů a celkového systému správy má svou oporu v „Božím“ slově, svůj původ tedy odvozuje ze zjevení, což je podstatný moment znatelný v celém komplexu zvaném Bahá'í náboženství nebo též víra.

Bahá'í konzultace se tak odehrává pod zorným úhlem toho, co by Starý zákon nazval Bázní Hospodinovou, ta je totiž počátkem poznání (Př 1,7). V těchto intencích se pohybuje i Bahá'í přístup, který je přesvědčen o in-spirované povaze každé Bahá'í konzultace.

Před vlastním posouzením fenoménu konzultace uvádím stručný přehled základních biografických údajů a momentů v dějinách Bahá'í náboženství s příslušnými odkazy na literaturu pojednávající o dějinách Bahá'í náboženství.

¹ *Die Verkündigung Bahá'u'lláhs: an die Könige und Herrscher der Welt*, Frankfurt am Main: Bahá'í Verlag, 1967.

² Viz např. Kolstoe, J. E., *Consultation: a Universal Lamp of Guidance*, Oxford: Georg Ronald, 1985, s. 44. „The principles establishing the institution of the Spiritual Assembly come from the Supreme Manifestation of God Himself. This towering institution has no counterpart in any existing system of governance. It has simple lines of communication and sound structure; however, it cannot function properly unless there is a spiritual atmosphere and commitment. In the words of the Guardian, it serves only as an instrument to facilitate the spirit of the Faith out into the world“

³ Shoghi Effendi, *Bahá'u'lláhův světový řád*, Praha: Bahá'í nakl., 2008, s. 182.

Bahá'í náboženství nebo též víra je stále v českém prostředí určitou neznámou, a to nejenom na poli současného bádání v oblasti religionistiky a teologie. Počet věřících, kteří se hlásí k této víře, se v Česku pohybuje kolem 300 registrovaných věřících,⁴ počet věřících ve světě se pohybuje kolem 5 miliónů.⁵

Bahá'í náboženství vyrostlo z víry v příchod nového proroka (Projevu, Manifestace Boha), kterého v polovině 19. stol. v Íránu předpověděl Báb. Báb, vlastním jménem Siyyid 'Alí-Muhammad Shirází (1819–1850), prohlásil v r. 1844 v Shírázu, že on je tím přislíbeným, kterého očekávali šiité jakožto „Mahdiho“ nebo též Al-Qá'ima – tj. dvanáctého imáma. Báb rovněž zvěstoval příchod někoho většího, než je on sám, jehož posláním bude otevřít éru spravedlnosti a míru, která bude představovat nový cyklus v náboženské historii lidstva. Obě dvě náboženství byla „trnem v oku“ především pro šiitské duchovenstvo, které je považovalo a dodnes považuje za kacírská hnutí. Tento postoj se v průběhu dějin nijak zásadně nezměnil, řada Bahá'í věřících je v Íránu tvrdě perzekuována nebo přinejmenším znevýhodňována.

Oním prorokem nového světového cyklu v dějinách Božího zjevení byl Bahá'u'lláh, vlastním jménem Mírzá Husayn-Ali (1817–1892), jehož zjevené a zapsané texty jsou považovány Bahá'í věřícími za svaté texty Bahá'í Víry. 'Abdu'l-Bahá, nejstarší Bahá'u'lláhův syn, byl Bahá'u'lláhem jmenován jako právoplatný vykladač a vysvětlovatel jeho zjevených textů. Třetí autoritativní postavou Bahá'í náboženství je Shoghi Effendi, kterému náleží úloha „strážce víry“, tedy vysvětloatele Bahá'í víry. Funkce strážcovství víry vyplývá z Bahá'u'lláhovy Nejsvětější knihy (Kitáb-i-Aqdas) a formálně byla ustavena v 'Abdu'l-Baháově „Poslední vůli“.⁶ Bahá'í autoritativní texty zahrnují texty Bába, Bahá'u'lláha, 'Abdu'l-Baháa, Shoghiho Effendiho a Světového domu spravedlnosti. Dílo Bába a Bahá'u'lláha bylo napsáno v perštině nebo v arabštině. Řada z děl byla přeložena do angličtiny, a to oprávněným „strážcem víry“, tj. Shoghim Effendim.

⁴ Tento údaj o počtu Bahá'í věřících v Praze uvádí sami věřící a byl mi rovněž potvrzen tajemníkem Místní duchovní rady Petrem Boháčem v Praze (viz <http://www.bahai.cz/>).

⁵ Viz <http://www.bahai.us/news/bahai-statistics/>. Německý religionista Manfred Hutter uvádí číslo 6 Milionů. In: Hutter M, *Handbuch Bahá'í: Geschichte-Theologie-Gesellschaftsbezug*, Stuttgart: Kohlhammer, 2009, s. 9.

⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Poslední vůle 'Abdu'l-Baháa*, in: Erfán – Bahá'í vyhledávací knihovna [online]. [cit. 2013-22-07]. Dostupné na internetu: <<http://www.erfan.cz/cz/view.php?cisloknihy=2005071604&rstext=all-phpRS-all>>.

Bahá'í náboženství přestává být definováno jako odnož či sekta Islámu, ukazuje se, že takové hodnocení je zavádějící a nepřesné, namísto toho je řazeno k samostatným světovým náboženstvím.⁷

Zdroje Bahá'í konzultace a její místo v rámci konceptu kontinuity Božího zjevení

Konzultace jako náboženská povinnost, zakotvená v Bahá'u'lláhových textech a dále konkretizována v autoritativních Bahá'í textech, disponuje již svým původem duchovním aspektem a stává se fundamentem Bahá'í společenství. Požadavek konzultace, samotným Bahá'u'lláhem povýšený na náboženský princip, je zakotven v jeho zjevených textech a dále rozveden a konkretizován v textech 'Abdu'l-Bahá a Shoghiho Effendiho a následně Světového domu spravedlnosti, kterému náleží status nejvyššího legislativního orgánu v celé Bahá'í správě. Bahá'u'lláhovy výzvy k realizování konzultace v rámci Bahá'í společenství korespondují s jeho výroky o jednotě Boha jeho proroků a následně i o jednotě lidského rodu („Jste všichni plody jediného stromu a listy jedné větve“)⁸. V *Kitáb-i-Aqdas* (Nejsvětější knize)⁹ nazývá Bahá'u'lláh konzultaci světlem, vedle světla milosrdenství.¹⁰

⁷ Viz např. Hutter, Manfred, *Handbuch Bahá'í: Geschichte-Theologie-Gesellschaftsbezug*, s. 9–15; viz např. McMullen, Michael, „The Religious Construction of a Global Identity. An Ethnographic Look at the Atlanta Bahá'í Community“, in: *Contemporary American Religion: an Ethnographic Reader*, Penny Edgell Becker – Nancy L. Eisland, Altamira 1997, s. 221–243; Kuschel, K. J. – Micksh, J., *Abrahamische Ökumene: Dialog und Kooperation*, Frankfurt am Main: Lembeck, 2011, s. 38–40; Moghaddam F. M., *Die Verbindlichkeitsbe-gründung der Bahá'í-Ethik. Ihr theologischer Hintergrund im Schrifttum Bahá'u'lláhs unter besonderer Berücksichtigung des Kitáb-i-Aqdas*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000; Partridge, Ch. (ed.), *Encyclopædia of New Religions. New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, Oxford University Press 2004.

⁸ *Bahá'u'lláhovy Desky zjevené po Kitáb-i-Aqdas*, 8 Išráqát (Nádhera), Mladá Boleslav: Bahá'í nakl., 2001, s. 109.

⁹ *Kitáb-i-Aqdas* – Nejsvětější kniha Bahá'í Víry byla zjevena Bahá'u'lláhem, vlastním jménem Mirza Husayn-'Alí, kolem roku 1873 v Akká v Izraeli. Na rozdíl od biblických textů byla *Kniha Kitáb-i-Aqdas* zapisována a autorizována v čase zjevování. Zjeveným i zapsaným jazykem je arabština, anglický překlad provedl právoplatný „Strážce Víry“, tj. Shoghi Effendi.

¹⁰ „...The heaven of divine wisdom is illumined with the two lunaries of consultation and compassion.“ (Bahá'u'lláh, *Tablets of Bahá'u'lláh revealed after the Kitáb-i-Aqdas*, s. 126) cit. z *Lights of Guidance: A Bahá'í Reference File*, National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of Ecuador, 1997⁵, viz XI. Consultation, odstavec 578, s. 176. „Der Himmel göttlicher Weisheit wird von zwei Leuchten erhellt: Beratung und Barmherzigkeit...“ Udo Schaefer cituje Bahá'u'lláha, a sice Botschaften 8: 55; 11: 16; 17: 14, in: Schaefer, Udo, *Grundlagen der Gemeindeordnung der Bahá'í*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2003, poznámka pod čarou 549, s. 205.

Bahá'u'lláh vyzývá k společné poradě v záležitostech, které souvisí s Bahá'í administrativou, ale i ve věcech, které se týkají osobní sféry každého Bahá'í věřícího.¹¹ Konkrétní aspekty Bahá'í konzultace definoval Bahá'u'lláhův syn 'Abdu'l-Bahá.¹² Instruktivním zdrojem Bahá'í konzultace je rovněž text „Bahá'í Administration“,¹³ který obsahuje jak texty 'Abdu'l-Baháa, tak texty jeho vnuka Shoghiho Effendiho. Doporučeníhodná je kniha „Lights of Guidance: a Bahá'í Reference File“, která předkládá úryvky z originálních textů autoritativních postav Bahá'í náboženství. Jedna z částí knihy je věnována právě tématu Bahá'í konzultace.¹⁴

Význam a způsob, jak přistupovat ke konzultaci, vysvětlil 'Abdu'l-Bahá např. v jedné ze svých přednášek z r. 1912 v Chicagu.¹⁵ Za zdroj konkrétních instrukcí a důrazů při uplatňování konzultace v jednotlivých duchovních radách jsou považovány dokumenty pocházející z pera Shoghiho Effendiho. Shoghi Effendi v nich cituje 'Abdu'l-Baháa, který pojednával o podmínkách konzultace v řadě svých textů, přednášek, dopisů. Jedná se např. o texty zařazené do textu „Bahá'í Administration“ či „Unfolding Destiny“.¹⁶ Z textů vyplývá několik zásadních aspektů a zároveň i směrnic pro provádění konzultace. Jednou ze zásad je „čistota motivů“,¹⁷ která spočívá v jasnosti a nezkorumpovatelnosti. Žádoucí je také určitá sensitivity vůči názorům druhých, která se osvědčuje tím, že je člověk schopen sdílet názory a výkony druhých, dalším aspektem je pak „Radiance of spirit“, což lze chápat jako projevoování určité míry sdílnosti a radosti v rámci konzultování určitého problému, odpoutání se od všeho, co by nesouviselo s Bohem („Detachment from all else save God“). Odpoutáním se nemíní indiference, ale spíše určitá nezaulatost, nestrannickost a velká míra objektivnosti, vzdání se lpění na vlastních preferencích, lidskost, trpělivost, vědomí služebného postavení. Jeden z klíčových a zřejmě nejvíce obtížných požadavků spočívá ve vybalancování vlastních zájmů a názorů s názory ostatních, k nimž je třeba se stavět s otevřenou účastí.

¹¹ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas: Najsvětější kniha*, odstavec 30, s. 36, Trenčín: Svetlana, 2004. Dostupné též z: <http://reference.bahai.org/en/t/b/KA/ka-4.html#gr30>.

¹² *Zásady Bahá'í správy*, Mladá Boleslav: Bahá'í nakl., 1998, s. 60–61.

¹³ Shoghi Effendi, *Bahá'í Administration*, Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1974. Dostupné z: <http://bahai-library.com/shoghieffendi.bahai.administration#part1>.

¹⁴ *Lights of Guidance: a Bahá'í Reference File*, s. 557–592.

¹⁵ 'Abdu'l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace: 2 May 1912*. Talk at Hotel Plaza, Chicago, Illinois. US Bahá'í Publishing Trust, 1982, s. 72–73. Dostupné z: <http://reference.bahai.org/en/t/ab/PUP/pup-31.html.utf8?query=consultation&action=highlight#gr1>.

¹⁶ Kolstoe J. E., *Consultation: A Universal Lamp of Guidance*, Oxford: George Ronald, 1985, s. 14.

¹⁷ Kolstoe, *Consultation*, s. 15–16.

Stručně řečeno, schopnost naslouchat a reflektovat vyslechnuté má být v rovnováze s prosazováním vlastních názorů týkajících se konzultovaného problému. „They must in every matter search out the truth and not insist upon their own opinion, for stubbornness and persistence in one's views lead ultimately to discord and wrangling and the truth will remain hidden.“¹⁸

'Abdu'l-Baháovy připomínky k metodě konzultace jsou rovněž zakotveny v jeho textu „The Promulgation of Universal Peace“.¹⁹ 'Abdu'l-Bahá uvádí dvě hlavní podmínky, jejichž přítomnost je při každé konzultaci jistou nezbytností. Jednak má každý člen reflektovat skutečnost Boží jednoty, která je jakousi prerekvizitou konzultace a následně i celého systému Bahá'í správy. Tuto jednotu ilustruje 'Abdu'l-Bahá výrazy jako např. „...they are the waves of one sea, the drops of one river the star of one heaven, the flowers of one garden.“²⁰ Další podmínkou je to, co 'Abdu'l-Bahá nazývá jako obrácení pozornosti k „Kingdom on High“,²¹ a to prostřednictvím modlitby nebo studia. Bahá'í totiž věří v Božskou inspiraci, které se dostává těm, kteří konzultují. S duchovním rozměrem Bahá'í konzultace se snoubí i určitá míra výchovy a zušlechťování každého věřícího, neboť konzultace vyžaduje disciplínu, trpělivost, přizpůsobivost a toleranci. Bahá'í konzultace, jak Udo Schaefer připomíná, přispívá k „integraci věřících“,²² a to nejenom „ad intra“, ale i mimo rámec Bahá'í společenství.

Shoghi Effendi nazývá konzultaci věcí Boží („Cause of God“), jejíž intencí není diktát, ale pěstování společenství, a to v duchu bratrství a vědomí Ducha Božího jako pomocníka a udržovatele procesu konzultace, což mají brát v potaz ti, kteří konzultují. V rámci Bahá'í správy se jedná o zvolené členy Bahá'í institucí. K funkci a povinnostem zvolených členů místních a národních duchovních rad dále poznamenává:

...Their function is not to dictate, but to consult, and consult not only among themselves, but as much as possible with the friends whom they represent. They must regard themselves in no other light but that of chosen instruments for a more efficient and dignified presentation of the Cause of God. They should never be led to suppose that they are the central ornaments of the body of the Cause, intrinsically superior to others in capacity or merit, ad sole promoters of its teachings and principles...²³

¹⁸ Kolstoe, *Consultation*, s. 25.

¹⁹ Např. <http://www.bahairesearch.com/>.

²⁰ Kolstoe, *Consultation*, s. 19.

²¹ Kolstoe, *Consultation*, s. 21–22.

²² Schaefer, *Grundlagen der Gemeindeordnung der Bahá'í*, s. 208.

²³ *Lights of Guidance: A Bahá'í Reference File*, oddíl 117, s. 32.

Bahá'í konzultace souvisí s přesvědčením o jednotě náboženství (the oneness of religion) a kontinuitě Božího zjevování (progressive revelation). Klíčovým pojmem k pochopení povahy Božího zjevování je výraz „Manifestace“, který Bahá'í autoritativní texty připisují následujícím postavám světových náboženství: Abrahamovi, Mojžíšovi, Ježíšovi, Muhamadovi, Zarathustrovi, Krišnovi, Buddhovi, Bábovi a Bahá'u'lláhovi, zároveň Bahá'í víra akceptuje starozákonní proroky, zejména Izajáše, Ezechiela, Jeremiáše a je také cituje, případně se na ně odvolává, konkrétně na některá jimi zmíněná témata, z nichž vyvozuje příchod Bahá'u'lláha. Bahá'í teologie operuje s myšlenkou o jisté míře naplnění mesiášských představ v postavě Bahá'u'lláha, který platí za projev (manifestaci) Božího slova, obdobně jako výše zmíněné postavy od Abraháma až po Bahá'u'lláha, přičemž Bahá'u'lláh není poslední manifestací Boží, nelze ho chápat jako pečeť proroků. Bahá'u'lláhovy texty odkazují např. na knihu Izajáš, a to k oddílu, kde je řeč o „knížeti pokoje“ (Iz 9,5), která se prý týká Bahá'u'lláha. Ezechielovy zmínky (Ez 43,4) o Hospodinově Slávě odpovídají samotnému slovu Bahá'u'lláh, které znamená sláva Boží.

V Bahá'í textech se objevují rovněž narážky na vazbu mezi zoroastrismem a Bahá'u'lláhem, konkrétně mezi Bahá'u'lláhem a zoroastrijci očekávanou postavou zvanou Sháh-Bahrám.²⁴ Sám Bahá'u'lláh adresoval několik dopisů zoroastrijcům žijícím v Íránu,²⁵ v nichž odpovídá na jejich otázky týkajících se náboženství.²⁶ Německý religionista Manfred Hutter dokládá přijetí Bahá'í víry ze strany některých zoroastrijců,²⁷ o čemž pojednává rovněž text Christophera Bucka „Bahá'u'lláh as Zoroastrian saviour“.²⁸ Z povahy Bahá'í autoritativních textů vyplývá přesvědčení o totožnosti pravdy projevované všemi výše zmíněnými postavami. Jimi zvěstované poselství má jednak svůj zdroj v jednom Bohu a jednak je jeho intencí nastolování pokoje, míru ve světě. Boží pravda je neměnná, zatímco formy jejího zprostředkovávání prostřednictvím manifestací a následně pak jednotlivých náboženství jsou proměnné, jak ozřejmuje v několika textech

²⁴ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas* (Najsvätejšia kniha), s. 234.

²⁵ V pol. 19. stol. žilo v Íránu přibližně 7 100 zoroastrijců, in: Hutter, *Handbuch Bahá'í: Geschichte-Theologie-Gesellschaftsbezug*, s. 204.

²⁶ Bahá'u'lláh, „Antworten auf Fragen von Mánikchí Sáhíb aus einer Tafel an Mírzá Abu'l-Fadl“, in: Bahá'u'lláh, *Das Tabernakel der Einheit: Bahá'u'lláhs Antwortschreiben an Mánikchí Sáhíb und andere Schriften*, Hofheim: Bahá'í Verlag, 2012, s. 23–62.

²⁷ Hutter, *Handbuch Bahá'í: Geschichte-Theologie-Gesellschaftsbezug*, s. 205.

²⁸ Buck, Ch., „Bahá'u'lláh as Zoroastrian Saviour“, in: *Bahá'í Studies Review* 8, London: Association for Bahá'í Studies English-Speaking Europe, 1998, s. 14–33, dostupné z: http://bahai-library.com/buck_bahaullah_zoroastrian_saviour.

'Abdu'l-Bahá. Jedná se např. úryvek z jeho přednášky přednesené v Paříži dne 10. 11. 1911:

Měli bychom se tudíž odpoutat od vnějších forem a náboženských obřadů. Musíme si uvědomit, že tyto formy a obřady, byť by byly sebekrásnější, jsou jenom šatem, jenž odívá vřelé srdce a živé údy Boží pravdy. Musíme zanechat tradičních předsudků, chceme-li dokázat nalézt pravdu v jádru všech náboženství.²⁹

Boží slovo je tedy, dle Bahá'í autoritativních textů, sdělováno postupně, v závislosti na mentálním a duchovním stavu lidstva. K duchovnímu růstu vždy přispívá Boží Manifestace, v tomto ohledu je míněn Bahá'u'lláh jakožto lékař diagnostikující porušený stav světa. Výrazem porušenosti je nejednota a veškeré destruktivní tendence probíhající ve světě. Bahá'í náboženství chápe jednotu jako hodnotu, která má být pěstována, přičemž zásadní metodou pěstování jednoty je metoda konzultace uplatňovaná jak v osobní, tak v institucionální rovině vztahů.

Bahá'í jsou přesvědčeni o průlomu nového paradigmatu,³⁰ který byl iniciován vystoupením Bába a na jehož poselství navázal Bahá'u'lláh. V rámci tohoto paradigmatu se postupně realizuje mírová vize, jejíž základna je náboženská, respektive založená na přesvědčení o kontinuitě Božího zjevení se v dějinách lidstva a podepřena zjevenými texty Bahá'u'lláha, texty 'Abdu'l-Baháa, Shoghi Effendiho a Světového domu spravedlnosti. Kontinuita Božího zjevení jde pak ruku v ruce s postupným vychováváním lidského rodu Božími proroky, respektive Manifestacemi. V Bahá'í cyklu čili v cyklu „univerzálním“, který vystřídal cyklus adamovský, se pak lidstvo dostalo do stádia nabývání zralosti k pochopení toho, co to znamená jednota Boží, jednota Božích proroků a jednota lidského rodu. Bahá'u'lláh je tím, kdo otevírá cyklus nový, a sice „Universal Cycle“,³¹ jehož výrazem bude „the Most Great Peace ... the Most Great Justice, ... a new World Order“.³²

²⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Pařížské promluvy: 'Abdu'l-Baháovy přednášky z roku 1911*, Praha: Bahá'í nakl., 2011, s. 123.

³⁰ Srov. Schaefer, Udo, *Heilsgeschichte und Paradigmenwechsel: zwei Beiträge zur Bahá'í-Theologie*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2002.

³¹ Viz Taherzadeh, Adib, *The Revelation of Bahá'u'lláh*, Oxford: Ronald, 1974, s. 304.

³² Tamtéž.

Principy konzultace s ohledem na její uplatnění v Bahá'í správě

Efektivita konzultace spočívá v určitém duchovním náboji, ale i v tom, že konstruuje administrativní pořádek Bahá'í společnosti, které má pevnou strukturu. Současná Bahá'í správa představuje vzor nového světového pořádku.³³ Bahá'í správní řád stojí na principu subsidiarity při zachování dvou zásadních úloh, k nimž náleží 1. misijní úkol, 2. konsolidace víry.³⁴ Členové Bahá'í institucí (místní, národní rady a Světový dům spravedlnosti) nesmí vystupovat v roli nadřazené autority, jejich úloha se týká konzultování předložených problémů a nalézání řešení, přičemž platnost řešení vyplývá z konsensu všech zúčastněných stran v procesu konzultace. Jednotlivci nemají žádnou zákonodárnu, správní ani soudní moc. „V žádné sféře Bahá'í správy, ať už místní, národní nebo mezinárodní, nemůže existovat konflikt pravomocí, ani dualita v žádné formě a za žádných okolností.“³⁵

Garantem všeobecného blaha tak není jednotlivec, ani panovník či instituce. Všeobecné blaho vyplývá ze součinnosti institucí a jednotlivců, přičemž vazebným prvkem této součinnosti je již zmíněný proces konzultace. Moc je tak rozprostraněna mezi ty, kteří konzultují. Ve správním systému Bahá'í náboženství to znamená, že nikdo ze zvolených zástupců nesmí mít vyšší či menší autoritu při nalézání řešení. Metodou konzultace se má zabránit korupci a stranické politice,³⁶ což nevylučuje střet zájmů a názorové neshody. V Bahá'í správě je moc delegována zdola, od nejnižších institucionálních složek po ty nejvyšší, přičemž zastřešující mocí je Slovo Boží zjevené v Bahá'í svatých spisech, které platí za korektiv nejenom v institucionální sféře, ale i v životě jednotlivce. Bahá'í věřící se nedělí na klérus a laiky, jak je tomu v římskokatolické církvi.³⁷ Veškeré rozhodující pravomoci přísluší demokraticky zvoleným zástupcům, k jejichž pravomoci patří moc soudní. Moc soudní však vykonává zvolený sbor zástupců, nikoli

³³ Srov. Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas* (Najsvätejšia kniha), Trenčín: Svetlana, 2004, s. 248.

³⁴ Viz *Universal House of Justice 28. 12. 2010*. Shoghi Effendi uvádí, že Bahá'í správní aparát slouží dvojímú záměru: „měl by usilovat o stálé a postupné šíření Věci způsobem, který je současně otevřený, důkladný a univerzální, měl by zajistit vnitřní konsolidaci již vykonané práce. Měl by jednak poskytnout impuls, jehož prostřednictvím se dynamické síly skryté ve Věře mohou rozvíjet, krystalizovat a utvářet životy a chování lidí, a také sloužit jako prostředek k výměně myšlenek a ke koordinování aktivit v rámci rozmanitých prvků, které tvoří Bahá'í společnost.“, vydala Národní duchovní rada Bahá'í České republiky, březen 2011, s. 20.

³⁵ Taherzadeh, A., *Důvěrníci Milosrdného*, s. 34.

³⁶ Kolstoe, *Consultation*, s. 8.

³⁷ Schafer, *Grundlagen der Gemeindeordnung der Bahá'í*, s. 136.

jednotlivci. Nejvyšším nositelem soudní moci je pak Světový dům spravedlnosti.³⁸

Bahá'í věřícím přísluší plná svoboda stran učení víry, a to z důvodu neexistující diference na klérus a lid. Hlásání Slova Božího není v Bahá'í náboženství vázáno na konkrétní úřad, ani nepodléhá speciálnímu udělení pověření pro takovýto výkon.³⁹ Bahá'í náboženství rovněž nemá institut kněžství. Udo Schaefer, odborník na problematiku Bahá'í víry, zve společenství Bahá'í věřících Božím lidem („Gottesvolk“)⁴⁰, a to s odkazem na autoritativní Bahá'í texty. Takovéto označení je identické s označením „lid (nové) smlouvy“ – pneumatické společenství, jehož zdrojem je víra ve zjevené Bahá'u'lláhovy texty, rámcem pak právní zásady, které každý Bahá'í věřící akceptuje a spolupodílí se na jejich konkretizování a uvádění v praxi, a to právě prostřednictvím duchovních rad, na úrovni místních, národních a světové (tj. Světový dům spravedlnosti).

Všechny Bahá'í duchovní rady, včetně Světového domu spravedlnosti, se řídí principy zakotvenými v 'Abdu'l-Baháově Poslední vůli a v Bahá'u'lláhových deskách, orientují se rovněž podle nařízení zjevených Bahá'u'lláhem v Kitáb-i Aqdas,⁴¹ a platí tak za „Bohem ustanovené instituce, jejichž posvátná povaha a všeobecná účinnost může být dokázána pouze duchem, kterého šíří, a prací, kterou skutečně vykonávají.“⁴² Bahá'í instituce jsou považovány za božské svým původem, jejich společný záměr se realizuje tím, že se vzájemně doplňují, každé však přísluší konkrétní pravomoci a funkce, které nesmí podkopávat pravomoci a funkce jiné Bahá'í instituce. Bahá'í instituce mají tedy určitou míru autonomie. Zvláštním rysem Bahá'í institucí je skutečnost, že zvolení členové nejsou zodpovědní vůči těm, které zastupují.⁴³ Mají především následovat „ve zbožném postoji příkazy a podněty svého vlastního svědomí.“⁴⁴ Základní orientací takového postoje je totiž Bahá'u'lláhův výrok „Bůh jim vskutku vnukne, cokoli si přeje.“⁴⁵ Kontrola zneužití moci vyplývá už ze samotného postavení jednotlivce, který zastává určitou funkci v Bahá'í správě.⁴⁶ Zvolení členové duchovních rad (voleni jsou na dobu jednoho roku v době svátku

³⁸ Tamtéž, s. 141.

³⁹ Tamtéž, s. 144–146.

⁴⁰ Tamtéž, s. 138.

⁴¹ Srov. Shoghi Effendi, *Bahá'u'lláhův světový řád*, s. 20–22.

⁴² Shoghi Effendi, *Bahá'u'lláhův světový řád*, s. 24.

⁴³ Tamtéž, s. 183.

⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ Srov. Towfigh, E. V., *Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften: eine Untersuchung am Beispiel der Bahá'í*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, s. 85.

zvaný Ridván)⁴⁷ či jiných Bahá'í institucí mají rozhodovací moc, nikoli však jako jednotlivci, ale jediné jako skupina, rozhodnutí pak vyplývá ze společné porady čili konzultace. Ještě před ustavením Světového domu spravedlnosti platily Národní duchovní rady za „hlavu“ správního systému a místním duchovním radám, rozličného charakteru podle potřeb daného společenství a možnostem konkrétního státu, náležel úkol spolupracovat s Národní duchovní radou, a to v součinnosti s pomocnými sbory poradců a s individuálními věřícími. Poté, co byl ustanoven Světový dům spravedlnosti (1963) a zvoleni jeho členové, získala Bahá'í správa jasnou strukturou, která platí dodnes. Světový dům spravedlnosti se sídlem v Haifě je v první řadě zákonodárným orgánem, má oprávnění uvádět v platnost náboženské právo, které nesmí být v rozporu se zjeveným Bahá'í Písmem. Byť Světovému domu spravedlnosti přísluší jak zákonodárná, výkonná i soudní moc, není ztotožnitelný s funkcí papeže, neplní roli jakéhosi „náměstka Božího“, není srovnatelný s žádnou z dosud existujících institucí, jak uvádí Shoghi Effendi a zdůrazňuje např. U. Schaefer ve své disertační práci,⁴⁸ v podobném duchu se nese i práce E. V. Towfigha.⁴⁹

Všechny administrativní orgány Bahá'í správy plní kromě posilování ve víře, učení, apod. určitou misijní funkci. Jejich funkci vystihuje např. úryvek dopisu z r. 1932, který byl v zastoupení Shoghiho Effendiho adresován Bahá'í věřícím: „the best Assembly is the one that capitalizes the talents of all the members of the group and keeps them busy in some form of active participation in serving the Cause and spreading the Message.“⁵⁰

Konzultace anticipuje jistou míru duchovní zralosti a ochoty vzdát se lpění na vlastním egu. Proces konzultace vyžaduje na jedné straně nestrannost, ale zaujetí pro spolupráci, na druhé straně se od každého vyžaduje samostatné uvažování⁵¹ každého konzultujícího, což je také jedna z náboženských povinností či doporučení zakotvených přímo v Bahá'u'lláhových zjevených textech. Nikdo nesmí ovlivňovat jednotlivce či skupiny a naopak. V podstatě lze konstatovat, že v procesu konzultace má platit jakási nemonopolní dělba moci, kdy moc není v rukou jednotlivce, ale je především výrazem daru „Ducha“ a je rozprostraněna mezi ty, kteří konzultují. Každá Bahá'í konzultace realizovaná v rámci Bahá'í

⁴⁷ *Zásady Bahá'í správy*, s. 58.

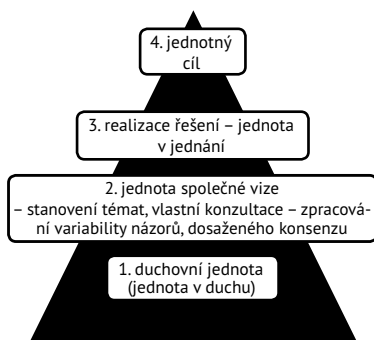
⁴⁸ Schaefer, *Grundlagen der Gemeindeordnung der Bahá'í*.

⁴⁹ Towfigh, *Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften: eine Untersuchung am Beispiel der Bahá'í*.

⁵⁰ *Lights of Guidance* 131, s. 37.

⁵¹ Srov. *Bahá'u'lláhovy Desky zjevené po Kitáb-i-Aqdas*, Išráqát, s. 112. „Nechť se nikdo nespokojí pouze s tím, co uslyší, spíše se patří, aby každý hloubal nad tím, co tento Ukřivděný zjevil.“ („Ukřivděným“ se míní Bahá'u'lláh viz např. s. 113 v textu Išráqát).

duchovních rad začíná proto společnou modlitbou. Pro znázornění fázi procesů konzultace uvádím model, o němž pojednal Gunther Hübner během Bahá'í konference konané v r. 2012. Téma přednášky znělo: „Beratung zwischen Selbstverständnis und Missverständnis“. ⁵² Jednoduchost znázorněného procesu konzultace neprobíhá v praxi tak jednoduše, jak by se mohlo na první pohled zdát, a to právě díky bodu 2), v němž dochází k názorovým střetům. Zde se pak osvědčuje skutečný respekt vůči názorům ostatních. Tabuizace určitých témat není žádoucí, neboť za důležitý aspekt Bahá'í procesu konzultace platí „kolektivní učení se“. V praxi to znamená, že i přes názorový nesoulad poskytuje Bahá'í konzultace prostor pro sebekritiku, rozšíření vlastního názorového **pole**.



Bahá'í model duchovní sounáležitosti a kooperace při nalézání pravdy – řešení zahrnuje následující stupně: 1) jednotu v Duchu, 2) jednotu ve společné vizi (společných vizích), 3) jednotu v jednání, 4) jednotný cíl. Kvalita konzultace a výsledného cíle odpovídá konstituci konkrétního společenství, jeho zralosti, emocionálnímu vyvážení, neboť jakkoli technicistně by mohl koncept Bahá'í konzultace vypadat, je zřejmé, že konzultující jsou vždy svým způsobem zatíženi svými osobními preferencemi, charakterovými rysy, kvalitou vzdělání, společenskou rolí atd. Příznačný je v tomto ohledu druhý aspekt konzultace definovaný jako „umění zvládat konflikty“ („die Kunst der Konfliktbewältigung“). ⁵³ Rozličnost zájmů, přání, stanovisek vede ke střetu a napětí, a to nejenom na poli odborném, ale i v osobní

⁵² <http://vimeo.com/57718484>.

⁵³ *Zeit für Geist. Gedanken für eine friedliche Welt* Nr. 2/August 2006, Luxemburg: Bahá'í - Arbeitsgruppe „Gedanken für eine friedliche Welt“, s. 7; Schaefer, U. *Der Bahá'í in der modernen Welt: Strukturen eines neuen Glaubens*, Hofheim-Langenhain: Bahá'í-Verlag, 1978, s. 383.

sféře, např. v rodině. Bahá'í věřící proto kladou velký důraz na vzdělání a výchovu, ve smyslu rozvíjení duchovního potenciálu dětí a mládeže a rozvíjení metody konzultace ve všech sférách lidského života.

Bahá'í konzultace předpokládá dynamiku v jednání, překonání strachu z konfliktu, ochotu k oběti,⁵⁴ v tomto smyslu se jedná o oběť vlastních zájmů, egoismu, ochotu podstoupit transformaci vlastních myšlenkových postupů a statických postojů. Neznamená to, že by se člověk měl vzdát svých zásad, v situaci konzultace však musí připustit názory zúčastněných stran a zapracovat je do vlastních názorových postojů. Zásadním aspektem Bahá'í konzultace je nenásilné řešení konfliktů a nalézání pravdy. Konflikt pravomocí není možný, což vyplývá ze samotné dělby moci v Bahá'í správě, kde nikdo ze členů duchovních rad nemá pravomoc učinit rozhodující verdikt ve věci konzultovaného problému. Nezáleží na příslušné funkci toho či onoho Bahá'í věřícího, konečná řešení jsou vždy výsledkem společného – kolektivního usnesení se. Může však docházet ke střetům či napětím vyplývajících z osobních nesympatií. Konzultace tak může být vedena v duchu nežádoucího emocionálně vypjatého atmosféry. Je však na soudržnosti konzultujících členů, aby zpracovávali, nikoli vytěsňovali dané spory, a to s vědomím duchovního zázemí jakožto báze celého komplexu zvaného Bahá'í náboženství či víra. Časový aspekt má rovněž nezanedbatelnou roli při uplatňování metody konzultace, jinou kvalitu vykazuje Bahá'í společenství v Americe než v Evropě. Ve fázi zrodu je např. Bahá'í společenství v Praze, které je v zásadě malé a s metodou konzultace se teprve učí zacházet.

Teoreticky načrtnuté postupy při konzultování rozhodně nevedou k bezproblémovému průběhu samotného procesu konzultace. Záleží na konkrétní skupině těch, kteří konzultují, na jejich soudržnosti, otevřenosti v projevování vlastních názorů, doporučení, návrhů atd. Konzultace vyžaduje v mnoha případech velkou dávku tolerance, vyloučení egoistických zájmů a prosazování sebe sama na úkor ostatních, kteří konzultují. Světový dům spravedlnosti, jehož texty platí za autoritativní, uvádí: „Consultation is no easy skill to learn, requiring as it does the subjugation of all egotism and unruly passions, the cultivation of frankness and freedom of thought as well as courtesy, openness of mind, and wholehearted acquiescence in a majority decision.“⁵⁵

⁵⁴ Küng, H. – Kuschel, K.-J., *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství*, Brno: CDK, 1997, s. 27.

⁵⁵ Kolstoe, *Consultation*, s. 10.

Účel konzultace

Konzultace, vedle podporování jednoty, lásky a harmonie,⁵⁶ slouží dvěma cílům: nalezení pravdy, překonání (zpracování) konfliktů, a to při vědomí duchovní pomoci, která je bází a zdrojem hledané pravdy. Bahá'í věřící chápou ono nalézání pravdy jako akt kolektivního snažení, při němž dochází ke konkretizování nalézané pravdy jakožto komplexu vzájemných součinností lidských charismat. Bahá'í společenství jako pneumatický organismus je strukturováno tak, aby splňovalo především služebnou, nikoli mocenskou funkci. Jeho soudržnost závisí od součinnosti členů a grémií, skupin. Dosažení konsensu ve věci hledání řešení chápou Bahá'í věřící jako „nalezení pravdy“, v němž jde vskutku o „hledání“,⁵⁷ a to za pomoci Božské inspirace v součinnosti s dodržováním zásad konzultace. „Each person's contribution is then like a light aimed on the question from a different angle. Then, under the illumination of consultation, improved understanding emerges, the truth is found and the best course of action can be worked out.“⁵⁸

Hledaná rozhodnutí (pravdu) lze přirovnat k „jiskře“. Jiskra pravdy („spark of truth“) se objeví jedině v setkávání rozličných a někdy i diametrálně odlišných názorů. „The thing to be remembered is that it is the opinions, not the people or personalities, which must clash. Another point is to look at the spark, not the clash. Opinions must be stated strongly enough, but kindly, so that they can clash with another opinion.“⁵⁹

Konečné rozhodnutí má být realizovatelné, nesmí být v rozporu se samotnými Bahá'í zákony zakotvenými ve zjevených textech Bahá'u'lláha ani se schopností chápat příslušné rozhodnutí ze strany těch, kteří k rozhodnutí došli. Výsledek konzultace se přijímá hlasováním, kdy v ideálním případě je výsledek hlasování jednohlasný nebo získá většinu hlasů.

Konečné rozhodnutí Bahá'í konzultace může mít tři formy: 1) kolektivní (skupinové), uskutečňované v rámci duchovních rad; 2) rozhodnutí jmenovaných jednotlivců, takováto rozhodnutí mají spíše povahu „pomocného“ rozhodnutí, než že by jim příslušela funkce výkonné moci.

⁵⁶ 'Abdu'l-Bahá uvádí: „...true consultation is spiritual conference in the attitude and atmosphere of love. Members must love each other in the spirit of fellowship in order that good results may be forthcoming. Love and fellowship are the foundation.“, in: Kolstoe, *Consultation*, s. 35.

⁵⁷ „Both Bahá'u'lláh and the Center of the Covenant ('Abdu'l-Bahá) have often mentioned consultation in terms of illumination and the finding of the truth.“, in: Kolstoe, *Consultation*, s. 125.

⁵⁸ Kolstoe, *Consultation*, s. 126.

⁵⁹ Tamtéž, s. 30.

Jedná se v tomto ohledu o rozhodnutí vykonaná v rámci instituce zvané „Pomocný sbor poradců“;⁶⁰ 3) osobní rozhodnutí, které může vyplynout jen ze samotné diskuze nad texty Bahá'í víry, apod. Takové rozhodnutí nepostrádá prvek inspirace.

Žádoucí pro provozování konzultace je interakce, a to v duchu lásky a harmonie, jakkoli naivně může tento požadavek znít. Bahá'í věřící ho uplatňují na všech úrovních správního řádu. Tato nestrannost může, z mého pohledu, vést k jistému „zploštění“ vztahu v tom smyslu, že vztahy mezi věřícími se mohou převážně orientovat na formální stránku toho, co je žádoucí, co se po nich tzv. chce a co je s ohledem na zjevené texty žádoucí. Skutečnost nestrannosti jako jednoho z podstatných rysů Bahá'í konzultace má jistě celou řadu aspektů, a to v závislosti na konkrétním společenství, na jeho „zralosti“ a praxi, respektive na duševní a duchovní vyspělosti a na jisté míře technického zvládnutí celého konceptu Bahá'í konzultace, která je v prvé řadě živým, tedy neuzavřeným procesem.

Metoda konzultace je přirovnávána k procesu růstu, kdy analogií určitého nápadu je semeno, kterému je za vhodných podmínek umožněno růst. Jeho růst je determinován různými vlivy, což je přirovnáváno k názorové variabilitě těch, kteří konzultují, tedy těch, kteří se podílí na růstu. Celkově lze konstatovat, že Bahá'í správa, ale i vize náboženství jako jednoho těla, staví Bahá'í texty do souvislosti s fyziologickými procesy, jejichž správné fungování je determinováno správnou stravou, a to jak tou materiální, tak i duchovní. V tomto ohledu je třeba zmínit Bahá'í důraz na spolupráci a nutný vztah mezi náboženstvím a vědou, což 'Abdu'l-Bahá popisuje obrazem ptáka, který nemůže letět pouze s jedním křídlem.⁶¹ Výsledky vědy tedy nesmí být v protikladu s náboženstvím a naopak. Náboženství nesmí popírat vědu.⁶² Konzultace je nástrojem, díky němuž vzniká, obrazně řečeno, „tkanivo“⁶³ – síť vztahů, tedy Bahá'í společnost, její přesah, respektive „okraje tkaniva“ se neomezují jen na Bahá'í, ale zasahují i oblast nebahá'í vztahů. Bahá'í konzultace dává prostor k uvědomění si

⁶⁰ Tamtéž, s. 33.

⁶¹ „If religion were contrary to logical reason then it would cease to be a religion and be merely a tradition. Religion and science are the two wings upon which man's intelligence can soar into the heights, with which the human soul can progress. It is not possible to fly with one wing alone! Should a man try to fly with the wing of religion alone he would quickly fall into the quagmire of superstition, whilst on the other hand, with the wing of science alone he would also make no progress, but fall into the despairing slough of materialism.“ In: 'Abdu'l-Bahá, *Paris Talks: Fourth Principle-The Acceptance of the Relation between Religion and Science*, US Bahá'í Publishing Trust, (1972), s. 143 (cit. Februar 13, 2013). URL: <http://reference.bahai.org/en/t/ab/PT/pt-45.html>.

⁶² Viz 'Abdu'l-Bahá, *Pařížské Promluvy: 'Abdu'l-Baháhovy přednášky z roku 191*, s. 127–132.

⁶³ Kolstoe, *Consultation*, s. 81–93.

vlastní zodpovědnosti a k uplatnění toho, co nazýváme lidskou svobodou. Lidská svoboda však není svévolí, není vodítkem k anarchii, jak nakonec dokládá i disciplína vedení Bahá'í konzultace. Každý ze zúčastněných má být sice vyslechnut, neznamená to však, že by do procesu konzultování mohl svévolně zasahovat. Povinností každého, kdo chce projevit názor, je hájit pokyny toho, kdo konzultaci moderuje. V Bahá'í pojetí je lidská svoboda limitována, což se samozřejmě promítá i do procesu konzultace. Tyto limity byly vysloveny prostřednictvím těch, kteří mají dle Bahá'í roli Božích Manifestací. Jedná se např. o Mojžíše, který zprostředkoval Izraeli Dekalog, jehož obdobu lze nalézt v Kitáb-i-Aqdas, tedy v Nejsvětější knize Bahá'í víry. Pro Bahá'í věřící je směřodátné to, co zjevil Bahá'u'lláh, zejména Kitáb-i-Aqdas.

Aplikace v praxi s ohledem na Bahá'í společenství v Praze

Z Bahá'í hodnocení přínosu konzultace vyplývá, že přispívá k lepšímu porozumění problémů, k integraci společenství. Míra podílu na procesu vytváření „tkaniva“ zvaného Bahá'í společenství spočívá v „prohlubování – deepening, učení“.⁶⁴ Bahá'í věřící se setkávají nejenom u příležitosti řešení administrativních záležitostí, další příležitost k setkávání se odehrává u příležitosti náboženských svátků, k nimž patří např. narození Bába, Bahá'u'lláha apod. Významný je svátek 19. dne, který 'Abdu'l-Bahá srovnával s Večeří Páně.⁶⁵ Bahá'í společenství realizují také nejrůznější studijní kroužky nebo setkání, jakými jsou např. „Meditace pro potěchu duše“,⁶⁶ kterých se mohou zúčastnit i nebahá'í. Osobně jsem se zúčastnila několika setkání v Praze, ale i v Mnichově.⁶⁷ Průběh takovýchto setkání je v zásadě stejný. Setkání se zahájí představením zúčastněných, zpěvem nebo poslechem hudby, modlitbou, následuje čtení z Bahá'í Písem a poté se vede diskuze o přečtených textech. Na závěr se mohou zmínit různé nadcházející akce, které se nějakým způsobem týkají Bahá'í náboženství, ale není to pravidlem. Debata, jak jsem se sama přesvědčila, se může týkat problematiky jiných náboženství, nejrůznějších oborů, záleží v tomto ohledu na osobnosti diskutujícího.

⁶⁴ Tamtéž, s. 82.

⁶⁵ *Zásady Bahá'í správy*, s. 33.

⁶⁶ <http://praha.bahai.cz/meditace-pro-potechu-duse>.

⁶⁷ <http://muenchen.bahai.de/wo.php>.

Místní duchovní rady se pak obvykle setkávají jednou do měsíce, ale záleží na konkrétním společenství. Každé ze setkávání, ať už místní duchovní rady, nebo národní duchovní rady, má svůj řád, pevnou strukturu, která se zachovává.⁶⁸ Těchto setkání se mohou zúčastnit výhradně zvolení zástupci. Pro ilustraci uvádím strukturu setkání Místní duchovní rady (MDR) Bahá'í v Praze, která mi byla poskytnuta tajemníkem Místní duchovní rady v Praze. Při každém setkání se projednávají jednotlivé body agendy. K fixním bodům patří modlitba a bod, který se týká schválení zápisu z předchozí řádné schůzky Místní duchovní rady. Každé setkání moderuje jeden ze zvolených členů místní duchovní rady, přednost ve vedení – moderování má předseda nebo místopředseda rady. Setkání, které se uskutečnilo v červnu 2013 v Bahá'í centru v Praze, začalo modlitbami, následovalo schválení zápisu z předchozí řádné schůzky Místní duchovní rady. Už samotný proces schvalování nese rysy konzultace.

Konzultace se v zásadě projevuje a uplatňuje při všech bodech agendy, ale není to pravidlem, záleží na rozsahu a závažnosti jednotlivých bodů agendy. Po schválení následuje bod příchozí pošty, přehled aktivit společenství, popř. různé aktivity společenství. Na závěr se řeší příští schůzka společenství. Schválný zápis MDR se posílá Národní duchovní radě, která se zápisem MDR buď zabývá s větší pozorností (záleží na jednotlivých bodech agendy), anebo ho založí do k tomu určených složek. Rady jsou svým způsobem autonomní, ale NDR má právo zasáhnout do chodu místních rad, obdobně i Světový dům spravedlnosti má právo zasahovat do chodu NDR. Zasahování se týká administrativních věcí, nikoli složení rad.

Možnosti konfrontace Bahá'í metody konzultace na příkladu Küngova Světového étosu a správy v římskokatolické církvi

Bahá'í konzultace determinovaná vírou v jednotu Boha, proroků, lidstva, jejíž normou je slovo Boží zakotvené ve svatých textech světových náboženství, respektuje kategorii humana jako normu, jíž nelze nijak obcházet či umenšovat, stojí totiž v přímém a neoddělitelném vztahu s tím, co definuje Hans Küng v projektu Světový étos jako humanum zdůvodněně v divinum.⁶⁹

Küngův postoj ke křesťanství ve vztahu k ostatním náboženstvím je určován jeho pochopením svobody a pravdy. Oba dva výrazy spolu sou-

⁶⁸ Viz „Zasadanie miestnej rady“, in: *Zásady Bahá'í správy*, s. 67–68.

⁶⁹ Küng, H. *Světový étos: projekt*, s. 90.

visí a jsou organickou součástí náboženství. Svobodní nejsme od závazků, ale naopak jsme svobodní k nové zodpovědnosti,⁷⁰ čímž Küng mluví „planetární zodpovědnost“, v jejímž hledáčku je vždy člověk jakožto cíl i kritérium, jak uvádí ve „Světovém étosu. Projekt“.⁷¹ Küng ovšem neztrácí ze zřetele esenciální zodpovědnost, kterou je zodpovědnost vůči Bohu jakožto nejvyšší „Pravdě“. V článku nazvaném „Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen“ Küng zdůrazňuje plodnou praxi mezináboženského dialogu, která neruší pravdu své vlastní víry, ale obohacuje ji a přispívá k produktivní koexistenci⁷² křesťanství a světových náboženství, neboť je nesena uznáním jejich relační povahy. Küng žádá větší vůli k syntetickému přístupu v mezináboženském dialogu, přičemž nepodporuje synkretismus, ale ekumenismus, a to takový, který od původního ekumenismu „ad intra“ přechází k ekumenismu „ad extra“. Küng takovýto ekumenismus „ad extra“ čili ekumenismus světových náboženství chápe jako nutné doplnění křesťanství. Jeho úsilí o nadkonfesijní porozumění mezi jednotlivými náboženstvími potvrzuje neustálým prosazováním větší svobody, sebekritiky a pravdivosti v teologii, která je otevřená dialogu s ostatními nekřesťanskými náboženstvími. V knize „Světový étos. Projekt“ razí heslo „kreativně konkrétní mírové teologie“⁷³ založené na ochotě k transformaci vlastního náboženského přesvědčení a k spolupráci s jinak smýšlejícími představiteli náboženských tradic. Z Küngova pochopení nutnosti mezináboženského dialogu vyplývá, že ani křesťanství nemá monopol na pravdu, že i křesťanství je stále na cestě k „Pravdě“, této Pravdy však nedocílí samo o sobě – izolovaně, bez ohledu na bližní ve víře i v nevíře. Postupně dochází k posunu v tázání tím, že křesťanství a jiná náboženství posuzuje i z jiného hlediska, nejenom tedy z hlediska jejich pravdivosti, ale z hlediska jejich funkčnosti ve vztahu ke světovému míru. Je si totiž vědom toho, jak moc v dějinách lidstva podněcovala otázka po pravdivosti toho či onoho náboženství k válkám a nekonečným sporům. V „Theologie im Aufbruch“ formuluje klíčové teze, které později předloží i v Projektu světový étos: „Kein Frieden unter den Völkern dieser Welt ohne einen Frieden unter den Weltreligionen! Kein Frieden unter den Weltreligionen ohne einen Frieden unter den christlichen Kirchen.“⁷⁴ Ve „Světovém étosu. Projekt“ znovu přeřikává ústřední intenci týkající se duchovní, mravní a náboženské obnovy, která

⁷⁰ Küng, H. *Theologie im Aufbruch*, s. 285.

⁷¹ Küng, *Světový étos: projekt*, s. 37–39.

⁷² Küng, H. „Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen“, in: *Concilium*. Internationale Zeitschrift für Theologie, 1986/22, Heft 1, s. 77.

⁷³ Küng, *Světový étos: projekt*, s. 121.

⁷⁴ Küng, *Theologie im Aufbruch*, s. 274.

se programově týká trojího: „Není přežití bez světového étosu. Není světový mír bez míru mezi náboženstvími. Není mír mezi náboženstvími bez mezináboženského dialogu.“⁷⁵

Hans Küng dokládá možnost procesů interakcí jak mezi křesťanskými konfesemi, tak mezi křesťanstvím a světovými náboženstvími, a to za předpokladu ochoty ke změně smýšlení,⁷⁶ změně motivace, s níž každý ze zúčastněných partnerů do diskuze vstupuje, ochotu učit se vidět „jinak“ nejenom prizmatem vlastní konfese či náboženské příslušnosti. Vzájemná sebekritika nesoucí s sebou jistou míru ohrožení je svým způsobem obohacujícím zdrojem, je zdrojem kolektivního učení se. Právě výraz „kolektivní učení“ („kollektives Lernen“)⁷⁷ je jedním z aspektů Bahá'í konzultace, ale i étosu, třebaže ne pod stejným označením. Kolektivní učení se ve smyslu obohacování se, rozšiřování vlastního zorného pole předpokládá ochotu nechat se obohacovat, nebát se nechat zasáhnout své vlastní myšlenkové a názorové pole někdy zcela odlišnými vlivy. Taková ochota je možná při vědomí jednoho společného zdroje (Bůh, Absolutno, Divinum) či jednotlicích etických standardů jakožto imperativů lidskosti, které jsou společné všem velkým světovým náboženstvím,⁷⁸ což připomíná Hans Küng zejména v „Prohlášení ke světovému étosu“.

Konzultace jako nástroj k hledání řešení, k nalézání pravdy nepředpokládá finalitu nalezeného a následně stanoveného. Obdobně ani projekt Světový étos nepředstavuje konečný koncept či řešení.⁷⁹

Specifičnost Bahá'í konzultace se ozřejmuje při srovnání tohoto teologicko-správního nástroje s postupy, které uplatňují křesťanské církve, konkrétně církev katolická, na jejíž pochybnou, tedy nikoli neomylnou, správní strukturu a v ní realizovanou dělbou moci poukázal vedle Congara či Schillebeeckxe Hans Küng při vymezení rozdílu mezi petrskou službou (orientovanou na Bibli) a papežstvím (orientovaným na dogma). Küngovy

⁷⁵ Küng, *Světový étos: projekt*, s. 5.

⁷⁶ Küng, Hans, „Zu Individualismus und Gesellschaftskonsens in der Moderne: Interkulturelle Überlegungen“, in: *Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur. 5/Religion und Modernität*, Rolf Kühn – Jann E. Schlimme – Karl Heinz Witte (Hg.), Freiburg im Breisgau: Karl Alber, 2010. Küng – Kuschel, *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství*, s. 26–28.

⁷⁷ Viz přednáška: Hübner, G., *Beratung zwischen Selbstverständnis und Missverständnis*. Dostupné z: <http://vimeo.com/57718484>.

⁷⁸ Küng, H., „Ethische Herausforderungen für die Gestaltung der Weltpolitik“, 117, in: Hans Küng – Dieter Senghaas (Hg.), *Friedenspolitik: ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*, München: Piper, 2003.

⁷⁹ Srov. Küng, „Ethische Herausforderungen für die Gestaltung der Weltpolitik“, 118, in: Küng – Senghaas (Hg.), *Friedenspolitik: ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*.

výtky zaměřené vůči organizační struktuře církve odhalují její deficity ve smyslu neochoty změnit nejenom formální charakter této monarchické struktury, ale i motivaci v jednání. Za hlavní obtíž pro znovusjednocení považuje Küng organizační strukturu církve⁸⁰ a přitakává tak reformačním snahám vzešlým z Lutherova podnětu, byť má vůči nim i své oprávněné výhrady. V první řadě je zájmem církevních struktur upevňování klerikalismu na úkor prvotní charismatické struktury církve,⁸¹ jejíž nejvyšší autoritou je Ježíš Kristus, nikoli „neomylná“ pravomoc papeže a římské kurie, již přísluší jak moc zákonodárná, tak správní i soudní.

Küng hodnotí biskupský úřad v kontextu křesťanské ekumeny a připomíná význam federativního principu prosazovaného zejména východními církvemi, ale i anglikánskými církvemi a některými církvemi luteránskými, které staví za vzor církevní decentralizace a uplatňování svobody a zodpovědnosti na všech stupních církevní správy – vedení, od biskupů, kněží až po laiky. V oblasti církevní správy Küng žádá uplatňování principu subsidiarity.⁸² Církevní správa postavená na principu subsidiarity představuje jisté nakročení ke konfesijní jednotě, která má splňovat, aby mohla být jednotou, dva zásadní principy jednoty: „die Bindung der Bischöfe an das Petrusamt und die Bindung der Bischöfe untereinander“;⁸³ takového principy pak odpovídají biblickému společenství (communio), jehož zdrojem je křesťanství a s ním spojená víra v jednoho Pána. Tato víra je společnou bází interkonfesijního společenství, ale také výrazem lásky k bližnímu a tím i naplňováním Ježíšova požadavku. Küngovo hledání společného se zde odehrává na úrovni vnitrocírkevního budování „koinonia“, které později rozšířil na úroveň interkonfesijního vědomí jednoty, které však neznamená uniformitu, ale právě jednotu v mnohosti, a sice v mnohosti konfesí („... das ist Einheit in der Mannigfaltigkeit, Einheit in der Vielfalt der Riten, Sprachen, Gebräuchen, des Denkens, Handelns und Betens.“)⁸⁴ Vzájemnost na úrovni církevní správy může podnítit vzájemnost a solidaritu mezi křesťany, laiky, jak se Küng domnívá. Küng oceňuje úsilí papeže Jana XXIII. a intence II. vatikánského koncilu, který byl díky papeži Janovi XXIII. velkou nadějí v překonání středověkého protireformačního a protimodernistického paradigmatu, znamenal „epochální a neodvolatelný mezník“⁸⁵ v dějinách katolické církve. Jan XXIII. totiž během svého krátkého (pěti-

⁸⁰ Küng, Hans, *Konzil und Wiedervereinigung: Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Wien: Herder, 1960, s. 161.

⁸¹ Küng, Hans, *Die Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1967, s. 215.

⁸² Küng, *Konzil und Wiedervereinigung*, s. 202.

⁸³ Tamtéž, s. 213.

⁸⁴ Tamtéž, s. 235.

⁸⁵ Küng Hans, *Malé dějiny katolické církve*, Brno: Barrister a Principal, 2005 s. 123.

letého) pontifikátu dokázal to, co se církvi ve věci obnovy nedařilo několika staletí (minimálně od 11. stol).⁸⁶ Papež otevřel cestu k žádoucí obnově („aggiornamento“). Byl papežem dialogu, čehož si Küng nesmírně cení, neboť i jeho teologie má základ v dialogu, nikoli monologu.

Küng poukazuje na novozákonní užití výrazu církve v plurálu, jedná se spíše o místní církve než o jednu jedinou centrální církev. „Die Gemeinden an den verschiedenen Orten werden im Neuen Testament nacheinander und nebeneinander mit dem eigenen und gleichen Namen Ekklesia bezeichnet, wobei Singular und Plural promiscue gebraucht werden.“⁸⁷ Ačkoli není v Novém zákoně teologicky, ani právně objasněn vztah mezi místní a „Gesamtkirche“, je zřejmé, že všechny zde zmíněné církve čerpají svou existenci od jednoho „Otce“ a „Pána“, a sice z jeho milosti, že jsou ožívány Duchem svatým. Všechny zde zmíněné církve nevytvářejí církevní organizaci, ale jsou vnitřně sjednoceny v Duchu svatém, a tím tvoří jednu církev. Tuto jednotu nevyklučuje místní rozrůzněnost. Existuje totiž jen jedna Boží církev, tak jak o ní svědčí společenství věřících v Korintu, v Efesu, v Tessalonice apod. Církve, ať už se o ní mluví v singularu či v plurálu, platí jako „convocatio Dei, congregatio fidelium“. Církve jako Bohem povolané společenství není statickou institucí, ale dynamickou veličinou, která je čímsi předběžným, provizorním právě proto, že žije v očekávání Božího království zvěstovaného Ježíšem Kristem, který je její „hlavou“, nedílnou součástí, bez níž by církev byla zmrzačeným tělem bez života.

Výstižně formuloval problematiku jednoty církve J. B. Souček vymezením trajektorie života církve od jejích počátků jakožto „charismatického organismu“⁸⁸ přes jeho specifikaci prostřednictvím dílčích sborů (odnoží či filiálek) a ohrožení jednoty církve v podobě napětí mezi jeruzalémským partikularismem, vázaným na židovství, a pavlovským universalismem.⁸⁹ Souček upozorňuje na vážné ohrožení jednoty církve nikoli v podobě vzájemně zápasících odchylných názorů (Pavel a Jeruzalém), za vážné ohrožení považuje Souček vzájemnou odcizenost postrádající polemický ráz. Domnívám se, že Součkovu hodnocení se netýká jen napětí mezi církvemi, ale má svou platnost na poli mezináboženského dialogu, v němž nejde jen

⁸⁶ Küng vymezuje období od 11. stol. jako dobu, kdy vešla v platnost představa církve jakožto „nadpřirozeného římského impéria, v jehož čele stojí absolutní neomezený vládce papež, po kterém následuje aristokracie, složená z biskupů a kněží, a nakonec stojí zcela pasivní poddaný lid, tj. věřící“, s 124 in: *Malé dějiny katolické církve*.

⁸⁷ Küng, *Die Kirche*, s. 106.

⁸⁸ Souček, J. B., *Slovo-Člověk-Svět. Osm statí z díla novozákonníka fakulty Komenského*, vybral a k tisku připravil Luděk Brož, Praha: Kalich, 1982, s. 36.

⁸⁹ Tamtéž, s. 37–38.

o „trpění“ odlišného názoru, ale o skutečné zapracování daného názoru, postoje do vlastního myšlenkového vzorce, a to i s vědomím nebezpeční narušení či přeformulování vlastního myšlenkového vzorce. V případě překonání strachu, pocitu ohrožení z „jiného“ a připuštění určité konverze lze zažívat a realizovat dialog či konzultaci vykazující rysy kreativity a potenciálních řešení.

Facit

Bahá'í náboženství nabízí zajímavý a inspirativní přístup k dělbě moci, která je podpořena nástrojem zvaným konzultace, jejíž prvky jsou v zásadě přenosné i do sféry nebahá'í vztahů a společností. Za přínosný považují aspekt vyvarování se zneužití moci. Zneužití moci je vyloučeno tím, že moc není soustředěna do rukou jednotlivce, její konkrétní podobu definuje teprve zvolená devítičlenná skupina zvolených zástupců duchovních rad. Role zvolených zástupců má služební charakter, což se promítá do celkové struktury Bahá'í správy, kterou lze přirovnat k tomu, co Hans Küng nazývá charismaticko-diakonickou strukturou církve a odkazuje přitom např. na 1 Kor 12,7 nebo na 1P 4,10.⁹⁰ Z hlediska Bahá'í věřících je Bahá'í konzultace motivována bohoslužebně, nikoli mocensky, odehrává se v intencích bohoslužby a společného dobra za užití principů lidskosti. Lze shrnout, že Bahá'í konzultace staví na principech lidskosti zdůvodněných v Božím zjevení, konkrétně v Bahá'í zjevených textech, v nichž se však odráží zřetelný odkaz na předchozí Boží zjevení zaznamenaná ve světových náboženstvích světa, zejména v židovství, křesťanství a v islámu. Nezanedbatelný je v rámci Bahá'í konzultace aspekt víry, který takovýto přístup silně determinuje a jeho absence by mohla samotný proces konzultace deformovat, a oslabovat tak jeho efektivitu.

Domnívám se, že zvláště 1 Kor 12,12–26 vypovídá o dělbě moci ve společenství v podobném duchu jako 'Abdu'l-Bahá, když přirovnává lidské společenství k lidskému tělu, v němž má každá část svou nezaměnitelnou funkci. Jedině v součinnosti všech částí lidského těla může člověk optimálně fungovat, respektive žít. Toto je jen obrazným vyjádřením toho, jak nezbytná je konzultace pro optimální fungování lidské společnosti, a to při zachování a respektování svobody a práv každého jednotlivce na vyjádření názoru.

Konzultace je pak prostředkem k tomu, jak dosáhnout konsensu v záležitostech Bahá'í správy, ale v zásadě je konzultace takovým nástrojem,

⁹⁰ Küng, *Die Kirche*, s. 465.

který je doporučeníhodný v jakékoli sféře života Bahá'í věřících. Metoda konzultace souvisí v jistém smyslu i se snahou o komunikaci Bahá'í institucí, společenství či jednotlivců s nebahá'í sférou.

V Bahá'í správě se konzultace osvědčuje jako jeden z aspektů toho, co lze nazvat principem subsidiarity, všechny složky Bahá'í správy plní svou nenahraditelnou, samosprávnou funkci a jsou na sobě závislé. Členové těchto složek mají svaté právo i povinnost konzultovat předdeslané problémy, přičemž žádný z konzultujících jednotlivců nemá rozhodující právo. Výsledek konzultace je ryze společným nálezem řešení (pravdy). Princip konzultace realizovaný v rámci Bahá'í správy je pak dle Bahá'í víry přenosný na celosvětovou úroveň za předpokladu vůle k vytváření a udržování světové federace států. Shoghi Effendi mluví o Společenství národů,⁹¹ které však předpokládá myšlení v intencích světoobčanství, nikoli v souřadnicích ryzího nacionalismu. Víze jednoty lidského rodu, o níž Shoghi Effendi pojednává s odvoláním na Bahá'u'lláhovy a 'Abdu'l-Baháhovy texty, „předpokládá založení celosvětového společenství národů, ve kterém jsou všechny národy, rasy, vyznání a třídy těsně a trvale sjednoceny, ve kterém je autonomie jeho členských států a osobní svoboda a iniciativa jednotlivců, kteří je tvoří, jednoznačně a úplně zaručena.“⁹² Shoghi Effendi rozvíjí myšlenku světového federálního systému, v rámci něhož bude ustanoven světový zákonodárný orgán, světový tribunál, světové písmo, jednotný a univerzální systém měn, měř a vah atd. Věda a náboženství jakožto „dvě nejmocnější síly v lidském životě“⁹³ budou uvedeny díky spolupráci do souladu.

Bahá'í náboženství je otevřeným náboženstvím, to znamená, že se sice vymezuje vůči jinak smýšlejícím, ale jeho specifičnost nemá nic společného s izolací, s tendencí k vyloučení sebe sama nebo jinak smýšlejících z celého komplexu zvaného lidská společnost. Bahá'í metoda konzultace tak nachází své opodstatnění i v mezináboženském dialogu, ale i v dialogu mezi náboženstvím a vědou. Oba dva zmíněné aspekty mají nakonec svou oporu v autoritativních textech Bahá'í náboženství. „Ó lidé Bahá! Stýkejte se se všemi lidmi v duchu přátelství a družnosti.“⁹⁴

Je otázkou, do jaké míry se z dlouhodobého hlediska bude Bahá'í náboženství dařit udržet jeho institucionální založení v úrovni uplatňování principů kolegiality a konzultace při zachování hesla „jednota v různosti,

⁹¹ Shoghi Effendi, *Bahá'u'lláhův světový řád*, s. 240–245.

⁹² Tamtéž, s. 241.

⁹³ Tamtéž, s. 242.

⁹⁴ *Bahá'u'lláhovy vybrané spisy*, připravil Shoghi Effendi, Mladá Boleslav: Bahá'í, spol. s r.o., 1994, s. 161.

nikoli uniformita“ namísto prosazování osobních či stranických preferencí vedoucích k monopolizování pravdy v podobě dogmat. Je totiž jistým údělem každého náboženství, které je ze své podstaty ambivalentní veličinou,⁹⁵ takové utváření identity, které využívá mocenských postupů a metod při upevňování vlastního institucionálního vymezení se vůči jiným institucím, ať už náboženského, či nenáboženského charakteru. Proces utváření identity je vždy vymežováním se vůči „jinému“ – „cizímu“.⁹⁶ Bahá'í náboženství je náboženstvím rovněž v institucionálním smyslu a jako takové se vymezuje, nikoli však vyčleňuje nebo izoluje od jinak smýšlejících náboženských institucí.

Literatura:

- 'ABDU'L-BAHÁ, *Pařížské Promluvy, 'Abdu'l-Baháhovy přednášky z roku 1911*, Praha: Bahá'í nakl., 2011
- BAHÁ'U'LLÁH, *Das Tabernakel der Einheit, Bahá'u'lláhs Antwortschreiben an Mánikchí Sáhíb und andere Schriften*, Hofheim: Bahá'í Verlag, 2012
- Bahá'u'lláhovy Desky zjevené po Kitáb-i-Aqdas*, Mladá Boleslav: Bahá'í nakl., 2001
- BAHÁ'U'LLÁH, *Die Verkündigung Bahá'u'lláhs: an die Könige und Herrscher der Welt*, Frankfurt am Main: Bahá'í Verlag, 1967
- BAHÁ'U'LLÁH, *Kitáb-i-Aqdas* (Najsvětější kniha), Trenčín: Svetlana, 2004
- Bahá'u'lláhovy Vybrané spisy*, připravil Shoghi Effendi, Mladá Boleslav: Bahá'í, spol. s r.o., 1994
- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona*, podle ekumenického vydání z r. 1985, Biblická společnost v ČSR 1990
- BUCK, Christopher, „Bahá'u'lláh as Zoroastrian Saviour“, in: <http://bahai-library.com/series/BSR> *Bahá'í Studies Review* 8, s. 14–33, London: Association for Baha'i Studies English-Speaking Europe, 1998
- KOLSTOE, J. E., *Consultation: a Universal Lamp of Guidance*, Oxford: George Ronald, 1985
- KÜNG, Hans, *Die Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1967
- Küng, Hans, *Konzil und Wiedervereinigung: Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Wien: Herder, 1960
- KÜNG, Hans, *Malé dějiny katolické církve*, Brno: Barrister a Principal, 2005
- KÜNG, Hans – KUSCHEL, Karl-Josef, *Prohlášení ke světovému étosu: deklarace Parlamentu světových náboženství*, Brno: CDK, 1997

⁹⁵ *Religion – Segen oder Fluch der Menschheit?*, vydal Michael von Brück, Frankfurt am Main – Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2008, s. 17.

⁹⁶ Tamtéž, s. 140–143.

- KÜNG, H., *Světový étos: projekt*, Zlín: Archa, 1992
- KÜNG, H., *Theologie im Aufbruch: eine ökumenische Grundlegung*, München: R. Piper, 1987
- KUSCHEL, Karl-Josef – MICKSH, Jürgen, *Abrahamische Ökumene: Dialog und Kooperation*, Frankfurt am Main: Lembeck, 2011
- McMULLEN, Michael, „The Religious Construction of a Global Identity. An Ethnographic Look at the Atlanta Bahá'í Community“, in: BECKER, Penny E. – EISLAND, Nancy L. (eds.), *Contemporary American Religion: an Ethnographic Reader*, Altamira Press 1997
- SCHAEFER, Udo, *Der Bahá'í in der modernen Welt: Strukturen eines neuen Glaubens*, Hofheim-Langenhain: Bahá'í-Verlag, 1978
- SCHAEFER, Udo, *Grundlagen der Gemeindeordnung der Bahá'í*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2003
- SCHAEFER, Udo, *Heilsgeschichte und Paradigmenwechsel: zwei Beiträge zur Bahá'í-Theologie*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2002
- SHOGHI, Effendi, *Bahá'u'lláhův světový řád*, Praha: Bahá'í nakl., 2008
- SOUČEK, J. B., *Slovo-Člověk-Svět. Osm statí z díla novozákonníka fakulty Komenského*, vybral a k tisku připravil Luděk Brož, Praha: Kalich, 1982.
- TAHERZADEH, Adib, *The Revelation of Bahá'u'lláh*, Oxford: Ronald, 1974
- TOWFIGH, Emanuel, *Vahid, Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften: eine Untersuchung am Beispiel der Bahá'í*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006
- MISSAGHIAN-MOGHADDAM, Fiona, *Die Verbindlichkeitsbegründung der Bahá'í-Ethik. Ihr theologischer Hintergrund im Schrifttum Bahá'u'lláhs unter besonderer Berücksichtigung des Kitáb-i-Aqdas*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000
- PARTRIDGE, Christopher (ed.), *Encyclopedia of new religions: new religious movements, sects and alternative spiritualities*, Lion 2004
- Religion – Segen oder Fluch der Menschheit?*, vydal Michael von Brück, Frankfurt am Main – Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2008
- Universal House of Justice 28. 12. 2010*, vydala Národní duchovní rada Bahá'í České republiky, března 2011
- Zásady Bahá'í správy*, Mladá Boleslav: Bahá'í nakl., 1998
- Zeit für Geist. Gedanken für eine friedliche Welt*, Nr 2/ August 2006; Luxemburg: Bahá'í – Arbeitgruppe „Gedanken für eine friedliche Welt.“

Sborníky a periodika:

Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 1986, roč. 22, Heft 1,
s. 76–80

Elektronické zdroje:

<http://www.bahai.us/news/bahai-statistics/>

<http://reference.bahai.org/en/>

www.erfan.cz

http://bahai-library.com/buck_bahauallah_zoroastrian_saviour

<http://praha.bahai.cz/meditace-pro-potechu-duse>

<http://muenchen.bahai.de/wo.php>

<http://vimeo.com/57718484>

Krizová pomoc v pastoraci?

Jana Hradová

Crisis Intervention in Pastoral Care? Does the fusion of crisis intervention theory and practice with pastoral care occur somewhere in our environment? This text explains why the concept of secular crisis intervention is important for pastoral workers, how the crisis state of an entrusted man is demonstrated, what consequences it has, and what methods of work, types of questions etc. are recommended. The concept of pastoral care itself may vary – e.g. pastoral care taking place in some type of institutional or hospital department can essentially imply crisis and therapeutic guidance of clients through certain life situations, with regard to their spiritual needs, whether they are associated with practicing of Christian or any other religion, or even just knowing “something spiritual over us”; on the other hand, pastoral care applied within a local church is based on encouraging faith, within the biblical, systematically theological foundations. In this context I pay some attention to the question of how pastoral care can be offered to non-believers. Besides the already mentioned facts, I touch also upon the practical need for education of pastoral workers that should equip them with knowledge and skills necessary for working with people in a situation of acute crisis, with reference to existing projects. Pastoral counseling is perceived as a relation-based process reflecting compassion and solidarity, which is carried out within certain limits.

Krize – přechodný stav vnitřní nerovnováhy

V současnosti často skloňované slovo *krize* budu v tomto článku užívat nikoli ve smyslu ekonomickém, společenském či politickém, ale ve smyslu zatěžujícího stavu, v němž se nachází klient přijímající službu podpůrné psychologické intervence. Krize může být definována jako „přechodný stav vnitřní nerovnováhy způsobený kritickými událostmi nebo takovými životními událostmi, které vyžadují zásadní změny a řešení.“¹ Přitom může jít o jednu událost nebo o sled menších událostí, které se kumulují a v krizi vyúsťují. Krizová intervence pak je krátkodobé působení na klienta, který se právě nachází v akutní obtížné osobní situaci nebo hledá její řešení.

¹ Naděžda Špatenková et al., *Krize*, 1. vyd. Praha: Grada, 2004, s. 15.

Cílem intervenční práce je stabilizovat klientův psychický stav, pomoci mu ujasnit si, v jaké je situaci, jednoduše formulovat dosažitelné cíle.² V literatuře³ i intervenční praxi je přitom poukazováno na fakt, že krize je zároveň nebezpečím i příležitostí. Vede totiž obvykle „ke změně regulativních způsobů našeho chování (ať v pozitivním, nebo v negativním smyslu). Nese možnost zásadní změny.“

Stavy, které označujeme jako vývojové⁴ a situační⁵ krize, prochází v životě každý člověk, v tomto období je zranitelnější, potřebuje tudíž podporu svého okolí. Pokud není možné, aby mu byla tato podpora poskytnuta spontánně a laicky v rámci přirozených sociálních kontaktů (a ani pokud zde podpora a porozumění u nejbližších nechybí), není hanbou přijmout možnost nechat se takovou životní „zkouškou“ provést vyškoleným odborníkem. Krize není osobním selháním, neznamená ani, že v člověku propukla psychická nemoc. Tolik velmi stručně, heslovitě sekulární koncept krizové intervence.

Duchovní pomoc člověku v krizovém stavu

V pastorační poradenské místnosti se klient se symptomy krize může objevit velmi často. A často se vlastně ani neobjeví v oné poradenské místnosti, často prostě existuje se svou nezpracovanou psychickou zátěží uprostřed křesťanského společenství, aniž by se mu v této oblasti někdo systematicky věnoval. Může v rámci církevního společenství přijímat pastýřskou službu duchovního na rovině přístupné každému členu obce, tedy účastnit se bohoslužeb, slyšet Slovo skrze kázání, přijímat svátosti, a toto vše může mít pro něho i subjektivně pocíťovaný velký význam při zvládnání osobní krize. Mou otázkou ovšem je, nakolik jsou lidé pověřeni duchovním vedením druhých lidí obeznámeni se specifitou akutního krizového stavu, aby mohli ke svěřeným lidem přistupovat v citlivé odborné autoritě

² Krizová intervence přitom v ideálním případě zahrnuje i další nezbytné druhy pomoci, jako je pomoc lékařská, sociální nebo právní. Podle Naděžda Špatenková et al., *Krizová intervence pro praxi*, 1. vyd., Praha: Grada, 2004, s. 15.

³ Daniela Vodáčková a kol., *Krizová intervence*, 2. vyd., Praha: Portál, 2007, s. 31.

⁴ „Vývojové krize s sebou přinášejí určitou změnu a přijetí nových rolí a úkolů. Vyžadují nové copingové (zvládací) strategie a způsoby řešení a jsou doprovázeny jistým emočním napětím, které může být vnímáno i negativně.“ Špatenková, *Krize*, s. 23.

⁵ Situační „krize ohrožují jedincovu identitu a integritu, pocit bezpečí, zdraví a mnohdy i samotný život. Patří sem např. smrt blízké osoby, katastrofa, ztráta práce, náhlá ztráta zdraví (např. diagnóza vážné somatické choroby, invalidita), náhlé ohrožení partnerského svazku (např. v souvislosti s nevěrou).“ Tamtéž.

a nabídli jim skutečně konkrétní účinnou pomoc, přiměřenou specifické osobní situaci?⁶

Netvrdím, že pastorační pracovník musí být nutně psychologem, jde o to, aby mohl poskytnout jakousi základní první pomoc v psychické oblasti, nebo alespoň rozpoznat, že se jemu svěřený člověk nachází v tomto stavu, a nabídnout (doporučit) mu, vidí-li to jako potřebné, ve vhodnou chvíli možnost další odborné konzultace u někoho jiného. Neříkám ani, že povzbuzení a soucitná pastorační podpora jsou něčím malým nebo nedostatečným, spíše chci poukázat na prostředky, kterých je možné (a jak věřím i dobré) využít i v pastoraci. Ostatně dá se říci, že mnohé zmiňované způsoby práce rozeznáváme i při přemýšlení o konkrétních biblických verších, a jsou tak svým původem vlastně specificky pastorační. Nicméně jestliže se pastorační pracovník ocitne tváří v tvář člověku v krizi, už v té situaci stojí a není možné se vyhnout jakémukoli jednání, není možné jen člověka odkázat jinam, opominout. Duchovní se musí svojí rolí zhostit – a zůstat právě s tímto s člověkem na tomto místě a v této situaci ve smysluplném kontaktu, vztahu či rozhovoru.

Pastorační pracovník může hrát také významnou roli v komunikaci s blízkými člověka, jehož se krize týká (zvláště pokud jsou i oni členy téhož křesťanského společenství), může jim objasnit, co se děje, a i jim pomoci situaci zvládnout. Navíc může svou iniciativou přispět k tomu, aby služba krizové intervence byla ještě dostupnější a probíhala v prostředí, které je svěřenému člověku již známé a které subjektivně považuje za bezpečné. A v kontextu často již předem existujícího vztahu, v němž již může být zakotvena velká míra důvěry. I podle zkušeností osob z krizových intervenčních týmů, krizových sborů, např. hasičského záchranného sboru, složek policie apod. je zřejmé, že nejvíce lidé zasažení nějakým neštěstím inklinují k tomu, aby byli v sobě známém, bezpečném prostředí, měli kolem sebe blízké osoby a dostalo se jim vhodným, citlivým způsobem pro ně tolik potřebných – a přesných – informací týkajících se jejich situace.

Projevy osoby v krizi mohou být překvapivé. Její reakce nemusejí např. odpovídat společenským normám v dané situaci, mohou vypadat podivně. Jako příklad mohu uvést situaci z praxe, kdy člověk, který se právě dozvěděl tragickou zprávu o smrti rodinného příslušníka, reagoval na tuto informaci smíchem. Není-li naslouchající připraven, že reakce člověka v šoku nebo ve stavu, kdy není se situací zatím vyrovnán, mohou mít velmi různé až pohoršlivé podoby, nebude ani připraven být opravdovou podpůrnou oso-

⁶ Kvituji s radostí, že téma se objevuje již i ve vzdělávání pastoračních pracovníků, např. na ETS v Praze.

bou. Dokonce i tentýž člověk může na tragickou událost reagovat pokaždé jinak.

Poradce by měl také vědět, že k posttraumatické stresové reakci může dojít i s odstupem a i u člověka, u něhož se zdá, že se se situací dobře sám vyrovnal a jeho stav je stabilizovaný. Jsou známa suicidální jednání lidí, kteří se nejprve postarali o vše potřebné týkající se např. pohřbu blízkého člověka apod. a nakonec dospěli k tragickému řešení své nové situace, a to až ve chvíli, kdy měli sami prostor pro bilanční reakci. Pro pastýře je dobré, bere-li v úvahu, že vyrovnat se s bolestí a ztrátou není nic automatického, snadného. Ti, kteří by potřebovali pomoc nejvíce, o ni často sami nepožádají a ani si svou potřebu nepřipouštějí. Je pravděpodobné, že se neobjeví ani na pracovišti krizového intervenanta – a mimo jiné zde spatřuji velký význam role duchovního.

Nemusí být na první pohled vůbec patrné, jaká vnitřní muka taková lidé v krizi prožívají, navenek se mohou jevit jako vyrovnaní, aktivní lidé – ovšem dokud množství neodbouraného stresu nepřekročí limitní bod. Připomíná mi to, jak velká je lidská potřeba sdílení břemen, o které nás zpravuje biblický text.

Jiným příkladem nepoučeného poradenského postupu je tendence poskytnout pastorační radu podle textu Písma, která však přichází nevhodně ve chvíli akutní krize, a nemůže být v této fázi klientem dost dobře přijata. Aplikace biblického poučení může být v této chvíli kontraproduktivní, svěřený člověk na ni není připraven, nedokáže ji akceptovat a uskutečňovat, vzbuzuje v něm hněv a odpor. Pravděpodobně jsme se také všichni již někdy, kupříkladu ve filmech nebo literatuře (ale patrně i na osobní rovině), setkali s planým utěšováním a ujišťováním člověka, kterému se právě něco tragického přihodilo, slovy „všechno bude zase dobré“. To postižený člověk vnímá jako lež a neochotu doprovázejícího vstoupit do hloubky jeho bolesti. Jistě, jak může být všechno zase dobré v životě dítěte, kterému právě zemřela maminka? Jak může být zase úplně dobře ženě, která byla znásilněna? Jak můžeme spoléhat na to, že bude vše v pořádku u člověka, kterému právě diagnostikovali maligní nádor? Pokud poradce použije taková slova „útěchy“, nechová se citlivě a účastně, nenaplnil tak biblický pokyn k nesení břemene druhého. O takovém nevhodném utěšování se zmiňuje např. Štěpán Vymětal v praktické publikaci „Krizová komunikace a komunikace rizika“.⁷ V knize je kromě tohoto i řada konkrétních slovních formulací, které je, či není vhodné použít.

⁷ Štěpán Vymětal, *Krizová komunikace a komunikace rizika*, 1. vyd., Praha: Grada, 2009.

Moudře a jemně a přitom pravdivě jednat s člověkem procházejícím údolím stínu smrti, to je skutečně delikátní pastorační úkol. Asi každý v životě zažije situaci, kdy se cítí někým zrazen, nepochopen, kdy vnímá, že je jeho bolest zlehčena – jsou to frustrující okamžiky.

Pravdou je, že v této roli mnohdy, chce se mi dokonce říci obvykle, nestojí vyškolený psycholog, ale např. učitel, trenér, přítel nebo pastýř. Bylo by proto dobré, kdyby i oni znali užitečné a prověřené postupy komunikace s člověkem, který prožívá akutní psychickou zátěž.⁸ Mohli by tak pomoci druhému ventilovat a odžít bolest, zakusit prostou účast, pomoci truchlit. Věcně můžeme mít i pravdu (např. skutečně časem trochu zapomeneme a naučíme se se ztrátou žít – co jiného také zbývá?), ale je to pravda užitá v nevhodnou dobu, necitlivým způsobem. Pro člověka nacházejícího se např. ve fázi vyrovnávání se se smrtí blízké osoby bude mít taková výpověď povahu zpochybnění oprávněnosti a smysluplnosti toho, co prožívá. Může proto přispět k prohloubení pocitu viny, izolace, nepochopení,⁹ tedy způsobit opak toho, co bylo pastoračním záměrem.

Nástroje krizové intervence v rozhovoru

Teorie a praxe krizové intervence přináší metodiku pomoci v takových situacích, popisuje potřeby člověka v krizi a prostředky, jak ho v těžkém období účinně doprovázet. Například jsou zde používána propracovaná vyjádření, která pomáhají navázat první kontakt, facilitují další komunikaci, vyjadřují zájem o druhého, účast.

Užívá se zde *metod aktivního naslouchání*, mezi něž patří trpělivé a vnímavé naslouchání s povzbuzováním dotyčného k hovoru, parafrázování toho, co již klient řekl, užívání otevřených otázek, které mohou být vnímány jako projev zájmu a podporují klienta v rozhovoru. Další technikou je verbalizování emocionálních prožitků, vyjadřování pochopení, ale i takové zdánlivě vnější věci, jako je práce s pauzami při rozhovoru apod.

Kromě těchto metod popisuje teorie krizové intervence také jednotlivé *fáze průběhu krizových reakcí*.¹⁰ Krizoví pracovníci doporučují *hledat*

⁸ Zde bych mohla odkázat např. na publikaci Naděžda Špatenková, *Poradenství pro pozůstalé*, 1. vyd., Praha: Grada, 2008.

⁹ Existují neziskové organizace a svépomocné skupiny, které pomáhají lidem v krizi (a i nadále, když krize odeznívá); chtěla bych upozornit alespoň na sdružení „Dlouhá cesta“, které se specializuje na pomoc rodičům a příbuzným zemřelých dětí (www.dlouhacesta.cz). Na jejich webových stránkách naleznete více textů týkajících se procesu truchlení, vztahu s ostatními lidmi apod.

¹⁰ Model krize podle prvního teoretika psychické krize Geralda Caplana (*Principy preventivní psychiatrie*, 1964) – viz Špatenková, *Krize*, s. 24.

„zakázku“ člověka, k němuž s pomocí přicházejí, tj. domlouvají se s ním na tom, čím mu mohou být užiteční. Evokuje mi to Kristovo „Co chceš, abych pro Tebe učinil?“ Dobře *zformulované cíle* jsou v poradenství klíčové. Jde o to, že domluvený cíl musí být pro svěřeného člověka „významný“,¹¹ musí ho sám za sebe vnímat jako přínosný. Musí to být cíl „natolik malý, aby jej bylo možné dosáhnout v představitelné době“. Musí být mimo jiné „konkrétní“, „realistický“ a jeho „dosažení musí stát klienta určité úsilí“.

Na základě toho, co klient subjektivně vnímá jako to, co nejvíce potřebuje, může pak doprovázející nabídnout svoji pomoc. (Pochopitelně nemůže opominout ani zajištění dalších nutných potřeb klienta, které si postižený třeba neuvědomuje. Neměl by to však prosazovat, pokud je klient odmítá a nejsou natolik významné, aby je bylo nutné člověku poskytnout.)

Krise bývá velmi často spojena s nevratnou ztrátou něčeho, co klient zažíval jako významné, co pro něho mělo vysokou hodnotu, co mohlo souviset s jeho představou budoucnosti, s jeho životním směřováním, či dokonce pro něho představovalo samotný smysl života nebo bylo s tímto smyslem spjata.

V neposlední řadě může literatura o krizové intervenci nabídnout pastoračnímu pracovníkovi užitečný přehled typů *krizových témat*, aby byl rámcově předem připraven na to, s čím se jemu svěřený člověk může potýkat a jaké důsledky pro jeho prožívání (které samozřejmě souvisejí také s prožíváním víry) to může mít.

Abych byla konkrétní: člověk v krizi, prožívající akutně např. nějakou závažnou ztrátu, možná bude pochybovat o Bohu samotném, o smysluplnosti života, o Boží dobrotě, o Božím vedení. Může se Bohu rouhat, může sebe i Boha obviňovat z toho, co se mu stalo. Po odeznění akutní krize bude i v těchto oblastech pravděpodobně opět vyrovnanější.

Vlastně jde v tuto chvíli o to, aby pastýř, ocitne-li se v takové specifické roli, vědomě upozadil svou přímou, hlavní pastorační intenci – tedy bez prodlení zvěstovat pravdy Slova a svědčit o Bohu, tak jak Boží skutečnost vnímá v kontextu životního příběhu, který se před ním odehrává – a ani se tímto významným tématem nijak zvlášť v tu chvíli podvědomě nezabýval, ale soustředil se na prosté bytí s dotyčným člověkem. Centrem pozornosti a prožitku by se mělo stát jejich lidské setkání.

Zdá se to možná na první pohled být vystoupením z role pastýře, ale je tomu vlastně právě naopak, přesně v duchu textu z Mt 25,31–46. Nejde

¹¹ Charakteristiku cílů shrnuji podle textu Ivana Ůlehly. Ivan Ůlehla, *Umění pomáhat*, 1. vyd., Praha: Slon, 1999.

v ryzím ztělesnění křesťanovy lásky k bližnímu právě o to, abychom hladovému dali jíst, žíznivému pít, tomu, kdo je na cestách, poskytlí zázemí bezpečného přístřeší, abychom se druhého jednoduše řečeno ujali právě v tom, čeho je mu aktuálně třeba?

Z této širší perspektivy je myslím dokonce možno celou praxi krizové intervence nahlížet jako jakousi pastorační či pre-pastorační aktivitu, jako výsledek křesťanskou péčí ovlivněných společenských zvyklostí. Pastýř může své podpoře druhého rozumět jako pastorační činnosti, ač třeba neřekl jediné čistě náboženské slovo, a člověk zasažený krizí může v jeho přítomnosti zakusit obecnství, a třeba získat i trochu naděje nebo schopnosti krizi postupně překonat. A když to uvážíme z pastoračního hlediska, právě „o tento moment v pastorační péči přece jde – asistovat – pomáhat člověku v jeho těžké situaci tak, aby ten mohl vidět svět v Božím světle.“¹² Nutno k tomu dodat: aby mohl i zažívat svět v Boží blízkosti prostřednictvím blízkosti druhého.

Potvrzením vyčtených vět mohou být v soudobé odborné prakticko-teologické literatuře úvahy Doris Nauer,¹³ která, s odvoláním na Klessmannovu „Pastoralpsychologie“ a Wittrahmovu „Seelsorge – ein entwicklungs-offenes Beziehungsangebot“, uvádí: „Als zwischenmenschliche ‚face-to-face-Kommunikation‘ ist Seelsorge in erster Linie ein wechselseitiges Begegnungs- und Beziehungsgeschehen.“¹⁴

Duchovní služba jako autentické projevení soucitu v určitých hranicích

V souvislosti s tím, co bylo právě řečeno, se zde nyní ještě budu dále věnovat jednomu z pramenů duchovní služby, dá se říci podstatnému rysu této péče, a to skutečnosti, že se jedná o službu vycházející a čerpající ze *soucitu* s druhými. Není to jednoduché, protože se pohybujeme na hraně mezi svým soukromým světem (který musíme na jedné straně otevřít, abychom druhému projevovali důvěryhodnou účast, a na straně druhé i ochránit) a světem druhého člověka. Těžko klientovi prospěje poradce, který se nevyvaroval nadměrného vlastního vtažení do klientovy situace, začne při rozhovoru hovořit výhradně o svých vlastních potížích (nebo na ně začne myslet a nevěnuje dostatečnou pozornost klientovi), nechá se

¹² Jaro Křivohlavý, *Pastorální péče*, 1. vyd., Praha: Oliva, 2000.

¹³ Doris Nauer, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, 1. vyd., Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007.

¹⁴ „Pastorační péče je jakožto mezilidská komunikace probíhající tvář v tvář v prvé řadě děním vzájemného setkání a vztahu.“

zcela strhnout a začne se chovat neprofesionálně.¹⁵ Na druhé straně ovšem stojí již zmiňovaná podmínka soucítění, které musí být autentické a pravdivé. Henri Nouwen píše:¹⁶

Soucítlost je obtížná, neboť vyžaduje vnitřní schopnost jít s druhými tam, kde jsou slabí, zranitelní, opuštění a zlomení. To však není naše spontánní reakce na utrpení. Nejvíce toužíme odstranit utrpení tím, že od něj utečeme, nebo pro ně najdeme rychlé uzdravení. Jako plně vytížení, činorodí a významní duchovní si chceme na svůj chléb vydělat tím, že skutečně něčím přispějeme. To znamená především udělat něco, abychom ukázali, že naše přítomnost přináší změnu. A tak pomíjíme svůj největší dar, kterým je schopnost být solidární s těmi, kdo trpí.

Není třeba se obávat, že když poskytneme potřebnému člověku první pomoc, a nebudeme sami iniciativně ihned vnášet do hovoru, o čem klient sám nezačne hovořit, nutně zapřeme své pastorační poslání, a upřeme tak člověku pomoc z mocného zdroje, o němž víme. Jak píše Viktor E. Frankl:¹⁷

Religiozita je skutečná jen tam, kde je také existenciální, kde k ní člověk není nějakým způsobem dotlačen, nýbrž sám se pro ni rozhodne. (...) k tomuto existenciálnímu hledisku přistupuje ještě hledisko bezprostřednosti: skutečná religiozita – má-li být existenciální – musí mít čas, aby mohla spontánně vyklíčit.

Přes toto dobrovolné omezení svého jednání pro klienta nemusí pastýř zůstat pastoračně nečinný ani v takové situaci, kdy klient akceptuje jen materiální a psychologickou podporu. Může například užívat pro pastorační specifického prostředku pomoci – vlastní tiché přímlyvné modlitby nebo požádat o modlitební podporu někoho dalšího. Může Boha mlčky požádat o inspiraci pro své konkrétní jednání, a tak klientovi umožnit zakoušení nadpřirozené parakléze, aniž to dá najevo jakkoli pro klienta nepřipustně a nekorektně.

¹⁵ Tímto tématem se zabývá Karel Kopřiva, když hovoří o hranicích při pomáhání: „Hlavním problémem při pomáhání je splývání, kdy pracovník bere záležitosti klienta příliš za svoje vlastní. Trpí nejen pomáhající, ale celý proces pomáhání. Proti splývání se může pracovník chránit netečností, což představuje další problém. A konečně zcela běžnou starostí je, jak uhájit svou hranici vůči manipulaci ze strany klienta. Zde přichází ke slovu asertivita.“ Karel Kopřiva, *Lidský vztah jako součást profese*, 4. vyd., Praha: Portál, 1997, s. 78.

¹⁶ Henri Nouwen, *Cesta srdce. Spiritualita pouště a duchovní služba dnešní doby*, 1. vyd., Praha: Zvon, 1995, s. 29.

¹⁷ Viktor E. Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, Brno: Cesta, 2006–2007, s. 45.

Poradenství je vztahový proces

Při svých úvahách jsem pracovala mimo jiné s knihou Davida K. Schwitзера¹⁸ „The Minister as Crisis Counselor“,¹⁹ protože tento autor v uvedeném textu explicitně provázal duchovní péči s aktivitami krizového interventa. Schwitzer vychází z faktu zmiňovaného již na začátku tohoto článku, totiž že pastýřská role byla již historicky propojena s rolí poradenskou, protože k pastýři přicházejí lidé v situacích, kdy očekávají právě poradenskou, či dokonce přímo krizovou pomoc.²⁰ Odkazuje na Paula Tillicha,²¹ který považuje tendenci pečovat o druhého za obecně lidskou danost. *Poradenství* Schwitzer vnímá silně jako *vztahový proces* – znamená pro něj „být tu pro druhého, u druhého“. Předpokládá ze strany pomáhajícího respekt a lásku. Podstatnou součástí účinné psychoterapie je pro Switзера „ryzost“ (nazývá ji ryzostí podle dvou jiných autorů – Carla Rogerse a Roberta Carkhuffa). Přitom se pastorační poradenství zakládá již na předporadenském vzájemném vztahu. Zajímavé je, jak Schwitzer ukazuje,²² že se od pastýře obecně očekává, že bez vyzvání vstoupí do pastorační situace týkající se tématu fyzické nemoci nebo zármutku, lidé však mají tendenci reagovat překvapeně v případě, že vstoupí do tématu intoxikace nebo dlouhodobého rodinného vztahového problému. Zde se tedy projevují jistá předporozumění, zažitá kulturní a náboženské zvyklosti a pochopení funkce a role pastýře.

Schwitzer také upozorňuje na skutečnost, že pro klienta je klíčovým předpokladem úspěchu setkání vstupovat do pomáhajícího vztahu pokud

¹⁸ David K. Schwitzer, Th.D. (*1925) je emeritním profesorem pastorální teologie na Perkins School of Theology, Southern Methodist University v Dallasu. Řadu let působil v krizovém poradenství. Na uvedené škole se také o krizové službě v rámci pastýřské péče vyučuje.

¹⁹ David K. Schwitzer, *The Minister as Crisis Counselor*, 5. vyd., Nashville: Abington Press, 1990.

²⁰ Jak je již z textu patrné, užívám termínů pastýř, pastýřská péče, pastorační práce či pastorační činnost záměnně, beru je jako synonyma, ač tak nemusí být vždy čtenáři vnímána v důsledku užití těchto slov v odborném diskursu a církevní praxi; vycházím z etymologické ekvivalence slov, vedena např. potřebou jednoslovného označení – pastýř a pastorační. Přiznávám, že v tom nepostupuji zcela systematicky. Navíc do svého uvažování o pastýřské péči jako celku zahrnuji obvykle i otázky speciální, privátní pastorační. Pastýřskou péči nerozumím jen činnosti duchovního směřující k péči o celé společenství, jako je zvěstování Slova homiletickou cestou atd., ale právě i osobní práci s konkrétním člověkem v jeho životních okolnostech, stojící na předpokladu existence či možnosti navázání smysluplného vztahu mezi pastýřem a „klientem“. Jak je patrné z uvozek, v našem prostředí stále cítíme určitou terminologickou nouzi pro pojmenování stran tohoto pomáhajícího vztahu i pro samotnou činnost, jíž se zabýváme.

²¹ Schwitzer, *The Minister as Crisis Counselor*, s. 11.

²² Tamtéž, s. 17.

možno bez úzkosti, nebo alespoň tuto úzkost výrazně zredukovat. Proces sebevyjádření (sebevysvětlení) a sebezjevení před druhým je Switzerovi již ze své podstaty prostředkem vedoucím k uzdravení.

Jde mu mimo jiné o podporu přesné komunikace ve smyslu vzájemného pochopení a porozumění. Takové pochopení zahrnuje emocionální iracionální významy. Poradce je v roli účastníka i pozorovatele zároveň, účastní se skrze vztah. Je jakýmsi *zrcadlem pro druhého*, ale nejen tím. Neodráží pouze mechanicky pocity klienta, nýbrž sám cítí, vyhodnocuje, a tím de facto spoluvytváří tyto pocity.

„Poradenství je dynamický osobní vztah, v němž obě osoby spolupracují (angažují se) a obě se také mění,“ píše Switzer.²³ Mezi podmínkami podporujícími a rozvíjejícími proces pastorační krizové péče jmenuje schopnost empatie, respektu ke svěřenému člověku, schopnost vyjadřovat se konkrétně, ryzost, ochotu otevření svého vnitřního světa, připravenost k citlivě konfrontačnímu pohledu na klientovo chování, a konečně bezprostřednost (reflexi v přítomné chvíli).²⁴

Na rozdíl od sekulární psychoterapie se práce duchovního navíc opírá o hodnotu společenství ve víře (to je možné prožívat i tehdy, pokud klient přichází k poradci až v důsledku potřeby vyrovnat se s nastupivší krizí),²⁵ v některých případech ale také přináší zakoušení zázemí vzájemného vztahu rozvinutého již před vznikem aktuální krize. Určitá výhoda se pak v tomto případě netýká pouze otázky důvěry, ale i toho, že klient je duchovnímu znám i jako osobnost, včetně toho, jaké obvykle užívá strategie k řešení problémů a konfliktů, jaké jednání je mu blízké. Duchovní zná prostředky, jimiž může klientovi účinně pomoci k uvolnění, odreagování, má potřebné informace o rodinném zázemí postiženého, může mít např. kontakty na příbuzné, a nemusí se tak zbytečně dotazovat na mnoho podrobností, čemuž se profesionální intervent zcela vyhnout nemůže. Podle porovnání momentálního chování klienta s tím, jak se klient choval za běžných okolností, může přesněji vyhodnotit, jak je mu třeba pomoci.

Prvním a nezbytným krokem takové asistence v krizovém stavu je získat si ve vztahu klientovu *důvěru*.²⁶ Zde samozřejmě podstatně záleží na tom, za jakých podmínek pomoc probíhá, zda se uskutečňuje formou návštěvy v rodině, podpory při katastrofě (např. skrze pracovníky terénní krizové služby), telefonního (často anonymního) rozhovoru, elektronicky

²³ Tamtéž, s. 14.

²⁴ Tamtéž, s. 61.

²⁵ Tamtéž, s. 19.

²⁶ Tamtéž, s. 66.

nebo sjednáním osobní schůzky „tváří v tvář“ ve středisku krizové pomoci. Důvěra je podmínkou nejen počáteční, ale je jí podmíněna celá intervenční práce. Vymětal²⁷ shrnuje, že „terapeut by měl být ve vztahu ke klientovi tak blízko, jak jen je možné, a tak daleko, jak je nutné.“ Přitom musí být schopen zachovat si naději, že je možno dospět k viditelné pozitivní změně v kvalitě klientova života.

V podpůrném rozhovoru užívá krizový pracovník komunikačních prostředků,²⁸ mezi něž patří, jak již bylo výše řečeno, např. parafrázování toho, co klient řekl, empatické reflektování pocitů klienta, sumarizace vyřčeného apod. Tyto prostředky vedou k emocionální podpoře klienta, k vyjasnění problému, k eliminaci nedorozumění, ke zjištění, co a do jaké míry je spouštěcím podnětem krizové reakce, vedou také k vytvoření náhledu klienta na vlastní situaci a její důsledky. Skrze terapeutovu podpůrnou pomoc pak klient rovněž dospívá k nové perspektivě své budoucnosti, vyrovnává se s problémem. To vše lze dobře aplikovat při rozhovoru pastýře s člověkem v krizi.

Schwitzer a spoluautoři některých statí se tématu věnují velmi podrobně, popisují vznik a podobu teorie krizové intervence, metody a způsoby krizové práce, typologii krizí. V tom všem vysvětlují roli pastoračního pracovníka jako průvodce těmito krizemi. Samostatné kapitoly knihy jsou věnovány např. rodinným krizím a krizím rozvodovým, krizím souvisejícím se ztrátou a zármutkem, krizím psychopatologickým, krizím spojeným se suicidální tendencí.

Je možné se pastoračně věnovat nevěřícímu a v jakém smyslu?

Krátce se zastavme ještě u tématu *možnosti pastorační péče o nevěřícího klienta*, přestože tato pozoruhodná oblast duchovní péče není vlastním tématem tohoto článku. Toto téma vyvstává na základě určitých podobných prvků v péči o člověka v těchto disciplínách (míním např. směřování k vědomí smysluplnosti života, pomoc v překonávání obtížných situací). Je ovšem možno poskytovat pastorační pomoc nevěřícímu? V nejvlastnějším smyslu pastorační péče nikoli,²⁹ pokud ovšem pojmáme pastorační péči

²⁷ Jan Vymětal, *Úvod do psychoterapie*, 2. aktualizované vydání, Praha: Grada, 2003, s. 99.

²⁸ Špatenková, *Krize*, s. 39–48.

²⁹ Tak, jak ji definuje např. Smolík nebo Thurneysen, tedy jako službu k prohloubené víře v Krista, jako zvěstování Božího Slova jednotlivci. (Josef Smolík, *Pastýřská péče*, 1. vyd., Praha: Kalich, 1991; Eduard Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 6. vyd., Zürich: Theologischer Verlag, 1988.)

šířeji jako oblast veškerého zájmu o člověka jakožto člena společnosti, pak na sebe bereme i tuto zodpovědnost poskytnout pastorační péči komunitě. Lze to tedy připustit do jisté míry. Pastorační péče se v souvislosti s péčí o nevěřící objevuje např. v kontextu působení nemocničních kaplanů. Nemocniční kaplan se

stará nejen o duchovní potřeby pacientů, ale může pomoci i nevěřícím v jejich obavách, praktických problémech vyplývajících z jejich pobytu v nemocnici apod. Nemocniční kaplan v sobě zahrnuje nejen základní dovednosti duchovního, ale i psychologa a sociálního pracovníka „v terénu“, aniž by ovšem zasahoval do kompetencí psychologů nebo psychiatrů. Umí řešit běžné problémy pacientů, které nespádají do medicínské oblasti, a v případě nutnosti umí rozpoznat krizový stav a zařídit kontakt s odborníkem. Je součástí multidisciplinárního týmu nemocnice, je součástí nemocnice a pečuje o klienty konkrétních oddělení, jejich příbuzné a i o personál nemocnice. Stará se nejen o duchovní potřeby klientů (věřících i nevěřících), může pomoci při jejich obavách, těžkostech, krizích, nejistotách spojených s nemocí či těžkou životní situací. Výraz nemocniční kaplan je mezinárodní označení osoby, která vykonává nadkonfesionální klinickou pastorační péči. Doprovází nemocné a jim blízké v obtížných situacích nemoci, pomáhá jim mobilizovat síly a bojovat s nemocí; kaplani zachovávají mlčenlivost podobně jako jiní zdravotničtí profesionálové. Jsou vázáni etickým kodexem a jejich práce podléhá mezinárodním evropským standardům.³⁰

Profese pastoračního pracovníka v nemocničním prostředí zatím není v českém kontextu etablována, v současnosti se setkáváme se systematizováním a vytvářením speciálního vzdělávání v této oblasti – uveďme například projekt kurzu Nemocniční kaplan (na ETF UK). Před těmito kurzy bylo příslušné akademické vzdělání dostupné pouze nepřímou (např. na HTF UK v rámci studijního dvouoboru husitská teologie a psychosociální studia).

Jiným, neakademickým počinem v oblasti zkušenostního vzdělávání pastýřů pro klinickou praxi byl výcvik v pastoračním rozhovoru v klinickém prostředí (Clinical Pastoral Training, zkratka CPT).³¹

Je jistě možné působit na nevěřícího člověka v krizi prostředky krizové pomoci, vnímavým nasloucháním a citlivým intervenováním můžeme zmírnit např. negativní následky krize v klientově prožívání. Nicméně u člověka věřícího lze krizi nad to již zmíněné pojednat také na základě vztahu s Bohem, a zde proto máme možnosti větší. Na počátku řešení

³⁰ [online] [cit. 2009–06–12] URL: <<http://www.kaplaninemocniceteplice.estranky.cz/stranka/kdo-je-nemocnici-kaplan>>.

³¹ Informaci o něm naleznete ve sborníčku *Homo homini pastor*, 1. vyd., Benešov: Eman, 2003.

pastorandovy krize sice pravděpodobně nedojde k využití všech dostupných prostředků pastorační péče – jejich využití by se mohlo stát kontraproduktivním a zatěžujícím – to se však může stát později, v následné dlouhodobější pastýřské péči. Otevírá se zde možnost zvěstování Božího Slova do situace svěřeného člověka, biblický text zjevený a přijímaný jako Boží Slovo se může stát nástrojem změny psychického stavu a prožívání. To, aniž bychom chtěli podporovat jakoukoli myšlenku o exkluzivitě křesťanské záchrany pouze pro někoho, se v plné šíři nemůže stát u člověka nevěřícího v Kristovo spásné dílo.

Závěr

Jestliže je kvalitní pomáhající vztah (vztah mezi poradcem a svěřeným člověkem) podstatným účinným faktorem vedoucím ke stabilizaci a harmonizaci psychického stavu svěřeného člověka, o to více je to možné přiznat vztahu člověka s Bohem a také vztahům křesťanského obecnství. V krizové intervenci, v rámci krátkého pomáhajícího kontraktu³² týkajícího se aktuální stresové situace či individuálního zátěžového faktoru v životě klienta, může být vztah klienta k poradci velmi silný a emotivní a rovněž subjektivně velice významný. Poradce by však měl podle zásad krizové práce pevně zachovávat určité hranice: Měl by sám zůstat zakotven, a pomoci tak k opětovnému zakotvení klienta, ubránit se vtažení sebe sama doprostřed obtížné situace klienta natolik, aby byl problémem zahlcen. Tímto se v tomto pomáhajícím vztahu projevuje autorita pracovníka vůči klientovi. Vztah s Bohem je dlouhodobý, otevřený do minulosti i budoucnosti, po emocionální i jiné stránce může být hlubší než vztah s člověkem. Hranice dané poradenskou situací a lidskými možnostmi jsou odstraněny, namísto nich jsou tu ale hranice jiné.

Domnívám se, že duchovní jsou povoláni představovat věřícím i nevěřícím lidem Boha jako účastného a o hluboké vztahy pečujícího Pána. Nejsou v tom lidem pouze prostým příkladem, ale mají rovněž určitou symbolickou, reprezentativní funkci, znázorňují a reprezentují víru, tradici a způsob vyjevování významu života.³³ Lidská bída a utrpení nemožnou duchovního nechat lhostejným, podobně jako nenechaly lhostejným Krista. Duchovní musí aktivně jednat ve prospěch svěřených lidí. „To znamená, že Boží láska je tímto určitým způsobem výslovně vyjádřena skrze

³² Hovoří se o několika málo setkáních, během nichž by mělo dojít ke stabilizaci krizového stavu klienta.

³³ Schwitzer, *The Minister as Crisis Counselor*, s. 16.

smysluplné vztahy, komunikaci a činnost, které shrnujeme pod pojmem pastýřská péče, jejíž důležitou součástí je služba krizová.³⁴

Příznačně je nazvána také před rokem vydaná rozsáhlejší, shrnující práce profesora Michaela Herbst, mimochodem faráře a nemocničního kaplana, nese titul „Beziehungsweise“.³⁵ I zde autor hovoří mimo mnohé jiné o pastorači v kontextu vztahů, ale i o vědomí hranic, o člověku v krizových okamžicích spojených s vyhořením, depresemi či suicidálním jednáním.

Podařilo-li se mi prostřednictvím tohoto textu alespoň částečně podpořit myšlenku, že teorie krizové intervence může pastorační metodiku obohatit o užitečné (a dovolte mi říci i nezbytné a inspirativní) poznání pro práci se svěřeným člověkem, jsem tomu ráda. Pokud bude zmíněné poznání při pastorační praxi aplikováno s rozmyslem, nemělo by být v rozporu se smyslem, povahou ani prostředky pastorační péče.

³⁴ Tamtéž, s. 270.

³⁵ Michael Herbst, *Beziehungsweise*, 1. vyd., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2012.

Manželství jako archetyp a mytická skutečnost

Tomáš Najbrt

Marriage as an Archetype and a Mythical Reality: This Text works with several selected approaches to marriage, which are closely linked to marriage and enclose a marriage phenomenon in a broader context and history, and were involved in creating the archetype of marriage. The main thesis of this article is based on an approach of C. G. Jung, who sees marriage as a psychological relationship that fulfills the desire for relational wholeness. On this basis, this thesis shows that marriage is the reality of a mythical union of two people and as an archetype influences the shape of society and the collective unconscious of humanity.

Existuje celá řada možností a způsobů, jak manželství uchopit a pojmout. Jsou zde koncepty konzervativní i liberální, přístupy vycházející z historických nebo křesťanských tradic nebo přístupy zohledňující funkčnost a efektivitu manželského svazku při reprodukci. Můžeme manželství pojmout z filosofického hlediska, akcentovat genderové, emoční nebo psychologické skutečnosti. Cílem této práce je uchopit manželství jako archetyp a mytickou skutečnost.

Abych fenomén manželství zasadil do kontextu, budu se nejdříve zabývat několika vybranými přístupy k manželství, které jsou s manželstvím úzce spojeny a historicky se podílejí na vytváření archetypu manželství.

Hlavní teze této práce vychází z přístupu C. G. Junga, který manželství pojímá zejména jako psychologický vztah a naplnění touhy po vztahové celosti. Na tomto základě se v posledním oddíle pokusím ukázat, že manželství je mytickou skutečností spojení dvou lidí a jako archetyp ovlivňuje utváření společnosti a kolektivního nevědomí lidstva.

Manželství a reprodukce

Manželství je jako jedna z forem rodiny tradičním prostorem pro reprodukci. Předpokládané celoživotní spojení partnerů je chápáno jako bezpečné zázemí pro zplození a výchovu potomků. Péče o potomky a jejich výchova v partnerském vztahu, který je ohraničen a ukotven a přináší jistoty a výhody bezpečí nebo spolupráce, poskytuje potomkům zázemí

a jasně vymezený sociální prostor. V manželství založeném na výběru celoživotního partnera a vzájemném sdílení odpovědnosti za společné činy a plány, se závaznost manželského svazku přenáší také na potomky, kteří získávají jasnou identitu v podobě příslušnosti ke konkrétní rodině.

Podle Junga je otázka potomků jedním z hlavních důvodů pro striktní udržování odpovědného manželství.¹ Potomci manželský vztah partnerů mění a dodávají mu další rozměr a rozsah. Ať už je reprodukční záměr naplněn, nebo je v rovině teoretického uvažování a zvažování.

Manželství přináší do reprodukce také dynastický rozměr, který je odvozován právě od spojení určitých genetických a osobnostních vlastností obou partnerů. Na základě příbuznosti, která je tradičně deklarována určitými společnými znaky, např. společným příjmením, je manželství vřazeno do společenského kontextu a tyto znaky se přenášejí také na potomky.

Manželství, v němž se dva partneři reprodukují ve svých potomcích, dostává nový rozměr v podobě společného spojení s dalšími osobami, které stojí uvnitř a zároveň vně vztahu mezi oběma partnery.

Manželství a křesťanství

Křesťanství považuje manželství za přirozené a posvěcené spojení muže a ženy. Přináší do diskuze o manželství rozměr lásky, vzájemného respektu a tolerance, tedy eticky a morálně vyšších hodnot, které nejsou kvantitativně měřitelné. Považuje manželství také za Bohem „dané“ a od počátku zamýšlené spojení muže a ženy.² V křesťanství se klade velký důraz na překonávání obtíží v manželství skrze víru v Boží požehnání a pomoc. Manželství uzavírané v křesťanské tradici se řídí vlastními etickými a morálními principy, které ho mohou ovlivňovat.

Ke vztahu mezi mužem a ženou přistupuje vztah obou nebo jednoho z partnerů k Bohu a k Božím nebo církevním zákonům. Vytváří se tedy vztahová celost mezi mužem a ženou, která je zároveň zasazena do Božího plánu a řádu. Bůh manželství posvěcuje a naplňuje svou přítomností.

Křesťanství vnímá také jako jeden z hlavních cílů manželství jeho reprodukční rozměr. V encyklice „*Humanae vitae*“ se přímo uvádí, že manželé mají usilovat a směřovat „ke spolupráci s Bohem na plození a výchově nových životů“.³

¹ JUNG, Carl Gustav, *Člověk a kultura*, Brno: Emitos, 2012, s. 47.

² *Agenda Českobratrské církve evangelické I. díl*, 1983, s. 137. Evangelium podle Matouše 19. kapitola, 6. verš.

³ Encyklika *Humanae Vitae – O správném řádu předávání lidského života*, 1968, odd. II.

Tradičně je křesťanské manželství a rodina považována za křesťanské shromáždění, malou církev, *ecclesia domestica*.⁴ Víra ve společného Boha a etické principy, které na manžele kladou vyšší nároky v přístupu ke druhému partnerovi a sdílení společného života,⁵ pokud ji sdílejí oba manželé, je spojujícím prvkem a energií, která drží manželství pospolu. Výchozím bodem křesťanského uvažování o manželství je vzájemná láska, věrnost obou partnerů⁶ a jejich vztah k Bohu.

Manželství a emoce

Ve vztahu lásky se dvě bytosti vzájemně prolnou, a přece zůstávají stále dvěma individualitami.⁷ Partneri chtějí rozšířit svoji osobnost a duši toho druhého, vytvořit symbiózu.⁸

Lásku lze prožít i mimo manželství, s více osobami najednou nebo v různé formě a intenzitě. Člověk jako společenský tvor potřebuje vztah s nějakým dalším „ty“ a těchto vztahů vytváří v sociálním kontextu celou řadu, ať už se jedná o vztah přátelský, vztah víry nebo obchodní, právní vztah. Žádná věc není prostě danou součástí nějaké zkušenosti, vždy na sebe vzájemně působí člověk a jeho protějšek.⁹ Člověk má ale potřebu emocionálně naplněného vztahu, ať už je cit silný, či slabý a plní třeba jen základní funkci pocitu bezpečí. Vzájemná láska není jen překonáním lidské odloučenosti jako spíše splněním touhy po spojení a emocionálním naplnění vztahu. Fenomén lásky je podle Fromma zralou odpovědí na problém existence.¹⁰

Manželská láska přináší exkluzivitu. Je věnována výlučně jednomu partnerovi a podporuje spojení, vytvoření vztahu nebo svazku celoživotní jednoty. Podle Fromma by láska měla být v podstatě volním aktem, který dospívá k rozhodnutí celoživotně věnovat svoji existenci druhému člo-

⁴ DEMMER, Klaus a BRENNINKMEIJER-WERHAHN, Aldegonde, *Christian marriage today*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1997, s. 47 a 50.

⁵ V otázce sdílení majetku, sexuality, reprodukce a výchovy potomků, v překonávání problémů, které by mohly vést k ukončení manželství.

⁶ KASPER, Walter, *Teologie křesťanského manželství*, 1. vyd., Brno: CDK, 1997, s. 16.

⁷ FROMM, Erich, *Umění milovat*, Praha: Český klub, 2001, s. 27

⁸ Tento pohled se dá sledovat i u Platóna, který popisuje člověka hledajícího svou druhou polovinu a neustále toužícího po spojení s ní. Láska proto popisuje jako touhou po celku. (Dialog Symposion).

⁹ BUBER, Martin, *Já a ty*, 1. vyd., Praha: Mladá fronta, 1969, s. 26.

¹⁰ FROMM, *Umění milovat*, s. 25. Podobně také u Bubera: BUBER, *Já a ty*.

věku. Milovat někoho by neměl být pouze silný cit, ale také rozhodnutí a závazek.¹¹

Paradox manželství

V manželském vztahu, který je formálně definován, dochází k určitému paradoxu,¹² kdy člověk nechce být sám a svého partnera do značné míry potřebuje, zároveň ale celožitovním a exkluzivním partnerstvím omezuje svoji svobodu a musí se přizpůsobovat.¹³ Tento paradox přináší do vztahu významný potenciál: na jednu stranu nás může partner v některých ohledech omezovat a brzdit, na druhou stranu nás může v jiných ohledech rozvíjet a inspirovat. Toto spojení určitých protikladných prvků, pokud je správně uchopeno a prožíváno, se může stát ohniskem psychického vývoje a nositelem tvořivého vývoje partnerství. Splynutí může být zdrojem energie pro společné řešení problémů, kreativní rozvíjení a naplňování života nebo zdrojem energie pro dobu, kdy jsou partneři na čas oddělení.¹⁴ Stejně tak ale může být tento paradox důvodem pro ukončení vztahu, kdy vztah začne být pro jednu z partnerských stran spíše omezující než rozvíjející.

Genderová podmíněnost manželství

Manželství je spojením mezi mužským a ženským pólem.¹⁵ Póly mužských a ženských principů existují uvnitř každého muže a každé ženy. Fyziologicky mají muž i žena v minimálním poměru hormony druhého pohlaví, tedy část opačného pólu, který není v jejich osobnosti dominantní.¹⁶ Právě

¹¹ FROMM, *Umění milovat*, s. 58.

¹² Právě paradox nebo paradoxní logika, v protikladu k aristotelovské logice, nevyklučuje protiklady. Paradoxní logika má svůj nejranější filosofický výraz v Hérakleitově filosofii. Pro Hérakleita je boj protikladů základem všeho bytí. „Nechápu, jak neshodné spolu souhlasí,“ nebo „zpět obrácený souhlas jako u luku a lryy,“ tvrdí Hérakleitos, in: *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, Praha: ČSAV, 1962, s. 54. Paradoxní logika nebo filosofie není dualismem, harmonie nebo jednota je právě v rozporu, z něhož se skládá, in: FROMM, *Umění milovat*, s. 75.

¹³ FROMM, *Umění milovat*, s. 16.

¹⁴ Zajímavá je koncepce manželství jako útěku před samotou viz FROMM, *Umění milovat*, s. 86.

¹⁵ FROMM, *Umění milovat*, s. 38. Tato touha po splynutí mezi osobami je nejmocnějším snažením člověka. Je to nejzákladnější vášeň, je to síla, která drží pohromadě lidstvo, rod, rodinu společnost. (Tamtéž, s. 24)

¹⁶ Jung toto téma psychologicky zpracovává v pojmech animus a anima, Lippa přímo hovoří o přirozené „bisexualitě“ člověka.

tato polarita je základem tvořivosti,¹⁷ která je patrná například ve snaze zaujmout při výběru partnera a zůstat pro partnera nebo partnerku atraktivní. Spojení protikladných pólů mužské a ženské osobnosti ale nemusí mít podobu institucionalizovaného vztahu, který je formálně posvěcen a kontrolován církevní nebo světskou autoritou.

V manželství jde o určitý druh rezonance mezi prvky principů odpovídajících mužským prvkům u ženy a ženským prvkům u muže. Manželství ovlivňuje právě mužské a ženské póly, které stojí na různých pozicích a ve vztahu v podstatě na opačné straně. Spojením těchto protikladů vzniká unikátní celek s nesmírně složitou funkcí. Působení partnerů v manželství můžeme označit také pojmem enantiodromie, tedy slučování a vyrovnávání protikladů, a to při zachování vzájemného respektu a individualit obou partnerů. I přes to, že jsou muž a žena velmi rozdílní, je fungující spojení muže a ženy ve vztahu skutečností.

Jungovo pojetí manželství

Jung pojímá manželství jako psychologický vztah. Důvodem ke vztahu je touha po celosti, tedy naplnění určitého ideálu, který je v člověku hluboce zakořeněn a je součástí jeho duše. Člověk bez tohoto vztahu postrádá celost, které dosahuje pouze prostřednictvím duše, která nemůže sama o sobě být bez své druhé stránky, jež se vždy nachází právě ve svém protějšku, v určitém „ty“. Celost podle Junga vzniká právě ze složeniny „já“ a „ty“, které se objevují jako části transcendentní jednoty. Podstatu této jednoty lze ale chápat pouze symbolicky.¹⁸

Každý člověk si v sobě již od pradávna nese obraz a charakteristiku svého protějšku, muže nebo ženy. Tento obraz je v zásadě nevědomou¹⁹ látkou zděděnou z pradávných dob, která se stala přirozenou součástí živého systému. Jde o určité dědictví, „typus“ („archetypus“) všech zkušeností s bytostí opačného pohlaví, koncentrát všech dojmů předávaný řadou předků, z něhož se stal psychický adaptační systém pro fungování vztahů. Jung dokonce tento „typus“ popisuje tak, že kdyby nyní hypoteticky nastala situace, v níž by náhle neexistovali muži nebo ženy, bylo by možné z tohoto nevědomého obrazu rekonstruovat duševní profil opačného pohlaví. Prá-

¹⁷ Tuto polaritu mužského a ženského a touhu přemstit tuto polaritu spojením podle Fromma kupodivu ignoruje Freud (kterého Fromm považuje za fyziologického materialistu), který ji zjednodušuje pouze na sexualitu in FROMM, *Umnění milovat*, s. 38–40.

¹⁸ JUNG, Carl Gustav, BARZ, Helmut a PLOCEK, Karel, *Osobnost a přenos*, 1. vyd., Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998, s. 250.

¹⁹ Tedy uloženu v oblasti „nevědomí“, které je dle Junga součástí lidské psychiky.

vě tento „nevědomý“ obraz je projikován do milované osoby a podle Junga je jednou z nejdůležitějších příčin vášnivé přitažlivosti i jejího opaku.²⁰

Tato Jungova myšlenka vysvětluje, proč člověk navazuje vztah s druhým pohlavím a vstupuje do manželství. Vztah mezi mužem a ženou je zakořeněn v samotné podstatě lidské existence, a proto je následně ritualizován a institucionalizován. Člověk potřebuje tento typ vztahu, aby dosáhl celosti.

Manželství jako idea

Na základě Jungova pojetí chápu manželství jako ideu, která naplňuje sebe sama. Je určitým archetypem, který je předáván po tisíce let z generace na generaci a vytváří vědomí kontinuity a řádu. Manželství tak zakládá trvalou „ontologickou realitu intersubjektivního charakteru,“²¹ která přesahuje oba partnery a jejich individualitu. Oběma partnerům o toho druhého podstatně jde, záleží jim na něm zásadně, a tedy se o něj starají. Manželství tento prvek akcentuje a staví do popředí jako deklarovaný cíl a smysl, který je výslovně zmiňován při svatebních rituálech. Přináší exkluzivitu a nastavuje společenskou a hodnotovou normu.

Instituce manželství nerelativizuje, ale jasně vymezuje čas vztahu dvou lidí a přesně stanovuje hranice prostoru, v němž sama existuje. Ve světě neustálé „disharmonie mezi potřebami a schopnostmi“²² manželství definuje vztah dvou konkrétních lidí, zavazuje je a zároveň je činí svobodnými od stejných vztahů s jinými lidmi nebo od věcí, které by partnerovi ublížily.

Manželství si vybírá pouze „jednu z možností“ v podobě konkrétního partnera a buduje jasně definovanou sociální strukturu. I přesto, že nemůžeme pominout manželství ukončená rozchodem nebo rozvodem partnerů, i ty, kteří neprožili celoživotní manželství, vedla stejná idea vytvořit a definovat vztah, který by byl pevným bodem uprostřed společnosti a jejích proměn. A to s celoživotní perspektivou, která dává lidskému životu další, dlouhodobý rozměr a smysl přinášející energii k vymanění se ze všední každodennosti.

²⁰ JUNG, *Člověk a kultura*, s. 74.

²¹ KASPER, *Teologie křesťanského manželství*, s. 43.

²² BAUMAN, *Zygmunt, Individualizovaná společnost*, 1. vyd., Praha: Mladá fronta, 2004, s. 75.

Archetyp manželství a mytický rozměr manželství

Mýtus je určitou „ontologickou koncepcí“, která se naplňuje při opakování původních archetypů, tedy mytických pravzorů, které stály na počátku. Každý čin se znovu opakuje a ztotožňuje se s prvotním činem, který se odehrál v mytickém okamžiku „Počátku“. Tímto opakováním se ruší časovost, neboť člověk dokáže napodobováním určitých „paradigmatických gest“ a „napodobováním archetypů“ zastavit čas a vrátit se k počátkům, o kterých mluví mýtus.²³

Opakováním se sám člověk mění v archetyp. A spojování muže a ženy ve svazek (ať už se v historii nazýval jakkoli,²⁴ byl jasně definován – institucionalizován) se děje právě „od Počátku“. Manželství tak mytickým způsobem zasazuje člověka do celku lidstva a jeho historie a dává mu základní identitu. Proto má manželství mytický rozměr a základ.

Prostřednictvím rituálu uzavírání svazku mezi mužem a ženou, který je definován zejména formulováním podmínek vztahu mezi partnery, a udržováním tohoto rituálu po tisíciletí se manželství řadí k nejstarším lidským rituálům a skrze prožívání manželského vztahu se stalo ontologickou koncepcí a archetypem.

Manželství je archetypem, který naplňuje mýtus o spojení dvou lidí, kteří tímto vztahem tvoří celek přesahující jeho jednotlivé části. Tím, že do manželství vstupují partneři celoživotně, bez ohledu na to, zda se tento cíl později naplní, či nikoli, předjímají a určují budoucnost a tím už v současném okamžiku přesahují své vlastní životy.²⁵

Manželství je pevným bodem uprostřed měnícího se světa a společnosti. Je archetypem, který „regulujícím, modifikujícím a motivujícím způsobem“ zasahuje také do „utváření obsahů vědomí“.²⁶ Je tedy antropologickou konstantou, která ovlivňuje život konkrétního člověka a zároveň celého lidského rodu.

Mytické chápání manželství rozšiřuje individuální odpovědnost každého člověka. Tím, jak člověk pracuje na svém vývoji, ovlivňuje také vývoj dalších lidí. A to nejen ve smyslu přímé reakce, ale také přínosem k utvá-

²³ ELIADE, Mircea, *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*, 1. vyd., Praha: ISE, 1993, s. 29.

²⁴ Manželství bylo například prohlášeno svátostí až ve 12. století.

²⁵ Pro žádného člověka v obvyklé situaci není smrt reálnou skutečností, o níž by věděl víc, než že je součástí lidského života. Manželským slibem tedy snoubenec předjímal, že v okamžiku smrti bude spojen v manželství se svým partnerem, ať už tento okamžik nastane kdykoli.

²⁶ KAST, Verena, *Dynamika symbolů: základy jungovské psychoterapie*, 1. vyd., Praha: Portál, 2000, s. 98.

ření podoby společnosti a celého lidského rodu. Jungův termín „kolektivní nevědomí“ indikuje odpovědnost jedince za utváření všelidského nevědomí,²⁷ které se skládá právě ze zkušeností a zážitků jednotlivců.

Zkušenost manželství a realizace vztahu mezi mužem a ženou v manželství utváří a posiluje archetyp manželství. Skrze tento archetyp se utváří také mytický rozměr manželství, jehož obsahem je právě zkušenost lidského vztahu, citu a hodnot, stejně jako překonávání problémů a schopnost kompromisu, odpovědnosti a empatie, tedy hodnot, které jsou obecně významné pro lidskou společnost.

Hypoteticky je proto možné, že v budoucnu dojde v důsledku množení „neúspěšných“ manželství a volných vztahů²⁸ k postupnému mizení archetypu manželství z kolektivního nevědomí, což bude mít důsledek pro vnímání a realizaci lidských vztahů obecně.

Jako archetyp a mýtus v sobě manželství uchovává soubor hodnot a vzorců chování. Smyslem práce s archetypem je pomoci pochopit, nebo alespoň částečně pochopit, náš vztah k různým činům a zkušenostem, jako je v tomto případě manželství, a dále je interpretovat. Výhodou archetypu je, že ho můžeme chápat univerzálně a navzdory jeho zpracování. Je to obraz, který můžeme konfrontovat se současnou situací, ať už vlastní, nebo historickou, a dále ho analyzovat. Primárně tak, zda představy a emoce spojené s tímto obrazem odpovídají současné realitě.

²⁷ JUNG – BARZ – PLOCEK, *Osobnost a přenos*, s. 241.

²⁸ Osamostatněné individuuum je poměrně pozdním historickým produktem, který vzniká spolu s rozkladem tradičních sociálních struktur, tradičních vazeb kontroly a ochrany a tradičních hodnotových orientací. Na úrovni společenského života je u moderního člověka přítomen vysoký stupeň individualizace a osobního vědomí u většiny jedinců, tvořících moderní společnost in KELLER, Jan, *Teorie modernizace*, 1. vyd., Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, s. 60–68.