



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 14 (2009/1)
Teologie a dějiny

Teologie a dějiny

Uspořádal Jindřich Halama

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Evangelickou teologickou fakultu
vydává nakladatelství Mlýn v Jihlavě

Adresa a objednávky: Mlýn, Vrchlického 1, 586 01 Jihlava

Obálku navrhl © Jakub Tayari

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

ISSN: 1802-6818

ISBN: 978-80-86498-32-4

Obsah

JINDŘICH HALAMA	
Úvod	vii
PETR SLÁMA	
Za ní, před ní a v ní: o Bibli, dějinách a starozákonní teologii	1
PAVEL KEŘKOVSKÝ	
Etika zaslíbení	7
JIŘÍ MRÁZEK	
Daniel 7 v Novém zákoně	27
PAVEL HOŠEK	
Manifestace a proklamace: dějiny náboženství v pojetí M. Eliadeho a P. Ricoeura	34
PETR MACEK	
Boží působení ve světě v pojetí procesuální teologie	46
JAN KRANÁT	
Má protestantismus svou filosofii dějin? Kacířské dějiny Gottfrieda Arnolda	70
JAN ŠTEFAN	
Jeruzalém a Athény? Jeruzalém, nebo Athény? Také k interpretaci Dietricha Bonhoeffera	79
MARTIN PRUDKÝ	
Teologie v dějinách – dějiny v teologii	94
PETER MORÉE	
„Česká víra není římská víra, nýbrž husitská, českobratrská“	111
JINDŘICH HALAMA	
K pojetí dějin u J. L. Hromádky	124

IVANA NOBLE	
Paměť jako břemeno a paměť jako dar	142

Úvod

Předkládané číslo Studií a textů přináší tématický celek, věnovaný vztahu teologie a dějin. Hlavní část těchto studií vznikla v souvislosti se symposiem pořádaným na UK ETF v roce 2007 u příležitosti 80. narozenin profesora Jakuba S. Trojana. Vztah teologie a dějin patří k přednostním tématům práce prof. Trojana, stačí zmínit jeho publikace *Idea lidských práv v české duchovní tradici* (2002), *Spravedlnost povznáší národ* (2002) či *Moc v dějinách* (1994), o množství článků, přednášek a kratších statí nemluvě.

K této, pro jubilanta příznačné tématice se zaměřili jeho kolegové a předkládají odborné veřejnosti soubor studií rozmanitých a přece vzájemně spojených. Tematika teologie a dějin, role teologie v dějinách a role dějin v teologii, teologické interpretace dějin a jejich úskalí a mezi je nahlížena z perspektivy různých oborů a úhlů pohledu, na příkladech různých míst a časů – a klade před nás otázku, jak jako křesťané umíme či neumíme porozumět dějinným událostem, jaký vliv má naše víra na naši interpretaci dějin a naopak, jak dějiny ovlivňují naše chápání a interpretaci naší víry.

První tři příspěvky jsou zaměřeny na interpretaci biblického svědectví. Petr Sláma se zaměřil na vztah mezi biblickou teologií a dějinami a sleduje proměny tohoto vztahu v průběhu posledních dvou století, od přesvědčení, že bible zprostředkuje poznání dějin, k současnému důrazu na příběhovost, která má k dějinám sice blízko, ale nelze ji s nimi ztotožňovat, neboť jejím posláním je prostředkování smyslu, nikoli historie. Stejného problému se z jiného úhlu dotýká Pavel Keřkovský ve svém příspěvku o etice zaslíbení. V navázání na Ricoeurovo pojetí proklamativní povahy náboženství, v němž má narace ústřední roli, ukazuje na dějinný rozměr v biblickém svědectví jako na prostředek překonání mýtického a magického. Narativní povaha biblických textů otevírá perspektivu zaslíbení, zvoucí k odpovědnému, dialogickému životu na základě smlouvy. Konečně třetí z biblicky orientovaných příspěvků, který předkládá J. Mrázek, se soustředí na apokalyptickou interpretaci dějin, jak je ztvárněna v knize Daniel (Dn 7) a na její použití v Novém zákoně, v němž se odráží přinejmenším ve třech podobách (Zj 13, Ř 13 a evangelijní tradice o Synu člověka), shodně dosvědčujících víru v Boží vládu nad dějinami.

Vztah náboženství a dějin je tématem příspěvku Pavla Hoška, který jej analyzuje na koncepcích M. Eliadeho a P. Ricoeura. Oproti názoru, že v náboženství vůbec jde především o manifestaci posvátna jako pokus o odpo-

věd' na hrůzu z dějin, vyvolávajících v člověku úzkost z konečnosti a smrtelnosti (tak Eliade), staví Ricoeur tvrzení, že židovsko-křesťanské pojetí víry má nutně proklamativní (zvěstnou) povahu, integrující dějinný a mravní rozměr lidství. Přitom se proklamativní a manifestační aspekt náboženství vzájemně neruší, ale zůstávají v trvalém napětí.

Na vztah teologie a filosofie se zaměřují dva příspěvky, nejprve práce Petra Macka, která se zabývá pojetím Božího působení ve světě, jak mu rozumí procesuální teologie, navazující na filosofické dílo A. N. Whiteheada. Přehled teologického rozvinutí Whiteheadovy filosofie, jak je uskutečnili a uskutečňují Ch. Hartshorne a jeho následovníci a žáci, je zakončen pohledem na promítnutí procesuálního teologického myšlení v christologii, pneumatologii a soteriologii. Zcela jiný příklad vztahu teologie a filosofie si vybral Jan Kranát. Podává pohled na reformační a poreformační pojetí dějin v protestantismu a ukazuje jeho posun k subjektivnímu a spiritualizujícímu přístupu na příkladu Gottfrieda Arnolda a jeho „kacířské historie“. Subjektivní, niterná zbožnost se tu stává nástrojem záchrany před dějinami, zachvácenými zkázou a špatností.

Tématem exkluzivismu a inkuzivismu v teologii se zabývá příspěvek Jan Štefana. Sleduje dějinný kontext jejich vzestupu a ústupu, se zvláštním zřetelem k myšlenkám D. Bonhoeffera a jejich interpretaci a s otázkou, nakolik souvisí exkluzivita či inkuzivita teologického myšlení s dějinnou situací. Je pravidlem, že inkuzivita souvisí s ohrožením a minoritní situací, zatímco exkluzivita je pokusem zabezpečené a majoritní církve?

V poslední části našeho svazku jsou příspěvky zabývající se konkrétními příklady zápasu s teologickým porozuměním dějinám či teologických formulací pod tlakem dějinné situace. Martin Prudký se soustředí na vyznavačský počín Barmenské synody (Barmenské teze 1934) a jeho dějinné hodnocení, které ukazuje, že i statečné a příkladné vyznání má své meze – pod tlakem přítomné situace v nacistickém Německu zamlčelo prakticky všechno židovské v křesťanství. Pojetí českých dějin v době první republiky a jeho nacionalistický charakter (který se nevyhnul ani evangelické církvi) ukazuje na příkladu výzdoby dveří žižkovského památníku Peter Morée. Dokládá, že jejich ideologické dotvoření komunistickým režimem po r. 1948 mělo v tomto pojetí na co navázat, přes zdánlivou nesrovnalost a naprostou protikladnost ideologie. Otázky nad konkrétními interpretacemi dějin i nad jejich celkovým chápáním u J. L. Hromádky vznáší ve svém příspěvku J. Halama a předkládá možné důvody, proč byly tyto interpretace často chybné. Konečně poslední příspěvek, z pera Ivany Noble, analyzuje roli lidské paměti ve vytváření obrazu dějin. S použitím studií

především J. B. Metzke a M. Volfa zkoumá vztah paměti, odpovědnosti a utrpení, a ukazuje, jak lidská paměť vytváří falešné obrazy dějin, aby se tím vyhnula utrpení. Přitom sebeospravedlňující postoj ve skutečnosti brání smíření a neumožňuje překonat dotyčné utrpení.

Doufáme, že pokus o otevřené a kritické zvážení předpokladů, povahy i důsledků teologické práce v dějinách a s dějinami, který všichni uvedení autoři podnikli, přinese užitečné podněty všem, kdo budou toto číslo SATu číst.

Jindřich Halama

Za ní, před ní a v ní: o Bibli, dějinách a starozákonní teologii¹

Petr Sláma

Behind it, before it and in it: the Bible, history and Old Testament theology.

The essay deals with the question of how Old Testament theology copes with history. The winding road from J. P. Gabler's assignment of Biblical theology to the domain of history, through the reaction to this adjunction by scholars influenced by Karl Barth, is introduced chronologically. However, Gerhard von Rad, one of the Barthians in Germany, comes up with a new appreciation of historical narration as the way Israel speaks about its God. Recently, this approach obtained a theoretical backing from the angle of anthropology, describing narrativity as a particular way of making sense of the world around us, on the same level as a systematic description of it.

Rád bych se zamyslel nad několika aspekty toho, jak starozákonní teologie pracuje s dějinami. Ono „za ní, před ní a v ní“, které působí trochu jako úryvek písničky „Před naší za naší“, se týká právě vztahu Bible a dějin. Je Bible především 1) referátem o událostech, které se odehrály v minulosti; jako taková by pak byla zdrojem, z něhož a z mnoha jiných zdrojů pak dějepisec píše své dějiny? Nebo je Bible 2) sama dějinami, tedy uchopením a ztvárněním minulých událostí, které měly dávat smysl především jejím prvním čtenářům? Anebo je Bible – jistě vedle mnoha jiných důležitých literárních děl – 3) jakýmsi katalyzátorem dějinného vědomí až právě nás „pobiblických“, kteří máme ve své době vytvářet dějiny, tedy interpretací minulých, od nás různě vzdálených událostí, dávat smysl své době? Porůznu si v minulosti Bible na jedné a dějiny na druhé straně prohazovaly roli examinátora a žáka: toho, kdo sedí a drží tyč, přes kterou ten druhý musí přeskočit. Takto proměnlivý vztah Bible a dějin souvisí s různě definovanými účastníky tohoto vztahu.

Do nástupu osvícenství ovšem Bible s dějinami v pojetí většiny křesťanských myslitelů splývala. Bible byla chápána ve smyslu prvé z uvedených možností jako referát o minulosti. Informuje nás o vzniku světa, o dějinách Izraele, o životě a díle Ježíše Krista a o začátcích jeho církve. Toto splývání

¹Tento příspěvek vznikl v rámci projektu GAAV č. IAA901830702 nazvaného „Herme-
neutika narativních a právních textů Starého zákona.“

Bible a dějin vzalo za své s nástupem novověkého kritického myšlení. Leopold von Ranke vytýčil historikům úkol zjistit, „wie es eigentlich gewesen ist“, jak tomu ve skutečnosti bylo. Odpověď na takto položenou otázku nalézá v exaktní práci s prameny, zohledňující výsledky archeologických bádání a postupující za předpokladu, že *je možno* dobrat se objektivního obrazu minulosti – právě i té, o které mluví Bible. Tato odpověď se ovšem brzy začala odchylovat od obrazu, který o minulosti podávala sama Bible.

Ještě před von Rankem rozdal úlohy teologickým subdisciplínám Johann Philip Gabler. V altdorfské přednášce z r. 1787 proti sobě staví dogmatickou a biblickou teologii. Úkolem dogmatiky je nalézt, jak říkal, filosofické pravdy biblických autorů. Úkolem biblické teologie je udělat v Bibli pořádek, očistit ji ode všech dobově podmíněných představ:

„Svatá písma jsou na mnoha místech zakryta neprůhlednou clonou, ať už zkoumáme slova či věci samotné; o tom však není třeba se dlouze šířit, neboť to mluví samo za sebe, a výmluvně o tom svědčí, ba křičí tolik promarněné vykladačské práce. Příčin této skutečnosti je více: je to jednak samotná přirozená povaha věcí v Písmu tradovaných; neobvyklost slov i obecného způsobu mluvy; ráz oněch mravů a dob, jež jsou nám velmi vzdálené; a konečně i to, že mnozí tyto knihy neumějí správně interpretovat: neberou totiž ohled na to, jak se ve starých dobách vesměs mluvilo, ani na to, jaký způsob řeči byl typický pro toho či onoho pisatele.“²

Z toho plynou rozdílné úkoly:

„Nuže, biblická theologie je rodu historického a předává nám poznání, jak o božských věcech smýšleli svatí pisatelé; naproti tomu dogmatická theologie je rodu didaktického a učí nás, jak ten který theolog vzhledem k svému nadání, době, věku, místu, sektě, škole a podobným okolnostem o božských věcech filosofoval. Ta první má obsah historický, a proto, hledíme-li na ni samotnou, zůstává stále stejná, i když si ji ovšem různí lidé různě představují, podle toho, jakým způsobem ji pěstují. Ta druhá je ovšem stejně jako ostatní lidské disciplíny podrobena nejrozmanitějším proměnám, čehož dokladem je skutečnost, že ono vytrvalé zkoumání trvá již bez přestání tolik staletí.“³

²Citováno podle dosud nepublikovaného překladu J. A. Dusa, nazvaného „O správném rozlišování biblické a dogmatické theologie a o potřebě přesného určení jejich cílů.“ Latinské znění podle J. P. Gabler, *Kleinere Theologische Schriften II*, Ulm 1831, str. 179–198: „Etenim libros sacros multis in locis – sive verba spectemus, – sive res ipsas, summa haud raro tegi obscuritate, id sane non est, quod multis verbis demonstrem; nam et res ipsa loquitur, et clamant tot irriti interpretum labores. Cuius rei plures causae sunt, tum ab ipsa rerum in his libris traditarum natura ac indole, tum ab insolentia verborum, et universi dicendi generis, tum a ratione temporum et morum a nostris valde diversa, tum denique ab inscitia multorum hos libros – sive ex antiqua consuetudine [loquendi!] omnino, – sive ex usu loquendi cuique scriptori proprio recte interpretandi.“

³Citováno podle J. A. Dusa, viz předchozí poznámka: „Est vero theologia e genere historico, tradens, quid scriptores sacri de rebus divinis senserint; theologia contra dogmatica e genere didactico, docens, quid theologus quisque pro ingenii modulo, vel temporis, aetatis, loci, sectae, scholae, similibusque id genus aliorum, ratione super rebus divinis philosophetur. Illa [theologia biblica], cum historici sit argumenti, per se spectata semper sibi constat (quamquam et ipsa, arte elaborata, aliter ab aliis fingatur): haec vero [theologia dogmatica]

Nesen optimismem ohledně možností lidského poznání, dochází Gabler k závěru, že je třeba „pečlivě rozlišovat božské a lidské a stanovit jistý rozdíl mezi biblickou a dogmatickou theologií.“ Biblická teologie je zde tedy od toho, aby stanovila lidský podíl na tvaru Bible, který je třeba očistit, abychom na tom, co zbude a co Gabler nazve „dicta classica“, postavili odpovídající stavbu dogmatiky. Historicko-kritická metoda, slavná Wellhausenova hypotéza pramenů a mnoho dalších počinů starozákonní teologie jsou uskutečňováním tohoto programu, programu, který ale – překvapivě – přesně pojmenoval právě otec německého pietismu Philipp Jacob Spener, který po biblistice žádá, aby odstranila „dřevo, seno a slámu lidských nálezků ..., kterými je zastřeno zlato“ slova Božího.⁴

Jakkoliv optimističtí jsou tito autoři k možnostem člověka dobrat se původního nezkaženého tvaru biblické zvěsti, jsou naopak pesimisty, pokud jde o funkci dějin: během doby dochází ke zkalení zvěsti, badatelovým úkolem je očistit původně čistý tvar od dějinných nánosů. Čím starší forma textové jednotky, tím blíží jsme pravdě.

Proti tomu přicházejí zejména stoupenci nábožensko-dějinné školy s představou, že Boží duch vane po proudu dějin. Čím později, tím blíže jsme pravdě, která právě v čase dochází svého náležitého projádření. Nepřeslechnutelný je zde vliv Hegelův. Za mnohé další představitele tohoto směru zde jmenujme Hermanna Gunkela, v docela nedávné době pak Erharda Gerstenbergera⁵ a Reainera Albertze.⁶ Oba posledně jmenovaní podávají svá syntetická díla, své starozákonní teologie (Gerstenberger své dílo záměrně a jako lehkou provokaci formuluje jako „ty teologie (pl!) ve Starém zákoně“) jako lineární vývoj jednotlivých teologických koncepcí od primitivního stavu k úrovni, která je teprve teologicky na výši. Stručně řečeno: pravdě jsme tím blíží, čím mladší čteme textovou jednotku. I zde tedy drží latku, přes kterou jest přeskochit, dějiny. Tím, kdo musí latku přeskochit, je víra Izraele.

cum reliquis disciplinis humanis conversioni est obnoxia: id quod constans et perpetua tot seculorum observatio satis superque demonstrat.“

⁴Philipp Jacob Spener (Erich Beyreuther, vyd.), *Pia desideria: Programm des Pietismus*, Wuppertal 1964, str. 32.

⁵Erhard S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament: Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001.

⁶Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992. Viz také jeho programatickou stať „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung“, in: *Jahrbuch für biblische Theologie 10*. (Hrsg. Bernd Janowski; Norbert Lohfink) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995.

Proti této roli dějin se ovšem pochopitelně mezi starozákoníky pozvedly hlasy. Zejména v reformovaném táboře se objevují pokusy představit Starý zákon jaksi naddějinně, jako komplexní svědectví o určitém teologumenu – či lépe souboru teologumen. Do této skupiny patří po-reformační Johannes Koch, ve 20. stol. pak zejména Walther Eichrodt, Ludwig Köhler aj., tedy autoři, kteří hledají skrytou strukturu starozákonního světa víry.

Zde je třeba zmínit také domácí tvorbu, starozákoníka Slavomila C. Daňka. Ten *některými* svými postupy dokonale naplňuje zadání Gable-rovo. Ve svém *Dobovém pozadí* napsaném v r. 1935 považuje za cíl to, aby získal „výraznou folii dějinného reálu k dějinnému ideálu náboženskému, jak se rýsuje ve Starém zákoně.“⁷ Jde o „ideal náboženský“, který je skryt za „realem dějinným“, jde o verbum, skryté za fakta, od nichž má starozákoník abstrahovat či skrže ně setrvale pronikat k naznačenému „ideálu.“ A ovšem, v onom „ideálu“ vidí Daněk vlastní cíl své práce. Zdaleka se tedy nespokojí s prací historickou, Gablerem mu vymezenou; tu naopak vidí jen jako nutné zlo, kterým se musí prodat, aby uchopil to, oč mu má jít především. Každopádně odmítá přiznat dějinám – jakkoli třeba jen omezeně – zjevující funkci. Biblickou zprávu je vždy třeba oloupat (a poznamenejme skepticky: také oloupit) o její dějinně-příběhovou stránku, abych se dobral kvality náboženské.

Docela jinak rozvrhne svůj úkol německý starozákoník Gerhard von Rad. Je samozřejmě dobře poučen o historicko-kritické demontáži biblického obrazu dějin. Ale na druhou stranu je tak začten do vlastní Bible, že termín dějin obětovat nehodlá. Charakter Bible jakožto svědectví, svědectví o mocných činech Hospodinových, nám zapovídá odvrhnout její dějinnou stránku. Na ostrí nože balancuje von Rad, když rozvíjí tuto problematiku. Okřídlenou se stala jeho věta, že Starý zákon „ist ein Geschichtsbuch“, je knihou dějin.⁸ Von Rad zde vyzdvihuje onen rys Starého zákona, že o Hospodinu nehovoří především pomocí ontických výpovědí, ale pomocí příběhu lidu Izraele. Dějiny tohoto lidu tak, jak jsou ztvárněny ve Starém zákoně, jsou médiem, skrže něž se Bůh zjevuje. Dějiny tedy mají revelační kvalitu či alespoň potenci. Jenomže, jak tento nárok smířit s odchýlným obrazem, který sugeruje archeologie a historiografie? Zde von Rad zavádí – notně ovšem přeznačenou – kategorii lyonského Eirenaia,

⁷ Slavomil C. Daněk, *Dobové pozadí Starého zákona*, Praha: Kalich, 1951, str. 5.

⁸ Tato formulace se u von Rada poprvé ozvala v kázání z počátku 50. let. Objeví se v jeho studii „Typologische Auslegung des Alten Testaments“, *Evangelische Theologie* 12 (1952/3), ale také v jeho *Theologie des Alten Testaments. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1963, str. 370.

kategorii *dějin spásy*. Ve von Radově pojetí jde o zvláštní kategorii vírou vyznávaných dějin, dějin, které jsou, jak ovšem von Rad stejně nakonec připustí, *Dichtung, poiesis*. V češtině se pro tento stav věcí ujalo rozlišení dějiny – dějeprava. Oproti objektivním dějinám zde stojí dějeprava jako svědectví víry o Božím působení v dějinách. Čeština si tak může na rozdíl od němčiny dovolit vysmeknout se z vážné debaty o historicitě jednotlivých biblických příběhů, a to právě odkazem k tomu, že v případě Bible jde přece o dějepravu, nikoli dějiny.

Tomu, koho podvojnost dějin a dějepravy znepokojuje, přichází ovšem od počátku 70. let na pomoc (a je potřeba zvážit, jestli to je skutečně pomoc) postmoderna. „Pomoci“ zde myslím dekonstrukci objektivních dějin. Musí-li nakonec von Rad pro své Heilsgeschichte přiznat, že je to *poiesis*, nutí Jacques Derrida, Michel Foucault a další ke stejnému přiznání (totiž že nejde o nevinnou kopii skutečnosti, ale o tvorbu někoho, kdo tím hájí a prosazuje své zájmy) i veškeré další dějepisectví. Literární teoretik Hayden White ukázal,⁹ že i velmi seriózně a objektivně se tvářící odborné historické texty jsou uspořádány podle dramatické struktury, obsahují množství figur, shodných s dramatem či krásnou literaturou. Tato tendence vytvářet dějinná zobrazení podle dramatických vzorů je něčím, čemu se nelze vyhnout. V důsledku toho je každé dějinné ztvárnění – nejen biblické či církevní – svého druhu dějepravou.

Tuto představu rozvádí a zpřesňuje německý teoretik dějepisectví Jörn Rüsen. V Knize *Zerbrechende Zeit*¹⁰ vysvětluje moderní historiografii jako zvláštní kombinaci dvou původních typů racionalit, racionality *vyprávění* a racionality *vysvětlení*. Racionalitou rozumí úsilí o vytvoření smyslu. Podle Rüsena nabývá nějaký jev smyslu buď vysvětlením nebo vyprávěním. Abych nějaké věci dal smysl, mohu buď vysvětlit její fungování a strukturu, a to tak, že je vztáhnou k nějakým všeobecně platným zákonitostem. Anebo mohu – podle předmětu svého zájmu – vyprávět příběh té věci. Smysl pak vytvářím tím, že vybrané okamžiky minulosti dané entity zpřítomňuji na časové ose podle toho, jak ve své době hledám orientaci. Rüsen zavádí do hry *narativitu* jako specifický způsob vytváření smyslu. Jak jsme řekli, považuje příběh i vysvětlení za prvotní způsob vytváření smyslu. Historiografii, dějepisectví pak za způsob odvozený, kombinující obě racionality.

Mám za to, že narativita jako svébytný způsob vytváření smyslu je důležitým rysem biblického svědectví. Narativita má blízko k historicitě, to-

⁹Hayden White, „Historicismus, historie a figurativní obraznost“, in: *Reflexe* 16, 1996, str. 2–1 – 2–23.

¹⁰Jörn Rüsen, *Zerbrechende Zeit*, Böhlau 2001.

tožná s ní ale není. Tam, kde došlo ke ztotožnění narativity a historicity, zadělala si teologie na svízelný problém. Jak napsal yaleský teolog Hans Frei, církev pod náporom historické kritiky apologeticky propadla panice a začala hájit minulost, namísto aby se upnula k budoucnosti.¹¹ Tu si ale znovu nechme připomenout Rüsenem: biblický příběh má dát smysl naší přítomnosti, pro ni je od počátku určen. A tak lze uzavřít, že místo teologa není jenom za Biblí, v dobách jejího literárního vzniku či dokonce v dobách popisovaných událostí. Ty jistě představují nezbytné pozadí, folii, na níž teprve vynikne vlastní sdělení Bible. Místo teologa ale není ani pouze v Bibli. Ostatním oborům teologie biblisté jistě dluží důkladnou zprávu o stylistice biblického vyprávění. Bible totiž není důležitá jen svou referenční funkcí, tedy tím, k čemu se z minulosti vztahuje. Důležitá a závazná je – řečeno jazykem literární teorie – také svou funkcí poetickou, tedy tím, *jak* se k předmětu, o němž pojednává, vztahuje. Ono *jak* biblického vzta-hování se ke světu si má křesťan osvojit a nově ho uplatňovat. Jeho místo je totiž především před Biblí, v jeho vlastní době, do níž mu Bible vrhá světlo a v níž mu pomáhá chápat skutečnosti okolo sebe tak, aby dávaly smysl. O tom, že je naše místo před Biblí a že v Bibli máme pro svou dobu hledat smysl, nebo jak on řekne výzvu, o tom Jakub Trojan dobře ví. Díky, že nám to připomíná.

¹¹Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1974.

Etika zaslíbení¹

Pavel Keřkovský

The ethics of the promise. The biblical writers/speakers create an ethical reflection with the help of the narrative genre, or in some cases the legislative, prophetic, hymnic, and wisdom genres. Let us give the working title of ethics of the promise to the critical thought of the writers/speakers of the book of Genesis. The promise is conceived of as God's communication to human beings (Gn 1) and thus to the whole of humankind, and as God's communication to Israel, a part of this whole (Gn 12). Human beings are seen as autonomous beings of dialogue (Gn 18), standing below the horizon of the promise (Gn 1; 12; 18 et al.). Dialogue and the promise give birth to the ethics of universal values, which are not defined simply by the context of a single polis, a single community. It is here that the idea of universal ethical values for the whole human race was born.

1. Předpoklady etiky zaslíbení

Bibličtí autoři/mluvčí vytvářejí etickou reflexi² pomocí narativního žánru, případně žánrem legislativním, prorockým, hymnickým a mudroslovným,³ některé žánry využívají literární figury paralelismu membrorum.⁴ Bible však nemá jeden etický systém, jako nemá jednu jedinou teolo-

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

²BALABÁN, MILAN. *Hebrejské člověkosloví*. Praha: Herrmann a synové, 1996; BALABÁN, MILAN. *Hebrejské myšlení*. Praha: Herrmann a synové, 1993; FUCHS, ERIC. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 87–107. Diskuse o „biblickém myšlení“ viz ČAPEK, FILIP. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*. Jihlava: Mlýn, 2005, s. 11–29. BARR, JAMES. „Some Problems in the Search for a Pan-Biblical Theology.“ In *Bibliche Theologie*, Münster: Lit Verlag, 2005, s. 31–42. CRÜSEMANN, FRANK. „Über die Schrift hinaus? Response auf James Barr.“ Tamtéž, s. 43–51. KEŘKOVSKÝ, PAVEL. „Důstojnost člověka a řeč biblické tradice v díle Boženy Komárkové.“ In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2, s. 187–205. JANOWSKI, BERND. „Člověk ve starověkém Izraeli“, In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2, s. 114–143.

³RICOEUR, PAUL. *Myslet a věřit*. Praha: Kalich, 2000, s. 180.

⁴RENDTORFF, ROLF. *Hebrejská bible a dějiny*, Praha, Vyšehrad 1996, s. 141–142.148; RAD, GERHARD VON. *Weisheit in Israel*. Neukirchener Verlag, 1982, s. 42–53. BERLIN, ADELE. *Lamentations*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, s. 2–7; zde též literatura; BERLIN, ADELE. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University Press, 1985. JANOWSKI, BERND. *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, s. 13–17.

gii. Budeme sledovat zejména kritické myšlení autorů/mluvčích knihy Genesis. Pracovně jejich promyšlená vyznání nazvěme etikou zaslíbení. Lze ji tak nazvat podle literární figury zaslíbení, protože autoři/mluvčí knihy Genesis intenzivně pracovali s tématem zaslíbení, nejen v podobenstvích, ale i v naracích a písních.

Teoretikové etických škol a směrů 20. století se většinou shodnou, že současná novověká společnost i filosofie jsou v krizi, a proto je vhodné jít k antickým kořenům a obnovit to, na co novověké myšlení zapomnělo.⁵ Následná inspirace knihou Genesis navazuje na výzvu těch myslitelů, kteří na počátku třetího tisíciletí navrhli jít za hranice řecké antiky. Konkrétně Eckart Otto zve do mezopotamského kulturního okruhu a navíc poukazuje na ovlivnění řeckých básníků pojetím spravedlnosti, které bylo obvyklé v mezopotamském kulturním okruhu.⁶

Zaslíbení je literárně koncipováno jako boží oslovení člověka. Vyprávěč spojuje zaslíbení s božím rozpomináním na člověka (Gn 18). Ten na oslovení odpovídá. Nejde o reagování, které je charakteristické pro chemické látky. Ty reagují podle zákonitostí, které jsou pevně dány specifickou atomovou strukturou každé látky. Literární útvary knihy Genesis nemají pevně danou „atomovou strukturu“, nejsou mýtem/rituálním scénářem, který vyžaduje po člověku vždy přesnou odpověď v podobě napodobování, přesného uskutečňování scénáře, u něhož se nesmí nic splést, natož se přeréknout, vynechat nějaké gesto. Literární útvar biblického vyprávění (mýtus, tj. narace) je spíše učením (tórou), než scénářem. Je nasměrováním, tj. poučením, které člověka vybízí k aktuální a samostatné odpovědi. Svědčí o tom vyprávění i písně prvních kapitol knihy Genesis. Svědectví vyučují specifickému pojetí autonomie. Člověk si uvědomuje závislost na dialogu s transcendencí a zároveň poznává svou vlastní důstojnost, i svou vlastní vinu. Dialog otevírá sféru odpovědného etického rozhodování, proto biblická svědectví o tomto dění lze označit za narativně etickou reflexi. Člověk je pochopen jako autonomně dialogická⁷ bytost (Gn 18), stojící pod horizontem zaslíbení (Gn 12 aj.). Protože je závislý na dialogu, není plně determinován sociálním prostředím, není pouhé zoon politikon.

⁵STRAUSS, LEO. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 9–18. (1964/1); MACINTYRE, ALASDAIR. *Ztráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004, (1981/1), s. 16n.

⁶OTTO, ECKART. „Gerechtigkeit in der orientalischen und okzidentalen Antike.“ In *Die Aktualität der Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes*. Berlin: Wichern-Verlag, s. 44–60. 61–64; zejm. s. 57–60. ROHLS, JAN. „Die Rückkehr der Tugend. Das griechische Erbe in der modernen Ethik.“ In *Die Aktualität der Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes*. Berlin: Wichern-Verlag, Beiheft 2002 zur BThZ.

⁷JANOWSKI, BERND. „Člověk ve starověkém Izraeli“, In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2, s. 122.

V knize Genesis nejde o předhistorii a historii, nýbrž o podobenství a příběhy, které narativním způsobem promyšlejí, tj. ve vyprávění zdůrazňují závažné životní momenty. Vyprávění se čtenáři stávají tórou – tj. učením.⁸ Zaslíbení a požehnání jsou osou této reflexe. Narativní etická reflexe nespala po staletí zakletá v biblickém textu, ale působila a inspirovala. Svědčí o tom středověká i novověká kázání, teologická díla, biblické dějepravy a některé typy katechetické literatury. Ti, kdo dávají přednost diskursivnímu způsobu vyjadřování, považují vyprávění za méně hodnotný způsob vyjadřování, popř. podobenství a metafory považují jen za estetické přívěšky filosofického diskursu.

Díky filosofickým studiím E. Lévinase,⁹ Th. de Boera,¹⁰ P. Ricoeura¹¹ se situace zásadně změnila. Narace byla rehabilitována. Podobně i píseň, mudroslovná sentence, metafora, podobenství, popř. paralelismus membrorum mají kognitivní povahu.

2. Biblické teologické školy

Koncept etiky zaslíbení předpokládá, že bible – včetně Starého zákona – je teologický útvar. Vedle deuteronomistické teologické školy¹² máme počítat ještě s dalšími. T. W. Mann¹³ prokazuje, že kniha Genesis je promyšleně strukturované teologické dílo. Podobně Slavomil Daněk doložil o starozákonních tradentech, že se teologicky vyrovnávají s motivy a naukami jiných náboženství.¹⁴ Podobně učitelé raného mudrosloví – zřejmě v perském období¹⁵ – dovedně využili literární techniku paralelismu mem-

⁸MISKOTTE, K. H. *Wenn die Götter schweigen*. München 1963, s. 231–248.

⁹LÉVINAS, EMMANUEL. *Etika a nekonečno*. Praha: ISE, 1994, s. 56–73.

¹⁰BOER, THEO DE. *Bůh filosofů a Bůh Pascalův*. Benešov: Eman, 2003, s. 18–19; 140–141; 173–189.

¹¹RICOEUR, PAUL. *Figuring the Sacred*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, 145–165; 171–173; 181–199.

¹²RENDTORFF, ROLF, (1996), tamtéž, s. 202. Petr Pokorný nepřiznává autorům ještě plný kritický odstup (Hermeneutika, s. 68 a 74). Jinak Slavomil Daněk „Verbum a fakta Starého Zákona“, In M. Bič, *Vybrané studie*, Praha, Kalich 1977). Viz též BERLIN, ADELE. *Poetics and interpretation of biblical narrative*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994.

¹³MANN, THOMAS. „All the Families of the Earth: The Theological Unity of Genesis.“ *Interpretation*, 1991/45, s. 341–53.

¹⁴DANĚK, SLAVOMIL C. „Verbum a fakta Starého Zákona.“ In *Vybrané studie*. Praha: Kalich, 1977; s. 39–40. Milan Mrázek v Nástinu religionistiky (s. 247) připomíná Daňkův výrok, že teologie se rodí likvidací mýtu/rituálu a vzniká mýtus/vyprávění, teologicky zpracovaná tradice.

¹⁵SMITH-CHRISTOPHER, DANIEL L. *A biblical theology of exile*, Minneapolis, Fortress Press, 2002, s. 166–168 (nerozlišuje na rané a spekulativní mudrosloví). WESTERMANN,

brorum.¹⁶ Sentencím raného mudrosloví (Př 10–22,16 a 25–29) přiznává kognitivní funkci teolog Thomas Krüger.¹⁷ Ten navazuje na Gerharda von Rada, na analýzy lidské zkušenosti u Edmunda Husserla a na psychology U. M. Staudingera a P. B. Baltese.¹⁸ Podobně Janowski¹⁹ zkoumá starozákonní antropologické motivy v poetické řeči žalmů. Je proto zřejmé, že mnohé starozákonní texty lze považovat za teologickou reflexi.

3. Učení

Autoři/mluvčí často kriticky zpracovali texty, motivy a sentence, učební texty,²⁰ soupisy pozemských skutečností a sbírky zákonů jiných kultur a dali jim svébytný tvar, popř. vytvořili zcela nová podobenství. Jiní zase v mistrné zkratce převyprávěli dějinné příběhy a vtiskli jim určitý zvěstný záměr. Bibličtí vypravěči prokázali podobnou intelektuální pracovitost jako někteří řečtí učitelé moudrosti a filosofové. Bibličtí autoři využili jiných žánrů řeči a typů metafor než řečtí filosofové, proto nabízejí jiný pohled na přírodu i člověka a samozřejmě i „na Boha“.

Některá biblická vyprávění zjevně vykazují stopy transformace cizích náboženských mýtů. Některá vyprávění jsou sepsána jako aitiologická vysvětlení názvu určitého místa. Některá na základě tradovaných vzpomínek vysvětlují příběhem určité problémy života. Podobenství a mnohé příběhy teoreticky vysvětlují nedostatky určité instituce. Některé naznačují, jak má fungovat právo (Gn 26). Argumentují narativním způsobem. Na prvním místě se neřešila historicita. Daleko důležitější byl pro autory problém, že některé mezilidské vztahy mají být takto řešeny. Jistě nepsali příběhy proto, aby z nich někdo později vypreparoval historické jádro. Vyučovali, psali tóru. Proto narativními argumenty vysvětlovali význam božího rozpominání na člověka (Gn 18, Ž 8). Z téhož důvodu vznikla nová vyprávění,

CLAUS. *Wurzeln der Weisheit, die ältesten Sprüche Izraels und anderer Völker*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.

¹⁶BALDERMANN, INGO. *Die Bibel – Buch des Lernens. Grundzüge biblischer Didaktik*. Göttingen, 1980.

¹⁷KRÜGER, THOMAS, „Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch. Überlegungen im Anschluss an Gerhard von Rad.“ In CLINES, J. A./LICHTENBERGER, H./MUELLER, H. P., *Weisheit in Israel. Das Alte Testament und die Kultur der Moderne anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*, Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001. Münster – Hamburg – London: Lit Verlag, 2003, s. 53–66.

¹⁸KRÜGER, THOMAS, tamtéž, s. 64–66.

¹⁹JANOWSKI, BERND. *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, s. 13–17.

²⁰RUDOLPH, KURT. Weisheit. In *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXXV, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2003, s. 481.

nová podobenství (Gn 11,1–9; aj.). Podobenství mají vysvětlit, co je podle vypravěče záměrem – a tedy i zaslíbením Boha Izraele. Máme před sebou naučení, tóru. V žádném případě nejde o mýty/rituální scénáře,²¹ které vyžadují ztotožnění a zpřítomnění illa tempore a božských gest. Horizontem není hledisko „illo tempore“, nýbrž zaslíbení toho, co se ještě nestalo nebo kritika určitého jevu: Gn 11,1–9 nebo Gn 6,1–4. Biblické mýty (mýtus znamená původně vyprávění) vyučují. Jde o výtvary, které vykazují kritický odstup od náboženských představ a náboženských mýtů/rituálů jiných náboženství. Často dané problémy hodnotí jako lidské, etické projevy. Převážnou většinu biblických textů bychom měli považovat za vyučující texty, proto lze hovořit o narativní etické reflexi.

Biblické mudrosloví, jako každé jiné mudrosloví, koření v ústní tradici přísloví, tedy mimo oblast kultu. To neznamená, že by kněží nemohli zpracovat přísloví do svých literárních textů náboženských či magických, jak o tom svědčí například egyptské náboženství. I v tomto případě je zřejmé, že všechny biblické texty nejsou přetransformováním původně kultických látek. Příspěvky žila a žijí dodnes svébytným životem vedle kultu. Jednotlivá přísloví komentují jevy profánního života. Vtipně vystihují některé situace či vlastnosti člověka, včetně šamana. Nejsou však nějakým krátkým mýtickým scénářem – týkají se profánních záležitostí. Jde o etické a noetické problémy.²² Vedle světa náboženských mýtů musíme počítat již v paleolitu s profánní intelektuální sférou, která se mimo jiné vyjadřuje pomocí přísloví. Toto zjištění má pro genezi etické reflexe jistou závažnost, protože náboženské archetypy nemusí být prvotní vrstvou lidského vědomí či dokonce nevědomí.

4. Proklamativní náboženství

Jako příslušníci určitého typu náboženství jsme zvyklí, že pro život víry jednotlivce i společenství má nesmírný význam mluvené a později zapsané slovo, význam přímo fundační.²³ Fenomén slova je zásadně důležitý jen

²¹ MRÁZEK, MILAN. *Genesis 1–11*. Praha: SR ČCE, 1989, s. 50.

²² WESTERMANN, CLAUS. 1990, s. 151–177. (Westermann analyzuje přísloví a mudrosloví Izraele, ale také přísloví jiných národů, zejm. některých afrických kmenů. Příspěvky jsou stejně univerzálním jevem, tak jako náboženské představy – mudrosloví je až další stádium.)

²³ ASSMANN, JAN. *Kultura a paměť*. Praha: Prostor, 2001, 84–113.

pro proklamativní náboženství.²⁴ Na důležitost proklamativních náboženství pro postsekulární společnost upozorňuje J. Habermas.²⁵

Mezi proklamativní náboženství řadí filosof Paul Ricoeur nejen židovství, ale též křesťanství a islám. Rozlišováním na náboženství proklamativní a hierofanická polemizuje Ricoeur s religionistou a dlouholetým kolegou M. Eliadem. Ten byl přesvědčen, že je nutné se vrátit k hierofanickým náboženstvím, která zjevují posvátno skrze děje přírodní a kultické, rituálně-extatické i snové příběhy našeho nevědomí. U proklamativních náboženství připomíná Ricoeur zásadní roli písemně fixovaných narací, hymnů či sentencí. Tyto texty byly po staletí přepracovávány, zasazovány do nového kontextu, pomocí nich se vedla diskuse s náboženskou tradicí domácí i cizozemskou. Proto lze s převážnou většinou biblických textů pracovat jako s literárními texty vyznavačského charakteru,²⁶ velmi podobně jako s texty filosofickými. Jde o vyznání, lidskou odpověď na boží výzvu. Biblické texty „nespadly z nebe“. Mají také své autory/mluvčí.

Podstatná část biblické řeči vykazuje rysy racionality, která je formována právní racionalitou. Vedle čistě legislativní řeči najdeme v kánonu i teologickou řeč (vyprávění, písně, sentence), která využívá některých právních termínů a právních úkonů při popisu některých mezilidských vztahů a společenských problémů.²⁷ Autoři/mluvčí využili některých právních termínů (vykoupení, dluh, synovství, prvorozenství, smlouva, vykupitel) pro své zvěstování. Kromě toho využívají antropomorfní metaforiku, aby popsali boží jednání s lidmi. Rozvíjejí tak „proklamativní“ rys izraelského náboženství. Řeč biblických autorů/mluvčích vykazuje racionalitu, která je odlišná od matematické, ale nepochybně o racionalitu jde. Je velmi výhodná k vystižení dějinného charakteru člověka. Je také vhodná k vyučování, zvěstování, ale též k bohoslužebnému chválení, jak dokládá řeč žalmů, popř. některé prorocké písně.

5. Slovo jako komunikativní médium

Navíc již starověcí učitelé věděli o hranicích a mezích svého vlastního vyjadřování. Věděli, že láska boží není plně vyjádřitelná teologickou řečí, ra-

²⁴RICOEUR, PAUL. 1995, s. 48–67.

²⁵HABERMAS, JÜRGEN. „Víra a vědění,“ in *Budoucnost lidské přirozenosti*, Praha 2003, s. 121–123.

²⁶SOUČEK, J. B. „Ježíšova slova z kříže“, in P. Pokorný, *Hermeneutika*, s. 439–455.

²⁷KOMÁRKOVÁ, BOŽENA. *Přirozené právo a křesťanství. Sekularizovaný svět a evangelium*. Doplněk 1992 (1993), s. 22–24. KEŘKOVSKÝ, PAVEL. „Důstojnost člověka a řeč biblické reflexe v díle Boženy Komárkové“, *Teologická Reflexe* 2/2005, s. 187–205.

cionalitou naší řeči, a přesto o ní máme vydávat svědectví – to připomínají autoři literárně zpracovaného mudrosloví, žalmů a vyprávění, hovoří-li o rozpomínání nebo o boží bázni.

Ricoeurovo docenění závažnosti narativní reflexe nám dovoluje tvrdit, že rozdíl mezi náboženstvími hierofanickými a proklamativními naznačil již biblický vypravěč. Ve vyprávění o Eliášovi na hoře Oreb vypravěč narativně potvrdil, že slovo je nejdůležitějším médiem boží komunikace s člověkem – „hlas jemný, tichý“.²⁸ Oproti tomu vypravěč odmítá přírodní jevy jako prostředky boží působnosti. Neuznává přírodní síly za směrodatné pro život víry, ač pro jiná náboženství byly pramenem zjevení – hierofanií. Pro čtenáře je zdůrazněno, že Eliáš slyší zvěst, a s určitou zvěstí je také poslán zpět mezi lidi.

V mudroslovných vyprávěních²⁹ pozorujeme, že vypravěč je kritický ke snům a vizím (viděním). Je v podstatě stejně rezervovaný jako byl prorok k médiu slova. Slovo, sen i vidění jsou již pro starověké svědky záležitosti ambivalentní. To naznačují příběhy Josefovny.

6. Magie

Lidské slovo je výsostně ambivalentním nástrojem, který může být využit i zneužit. Zneužití se děje mocenským rozkazem nebo magií. Magie provází jako stín každé náboženství³⁰ a projevuje se ve dvou podobách – v intelektuální³¹ i funkcionální.

Magie jako přímý nástroj ovlivňování (funkcionální využití magie) je vábivou skutečností i pro dnešního člověka. Mágové věří, že magické síly mohou působit i beze slov. Takovou silou jsou vybaveny všechny ochranné prostředky (amulety, apotropaické předměty). Podobně může člověk přebírat sílu od stromů, kamenů a dalších předmětů – tento druh religiozity je dnes oblíbený a sociologové upozorňují, že důvěra v tyto prostředky stoupá.³² I kuchyňské předměty lze využít magickým způsobem, lze je využít při zaklínání, tedy při využívání transcendentních sil bezprostředním

²⁸ 1Kr 19,1–18.

²⁹ Gn 39–50.

³⁰ MRÁZEK, MILAN. „Základní náboženské jevy.“ In HELLER, JAN/MRÁZEK, MILAN. *Nástin religionistiky*. Praha: Kalich 1988, s. 230; 241; 263; 277; 308–310. MEYER, MARVIN/MIRECKI PAUL. *Ancient magic and ritual power*. Brill Academic Publishers, Inc. Boston, Leiden, 2001 – zde literatura.

³¹ RICKS, S. D. „The Magician as Outsider in the Hebrew Bible and the New Testament.“ In MEYER, M./MIRECKI, P. *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston, Leiden, 2001, s. 131–143.

³² NEŠPOR, ZDENĚK, R. „Opium notně vyčichlé?“ *Soudobé dějiny*, 2–3/2007, s. 269–304.

způsobem, což je dnes nabízeno jako obzvláště dobrý prostředek pro sekularismem prý vysušeného člověka.³³

To již překračujeme do druhé sféry působnosti magie, prostřednictvím slova, vysloveného v souvislosti nějakého bytí velmi krátkého rituálu. Tento druh magie má v oblasti slova několik nástrojů: kletbu, prokletí, přísahu. Slovo může být zneužito a stát se nástrojem magického působení.

Modelově je magické zneužití slova v biblickém kánonu odmítnuto ve vyprávění o Balámovi.³⁴ Vypravěč vyhlašuje, že běžná nábožensko/magická praktika, tzv. kletba, nepůsobí na Izrael. Vyprávěním je naznačena neúčinnost kletby, pohanský věstec nakonec místo kletby Izraeli žehná. Vyprávění vyučuje o zbytečnosti kleteb, proklínání.

Překonáním magických intelektuálních návyků získali autoři/mluvčí porozumění pro významotvornou rovinu slova. Usilují o vyslovení smysluplného slova, které se stává učením, naučením, směrovkou, výzvou – tj. tórou. Učení vyzývá k rozhodnutí a některým vypravěčům se jeví jako jediný legitimní přístup ke slovu. Dle Jana Hellera překonání magie a magických intelektuálních návyků je příspěvkem Izraele do obecného dějinného zlomu, který on sám popisuje jako etizaci náboženství,³⁵ v návaznosti na Jaspersovu teorii axiální doby.³⁶

Legitimním náboženským prožitkem se stává slovo: dialogická reflexe, tj. dialog s Hospodinem. Proto bibličtí vypravěči označují Hospodina za toho, kdo si nepřeje magické užití slova: „Jak mám zatratit, když Bůh nezatrácuje? Jak mám zaklínat, když Hospodin nezaklíná?“³⁷ Proti magickému zneužití slova se obrací Desatero – nesmíme manipulovat s Hospodinem (3. přikázání) ani nemáme usilovat o magické zničení lidí a majetku (10. přikázání), pro sociální smír slouží soud a svědectví, nikoliv ordál a magie (9. přikázání).

³³TESAŘ, FILIP. „Sraz hlavu mé spoluženě. Kniha o magii bengálských žen a o přímočarém vnímání nadpřirozena.“ *A2 Kulturní týdeník* 31/2007, s. 23. Odkazuje na knihu Ó matko Lakšmí, dej mi dar! Magické obřady bengálských žen. Praha: DharmaGaia, 2007.

³⁴popř. též ve vyprávění Nu 21, 1–20 – had Ohnivec.

³⁵HELLER, JAN/MRÁZEK, MILAN, 1988, s. 160–164.

³⁶HELLER, JAN/MRÁZEK, MILAN, 1988, s. 160–164.

³⁷Nu 23,8 – viz SCHÜLE, ANDREA. *Izraels Sohn – Jahwes Prophet*. Lit Verlag Münster – Hamburg – Berlin – London, s. 225.

7. Hledání významu slov překonává magii

Narativní popis magických praktik izraelských protagonistů je v bibli samozřejmě velmi častá záležitost (Áron, Mojžíš, Eliáš aj.).³⁸ Je však zřejmé, že biblická vyprávění nevyučují magii, neučí zařikávacím formulím. Vyprávění vysvětlují, že Hospodin sice nevyučuje magickým praktikám, ale dovede i magii využít ve svůj prospěch. Náboženští funkcionáři a mágové z jiných náboženských společenství nemají něco navíc oproti Izraeli. Také Abra(ha)movi je zaslíbena ochrana proti magickým praktikám jiných náboženských společenství (Gn 12,2–3). Další velmi významnou vrstvu, která odmítá určité magické praktiky zcela jednoznačně, nacházíme v Dt 18,9–14. Tyto zákazy mají chránit před ovlivňováním a devastováním života svého i druhých. Římské právo jde ještě dál, protože činí některé magické praktiky trestnými.³⁹ Odmítavý přístup k magii na dlouhou dobu převládl, a je zřejmé, že v mnohých případech je odmítnutí magických praktik oprávněné.

Díky Frazerově návaznosti na Platóna⁴⁰ byla magie ve 20. století pochopena jako něco primitivního a po intelektuální stránce méněcenného. Novější bádání⁴¹ o magii odmítá rozlišovat mezi magií a náboženstvím. Badatelé docenují intelektuální návyky magického myšlení, méně se zajímají o sociální dopad magických praktik. Příliš je nezajímá problém zneužití magie, důležitý je fenomenologický popis.

Z etického hlediska nelze pominout, k čemu magické texty slouží. To není nevědecko-moralistický přístup. Podobně jako se filosof ptá po důsledcích magických praktik, tak také etik se ptá po důsledcích náboženské či filosofické nauky. Takové rozlišení činily již některé starověké kultury. Nedůvěřivý přístup k magii koření v určitém pojetí humanity i v cestách, jak jí dosáhnout, to vidíme již v biblickém kánonu.

Pro etickou reflexi je magie nepotřebná. Přínosné jsou naopak texty filosofické a náboženské, které využívají racionální řeči, určitých literárních figur a počítají s významem slova. Rozdíl mezi magickými formullemi, a narativními či poetickými a mudroslovními literárními figurami, včetně pa-

³⁸JEFFERS, ANN. „Magic From Before the Dawn of Time: Understanding Magic in the Old Testament: A Shift in Paradigm (Deuteronomy 18:9–14 and Beyond)“. In *A Kind of Magic*. MICHAEL LABAHN and BERT JAN LIETAERT PEERBOLTE. London, New York, 2007. 123–132.

³⁹SKŘEJPEK, MICHAL. *Ius et religio. Právo a náboženství ve starověkém Římě*. Praha: Vydavatelství 999, 1999, s. 271.

⁴⁰JEFFERS, ANN. In MICHAEL LABAHN and BERT JAN LIETAERT PEERBOLTE. 2007, s. 124–125.

⁴¹RICKS, S. D. „The Magician as Outsider in the Hebrew Bible and the New Testament.“ In MEYER, M./MIRECKI, P. *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston, Leiden, 2001, s. 131–143.

ralemismu membrorum, bychom neměli pomíjet, právě kvůli genezi etické reflexe. Protože autoři/mluvčí překonávají magické pojetí slova a spoléhají na argumentativní složku komunikace. Konkrétně to v etice může znamenat, že vina může být odpuštěna, protože vina není prokletí nebo osudová síla, které by nás měly uhranout nebo nutně zničit.

Biblické literární texty vyzývají k soustavnému spoléhání na smysl a význam slov. Proto se v tomto prostředí nepřehlédnutelně vynořuje nový sociální vztah učitel – žák. Vztah je zvláštní v tom, že žák si svobodně určuje, který učitel ho má učit. Sám žák pak hledá, nalézá a určuje význam učitelových slov, navzdory veškeré úctě ke svému učiteli. Žák není magnetofonový pásek. Učení ho nevede k přesnému opakování, nýbrž k rozvažování. Slovo je řečeno v určitý čas a do určitého kontextu. Proto se stává výzvou k etické reflexi a k morálnímu jednání. Magický přístup ke slovu o nic takového neusiluje. Proto má smysl rozlišovat mezi magií a náboženskou, popř. filosofickou reflexí, obě posledně jmenované mají podobné pole působnosti.

Bibličtí vypravěči spoléhají na hledání významu slov posluchačem, když vysvětlují, že vinu lze odpustit (Gn 4,1–16). Podobně i bájně předvěko/mýtické bytosti (Gn 6) přestávají být směrodatné. Závažnou dimenzí lidské reflexe se stává v Genesi **zaslíbení**, které člověku nabízí porozumění dějinnému údělu (Gn 1; 9; 12 aj.). Písně jsou lidským výtvořem a magicky nevábí.⁴² Významem slov promlouvají, a na posluchači je, zda na poselství odpoví. Takové písne se stávají rodnou řečí rodícího se lidství, pokud bychom chtěli velmi radikálně přetvořit Heideggerovo rozpoznání o závažnosti poetické řeči.

8. Dějinnost

Abychom pochopili biblické pojetí dějinnosti člověka a příběhu Izraele, je dobré se nejprve seznámit s kritickými poznámkami religionistů. M. Eliade tvrdí, že „Hebrejci byli první, kdo odhalili význam dějin jako epifanie Boha.“⁴³ Připomíná schéma, které je uvozeno zaslíbením Hospodina, že vysvobodí Izrael z područí cizích vládů, dochází k osvobození a rozvoji svobodného života Izraele, k vychladnutí vřelého vztahu k Hospodinu a k novému upadnutí do poroby. Zde se tedy nabízí určité schéma

⁴²Gn 4,23–24 posměch pro zaslíbení a odpuštění – falzifikace zaslíbení a naděje, taková písne nemá nic společného s božským zpěvem, darem z nebes – Sirény aj. – naopak tvůrcem hudby a písní je člověk: Lámech a Júbal: Gn 4.

⁴³ELIADE, MIRCEA. *Dějiny náboženského myšlení, I.* Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 331.

a zřejmě i určitá teologie dějin Izraele.⁴⁴ Všechny dějinné prohry vypravěči vstřebávají a zapracovávají do své kolektivní paměti. Dějinná prohra získává smysl pro vypravěče jako forma zaslouženého trestu, který sesílá Hospodin kvůli odpadnutí Izraele od smlouvy – tak vzniká struktura „svatých dějin“,⁴⁵ jde prý o negativní theofanii – hněv boha Jahve.⁴⁶ Eliade byl inspirován refrémem nářků knihy Soudců. Je přesvědčen, že schéma „svatých dějin“ je směrodatné pro chápání celého příběhu Izraele, proto mluví o tragickém „dějinném koloběhu Izraele“: odpadnutí od Hospodina, vysvobození, návrat lidu k Hospodinu, a nový úpadek – a tak stále dokola. Eliade kritizuje starověké tvůrce i jejich novověké interprety za přecenění dějin a profána.

Je otázkou, zda Eliade formuluje problém správně. Je tomu skutečně tak, že všichni bibličtí autoři/mluvčí participovali na tragickém schématu dějin? Někteří vypravěči, např. knihy Genesis, naopak vidí dějiny nikoli jako opakující se schéma, ale jako příběh, v němž se sice po generace setkáváme s podobnými problémy, ale dějiny jsou spíše polem působnosti lidí, kteří stojí pod zaslíbením naděje, nikoli zmaru a věčného koloběhu a zároveň již mají k dispozici některé elementární civilizační pomůcky jako je právo (Gn 26 aj.). Bůh nabízí svým zaslíbením požehnání, kladné zhodnocení lidskému jednání na této zemi, ale je na člověku, aby dějiny vytvářel. Spíše lze říci, že Bůh člověku nabízí úkol, který má nadějně dějinný horizont, a záleží na člověku, zda tento horizont přijme.

Že do lidských dějinných příběhů Hospodin také nějak zasahuje, že může podle proroka Izajáše ovlivnit i pohana Kýra, který nebyl jeho vědomým vyznavačem, že Hospodin může působit skrze kohokoli, to je zřejmé – proroci si to dovedou představit. A je možné, že věřící vezmou vážně některé výnosy těchto panovníků, ale jisté to není. Bůh není všemohoucí a jeho zvláštní moc „všemohoucnost“ se neprojevuje manipulací. Podobně to vyznává Jeremjáš. Hospodin není lokálně vázán na Jeruzalém, může působit, kde chce – i v zajetí, a na koho chce – i na Nebukadnesara. Prorok není Hospodinovým služebníkem na věčné časy, nemá patent na boží vůli. Navíc pro proroky je představitelné, že pohané přijmou výzvu k pokání lépe než tzv. „vyvolení“. Autor knihy Jonáš si to dovede představit. Také v knize Genesis Bůh není představen jako režisér nebo vševědoucí, který vše řídí a ví, jak to dopadne. Nevědoucnost boží (Gn 18) není urážkou

⁴⁴ELIADE, MIRCEA. *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 69, s. 70n.

⁴⁵ELIADE, MIRCEA. 1995, s. 166.

⁴⁶ELIADE, MIRCEA. 1995, s. 331.

jeho majestátu, ale logický důsledek, že člověk má Bohem respektovanou „dialogickou autonomii“ a má možnost se rozhodnout.

Neměli bychom obviňovat všechny starověké tvůrce dějinného pohledu na příběh Izraele z vytváření tragických nacionalizujících schémat a přecenění profaneity. V knize Genesis je cizí král podán jako spravedlivější než Abraham. Také vyvolený/povolaný zůstává ambivalentním člověkem. Nestává se nebetným vzorem. Pozemskost člověka je ambivalentní, protože člověk žije v akčním rádiu zalíbení/požehnání a zároveň je respektován jako samostatný smluvní partner.

Při rozvíjení hebrejského pojetí ambivalentní pozemskosti nemusíme tedy vycházet z úvah myslitelů, kteří se opírají buď o pozitivistické schéma spirálovitého vzestupu, nebo zase naopak obdivují schéma cyklického návratu téhož. Je samozřejmě možné některá taková schémata vypreparovat, včetně všeobecně rozšířeného antického schématu stálého úpadku od doby božského počátku přes věk zlatý, stříbrný až po ten náš stojící na hliněných nohou – tak o tom do jisté míry píše kniha Daniel. Vedle těchto schémat je ovšem také možné uznat, že Starý zákon nemá jednu obecnou teologii nebo dokonce jedno dějinné schéma, ať cykličnosti nebo snad pokrokovosti, kombinované primitivní providenční ideologií.

Již ve starověku si prorok Jeremjáš dovedl představit, že není zapotřebí být v zajetí illa tempore a kultem si zpřítomňovat staré děje, že je naopak nutné očekávat nové záchranné činy, že boží zaslíbení otevírají budoucnost. Proto máme vyjádřit svou vděčnost novou kultickou formou: „Hle přicházejí dny, je výrok Hospodinův, kdy se už nebude říkat: ‚Jakože živ je Hospodin, který vyvedl syny Izraele z egyptské země; nýbrž: ‚Jakože živ je Hospodin, který vyvedl a přivedl potomstvo domu Izraelova ze severní země a ze všech zemí, kam je rozehnal.‘ Usadí se ve své zemi.“ (Jr 23,7–8) V biblickém kánonu se tedy setkáváme s několika různými přístupy k dějinným příběhům („dějinám“). Konkrétně teologie biblických zaslíbení jde proti logice, která by se chtěla opírat o rituální schémata illa tempore a tak potvrzovat vypreparovaná schémata knih výpravných. Jeremjáš a další po-
čítají s Hospodinovými novými činy.⁴⁷

Není tedy nutné se opírat o některé argumenty historicko/kritické školy. Je možné použít pro interpretaci teologických výpovědí biblického kánonu těch kategorií, které jsou vlastní danému textu – tak jako když pracujeme

⁴⁷Diferencovaněji než Mircea Eliade se na problém dějin, židovství a křesťanství dívá Jan Sokol, *Čas a rytmus*, Praha: OIKOYMENH 2004, s. 63–72 (snaha o uchování vlastní minulosti, zaslíbení a budoucnost – zajištění smlouvou, naplnění času Kristovým příchodem, eschatologické myšlenky spojené s problémem smyslu dějin, příslib konečného vysvobození).

s filosofickými texty. To platí zcela evidentně o promyšleně komponované starozákonní knize Genesis.⁴⁸

9. Kniha Genesis a dějinnost člověka

Thomas W. Mann v navázání na C. Westermanna⁴⁹ odhaluje dějinný rozměr lidství pomocí literární figury božího zaslíbení a figury rodopisů. Zaslíbení odkazuje k budoucnosti. Odvrací od náboženského ztotožnění a zpřítomňování božských hrdinů illa tempore (Gn 6,1–4). Pomocí literární figury rodopisu je vypravěčem připomenuto dějinné naplňování toho, co bylo zaslíbeno. V další generaci je novým vyslovením zaslíbení naznačen horizont směřování příběhu. Dle Manna se obě literární figury stávají literárními spojnicemi, které skloubily různorodé látky knihy Genesis do smysluplného celku (Gn 1,28; 9,6–7; 12,2–3; ... 50,24).

Fyzikální čas, odměřovaný sluncem a hvězdami (Gn 1), je sice stále nezbytným kontextem lidského příběhu (Gn 9), důležitější se však začíná stávat strukturování času pomocí generací, čas získává personálně dějinný rozměr. Literární figura „rodopisů“ potvrzuje dějinný rozměr „imago dei“.

Zaslíbení vyslovená pro „imago dei“ (Gn 1,27–28) nejsou pojata jako výpověď o ontologické kvalitě člověka „před pádem“. Člověk získává úkol, má být „obrazem božím“ (1,27) právě svou činností (1,28). „Imago dei“ není danost, nýbrž úkol. Vypravěč u zaslíbení využívá rozvinutým způsobem literární techniky paralelismu membrorum, pomocí ní vyslovil antropologickou vizi. Druhý verš vždy novým způsobem dokresluje výpověď verše prvního. Úkol dostává docela konkrétní tvar. Funkce imago se bude projevat v činnostech: plodit, množit, naplňovat, podmaňovat zemi a pano- vat nad mořskými silami (Gn 1,28). Další úkol „imago dei“ definuje píseň (Gn 9,6–7) a jeden rodopisný výčet (Gn 5,1–2). Zaslíbením, vysloveným na počátku (Gn 1,27–28), se otevírá dějinný horizont,⁵⁰ který je „imagu dei“ potvrzen rodopisným výčtem (Gn 5,1–2), tj. zaslíbení se naplňuje v pozemském žití. Další rodopisy potvrzují pokračující naplňování zaslíbení.

⁴⁸WESTERMANN, CLAUS. 1990, s. 9–11. Westermann je přesvědčen o duchovní spřízněnosti některých textů – spojují je podle jeho mínění podobné sociálně/kulturní souřadnice – opouští teorii J, E, P atd. a hledá podobné sociálně/kulturní souřadnice raného mudrosloví, Gn 1–11, Dt-Iz, aj.

⁴⁹MANN, THOMAS. „All the Families of the Earth: The Theological Unity of Genesis“. *Interpretation*, 45, s. 341–353. WESTERMANN, CLAUS. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Göttingen, 1985. CAHILL, LISA SOWLE, „Creation and Ethics“. In *The Oxford Handbook of Theological ethics*, ed. MEILAENDER, G. and VERPEHOWSKI, W. Oxford 2005, s. 7–24.

⁵⁰RAD, GERHARDT VON. „Die biblische Schöpfungsgeschichte“. In *Gottes wirken in Israel*. Neukirchener Verlag 1974, s. 109.

Proto lze říci, že příběh lidského rodu získává dějinný rozměr. Proto slyšíme další vyslovená zaslíbení jednotlivým generacím (Abraham, Izák, Jákob atd. tj. Gn 12,2–3 atd.). Jde o nabídku dějinného života, uvnitř určitého společenství, s vědomím, že Izrael je součást lidstva jako pars pro toto,⁵¹ a proto je pověřen zvláštním úkolem služby (Gn 12,2–3). Takový úkol je možné přijmout nebo odmítnout. Úkol se naplňuje zde na zemi – v etické i liturgické rovině. O tom svědčí příběhy knihy Genesis, a též mnohé další.

10. Etika zaslíbení

Zaslíbení, spojené s požehnáním, je vysloveno v okamžiku, který je v knize Genesis pochopen jako okamžik uzavírání smlouvy⁵² a může být popsán také jako skutečnost bázně/víry bez rituálního kontextu. Mudroslovní učitelé považovali bázeň za počátek moudrosti a komunikace s Bohem.⁵³ Bázeň/víra se může i nemusí odehrát v kontextu obětního obřadu (Gn 15). V každém případě jde o okamžik uvědomění si smluvního partnerství: člověk zaslechne zaslíbení a reflektuje ho. Zaslíbení je fakt, který přichází odjinud než z člověka samotného.

Jak zareaguje člověk na smluvně pochopené zaslíbení? Abraham nejprve uposlechne, ale později jedná způsobem, který nenavědčuje, že by se spoléhal na boží zaslíbení. V cizí zemi jedná, jakoby zaslíbení neplatilo, jakoby Hospodin měl skutečně jen místně omezenou působnost. Bojí se o svůj život. Taktizuje. Ruší svůj vztah se Sárrou. Selhává v tom nejintimnějším vztahu právě ve chvíli nouze, ohrožení. Abraham putuje do ciziny, protože byl v zemi hlad, proto putuje a stává se právně nezajištěným cizincem (Gn 12,10–20). Nezvládá poutnický charakter existence.

Boží zaslíbení má rysy permanentního zájmu Hospodina o člověka, proto Abraham uslyší zalíbení znovu, i po svém selhání. Zaslíbení je Hospodinem „obnovováno“. Provází nás a my se k němu svou vírou připojujeme: proto je Abrahamova víra považována za spravedlivou (Gn 15), tj. za správnou zbožnost, navzdory selháním. Alespoň v některých částech Starého zákona je spravedlnost pochopena jako dvojjediná záležitost:

⁵¹PRUDKÝ, MARTIN. *Zvláštní lid Boží, křesťané a židé*. Brno: CDK, 2000, s. 11–19.

⁵²Gn 15 je klasickým příkladem onoho děje, který je popisován pomocí teologické řeči práva/zákona jako proces uzavření smlouvy. Struktura uzavírání naznačuje, že fakt smlouvy musíme předpokládat i tam, kde Hospodin „jen“ promlouvá a vyslovuje zaslíbení. Tak je tomu i na jiných místech knihy Genesis s Abrahamem Izákem i Jákobem. Podobně je prospěšné pochopit Gn 12,2–3 jako okamžik fakticky uzavírané smlouvy – právě díky onomu zaslíbení.

⁵³Gn 3,10; Př; Jób.

správný vztah k Bohu a správný vztah k lidem. Etika zaslíbení počítá s dialektickým vztahem: božím zaslíbením a lidskou odpovědí.

V kánonu se ovšem setkáváme také s dialogem autorů/mluvčích navzájem. Některé biblické texty již reagují na jiné biblické texty a stáváme se svědky svébytné diskuse uvnitř biblického kánonu.⁵⁴ Někteří novověcí badatelé proto hovoří o biblicko-teologické rozpravě uvnitř biblického kánonu.⁵⁵ Úvahy o časové posloupnosti, dějinném horizontu, popř. rozhodujícím časovém okamžiku – to vše nalezneme také v izraelském mudrosloví.⁵⁶

11. Normy

Normy a ideální hodnoty pro etické jednání nejsou dány předem, je pouze zaslíben směr cesty, určitá práva, tj. zaslíbení a nic víc.⁵⁷ To je naznačeno literární formou zaslíbení a naracemi.

Kvalita vztahů mezi lidmi je definována úkolem být „imagem dei“ (v Gn třikrát), nepřeceňovat vlastní sociální projekty (Gn 11), důvěřovat etice zaslíbení (Gn 12, 2–3), tak člověk získá „velké jméno“, o které nakonec přece šlo právě sociálním inženýrům starověku (Gn 11,4). Společenství smlouvy dostane to, co se marně snaží vytvořit sociální inženýři; jejich úsilí je iluzorní aktivita, která je sebezničující a musí být „rozptýlena“.

Biblická vyznání⁵⁸ naznačují kvalitu norem, kterými se bude člověk řídit. Kvalita je naznačena zaslíbením, které člověk slyší v osobně prožívaném okamžiku bázně/víry. Ten je charakteristický svou „dialogickou strukturou“. Díky zaslíbení získává etické myšlení dějinný rozměr a deontologický charakter. Normy nejsou zakotveny v přirozeném/kosmickém řádu, popř. v ctnostech, odpovídajících řádu polis.

⁵⁴ RICH, ARTHUR. *Etika hospodářství, Svazek I, Theologická perspektiva*. Praha: ISE, 1994, s. 213–217. Naopak John Barton je přesvědčen, že právě pomocí aristotelských kategorií se přiblížíme starověkému textu a nalezneme jeho etický rozměr: BARTON, JOHN. *Starý zákon a etika*. Jihlava: Mlýn, 2006, s. 19–23.

⁵⁵ PRUDKÝ, MARTIN. Hospodin „Bůh milostivý“ a Izrael lid „z boží milosti“. In *Milost podle Písem*, uspořádali KARFÍKOVÁ, LENKA/MRÁZEK, JIŘÍ. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 1–50, s. 1.

⁵⁶ RAD, GERHARDT VON. *Weisheit in Israel*. Neukirchener Verlag, 1982, s. 182–189.

⁵⁷ Nejde o kasuistické výčty, ale pouze o zaslíbení, tak jako Desatero není kasuistický výčet, ale výzva, naučení, směrovka i zaslíbení – tedy tóra.

⁵⁸ VERNANT, JEAN-PIERRE. *Vesmír, bohové, lidé*. Paseka 2001. Jeho docenění řeckých mýtů můžeme vztáhnout i na biblické, cituje ROUBAUD, J. *Poésie, Memoire, Lecture*, Paris – Tübingen 1998. s. 10: „Nejsou to pouze příběhy. Obsahují pokladnici myšlenek, jazykových forem a kosmogonických představ, morálních naučení atd.“

Vztah ke stvoření je definován jinak. Úkol je určen pro všechny lidi. Zaslíbení učí, že člověk má vládnout (Gn 1,26–28, podobně Ž 8). Také narativním způsobem (Gn 2) je znovu vysloven požadavek, že člověk má všechno stvoření pojmenovat, tzn. má pastýřsky ovládat stvoření pomocí vědění a poznatků, techniky a vědy.

12. Kategorie dobra a zla

Dobré a zlé je formulováno narativním způsobem v Gn 4,1–16. Dobré je to, co podporuje život (viz též Dt 30,15n). Zlé je to, co život devastuje.⁵⁹ Dobro zde ještě není pojato jako metafyzická mravní veličina. Také stvoření, nebe a země nejsou charakterizovány jako kosmický řád hodnot. Stvoření je označeno za dobré (Gn 1). Vypravěč je přesvědčen, že v očích Hospodinových je stvoření něčemu uzpůsobené, je dobré pro..., je funkční.⁶⁰ Je schopné vykonat to, co má budoucnost, tj. např. země vydává rostliny a plody atd. Země není ničivým principem. Podobně tělo není negativním principem, ani vězením duše. Nebeská klenba není označena za dobrou, funkční (Gn 1,8), protože nebe samo o sobě není schopné ze sebe vydat něco životodárného (zřejmě polemika s božskou dignitou nebe – sídlo mýtických bohů). Hvězdy a světla (slunce a měsíc byla božstva v jiných náboženstvích) jsou dobré pro určování času, proto jsou označeny za dobré, funkční (Gn 1,18), pro určování morálních hodnot tedy nemají význam – v tomto smyslu nejsou „kosmickým řádem“ hodnot.

13. Základní potřeby

Jestliže etika odpovídá na základní potřeby člověka (potřeba bezpečí, vzájemnosti a identity),⁶¹ pak etika zaslíbení je postavena také na základních potřebách. Je pravděpodobné, že starověký člověk se v základních potřebách neliší od moderního či středověkého člověka. Lišíme se pouze jinak formulovanými odpověďmi na základní potřeby. Odpovědi jsou formulovány kulturním prostředím té které doby. Mravní pokrok ke stále větší dokonalosti člověka zřejmě neexistuje. Kategorie pokroku – perfekce – v etice zřejmě nemá smysl. Každá generace začíná znovu a formuluje problémy řečí své doby. Nestali jsme se většími mistry ve schopnosti empa-

⁵⁹JANOWSKI, BERND. „Člověk ve starověkém Izraeli“, In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2, s. 133.

⁶⁰WESTERMANN, CLAUS. *Genesis*. Band I/1, Neukirchener Verlag, 1983, s. 228–229 (funkcionální význam, dobré pro ...).

⁶¹FUCHS, ERIC. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 13–17.19.79.168 aj.

tie či solidarity. Moderní člověk neumí milovat intenzivněji než starověký. Novověká Lucie nemiluje více než alžbětinská Julie či starověká Thisbé. Mění se slovník, nikoli intenzita prožitku či účinnosti pomoci. Etika zaslíbení tedy není zastaralá svou strukturou, je pouze formulována jinými metaforami, jinými výrazovými prostředky, než jsme dnes zvyklí. Potřeba identity je vyjádřena metaforou „velkého jména“ – učiním velké tvé jméno. Potřeba bezpečí je vyjádřena slovy: „Požehnám těm, kdo žehnají tobě, proklejí ty, kdo ti zlořečí.“ Potřeba vzájemnosti se skrývá za výrokem: „požehnám ti, staň se požehnáním, v tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země“ (Gn 12,2–3).

14. Úloha Izraele

Narativní reflexe se stává impulsem k etické reflexi. Díky zaslíbení jedinec objevuje jedinečnost svého povolání, ať žije kdekoli. Uvědomuje si dějinnost svou i celého lidského rodu, a zároveň odpovídá na zaslíbení. Hledá pravé slovo, přiměřené pravému času. Hledá pravé jednání, přiměřené dějinnému kontextu. Není proto plně determinován společenskými podmínkami, nýbrž je nasměrován božím zaslíbením k vytváření společenských podmínek. Jedinec je jistě tvor společenský, konstelativní,⁶² tj. neobejde se bez mezilidských vztahů. Narace však učí, že člověk je víc než zoon politikon, není poddán autoritě odvěkých zákonů nebo polis (Sokrates). Zaslíbením je vyzván vytvářet nové, pokud ony dosavadní nejsou spravedlivé. Dogmaticky to definuje podobně apoštol Pavel: Jsme děti boží, žijeme dia-logickou existenci, proto voláme „Abba!“ (Ř 8,12–17).

Vypravěče netrápí problém přirozenosti, přirozeného zákona, stvořitel-ských řádů společnosti. Některé kultury operují s „přirozeně“ trojstupňovou strukturou společnosti, tj. s přirozeným řádem světa. Některé kultury se bez této hierarchické trojstupňovosti obejdou.⁶³ Biblický vypravěč nabízí teologický pohled dobře vypracovaný (bázeň/víra a zaslíbení), proto nevyvozuje etické hodnoty z kosmického řádu. Má vyhraněný pohled na

⁶²JANOWSKI, BERND. „Člověk ve starověkém Izraeli“, In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2, s. 130–135.

⁶³DUMÉZIL, GEORGES. *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 21n, 78n, 85n. Dumézil ovšem egyptské, sumerské, akkadské, foinické, biblické, konfuciánské, taoistické texty považuje v tomto ohledu za méně promyšlené a vyzdvihuje indoevropský typ myšlení, kam mu spadají texty brahmánské, indo-iránské, skythské, chetitské, keltské a pozdě egyptské – již ovlivněné indoevropskými nájezdníky, iónské – včetně trojstupňového modelu Platónova.

náboženství, na instituci soudu, království, práva. Vypráví a vyučuje. Nejde mu o vypsání starých pověstí izraelských, nýbrž vyučuje.

15. Resumé

Vypravěč nás učí, že pro Hospodina jsou všichni lidé stejně kvalitní (imago Dei 1,27–28; 5,6; 9,7). V určitou chvíli (Gn 12,2–3) si povolává určité jedince a zaslíbením jim nabízí požehnání, které má universální dosah pro všechny. Hospodin není místně vázán. Je s Josefem i v Egyptě, a to i ve vězení. Ctitelé jiného boha (Boha Nejvyššího), ačkoli nejsou abrahamovského rodu (Melchisedech), jsou respektováni (Gn 14,17–24). Zde tkví zárodek náboženské tolerance. Podobně je ve Skutcích apoštolských zdůvodněna tolerance jinak nábožensky smýšlejících příběhem o apoštolech a učiteli Gamalielovi (Sk 5,17–42).

Vyprávění nedefinují zákony dějin, ale napomáhají k vytvoření povědomí dějinnosti a kolektivní paměti. Generace (5,1; atd.) naznačují dějinný rozměr lidství, naplňování zaslíbení příběhem Izraele. „Velké dějinné postavy“ a „hnuti“ mohou být naopak příklady devastace a nesmyslnosti lidského jednání i dějin samotných (Lámech, Babylonská věž).

Diasporní model, tj. rozptýlení do celého světa, je záchranou před totalitou. I v cizí zemi Abraham nakonec získává odpovědnost a důstojnost, tj. získá veliké jméno, právě to, co bylo odepřeno stavitelům babylonské věže.

Kult (chválení, uctívání) je lidskou odpovědí (Gn 4,26), není předepsána jedna nebeská liturgie, ale osobní bázeň/víru má možnost prožívat již Pozemšťan (Adam – Gn 3,10), každý člověk. Bázeň/víra má osobní rozměr (Gn 15,6). Náboženství je ovšem ambivalentní, proto jsou „boží synové“ nazváni potraty,⁶⁴ nevčasně narozenými. Nejsou směřodaté postavy illa tempore (Gn 6,1–4). Kultické zpřítomňování jejich činů je zbytečné, nevčasné.

Člověk je pojat v jedinečné podobě muže a ženy. Lidská identita je zakotvena v rozpoznání, že naše důstojnost je dotvářena respektem k druhému, jehož důstojnost nesmí být narušena.⁶⁵

Pohlavní odlišnost muže a ženy je dar a proto nemusí být zdrojem frustrací, záleží na člověku, jak s ní naloží. Sexualita člověka není zahrnuta

⁶⁴HELLER, JAN/PRUDKÝ, MARTIN. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*. Kostelní Vydří, 2006, s. 44.

⁶⁵O využití této tradice v pozdější židovské teologii doby helénistické a středověké (Maimonides aj.) – viz MÜLLER KLAUS. *Tora für die Völker*, Berlin 1998. K právní tradici anglosaské viz L. VOJÁČEK/K. SCHELLE, *Právní dějiny 2*, Brno: Doplněk 1999, s. 263.

do věcí augustinovsky nečistých, je kulturou něhy, která je sblížíje (Gn 2, 24–25) – zde není zdůvodněna počítím.

Právo (Gn 12,10–20; Gn 18,16–33) a smluvně zaštitěné vztahy (Gn 26, 15–25) jsou životní pomocí, nikoli spásou. Zákony zde nejsou proto, aby-
chom se je naučili obcházet. Interpretační klíč a přístup k právu v knize
Genesis není určen výčtem pravidel, zákazů,⁶⁶ spíše je vysloveno obecné
varovné zaslíbení (Gn 9,6–7), které navazuje na nauku o čistém a nečistém
(Gn 9,1–5).

Soud a právo (sezení v bráně města) mají ve společnosti své místo. Právo podle vypravěče není nadiktováno Bohem. Jde o profánní právo, které je platné pro obyvatele města, popř. země, kteří zde žijí. Nejde o jed-
notné právo pro všechny nebo o přirozené právo. Jde o právo domluvené
lidmi. Hospodin může být jeho garantem, a posuzovatelem. Právo i kult
(Jr 7,21–23) jsou lidskou odpovědí, proto jsou Hospodinem posuzovány,
tj. některé rituály si podle proroků Hospodin vůbec nepřál.

Co je dobré a zlé, to naznačují narace pomocí literární formy zaslíbení,
vyprávěním o naplňování zaslíbeného. Člověk osobně poznává, co je jeho
úkol, a co vede či nevede k životu. Principem individuálního růstu jed-
notlivce se stává rozpoznání osobní viny a přijetí odpuštění (Kain, Juda).
Narativní etická reflexe je pojata deontologicky. Chození s Hospodinem –
tj. jednání, etická rovina života je uskutečňována v kontextu společenství
(problém práva, smlouvy mezi jednotlivci) a v kontextu dialogu s Hospi-
dinem (zaslíbení, člověk se stává důstojným partnerem smlouvy).

Oslovený člověk není pochopen jako navždy posvěcený ke zbožnému
životu, není vybaven přirozenými či jinými ctnostmi, není vyučen moud-
rosti, která by ho ochránila před klopýtnutím. Slyší pouze zaslíbení, z nějž
zaznívá boží očekávání, ale není k ničemu přinucen. Proto Abra(ha)m
jedná věrně i zle (Gn 12,10–20). Abra(ha)m někdy jedná nespravedlivě
a naopak vladař Egypta jedná spravedlivěji než Abra(ha)m. Podobně chy-
bujícím způsobem jedná i Izák.

16. Závěrečná poznámka

Žalm 8 připomíná, že Boží rozpomínání vzbuzuje v člověku otázky.⁶⁷ Člo-
věk se počíná divit, že je obdarován slávou a důstojností. Každému jsou

⁶⁶ V knize Genesis se nevyskytují typická kasuistická pravidla; setkáváme se s nimi v jiných
biblických knihách.

⁶⁷ JANOWSKI, BERND. „Člověk ve starověkém Izraeli“, In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2,
s. 122–123.

nabídnuty úkoly přímo panovnické. Lidství je úkol, nikoli danost. Hymnickou reflexí je privilegován celý lidský rod, protože boží jméno je vznešené po celé zemi (Ž 8,2.10 aj.).

Podobný universální pathos zaznívá z raného mudrosloví, druhého Iza-jáše, Jonáše, Jeremjáše a některých dalších. Kniha Genesis není singulárním hlasem v biblickém kánonu. Ježíš navazuje vysláním učedníků do celého světa. To pochopil Štěpán a další kolem něj, přidali se antiochenští, na chvíli Barnabáš, natrvalo Pavel a další – přijmeme-li optiku vidění autora Skutků apoštolských – Lukáše.

Daniel 7 v Novém zákoně¹

Jiří Mrázek

Daniel 7 in the New Testament. The article examines the reception of Dn 7 in the New Testament and identifies three basic lines followed by this reception: (a) Rev. 13. This text consciously uses the text from Daniel as a basis to work from. The beast, here primarily representing the Roman Empire, concentrates in itself elements from all the powers of Dn 7 and their bestialities. Just as in Dn 7, God is here the universal Lord of terrestrial powers and rulers. The same as Dn 7, the terrestrial empire and its rulers has a precisely given and limited legitimacy, which they lose through their own blasphemy and self-deification. But here, too, it is true that God settles accounts with this empire himself, in his own way, not through any holy war. While Daniel's vision was situated in a certain unfinished tension with the Maccabean insurgents, the thirteenth chapter of the Revelation of John can be understood as a rejection of the "Jewish Wars" of 66–70 A. D. (b) Romans 13. Commentators frequently place this Pauline text in opposition to the previous one. In fact it is based on the same assumptions as Rev 13 and there is no tension between them. (c) Jesus's statements about the son of man may point towards the interpretation, which is at the least a very old one, of his conflict in Jerusalem as God's judgement.

Jestliže zadání znělo *teologie a dějiny*, nemohl jsem jako biblista odolat tomu, abych sledoval dějiny teologického textu který se teologií dějin zabývá. Výsledek, který vám zde hodlám předestřít, bude ovšem skromnější než původní záměr: nepřekročím horizont svého, biblického písečku, a dějiny textu se mi smrsknou na intertextualitu mezi Starým a Novým zákonem, s pouhým náznakem další perspektivy.

Myšlenkovým proudem, který se intenzivně zabýval dějinami, a který zasahuje na půdu jak Starého tak Nového zákona, je pro někoho možná trochu překvapivě apokalyptika. Apokalyptika se svými nebeskými vizemi, a co hůře, se svými vaticiní ex eventu vypadá sice na první pohled jako to poslední místo, kde bychom mohli vážně hledat dějinné myšlení. Apokalyptika je však pod svým bizarním povrchem obvykle velice *racionální*, promyšlená a dějiny patří k její základní, soteriologické zvěsti.

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

Typická apokalypsa je psána do situace, kdy se zdá, že *doba vymknuta z kloubů sílí*. Apokalypsa k tomu dodá nejenom konstatování, že ono vymknutí z kloubů je pořád ještě pod Boží kontrolou, že to co se zdánlivě vymklo je pořád ještě součástí dějin, které má *Bůh* pod svou kontrolou. Apokalypsa nad to i dodá analýzu, jak k dnešní situaci došlo a co bude dál. Všechno, pravda, ve své barvitě řeči, avšak s již zmíněnou racionální analýzou, která je vespod.

Nyní se zaměříme na jeden z nevlivnějších starozákonních textů, a tím je Danielovo proroctví, sedmá kapitola. Daniel v této aramejské pasáži svého proroctví líčí čtyři po sobě jdoucí světové říše, užívaje přitom terminologie spíše zoologické, nicméně politologicky výstižné. První šelma, okřídlený lev, je celkem nepochybně heraldickým reprezentantem říše Novobabylonské, první říše, která ve svém rozmachu sahala po světovosti a bolestivě přitom došlápla na davidovské Jižní království. Je charakteristické pro Danielův pohled na politiku, že tato mocnost, ztělesňovaná okřídlenou bestii, může vzdor všemu nabýt i jistých lidských rysů. Zaplatí za to ovšem vysokou cenu: v okamžiku, kdy dostane lidské srdce a postaví se na nohy jako člověk, přestane být hrozbou, je oškubána, přijde o svá křídla a padne (Dn 7,4).

Je dnes předmětem sporu, které dvě říše reprezentují medvěd (Dn 7,5) a levhart (Dn 7,6). Na výběr máme říši Médskou, Perskou, Alexandrovu nebo dokonce Ptolemaiovské panství. Jisté je jenom tolik, že druhá říše je zde spíše karikaturou moci: medvěd, který sežere, na co přijde a co se mu postaví do cesty, ale jinak poslušně kráčí, kam ho nasměrujete.

Jednoznačná je opět až poslední říše, reprezentovaná nepopsatelnou šelmou, z níž vyrůstají vladařské rohy. Touto šelmou je říše Seleukovská, jeden z nástupnických států po Alexandru Makedonském. A výrůstek, který nejvíce zajímá autora spisu je Antiochos IV. Epifanés.²

Důležité je pro nás v tuto chvíli *pojetí dějin*, které se v této vizi skrývá. Bůh podle ní není už jenom Bohem Izraele, nýbrž programově je vyznáván jako univerzalistický Pán králů země. Jednotlivé šelmy mají *legitimní*, byť limitovanou *pravomoc*, propůjčenou od samého Boha. A tuto pravomoc si

²Tak např. COLLINS, J. J., CROSS, F. M., & COLLINS, A. Y., *Daniel: A commentary on the book of Daniel*. Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press. 1993, str. 299; ANDERSON, R. A., *Signs and wonders: A commentary on the Book of Daniel*. International theological commentary. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co. 1984, str. 81; GOLDINGAY, J. E., *Daniel*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated 2002, str. 180. Někteří ztotožňují poslední říši s Římany, popřípadě poslední roh obecně s Antikristem; např. MILLER, S. R., *Daniel*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers 2001, str. 202.

postupně předávají. Nejsou apriorně protibožské, jsou naopak Bohu odpovědné a zodpovídají se mu. Teprve poslední výrůstek Seleukovské říše, Antiochos Epifanes, překročí svoje pravomoci, sáhne po božském a – v nebi zasedne soud. Podle autora Danielovy knihy není třeba vést byt' jenom makabejské povstání. Situaci dostatečně kontroluje Bůh suverenitou soudního výroku.

Tato Danielova vize není jen pouhou *rekapitulací* dějin. S nezaměnitelnou ironií je také hodnotí. Zatímco lidské říše jsou schopny zvěstev a divným šelmám (zvěři) se také podobají, skutečně *lidské* musí přicházet do tohoto světa od Boha. Podobný synu člověka – kdosi podobný lidskému synu – vybojuje v soudním sporu legitimitu, kterou předchází říše nakonec ztratily.

Danielovská vize je nejenom útěšná, ale ve svém pohledu na politické dějiny i pozitivnější, než bychom za všemi těmi zvířecími rekvizitami očekávali. Jednotlivé říše zde mají své místo, jsou legitimní a jejich střídání se nevymyká Boží kontrole. Dokonce i když se některá postaví vědomě proti Bohu, stačí na řešení situace rozsudek Božího soudu.

Tento danielovský text byl na půdě Nového zákona až neuvěřitelně vlivný, a to tak, že se jeho „dějiny“ v novozákonní době ubíraly hned trojí cestou (dostal se do Nového zákona, abych tak řekl, trojími dveřmi).

Nejnámějším a nejzřetelnějším ohlasem je třináctá kapitola Zjevení Janova. Jan líčí dějiny světa rozprostřené mezi Alfou a Omegu Boží kontroly nad světem. A právě někde *uprostřed* mezi Alfou a Omegou, uprostřed, kde Boží svrchovanost *není* tak zřetelná jako na začátku a na konci, vystupuje z moře poněkud bizarní a stylově nepřilíš čistá šelma, která v sobě jakoby koncentruje veškeré prvky všech předchozích, danielovských říší: má nohy jako medvěd (viz Dn 7,5), tlamu jako lev (Dn 7,4), a cosi (snad rychlost či eleganci) čím se podobá levhartovi (Dn 7,6). Kromě toho má i své jednotlivé výrůstky neboli rohy (Dn 7,7), a na nich ovšem rouhavá jména. Tato koncentrovaná šelma samozřejmě reprezentuje pro autora Zjevení Římské impérium.³ I tato říše přejímá od předchozích, danielovských, nejenom jednotlivé zvířecí charakteristiky, ale také určitou *legitimitost*, kterou ztratí až vlastním rouháním a sebezbožštěním. I tady ovšem platí, že si to s touto říší vyřídí Bůh sám, svými cestami, a nikoli nějaká svatá válka. Jestliže danielovská vize byla v jistém nedořečeném napětí s makabejskými povstalci, Janovo Zjevení, třináctou kapitolu, lze chápat i jako odmítnutí tzv. židovské války z let 66–70 po Kristu.

³Tak drtivá většina badatelů – viz literatura v závěru.

Dogmatikové i etikové s oblibou staví proti sobě dvě třinácté kapitoly novozákonní zvěsti, Zjevení 13 a Římanům 13. Zatímco ve Zjevení je – jak jsme viděli – římská říše líčena jako šelma, stojící momentálně svým zpupným čelem proti Bohu, v Ř 13 Pavel neproblematicky postuluje, že každá vrchnost je tady od Boha a máme ji poslouchat.

Ačkoli napětí těchto dvou třináctých kapitol je ve zpracování *nebiblistů* tak oblíbené, musím jako biblista konstatovat, že mezi nimi při bližším ohledání takřka žádné napětí není. Apoštol Pavel v Ř 13 vychází totiž z naprosto totožného apokalyptického konceptu, který nacházíme v Dn 7, a tedy logicky i ve Zj 13.

Jinými slovy: druhá cesta, kterou se danielovská myšlenka ubírá na půdě Nového zákona, je právě v Ř 13. I pro Pavla je Bůh suverénním, univerzálním vládcem nejenom vyvoleného lidu, nýbrž také všech *ἐξουσία* a říší, římskou nevyjímaje. Také tady je římská říše se svými *ἐξουσία* legitimní (dokonce je tato legitimnost podtržena jako hlavní sdělení textu). Také tady lze domýšlet, že pokud by svoje pravomoci *překročila*, vyřídí si to s ní Bůh sám. Není náhodou, že v poněkud školácky přehlíženém *kontextu* Ř 13 zazní i věta: *Nechtějte sami odplácet, milovaní, ale nechte místo pro Boží soud, neboť je psáno: „Mně patří pomsta, já odplatím, praví Pán.“* Ř 12,19, tedy pouhé dva verše před začátkem onoho znovu a znovu citovaného *Každá vrchnost je od Boha a každý ať se jí podřizuje*. Není náhodou, že úplně poslední verše dvanácté kapitoly mluví dokonce o rezistenci vůči moci, ovšem o rezistenci vpravdě ježíšovské, která nastavuje druhou tvář, nasycí hladového nepřítele a přemáhá zlo dobrem.

Troufám si tvrdit, že obě třinácté kapitoly – Ř 13 i Zj 13 – říkají ve své podstatě totéž, vycházejí ze stejných předpokladů, formulovaných Danielovým proroctvím a dokonce oba glosují stejnou historickou postavu, totiž císaře Nerona,⁴ který pod značkou 666 stál za vyhnanstvím autora Zjevení na ostrov Patmos, zatímco apoštol Pavel požívá výsady římského občana, že mu bude toliko useknuta hlava.

Oba stejně: autor Zjevení i apoštol Pavel trvají na tom, že i císař Nero je vrchnost, která má *ἐξουσία* od Boha, nevymyká se Boží kontrole, a pokud se ve své básnické mysli postaví přímo *proti* Bohu, vyřídí si to s ním Bůh sám (což je posléze způsob, jak si *lze* Neronův konec vyložit). Na křesťanech je, aby nasycili hladového nepřítele, přemáhali zlo dobrem a nechali případnou pomstu Pánu. V tom se Ř 13 ani Zj 13 navzájem neliší.

⁴AUNE, str. 770; BORING, str. 163; BOXALL, str. 196–9; WITHERINGTON, str. 176–9, a mnozí jiní. Někteří interpretují na Domitiana – např. STAUFFER, E. “666”, *ConNT* 11 (1947), str. 237–44.

Ani Ř 13 ovšem nevyčerpává cesty, jimiž se danielovská myšlenka do-
stává do Nového zákona. Do třetice to bude přímo Ježíš, pro kterého se
právě danielovský *syn člověka* stává zřejmě docela autentickou součástí
vlastního sebepochopení. Ježíšovské výroky o synu člověka jsou sice opře-
deny jakousi charakteristickou dvojznačností, tato dvojznačnost se však až
na výjimky netýká toho, že syn člověka odkazuje k Danielovu prorocství.⁵
Dvojznačnost se týká toho, *kdo* je synem člověka míněn. Pro učedníky je
zprvu nepředstavitelné, že by aktérem nebeského soudu byl přímo ten Je-
žíš, kterého mají mezi sebou. Ježíš si ale právě k této interpretaci svého
poslání postupně připravuje cestu. Zprvu tak, že Ježíš – a onen bájný syn
člověka jednají ve shodě: *kdo se ke mně přízná před lidmi, k tomu se při-
zná syn člověka před anděly* (Lk 12,8). – tento výrok se toulá synoptickou
tradicí ve třech různých podobách: *kdo se ke mně přízná, k tomu se přízná
syn člověka; kdo mne zapře, toho zapře syn člověka; kdo se za mne stydí,
za toho se bude stydět syn člověka* (Mk 8,38; Lk 9,26; 12,8–9). Tato potroj-
nost dosvědčení přinejmenším naznačuje, že máme před sebou autentický
Ježíšův výrok.

Na tomto místě je ovšem třeba připomenout jednu až příliš často pře-
hlíženou věc: syn člověka v Danielovi i v Novém zákoně je sice aktérem
Posledního soudu (nebo potažmo jakéhokoliv Božího soudu), avšak není
to jen tak bez dalšího *soudce*. Mnohem spíše reprezentuje *jednu stranu
sporu* – zatímco soudcem je Bůh sám.

To je třeba si uvědomit, když obrátíme na závěr pozornost k předpově-
dím utrpení. Pro ně je právě charakteristické, že Ježíš mluví teď už jedno-
značně o *sobě* jako o synu člověka. Říkáme těmto výrokům sice Předpovědi
utrpení, ale přesnější by bylo, že jsou to předpovědi *Soudu*. Soudu, který
syn člověka podstoupí, a v první instanci prohraje.

Nejsem tak bláhový, abych otevíral na posledních řádcích svého pří-
spěvku otázku po významu Ježíšovy smrti. Přesto aspoň jednu odpověď
naznačím:

⁵Někteří badatelé popírají, že by byl *syn člověka* vůbec kdy titulem a interpretují tento
výraz například jako opis pro *já* – tak VERMES, G., *The Use of בר נשא / בר נשא* in Jewish
Aramaic; in: BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford 1967, str. 310–328; LEIVESTAD, R., *Jesus – Messias – Menschensohn*. In: TEMPORINI, H., HAASE, W. (ED.), *Aufstieg und Niedergang der römischer Welt* II, 25. 1., Walter de Gruyter Verlag: Berlin 1985, str. 220–264. Většina badatelů jej dnes přinejmenším na úrovni synoptických evangelií předpokládá – např. POKORNÝ, *Die Entstehung der Christologie*, Berlin 1985, str. 47–49.64 a mnozí další. Podstatné je po mém soudu, že výroky o synu člověka takřka vždy provází ještě nějaká další narážka na Dn 7,13 – ať už „příchod s oblaky“ nebo kontext Posledního soudu.

Ježíš jde do Jeruzaléma, aby vyprovokoval Soud: ve kterém on sám není soudcem, nýbrž podobně jako syn člověka jednou stranou sporu. Není předem jasné, kdo bude oním protivníkem, kdo se dá vyprovokovat, aby do sporu se synem člověka šel. Poněkud překvapivě to nakonec není Pilát, nýbrž velekněz a jeho náboženské autority. Přistupují k tomu tak, že (zdánlivě lehce) odsoudí Ježíše jako rouhače. Ježíš se ovšem odvolá k Božímu soudu, před kterým se náhle ze soudců stávají souzení.

Není to samoučelný soud. Ježíš jde do Jeruzaléma i před tento soud se svou zvěstí o tom, že je třeba odpouštět hříšníkům a přijímat je do Božího království. Velekněz jde nakonec do téhož soudu s protichůdnou pozicí o neodpuštění a zákonickou přísností.

I v Ježíšově pojetí je syn člověka spojen s reflexí dějin: jako ten, který přichází na jejich konci, po všech válkách a utrpeních. Ovšem i v samotné synoptické apokalypse jsou zmínky, které lze vyložit i tak, že *možná* nepříjde až na konci, po všech těch utrpeních. Možná, že už je dávno tady, v těch utrpeních, nám blízko. Například výrok o příchodu syna člověka jako když blesk rozčísne oblohu od východu až k západu (Mt 24,27) lze samozřejmě chápat jako poněkud teatrální entré. Ale lze ho pochopit také tak, že je to s jeho příchodem jako když najednou blesk *ozáří noční krajinu* a my aspoň na chvíli zahlédneme to, co tu už dávno bylo, ale my jsme to předtím v té tmě neviděli.

Literatura

ke knize Daniel

ANDERSON, R. A., *Signs and wonders: A commentary on the Book of Daniel*. International theological commentary. Wm. B. Eerdmans Pub. Co.: Grand Rapids, MI 1984.

COLLINS, J. J., CROSS, F. M., & COLLINS, A. Y., *Daniel: A commentary on the book of Daniel*. Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible. Fortress Press: Minneapolis 1993.

GOLDINGAY, J. E., *Daniel*. Word Biblical Commentary. Word: Dallas Incorporated 2002.

MILLER, S. R., *Daniel*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers 2001.

ke Zjevení Janovu

AUNE, D., *Revelation*. Word Biblical Commentary. Word: Dallas 1998–2002.

- BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, NIGTC. Grand Rapids 1999.
- BEASLEY-MURRAY, G. R., *The Book of Revelation*. NCB London 1974.
- BORING, M. E., *Revelation*. Interpretation. Louisville 1989.
- BOXALL, I., *The Revelation of John*. Black's New Testament Commentaries. London 2006.
- STAUFFER, E. "666", *ConNT* 11 (1947), str. 237–44.
- WITHERINGTON III, B., *Revelation*, New Cambridge Bible Commentary. Cambridge 2003.

k epištole Římanům

- DUNN, J. D. G., *Romans 9–16*. Word Biblical Commentary. Word, Incorporated: Dallas 2002.
- KÄSEMANN, E., *An die Römer*. Handbuch zum Neuen Testament. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen ⁴1980.
- WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Benziger/Neukirchen: Neukirchener Verlag: Zürich 1978–1982.

k synu člověka v synoptických evangeliích

- BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford ³1967.
- HAMPEL, W., *Menschensohn und historischer Jesus*. Neukirchen-Vluyn 1990.
- LEIVESTAD, R., *Jesus – Messias – Menschensohn*. In: TEMPORINI, H., HAASE, W. (ED.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 25. 1., Walter de Gruyter Verlag: Berlin 1985, str 220–264.
- POKORNÝ, *Die Entstehung der Christologie*, Berlin 1985.
- SÄNGER, D. (ED.), *Gottessohn und Menschensohn*. BthSt 67. Neukirchen-Vluyn 2004.
- VERMES, G., *The Use of בר נשא/ בר נש in Jewish Aramaic*; in: BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford ³1967.

Manifestace a proklamace: dějiny náboženství v pojetí M. Eliadeho a P. Ricoeura¹

Pavel Hošek

Manifestation and proclamation: M. Eliade and P. Ricoeur on the history of religion. In this article the author analyzes and compares two distinctive approaches to the history of religion: the general universalist theory of religion as found in several major writings of Mircea Eliade and an alternative approach presented in the works of Paul Ricoeur, especially in his article entitled *Manifestation and Proclamation*, which consists of a friendly criticism of the universalist methodological aspirations of Eliade's all-inclusive theory, and of Ricoeur's proposal of a more appropriate methodology, distinguishing carefully between religious traditions based on hierophanies (manifestations of the sacred) and religious traditions based on proclamation of the (divine) word.

V tomto příspěvku bych rád porovnal pojetí dějin náboženství, které najdeme v pracích slavného religionisty M. Eliadeho, a alternativní pojetí těchto dějin, které ve svých pracích prezentuje, částečně v kritickém vymezení právě vůči M. Eliademu, filosof P. Ricoeur. Půjde mi zejména o otázku, jak oba myslitelé (každý po svém a každý jinak) chápou vztah archaické religiozity a hebrejské tradice. Pokusím se v tomto článku korigovat dvě nedorozumění, obvyklá mezi čtenáři M. Eliadeho i P. Ricoeura. První se týká Eliadeho (údajného) trvání na neredukovatelné jedinečnosti hebrejské tradice, spočívající v jejím specifickém pojetí dějin. Druhé se týká (údajného) Ricoeurova trvání na protikladnosti resp. neslučitelnosti hebrejské tradice (s jejím důrazem na proklamaci slova) a archaické religiozity (s jejím důrazem na manifestaci posvátna). Obě nedorozumění se zakládají částečně na skutečných tvrzeních obou myslitelů, ale zároveň na jejich nepřesné a zavádějící interpretaci (jak se pokusím ukázat níže).

Eliadeho pojetí dějin náboženství bylo a je předmětem mnoha kritických analýz a polemik. Eliade sám se jak známo k dějinám náboženství hlásil jako ke svému nejvlastnějšímu oboru. Jeho badatelským polem či po-

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

sledním horizontem je podle jeho vlastních slov (spíše než fenomenologie náboženství či komparativní religionistika) právě obor dějin náboženství.² Eliade není tedy „jenom“ fenomenolog náboženství či komparativista. Je přesvědčen, že všem dílčím oborům a disciplínám religionistiky hrozí redukcionismus, daný jejich parciální perspektivou a metodou. A proti redukcionismu všeho druhu Eliade jak známo celý život vášnivě bojoval.³ Jen dějiny náboženství nabízejí celostní (totální), univerzální perspektivu,⁴ která nikoho a nic ze svého zorného pole nevynechává. Je zřejmé, že vzhledem k této všezahrnující metodologické aspiraci míní Eliade dějinami náboženství ne dějiny jednotlivých náboženských tradic, ale jejich univerzální, totální syntézu,⁵ tedy dějiny náboženství jakožto obecně lidského jevu v jeho nesčíslných variacích. Jsou to dějiny náboženství v singuláru, tedy dějiny lidského ducha, resp. duchovní dějiny lidstva.⁶

Takto univerzální východisko je ovšem z hlediska metodologické skromnosti sporné a je také předmětem kritiky.⁷ Eliade staví takto univerzalistickou perspektivu na filosofickém (tedy nikoli religionistickém) předpokladu univerzální jednoty lidské mysli a bytostné náboženské jednoty lidstva.⁸ Eliade prostě *a priori* předpokládá, že veškeré náboženské projevy člověka kdekoli na zeměkouli a kdykoli v dějinách vycházejí z téhož obecně lidského zdroje. Náboženské symboly, rituály, předměty, osoby, časy a místa lze tudíž porovnávat napříč světadíly a staletími a odhalovat za nepřeborným množstvím zdánlivě chaoticky nakupených jednotlivostí určité paralely, analogie, nadčasové strukturální vzorce a mecha-

²D. Hughes, *Has God Many Names?*, Leicester, Apollo, 1996, str. 157.

³M. Eliade, *Nový humanismus*, in H. Pavlincová a B. Horyna, *Dějiny religionistiky*, Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2001, str. 141nn, viz také Eliade, *The Quest*, Chicago, University of Chicago Press, 1969, str. 70.

⁴Viz k tomu u Eliadeho S. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton UP, 1999, str. 213.

⁵D. Antalík, *Jak srovnávat nesrovnatelné*, Praha, Oikumene, 2005, str. 96nn.

⁶Tuto perspektivu popisuje např. in Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I.*, Praha, Oikumene, 1995, str. 15. Viz k tomu Hughes, *Has God Many Names?*, str. 160, a také B. Horyna, *Úvod do religionistiky*, Praha, Oikumene, 1994, str. 109nn.

⁷Eliade vychází podle Wasserstroma „from the perspective of the Universal Man“, Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 18, jeho východiska jsou „transnational, transcultural, transreligious“, Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 7, vychází „from everywhere and nowhere at once“ Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 19, „from a kind of timeless and spaceless elevation“, tamtéž. Na tuto Eliadeho univerzalistickou aspiraci a její úskalí poukazuje také E. Cioran, *Beginnings of a Friendship*, in J. Kitagawa a Ch. Long, *Myths and Symbols. Essays in Honour of Mircea Eliade*, Chicago, University of Chicago Press, 1969, str. 413n.

⁸G. Dudley, *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia, Temple UP, 1977, str. 17.

nismy, které se objevují, kdykoli člověk nábožensky jedná či se nábožensky vyjadřuje.

Tímto způsobem lze podle Eliadeho pronikat až k nejhlubším základním vzorcům náboženského chování člověka, platným univerzálně, protože odrážejí obecně lidské dispozice. Společným a univerzálně platným jmenovatelem náboženského chování (myšlení, vnímání) člověka je polarita posvátného a profánního. Elementární jednotkou univerzálních dějin náboženství je hierofanie,⁹ tedy událost či akt manifestace posvátna v profánní sféře existence. Dějiny náboženství jsou tedy zřetězením těchto nescíslných hierofanií (epifanií, theofanií, kratofanií, ontofanií atd.), jsou tedy dějinami vyjevování posvátna v jeho nescíslných modalitách. Posvátno je jedno, je stále se sebou totožné, tvrdí Eliade,¹⁰ zároveň ovšem tihne k inkarnaci,¹¹ nezůstává skryto, manifestuje se v hierofanických událostech. Religionista pak zkoumá dějinné stopy, které za sebou tyto hierofanické události zanechaly (v textech, artefaktech atd.), zabývá se tedy „morfologií posvátna“.

Toto dynamické dění, tato dialektika posvátna, patří neodmyslitelně k lidským dějinám. Vztah k posvátnu není totiž jen vývojovým stádiem lidského vědomí, ale jeho bytostnou součástí.¹² V dějinách náboženství můžeme proto podle Eliadeho (navzdory četným trhlinám, nespojitostem a značné vzájemné izolaci jednotlivých kulturně náboženských okruhů) hovořit o jejich zásadní kontinuitě, o souvislosti „všeho se vším“. Z pohledu křesťana jsou například veškeré dějiny pohanských náboženství anticipací Inkarnace resp. Kristova příchodu,¹³ který je theofanií (hierofanií) *par excellence*. Od nejprimitivnější zkušenosti numinózní bázně v přítomnosti posvátného kamene až k vtělení Božího Syna v Ježíši Kristu je zde nepřerušovaná kontinuita.¹⁴ To, o co jde v nejprimitivnějším hierofanickém zážitku doby kamenné, nakonec přichází ke svému plnému výrazu v Kristově adventu.

Vyjevování posvátna je takto jádrem všech náboženských tradic, nejen archaického pohanství a náboženství Východu. Tatáž dynamika (dialektika) vyjevování (a skrývání) posvátna v numinózní zkušenosti je v Elia-

⁹Eliade, *Posvátné a profánní*, Praha, ČKA, 1994, str. 10, viz k tomu Dudley, *Religion on Trial*, str. 50.

¹⁰Viz k tomu P. Ricoeur, *Myslet a věřit*, Praha, Kalich, 2000, str. 51, viz též Dudley, *Religion on Trial*, str. 57.

¹¹Viz k této Eliadeho myšlence Dudley, *Religion on Trial*, str. 54.

¹²Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I.*, str. 13.

¹³Hughes, *Has God Many Names?*, str. 162.

¹⁴Eliade, *Posvátné a profánní*, str. 10–11.

deho pojetí oživující silou také hebrejské a křesťanské tradice.¹⁵ Teologický pojem zjevení (plus inspirace, iluminace atd.), známý z židovské a křesťanské (a islámské) teologické tradice, je tedy více méně přesným korelátem Eliadeho pojetí hierofanie resp. událostní manifestace posvátna.

Eliade tedy staví (v naznačeném smyslu) svou religionistickou metodu na jistých metafyzických východiscích a na konkrétním typu filosofické antropologie – předpokládá určité obecně lidské dispozice, potřeby a tendence, kterým odpovídá náboženský rozměr kulturního života lidstva v jeho nesčetných variacích, jak je odhalují jednotlivá odvětví specializované religionistiky. Náboženství je v tomto smyslu soteriologickou odpovědí na univerzální lidskou situaci, na jistou existenciální potřebu (často Eliadem identifikovanou jako úzkost, pramenící z konečnosti resp. pomíjivosti člověka, a z ní vycházející žízeň po Bytí¹⁶), vykazatelnou u všech lidských jedinců.¹⁷

Jedním z důležitých aspektů této obecně lidské potřeby, kterému Eliade věnoval značnou pozornost, je tak zvaná hrůza z dějin.¹⁸ Člověk čelí vlastní pomíjivosti, nicotnosti, slabosti a vydanosti nevypočitatelným „invazím chaosu“, tedy dějinným událostem, které nemůže ovlivnit a které ho zdánlivě nesmyslně drtí (ať jde o války, politické zvraty, či klimatické změny, epidemie nebo přírodní katastrofy). Těmto dějinným událostem je třeba dát transhistorický náboženský smysl, převést je na posvátný vzorec či archetyp. Tím ovšem dochází k jistému odmocnění či dokonce zrušení dějin. Z dějin je možno uniknout ve jméno onoho transhistorického hlediska. Všechny náboženské tradice (včetně té hebrejské a křesťanské) nabízejí právě toto spásonosné překonání-překročení-zrušení dějin. Dochází k tomu (podle Eliadeho) jedním z několika (nejméně tří) způsobů: 1) zrušení dějin permanentním návratem k Počátku (řešení tzv. archaického člověka), 2) zrušení dějin transcendentováním dimenze dějinné podmíněnosti (např. platónská filosofie, gnóse nebo džňána jóga), 3) zrušení dějin anticipací jejich konce v Eschatu (v židovství, křesťanství a islámu).

Nejvíce pozornosti věnoval Eliade možnosti první, řešení tzv. archaického člověka. Neúprosný tok dějin je periodicky anulován opakovaným návratem k posvátnému prapočátku, tj. Středu času a prostoru v okamžiku

¹⁵Viz k tomu Ricoeur, *Myslet a věřit*, str. 51. K této „mystocentrické“ perspektivě Eliadeho myšlení, kladoucí do středu všech náboženských tradic (včetně židovství a křesťanství) nuzminózní zkušenost, viz Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 5, 29, 239 a jinde.

¹⁶Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 14, a také *Posvátné a profánní*, str. 46.

¹⁷Viz k tomu Dudley, *Religion on Trial*, Praha, Oikumene, 1993, str. 103–104.

¹⁸K Eliadeho vlastnímu, osobnímu zápasu s touto existenciální úzkostí hrůzy z dějin viz Dudley, *Religion on Trial*, str. 84, 92–3, viz též Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 41.

a bodu mytické kosmogonie.¹⁹ K tomuto zrušení dějin dochází prostřednictvím rituálního zpřítomňování mýtů Zlatého věku. Mýty fungují jako exemplární modely lidských činností,²⁰ archaický člověk je ve svém existenciálním horizontu určován nostalgií po Ráji, existenciální žízni po Bytí, jehož zdroj spatřuje *in illo tempore*. Archaický člověk čerpá z posvátných pramenů Bytí natolik, nakolik zachovává konformitu s mytickými archetypy, zjevenými „na počátku“.

Poněkud sofistikovanější druhé řešení hrůzy z dějin je příznačné pro rozvinutá, zralá stadia náboženských tradic. Prvotní archaická religiozita už prošla krizí a kritikou, její symboly prošly radikální reinterpretací, resp. spiritualizací. Soteriologická aspirace se zde už netýká rituálního anulování toku času, ale překonání podmíněnosti lidské existence s její pomíjivostí, proměnlivostí, temporalitou atd. Typickým příkladem této druhé možnosti zrušení dějin spirituálním překročením pomíjivosti je gnóse, platonská filosofie či pokročilá spirituálně filosofická tradice Indie (např. Eliadeho celožitovní láska džňána jóga²¹). Nejde už o rituální zpřítomňování Prapočátku v koloběhu liturgického roku, vracejícího se po vzoru přírodních rytmů vždy znovu do bodu nula (tj. obvykle do novoročního svátku stvoření). V tomto druhém typu úniku před hrůzou dějin ustupuje rituál a mýtus a celý vnější náboženský provoz do pozadí, celé soteriologické drama je zvnitřněno a spiritualizováno, staženo z kosmického plánu do lidského nitra. Ústřední aspirací je dosažení duchovní svobody, získání nesmrtelnosti, vymanění se z pout odcizení, rozděleného vědomí atd.²²

Třetím způsobem zrušení dějin je eschatologický výhled k jejich definitivnímu konci, typický pro židovskou a křesťanskou tradici. Únik před terorem dějin (tedy touha po zrušení času) je podle Eliadeho příznačný i pro židy a křesťany. Na individuální i na kosmické rovině je zde v principu odmocněn a pacifikován drtivý dopad teroru dějin výhledem k době, kdy už žádné dějiny nebudou,²³ tedy do „nebe“, kde paralelně s dějinami probíhá nadčasově před Božím trůnem nebeská liturgie, nebo výhledem do záhrobí, tedy do bezčasého blaženého zření vykoupených, do nadčasové věčnosti v Boží blízkosti, jak ji líčí židovské i křesťanské apokalyptické spisy.

¹⁹Eliade, *Posvátné a profánní*, str. 49nn, *Mýtus o věčném návratu*, str. 38nn.

²⁰Eliade, *Posvátné a profánní*, str. 66nn.

²¹Viz k tomu Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 30, Dudley, *Religion on Trial*, str. 105nn.

²²Viz k tomu Eliadeho slavná monografie o józe Jóga. *Nesmrtelnost a svoboda*, Praha, Argo, 1999.

²³Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 75.

Eliade tedy, jak vyplývá z výše uvedeného, převádí všechny tři soteriologické modely na téhož jmenovatele, jako tři alternativní odpovědi na tutéž otázku, implikovanou v lidské konečnosti a pomíjivosti (resp. v lidské existenciální úzkosti). Hebrejské myšlení je podle něj zajisté jiné než myšlení archaické, zejména svým lineárním pojetím dějin, valorizací dějinných událostí jakožto média Božího zjevení atd. Ale v tom podstatném není hebrejské myšlení principiálně odlišné od myšlení archaického. Je to variantní a v zásadě analogická odpověď na tutéž soteriologickou potřebu utéct z dějin, na existenciální žízeň po nadčasovém Bytí/posvátnu. Nostalgií po Ráji či po světě idejí (nebo po nirvāṇě či mókše) nahrazuje strukturálně analogická nostalgie po Eschatu. Dějinná událost se v Eliadeho optice stává aktem hierofanie, stává se symbolem či výronem nadčasového posvátna, dějiny jsou převedeny na médium procesuální theofanie a tím de facto odmocněny resp. zrušeny.²⁴ Stávají se pohyblivým obrazem věčnosti, sérií manifestací posvátna v jeho nesčíslných modalitách. Hebrejsko-křesťanská tradice nabízí prostě jeden ze způsobů úniku před terorem dějin, tedy jeden ze způsobů jejich spirituálního zrušení.²⁵

Převedení hebrejsko-křesťanské soteriologie (a jí odpovídajícího pojetí dějin) na společného (obecně lidského) jmenovatele se soteriologií archaickou (a platonskou či indickou) Eliademu otvírá cestu k jejich vzájemnému porovnání a hodnocení jejich relativní efektivity. Eliadeho diáře, jeho beletristické práce a také jeho předmluvy a doslovy, kde zpravidla nechává více nahlédnout do svého nitra, nenechávají pozorného čtenáře na pochybách: archaická (resp. indická) soteriologie je Eliadeho srdci blíže než soteriologie hebrejsko-křesťanská.²⁶ Eliade se domnívá, že západní člověk, jehož myšlení je formováno především hebrejsko-křesťanskou tradicí, trpí četnými neblahými důsledky této spirituální tradice.²⁷ Vlivem hebrejsko-křesťanského myšlení došlo k dalekosáhlé desakralizaci přírody, odkouzlení světa, staré náboženské symboly a staří bohové ztratili vlivem antiidolatrického a ikonoklastického náboje hebrejského myšlení všechny svůj lesk, všechno své podmanivé kouzlo.²⁸ Bohové přírodních cyklů a živlů, sexuality, nebeských těles a kosmických elementů byli vymýceni

²⁴Srovnej Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 69nn, viz též Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 170.

²⁵Viz např. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 72, 86 a jinde.

²⁶Dudley, *Religion on Trial*, str. 91.

²⁷Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 328nn.

²⁸Eliade hovoří v této souvislosti o neblahém exkluzivismu a provincialismu židovského monoteismu, aby bylo zřejmé, jak tato „specifika“ hebrejské tradice hodnotí. Viz k tomu Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 329.

ve jménu exkluzivistické, monoteistické, k budoucnosti nakloněné víry v jediného Boha, Stvořitele vesmíru a Pána dějin. Hebrejské myšlení vsází všechno na jednu jedinou kartu. Dokud tato karta funguje, snad ještě podle Eliadeho není tak zle. Ale jakmile ona jediná karta, víra v jediného Boha, přestává oslovovat a orientovat životy lidí, je zle.²⁹ Západní člověk je zbaven „záchranné sítě“, tedy pestrého panteonu pohanských symbolů, mýtů, bohů a bohyň, a v Boha už také nevěří, jeho duše je nemocná, zoufalá, vydaná napospas historismu, existencialismu a nihilismu. A co je nejhorší, nemá se kam vrátit, staří bohové a symboly posvátna jsou pryč.³⁰ To je vysoká, až příliš vysoká cena, kterou podle Eliadeho platí západní člověk (pod vlivem hebrejského myšlení) za „svobodu od model“. Eliade se netají s tím, že vůči archaické, pohanské a přírodní religiozitě mnohem vlídnější a vstřícnější indická soteriologie je z naznačeného důvodu prostě lepší.³¹

Toto Eliadeho porovnávání a „známkování“ je ovšem možné jen proto, že v archaickém (a platonském resp. indickém) myšlení i v hebrejském myšlení jde v zásadě o totéž: o utišení (obecně lidské) úzkosti, resp. existenciální žízň po Bytí, rozjitřované vědomím pomíjivosti, tedy o záchranu před terorem dějin. Jen je-li základní soteriologická aspirace obou (všech tří) soteriologií stejná,³² je možné považovat jednu z nich za adekvátnější či úspěšnější než druhou.

Paradoxním důsledkem Eliadeho výše nastíněného pojetí dějin náboženství je, jak si mnozí všímají, jeho bytostná nedějinnost či antidějinnost.³³ Eliade postupuje zcela „metahistoricky“.³⁴ Hledá a nalézá v dějinách náboženství nadčasové univerzální archetypy a struktury,³⁵ relativizující a do nevýznamnosti odsunující vše dějinně jedinečné. Časová posloupnost událostí má jen relativní význam, neredukovatelná jedinečnost dějinných událostí je odmocněna a uzávorkována, nevratné změny a zvraty dějin jsou pouhými projevy nadčasových archetypů či modalit posvátna. Dějiny jsou pouhým pohyblivým obrazem věčnosti, jevištěm manifestací nadčasového posvátna v jeho nesčíslných modalitách a výrazových formách (jednou z nich je i Bůh biblické tradice). Eliade (veden svými filo-

²⁹Viz k tomu finále Eliadeho práce *Mýtus o věčném návratu*, str. 100nn.

³⁰Dudley, *Religion on Trial*, str. 94 a 95.

³¹Dudley, *Religion on Trial*, str. 92, 98, 102.

³²K tomuto Eliadeho přesvědčení a k jeho problematičnosti viz Dudley, *Religion on Trial*, str. 104, 111n a jinde.

³³Hughes, *Has God Many Names?*, str. 160, Dudley, *Religion on Trial*, str. 148, Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 159.

³⁴Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 5.

³⁵Antalík, *Jak srovnávat nesrovnatelné*, str. 99nn.

sofickými nebo spíše teologickými předpoklady³⁶) s nebývalou svobodou srovnává všechno se vším, nenuceně přebíhá z jediné tradice do druhé³⁷ bez dostatečného ohledu na časový a geografický kontext.

Takový postup je samozřejmě legitimní, pokud platí Eliadeho ontologické premisy: pokud je posvátno opravdu ontologickým korelátorem náboženských jevů, pokud je prostě metafyzickým protějškem člověka, pokud je jedno a stále se sebou totožné a pokud se v dějinách postupně v různých modalitách vyjevuje, je možné srovnávat stopy jeho jednotlivých projevů (hierofanií) napříč světadíly a staletími (tedy bez ohledu na dějinnou posloupnost), je možno vytvářet morfologii posvátna, ba (jak říkají Eliadeho kritikové) platonskou „ideologii posvátna“.³⁸ Je možné studovat židovskou a křesťanskou tradici jako jednu z mnoha různých dějinných stop nedějinného posvátna resp. jako jednu ze sérií lidských odpovědí na hierofanické události setkání s posvátnem stojícím mimo dějiny. Abychom tedy shrnuli dosavadní pozorování ve vztahu k tématu tohoto článku: *Eliade není v žádném případě zastáncem neredukovatelné jedinečnosti hebrejské tradice, založené v hebrejském pojetí dějin (ačkoli některé jeho výroky byly v tomto smyslu interpretovány). Naopak zahrnuje hebrejskou tradici do obecného rámce ahistorických „dějin náboženství“; vztahuje a aplikuje na ni svá univerzální kritéria dialektiky vyjevování posvátna.*

Právě tento aspekt Eliadeho metodologie kritizuje jeho přítel a kolega P. Ricoeur. Podle Ricoeura je nejproblematictější stránkou Eliadeho přístupu právě snaha zahrnout všechno do jednoho totálního rámce, pod jednu všeobestírající perspektivu.³⁹ Eliadeho sklon k hledání „teorie všeho“, resp. grandiózního systému, zahrnujícího veškeré náboženské jevy lidských dějin, způsobuje nedostatečnou vnímavost k neredukovatelným rozdílům a partikularitám, a zároveň pochopitelně vystavuje jeho bádání riziku komparativní svévole a nezodpovědnosti v nakládání s empirickými údaji.⁴⁰ Eliade podle Ricoeura nezohledňuje dostatečně právě rozdíl archaického a hebrejského myšlení (o němž byla řeč v předchozím textu),

³⁶O platonské struktuře Eliadeho epistemologie hovoří J. Waardenburg, *Bohové zblízka*, Brno, Georgetown, 1997, str. 121, o gnostické povaze jeho východisek hovoří Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 5, 241 a jinde.

³⁷Antalík, *Jak srovnávat nesrovnatelné*, str. 92.

³⁸Waardenburg, *Bohové zblízka*, str. 130.

³⁹Ricoeur, *Myslet a věřit*, str. 52n.

⁴⁰K jeho nařčení z povrchního všeznalectví viz Ricoeur, *Myslet a věřit*, str. 52, podobně viz Dudley, *Religion on Trial*, str. 36n, Hughes, *Has God Many Names?*, str. 168.

nevšímá si dostatečně bytostné polarity či napětí manifestace a proklamace, příznačné pro hebrejsko-křesťanskou tradici.⁴¹

Manifestace posvátna je paradigmatem náboženského prožívání skutečnosti, typickým pro archaickou religiozitu, ovšem nikoli pro hebrejskou, tvrdí Ricoeur. V základních konturách Ricoeur souhlasí s Eliadeho rekonstrukcí archaického typu náboženské orientace ve světě, ale na rozdíl od Eliadeho Ricoeur odmítá aplikovat tento obecný model i na hebrejsko-křesťanskou tradici.

Ricoeur zdůrazňuje skutečnost, že archaické symboly posvátna jsou vesměs vázány na přírodní jevy a rytmy a na tak zvané kosmické korespondence (země–nebe, žena–muž, světlo–tma, dobro–zlo atd.).⁴² Tato vázanosť archaických symbolů posvátna vyplývá z kapacity přírody (kosmu) odkazovat mimo sebe, k modalitám posvátna, zakoušeným v hierofantickém dění. Toto dění je ovšem před- či mimo-jazykové. A právě v tom spočívá podle Ricoeura jeden z podstatných rozdílů mezi archaickým a hebrejským myšlením, který si Eliade (podle Ricoeurova názoru) dostatečně neuvědomuje.⁴³

Hebrejské myšlení je totiž charakteristické (na rozdíl od archaického) důrazem na slovo resp. zvěstování (nikoli na mimojazykový numinózní zážitek hierofanie) jakožto privilegovaný prostředek Boží komunikace s člověkem.⁴⁴ S důrazem na zvěstování (proklamaci) souvisí i důraz na etické (ne estetické) hodnoty a na dějinný (ne kosmický) rozměr lidské existence. V prorocké perspektivě hebrejského myšlení dochází proto podle Ricoeura nutně k desakralizaci přírody (pod Boží vládou), kosmos (posvátný kosmický řád) není bezpečným domovem, nachází se, stejně jako člověk, pod Božím zaslíbením a soudem. Typickým důsledkem vlivu prorockého hebrejského myšlení je rozvolňování a relativizace (zdánlivě nezrušitelných) kosmických korespondencí a osudových daností.

Výpovědi a literární útvary typické pro prorockou (hebrejskou) mentalitu mají podle Ricoeura vesměs subverzivní charakter, na rozdíl od archaických mytologií, které naopak ustavují a utvrzují posvátný řád kosmu.⁴⁵ Prorocké výpovědi (podobenství, eschatologické promluvy, hyperboly) působí provokativně, excentricky, podvrtně, způsobují dislokaci

⁴¹Ricoeur, *The „Sacred“ Text and the Community*, in *Figuring the Sacred*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, str. 71.

⁴²Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, in *Figuring the Sacred*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, str. 54n.

⁴³Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 55.

⁴⁴Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 56.

⁴⁵Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 57–61.

a desorientaci, resp. reorientaci prostřednictvím desorientace, prostřednictvím exodu a exilu, tedy opouštění konvencí, konformit a sakrálně legitimovaných daností. Zkrátka otvírají svět směrem k přicházejícímu Božímu království.

Z toho, co bylo dosud řečeno o Ricoeurově kritice Eliadeho (a jeho pojetí hebrejského myšlení ve srovnání s archaickým), zdánlivě vyplývá, že podle Ricoeura je mezi těmito náboženskými tradicemi (a jimi nesenými způsoby lidského bytí) nesmiřitelný protiklad. Právě tomuto závěru se ale Ricoeur vehementně brání. Mezi manifestací posvátna (ve smyslu archaické religiozity, jak ji rekonstruuje Eliade) a proklamací slova (v pojetí hebrejské tradice) hledá a nalézá namísto sterilní antinomie či dichotomie zprostředkující dialektický vztah.⁴⁶

Ricoeur nejprve rekapituluje argumenty „ikonoklastů“, tedy těch, kteří příkře odmítají archaickou religiozitu s jejím pojetím manifestace posvátna. Posléze tyto argumenty podrobuje kritice a problematizuje jejich východiska. Ikonoklasté argumentují podle Ricoeura zhruba takto: 1) posvátno v posledních stoletích (alespoň na Západě) zmizelo, osvícenství, moderna a s nimi spojená emancipace západní kultury z područí tmářství a pověry učinily z odposvátnění resp. odkouzlení světa nezvratný proces. 2) Tak zvané stopy posvátna v moderní západní kultuře (v umění, v obsazích nevědomí, v politických ideologiích atd.) jen dokazují slábnutí a degeneraci kdysi mocně působící síly posvátna jakožto faktoru ovlivňujícího lidské životy. 3) Křesťanství by mělo z dobrých biblických a teologických důvodů vítat sekularitu moderního Západu jako blahodárný (vedlejší) důsledek působení hebrejsko-křesťanské tradice (Ricoeur v této souvislosti zmiňuje Bonhoefferovy teze o nenáboženské interpretaci evangelia pro „dospělého“ člověka moderního Západu).

Z toho, co bylo uvedeno výše, by se mohlo zdát, že Ricoeur bezvýhradně přitaká všem třem ikonoklastovým argumentům, proto může působit poněkud překvapivě, že ke všem vyslovuje veliké a důrazné ale!

Zaprvé: Ricoeur konstatuje, že kulturní vývoj moderního Západu (osvícenství, modernita, emancipace člověka a odvržení „posvátného baldachýnu“) není nezvratným faktem ani neodvratitelným osudem, naopak se vzhledem k mnoha svým nezamýšleným vedlejším důsledkům (a také vzhledem ke své vlastní často nepřiznané dějinné relativitě) stal pro mnohé problémem a otázkou. Zadruhé (v návaznosti na předešlé konstatování): stopy posvátna v současné západní kultuře nemusí být nikterak žalostné zbytky a symptomy rozkladu a úpadku kdysi mocného posvátna, ale na-

⁴⁶Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 48, 61.

opak přetrvávající doklady toho, že lidská existence je bez posvátné dimenze nemyslitelná, nebo přinejmenším sotva snesitelná. Vždyť bez rozlišení posvátného a profánního, každodenního a slavnostního, všedního a zvláštního, říká Ricoeur, bez posvátných nehomogenit času a prostoru, o kterých tak mistrovsky píše Eliade, by lidský život postrádal orientaci a zakotvení. Sexualita bez posvátného rozměru,⁴⁷ čas bez slavnostních chvil, prostor lidských obydlí bez posvátného kouzla domova, to vše je podle Ricoeura nemyslitelné nebo alespoň nežádoucí. Snad smíme přece jen, říká Ricoeur, vyhlížet jakousi renesanci posvátna, nemá-li se lidský život na Západě propadnout do konzumně materialistického nihilismu.

A konečně zatřetí: Ricoeur vysloveně odmítá Bonhoefferův návrh nenáboženské interpretace křesťanství, přesněji řečeno, odmítá výše zmíněnou sterilní antinomii či nezprostředkovatelnou dichotomii manifestace posvátna (tj. náboženského prožitku archaického člověka) a proklamace slova (příznačné pro hebrejsko-křesťanskou prorocko-etickou tradici). V hebrejské tradici na sebe podle Ricoeura slovo bere do značné míry funkci numinózní moci. *Tremendum et fascinosum* numinózní zkušenosti se stává zvěstovanou bází Boží a láskou k Bohu. Zvěstování nezbytně potřebuje symbolický materiál, ano, potřebuje archaickou symboliku, založenou na kosmických korespondencích, jinak je sterilní, moralistické a abstraktní.⁴⁸ Vždyť například eschatologická symbolika nikoli náhodou čerpá z bohaté studnice archaických obrazů, takže mytický *Urzeit* koresponduje s eschatologickým *Endzeit*.⁴⁹

Ano, podle Ricoeura je v jistém smyslu Golgota pro křesťany posvátným středem vesmíru, *axis mundi*, jak to navrhuje Eliade.⁵⁰ Také například symbolika křesťanského křtu v sobě nutně zahrnuje (jak opět dokládá Eliade)⁵¹ mnohvrstevnou archaickou symboliku založenou na kosmických korespondencích.

Jestliže navíc ústřední příběh křesťanských dějin spásy hovoří o tom, že se „Slovo stalo tělem“ (tj. manifestací Boží *par excellence*), musí každá křesťanská teologie zápasit s tímto christologickým tajemstvím průniku manifestace a proklamace.⁵²

Mýtus (svědectví o hierofantickém dění) je ve zvěsti podle Ricoeura zrušen, ale zároveň zachován, je přeznačen, theologizován, ale je a zůstává

⁴⁷Viz např. Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, Praha, Oikumene, 1993, str. 121nn.

⁴⁸Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 67.

⁴⁹Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 66.

⁵⁰Eliade, *Posvátné a profánní*, str. 29.

⁵¹Eliade, *Posvátné a profánní*, str. 92nn.

⁵²Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 65.

nepostradatelný. Je zrušen jako falešný logos,⁵³ ale je zachován (*aufgehoben*) jako nenahraditelný, nezastupitelný nositel zvěsti. Proto Ricoeur odmítá nenáboženskou interpretaci, proto se staví kriticky vůči demytologizaci kérygmatu, má-li znamenat zrušení mýtu. Modly je třeba zbořit, aby symboly mohly promlouvat.⁵⁴ Hermeneutika proklamace (příznačná pro hebrejsko-křesťanskou spirituální tradici) tedy není podle Ricoeura (jen) způsob, jak se rozejít, ale (také) způsob, jak se nikdy nerozejít s archaickou symbolikou posvátna. Křesťanství zkrátka podle Ricoeura žije v (blahodárném) napětí manifestace a proklamace (jak o tom svědčí například dialektický vztah resp. komplementarita slova a svátostí).⁵⁵

Shrňme nyní výše uvedenou rekapitulaci Ricoeurova pojetí a vyslovme závěrečnou tezi tohoto článku: *Ačkoli Ricoeur (na rozdíl od Eliadeho) vychází z neredukovatelné jedinečnosti (a antisakrální, ikonoklastické povahy) hebrejské tradice, odmítá protiklad mýtu a kérygmatu, resp. manifestace (posvátna) a proklamace (slova). Mezi manifestací a proklamací hledá a nalézá dialektický vztah, resp. zprostředkující komplementaritu.*

⁵³Viz k tomu Ricoeur, *Symbolism of Evil*, Boston, Beacon Press, 1969, str. 162, 350 a jinde.

⁵⁴Viz k tomu Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, str. 163n.

⁵⁵Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 67.

Boží působení ve světě v pojetí procesuální teologie¹

Petr Macek

Divine Activity in the World from the Viewpoint of Process Theology. Process Theology is based on the philosophy of Alfred N. Whitehead and Charles Hartshorne. The world in their view is a process composed of moments of becoming (actual entities), which occur by way of self-actualizing out of the data available for such an occasion. This process presupposes a kind of subjectivity in these entities, as well as their motivation for an actualization which would be a creative contribution to the fact that reality is, as a matter of fact, a “world”, rather than chaos. This brings us to the hypothesis of “a God” luring the actual entities into following an aim that is optimal for both themselves and the world in its entirety. Actual entities occur at many levels of complexity. At the human level their data include values. This scheme is believed to be essentially consistent not only with the Biblical view of divine activity and its modern interpretations, ranging from neo-orthodoxy to existentialism, but also with the traditional doctrinal layout of the content of the Biblical witness.

Křesťané věří, že žijí ve světě, který je božím stvořením, o který se Bůh stará a prosazuje v něm své věci. Lze tuto víru či přesvědčení tlumočit ostatním lidem tak, aby to nebylo v rozporu s jejich zkušeností a jejich subjektivním prožíváním skutečností?

Myšlenkou božího působení ve světě se donedávna zabývali zpravidla jen teologové a filosofové. Přehled novější převážně anglosaské filosoficko-teologické diskuse o tomto tématu poskytuje sborník *Boží působení ve světě* (God's Activity in the World).² Před časem bylo toto téma otevřeno i v diskusi o vztahu teologie a přírodních věd, iniciované v poslední třetině dvacátého století především zásluhou vědců, kteří jsou zároveň teology (Ian Barbour, Arthur Peacocke, John Polkinghorne a j.). Za zmínku stojí především série pěti badatelských konferencí věnovaných otázce bo-

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

²Owen C. Thomas (ed.), *God's Activity in the World*. Chico, 1983. Srov. též, „Recent Thought on Divine Agency“, in: B. Hebblethwaite a E. Henderson (eds.), *Divine Action*, Edinburgh 1990, 35–50.

žího působení v různých přírodovědných kontextech pod společnou záští-tou Vatikánské observatoře (Specola Vaticana) a Střediska pro teologii a přírodní vědy (CTNS) v kalifornském Berkeley. Příspěvky, které zazněly na těchto konferencích, členěných ještě na tematické okruhy a zahrnu-jících obecné i speciální otázky, jsou obsahem sborníků, které vycházely v letech 1993–2001. Přispěl do nich mimo jiné i Jürgen Moltmann. Ústřed-ními tématy byly postupně kvantová kosmologie a zákony přírody (1993), chaos a komplexnost (1995), evoluční a molekulární biologie (1998), věda o nervovém systému a lidská osoba (1999) a kvantová mechanika (2001). O výklad božího působení, jenž by obstál v rámci současného vědeckého diskurzu, se ucházejí zejména teorie chaosu a kvantová teorie. O typolo-gii současných alternativ se pokusil Robert J. Russell, ředitel CTNS, který má na vzniku této řady konferencí asi největší zásluhu, v úvodní stati ve sborníku *Chaos a komplexnost* (Chaos and Complexity).³

Naše studie věnovaná božímu působení v pojetí procesuálního myšlení zůstává na rovině teologicko-filosofické diskuse.⁴ Podle vydavatele sborníku *Boží působení ve světě* Owena C. Thomase skýtá jen procesuální filo-sofie koherentní alternativu novotomistické koncepci „prvotních“ a „dru-hotných“ příčin, kde boží působení v podstatě spadá v jedno se vším, co se ve světě děje.⁵ Pokusíme se naznačit hlavní body procesuální filosofie a jejího vnímání skutečnosti, především pak její pojetí boží reality a bo-žího působení ve světě a uvedeme si některé pokusy domyslet tyto podněty v rámci teologického teizmu. Připomeneme si též některé otevřené otázky vztahu metafyziky a biblické látky, jak je chápali sami procesualisté, a uká-žeme si na několika případech, jak bylo procesuální pojetí božího vztahu ke světu a jednání se světem aplikováno v křesťanské teologické reflexi vy-cházející z biblické zvěsti a křesťanské víry.

³R. J. Russell, N. Murphy a A. Peacocke (eds.), *Chaos and Complexity*, Vatican/Berkely 1995, 9–13. Srov. Též I. Barbour, *Religion in the Age of Science*, San Francisco 1990, kap. 9; A. Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, Oxford 1990, kap. 9.; Thomas F. Tracy (ed.), *The God Who Acts*, University Park (Pennsylvania) 1994; týž, „Theologies of Divine Action“, in: Ph. Clayton a Z. P. Simpson (eds), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford 2006, 596–611.

⁴Z přírodovědců-teologů/filosofů se k procesuálnímu pojetí hlásí především fyzik Ian Barbour a biolog Charles Birch.

⁵*God's Activity in the World*, 238.

1. Procesualita, teismus a teologie

Procesuální teologie (někdy také nazývaná teologií „dění“) je typickou *filosofickou* teologií; nezabývá se primárně obsahem biblického zjevení a křesťanské víry, ale pokouší se o soustavnou reflexi křesťanského vnímání skutečnosti pomocí obecně srozumitelných konceptů. Je založena na filosofii a kosmologické vizi, k níž dospěl britský filosof Alfred North Whitehead (1861–1947) a kterou si osvojil a rozvíjel jeho americký kolega Charles Hartshorne (1897–2000).⁶ Je charakteristická tím, že veškerou skutečnost chápe jako síť sociálních procesů, které svou vzájemnou provázaností tvoří dynamický celek. Whitehead byl původně matematik, později filosof přírody a po přesídlení na severoamerický kontinent se věnoval metafyzice. Jeho vrcholné dílo *Proces a skutečnost* (*Process and Reality*) je zevrubnou diskusí o principech, na kterých je založeno naše univerzum.⁷ Klíč k Whiteheadově filosofii je třeba hledat v její motivaci. Tou je bezesporu snaha o překonání aristotelsko-karteziánské „substanční“ ontologie a humovsko-kantovské „noetické skepse“. Jeho vlastní kosmologická ontologie je programově nesubstanční a nedualistická a ve své podstatě je vlastně rozvinutou epistemologickou teorií. Whiteheadovo filosofické tázání nevychází ze zaujetí *bytím* jako takovým, ale z údivu nad tím, že jsoucni je „takové, jaké je“. Jeho metafyzika je pokusem odpovědět si na tuto otázku zobecněním genetické a morfologické analýzy lidské zkušenosti (konkrétně lidské percepce). Whitehead nazývá základní principy definované touto analýzou metafyzickými kategoriemi a podle jejich funkce je dělí do několika soustav. Je to komplexní filosofická kosmologie, jejíž validita je otevřena zkušenostní revizi.

1.1. Skutečnost v pohledu procesuální filosofie

Základními pojmy Whiteheadovy kosmologické vize jsou proces a relativita. Všechno jsoucni je v „přechodu“, v procesu vznikání a zanikání, a vše, co takto přechodně je, je tak skrze své vztahy ke svému okolí či prostředí.

⁶Z Whiteheadova díla vyšel česky výbor ze sbírky *Essays in Science and Philosophy* (New York 1948) pod názvem *Matematika a dobro* (přel. F. Marek a L. Hejdánek, Mladá Fronta, Praha 1968), *Symbolismus, jeho význam a účín* (přel. V. Zuzka, Panglos, Praha 1998) a *Dobrodružství idejí* (přel. Z. Bígl, OIKOYMENH, Praha 2000), z Hartshornova *Přirozená teologie pro naši dobu* (přel. P. Macek, OIKOYMENH, Praha, 2006). Stručně uvedení do díla obou filosofů a do procesuální filosofie a teologie poskytuje P. Macek, „Bůh, svět a člověk v procesuálním myšlení“, *Universum* 2/XVIII (2008), 27–32; též, *Novější angloamerická teologie*, Kalich, Praha 2008, 26n, 38–49.

⁷*Process and Reality*, korig. vydání (D. R. Griffin a D. W. Sherburne, eds.), The Free Press, New York, 1978.

Vedle aspektu *dění* je tu tak stejně elementární aspekt *souvztažnosti* (relativity), odkazující k propojenosti všech věcí, k tomu, že veškeré entity spojuje jakási univerzální „náklonnost“, že procesy, jimiž jsou tyto entity ustavovány, nejsou uzavřené či izolované, že všechny věci jsou neustále ovlivňovány zbytkem věcí. Základním stavebním kamenem či jednotkou takto pojaté skutečnosti je „aktuální entita“ či „událost“ (actual entity nebo actual occasion) – jakási momentální mikroudálost zakoušení, která během svého extrémně krátkého trvání dosahuje seberealizačního „uspokojení“ (satisfaction), načež zaniká, aby byla nahrazena událostí či entitou jinou, která tím, jak se uskutečňuje, nastupuje na její místo. Dynamikou procesu je princip „prehenze“ (prehension)⁸ – tvůrčího „osvojení“ či „uchopení“: Každá aktuální entita vzniká tak, že se sama konstituuje z toho, co je jí k dispozici, a to tím, že si to určitým selektivním způsobem osvojuje. Typů tohoto osvojení, jímž vznikající entita rozhoduje o momentálním charakteru a způsobu integrace svých konstitutivních částí, je mnoho – záleží na úrovni té které aktuální entity – jeho princip však zůstává stále stejný. Takovouto aktuální entitou je ve Whiteheadově systému i Bůh, s tím rozdílem ovšem, že Bůh nezaniká, pouze se v tomto procesu skrze svůj dynamický vztah ke všemu ostatnímu stále vnitřně proměňuje, a ono ostatní vděčí tomuto vztahu za svou existenci a její možnosti.

Jak na to Whitehead přišel? Všechny aktuální entity jsou konečné a nedělitelné. Konečnost a nedělitelnost aktuálních událostí „vyabstrahoval“ Whitehead, opírající se o nové poznatky v oblasti přírodních věd, aplikací experimentálních poznatků atomových teorií. Je-li aktuální entita atomická, musí tu být nějaký časový interval, který znemožňuje, aby tato mikročástečka časové skutečnosti jen souvisle vyvstávala ze svých příčin, a předchází-li příčina svůj účinek v čase, musí tu být ještě něco jiného, co tento účinek aktuálně uskutečňuje, neboť to, co je minulé, nemůže být přítomně aktivní. V takto pojaté kauzalitě předpokládá tvůrčí sebeuskutečnění aktuální entity určitou míru její subjektivit. Subjektivita neznamená nutně mentalitu a v případě mnohých událostí či entit je „subjektivita“ jen označením pro způsob, jímž se aktuální (uskutečňující se) entita odlišuje od své objektivní „minulosti“, od toho, co jí předcházelo a stalo se „datem“, který je jí k dispozici. Ve Whiteheadově schématu to nicméně znamená, že každá aktuální entita je „bipolární“, že má své „fyzické“ a své „mentální“ pole, že každá sobě vlastním způsobem zakouší či pocituje svůj

⁸Whiteheadův neologismus vycházející z anglického výrazu „comprehension“ ve významu „zahrnutí“, „obsažení“, „začlenění“.

„svět“, v němž a z něhož se realizuje, a každá v tom má z hlediska toho, co je jí k dispozici a co je pro její „uspokojení“ nezbytné, do jisté míry (podle míry své „mentality“) určitou svobodu. Principem „prehenze“ vysvětluje Whitehead nejen paměť a percepci, ale také časovost, prostorovost, trvajících individualitu, vztah myslí a těla, subjektu a objektu atd. Tím, jak v tomto vzestupném procesu dochází k rozvoji mentálního pole a formují se entity s vyšším stupněm mentality, jež se nakonec projeví jako *vědomí*, dochází v tomto organickém celku světa i ke vzniku hodnot. To, čemu říkáme „zkušenost“, se může v zásadě odehrát v nekonečném množství stupňů a forem. Aktuální entity jsou událostmi mikrokosmu; makrokosmické entity naší každodenní zkušenosti – to, co vidíme kolem sebe – jsou seskupeními aktuálních entit. V zásadě však platí, že „nulový“ případ zkušenosti by byl i „nulovým“ případem reality.

1.2. *Bůh procesuální vize*

Odkud se však bere ona předpokládaná „subjektivita“ entity, která teprve vzniká? Nemusí tu být ještě nějaký další princip, který každou takovou entitu v její definitivnosti a konkrétnosti podmiňuje? Touto dedukcí Whitehead dochází k hypotéze Boha. Zdrojem subjektivity vznikající aktuální události je „Bůh“, princip i nezbytný element, který jí k její sebekonstituci dodává podnět i cíl. Nejsou tedy jen příčiny a fakt jejich osvojení v prehenzi, jsou i možnosti, které konkrétní prehenze má, a ty jsou v božím podnětu či „návrhu“ pro každou aktuální entitu dány v určité gradaci, a to podle kvality a intenzity subjektivní „satisfakce“, kterou vznik aktuální entity znamená. Jinak řečeno, princip Bůh, který je podle Whiteheada identický s tradičním ultimativním zdrojem i objektem *náboženské* intuice, a proto pro něj nehledá jiné označení, se na procesu vznikání účastní tak, že vznikající subjektivitě dává do vínku „počáteční cíl“ (initial aim), odpovídající jeho záměru pro celek univerza. Činí tak tím, že jí její historicky dosažitelné možnosti dává pocítit způsobem, který lze označit jako její „vábení“ či přesvědčování (luring) k volbě právě té možnosti, která představuje momentálně ve všech ohledech nejideálnější prožití jejího světa, její nejideálnější „satisfakci“. Počáteční cíl pro tu kterou událost je přitom odvislý od toho, jak Bůh, který je neustále ve vztahu se vším aktuálně jsoucím, pocítuje (feels) celek momentálně realizovaného světa. Vznikající aktuální entita se bez této „boží“ účasti neobejde, i když to, co nakonec svou sebe-realizací sleduje, je její „subjektivní cíl“ (subjective aim). Mezi počátečním cílem a subjektivním cílem té které aktuální entity je tudíž jakýsi genetický vztah, nelze však mluvit o determinaci. Možnosti jsou historicky a ontolo-

gicky limitovány, ale vznikající aktuální entita má relativní svobodu rozhodnout jí nabízené možnosti po svém. Ideální je subjektivně pocíťováno, ale subjektivním cílem se stát nemusí. Ten může být i jejím pravým opakem, neboť aktuální entita si ve chvíli sebeuskutečnění, kdy není ještě plně definitivní, rozhoduje o své definitivnosti svobodně.

Bůh představující základní předpoklad této kosmologické vize, je díky bohatství své „zkušenosti“ i základem řádu a trvání univerza a možnosti vzniku něčeho „nového“. Tak jako každá aktuální entita, má i Bůh svůj dvojitý pól či dvojitou „přirozenost“ (nature). V jednom pólu je neměnný, původní, „primordiální“, v druhém je naopak stále v procesu proměny, neboť v něm v totalitě svých vztahů subjektivně zakouší veškerenstvo, aby na ně z potenci své primordiální přirozenosti tvořivě (a sebetvořivě) reagoval. To je ve Whiteheadově terminologii jeho následný či „konsekventní“ pól. Jejich spojením dochází v Bohu k harmonii a k subjektivní satisfakci, jež objektivně umožňuje, aby jeho odezva na svět byla plodná a tvůrčí, bez ohledu na to, jaký svět v té chvíli je a co Bohu k osvojení nabízí. Bohem (v Bohu) dosahovaná harmonie a rovnováha je zárukou kvality a přiměřenosti volby, k níž jsou všechny následně vznikající entity díky svému vztahu s Bohem při své konstituci vábeny. Bůh si přitom ve své konsekventní přirozenosti osvojuje vše, co je ve světě realizováno, tedy i to, co aktuální příhody světa při své konstituci samy vylučují, nebo si to osvojují tak, že to oslabují. Tím je řešen problém ztráty hodnot při zániku (perishing) aktuálních entit, neboť Bůh je díky své primordiální přirozenosti entita bezčasová a má tak možnost to, co si osvojuje, v sobě buď zachovat, nebo eliminovat. Vyloučeno (z dalšího „oběhu“) je to, co je disharmonické, co nepřináší „dobro“ či „krásu“. Skutečné hodnoty jsou však v Bohu zachovány – jsou „objektivně nesmrtelné“.

Whiteheadův „systém“ je velmi komplexní a hýří neologismy, Hartshornův je jednodušší a „stravitelnější“. V tom nejzákladnějším se však shodují. I Hartshornův Bůh má svůj dvojitý „pól“, přičemž ani jeden nemůže být chápán bez vztahu k tomu druhému. V jednom se Bůh nemění, ve druhém se mění. V jednom je Bůh realita „konkrétní“, ve druhém „abstraktní“. „Abstraktním“ aspektem Boha je jeho absolutní, „věčná“, „nutná“ existence, kterou lze nahlédnout či poznat jen pomocí metafyzického argumentu a logiky. „Konkrétním“ aspektem Boha je jeho závislá, vztahová a dějinně podmíněná aktuálnost. V tomto svém „konkrétním aspektu“ je boží realita vždy jedinečná a neopakovatelná, je tou boží stránkou, která nemůže být předmětem filosofické reflexe, ale s níž se setkává a jí poznává víra. Víra a náboženství každého člověka je v posledu věcí jeho vztahu s Bohem,

který probíhá v nahodilém, dějinném kontextu, a proto jiný než nahodilý a dějinně podmíněný („kontingentní“) být nemůže. Filosofie hledá naproti tomu všeobecné principy, tj. tu stránku boží bytosti, která má v oněch nahodilých (dějinně podmíněných) vztazích či činech pouze své „ilustrace“. V teologii nejde ovšem o to, upřednostnit jednu z oněch dvojic, protože teologie je reflexí i té stránky boží reality, která osobní (individuální) rovinu přesahuje. Věčnost je jedním aspektem boží reality, časnost jiným. Podobně to platí o boží konečnosti a nekonečnosti, pohnutelnosti a nepohnutelnosti, podmíněnosti a nepodmíněnosti, atd.

Podstatné je, že boží realita, zahrnující jeho abstraktní i jeho konkrétní existenci, proniká (z principu) veškerou realitu, takže pochopit (nahlédnout, koncepčně uchopit) boží skutečnosti znamená pochopit či pojmut bytí v jeho totalitě. Vlastní boží existence (Bůh „sám o sobě“) je v tomto pohledu vlastně metafyzickou abstrakcí toho, co platí o každém (i jen možném) jsoucnu. To Bohu (boží existenci) zajišťuje absolutní nezávislost na tom, co konkrétně jest. Toto dipolární pojetí boží reality je podle Hartshornova přesvědčení schopno napravit jak omyly ateistického humanismu, tak i nedostatky klasického teizmu.

1.3. Boží působení

Z toho všeho, co jsme si uvedli, si už lze představit, jak to s „božím působením“ v této kosmologické vizi je. Boha nelze chápat výlučně jako formální, materiální nebo finální příčinu. Boží kauzalita je komplexní, zahrnuje elementy finální kauzality, sebe-působnosti a příčinné kauzality. Přiřítání specifických pozorovatelných důsledků boží působnosti je problematické a může působit jako intervence teologického výkladu do sféry vědy. Teolog Daniel D. Williams v té souvislosti připomíná, že i když existují metafyzické funkce, které jsou jenom boží, Bůh nemění poznání, které jsme získali empiricky. Pokud jde o boží primordiální přirozenost (Hartshornův abstraktní aspekt boží reality), ta žádnou specifickou funkci nemá a tvoří pouze limity možného. Zde ke střetu s vědou dojít nemůže. Pokud jde o specifickou boží působnost prostřednictvím boží konsekventní přirozenosti (božího konkrétního aspektu), i ta probíhá tak, že žádnou jinou činnost nebrzdí. Každý tvor je prezentován svými možnostmi z centra boží zkušenosti se stvořením. To tvorové okoušejí a to je poznamenává. Nelze to verifikovat jinak než pozorovatelnými výsledky v kosmické historii, lidské historii, osobní zkušenosti. Zde už také nejde jen o specifické příčiny konkrétních událostí, ale i o interpretaci naší zkušenosti v jejím celku. Zde jsou ve hře aspekty víry a odhodlání, jež přesnou znalost přesahují. Právě

proto je zde třeba opatrnosti: Vždy se můžeme mýlit ve svých soudech o tom, co je konkrétně „boží“ působností v tom, co se děje.⁹ Teolog a filosof John B. Cobb zase připomíná, že tradiční filosofické důvody vylučování boží působnosti se v žádném případě nemohou týkat působnosti chápané jako *vliv*. Zde se nejedná o zjevné a pozorovatelné působení. Bůh jedná tím, že sám sebe ustavuje takovým způsobem, že jiné události, jako jsou lidské zkušenosti, to berou na vědomí. To, jak se (ve své konsekventní přirozenosti) stává Bůh sám sebou, ovlivňuje to, jak je vnímán druhými. Bůh se může formovat tak, aby ovlivnil cíle a záměry fungující v lidské zkušenosti, což v určitých případech vede k zjevným a pozorovatelným akcím. Boží vliv tu však nelze vykázat. Boží ovlivnění svět rozhodně neomezuje, nepřerušuje jeho kauzální nexus, pouze ho doplňuje.¹⁰

Podstatné je, že boží vliv a působení spočívá v „přesvědčování“, nikoli v hrubé donucovací moci. Toto působení je přitom dvojího druhu: Bůh působí nejen tím, že vznikající entitě nabízí její „subjektivní cíl“, ale i tím, že jí k „osvojení“ nabízí i sám sebe. Tento druhý způsob božího působení je zvláště významný u entit, které jsou s to pocítit (reflektovat) i účinky svých rozhodnutí a jednání a tedy i to, jak Bůh tyto účinky – skrze aktuální integraci všech dat a jejich potenci, jak k ní dochází v boží zkušenosti – zhodnocuje a harmonizuje v „tvůrčí syntéze“ své vlastní, na svět reagující proměny.

V tomto ovlivnění je jistě určitý aspekt „donucení“. Lze ho chápat různě. Hartshorne sám upozorňoval na určitý „donucovací“ aspekt náboženské zkušenosti: Uctívat Boha v závislosti na jeho (námi pocítované) svatosti přetváří lidské já daleko za vědomý záměr a chápání. Když Bohu odporujeme, narážíme na drsné hranice svého jednání, na důsledky, jimž se nevyhneme, ať chceme nebo ne.¹¹ Cobb naopak připomíná, že aby měl Bůh mohl opravdu ovlivňovat, musí mě omezovat v tom smyslu, že mě nutí být si tohoto vlivu vědom. Neurčuje však to, jak s tím naložím. Dodává kontext rozhodnutí – rozšiřuje škálu mé volby a dává jí význam. Není to však – na rozdíl od tradičního rozlišování primárních a sekundárních příčin – na úkor lidské svobody.¹²

⁹Daniel D. Williams, „How Does God Act? An Essay in Whitehead's Metaphysics“ in: *Essays in Process Theology*, Exploration Press, Chicago 1985, 98–117.

¹⁰John B. Cobb, Jr., „Natural Causality and Divine Action“, in: O. C. Thomas, *God's Activity in the World*, 101–116.

¹¹Srov. Williams, „How Does God Act?“, 114.

¹²Srov. Cobb, „Natural Causality and Divine Action“, 114.

2. Procesuální vize a biblické svědectví

2.1. *Procesuální teologie*

Procesuální vize světa jako celku, v němž je Bůh nejen myslitelný, ale i nutný, i nenásilný charakter božského působení ve světě podnítily vznik „procesuální teologie“. Whitehead se ve svém teizmu inspiroval u filosofů a přírodovědců, a jeho vize je především diskusí s filosofickými alternativami. Historickou realizaci ideje božského přesvědčování viděl Whitehead ovšem v křesťanském zvěstném apelu k Ježíšovu dějinnému zjevu, k tomu, co nazval „galilejskou vizí ponížení“.¹³ Charles Hartshorne je přesvědčen, že procesuální teismus, který označuje jako „novoklasický“, odpovídá biblické tradici „živého Boha“ rozhodně víc než teismus klasické řecké metafyziky. Procesuální teologové toto přesvědčení vesměs sdílejí, liší se však navzájem v teologickém hodnocení této kompatibility i v její demonstraci. Proto šlo od počátku o „školu“ názorově pluralitní. Původní stoupenci byli empiristé, orientovaní pragmaticky a nedůvěřiví ke spekulaci, tím však Whiteheada samého trochu „uzemňovali“. Nejpochetnější skupinu představuje spekulativní křídlo. Z původních Hartshornových žáků k němu patří teologové Daniel D. Williams¹⁴ a John B. Cobb, filosof Lewis S. Ford, novozákoník William Beardslee. Racionalistickou metodologickou alternativu představuje v teologii především Hartshornův žák Schubert M. Ogden. K nejvýraznějším současným představitelům procesuálního myšlení v USA patří vedle Cobba, Ogdena a Forda, také David R. Griffin a Marjorie Suchocki. V Británii byl průkopníkem procesuální teologie Norman Pittenger a rozvíjeli ji Peter Hamilton, David A. Pailin, D. W. D. Shaw a další. Na evropském kontinentu nelze asi mluvit přímo o procesuální teologii, existuje tu však již řada jejich zasvěcených interpretů.

Pojem božského jednání – božského vztahu se světem či boží interakce se světem – v pojetí procesuální filosofie a teologie je již zřejmý. Aby však nevznikl dojem, že v procesuální teologii jde o jakýsi myšlenkový stereotyp bez vlastní teologické invence, uvedme si stručně některé základní pokusy aplikovat toto vnímání skutečnosti pro *křesťanskou* teologii.

2.2. *Ogdenova revize Bultmanna*

Texty Schuberta M. Ogdena z šedesátých let minulého století, zahrnující jeho kritiku a revizi existenciální interpretace novozákonního svědec-

¹³*Process and Reality*, 342.

¹⁴Podle některých typologií stojí Williams na pomezí mezi empirickým a spekulativním přístupem.

tví v pojetí Rudolfa Bultmanna z pozic procesuálního teismu, byly označeny za jeden z prvních pokusů o plodný rozhovor mezi procesuálním myšlením a biblickou teologií.¹⁵ Ogden se nejprve pokusil na Bultmannově případu demonstrovat neudržitelnost přísného rozlišování mezi filosofií a teologií.¹⁶ Podle Ogdena se Bultmann touto distinkcí dostává do rozporů ve chvíli, kdy chce postulovat konstitutivní význam novozákonní zvěsti o Kristu pro autentickou lidskou existenci. Jeho teze, že existenciální interpretace je bez vztahu k novozákonní výpovědi o božím rozhodujícím činu v Ježíši Kristu pouhou abstrakcí, je neslučitelná s radikální dehistorizací, kterou důsledná demytologizace předpokládá. Svou „konstruktivní alternativu“ vůči Bultmannově christologii rozpracovává Ogden ve své studii *Kristus bez mýtu*.¹⁷ V Ježíši Kristu není podle Ogdena možnost autentické lidské existence ustavena, nýbrž radikálně zpřítomněna či „reprezentována“ ve svém významu a jedinečnost christologie je třeba vidět právě v této „transparentnosti“. Jak však mluvit o boží sebe-prezentaci v dějinách a neupadnout přitom do mytologumen? Jak je událost Ježíš Kristus událostí *boží*? Na to odpovídá Ogden rozlišením mezi mytologií a analogií a prvně se dovolává „dipolárního teizmu“ svého filosofického mentora Charlese Hartshorna. Podle Ogdena se Hartshorne nebojí říci to, co Bultmann tušil, totiž že tentýž Bůh, který je subjektem existenciálního „setkání“ ve slovu, jímž je a které vyslovuje Ježíš Kristus, může být – na základě analogie – i předmětem našeho myšlení. Díky této analogii je možno mluvit o božím zjevení v dějinách.¹⁸ Ogden se opírá o Hartshornovu mluvu o božím dynamickém vztahu ke světu, přirovnatelném ke vztahu konkrétního lidského „já“ ke všem složkám ustavujícím jeho tělo. Tak jako v lidském veřejném jednání dochází k odhalení tohoto „já“, které je konstituováno již předem, tak i v dějinách dochází k zjevení toho, co tyto dějiny v jejich partikularitě přesahuje. Poznatek, že určité naše činy mohou zvláště zřetelně vyjadřovat naše vnitřní bytí, platí analogicky i o Bohu: Ač je vždy a ve všem nějak aktivní, některé tvůrčí jednání může být partikulárně „jeho“, může být jeho skutečnou manifestací. Nejenom intencionálně symbolické činy jsou však takto specificky boží. Cokoliv se může tímto „zjevením“ stát, je-li to takto přijato a pochopeno. Nejde jenom o zje-

¹⁵J. B. Cobb, D. J. Lull a J. Woodbridge, „Introduction: Process Thought“, *The Journal of American Academy of Religion*, 47 (1979), 22.

¹⁶S. M. Ogden, „Bultmann's Project of Demythologizing and the Problem of Theology and Philosophy“, *The Journal of Religion*, 37 (1975), 156–173.

¹⁷*Christ Without Myth*, Southern Methodist University Press, Dallas, 1961.

¹⁸Ogden tuto myšlenku rozvádí především ve své studii „What Sense Does It Make to Say, ‚God Acts in History?‘“ in: *týž*, *The Reality of God*, New York 1966, 164–187.

vení *něčeho* (či někoho), ale také o zjevení *někomu*, a právě tato subjektivní komponenta (tady se Ogden drží Bultmanna) je existenciálně nejdůležitější. „Žádná událost se nemůže stát božím rozhodujícím činem pro nás, nepřijmeme-li ji sami jako určující pro naše vlastní sebepochopení“. ¹⁹ Tak i Ježíš Kristus, který v určitém smyslu již rozhodujícím božím činem je, se jím v tom nejzákladnějším smyslu teprve má stát.

2.3 Gilkey o problému „biblické teologie“ a Griffin versus Ogden

Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let se zájem o hermeneutickou problematiku rozšiřuje i mezi teology, kteří se rovněž hlásí k Whiteheadovi a Hartshornovi, avšak na pozicích existenciální interpretace nestojí a hledají interpretační metody pro biblické svědectví v jeho největší šíři. To předpokládá i vyrovnání se s tou částí biblického podání, která odkazuje k božímu ovlivnění běhu věcí ve světě. Tuto problematiku pregnantně formuloval Langdon B. Gilkey ve studii „Kosmologie, ontologie a nesnáze biblické mluvy“. ²⁰ Zaměřil se především na teologii starozákonních líčení božích „mocných skutků“ v dějinách. Tato biblická teologie mluvila o odpovědi víry na „boží aktivitu“, při bližším ohledání se však ukázalo, že ona aktivita nebyla míněna jako vstup do časoprostorové kauzality a byla v rozporu s kontinuitou naší běžné zkušenosti, takže pro ni vlastně ontologicky „nebylo místo“. Řeč analogie, k níž se tradiční biblická teologie zpravidla uchyluje, nebyla s to toto „ontologické manko“ překonat, a nepomohla ani bultmannovská redukce boží aktivity na „jeden skutek“, zpřítomňovaný v interpretaci. V čem spočívala ona analogie? – ptá se Gilkey. Jak onen „skutek“, který vyvolal víru, probíhal? Jak je vnímán Bůh této víry, když se objektivně nic nedělo? Jak je potom možno mluvit o základu božího sebezjevení v božích „skutcích“?

Podle Gilkeyho musí tuto nyní „vyprázdněnou“ analogii nahradit „teologická ontologie“, která by analogickým kategoriím božích činů a boží sebemanifestace v událostech dala sdělitelný a věrohodný smysl, která by specifikovala, jaký je boží vztah k obyčejným událostem a jaký by na základě toho mohl být jeho vztah k událostem zvláštním. Pochopení jednoho předpokládá souběžné zkoumání toho druhého. Nemáme-li koncept pro boží jednání v dějinách jako takové, nemají ani analogické výpovědi o tom, že jistá událost je „zvláštním božím činem“, žádný smysl. ²¹ Bez ontologické

¹⁹ *Tamtéž*, 185.

²⁰ L. B. Gilkey, „Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language“, *The Journal of Religion* 41 (1961), 194–205.

²¹ *Tamtéž*, 204n.

báze je analogická mluva o božím díle v dějinách jen teologickou abstrakcí, která svou konceptuální odpoutaností od jakékoli konkrétní reality překonává i scholastiku. Proto teologie, která se chce vyhnout jak fundamentalismu, tak liberalismu, musí být nejen biblická, ale i filosofická.

O odpověď na Gilkeyho výzvu se pokusil David R. Griffin obhajobou racionality zjevení.²² Ve své procesuální christologii, v níž se z velké části kriticky vyrovnává právě s Bultmannem,²³ Griffin ukazuje, že v rámci Whiteheadovy kosmologické ontologie lze „koherentní vizi skutečnosti“, již představuje biblické zjevení, uchopit konceptuálně a přitom vyhovět Gilkeyem požadovanému rozlišení mezi obecnou a zvláštní aktivitou boží. Boží účast na kauzalitě všeho jsoucna se v teorii „události“ (aktuálních entit) předpokládá, neboť „zkušenost“ každé „události“ je zahrnuje. Vzhledem k seberealizační svobodě, které se přitom každá „událost“ těší, však nedochází k narušení kauzálního nexu. Bůh jedná ve světě bez narušení normálního působení příčinné souvislosti provázející vznik každé „události“. To představuje ontologickou bázi pro konceptualizaci boží aktivity v primárním i sekundárním smyslu. „Boží skutky v primárním smyslu jsou skutky jeho sebekonstituce, jíž on s pochopením odpovídá na minulý stav světa a zároveň – poskytnutím ideálních cílů pro jeho jednotlivé komponenty – pokládá základy jeho tvůrčímu pokroku. Vzhledem k tomu, že každý akt vznikání je do určité míry Bohem ovlivněn, může být každá událost ve světě nazvána božím skutkem v sekundárním smyslu.“²⁴

Na téže ontologické bázi lze ovšem konceptuálně vyjádřit i boží specifickou aktivitu. Status božího „zvláštního“ skutku dostává událost tam, kde okolnosti umožňují, aby v ní došlo k manifestaci božího charakteru a cíle, a kde vlastní sebeaktualizace události je vlastně realizací této manifestace, neboť partikulární subjektivní cíl je zcela konformní s ideálním cílem, jež Bůh v tu chvíli této události stanoví. Vedle těchto dvou podmínek přistupuje ještě třetí: Seberealizace je nejenom konformní boží intenci, ale reflektuje ji na zvlášť vysokém stupni.²⁵

Tento výměr „zvláštního božího skutku“ tvoří v podstatě základ Griffiny procesuální christologie a je také míněn jako polemika s christologií Schuberta M. Ogdena.²⁶ „Rozhodující boží čin“ se od ostatních neliší jen

²²D. R. Griffin, „Is Revelation Coherent?“, *Theology Today*, 28 (1971), 278–294.

²³Týž, *A Process Christology*, Philadelphia 1973.

²⁴„Is Revelation Coherent?“, 289.

²⁵*Tamtéž*, 289nn. Srov. *A Process Christology*, 206nn.

²⁶Srov. D. R. Griffin, „Schubert Ogden's Christology and the Possibility of Process Philosophy“, in: D. Brown, R. E. James a G. Reeves (eds.), *Process Philosophy and Christian Thought*, Indianapolis 1971, 347–361.

tím, že je „typicky jeho“, ale i tím, že on se v něm takto rozhodujícím způsobem manifestovat chce. Tím, že kýžený cíl má zvlášť případně vyjádřit jeho vlastní bytí, působí Bůh v takové události v určitém smyslu jinak než kdekoliv jinde.²⁷ Takto rozhodujícím způsobem jedná Bůh v Ježíši Kristu. Tím, že Ježíš aktualizoval partikulární cíl, který byl dán jemu, vyjádřil boží obecný cíl pro všechno stvoření. Přitom „cíle, které byly Ježíši uloženy během jeho působnosti a které on skutečně realizoval, byly takové, že základní vize skutečnosti, obsažená v jeho poselství slova a činu, byla nejvyšším vyjádřením věčného božího charakteru a záměru“.²⁸

Griffin se tohoto tématu drží i ve své obhajobě principiální plurality boží aktivity, dokládáné na procesuální analýze fenoménu tradice. Jeho analýza ukazuje, že děje, které spoluurčují každou událost tím, že jsou datem její tvůrčí seberealizace, jsou ve své realitě na subjektu této události nezávislé. Naopak, tento subjekt, ač rozhoduje o jejich vlivu svobodně, je ve své volbě tradicí do značné míry určen. Proto i Bůh, ač ovlivňuje každou událost, je ve svém vlivu omezován možnostmi danými tradicí. To potvrzuje, že není jeden a tentýž boží záměr pro všechny události, a že rozdíl tedy není jen v kvalitě odezvy na v podstatě uniformní boží výzvu.²⁹

Do rozhovoru o biblické teologii a hermeneutice přispěl Griffin i ve studii, v níž se vyrovnával s koncepcemi, pro něž odmítnutí supranaturalistické alternativy znamená jednostranný důraz na receptivní (subjektivní) stránku zjevení.³⁰ Podle Griffina mají určité události charakter božího působení samy o sobě, tj. dříve, než (a nezávisle na tom zda) jako takové přijaty jsou, a proto si zaslouží a je jim jedině přiměřené, aby takto přijaty byly. Tento předpoklad ovšem nepopírá přítomnou zjevující aktivitu Ducha svatého.³¹ Ogden objevil v teizmu procesuální filosofie adekvátní instrument hermeneutického úkolu, jímž rozuměl existenciální interpretaci zvěstných mytologumen Písma. Griffin objevil v téže filosofii ontologickou bázi konceptuálního uchopení objektivní stránky zjevení. V teorii „události“ se Bůh účastní kauzálního nexu, lze tedy legitimně mluvit o jeho jednání. To přitom není uniformní, liší se od entity k entitě a od situace k situaci a umožňuje i christologii vlastního biblického podání.

²⁷ *Process Philosophy and Christian Thought*, 358.

²⁸ *A Process Christology*, 218.

²⁹ Srov. D. R. Griffin, „Some Basic Principles of Whiteheadian Process Thought: Outlined with an Eye Towards Their Relevance for Biblical Historiography and Hermeneutic“. Nepublikovaná studie čtená na výročním sympoziu AAR-SBL ve Washingtonu v r. 1974.

³⁰ D. R. Griffin, „Relativism, Divine Causation, and Biblical Theology“, *Encounter*, 36 (1975), 342–360. Čteno na semináři biblistů a procesuálních teologů na Christian Theological College v Indianapolis v r. 1974. Koreferenty byli Bernard Loomer a George Coates.

³¹ *Tamtéž*, 354. Srov. též „Is Revelation Coherent?“, 294.

2.3. *Metafyzika a interpretace biblického svědectví*

Kolem tohoto principu se otevřela rozsáhlá diskuse. Jedním z jejích podnětů byla i kritika procesuálního teizmu a zejména procesuální teodiceje.³² Jakkoli jsou procesualisté na jednu stranu přesvědčeni, že „dipolární teismus“ umožňuje uchopit biblické svědectví v jeho největší rozmanitosti, neváhají připustit, že mnohé biblické výpovědi a představy s procesuálním teismem smířit nelze. V Bibli však nejde o nauku o Bohu a o světě, nýbrž, jak připomíná Lewis S. Ford, o svědectví o božím jednání v konkrétních situacích. Jejich interpretačním kontextem není určitá kosmologie, nýbrž boží *smlouva*. Konkrétní biblické svědectví nelze proto chápat jako systematickou výpověď o povaze božího působení. Izrael přinášel tomuto působení svědectví vždy v určité situaci, ponechal však celkovému „kumulačnímu kontextu“ tradice víry, aby toto svědectví podle potřeby modifikovala. „Díky boží smlouvě s Izraelem mohly být všechny boží činy přijaty a interpretovány jako projevy dlouhodobého procesu božích osobních konfrontací a zápasu o tento lid, a nikoliv jako pouhé ukázky hrubé síly“.³³ Mnoho biblických výpovědí však podle Forda v univerzálnějším, ba kosmologickém kontextu, jaký představuje procesuální teismus, interpretovat (a tak osvětlit, docenit) lze. Boží působení skrze „přesvědčování“ je svým způsobem dosvědčeno už v samotné výpovědi o stvoření, jež lze procesuálně interpretovat jako responzivní či dialogický proces, v němž stvoření odpovídá na boží stvořitelské povolání k „větší komplexnosti“. Bůh tento proces „řídí“, nemá však moc jej determinovat. Je tu element spontánnosti, který se posléze proměňuje v prožitek svobody. Spojením nové formy a zděděné materie se v sebe-tvůrčím rozhodnutí vynořujícího se stvoření objevují nové struktury. Koncepce božího přesvědčování osvětluje i naše chápání stvořitelského Slova jako „strukturujícího principu“, díky němuž je svět „kosmos“, a nikoliv chaos. Tak je janovský logos a boží „volání k rozhodnutí“ vlastně principiálně totéž. Specifické „boží dějiny“ – vznik Izraele – jsou proto v kontinuitě s dějinami (stvořením) vůbec a boží smlouvu s Izraelem lze tudíž chápat jako symbol i model této tvůrčí reciprocity. Boží prozřetelnost spočívá v jeho pohotovosti improvizovaně reagovat na nové situace. Dějiny světa jsou tak sice zcela otevřeny náhodě, boží záměr však zůstává a vývoj světa (evoluce) znamená jeho po-

³²Této problematice se věnuji ve studii „Bůh, svět a zlo v procesuální filosofii a teologii“. Vyjde v připravovaném sborníku příspěvků na symposiu věnovaném tomuto tématu na evangelické teologické fakultě v Bratislavě v červnu 2006.

³³L. S. Ford, *The Lure of God*, Fortress Press, Philadelphia 1978, 16.

stupnou „intenzifikací“.³⁴ Biblické svědectví ve svém celku tedy v posledku nasvědčuje konzistenci božího díla. Případný nesoulad partikulárních božích portrétů, jež je třeba připsat na vrub nezájmu biblických svědků na logice jejich výpovědí, není s to tento celkový dojem vyvrátit.

Je zřejmé, že procesuální filosofický teismus umožňuje koherentní mluvení o božím působení ve světě a je tak k dispozici systematické reflexi biblických portrétů boží reality. Boží aktivita je sice v procesuální vizi omezena na boží spoluúčast na vzniku prchavé události, avšak skutečnost, že tato událost je v kontinuitě se svou minulostí a že v ní je anticipována budoucnost, tuto spoluúčast zintenzivňuje. Jakkoli je tato aktivita v principu vždy stejná, může však znamenat vynoření *nového* (novelty) a stát se tak místem tvůrčího přesahu, dějinného průlomu (creative advance), který zkušenost této mikroudálosti daleko přesahuje.

2.4. Hermeneutické varianty

Může whiteheadovská procesualita jít ve své vstřícnosti vůči tradiční teologii ještě dál? Může být použita k vyjádření božího působení skrze Slovo? Některé pokusy domýšlející důsledky Whiteheadova symbolismu a jeho rozvinutí v souvislosti hermeneutické problematiky ukazují tímto směrem.³⁵ Vedle principu „symbolické reference“ je to Whiteheadova „teorie propozic“: Setkání s textem znamená vstup do světa „podnětů“ a konkrétních „možností“, které jsou tímto poskytovány a které rozvíjejí naši představivost. Ve středu pozornosti je napětí mezi opakováním a objevením nového, k němuž při četbě či poslechu textu dochází. Teorie propozic je v podstatě aplikací základního pojmu „aktuální události“ (actual occasion) na tvůrčí setkání s možnostmi, jejichž nositelem je řeč a slovo v nejužším slova smyslu. Jde o proces, který je implicitně míněn, když se mluví o „kauzálním působení“ skrze řeč určitého druhu. Někteří procesuální biblisté poukazují na to, že jméno Ježíše Krista se v prostředí křesťanského zvěstování, vyučování a liturgické odezvy stalo symbolem, jehož funkcí je zprostředkovat člověku možnost přiměřenější odpovědi na boží záměry s ním. Je to symbol „participující na realitě“. Odkazuje nejenom „nad sebe“ – v tom smyslu, že vyžaduje boží skutečnost, bez níž by zůstal iracionální –, ale zároveň umožňuje, aby tato realita byla okoušena jako živá, osobní a milující. „V Kristu se Bůh zjevuje v rozhodující míře soustředěným způ-

³⁴Srov. D. W. D. Shaw, „Providence and Persuasion“, *The Duke Divinity School Review*, 45 (1980), 11–22.

³⁵Viz *Whitehead, Symbolismus, jeho význam a účín*. Srov. též P. Macek, „Metafyzika a imaginace“ in: *EPITOAUTO*, Mlýn, Třebenice 1998, 110–128; týž, „Whiteheadova symbolická reference v procesuální hermeneutice“, in: *Pouštěj svůj chléb po vodě*, CDK, Brno 1999, 54–65.

sobem“.³⁶ Výchozím bodem interpretace není tedy dějinná osoba, ale přítomná zkušenost s tímto symbolem. Novozákoník Theodore J. Weeden zase ve své markovské studii dochází k závěru, že Whiteheadova teorie umožňuje rozhovor i s „teologií Slova“, neboť vyjadřuje skutečnost, že v interpretaci není text objektem, ale subjektem. Bůh je v této interakci stále přítomen a jeho účast má vliv na zhodnocení alternativních podnětů aktuální odezvy na přijatou tradici. Z procesuální perspektivy lze tak mluvit o „božím slovu“ jak v souvislosti vlastní výpovědi biblického textu, tak v souvislosti s interpretací tohoto textu, jež je sama „novým“ textem.³⁷

Mnozí procesuální biblisté jsou nicméně otevřeni možnosti chápat biblické podání jako svědectví o boží účasti na kauzálním nexu líčených událostí. Sám Weeden připomíná, že ve Whiteheadově kosmologii zahrnuje boží aktivita i přírodu. To podle něj umožňuje i otevřenější přístup k biblickým zázrakům a tudíž i příležitost k plněšímu docenění synoptického poselství, než jakého byla schopna „antimirakulózní“ interpretace, jakou se vyznačovala existenciální interpretace i sama „teologie Slova“. Bibličtí svědkové mají za samozřejmé, že příroda participuje na boží epifanii. Omezování této epifanie na mentální sféru bylo poplatné dnes opouštěnému pojetí dějin. Jedinečnost božího jednání v Kristu je spjata s odezvou víry na skutečnost vzkříšení. Ne však pro mirakulózní aspekt této skutečnosti, neboť i vzkříšení bylo událostně v představovém horizontu těchto lidí. S tím je třeba se vyrovnat v interpretaci a tak zachovat významovou šíři biblického svědectví. Bibličtí svědkové neshledávali Ježíšovu jedinečnost v jeho zázracích, a proto nelze ze zázraků učinit jen výraz pro „diskontinuitu“ v prožitku lidské existence, jíž se vyznačuje vznik víry. Proto i když při interpretaci zázraků je tak třeba počítat s určitou „historizací“ jako dílem autorů evangelijního podání, přece jde o svědectví o něčem, co se odehrálo.³⁸ Bůh tvoří v rámci možného zázrak tím, že stávající transcenduje a dosahuje nového. Na druhé straně zkušenosti řádu a možnosti ra-

³⁶William Beardslee, *A House of Hope: A Study in Process and Biblical Thought*, Westminster Press, Philadelphia, 1972.

³⁷Theodore Weeden, „Caesarea Philippi: Toward A Process Synthesis of the Pluralism in Markan Interpretation.“ Nepublikovaná studie, čtená na sympoziu AAR SBL v r. 1976. Srov. týž, „Saving One's Life“, *Journal of American Academy of Religion*, 47 (1979) 57–72; „Listening to the Parables of Jesus. An Exploration of the Uses of Process Theology in Biblical Interpretation“, in: W. E. March (vyd.), *Texts and Testaments*, Trinity Univ. Press, San Antonio, 1980, s. 201–218.

³⁸Weeden, „The Synoptic Tradition: A New Angle of Vision.“ Nepublikovaná studie čtená na sympoziu AAR-SLB ve Washington v r. 1974.

cionálního pochopení jsou též potenciálními „zázraky“ ukazujícími k Bohu v jeho primordiální přirozenosti a funkci.³⁹

Nepřiměřenost antropologicky zúženého pojetí dějin jako východiska při interpretaci biblického svědectví kritizují i jiní. Pojetí dějin jako mentální konstrukce je pozůstatkem filosofického dualismu. V teologii i biblistice vede k tragickému pojetí přírody jako pouhé kulisy či arény vlastní dějinné skutečnosti. I když nahrazení cyklického myšlení lineárním pojetím dějin je vlastní izraelský model reality, Hebrejci sami viděli Boha ve všech přírodních dějích. Whiteheadova kosmologie, která je překonáním dichotomie subjektu a objektu, otvírá možnosti nové interpretace nejen řady biblických míst (včetně těch, kde dochází k „oslovení“ přírody), ale i vlastních izraelských dějin. Předmětem historiografie zůstanou i nadále především reflexe, s nimiž u „ne-lidských“ subjektů počítat nelze, zbude tu však i prostor pro zkoumání vzájemných vlivů člověka a jeho prostředí.⁴⁰

Biblicko-teologickou „historiografií“ procesuální ražby jsou i Fordovy studie shrnuté v knize *Boží vábení* (*The Lure of God*). Ford sice některé biblické výpovědi ze systematicky konceptuální reflexe vylučuje, jeho procesuálně-filosofická rekapitulace biblických látek však není nijak skromná. Ford vidí v biblickém svědectví kontingentní historii božího vztahu se světem, a proto pokládá procesuální kategorie za zvláště vhodný nástroj k jeho přetlumočení a tak osvojení jako naší „vlastní minulosti“. Procesuální teismus nemusí nechat biblické partikularity „rozředit v pouhé symbolické manifestace univerzální pravdy, neboť může zvěstovat Boha, který je bytostně zainteresován právě na těchto partikularitách a jehož aktivita je určena jejich zvláštním charakterem. Partikularita zde sledovaných záměrů není popřena jejich rozšířením na celé lidstvo, neboť z božího hlediska je i člověk jen jednou partikulární formou stvoření“.⁴¹ Ford je přesvědčen, že „biblické líčení“ poskytuje nutným podmínkám boží aktivity, jak je předpokládá Whiteheadův metafyzický teismus, konkrétní historické kontury. Je to však právě tato konkrétní historie, která se nás všech týká a svou partikularitou dává naší zkušenosti rozhodující význam.

³⁹Srov. Williams, „How Does God Act?“, 110n.

⁴⁰Srov. Stan Rummel, „The History of Israel: What Place for the Subhuman?“ Nepublikováno. Předloženo SBL Israelite History Section v r. 1975.

⁴¹*The Lure of God*, 27.

3. Křesťanská věrouka v procesuální reflexi

Bůh musí být v nějakém smyslu příčinou událostí, jinak nemá smyslu o něm mluvit. Bez boží intervence by ve světě nebylo nic nového a nebyl by tu ani žádný řád. Na tomto přesvědčení stojí i pokusy o procesuální christologii a pneumatologii.

3.1. *Christologie*

V christologii jsou to vedle již zmíněných prací Schuberta M. Ogdena a Davida R. Griffina především příspěvky Johna B. Cobba, Normana Pit-tengera, Petera Hamiltona, Eugena Peterse, Lewise S. Forda a dalších.⁴² Podle Whiteheada patří k podstatě křesťanství dovolání se Ježíše Krista jako zjevení boží podstaty. On sám byl toho názoru, že tato boží podstata je rozeznatelná i bez zjevení. Ježíš byl pro něj ovšem zjevem zcela jedinečným, svým způsobem vskutku přelomovou událostí dějin. Procesuální myslitelé, kteří na Whiteheada navazovali, spatřovali v Ježíšově zjevu především poselství lásky v její přesvědčující (nenásilné) moci, jakési „ohniskové“, nikoli však exkluzivní zjevení, „klasickou instanci“ vztahu Bůh–člověk, která je s to osvětlit i ostatní boží dílo, zejména pak zjevení Boha jako soucítícího spolutrpitele „trpícího“ světa. Podle Hartshorna ztělesnil Ježíš přesvědčení, že noblesnější je utrpení sdílet, než se mu snažit utéci. Tak se stal symbolem vlastního božího života. Procesuální christologie charakterizuje snaha o konceptuální formulaci Ježíšovy historické (resp. metafyzické) jedinečnosti. Liší se mezi sebou podle toho, zda tuto jedinečnost spojují také (či především) s povahou lidské zkušenosti (události), kterou Ježíš představuje, nebo jenom s jejím účinkem. Někdy je Ježíšova jedinečnost spojována jen s intenzitou jeho lidské zkušenosti (či sekvence zkušeností), jindy i s jejími zvláštními komponentami, danými zvláštním božím záměrem. Jeho význam je přitom buď pouze „zvěstný“ (zjevující), nebo i operativní. Ona operativnost se pak podle toho kterého pojetí týká buď božího záměru s lidstvem (či světem), nebo i vlastní boží „zkušenosti“, a její chvíli může být jak Ježíšův život, tak Ježíšova smrt (případně i jeho vzkříšená existence), a může eventuelně zahrnovat i fenomén jeho církve, včetně její „svátostné zkušenosti“. Je to rozmanitost, která odpovídá pluralitě christologií v dnešní systematicko-teologické a biblicko-hermeneutické reflexi a je dokladem univerzálnosti a modifikovatelnosti procesuálních konceptů.

⁴²O christologické diskuzi ze šedesátých a sedmdesátých let minulého století informuje sborník *Process Philosophy and Christian Thought*, ed. Delwin Brown; Ralph James, Jr.; Gene Reeves. Indianapolis 1971, 58–62. Srov. také L. Ford, *The Lure of God*, 45–70.

Norman Pittenger formuloval v několika bodech podmínky christologické reflexe v kontextu procesuálního myšlení: 1) Měla by zaručovat centrální význam této události: Ohniskové odhalení toho, kdo je to Bůh, i toho, o co mu jde. 2) Měla by dát nějaký smysl tomu, že tuto událost (její efekt) stále ještě zakoušíme. 3) Neměla by být v protikladu k tomu, co jinak víme o světě jako celku. 4) Měla by spasení v Kristu koncipovat jako nové dění ve stvoření – v rámci jeho tvůrčího pokroku. 5) Neměla by vztah Bůh–člověk interpretovat v substančních pojmech, ale analogicky s lidskou zkušeností jako nejvyšší instanci lásky v akci, v níž je boží „já“ sebezpřesahově tvořivě v řádu stvoření a stává se aktivní a přítomné v Ježíšově „já“.⁴³

Ford je v navázání na Wolfharta Pannenberg kritický k pokusům vyjádřit Ježíšovu historickou jedinečnost ontologicky. Ježíšova jedinečnost nemůže být spojována ani s nějakým specifickým záměrem, který měl Bůh s Ježíšem, neboť ve Whiteheadově systému jsou všechny záměry vystavené nahodilostem. Jsou závislé na historicky daných možnostech a na svobodě aktérů děje. Ježíšova jedinečnost není ani metafyzická, ani „zjevená“, ale dějinná. Ježíš je jedinečný tím, že se stal Kristem – Mesiášem. To byla možnost, pro níž dějiny vytvořily sémantický rámec. Ježíš zjevil boží jedinečnost jako „moc budoucnosti“: Tím, že táhl všechny lidi k sobě, stal se vehiklem boží aktivity, neboť Bohu umožnil, aby v něm ustavil nový evoluční krok: vynoření reality, která je „víc“ než člověk. Svým životem, svou smrtí i svým vzkříšením se stal prostředníkem transformace, zasahující všechno stvoření. Dějiny se tu setkávají se svým „smyslem“: Ježíš je Logos vyjadřující kontingentním způsobem obecný boží záměr s lidským pokolením; je slovem povolávajícím k takové formě lidství, v níž je překonána jeho fragmentárnost, a církev, jíž je jako Vzkříšený „hlavou“, je pozváním k účasti na dějinně podmíněných podobách této transformace.⁴⁴

3.2. Pneumatologie

Podle H. F. Woodhouse lze pneumatologii aplikovat na boží konsekventní přirozenost, na skutečnost boží adaptace na změněnou situaci ve světě.⁴⁵ Aktivita Ducha svatého je tak aktivita Boha, který se vztahuje ke světu, jež může být popsána jako „láska“. Duch je tvořivě pojetí této vztaženosti pokračující v čase. Svět nyní ovlivňuje to, jak bude Bůh jednat, aby v něm dosáhl svého. Tím, že Bůh miluje, vystavuje se elementům změny, rizika, ča-

⁴³Srov. N. Pittenger, „Christology in Process Theology“, *Theology* 80 (1977), 187–193, týž, *The Word Incarnate*, New York 1959.

⁴⁴*Tamtéž*, 127.

⁴⁵H. F. Woodhouse, „Pneumatology and Process Theology“, *Scottish Journal of Theology* 25 (1972), 383–391.

sovosti, umožňuje, abychom mu odporovali, abychom odporovali Duchu svatému. Vše, co patří do sféry osobního vztahu, existuje také ve vztahu mezi božím Duchem a lidským jedincem. Duch zde vykonává svou moc – skutky víry jsou v případě věřícího jedince de facto skutky Ducha svatého. Protože je osobní, dokáže být účinný v lidských životech a lidských dějinách.

Vše, co se děje ve světě, ovlivňuje zpětně i Boha: Bůh je schopen být osobně přítomen ve světě na všech úrovních jeho stvořeného řádu a přitom všechny transcendovat jako určující a tvořivý střed. To znamená, že jeho působnost není omezena na církve, ale že svým způsobem je ve vztahu ke každé entitě v tomto řádu, že jí dává odpovídající cíl a směr, že je jí přítomen a je tím, co zajišťuje spojitost její přítomnosti s její minulostí a budoucností. To, co nazýváme vykupitelským dílem Ducha, je ve skutečnosti extenzí základní boží stvořitelské a tvůrčí aktivity. Bůh je v lidských dějinách u díla jako stvořitel i jako vykupitel, a proto jak stvořitel, tak i vykupitelské dílo je vlastní doménou Ducha svatého – „dárce života“.

David J. Lull prezentuje alternativní pojetí, které se opírá o pneumatologii apoštola Pavla a je polemické jak vůči koncepci Bultmannově, tak vůči pneumatologiím koncipovaným jako teologie přírody.⁴⁶ Duch přijímaný vírou není věčný Duch, v němž má všechno svůj tvůrčí základ, nýbrž specifická přítomnost božího Syna, která má svůj základ v historické události Kristovy smrti na kříži. Boží tvůrčí přítomnost v dějinách tuto událost předchází, ale kříž Kristův, jako specifický děj Boží lásky, vyvolává rozhodujícím způsobem trvalou pozornost vůči osobní Boží přítomnosti v lidských věcech a tak odstraňuje překážky stojící v cestě „novému stvoření“ – vzniku nové struktury lidské existence. To teologii umožňuje mluvit o partikulárním, byť ne exkluzivním, modu Božího bytí ve světě. „Duch“ je boží soteriologickou aktivitou, jíž Bůh věřící osvobozuje od destruktivních aspektů „přírody“ v lidské existenci. Duch zakoušený ve víře (v přijetí kříže jako partikulárního modu Boží osobní přítomnosti v dějinách) nemá za svůj cíl „stvoření světa“, ale nového stvoření, které je se vším „přirozeným“ v napětí. Jeho překonáním je až lidský čin víry, který je jako „ovoce Ducha“ likvidací toho, co je ve světě (a přírodě) destruktivní – a je tak v jednotě s vlastním Božím bytím ve světě.

⁴⁶David J. Lull, *The Spirit in Galatia: Paul's Interpretation of PNEUMA as Divine Power*, Scholar Press, Chico, California, 1980. Srov. též, „Transformation of Human Existence“, *Journal of American Academy of Religion*, 47/1979, 39–55.

Duch tak může být popsán jako diskrétní, k činu podněcující nesubstanční entita, jejíž reálná účinnost není donucující, ale přesvědčující a jejímž cílem je tvůrčí transformace lidské existence směrem k intenzivnějším a komplexnějším přijetí a přivlastnění si osobní přítomnosti Boží. Lze říci, že to je zvláštní projev (čin) Boží lásky, hledající takovou přeměnu lidské existence, která má svůj původ v události kříže a v níž se skrze trvalou a soustředěnou pozornost vůči Boží tvůrčí přítomnosti ve světě dostává do popředí jeho volání (vábení) k opravdové lidské existenci. Duchu tak může být připsána funkce, která je v tradiční evangelické teologii připsána Slovu a „moci Slova“.

3.3. *Učení o smíření v procesuální reflexi*

Za zmínku stojí i Fordův pokus o procesuální reflexi biblického učení o *smíření* použitím analogie s rolí lékaře psychoterapeuta, který léčí pomocí empatie.⁴⁷ Nejhlubším projevem boží osvobodivé empatie je v této analogii utrpení, jemuž byl Ježíš vystaven na kříži. Whitehead ve svém původním teizmu neměl pro boží utrpení místo, to se však změnilo, když ve své koncepci boží podvojně přirozenosti dospěl k představě boží receptivity. Ve své primordiální přirozenosti je Bůh pouhým zdrojem možností, z nichž čerpá původní (ideální) záměry pro všechny aktuálně se vynořující entity; ve své konsekventní přirozenosti je však Bůh časový a jeho zkušenost závisí na tom, co se ve světě podaří nebo nepodaří docílit. V této své následné přirozenosti je Bůh také zcela osobní, odpovídající, reagující na naše činy. Může své stvoření soudit (tím, že je nechává zakoušet následky jeho postojů a jednání), může je ovšem také vykoupit. I k tomu dochází v procesu, při němž Bůh nejprve sám přijímá a okouší efekt toho, co jsme učinili, aby na základě toho vůči nám jednal a na naše jednání odpovídal. Dochází k naplnění biblického imperativu „znovuzrození“. V každém okamžiku jsme tvořeni znovu (a shůry), neboť přijímáme od Boha nový příkaz k životu. Můžeme vůči tomu být slepí a trvat na tom svém starém „já“, ale zkušenost „smíření“ (boží blízkosti) v tomto vnitřním dialogu se Stvořitelem v nás evokuje novost života. Zdrojem této vykupující zkušenosti je boží zakoušení našeho života. Ford je přesvědčen, že Whiteheadova konečná pozice koresponduje s biblickou vizí Boha, který zůstává zapojen do dějin svého lidu. Boží utrpení – vyjádřené v ukřižování – je nejhlubší manifestací přítomnosti boží konsekventní povahy v naší zkušenosti.

⁴⁷ *The Lure of God*, 81–97.

Bezpodmínečně empatické přijímání znamená, že Bůh si nedává sám žádné „hodnotové“ podmínky pro vlastní zkušenost a vlastní aktivitu. To ale znamená, že takové podmínky (normy) nemá ani pro své stvoření. Bůh je nekonečně receptivní, ale ta receptivita je tu proto, aby Bůh mohl posílit a řídit proces aktualizace (hodnot), který je svěřen jeho stvoření, a zažehnat důsledky ztrát, k nimž v tomto procesu dochází. Bůh jako konečný příjemce všeho překonává destrukci, která je obsažena již v konečnosti všeho dosahovaného. Co v této analogii přichází zkrátka, je původní oddanost určitým hodnotám, kterou je třeba u takového léčitele předpokládat. Bůh jedná bez podmínek (bez hodnot) jako příjemce, ale tam, kde dává pokyny (záměr) svým tvorům a kde svou vlastní vizi („zkušenosti“) integruje to, čeho je dosahováno, tam je oddán určitým hodnotám. Co je zapotřebí, není eliminace hodnot (a jejich podmínek), ale jejich „relativizace“ – smysl pro možnost jejich další expanze, i pro možnost, aby selhání v nich bylo nějak napravitelné. Církev Ježíše Krista má základ své existence ve vzpomínce na čin Ježíše, který jednal absolutně loajálně vůči společenství i navzdory jeho nevěře. V tomto kontextu se nabízí smysl jeho utrpení. Je ztotožněno s oním empatickým přijetím negativ lidské existence, způsobujících bolest či zlo. Nové společenství tvoří jen takové smíření, jehož se dosahuje za cenu utrpení. Ježíšovo utrpení je jednak slovem a činem lásky, která nalézá svůj dějinný („tělesný“) projev a tak tvoří nové historické možnosti, jednak člověku zjevuje vlastní utrpení boží. Jestliže Bůh netrpí, pak je jeho láska od nejhlubší lidské zkušenosti lásky zcela izolována a Ježíšovo utrpení není jako výpověď o boží lásce dostatečně srozumitelné.

Ježíšovo vykupitelské utrpení nemá noblesu Sokratovy smrti: Spočívá v uvědomění si, že intimní boží přítomnost, jež byla zdrojem jeho pokoje, ho v rozhodující chvíli opustila. V jeho smrti se zjevuje boží slabost, neboť Bůh tu stál bezmocný – nemající čím potěšit svého milovaného. Co horšího: Bůh intimně okoušel Ježíšovo uvědomění si toho, že mu byla životodárná milost náhle odňata. Bůh se Ježíše nevzdal, ale zakusil jeho samotu tak, jak ji okusil Ježíš sám. Tato boží „bezohlednost“ je nevyhnutelná tam, kde jde o nové možnosti života. Čin, v němž Ježíš pocítil (ve své smrti) opuštění Bohem, umožnil, aby se vynořil nový základ života: Ježíš podstoupil opuštění Bohem, abychom my mohli být této zkušenosti uchráněni. Smíření skrze vykoupění znamená, že naše přijatelnost nespočívá na zhodnocení našich úspěchů z hlediska nároků na nás vložených, ale na boží schopnosti přijmout (i za cenu vlastního utrpení) zlo – a překonat je. Bůh má ve své primordiální přirozenosti zdroje pro překonání

konfliktu způsobeného hříchem, pro jeho přeměnu v dobro. Proto naše vykoupení není založeno jen na ujištění, že jsme navzdory své přijatelnosti přijímáni, ale též a předně na tom, že zlo s touto nepřijatelností spojené je proměňováno v hodnotu, v dobro, které – byť nedokonale – vnímáme.⁴⁸

4. Závěr

Díky pluralitě teologií i v rámci jednotlivých tradic – o protestantismu a katolicismu to platí víc než o pravoslaví – lze předpokládat i trvající rozmanitost pohledů na vlastní úkol teologie a proto i na vztah teologie k filosofii, na možnosti „přirozené teologie“ nebo možnosti dialogu mezi teologií a přírodovědou. Mnozí jistě setrvávají na požadavku jasného rozlišení různých diskurzů vzhledem k odlišnosti jejich „jazyka“ a poukazování na skutečnost, že se všechny rozpravy týkají jednoho – našeho světa – a že všechno myšlení vychází z nějaké perspektivy a že v jeho pozadí je nějaká implicitní metafyzika, je nepřesvědčí. To se týká i šanci případné integrace procesuálního myšlení a tradiční křesťanské teologie, navzdory impozantnosti některých pokusů tímto směrem a argumentů o potřebě revidovat naše představy o boží realitě a působnosti. Pro leckoho je dostatečnou revizí rozvinutí možností trojičního myšlení, které umožňuje obsáhnout skutečnost v její komplexnosti a dynamice, aniž by se muselo vědomě ztotožnit s nějakou holistickou filosofií. Seznámení se s „teologií dění“ však může být osobním obohacením, může odstranit některé předsudky vůči filosofii jako takové a některé podněty procesuálního pojetí božího vztahu ke světu a božího jednání ve světě mohou v pastoračních rozhovorech, kde narážíme na rozpory naší lidské zkušenosti či na různá „proč“, na něž klasická dogmatická výbava nebo biblická sečtělost nejednou nestačí. Nejedná se jen o klasické problémy „teodiceje“, ale i o samu povahu skutečnosti, v níž žijeme. Daniel L. Migliore, autor *Víry usilující rozumět* (Faith Seeking Understanding), populárního úvodu do křesťanské teologie vycházejícího z reformované tradice, píše v kapitole věnované otázce boží „prozřetelnosti“ tváří in tvář zlu ve světě, že „síly zla mohou v našem osobním, pospolitém i celonárodním životě náhle rozvrátit představy o Bohu, které jsme dávno pokládali za samozřejmé,“ a že důvěra v boží prozřetelnost je otřesena zvláště dnes, kdy čelíme globálnímu terorismu. Člověk se

⁴⁸Srov. v této souvislosti i pokus Marjorie Hewitt Suchockiové ve stati „Crucified“ in *God Christ Church*, Crossroad, New York, 1993, 103–111 (česky „Ukřižován“, přel. P. Macek, in: P. Macek, *Novější angloamerická teologie*, 173–181).

ptá: „Může mít Bůh ve světě, kde hrozí, že se spirála násilí a kontra-násilí vymkne jakékoliv kontrole, vůbec nějaké prozřetelnostní plány se mnou, s mojí rodinou, s mým národem a s celým světem?“ Autor je přesvědčen, že „muka takových otázek nelze odstranit žádnou promyšlenou teoretickou teodicejí“, že však právě „uprostřed úděsných zel mohou být některé věci jasnější než dříve“, například „povolání k následování ve víře, lásce a naději“.⁴⁹ S tím lze jistě souhlasit, přesto si musíme klást otázku, zda právě procesuální pojetí božího působení ve světě neumožňuje chápat evangelijní výzvu k následování jako pozvání ke kongenialitě s vlastní *boží* cestou, zaznívající nejen z evangelijního příběhu, ale i z povahy skutečnosti jako takové.

Procesualita není uzavřený systém a nepřináší hotové odpovědi, její nedogmaticčnost však nejde na úkor oslabení představy živého Boha, který má s námi svůj cíl a působí tím, že v našem zájmu dává i přijímá. Její teizmus je spekulativní, ale její provizorní představy o povaze božího bytí se světem a pro svět nejsou škrtnutím *tajemství* – leč by se jednalo o „tajemství“ ve smyslu laciného odkazu na Neznámé, které nemá se zjevenou boží láskou nic společného.

⁴⁹Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, 2004², 136n.

Má protestantismus svou filosofii dějin? Kacířské dějiny Gottfrieda Arnolda¹

Jan Kranát

Does Protestantism have its philosophy of history? The history of heretics of Gottfried Arnold. The philosophy of history is, in the classic modern age, closely connected with the figure of Hegel. There is no doubt that in its conception it is a philosophical transformation of Christian historical awareness, but the question arises as to what extent it is influenced by a specifically Protestant conception. With Luther, Melancthon, and in Flacius's Magdeburg centuries we still find a relatively traditional conception: the decline of the original church began with the Donation of Constantine and the institutionalisation of the church in the papacy. It was not until Gottfried Arnold (1666–1714) that a specifically Protestant, although “impartial” (unparteylich) view of history emerged: over against the decaying institutional church is placed the invisible church of the spirit, i.e. heretics. Church history is for the first time interpreted as the history of heretics, the history of independent negation. Heretics do not necessarily have to split the church, they can even sustain it; the criterion for the justification of their resistance is provided by the special gifts of the spirit. Over against orthodox dogma, which can legitimise institutional violence, Arnold places living mystical experience; it is this which brings a special dynamism into the history of the church.

Kdo máš dvě suknice, prodej jednu a pořiď si toto Arnoldovo dílo!

CHRISTIAN THOMASIUS²

Myslím, že od časů Kristova narození se mezi křesťany dosud neobjevila tak škodlivá kniha jako Arnoldova Ketzerhistorie.

ERNST SALOMO CYPRIAN³

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

²Cit. dle FRIEDRICH MEINECKE: *Die Entstehung des Historismus, Bd. 1. Vorstufen und Aufklärungshistorie*, Berlin 1936, s. 54.

³Cit. dle DIBELIUS (1873), s. 123. E. S. Cyprian (1673–1745), evangelický teolog a profesor filosofie na gymnasiu v Coburgu, celoživotní protivník Arnoldův, viz KANTZENBACH (1973), s. 40–41.

V letošním roce si připomínáme dvousté výročí od okamžiku, kdy Duch dospěl ke svému sebeuvědomění, kdy překonal poslední diference, jež mu bránily v pochopení dějin jako svého díla: do vlastního přišel a vlastní ho přijali! Hegelova *Fenomenologie ducha* (1807) by jistě nebyla možná, kdyby dějiny nedospěly k určitému zlomu. Pochopit chaos dějin, onu míchanici dřiny, násilí a nejpodivnějších lidských mínění jako cestu jednoho a téhož Ducha, jako naplnění kenose stvoření a vtělení novým, vyšším, duchovním obsahem a zároveň jako osvobození lidí od strachu z nevyzpytatelného zásvětního božstva a ze sebe navzájem vyžaduje jistou duchovní zralost. Jinými slovy: pochopit dějiny jako smysluplný celek (ať už jím jsou či nikoli), v němž závažnost dílčích událostí oslabuje jednota směřování, vyžaduje zaujetí absolutního stanoviska – jinak by totiž toto stanovisko samo mohlo být zpochybněno jako dějinné, dílčí a tedy vůbec neabsolutní. Přehlédnout krajinu můžeme také pouze z vyvýšeného místa, které se v tu chvíli z krajiny vymyká. K tomuto absolutnímu stanovisku „konce dějin“ se jako první soustavně dopracoval právě Hegel, byť z jeho díla zaznívají motivy ještě starší.

Hegelova filosofie dějin jistě v mnoha ohledech připomíná křesťanskou Heilsgeschichte, byť poněkud „sekularizovanou“. („Sekularizaci“ zde nemyslíme ani tolik „zesvětštění“ jako spíše ztrátu měřítek pro dělení na posvátné a profánní. U Hegela není jisto, zda jedná člověk nebo Bůh, protože tato „trhlina“ byla v onom sebeuvědomění Ducha definitivně zacelena.) Hegelovství je však nejen křesťanské, nýbrž i specificky protestantské pochopení dějin: jeho „spása“ se nenaplnjuje *navzdory* rozporům světa, ale právě *skrze* ně. Tato myšlenka (ať už se k ní stavíme jakkoli) není při pohledu na dějiny úplně samozřejmá a k jejímu zrodu a rozvinutí jistě nemálo přispěly právě duchovní podněty vzešlé z reformace, z pojetí negace jako konstitutivního prvku, bez něž by pokonstantinská církev a s ní celé křesťanstvo nezadržitelně pokračovaly ve svém úpadku. Máme za to, že toto vědomí lze poprvé jasně doložit u Gottfrieda Arnolda,⁴ prvního vý-

⁴GOTTFRIED ARNOLD (1666–1714), rodák z krušnohorského Annabergu, si na studiích teologie ve Wittenbergu zošklivil luterskou ortodoxii (Quenstedt) a pod vlivem setkání se Spenerem a Franckem se vřele přiklonil k rodícímu se pietismu. Zvláště za pobytu v Quedlinburgu (1693–96) se důvěrně seznámil s mysticky zabarveným spiritualismem a dílem Jakoba Böhmeho, ale začal se též věnovat systematické historické práci. R. 1697 přijal profesuru dějin na universitě v Gießenu, ale pro přílišnou „rozumovost akademického života“ se jí do roka také vzdal a jako soukromý učenec začal pracovat na svém nejproslulejším díle *Unparteyliche Kirchen- und Ketzerhistorie* I, II (1699, 1700). Následující vlna kritiky ho donutila hledat útočiště v relativně svobodomyšlném Prusku, kde se mu dostalo přízně pietistické šlechty a samotného krále Friedricha I. a byl dokonce jmenován královským pruským historiografem. Zde také – ač „separatista“ a příslušník neviditelné církve Ducha – nastoupil do

slovně „nestranného“, tedy nadkonfesního církevního historika. Jeho „ne-strannost“ (Unparteylichkeit) sice opravdu označuje pokus osvobodit se od té či oné konfese, na druhé straně by však nebyla myslitelná mimo konfesionalizované prostředí reformace a bez jejích pověstných sporů (Streite).

Myšlenka nosnosti dějinné negace není nijak nová, s trochou nadsázky lze říci, že je již dobře biblická. Naopak myšlenka dějinného pokroku, dějícího se v těchto negacích, a zvláště pak náhled, že „pravá církev“ či uspokojivější stav lidstva tu ještě nebyly a jejich uskutečnění je teprve úkolem bližší či vzdálenější budoucnosti, jak se s ním setkáváme u Lessinga, Herdera, Hegela či později třeba Maxe Webera, je ve své explicitní podobě teprve idea osvícenská a hledat její kořeny v křesťanské apokalyptice či heterodoxním chiliasmu je vždy značně problematické (byť snad ne zcela nemožné).⁵ Mluvit o Hegelovi – zajisté v nadsázce – jako o „protestantském“ filosofovi dějin má tak smysl nikoli pro jeho pojetí dějinného vývoje jako „uvědomování absolutního ducha“, jež má nyní dospívat svého vrcholu, ale právě pro jeho nedůvěru v trvalost a pevnost historických útvarů a institucí, které nakonec vždy plodí svou vlastní negaci a svým vývojem soustavně pracují na vlastní zkáze. Sotva můžeme doložit nějaký přímý vliv Arnolda na Hegela, jde snad ovšem mluvit o jakési jednotě analogie, která pak možná ani nebude historicky úplně náhodná.⁶

Naprosto zásadní nedůvěra ve vnější, instituční podobu církve, jak ji nacházíme v Arnoldově *Nestranné historii církve a kacířství* (1699–1700, dále KKH) má jistě své kořeny v reformační kritice katolicismu a zvláště instituce papežství, zachází však dále a obrací se i proti samotné církvi reformační, ba proti jakékoli viditelné, veřejné či „kamenné“ církvi (Mauerkirche). V tom vychází daleko za kritiku církevních nešvarů, jak ji nacházíme u reformátorů. Luther i Melanchthon pokládali tyto nešvary za

církevní úřadu, stal se farářem a superintendentem ve Werben a Perlebergu ve Staré marce v Branibořích. Zemřel krátce poté, co na jím slouženou svatodušní bohoslužbu vtrhli verbíři a mladé muže z jeho sboru odvedli do vojska – pruské svobody měly zkrátka své limity!

⁵„V Arnoldově *Kirchen- und Ketzerhistorie* ještě nelze *materialiter* nalézt žádnou stopu takového radikálního obrácení vztahů, jež by důkaz pravdivosti křesťanství v přísném slova smyslu očekávalo jen z budoucnosti, k níž by všechna minulost a přítomnost představovala jen pouhé před-dějiny.“ SOMMER, s. 215. Tamtéž uvedena i první zmínka v církevní historiografii u J. S. Semlera (1788), Lessingova *Erziehung des Menschengeschlechts* spatřila světlo světa však už r. 1777.

⁶Arnoldovo dílo bylo z otcovské knihovny důvěrně známo ještě Goethovi, který z něj však získal představu o dějinách církve jako „míšmaši omylu a násilí“ a tak si ospravedlnil nárok na osobní utváření náboženství, tedy pravý opak představy Hegelovy. Viz KANTZENBACH (1975) s. 207.

projev blížícího se konce a svou současnost za poslední čas, stařecký věk světa. Ten byl tradičně počítán na 6 000 let a zdálo se, že se již již naplňuje. Církev Boží sice trpěla příkoří od časů Kaina a Ábela, její naprostý dějinný úpadek a úklady satanovy však zvláště zesílily za poslední tři staletí. „Oko víry“ stále ještě rozpoznává v dějinných událostech působení Boží,⁷ což už nelze v úplnosti říci o pojetí Arnoldově,⁸ papežství se však nakonec přece jen stalo nejzřetelnějším projevem Antikristovým. Pojetí dějin církve jako sledu deformací a na ně nutně navazujících reformací systematicky rozvádějí už *Magdeburské Centurie* (1559–1573), první reformační historiografie vedená v duchu humanistické kritiky, ale též silně protikatolické apologetiky. Jejich duchovní otec Flacius Illyricus do nich jako protiváhu postupného odpadání instituční a ceremoniální církve od pravdy evangelia vnesl myšlenku *testium veritatis*, svědků pravdy, jichž sám napočítal na čtyři sta, kteří za všech časů a ve všech národech evangelium dosvědčovali.⁹ Je jistě zajímavé, že mezi nimi vedle valdenských, viklefovců či husitů nacházíme též Bernarda z Clairvaux, Danta, Taulera či Mikuláše Kusánského, na všechny se ovšem vztahuje výtku, že neodhalili význam Písma pro nápravu církve. Důraz centuriátorů bezpochyby mířil na správnost doktríny, jejímž nejspolehlivějším měřítkem byl Nový zákon. Příčinou úpadku papežství bylo, že na místo pravého učení, zvláště nauky o ospravedlnění, postavilo po židovském vzoru ceremonie. Proto také centuriátoři – na rozdíl od Arnolda – striktně rozlišovali mezi svědky pravdy a kacíři, které pro chybnost nauky považovali za pouhé blouznivce (Schwärmer). Přes silné reformační důrazy se však i v případě *Centurií*

⁷„Luther vyslovil s mimořádnou smělostí, že Bůh je životem celých dějin stejně jako je též životem celé přírody. Ovšemže skrytým životem, jež často nemůžeme jako božský poznat. Bůh se v něm skrývá jako člověk za nějakou maskou. Všechny jevy dějin, všichni (význační) mužové a moci jsou maskami všepůsobícího Boha. Je stejně v masce pokojného, orajického a sejičho sedláka jako v masce Hannibala či Alexandra Velikého, v jejichž postavách vykonal velké činy. „On sám to činí skrze nás a my jsme jeho maskami, za nimiž se skrývá a působí všechno ve všem, jak my křesťané dobře víme“ Vorrede zu Joh. Lichtenbergers Weissaung (1527), WA 23; 8,36.“ HEINRICH BORNKAMM: *Luthers geistige Welt*, Gütersloh 1953, s. 226–227.

⁸„Rekurs na boží působení tak v proudu dějinného vyprávění zůstává, třebaže často symbolicky – a to tak, že se s postupujícím nezájmem o přímé boží intervence tu a tam může spíše jako rétorická figura objevit poznámka, že zde Bůh zasáhl svými prsty do hry. Ne sice v teorii, velmi často však v praktickém líčení dějinných událostí, jež Arnold nabízí, si klidně můžeme supranaturální zásah odmyslet. Vůbec tomu není tak, že by stále musel usilovat o vykázaní nějakého božího působení, aby historická data srovnal do řady. Příležitostný recurs na boží působení nemá již žádný význam pro konstituci vyprávění. Proto také může bez problémů odpadnout.“ SOMMER (2002), s. 232–233.

⁹Již dříve ve svém díle *Catalogus testium veritatis* (1556).

jedná o poměrně tradiční obraz církevních dějin, navíc „atomizovaný“ do dílčích událostí podle jednotlivých století a spojovaný leda všeobecným odpadnutím.

Dosti zásadní obrat v pojetí církevních dějin přichází teprve s Arnoldem a jeho KKH. Zanedbatelný zde není vliv rodícího se pietismu, Spenera i Francka, přesto však u KKH nelze *in stricto sensu* mluvit o nějakých dějinách z pietistického hlediska. KKH je „nestranná“, nestraní tedy žádnému proudu, ba ani konfesi, vůči katolictví i reformaci je stejně indiferentní. Třebaže se Arnold nakonec stal farářem, dvorním kazatelem a superintendentem, nepřestal se nikdy hlásit k „neviditelné obecné církvi, která se podle učení teologů neváže na žádnou viditelnou societu, nýbrž je skryta a rozptýlena v celém světě, ve všech národech a obcích“. ¹⁰ KKH mají z tohoto důvodu poměrně daleko ke kritické historiografii, byť jen v dobovém, humanistickém smyslu. Vychází sice z poměrně obsáhlého studia pramenů, ba i vlastních edicí starocírkevních spisů, ¹¹ s nimiž se však vždy ještě snoubí nepsaná „tajná tradice“, „mystika“ či „živoucí zkušenost“. Z těchto důvodů považuje např. spisy Dionýsia Areopagity za původní, za doklad tajné tradice mystického křesťanství prvních staletí. Pravda je pro Arnolda ještě nutně něčím nedějinným a jejím měřítkem je mu především „antiquität“ prvotní církve pro bohatství duchovních darů a pro nezajištěnost vůči pronásledování a utrpení. ¹² Také stanovisko „nestranného“ historika zakládá na vlastním znovuzrození, „osvícený“ píše dějiny pro „osvícené“, ¹³ „zkažené křesťanstvo je tímto mocným a vášněmi prostoupeným kázáním voláno k pokání“. ¹⁴

Kacířství hraje v celé KKH tak klíčovou roli, že vstoupilo do samotného názvu; Arnold píše historii církve a – kacířů, jedno bez druhého není myslitelné! Jelikož zde oproti *Magdeburským centuriím* nemá doktrína téměř žádný význam, ¹⁵ schází tradiční kritérium pro rozlišení pravověří a hereze. Neplatí výtka, že by Arnold oproti tradičnímu pojetí jen změnil zna-

¹⁰KKH Vorwort, cit. dle NiGG (1934), s. 84. Pozoruhodné je, že když Arnold, přesvědčený „separatista“, přece jen přijímá církevní úřad (1702), dostane se mu privilegia pruského krále Friedricha I., že nemusí přísahat na Formuli svornosti a zůstat i tak v jistém smyslu „nad konfesemi“. Viz SOMMER (2002), s. 230–231.

¹¹Listy Barnabášovy a Klémenta Římského, homilie Makaria Egyptského.

¹²„Mnohé trable a rány byly tehdy pro církvev zdravější a pro nauku pokory a věrnosti prospěšnější než pozdější Konstantinovy vojenské oddíly, privilegia a bohaté dary.“ KKH s. 97, cit. dle NiGG (1934), s. 36–37.

¹³KANTZENBACH (1975), s. 212.

¹⁴NiGG (1934), s. 81.

¹⁵I autorita prvních čtyř ekumenických koncilů, Lutherem v zásadě uznávaná, je pro Arnolda „jen lidská a tedy i pochybná“. KKH s. 1011, cit. dle KANTZENBACH (1975), s. 231.

ménka. Kacířství pro něj není záležitostí názorů, dogmat a věroučných sporů, nýbrž věcí života a přinášení plodů. Kacířství se na scéně dějin objevuje, jakmile se v církvi ustálí vrstva „Clerisey“ (kleriků, snad spíše „kněžourů“), představitelů ryze vnějšího církevního úřadu, kteří začali určovat kritéria „orthodoxie“. „Praví křesťané však hledají pravou živoucí víru ne pouze v orthais doxais, nýbrž též ... v pravých plodech, jimiž mají podle Kristova příkazu svou víru zkoušet.“¹⁶ Protože se v tom mohou odchýlit od pozitivních dogmat, jsou snadno od „Clerisey“ obviněni z „kacířství“. Toto veskrze lidské a přesně dané rozlišování je příčinou odpadnutí církve jako celku od evangelijní pravdy. Není to ani tolik dílo individuální lidské zlo vůle, nezačíná až s konstantinskou donací,¹⁷ má hlubší, dnes bychom řekli strukturální povahu. Erich Seeberg výstižně charakterizuje tento důležitý moment: „Staré schéma konfesionálních protikladů je tím prolomeno. Je dějinným zákonem, že Kain zabije Abela; vždyť všude v dějinách je slabý a zbožný utlačován silami zla. Ježíšův proces, jež Arnold vykládá jako protiklad kléru a laiků, se stal vzorem kacířských procesů. Nikoli z dějinných jevů, nýbrž z lidské duše vyvěrají ony velké protiklady, jež nakonec tvoří dějinný život.“¹⁸

Snad jediné na úplném počátku, kdy viditelná církev dosud žila z nedogmatického entuziasmu, bylo možné mluvit o svatosti církve jako celku. V dalším vývoji však je „svatost“ nesena nanejvýš několika jedinci, příslušníky církve neviditelné. Nejde přitom ani o nesení a zachovávání jediného učení jako spíše o určitou kontinuitu pravdivosti. Sborníkem zůstává Kristus, nicméně jeho svátostná přítomnost v církvi není samozřejmostí. Upadá „Clerisey“ „nejvíce a nejzuřivěji“ napadá právě „vnitřní pravé křesťanství“, křesťanství nedogmatické, často mysticky inspirované. Mystická zkušenost však není pro vývoj křesťanství zase až tak určující, jak by se mohlo zprvu zdát. Důležitý a hybný je právě rozpor ustavené, formalizované a mocensky pevné „orthodoxie“ a entusiastické, dosud nezformované „hereze“. Pozoruhodné je, že reformace v této věci nic podstatného nezměnila. Luther sice znovu nalézá „pravé posvěcení, jež pochází jediné z milosti a sjednocení s Ježíšem Kristem, nikoli však ze zákona“,¹⁹ vzápětí se však ustavují „*theologi*“, kteří mají za to, že učení o „vnitřním sporu je nutně blouznivecké, duchovní narození Kristovo v srdci (poklá-

¹⁶KKH s. 1041, cit. dle KANTZENBACH (1975), s. 232.

¹⁷„Bylo již zmíněno, že odpadnutí se nezačalo projevovat až za Constantina, nýbrž už dříve, jakmile se mírností pohanských císařů dostalo křesťanům něco vzduchu a svobody.“ KKH s. 801, cit. dle KANTZENBACH (1975), s. 230.

¹⁸Ausw., s. 19.

¹⁹Ausw., s. 107.

dají) za weigeliánský omyl a sjednocení duší s Bohem a nebeské důstojenství křesťana za bludné řeči“.²⁰ Je jistě zajímavé, že toto spiritualistické učení nepůsobí přímo, ale spíše skrze vyvolaný rozpor s ustálenou doktrínou. V důsledku toho dochází také k zajímavému dialektickému zvratu: etablovaná orthodoxie se sama stává kacířskou v tradičním slova smyslu. A „z těchto trpkých kořenů sebelásky a sebespokojenosti vyrůstá celý strom omylů a falešného křesťanství s mnoha sty větví, výhonků a plodů nejrůznějších kacířství, herezí, sekt a tlup, šířících se do celého světa.“²¹ Je to ona „falešná, odpadlá církev podle svědectví prvních učitelů, z níž se, jak ještě dále uvidíme, stala nevěstka (zu huren worden ist) ... zplodivší mnoho miliónů bastardů“.²²

Arnold tedy dobře ví, že dějiny křesťanství nejsou žádným vítězným tažením, ale ani souvislým řetězcem prohlubující se dekadence. Dějiny církve stojí na konfliktu etablovaných struktur a nastupujících sil, které, obstojí-li v zápase, se samy postupně etablojí. Pravda křesťanství je po Kristově vzoru na straně trpící a pronásledované, toto je ona neviditelná církev všech věků, která nese křesťanské dějiny vpřed. Souvislý proud duchovní inspirace procházející dějinami tak vždy přesahuje hotové církevní útvary. Vzniká samozřejmě otázka, zda tyto odpadlé útvary tu nejsou od toho, aby se na nich „zjevila ještě větší milost“, zda by se Duch vůbec mohl v tomto padlém světě projevit jinak než v reakci na mocenský a věroučný tlak „Clerisey“ či pronásledování ze strany pohanského státu. Tento spekulativní problém Arnold pochopitelně neřešil, dost bylo na tom, že historické prameny o tomto tlaku a pronásledování tak dostatečně svědčí. Podobně Arnold neřeší ani otázku možné nápravy tohoto neutěšeného stavu. Odpadání nedílně patří k tomuto už jednou padlému světu a žádná lidská odpověď na ně není mocna tuto koruptivní sílu plně ovládnout. Jediná cesta je pouze v osobním obrácení, znovuzrození, a hlavně v nápodobě čistoty prvotní církve, smělejší reformní projekty přicházejí až o pár desítek let později s nastupující neologií (J. S. Semler). Zde nám už Arnold v ničem nepřipomíná smělé náběhy pozdější německé filosofie, ale třeba ani svého současníka Leibnize. Terčem jeho sžíravé kritiky je nejenom viditelná církev, ale i univerzity a každé systematicky podávané vědění, jakož i jeho pán – „zvrácený rozum ... onen zjevný a nejnebezpečnější nepřítel Boha a jeho Syna, překážka vši víry, lásky, prostoty, čistoty a pravdy, bez

²⁰ Ausw., s. 79.

²¹ Ausw., s. 126.

²² KKH Vorwort, cit. dle Nigg (1934), s. 84.

nichž bychom se přece nemohli stát křesťany²³. Arnold se obává, že ve všem „marném“ lidském poznání se nenajde místo pro Kristovu nebeskou „moudrost, pokoru, prostotu, mírnost a lásku.“

Tážeme-li se tedy po „protestantské“ filosofii dějin, pak u Arnolda sotva můžeme mluvit o nějaké „filosofii“, nacházíme tu však zárodky myšlení vpravdě „kacířského“, dějinně kritického a stále dynamického. Lze snad odůvodněně říci, že k uvědomění vlastní specifické dějinnosti a významu sporu pro konstituci dějinných útvarů i rozpoutání dějinné dynamiky dospěla reformace teprve v Arnoldově KKH. Naposledy, zdá se, pak tato myšlenka byla s obzvláštní důkladností rozvedena u Hegela. Konec dějin je pak i koncem protestantismu: po nějaký čas ještě přetrvávají etablované struktury, mizí však vnitřní konflikt, který je hnal kupředu. Duch došel k sobě samému a pojem pronikl vším, tedy i protestantismem.

Bibliografie

1. Prameny

KKH = GOTTFRIED ARNOLD: *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie/Vom Anfang des Neuen Testaments Biss zur Jahr Christi 1688, Theyle 1 und 2*, Frankfurt am Mayn 1700.

Ausw. = *Gottfried Arnold. In Auswahl herausgegeben von Erich Seeberg*, München 1934.

2. Sekundární literatura (v chronologickém pořadí)

Ferdinand CHRISTIAN BAUR: *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen 1852, Dritter Abschnitt. Der Gegensatz zu den Centurien von katholischer und protestantischer Seite. Cäsar Baroni-
us und Gottfried Arnold, s. 84–119 (ggf. 72–107).

FRIEDRICH DIBELIUS: *Gottfried Arnold. Sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie*, Berlin 1873.

ERICH SEEBERG: *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik*, Meerane in Sachsen 1923, 2. vyd. Darmstadt 1964.

WALTER NIGG: *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*, München 1934.

HERMANN DÖRRIES: *Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold*, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Göttingen, Dritte Folge, Nr. 51*, Göttingen 1963.

²³Arnold: *Offenherzige Bekänntniss*, cit. dle SOMMER (2002), s. 227.

- FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH: *Theologisch-soziologische Motive im Widerstand gegen Gottfried Arnold*, in: Jahrbuch der Hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, 24. Bd. (1973), s. 33–51.
- FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH: *Gottfried Arnolds Weg zur Kirchen- und Ketzerhistorie 1699*, in: Jahrbuch der Hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, 26. Bd. (1975), s. 207–241.
- WOLFGANG A. BIENERT: *Ketzer oder Wahrheitszeuge. Zum Ketzerbegriff Gottfried Arnolds*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 88. Bd. (1977) Vierte Folge XXVI, s. 230–246.
- KLAUS WETZEL: *Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760*, Basel 1983, zvl. kap. 2.2.2. Die Kirchengeschichtsschreibung des spiritualistischen Pietismus, Gottfried Arnold, s. 175–209.
- ANDREAS URS SOMMER: *Geschichte und Praxis bei Gottfried Arnold*, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 54,3 (2002), s. 210–243.

Jeruzalém a Athény? Jeruzalém, nebo Athény? Také k interpretaci Dietricha Bonhoeffera¹

Jan Štefan

Jerusalem and Athens? Jerusalem or Athens? Also on the interpretation of Dietrich Bonhoeffer. The study considers – against the background of Jesus's sayings *Those who are not against us are for us* and *Those who are not with me are against me* and the paradigms *Paul at the Areopagus* (Acts 17) and *Ephesian converts burn their books of magic* (Acts 19) – the problem of *theological inclusiveness and exclusiveness*. Are we concerned here with a confessional contrast: Thomas-Luther, Rahner-Barth? Is it a professional clash of disciplines within systematic theology: the orthodox dogmatic theologian with their orthodoxy against the liberal ethical theologian with their orthopraxis? The experience of Dietrich Bonhoeffer in Germany before and after 1933 (chapter *Church and World I* from *Ethics*: DBW 6, 342–353) corresponds to that of the author in Czechoslovakia before and after 1989. The oppressed church in a period of persecution logically inclines towards inclusiveness: it resists the temptation of exclusiveness and opens itself up to the largest possible number of those “who are not with us”. Does this mean that the church, ignored in the period of indifference, should set out again in the direction of inclusiveness and seek allies among those who reject contemporary immanentism and are open for transcendence? In conclusion the author quotes (and concurs with) the modification of Bonhoeffer's “Etsi (correctly: Quasi) Deus non daretur” to “Quasi Deus esset” from the pen of Benedict XVI.

1. Dogmatický exklusivismus, etický inklusivismus?

V nejedné učebnici dogmatiky, např. v našem překladu PÖHLMANNOVA *Kompendia*,² se dozvídáme, že takřka od počátků křesťanské teologie kráčejí theologové dvěma cestami: cestou navazování, inklusivismu, a cestou vymezování, exklusivismu. Každý máme na vybranou, zda do života

¹Studie byla vypracována v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“ a přednesena na symposiu Evangelické teologické fakulty UK *Teologie a dějiny*, konaném v Praze 1. června 2007 u příležitosti osmdesátých narozenin prof. J. S. Trojana. Aktualizace a upřesnění jsou z dubna 2009.

²HORST GEORG PÖHLMANN, *Kompendium evangelické dogmatiky*, překlad z 6. něm. vyd. *Abriss der Dogmatik*, Jihlava 2002, s. 2.

církve a do myšlení teologie co nejvíce světa zahrneme, nebo naopak z života církve a z myšlení teologie co nejvíce světa vyloučíme. Obě cesty jsou biblicky legitimní. Svět, „kosmos“, představuje pro novozákonní pisatele jak dobrý, protože Bohem stvořený svět, tak zlý, protože naším hříchem poznamenaný svět; jednou objekt Božího hněvu, podruhé objekt Boží lásky; místo, k němuž se křesťan tu láskyplně přiklání, tu se od něho znechucen odvrací.

1.1. Co mají společného Athény s Jeruzalémem?

„Přijetí řeckého dědictví bylo, jak ukazují nábožensko-historické paralely s judaismem a islámem, vnitřně nevyhnutelné a nutné pro zrod toho, co dnes označujeme slovem teologie.“³ První křesťanský theolog, JUSTIN MARTYR (okolo 100–okolo 165), byl později právem – Tertullianem! – pojmenován „Filosof a Mučedník“. „Neodložil plášť filosofů. Naopak jím přioděl své vyznavačství.“⁴ Byl totiž bytostně přesvědčen o tom, že v křesťanství našel tu pravou filosofii. O rozdílech mezi např. „učením Platónovým“ a „učením Kristovým“ samozřejmě věděl; všechno dobré, co kdy tvrdili antičtí filosofové, básníci a historici, však neváhal křesťansky anektovat. „Cokoli řekl kterýkoli z antických myslitelů správného, patří nám křesťanům.“⁵ Hlavním argumentem pro křesťanskou víru byla pro Justina její rozumnost a hned následně pak její prospěšnost. I další velcí představitelé řecké teologie, KLÉMÉNS Z ALEXANDRIE i ORIGENÉS, byli theologičtí *inklusivisté*.

Čítankovým theologickým *exklusivistou* byl první latinský církevní otec TERTULLIAN (okolo 160–po 212). Břítkými slovy římského právníka odmítal spojovat nespojitelné a opakovaně neváhal zdůrazňovat odlišnost křesťanské víry a pohanské filosofie. „Jaká je však spojitost mezi Athénami a Jeruzalémem, mezi akademií a církví?“⁶ „Jaká podobnost mezi filoso-

³HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Urban-Taschenbücher 14, Stuttgart 1955, 1986, s. 14.

⁴AMEDEO MOLNÁR, *Patrologie v kostce*, Praha bez vr. (= 1950), s. 18.

⁵Srov. *Apologia II*, 13, MPG 8, 465, 33n: „Ὅσα οὖν παρα πασι καλωχ εἰρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστὶ.“ Přesněji překládá AMEDEO MOLNÁR ve své *Čítance k církevním dějinám (I)*, Praha bez vr. (1950), s. 48: „A tak to, co je dobrého u všech, patří nám křesťanům.“ Úryvek z Justina Molnár nadepsal *Křesťan a filosofie* a v *Patrologii v kostce* (s. 18) dodává, že jej předkládá „jako svědectví o Justinově kritickém pohledu na nauky současné filosofie“.

⁶*De praescriptione haereticorum* 7,9 (kolem 200), MPL 1,23,16n: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae?“ AMEDEO MOLNÁR, jehož překlad cituji, uvádí příslušný úryvek z Tertulliana ve své *Čítance* (s. 93) pod nadpisem *Odkud zlo v theologii?* Proslulý výrok si vzal za motto a svým způsobem i téma svého posledního díla ruský exilový filosof LEV ŠESTOV (1866 Kyjev–1938 Paříž). Knihu *Athény a Jeruzalém (Афины и Иерусалим*, Paris 1938) vydalo nedávno (s vročením 2006) v českém překladu Alana Černoouse a s dolovem Michala Altrichtera olomoucké nakladatelství Refugium.

fem a křesťanem? Žák Řecka a žák nebe.“⁷ Jakkoli je Tertullianovi autorství výroku „Credo quia absurdum“ pouze připisováno, nebyla mu zcela cizí argumentace, že nezáleží na tom, zda je křesťanství rozumné, jen když je prospěšné.

Reformace obohatila alternativu inklusivismus–exklusivismus o *konfesijní komponentu*. MARTIN LUTHER nebo KARL BARTH platí právem za vzorové představitele theologie vymezení, TOMÁŠ AKVINSKÝ nebo KARL RAHNER za vzorové představitele theologie navazování. Extrémy se objevily přízračně na protestantské půdě: krajní inklusivismus v liberálním kulturním protestantismu, krajní eksklusivismus naopak v letničním entusiasmu. Kulturtrégři jednoho tábora se viděli v apoštolu Pavlovi debatujícím s epikurejskými a stoickými intelektuály na athénském Areopágu (*Skutky 17,16–34*), kulturní barbaři opačného tábora se naopak inspirovali efezskými konvertity, mezi nimiž byli i bývalí magičtí zaříkávači, kteří přinesli do křesťanského shromáždění své drahé kouzelnické knihy a „přede všemi je spálili“ (*Skutky 19,18–20*). Práví extrémisté vyňali z jednoho biblického příběhu motiv možnosti navázat zvěstování evangelia na určitý jasný světonázor, leví extrémisté vyňali z jiného biblického příběhu motiv nezbytnosti rozejít se s temnou náboženskou minulostí; oba motivy pak byly povýšeny na protichůdná paradigmata.

1.2. Kdo a je kdo není proti Kristu?

V Bibli najdeme nejednu dvojici protikladných, navzájem si odporujících výroků.⁸ Tentýž Ježíš prohlásil jednou „*Kdo není proti nám, je pro nás*“, podruhé „*Kdo není se mnou, je proti mně*“. Rámec obou výroků je podobný: uzdravování posedlých, vymítání démonů, exorcismus. Tím ovšem obdoba končí. Situace, do nichž byl každý výrok pronesen, se od sebe navzájem liší, výroky mají různé adresáty a dávají pokaždé jiný smysl. Celou věc nelze vyřídít laciným tvrzením, že si Ježíš odporoval. Spíše se zdá, že měl pokaždé na mysli něco jiného.⁹

⁷ *Apologeticum 46,18* (197), MPL 2,580,4n: „Quid adeo simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et Coeli ...?“ Cituji podle TERTULLIANUS, *Apologeticum – Obrana křesťanů*, přel. Josef Novák, Čtvrtá patristická čítanka, Praha 1987, s. 70

⁸ Několika vybraným biblickým „Sic et non“, protichůdným místům Písma, věnoval J. S. TROJAN svůj poslední knižní soubor *Kontrasty a alternativy*, Praha 2007. Kniha se objevila na knižních pultech ve dnech jubilantových narozenin.

⁹ Na okraj: Zatímco německý komentovaný překlad Nového zákona (*Das Neue Testament, übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens, beraten von Werner Jetter; Ernst Lange und Rudolf Pesch*, Zürich/Einsiedeln/Köln a Gütersloh 1970) své čtenáře a čtenářky na rozdíl upozorňuje (u Mt „srv. jinak Mk 9,40=L 9,50“; u Mk „srv. proti tomu Mt 10,40; L 10,16“),

Slovy „*Kdo není proti nám, je pro nás*“ (Marek 9,40) Ježíš odpovídá na námitku svého učedníka, tedy ideového stoupence. „Mistře, viděli jsme kohosi, kdo v tvém jménu vyhání démony, ale s námi nechodil; i bránili jsme mu, protože s námi nechodil.“ (Marek 9,38). Exorcismus vykonaný v Ježíšově jménu Ježíš autorizoval jako ježíšovský, i když byl vykonán necírkevním činitelem. „Ježíš však řekl: ‚Nebráňte mu! Žádný, kdo učiní mocný čin v mém jménu, nemůže mi hned nato zlořečit. Kdo není proti nám, je pro nás.‘“ (Marek 9,39–40) K tomu, kdo koná ježíšovské činy, kdo ježíšovsky jedná, ale k jeho učedníkům se nehlásí, nemají Kristova církev a křesťanská theologie zaujímat obranně nepřátelský postoj. V okamžiku, kdy začneme neorganizované ježíšovce pokládat za nekalou konkurenci, vyjde najevo, že nám záleží předně na církvi, a teprve potom možná také na Kristu a našich bližních. *Inklusivistický* Ježíšův výrok *Kdo není proti nám, je pro nás* ovšem nezabírá nekřesťanský prostor, nemíří na nějaké „anonymní křesťany“; je nasměrován k „necírkevním“ křesťanům a je adresován Ježíšovým učedníkům. Tematizuje otázku, jak má theologie posuzovat lidské postoje a jednání. Tradičně řečeno, jde v něm o ortho-praxi, patří do křesťanské *etiky*. Copak můžeme prohlašovat za nekřesťanské či dokonce protikřesťanské takové jednání, které se shoduje s jednáním křesťanů a – především – s jednáním Ježíšovým?

Slovy „*Kdo není se mnou, je proti mně*“ (Matouš 12,30a) Ježíš odpovídá na výtku farizeů, svých ideových protivníků: „On nevyhání démony jinak, než ve jménu Belzebuba, knížete démonů.“ (Matouš 12,24) Na úsudek, že Ježíšovo uzdravování je „vyhánění ďábla belzebubem“, Ježíš odpověděl asi v tom smyslu: Dobré dílo ukazuje na svého dobrého původce – a vy to dobře víte. „Protože znal jejich smýšlení, řekl jim: ‚Každé království vnitřně rozdělené pustne a žádná obec ani dům vnitřně rozdělený nemůže obstát. A vyhání-li satan satana, pak je v sobě rozdvojen; jak tedy bude moci obstát jeho království? [...] Kdo není se mnou, je proti mně.‘“ (Matouš 12,25–26.30a) K tomu, kdo soudí Ježíše podle své vlastní předem dané a předem platné doktríny, nemají Kristova církev a křesťanská theologie zaujímat smířlivě přátelský postoj. V okamžiku, kdy bychom začali bezmála každého považovat za svého spojence, dali bychom najevo, že o Krista nám jde opět až na druhém místě. *Exklusivistický* výrok *Kdo není se mnou, je proti mně* je adresován Ježíšovým odpůrcům. Tematizuje otázku, jak má theologie hodnotit lidské úsudky. Tradičně řečeno, jde v něm o ortho-doxii, patří do křesťanské *dogmatiky*. A o té se všeobecně –

obdobný český *Nový zákon s výkladovými poznámkami* (Praha 1991) tyto rozdíly bagatelizuje (u Mt „srv. Mk 9,40“; u Mk „zdánlivě protichůdný výrok Mt 12,30 par“

v církvi i ve světě – má za to, že je soběstředná, popudlivá, nesnášenlivá. Ale copak můžeme zahrnout mezi křesťany ty, kdo prohlašují Ježíše za exorcistu ve službách Satanových?

Rýsuje se nám tedy svůdná možnost rozdělit v rámci systematické teologie inkusivismus a eksklusivismus mezi dogmatiku a etiku: dogmatice přisoudit přístup výlučný, etice naopak přístup zahrnující. Tedy křesťanský dogmatik-traditionalista a křesťanský etik-progresivista? Opravdu, více theologických liberálů najdeme mezi etiky než mezi dogmatiky.

WOLFGANG TRILLHAAS (1903–1995), jeden z těch německých evangelických theologů minulého století,¹⁰ kteří – následující Schleiermachera – byli s to napsat jak učebnici dogmatiky,¹¹ tak učebnici etiky,¹² přidělil oběma základním disciplínám systematické teologie rozdílný úhel pohledu. V theologii prý jde o setkání toho, co je specificky křesťanské („christianum“), a toho, co je obecně lidské („humanum“); v dogmatice je prius „christianum“, v etice „humanum“, tématem dogmatiky je „křesťan jako člověk“, tématem etiky je „člověk jako křesťan“.¹³

2. V dobách řádných: eksklusivismus, v dobách ne-řádných: inkusivismus?

2.1. Německá zkušenost

Literární dílo i životní angažmá DIETRICH A BONHOEFFERA lze číst jako jeden veliký plaidoyer pro konkrétnost proti abstraktnosti, pro jedinečné kontexty a neopakovatelné situace proti strohým principům, uplatňovaným „padni komu padni“. Kdybych měl tohoto zřetelně luterského theologa, Barthova žáka i kritika, zařadit mezi eksklusivisty nebo inkusivisty, zařadil bych ho mezi theology vymezování, výlučnosti. Ve dvou posthumně vydaných knihách jeho pozdního období ovšem najdeme v rámci celkového vyhrazování i řadu motivů navazujících, zahrnujících. V jeho *Etice* (texty z let před zatčením 1940–1943, posthumně 1949),¹⁴ knize, která

¹⁰K dalším patřili v minulém století např. ADOLF SCHLATTER (1852–1938): *Das christliche Dogma*, 1911, *Die christliche Ethik*, 1914; HELMUT THIELICKE (1908–1986): *Theologische Ethik*, 1951–1964, *Der evangelische Glaube*, 1968–1978 nebo WALTER KRECK (1908–2002): *Grundfragen der Dogmatik*, 1970, *Grundfragen der Ethik*, 1975.

¹¹WOLFGANG TRILLHAAS, *Dogmatik*, Berlin 1966, ²1967.

¹²WOLFGANG TRILLHAAS, *Ethik*, Berlin 1959, nově přeprac. vyd. ²1965.

¹³*Ethik*, s. 6; *Dogmatik*, s. 6n.

¹⁴DIETRICH BONHOEFFER, *Ethik*. Dnes máme k dispozici trojí originální znění *Etiky*. První dvě (München 1949 a ⁶1963) uspořádala a vydala Bonhoefferův přítel Eberhard Bethge; kritické vydání v *Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) Etika. Rukopisy podle rekonstruovaného pořadí jejich vzniku* vydali Ilse Tödt, Heinz Eduard Töth, Ernst Feil a Clifford Green, DBW 6, München 1992. Vzhledem k tomu, že toto finančně náročné vydání u nás doznalo minimálního rozšíření, zatímco dřívějších vydání (v paperbackové podobě nadále přetiskovaných)

měla být jeho vrcholným dílem a která dnes patří mezi klasická díla evangelické teologie minulého století, nalezneme fragment z druhé půli roku 1942 s názvem *Církev a svět* (E¹ 159–165; E⁶ 59–67; DBW 6,342–353; čes. 51/53–61).¹⁵

V podkapitole, v dřívějších vydáních nadepsané *Úhrnný a výlučný nárok*, uvažuje Bonhoeffer o dvou výše zmíněných Ježíšových protichůdných výrocih. Nečiní tak „dogmaticky“, abstraktně, principiálně, nýbrž „eticky“, konkrétně, situačně. Izolovaný úhrnný nárok by vedl ke klerikálnímu fanatismu a nesvobodě, izolovaný výlučný nárok k zesvětštění a sebelikvidaci církve. Německá zkušenost prokázala pravdivost a platnost obou Ježíšových výroků.

„Patří ke zkušenosti našich dnů, že už jenom vyslovené Ježíšovo jméno prokazuje netušenou moc“ (160; 61; 345; srv. čes. 55). – „[...D]o boje [s antikristovskými mocnostmi, J. Š.] postavené vyznávající křesťanské sbory [...] musely dojít k poznání, že právě v neutralitě mnohých křesťanů spočívá největší nebezpečí vnitřního rozkladu a rozvratu církve, ano, že tento postoj je tím vlastním nepřátelstvím vůči Kristu“ (161; 62; 346; srv. čes. 56). – „[...T]oto v utrpení probuzené a darované nové rozpoznání původu a počátku, tento útek ke Kristu, k němuž došlo v pronásledování, představují rámec dnešního vypsání vztahu církve a světa“ (162; 63; 348; srv. čes. 57).

Luterský theolog Bonhoeffer nevolá k návratu k řeckému starověku (spekulace typu ‚logos spermatikos‘), ani nehoruje pro latinský středověk (realizace typu ‚křesťanská kultura‘). Více než apologetický „pokus ospravedlnit jméno Ježíše Krista před fórem světa jeho spojováním s lidskými jmény a světskými statky“ či pragmatický „nárůst moci Kristova jména“ ho fascinuje pavlovská theologie kříže, ve světě odmítání a ze světa vytla-

jsou farářské knihovny plné, budu citovat v závorkách nahoře paginace všech tří verzí. – Český překlad Bohuslava Vika, po léta (také v Bonhoefferově jubilejním roce 2006) avizovaný nakladatelstvím Kalich, nakonec spatřil světlo v roce 2007. V uspořádání textu se řídí druhým vydáním Bethgeovým, tj. řadí texty tematicky, nikoli chronologicky; překlad textu byl naopak pořízen s přihlédnutím k rekonstruovanému znění, jak je přineslo kritické vydání v DBW, odkud jsou přeřaty (ve výběru odpovídajícím čtenářskému vydání) i výkladové poznámky. Záslužná edice se žel neobešla bez dnes běžných českých nedbalostí: čtenáři/ka marně hledá seznam zkratk německých vydání (navíc místy chybně uvedených!), připojený přehled vydaných Bonhoefferových prací neobsahuje údaje o nerozšířenější bonhoefferovské edici, totiž 6 svazcích jeho *Gesammelte Schriften*, v poznámkách nebyly doplněny odkazy do českých vydání klasických titulů filosofie (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger), theologie (Barth, Bonhoefferovo *Následování*, *Život v obecnství*, *Na cestě k svobodě*) či beletrie (Huxley). Překlad je možná čtivý (tak JINDŘICH HALAMA ve své vlídné recenzi *Bonhoefferova Etika česky*, TREF 14 [2008], 100–101, s. 101), k přesnosti má ovšem, jak vyplývá z mých letmých glos níže, hodně daleko.

¹⁵Bethgeho dataci 1939/40 opravili editoři DBW na 1942. Kratičkův úryvek z tohoto fragmentu přeložil pod názvem *Kristus a dobří lidé* Jan Čapek pro Křesťanskou revui 24 (1957), s. 295n.

čovány „Kristus jeslí a kříže“. „Kristův kříž činí pravdivými obě slova: ‚Kdo není pro mě, je proti mně‘ i ‚Kdo není proti nám, je pro nás.‘“ (162; 63; 347n; srv. čes. 57n)

Podkapitola *Kristus a dobří lidé* tematizuje „vztah Ježíše Krista k těm, kdo jsou dobří, a k tomu, co je dobré“ (164; 65; 350; srv. čes. 59). Na první pohled by se mohlo zdát, že jde o pouhou konstrukci. Bonhoeffer se však i zde odvolává na aktuální zkušenost. Srovnává „různé časy“, doby řádné a doby ne-řádné. (Sám prožil, počítáme-li od maturity/počátku theologického studia, 10 let života v demokracii a 12 let života v diktatuře – z toho 10 let na svobodě, 2 roky ve vězení). „Semknuté doby“, časy zákonnosti, řádu, pořádku, obracejí pozornost křesťanů, tvrdí Bonhoeffer, k okrajovým existencím, exemplárním hříšníkům, „celníkům a nevěstkám“. „Doby vymknuté z kloubů“, časy bezzákonosti, zloby a chaosu, naopak vybízejí k tomu, abychom se ohlédlí po případných spojencích mezi všemi, kdo zůstali věrni právu, pravdě a lidskosti (163; 64n; 349n; srv. čes. 59).

„Zkušenost jiných dob byla, že zlí lidé Krista nacházeli a dobří lidé mu zůstávali vzdálení. My zažíváme, že dobří lidé Krista opět nacházejí a zlí lidé se proti němu zatvrzují. V jiných dobách bylo možné říkat: ‚Dokud ses nestal hříšníkem jako tihle celníci a tyhle nevěstky, nemůžeš poznat a nalézt Krista‘. My musíme spíše říkat: ‚Dokud ses nestal spravedlivým člověkem jako ti, kdo bojují a trpí za právo, pravdu a lidskost, nemůžeš poznat a nalézt Krista.‘“ (163; 65; 350; srv. čes. 59)¹⁶

Reformační teologie prakticky nezná „obrácení dobrého člověka ke Kristu“ (164; 66; 351; srv. čes. 60). „Dobro bylo proto buď skvostnou neřestí¹⁷ pohanů, nebo plodem Ducha svatého.“ (Tamt.) „Dobrý člověk byl buď farizej a pokrytec, jehož bylo potřeba přesvědčit o tom, že je zlý, nebo to byl [...] ke Kristu obrácený hříšník, jehož Kristus uschoptil tomu, aby nyní konal dobré skutky.“ (Tamt.). Jinak řečeno, dobro tzv. dobrých lidí

¹⁶Autoři výkladových poznámek čtou tuto větu jako možnou narážku na skutečnost, že se na aktivním hnutí odporu proti hitlerovskému režimu podíleli „v neposlední řadě („wohl nicht zuletzt“) také ateisté a komunisté“. Český se na příslušném místě dočteme: „Jde tu patrně o poukaz na aktivní účastníky hnutí odporu proti nacistickému režimu a ne na ateisty a komunisty.“ Zapomněl snad B. Vik na epizodu z posledních dnů Bonhoefferova života, totiž na jeho přátelský vztah k zajatému sovětskému důstojníkovi Vasiliji Kokorinovi? S ohledem na něho se farář Bonhoeffer zdráhal vykonat v poslední neděli svého života (Quasimodogeniti 1945) pobožnost pro nejbližší kruh svých spoluvěznů. Právě Kokorin, synovec vysokého stalinského politika V. M. Molotova, se však vyslovil pro pobožnost – a tak vlastně umožnil, aby Bonhoeffer zakončil svůj veřejný život improvizovanou bohoslužbou. (EBERHARD BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe–Christ–Zeitgenosse*, München 1967, s. 1036; též TÝŽ, *Poslední dny*, in: *Na cestě k svobodě* [viz pozn. 22], 281–287, s. 286.)

¹⁷Tj. bylo ve skutečnosti neřestí. Výraz „splendidum vitium“ je připisován Augustinovi. Překlad „anebo také“ vznikl zřejmě přehlédnutím („oder aber“, nikoli „oder auch“) a neodpovídá tomu, co chtěl evangelický theolog Bonhoeffer říci.

není v očích Božích žádným dobrem a jeho činitelé nejsou před Bohem vůbec dobří; skutečně dobré skutky jsou ty, které umožnil křesťanům konat sám Bůh – jsou dobré proto a jen proto, že On jediný je dobrý. Tento *reformační etický exklusivismus* však pozdější protestantismus nahradil *kulturně-protestantským etickým inklusivismem*. Liberální protestant považoval „dobré prostě za předstupeň křesťanského“ a věřil na přirozený plynulý „vzestup od dobrého ke křesťanskému“ (164; 66; 352; srv. čes. 61). Proti takovéto „měšťácké saturovanosti“ oprávněně protestovala evangelická theologie „posledních dvaceti let“, když na celé čáře rehabilitovala theologický eksklusivismus: „na místo ospravedlnění dobrého nastoupilo ospravedlnění zlého, na místo idealizace měšťanského nastoupila záliba v idealizaci ne-měšťanského, řádu a pořádku se protivícího, chaotického, anarchistického, katastrofického“ (164n; 66n; 352; srv. čes. 61). Kyvadlo se vychýlilo z pravého extrému do levého a moralistickou deformaci evangelia vystřídala jeho flacianistická karikatura. Neboť, dovozuje Bonhoeffer, „křesťanské sankcionování protiměšťáckých ‚okrajových existencí, prostitutek a kolaborantů‘ fakticky vedlo k etickému nihilismu: k zesměšňování ‚dobra v občanském smyslu‘¹⁸ a k ‚doporučování hříchu‘ (165; 67; 352n; srv. čes. 61).¹⁹

V úvodu k celému oddílu Bonhoeffer nahlíží vztah křesťanů a světa z druhé strany, ze strany církvi odcizených humanistů. Ti se dříve vymezovali proti církvi; nyní se začínají k církvi obracet jako ke svému domovu.

„Rozum, vzdělání, humanita, tolerance, svézákonnost – všechny tyto pojmy, které donedávna sloužily jako bojovná hesla proti církvi, proti křesťanství, proti samotnému Ježíši Kristu, se naráz překvapivě ocitly v těsné blízkosti sféry křesťanství“ (159; 59; 343; srv. čes. 53) –

¹⁸Až v této eminentně theologicky míněné výpovědi překládám „bürgerlich“ jako „občanský“, v předchozích větách, kde se jednalo o sociologické kategorie, jsem překládal jednou pejorativně „měšťácký“, podruhé neutrálně „měšťanský“ (u Vika „dobré občanství“). Opositum „unbürgerlich“ zčešťuji jako „neměšťanský“ a „protiměšťácký“; Vik se překladu jednou vyhne, podruhé sklouzne do emotivně negativního soudu („protispoločenské ‚existence‘“).

¹⁹Do tvrzení, že se z „ospravedlnění hříšníka“ stalo „ospravedlnění hříchu“, rozvinul Bonhoeffer na první stránce své předchozí knihy *Následování* (1937) její základní tezi o laciné milosti. (Srv. BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1937, s. 1; DBW 4, München 1989, s. 29; český překlad F. M. Dobiáše a A. Molnára *Následování. Výklad Kázání na hoře*, Praha 1962, s. 23.) – V *Následování* tepal zlidovělý, pokleslý, všezahrnující protestantismus, zde si naopak – podle všeho, místo není úplně jasné a němečtí editoři se tu příznačně zdrželi komentáře – bere na paškál intelektualistickou, elitní, vylučnou dialektickou theologii a její případné „předchůdce“ mezi outsidersy a radikály 19. století (nikoli „různá období 19. století“, jak si jeho „im Laufe des 19. Jahrhunderts vereinzelt“ mylně vyložil Vik). Zda Bonhoeffer vedle dialektické theologie myslí i na luthеровskou renesanci, nedokážu posoudit. Jediný theolog, kterého uvedl jménem, je oponent neoreformačního etického pesimismu, Bonhoefferův tübingský učitel Adolf Schlatter.

„[...]O]samostatně a od církve zběhlé děti se v hodině nebezpečí navrátily zpět ke své matce.“ (159n; 60; 344; srv. čes. 54)

Bonhoeffer dobře ví o tom, že nemluvil „dogmaticky“, nýbrž „situačně-eticky“. Své věty o dobrých a zlých lidech vzápětí po jejich vyslovení charakterizuje jako „věty, které jsou obě stejně paradoxní, obě samy o sobě nemožné. Ale pojmenovávají situaci.“ (163; 65; 350; srv. čes. 59). Jsou to výpovědi, řečeno klíčovou pojmovou dvojicí *Etiky*, „předposlední“. Následující „poslední“ (tamt.) výpovědi, tj. obecnou výpovědi dogmatické platnosti o dobrých a zlých lidech v nezávislosti na dobrých a zlých dobách, Bonhoeffer stvrdí konsenzuální axiom každé pravověrně křesťanské teologie o hříšnosti všech lidí. „Kristus patří zlému i dobrému člověku, oběma jim patří jen jako hříšníkům, tj. jako těm, kdo ve svém zlém i ve svém dobrém odpadli od prvopočátku“ (tamt.)²⁰

Do vězení se dostal Bonhoeffer pro svou politickou, nikoli církevní angažovanost; nezemřel jako programově křesťanský mučedník, nýbrž skryt za občanským inkognitem. U nás to byl JAN MILÍČ LOCHMAN, kdo ve svém úvodu k českému překladu *Následování* zdůraznil tento ježíšovský konec Bonhoefferova života: „Vskutku – necitlivost mezi revolucionáři a spiklenci, vyvrženými za hradby oficiální obce a oficiální církve: vyznavač v děsivém inkognitu. A přece právě tam – svědek Ježíše Krista.“²¹ V listech z vězení, shrnutých do knihy *Odpor a odevzdání* (texty z let 1943–1945, posthumně 1952),²² se Bonhoeffer k tématu církev a svět, popř. křesťané a nekřesťané, znovu a znovu vrací. Např. v básni *Křesťané a pohané* (8. 7. 1944): Jak my, tak oni jsme na tom stejně, jim i nám platí Kristova

²⁰V českém vydání: „Kristus náleží zlému i spravedlivému, náleží jim oběma jako hříšníkům, tedy jako těm, kdo ve svém dobrém i zlém odpadli od počátku [...]“. Na příkladu této poměrně jednoduché věty bych rád předvedl překladatelovu nepozornost či necitlivost vůči originálu. Co jej vedlo k tomu, že nahradil „dobrého“ „spravedlivým“, když se dosud mluvilo o dobrých a zlých (a když slovo „spravedlivý“ představuje v evangelické teologii terminus par excellence)? Uniklo mu, že vynecháním omezujícího „jen“ a záměnou neobvyklého pořadí „zlý–dobrý“ za obvyklé pořadí „dobrý–zlý“ zvláštní bonhoefferovskou výpověď v prvním případě nemístně, v druhém případě zbytečně trivializoval?

²¹JAN MILÍČ LOCHMAN, *Svědek následování*, in: BONHOEFFER, *Následování*, 5–18, s. 17.

²²DIETRICH BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. I* v případě *Odporu a odevzdání* máme k dispozici trojí originální znění; první dvě (WE, München 1952, a WEN, München 1970) rovněž uspořádal a vydal Eberhard Bethge; kritické vydání připravili Christian Gremmels, Eberhard a Renate Bethge ve spolupráci s Ilse Tödt, DBW 8, München 1998. Ze stejného důvodu jako v případě *Etiky* cituji paginace všech tří verzí. Český překlad M. Černého, M. Heryána a J. Šimsy vznikl na konci šedesátých let a v období normalizace koloval jako samizdat. Tiskem vyšel na počátku devadesátých let v nakladatelství Vyšehrad s předmluvou J. B. Součka a bonhoefferovskou studií J. A. Dvořáčka pod titulem *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*, Praha 1991.

smrt na kříži; rozdíl je v tom „že křesťané stojí při Bohu v jeho utrpeních“ (WE 246n; WEN 382; DBW 8,515n; srv. čes. 253, zde nepřesně: „utrpení“). Oba musí žít ve světě, který se zdá být světem bez Boha.

Pro pojmenování této skutečnosti Bonhoeffer sáhl k citátu z knihy *De iure belli ac pacis* (1625) nizozemského právníka a státníka HUGO GROTIJA (zprostředkovala mu ho četba Wilhelma Diltheye) „*Etsi Deus non daretur*“; poprvé přidal i jeho německý překlad „auch wenn es keinen Gott gäbe“, „i kdyby nebylo Boha“ (16. 7. 1944: 239n; 393; 530; čes. 248)²³. Z následujících BONHOEFFEROVÝCH formulací, jejichž paradoxnost se stále stupňuje, vyplývá, že tomuto latinskému aforistickému výroku sám rozuměl jinak, než jakým směrem ukazuje jeho slovní význam a původní kontext. „[...]M]usíme žít ve světě – etsi Deus non daretur“. Právě tohle rozpoznáváme – před Bohem. Bůh sám nás nutí k tomuto rozpoznání. [...] Bůh nám dává vědět, že musíme žít jako ti, kdo se vypořádají s životem bez Boha.²⁴ Bůh, který je s námi, je Bůh, který nás opouští [...]! Bůh, který nás nechává žít ve světě bez ‚pracovní hypotézy bůh‘, je ten Bůh, před nímž trvale stojíme. Před Bohem a s Bohem žijeme bez Boha.“ (241; 394; 533n; srv. česky s. 249). – Správná latinská bonhoefferovská formule by tedy měla podle mého soudu znít: „*Quasi Deus non daretur*“, „jako kdyby Boha nebylo“. Podobně rozumí Bonhoefferovi, jak ještě uvidíme, i katolický theolog JOSEPH RATZINGER.²⁵

2.2. Česká zkušenost

Nakonec se pokusím reflektovat svou vlastní zkušenost – minulou (sedmdesátá a osmdesátá léta minulého století), nedávnou (devadesátá léta) i současnou (první dekádu století našeho).

²³ Anglicky „even if there were no God“, francouzsky „même s' il n'y avait pas de Dieu“.

²⁴ Pozor, český překlad poslední věty: „jako bychom se bez něho mohli obejít“ („als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden“) je básnickou licencí překladatelů! Celé místo přeložil v bonhoefferovském článku *Jako by Boha nebylo* MIROSLAV BULA (Křesťanská revue 27, [1960], 275–277, s. 275n) a ve větší studii *Bonhoefferova kritika náboženství* JOSEF SMOLÍK (česky in: Miscelanea 1978, uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík, Studie a texty KEBF 2, Praha 1979, 54–68, s. 62n; původně německy *Bonhoeffers Kritik der Religion* s věnováním „Helmutu Gollwitzerovi k 70. narozeninám“, *Communio viatorum* 31 (1978), s. 15–28). BULA překládá správně „jako takoví, kteří se dovedou s životem vyrovnat bez Boha“. SMOLÍK přeložil inkriminovanou větu omylem zdvojeně a pokaždé jinak; poprvé obsahově správně: „jako ti, kteří se vyrovnávají se životem bez Boha“, leč anticipando předsunutou do souvětí, které ji v originále neobsahuje; podruhé na správném místě, leč s obsahovým posunem: „jako ti, kdo musí být hotovi se životem bez Boha“ (obojí s. 63). Zdvojení, které obsahuje i původní německá verze Smolíkovy studie (s. 22), vzniklo nepozorným přepisem německého originálu; v jejím přetisku v knize *Erbe im Heute. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Praktischen Theologie und Ökumenik*, Berlin 1982, s. 119–130, je pečliví východoněmečtí editoři opravili. Českou podobu této bonhoefferovské studie jsem profesoru Smolíkovi jako student prvního ročníku theologické fakulty přepisoval v LS 1978 z rukopisu na psacím stroji; odměnou mně byl tenkrát vzácný dovezený exemplář WEN.

²⁵ BULA osciluje mezi „Jako by“ (v nadpisu) a „I kdyby“, navíc uvádí i nesprávně „Et si“ (s. 275). SMOLÍK latinské „Etsi ...“ nepřekládá. V překladu knihy *Čestně o Bohu* od Františka Marka čteme: „i když Bůh není ‚tam‘“ (JOHN A. T. ROBINSON, *Čestně o Bohu*, Praha 1969, s. 35), z anglického „even if God is not ‚there‘“ (*Honest to God*, Philadelphia 1963, s. 38).

2.2.1. Inkusivismus utiskované církve

V druhém poločase komunistického útlaku církve, tedy v letech, kdy jsem byl potvrzen, kdy jsem studoval teologii a farářoval, byly jak církevní sbory, tak theologická fakulta obklopeny šedou zónou sympatizantů. Tvořilo ji poměrně široké spektrum názorově odlišných lidí – od těch, kdo už tehdy, jako bývalí reformní komunisté, patřili minulosti, až po ty, jimž měla, jako budoucím aktivistům zelených alternativ, patřit budoucnost. Konvertovali pouze výjimečně a někdy jaksi omylem a na čas, po pravidle zůstávali v pásu sympatizantů. Svými sympatiemi k církvi se však nijak zvlášť netajili. V soukromí nejednou s povzdechem prozradili, že nám tak trochu závidí, že jsme mohli vyrůstat v křesťanských rodinách a ve společenství církve, kde se nám dostalo daru víry. Do šedé zóny patřila i komunita blízkých duchů tělesně nám vzdálených. Vzpomínám si např. na to, jak jsem na počátku sedmdesátých let jako gymnazista vnímal KAFKŮV *Zámek* a CAMUSOVA *Cizince* (abych jmenoval dva mrtvé) či KUNDERŮV *Žert* a BERGMANOVU *Sedmou pečeť* (ti buďtež jmenováni zástupně za žijící „jinde“) jako umělecká díla stvrzující „pravdy kostela“. A to nemluvím o básních VLADIMÍRA HOLANA nebo románech F. M. DOSTOJEVSKÉHO či GRAHAM GREENA – ty pro nás představovaly vyslovenou apologetiku! Samozřejmě, že jsme nepřeskakovali místa, kde tyto „křesťané na zapřenou“ sdělovali své pochybnosti, svou skepsi, svůj agnosticismus; četli jsme je však jako nezbytný kontrapunkt k vedoucímu hlasu, v němž zaznívalo vyznání jejich víry!

Nevyjadřil se např. GRAHAM GREENE v eseji *Křesťan a svět*²⁶ v podobném smyslu? „Ti, kteří jsou jako já, ubozí, nedokonalí katolíci, a bývají často v pokušení podlehnout, pocítují z dnešního dění ustavičnou výzvu k věrnosti.“ „Ne, v ‚dobách tmy‘ nemáme proč se bát o své náboženství. Našich nepřátel je víc než nás, avšak více je našich mrtvých, jimž církev náleží ještě více než nám. Naše mrtvé nemohou zabít ani svěst, a dokonce i jejich mrtví jsou teď na naší straně.“²⁷

V období své marginalizace, ostrakizace, ghettoizace logicky tíhne *utiskovaná církev k inkusivismu*: Vzporuje pokušení výlučnosti a otevírá se co největšímu počtu těch, „kdo nejsou proti nám“. Čím více jsou křesťané a křesťanky vytlačováni do přesně vymezeného teritoria, tím více chtějí mít přinejmenším otevřená vrátka ven, když už si sami nemohou určovat hranice prostoru svých aktivit. Tíhnutí pronásledované církve k zahrnování si povšimli i výrazní theologové vymezování. AMEDEO MOLNÁR, který se na samém počátku své oslnivé akademické dráhy, v tuhých pade-

²⁶GRAHAM GREENE, *Paradox křesťanství*, Praha 1970, s. 73–75.

²⁷tamtéž, s. 75.

sátých letech, věnoval mj. i předkonstantinské církvi,²⁸ upozornil na udivující „klid, laskavost, shovívavost k nepřátelům“, s nímž apologeti, „první obránci křesťanství“, odpovídali na pomluvy, útoky i námitky nepřátel.²⁹ KARLU BARTHOVI nezbylo než v protinaturálně-theologickém § 26 (1940) *Církevní dogmatiky* konstatovat nebývale silné postavení přirozené teologie právě v „církvi mučedníků“ – u raněkřesťanských apologetů a u formačních spiritualistů.³⁰

2.2.2. Exklusivismus protežované církve

V době sametové revoluce jsem se na chvíli obával toho, po čem u nás někteří naopak po desetiletí toužili: že se církev dostane (opět, konečně) do kurzu. Nestane se příslušnost k ještě včera upozadované církvi přes noc (když už ne „rakousky“ povinnou, tak nějak po česku „dobrovolně-povinnou“) součástí deklarované příslušnosti k novému establishmentu? Poprvé ve svém životě jsem pocítil nutnost trvat na naprosté jedinečnosti, zvláštnosti, jinakosti křesťanského zjevení a křesťanské víry. Požadavek dne pro mě zněl: vyznavačsky se ohradit („Přece si nenecháme do čistého vína apoštolské víry nalít nějakou právě oblíbenou koktejlovou směs!“), eschatologicky se vyhranit („Přece si nedáme rozředit silné víno apoštolské víry do limonády nějakého dnešního „savoir vivre“, návodu jak prožít šťastný život na zemi!“). *Protežovaná církev* na výsluní volí paradoxně cestu *exklusivismu*: Vzdučuje pokušení bezbřehosti a vymezuje se vůči nemalému počtu těch, „kdo nejsou s námi“.

Dělal jsem si zbytečné obavy. Podnikavci se záhy chytili atraktivnějších nabídek, diskontní zákazníci brzy pochopili, že u nás zas až tak lacino nenakoupí. Šťastlivci „nahore“ přestali církev potřebovat a církev se nabídl jako tradiční útočiště všem nešťastníkům „dole“. Jestliže se dnes počítá především – nebo dokonce pouze – to, co je na dosah, co mohu

²⁸Výše – viz pozn. 3 a 4 – zmíněné tituly *Čítanka a Patrologie* nesou podtituly *Do počátků konstantinského převratu a Církev předkonstantinská*. „Nebezpečný zvrat“, jímž „církev prošla za časů Konstantinových“, je podle autorových vlastních slov hlavním tématem poslední části jeho malé patrologické trilogie, knížky *Lístky o mladé církvi* (s. 5). První dvě publikace jsou rozmnoženiny výchovného odboru Synodní rady ČCE, které „pro služební potřebu církevních pracovníků“ „vybral a namnoze přeložil ThDr. Amedeo Molnár“ / „načrtl ThDr. Amedeo Molnár“. Do třetí publikace zařadil Molnár texty z cyklu *Lístky z dějin církve*, uveřejňovaných od roku 1947 v Kostnických jiskrách. Dvě po sobě jdoucí čísla (č. 41 a 42) tohoto evangelického týdeníku přinesla roku 1951 články věnované starocírkevními (v Molnárově terminologii mladocírkevními) protagonistům theologického inkusivismu a eksklusivismu *Křesťanský filosof Justinos a Tertullianus*.

²⁹AMEDEO MOLNÁR, *Lístky o mladé církvi*, Praha 1952, s. 45.

³⁰KD II/1, s. 140n.

snadno a rychle mít zde a nyní, pak je třeba po pravdě říci, že církev nabízí hodnoty dražší a náročnější. Zobecněno: Hříchem naší současnosti je *immanentismus*, tématem církve je *transcendence*.³¹ Nenamítejte mně, prosím, s pozdním BONHOEFFEREM, že křesťanství uchovalo proti helénistické nadsvětskosti či zásvětnosti („Jenseitigkeit“) respekt k starozákonní pozemskosti, zemitosti („Diesseitigkeit“ – 21. 7. 1944: WE 247, WEN 401; DBW 8, 541; srv. čes. 254; předtím 27. 6. 1944: 227; 369; 501; srv. čes. 239), že hlásá *transcendenci v imanenci* („Bůh transcendentní uprostřed našeho života“, „kostel uprostřed vesnice“ – 30. 4. 1944: 182; 308; 408; srv. čes. 202), že uskutečňuje *etickou transcendenci proexistence* („být tu pro druhé“ – srpen 1944: 260; 414; 558; srv. čes. 263n). Bonhoefferovsky nebo nebonhoefferovsky, jde o *transcendenci*, o něco (a Někoho), co (Kdo) nás přesahuje a k čemu (ke Komu) my nedosáhneme, nepřekročíme-li samy sebe, nedáme-li se přesáhnout. Cožpak sám Bonhoeffer, a jaký to byl milovník života, nepřivítal v poslední básni cyklu *Zastávky na cestě k svobodě* (srpen 1944) smrt jako „největší svátek na cestě k věčné svobodě“ (251; 403; 571; srv. čes. 256³²)?

2.2.3. Inkusivismus ignorované církve?

Dvacet let po sametové revoluci jako evangeličtí theologové a evangelické theologky nestojíme nikomu za to, aby nás pronásledoval. Ať děláme, co děláme, stejně si nás nikdo nevšímá. Zdá se, že takto *ignorovaná theologie a církev* se budou muset v časech lhostejnosti vydat stejnou cestou, jakou se ubíraly v časech pronásledování církev utiskovaná a theologie odstranovaná: cestou theologického *inkusivismu*. Není snad naším spojencem bezmála každý, kdo vyhání duchy workoholismu a konsumismu? Kdo žije něčím jiným než *svým* dneškem a kdo se vztahuje k minulosti a k budoucnosti? Kdo je oddán něčemu, co není v něm, nýbrž nad ním a před ním, a je ochoten se ve jménu takového přesahu něčeho zříci nebo prostě a jednoduše usilovat o něco, co mu/jí nepřinese okamžitý a přímý prospěch? Nemáme se k takovému bližnímu rozběhnout s napřaženou rukou? A po-

³¹ Český slovník mého počítače příznačně zná slovo imanence, ale nezná slovo transcendence.

³² Tiráž knihy *Na cestě k svobodě* uvádí jako překladatele veršů Václava Renče. Českému *Následování (Zastávky na cestě*, 21–22, s. 22) předeslal svůj již dříve (KR 22 [1955], *Zastávky na cestě k svobodě*, 99–100, s. 100) uveřejněný překlad A. Molnár, české *Etice* (s. 6) svůj překlad B. Vik. Básník Renč je doslovný: „Přijď nyní, největší svátku na cestě k svobodě věčné“, Molnár bezmála též: „Nuž přijď, veliký svátku na cestě k svobodě věčné“, Vik parafrázuje: „Přicházíš, svátku, zastávko na naší cestě“. Jak vidno, „svátek“ i „svoboda“ se v dalších překladech „umensňují“: z „největšího svátku“ přes „veliký svátek“ na „svátek“, „věčná svoboda“ nakonec vypadne docela. Výzvu „přijď“ nahradil Vik zjištěním „přicházíš“.

rozhlédnout se kolem sebe, kdo podává ruku nám? Ne proto, aby nás bylo víc – tak jako tak nás bude málo!, nýbrž proto, že už nyní se nacházíme na jedné lodi; na lodi, která se zítra či pozítří může proměnit v Noemovu archu ve vlnách potopy.

Ale místo výhledů do budoucnosti, jimiž se nám hrozí v katastrofických scénářích konce světa, se raději ohlédnu do dávné minulosti. V temných stoletích barbarského středověku, kdy se naše dnes přestárlá křesťanská civilizace rodila, to byli mniši a kláštery, kdo uchoval dalším generacím poklady antické vzdělanosti. Nespadla v čase novodobého barbarství do našich rukou péče o křesťanskou i pohanskou moudrost minulých věků, o kulturu, jazyk, dějiny, myšlení Jeruzaléma, Athén, Říma? Nebude theologická fakulta jedním z posledních míst, kde se počítá se znalostí hebrejštiny, staré řečtiny a latiny jako se samozřejmostí? Molnár, který byl nejen zanícený Kristův vyznavač, nýbrž také křesťanský intelektuál a estét, po celou dobu reálného socialismu („tempore barbarico“, jak sám za normalizace říkával) zaníceně slovem i perem popularizoval nejen dějiny církve a theologie, ale též myšlenkové a kulturní dědictví našeho světa. Nestali se z nás, „hermeneutů křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“, také spolusprávcí filosofického dědictví evropského starověku a novověku?³³

3. Ex cathedra Petri

Na závěr mi dovolu, abych souhlasně ocitoval slova našeho staršího a Bonhoefferova mladšího kolegy, jednoho z nejproslulejších německých theologů dneška. Už pátým rokem sedí na Petrově stolci v Římě, jenž pro mnohé ztělesňuje historické sepjetí Jeruzaléma a Athén:

„Bonhoeffer ve svých zápiscích z vězení napsal, že dnes by musel i křesťan žít, *quasi Deus non daretur* – jako by Boha nebylo. Musel by vyjmout Boha z propletenin všedního dne a utvářet svůj pozemský život na vlastní zodpovědnost. Já bych naproti tomu raději věc formuloval obráceně. Dnes by měl i ten, jemuž se zatměla existence Boha a svět víry, žít prakticky, *quasi Deus esset* – jako by Bůh skutečně byl. Žít pod skutečností pravdy, která není našim produktem, ale naší vládkyní. Žít pod měřítkem spravedlnosti, která není jen naší myšlenkou, nýbrž je mocí a měří nás samé. Žít pod odpovědností lásky, která na nás čeká a sama nás miluje. Žít pod nárokem věčného. Neboť ten, kdo bděle prožívá vývoj, pozná, že to je jediný způsob,

³³Podobnou možnost naznačil WOLFHART PANNENBERG. Jeho studie *Převzetí filosofického pojmu Boha jako dogmatický problém raněkřesťanské theologie (Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie)*, 1959, převzatá do souboru *Grundfragen Systematischer Theologie (I)*, Göttingen 1967, ³1979, 296–346, ústí do tvrzení (s. 346): „Mohlo by se stát, že theologii dnes připadne úkol [...] být spolusprávkyní metafyzického dědictví.“

jak může být člověk zachráněn. Bůh, jen on, je záchranou člověka; tato neslýchaná pravda, která se nám tak dlouho zdála být stěží dosažitelnou teorií, se stala nejpraktičtější formulí naší historické hodiny. A ten, kdo se – zpočátku snad jen váhavě – svěřil tomuto namáhavému, a přece nevyhnutelnému ‚jako by‘ – žít, jako by Bůh existoval –, ten bude stále více poznávat, že toto ‚jako by‘ je vlastní skutečností.“³⁴

³⁴BENEDIKT XVI., *K čemu ještě křesťanství?*, úryvek z knihy *Wer hilft uns leben? Von Gott und Mensch*, Freiburg 2005, přeložil Miloš Voplakal, *Teologické texty 17 (2006)*, č. 4, 205–206, s. 205.

Teologie v dějinách – dějiny v teologii: christocentrismus a hermeneutický deficit teologického prohlášení z Barmen (1934)¹

Martin Prudký

Theology in history – history in theology: Christocentrism and the hermeneutical deficit of the theological declaration of Barmen (1934). This study is devoted to the “Theological Declaration Concerning the Present Situation of the German Evangelical Church,” known as the Barmen Confession (1934). It analyses the failure to mention the Jews and the lack of references to the Old Testament, which it considers as a negative side of the persuasive Christocentric soteriology that forms the basis of this significant document issued by the Confessing Church in the historical context of the *Kirchenkampf*. The study puts forward, as a possible theological alternative that does not suffer from these shortcomings, the theses and position of the Dutch theologian Cornelius Heiko Miskotte, as expressed in his publications as early as the 1930s and also later. The basis of this alternative is the recognition that the message of the Law and the Prophets is the indispensable hermeneutical background for the Gospel of salvation in Christ. Interpreting the Gospel within a different framework usually has unfortunate consequences for ecclesiology, the theology of history, and Christian practice.

úvod

Pojednáním zvoleného tématu bych na dnešním sympoziu chtěl volně navázat na Trojanovu kritiku „vysoké christologie“, jak ji vyjádřil ve své knize *Ježíšův příběh – výzva pro nás*,² a přispět tak ze svého úhlu pohledu k diskusi, která se – mj. i v navázání na tuto Trojanovu provokativní knihu – u nás vede nad rolí exklusivní christologické soteriologie v křesťanské teologii.³

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

²Jakub S. Trojan, *Ježíšův příběh: výzva pro nás*. Praha: OIKOYMENH 2005.

³Srv. např. Petr Macek, Kristův kříž jako poselství a poslání, *Teologická reflexe XII* (2006), 51–59; Jan Roskovec, K problému zástupnosti v biblické soteriologii, *Teologická reflexe XII* (2006), 60–72. Nad knihou bylo Spolkem přátel ETF UK v listopadu 2006 uspořádáno zvl. tématické sympozium; příspěvky zde přednesené byly spolu s vyjádřením autora publikovány

Konkrétní látkou je mi text výrazně *teologický* stejně jako výrazně *dějinný* – tzv. Barmenské vyznání víry (*Teologické prohlášení k přítomné situaci německé evangelické církve*) usnesené na synodě Vyznávající církve v Barmen 31. května 1934.⁴ Mnohým se nám může zdát, že je to z dnešního pohledu dávná minulost, ale náš jubilant tehdy již byl dítětem „školním“. Na tomto textu, jednom z nejvýznamnějších vyznavačských dokumentů křesťanské církve 20. století, bych rád ukázal, jak zásadní roli – v pozitivním i negativním smyslu – hraje *teologie v dějinách* stejně jako *dějiny v teologii*; jak se tato dialektická vazba promítá do základního vymezení přístupu, volby východiska, do argumentační metody i užití autoritativní základny teologické proklamace, jež chce aktuálně promluvit do dějinné chvíle. Skvělé, výrazné a jasné slovo do dějinného okamžiku ... i dokument, jenž (z odstupů až trapně!) odráží tlak doby na myšlení a projevy teologů (a to těch z nejlepších v danou chvíli!) – to obojí, obojí současně, je teologické prohlášení z Barmen z roku 1934; „*teologii v dějinách*“ i „*dějiny v teologii*“ tu máme, po mém soudu, jako na dlani.

1. dějinný kontext

Ve vši stručnosti si připomeňme základní data a historický kontext vzniku prohlášení z Barmen.

Je to dokument, který vzešel ze zápasu uvnitř německé evangelické církve na jaře roku 1934. Jeho koncept připravil Karel Barth;⁵ znění pak bylo několikrát přepracováno a upravováno během příprav i v průběhu jednání prvního vyznavačského synodu. Na tomto synodu se sešli zástupci reformovaných, luterských i spojených evangelických zemských

v únorovém čísle Křesťanské revue: Ivana Noble, Nad knihou J. S. Trojana, *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 5–7; Petr Macek, Příběh zranitelné lásky, *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 8–10; Pavol Bargár, Výzvy Ježíšova příběhu, *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 11–12; Pavel Hošek, Máme o čem přemýšlet, *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 13–17; Richard Firbas, Trojanovo pozvání k rozhovoru, *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 18; Jakub S. Trojan, O co jde v mé knize (Ježíšův příběh – výzva pro nás), *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 2–4.

⁴Původní edice textu: Karl Immer (Hrsg.), *Bekennende Gemeinde im Kampf: Vorträge, Berichte, Entschlüsse*, Wuppertal-Barmen: Müller 1934; kontext vzniku pojednává Carsten Nicolaisen, *Der Weg nach Barmen: eine Entstehungsgeschichte der theologischen Erklärung von 1934*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985, stručně také Jan Štefan, *Karl Barth a ti druzí: Pět evangelických theologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, Brno: CDK 2005, s. 57n. Český překlad vyšel v Křesťanské revui LI/5 (1984), s. 111–112 (překl. M. Prudký); přetištěn in: Bernhard Lohse, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava: Mlýn 2003, s. 194–195.

⁵Viz J. Štefan, *Karl Barth a ti druzí: Pět evangelických theologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, s. 56n.

církví, kteří se chtěli vzepřít církevní politice i teologickému směřování tzv. Německých křesťanů (Deutsche Christen). V tuto dobu již došlo na otevřenou konfrontaci křesťanů i struktur církevní organizace, které sdílely národně-socialistickou orientaci, s těmi, kdo se tomuto „duchu doby“ vzpírali. Jedním z nejvýraznějších kroků na cestě této konfrontace bylo usnesení Všeobecného synodu evangelické církve staropruské unie z 6. září 1933, které do církevních řádů zavedlo tzv. árijský paragraf: duchovní a nositelé úřadů v církvi museli nadále vyhovět rasovému kritériu; pokud nevyhovovali, museli službu v církvi opustit – to bylo dva roky před vyhlášením tzv. Norimberských zákonů!⁶ Toto opatření vedlo v církvi ke značné polarizaci. Tlak tzv. Německých křesťanů vyvolával a formoval odpor. Text teologického prohlášení ze synodu v Barmen je dokumentem tohoto zápasu. Byl usnesen 31. května 1934 – před 73 lety.

2. teologické prohlášení

Barmenské teze jsou textem stručným – šest tezí, jež se vejdou na jediný list papíru. Jedná se o stručné a jasné slovo do konfliktní situace. Proto také teze mají polemický styl a užívají (klasickou) formu vyznavačských antitezí. Struktura jednotlivých výroků i struktura prohlášení jako celku je však určena pozitivními důrazy – v tradici výroků „zde stojím ... a nemohu jinak“. Každá teze je přitom (opět v tradici klasických vyznavačských textů) uvedena citátem z Písma, který poskytuje východisko i autoritativní argument pro následující pozitivní zásadu i pro její zavrhanou a odmítanou alternativu.

Pro připomenutí uvádím tezi první:

„Já jsem cesta i pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci, než skrze mne.“ (J 14,6) – „Amen, amen, pravím vám: Kdo do ovčince nevchází dveřmi, ale vstupuje jinudy, ten je zloděj a vrah. Já jsem dveře. Kdo vchází skrze mne, bude spasen.“ (J 10,1.9)

Ježíš Kristus, jak je nám dosvědčován v Písmu svatém, je jediným slovem Božím, jemuž máme naslouchat, jemuž máme v životě i smrti důvěřovat a jehož máme poslouchat.

Zavrhujeme falešné učení, že by církev mohla a musila za pramen svého zvěstování uznávat vedle a kromě tohoto jediného slova Božího také ještě jiné události a mocnosti, postavy a pravdy.⁷

Z věcného hlediska je podstatné, že toto prohlášení volí za své východisko a za základ argumentace *zjevení božího Slova v Kristu*. V konfrontaci s novopohanstvím národně-socialistické ideologie a jejími německo-

⁶Tzv. Norimberské zákony zavádějící v Německu rasovou segregaci do státní legislativy byly vyhlášeny 15. září 1935.

⁷Text podle překladu autora, *Křesťanská revue LI* (1984), s. 111.

-křesťanskými teologickými derivacemi zdůrazňuje první teze *postačitel-nost* i *vylučnost* tohoto zjevení, jež je také výlučným zdrojem zvěstování a instancí veškeré autority v církvi i v životě každého křesťana. V zájmu jasnosti, stručnosti a údernosti přitom autoři prohlášení volí slova pádná, formulace jednoduché, konkrétní a určité. To je nepochybně silná stránka celého dokumentu.

Od christocentricky definovaného pramene zjevení (Ježíš Kristus ... je jediným slovem Božím; církev proto nemůže uznávat jiné autority) pak druhá teze přechází k otázce Božího nároku na celý život křesťana (nároku založeného v odpuštění [*sic!*]), aby teze třetí a čtvrtá postavila pod nárok Kristova panství celou církev, zejména pak úřady v církvi (proti jakému-koli nekristovskému vůdcovství). Teze pátá pak proklamuje stát za dobré Boží zřízení, totiž tam, kde pečuje o právo a mír a kde je vytvářen společnou odpovědností vládnoucích a ovládaných. Konečně teze šestá hledí k univerzálně eschatologickému horizontu působnosti slova a díla Božího, jež nemůže být spoutáno, stejně jako nemůže být podvázána naše služba tomuto slovu a tomuto dílu.

Teologicky lze říct, že tváří v tvář zřetelně se vzdávajícímu *démonství doby*, jež nebezpečně deformovalo také německou evangelickou církev, vytyčilo prohlášení z Barmen před křesťany orientující korouhev **christocentricky ukotvené soteriologie** a jednoznačně formulovalo její aktuální *důsledky* pro klíčové aspekty *eklesiologické krize* dané dějinné chvíle. V tomto smyslu je prohlášení z Barmen skvělým příkladem uplatnění „*teologie v dějinách*“, příkladem odpovědné teologické práce v konkrétní nouzi církve v daném dějinném okamžiku.

V minulosti byla již řada studií věnována vyhodnocení silných stránek tohoto řešení, stejně jako i kritice jeho nedostatků. Zejména při výročích v roce 1984 a 2004 byly publikovány významné texty a dokumentační sborníky, jež se pokusily bilančně vyhodnotit jak sám text teologického prohlášení, tak jeho dějinný význam pro danou chvíli i jeho vliv na pozdější cestu církve a teologie, zejména v poválečném Německu.⁸

Dříve než se budu věnovat kritice tohoto prohlášení, chtěl bych zdůraznit, že si jsem vědom silných stránek, promyšlenosti a efektivních vý-

⁸Souhrnně včetně nejdůležitější bibliografie uvádí Carsten Nicolaisen, Art. Barmen, Hans D. Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, und Eberhard Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte Und Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 1111–1115; Hans-Ulrich Stephan (Hrsg.), *Das eine Wort für alle. Barmen 1934–1984: Eine Dokumentation*, Neukirchen: Neukirchener 1986; Gerhard Niemöller, *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen I.: Geschichte, Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959 aj.

hod zvoleného řešení. Tyto silné stránky cením vysoko. V daném dějinném kontextu poskytla christocentrická jednoznačnost zdůvodněná údernými novozákonnými citáty (namnoze formou výroků samého Ježíše či zásadních výpovědí o Kristu) barmenskému prohlášení určitost a sílu, jež tehdy byla nanejvýš potřebná. Koncentrovaně a komprimovaně se přiznat ke Kristu jako „jedinému Pánu a Spasiteli“ bylo v dané chvíli nejen řešením „klasickým“,⁹ nýbrž také dobře aktuálním a efektivním v konkrétní konfrontaci. Barmenskému prohlášení můžeme rozumět jako *nouzovému* svolání do situace církve v krizi – pro takovou příležitost se nehodí (a netvoří) texty harmonicky vyvážené, ve všech aspektech dotážené a dojemna vybroušené; naopak, je třeba promluvit stručně, jasně a pádně; vyjádřit se velmi omezeně jen k tomu nejpodstatnějšímu, a třeba jen unisono. Mnohokrát v dějinách stáli teologové před požadavkem takto promluvit.

Zpětné hodnocení z bezpečného odstupu vždycky může být podezřelé z lacinosti postoje kibiců po zápase či z hloupé a zbabělé Besserwisserei ... Mé kritické poznámky nechtějí být takovým projevem. Chtěl bych jen komentovat, jak v takovou dějinnou hodinu velmi záleží na tom, jakým způsobem se mluvčímu podaří postihnout základní problém, vymezit několik jeho základních aspektů a zvolit způsob, jak promluvit a čím argumentovat. Každé řešení – a zejména řešení silné, razantní, výrazné – má bezpochyby také svou rubovou stranu. I té je třeba věnovat pozornost.

3. kritika „zámlky“/ christocentrické redukce

Daný tvar prohlášení vytváří volbou své základní teze, svými důrazy a postupy nevyhnutelně také „stín“. Jako starozákonník si například nemohu nevšimnout, jak je s christologickou koncentrací (christocentrickou jednoznačností) spojeno naprosté *mlčení o širším kontextu* Kristova díla a cesty jeho církve; jak tu zcela chybí jakákoli zmínka či poukaz k dějinnému kontextu, jenž by zahrnoval Izrael, jakýkoli náznak, že by dílo Ježíše Krista patřilo do jeho rámce – onoho jednoznačného, dějinného, inkarnačního rámce, jenž je dán dříve, než se narodil Ježíš a než vznikla křesťanská církev, a jenž má i po Ježíšově smrti a vzkříšení (a po etablování samostatné cesty křesťanské církve) svou širší působnost, než jen exkluzivně christocentrickou stezku. Toto mlčení (zúžení) vnímám jako rubovou stranu oné skvělé christologické jednoznačnosti. Má jistě své důvody; má ovšem také své důsledky. *Teologii v dějinách i dějiny v teologii* zde můžeme na malé ploše dobře sledovat.

⁹Srv. např. první článek Heidelberského katechismu.

Tak jako v barmenském prohlášení nenajdeme žádný citát či jen narážku na Starý zákon (jako by výlučný christocentrismus dal vymizet celému souboru „Písma“ apoštolů z kánonu křesťanské Bible!), panuje v něm podivné mlčení také o *Izraeli a židovství* vůbec. Je to tím podivnější či překvapivější, když uvážíme, že tzv. „židovská otázka“ [die Judenfrage] patřila k nejexponovanějším tématům dobové propagandy, a nadto, že celý spor, jenž vedl ke vzniku Vyznávající církve a k její konfrontaci s „německým křesťanstvím“, byl akcelerován právě konkrétními protižidovskými opatřeními uvnitř evangelické církve. Není divné, že se *teologické* prohlášení, jež chce promluvit do takto vyhocené situace, o žádném z aspektů tohoto velkého tématu ani nezmiňuje? – Jak potom máme rozumět vztahu *teologie* a *dějin* v tomto textu? Dějinné „zámlky“ rozmanitých podob a typů nepochybně patří také do dějin teologie a utvářejí je.

O tomto „mlčení“ či „stínu“ barmenské proklamace byla v minulosti již mnohokrát řeč, a to nejen ze strany těch, kdo na počiny Vyznávající církve hledí již z odstupu. Kriticky a s osobní lítostí se k tomu poměrně záhy vyjádřily samy vedoucí osobnosti tehdejšího církevního zápasu, např. Martin Niemöller¹⁰ nebo sám Karl Barth (viz níže). Při jubilejních oslavách ve Wuppertalu v roce 1984 vystoupil s kritickou analýzou tohoto „mlčení“ Eberhard Bethge; svůj příspěvek tehdy pojmenoval „Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These [Barmen a Židé – nenapsaná teze]“.¹¹

Toto „mlčení“ je však jevem komplexním. Netýká se zdaleka jen barmenského prohlášení a nějakého opomenutého odstavce v něm; spíše je tomu tak, že zámlka v prohlášení z Barmen z roku 1934 je jen zřetelným projevem širšího jevu. Ojediněle sice v kontextu církevního zápasu zazněly hlasy, které explicitě kritizovaly např. árijský paragraf z bohosloveckých pozic; takových hlasů však bylo až překvapivě málo. Explicitní vyjádření

¹⁰V roce 1950, při přijímání kajícího prohlášení „K židovské otázce“ na synodě Evangelické církve Německa v Berlínu–Weissensee, prohlásil Martin Niemöller jako tehdejší prezident Evangelické církve v Hessensku-Nassavsku toto: „O toto slovo ... jsme zápasili po celá léta, ještě dříve než se udála ta veliká katastrofa, a musím říci, že se jako představitel Vyznávající církve, na jehož slova se tehdy dalo, cítím velmi hluboce vinen; za to, že jsme tehdy nemluvili tak, jak jsme měli. A co se pak odehrálo roku 1938 a co se z toho vyvinulo – milí bratři, nevím, jestli mne za to na posledním soudu nebude Bůh zkoumat daleko jinak, než za to, co činili SS, protože my jsme to věděli. A byli jsme si dobře vědomi, že to víme; ale nechtěli jsme.“ Citováno podle Rolf Rendtorff, *Hat denn Gott sein Volk verstoßen?: Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar*, München: Chr. Kaiser 1989, s. 16; srv. též Martin Prudký, *Záhuba Židů a postoje křesťanů, Jan Čapek (vyd.), Za Války a Po Válce*, Praha: Synodní rada ČCE 1995, 17–47, s. 40.

¹¹Eberhard Bethge, Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?, Hans-Ulrich Stephan (Hrsg.), *Das Eine Wort Für Alle. Barmen 1934–1984: Eine Dokumentation*, Neukirchen: Neukirchener 1986, 114–133.

lze nalézt například u Karla Bartha v jeho textu pro svobodnou synodu v Porýní ze 4. ledna 1934 nebo v jeho bonnských kázáních z prosince 1933. Příznačné pro vnímání významu tohoto tématu v dané době však je, že si Barth sám tyto texty s odstupem času příliš nepamatoval – alespoň když koncem 60. let psal svému příteli Eberhardu Bethgemu o době kolem barmenského prohlášení, nevybavilo se mu, že by se do tohoto zápasu byl nějak zapojil.¹²

...Bonhoeffer byl první, ano skoro jediný, kdo se energicky a cíleně zaměřil na otázku Židů [die Judenfrage] a pustil se do ní. Již delší dobu považují za svou vinu, že jsem tuto otázku v zápase církve [im Kirchenkapf] veřejně neuplatnil podobně rozhodujícím způsobem jako on (např. v obou Barmenských vyhlášeních z roku 1934, které jsem formuloval). Text, v němž bych to snad býval učinil, by ovšem roku 1934 při tehdejšímu stavu ducha i „vyznávajících“ nebyl zřejmě přijatelný ani u reformovaných, ani na všeobecné synodě. To však nijak neomlouvá, že jsem tehdy – protože jsem se zajímal o jiné věci – v této věci všemi způsoby nebojoval.

Ačkoli si sám Barth příslušné souvislosti z odstupu let již nevybavil, je důležité, že jeho texty z podzimu 1933 a začátku roku 1934 dokládají názory a postoje, jež brání chápat jeho christocentrickou soustředěnost (hraničící až s christomonismem) a s ní související záměr v Barmenském prohlášení *protižidovsk*y. Tak by totiž ono „mlčení“ mohlo být motivováno i využito. Jak ve zmíněné studii dokládá E. Bethge, je v této době antijudaismus jednoznačně doložitelný i u některých jinak vynikajících představitelů Vyznávající církve (např. u Hanse Asmussena, hlavního promotora Prohlášení při zasedání synodu v Barmen).¹³ Staleté stereotypy a předsudky, a ovšem i staletá tradice specificky křesťanského antijudaismu s jeho tradičními theologumeny, v oné době v Německu padaly na mimořádně plodnou půdu. Například substituční pojetí vztahu církve a Izraele (církvev dědičkou zaslíbení, zatímco synagoga nikoli), představu o výlučně negativní roli židovství v dějinách spásy po Kristu, nebo tzv. dějinné důkazy o zavržení Izraele (zničení chrámu Římany a zejména dějiny pronásledování jsou objektivní projevy [doklady!] Božího trestu atd.), to vše ve 30. le-

¹²K. Barth ve svém dopise E. Buschovi z 22. 5. 1967 psal: „Neu war mir vor allem die Tatsache, dass Bonhoeffer 1933ff. als Erster, ja fast Einziger die Judenfrage so zentral und energisch ins Auge gefasst und in Angriff genommen hat. Ich empfinde es längst als eine Schuld meinerseits, dass ich sie im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z. B. in den beiden von mir verfassten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht habe. Ein Text, in dem ich das getan hätte, wäre freilich 1934 bei der damaligen Geistesverfassung auch der ‚Bekennner‘ weder in der reformierten noch in der allgemeinen Synode akzeptabel geworden. Aber das entschuldigt nicht, dass ich damals weil anders interessiert in dieser Sache nicht wenigstens in aller Form gekämpft habe.“ Vydáno in: K. Barth, *Gesamtausgabe, Bd. V, Briefe 1961–1968*, Zürich, Theologischer Verlag 1975, s. 403; srv. též M. Prudký, *Záhuba Židů a postoje křesťanů*, s. 31.

¹³E. Bethge, *Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?*, s. 123n.

tech sdíleli samozřejmě *nejen* Němečtí křesťané; tyto představy obvykle ani nebyly považovány za nějak problematické, spíše zcela běžně (a jakoby samozřejmě) patřily do výuky a kázání všech církví. Ojedinelé výjimky – např. teologie Nizozemce Kornelia Heiko Miskotteho a jeho zápas na této frontě (viz níže) – jsou vskutku jen výjimkami, jež potvrzují pravidlo.

Z dobových dokladů lze vyvodit, že ve věci tzv. „židovské otázky“ nepanovala ve Vyznávající církvi jednoznačnost. Nelze ani říci, že by tato otázka byla v popředí zájmu a že by byla profilovým tématem. Na druhé straně však ani neplatí, že by ono „mlčení“ v barmenském prohlášení vzniklo vědomě, např. z nějakého taktického ohledu (třeba jako ústupek antisemitům v církvi během synodních jednání). Ona příslovečná „nenapsaná teze“ nebyla v roce 1934 vědomým rozhodnutím autorů textu.

V tomto smyslu je Teologické prohlášení z Barmen typickým příkladem „před-osvětimské“ teologie. V éře „po holocaustu“ byl ovšem tento text nevyhnutně vystaven hodnotícím kritériím, jež vznikla ve stínu *šoa*. O těchto kritériích a o souvislostech poválečné reflexe „židovské otázky“ v křesťanské teologii pochopitelně v roce 1934 nemohli autoři prohlášení nic vědět.

Kritiku, jež se na adresu Barmenského prohlášení z tohoto úhlu snesla a na níž se podíleli i sami představitelé a dědicové zápasu Vyznávající církve v Německu, lze rozčlenit zhruba na tři oblasti výhrad. Ty, které konstatují (a) deficit křesťanské solidarity, (b) deficit prorocké služby církve vůči státu a společnosti a (c) deficit výlučné christologie.¹⁴

(a) deficit křesťanské solidarity

Ohlédáme-li se zpět na situaci v nacistickém Německu třicátých let, na veřejnou diskriminaci a ponižování Židů – nemluvě o pozdější politice vyhlazení –, musíme si klást otázku, kde v této dějinné chvíli zůstala lidská solidarita či křesťanská láska. Jistě, nějaké jejich projevy lze dohledat. V proslulé aleji „Spravedlivých mezi národy“ v jeruzalémském památníku Yad wa-Shem lze číst celou řadu konkrétních jmen těch, kdo s nasazením vlastního života zachránili život někomu z pronásledovaných Židů – ale to bylo jednání výjimečné v pravém slova smyslu. Většina společnosti a s ní také většina křesťanů byla vůči ponižování, pronásledování a diskriminaci Židů lhostejná a pasivní – tedy pokud se do něho aktivně nezapojila.

Toto selhání bylo prvním momentem, který se po válce objevil v poloze vyznání viny – lítost nad selháním v rovině lidské solidarity, zahanbení

¹⁴Zpracováno podle Martin Prudký, *Barmen und das Alte Testament*, Roland Ritter-Werneck (Hrsg.), *Akademie Report 3/05*, Wien: Evangelische Akademie 2005, 9–18.

z neposkytnuté pomoci spoluobčanům v nouzi, pocit viny vůči bývalým spolužákům, „zmizelým“ sousedům, kolegům, známým ...

Příznačný je ovšem pro situaci tento rys: Téměř všechny projevy specificky křesťanské solidarity a odporu církve vůči rasové diskriminaci Židů se týkaly pouze křesťanů židovského původu – křesťanů a činovníků církve, jichž se týkaly tzv. árijské paragrafy o „čistotě rasy“. Protest či odpor se však nijak nezastával Židů jako takových. I to patří k rubu úzce christocentrického vidění světa.

Hořce to po válce na adresu Vyznávající církve i na sebe sama vyznával např. Martin Niemöller. Připomínal přitom Dietricha Bonhoeffera, který jako jeden z mála teologů postřehl, oč v dané chvíli běží a v této souvislosti jasně prohlásil: „Jen ten, kdo úpí pro Židy, smí také gregoriánsky zpívat“.¹⁵

O něco obšírněji vyjadřuje stejný postoj Bonhoefferova poznámka, již si v roce 1940 – tedy v době, kdy Hitler právě vojensky triumfoval nad Francií – vepsal na okraj svého rukopisu *Etiky* jako podnět k doplnění pro plánované vydání:¹⁶

Církev vyznává, že přihlížela svévolnému brutálnímu násilí, tělesnému a duševnímu strádání mnoha nevinných, útlaku, nenávisti a vraždám, aniž by proti tomu pozvedla svůj hlas a aniž by hledala cesty, jak obětem pomoci. Provinila se na životech nejslabších a nejbezbrannějších bratří Ježíše Krista [tj. Židů].

(b) deficit prorocké služby církve vůči státu a společnosti

Jiným aspektem, který je v souvislosti s „mlčením“ Barmenských tezí o Izraeli a Židech často kritizován, je *selhání v prorocké službě církve vůči společnosti a státu*. Ve svém zápase se prý neměla Vyznávající církev omezit jen na svobodu a svrchovanost společenství církve jako těla Kristova, nýbrž měla státu a společnosti kriticky připomínat jejich místo a jejich limity – meze humanity, spravedlnosti a práva, jejichž překročením orgány státu či společenské instituce ztrácejí svou legitimitu. Rasistické pronásledování Židů, jejich státní diskriminace a politika tzv. „konečného řešení židovské otázky“ jsou natolik zřetelné excesy v životě společnosti a v uplatňování státní moci, že při nich křesťanská církev měla pozvednout svůj hlas. Mlčení v takové chvíli nemůže být zpětně vnímáno jinak než jako dějinné selhání ve službě církve vůči společnosti a státu.

¹⁵ „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen“. Citováno podle *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Düsseldorf: EK im Rheinland 1985, s. 6; viz též M. Prudký, *Záhuda Židů a postoje křesťanů*, s. 32.

¹⁶ Dietrich Bonhoeffer (Zsgst. u. hrsg. von Eberhard Bethge), *Ethik*, München: Kaiser 1949, s. 50; české vydání Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, Praha: Kalich 2007, s. 116.

Tato kritika se také vynořila již poměrně brzy po válce, opět i z úst samotných protagonistů Vyznávající církve. Chceme-li této kritice přitakat, je dobré dát si pozor na jeden z nejdůležitějších zřetelů teologického mluvení v dějinách – na jasnost ve věci *kdo... co... o kom* říká a soudí. V tomto případě: jsou taková hodnotící slova sebekritickým vyznáním toho, kdo mluví o vlastním dluhu (či autenticky přitakává k takovému postoji, přijímá pro sebe pozici „pod soudem“), nebo běží o kritiku z úst někoho, kdo v pohodlném odstupu zkrátka „dobře ví“, jak tehdy měla vypadat společensky a politicky angažovaná teologie a jak měli (či mají) druzí správně jednat? *Teolog v dějinách* by se měl vždycky takto ptát – *kdo... co... o kom* a *proč* říká či soudí – a přitom by měl nejprve kriticky pohledět na vlastní adresu.

(c) deficit výlučné christologie

Třetí oblast výhrad, v níž „mlčení“ Barmenských tezí dochází k kritické pozornosti, je teologicky nejméně významná – týká se deficitu užití christologie či *deficitu christocentrické hermeneutiky*.

Závažnost této výhrady je nasnadě. Výše už jsem uváděl a kladně oceňoval, že christologické východisko tvoří základ Barmenského prohlášení. Drží pevně jeho osnovu, poskytuje mu i potřebnou průbojnost a jednoznačnost. Pokud tedy kritika nasazuje v tomto ústředním bodě, nedotýká se jen slabosti a selhání v průvodních okolnostech pod tlakem doby, nýbrž zdroje síly a teologického principu Barmenských tezí. Již citovaný Eberhard Bethge v této souvislosti soudí, že první dvě oblasti selhání – deficit solidarity s potřebnými a deficit prorocké služby vůči společnosti a státu – jsou „hříchem slabosti“ (*Sünde der Schwäche*); třetí oblast týkající se teologického sebevědomí a sebepojetí je oproti tomu „hříchem síly“ (*Sünde der Stärke*).¹⁷

Dříve, než se pustíme do kritického pojednání, je dobré si vybavit, jak je náš dnešní pohled na vztah církve a Izraele, na profil christologie v kontextu rozluky církve a synagogy a na navazující problémy od 30. let minulého století již posunut, jak byl proměněn teologickou reflexí židovsko-křesťanského setkávání a mezináboženským dialogem v dějinném kontextu po holokaustu a v ekumenicko-pluralitním horizontu náboženského myšlení. Práce myslitelů typu Heinze Kremerse,¹⁸ Friedricha-Wil-

¹⁷E. Bethge, *Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?*, s. 130.

¹⁸Heinz Kremers, *Juden und Christen lesen dieselbe Bibel*, Duisburg: Braun 1973; Heinz Kremers, *Judenmission heute? Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1979; Heinz Kremers, *Die*

helma Marquardta,¹⁹ Hanse-Joachima Krause,²⁰ Petera von der Osten-Sackena,²¹ Martina Stöhra²² či Bertolda Klapperta²³ (abych uvedl jen výrazné systematiky) změnily teologický rámec našeho uvažování v této oblasti podstatně a nevratně.²⁴

Ve svém dějinném kontextu mělo použití exkluzivně christologického důrazu svůj důvod a své oprávnění; na jeho pozadí je tedy třeba je hodnotit. V dané chvíli konkrétního zápasu bylo vyznání „jediného Pána“ a s ním související polemické „zavržení ... jiných pánů“ zcela logickým a efektivním argumentem proti vyjádřením a prohlášením Německých křesťanů, jimž jakoby splyvala role Páně v jeho království s rolí vůdce v Říši. Jako příklady takové teologické hybris lze uvést řadu textů – třeba velmi autoritativní text, tzv. „Dvanáct vět“, které ve Stuttgartu vyhlásilo více než 600 württenberských evangelických farářů spolu se 14 učiteli teologické fakulty

Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden: Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985.

¹⁹Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie: Israel im Denken Karl Barths*, München 1969; Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel: Ein dogmatisches Experiment*, München 1983; Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie*, München: Christian Kaiser Verlag 1990; Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?: Eine Eschatologie*, Gütersloh 1993.

²⁰Hans-Joachim Kraus, *Begegnung mit dem Judentum: das Erbe Israels und die Christenheit*, Hamburg: Furche-Verlag 1963; Hans-Joachim Kraus, *Reich Gottes, Reich der Freiheit: Grundriss systemat. Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1975; Hans-Joachim Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983; Hans-Joachim Kraus, *Rückkehr zu Israel: Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991.

²¹Peter von der Osten-Sacken, *Katechismus und Sidur: Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels*, Berlin: Institut Kirche und Judentum 1984; Peter von der Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Tora: Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989.

²²Martin Stöhr (Hrsg.), *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel: Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche*, Berlin: Institut Kirche und Judentum 1993; Bertold Klappert (e.a.), *Jesusbekenntnis und Christusbefolgung*, München: Kaiser 1992.

²³Bertold Klappert, *Israel und die Kirche: Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, München: Chr. Kaiser 1980; Bertold Klappert, „Mose hat von mir geschrieben: Leitlinien einer Christologie im Kontext des Judentums“, In Erhard Blum, Christian Macholz, und Ekkehard W. H. Stegemann, *Die Hebräische Bibel Und Ihre Zweifache Nachgeschichte*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1990, 619–640.

²⁴Z českých textů je možné uvést *Prohlášení 30. synodu Českobratrské církve evangelické o vztahu křesťanů k Židům* ze dne 24. 5. 2002; z řady publikací alespoň ukázkou, *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: OIKOYMENH 1994; Helen P. Fryová (ed.), *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: Kalich/Vyšehrad 2003; Milada Divišová (e. a.) (vyd.), *Dialog křesťanů a Židů: Výbor textů ze Zpravodaje SKŽ z let 1991–1998*, Praha: Vyšehrad 1999; Milan Balabán, *Hebrejské člověkosloví*, Praha: Herrmann & synové 1996; Josef Smolík, *Křesťanství bez antijudaismu*, Praha: Oikoymenh 2002.

v Tübingen, a to 11. května 1934 – tedy 3 týdny před projednáním a přijetím tezí v Barmen. První a třetí z těchto vět znějí:

1. Věříme v Boží zjevení, jak je nám je dosvědčeno v Písmu svatém Starého a Nového zákona a jak je nám zvěstováno v církvi německé reformace. Přijímáme závazek poslouchat a předávat tuto zvěst dále nezkráceně, nezfalšovaně a aktuálně, tj. jako slovo Boží pro každého z nás a pro celý náš národ.
3. Jsme plni díky Bohu za to, že jako Pán dějin daroval našemu národu v Adolfu Hitlerovi vůdce a zachránce z těžké nouze. Svými těly a životy jsme uvědoměle vázáni a povinováni [verbunden und verpflichtet] německému státu a tomuto jeho vůdci. Tato povinnost a závazek je pro nás jako evangelické křesťany nejhluběji a nejsvětější způsobem zdůvodněna tím, že je poslušností vůči Božímu příkazu.

V této dějinné konfrontaci lze jednoznačný důraz na exkluzivní panství Krista a výlučný christocentrismus Barmenských tezí jistě pochopit a ocenit. *Teologie* tu jasně promlouvá do *dějin*. Christologický princip je nepochybně *silou* Barmenského prohlášení.

Nicméně, tato silná stránka má také svůj stín. Kvůli ní se nijak neuplatní ani trinitární základna, ani jakékoli širší zarámování křesťanské víry, např. v kontextu dějin spásy – a to může mít fatální důsledky. Pokud totiž není jasné, že v Ježíši Kristu jedná *tentýž* Pán, který vyvolil svůj lid, a vyvedl jej – totiž Izraele, „syny Abrahamovy“ – z Egypta, z domu otroctví, ... tentýž Pán, který se svým milovaným lidem – totiž Izraelem – uzavřel smlouvu věčnou a provázel jej na jeho cestě dějinami, (pokud *toto* není jasné), pak se může i postava Ježíše stát vykupitelskou či vůdcovskou modlou. Jinak řečeno, víra v Ježíše Krista jako Pána a Zachránce (jako jediného Pána církve a křesťanů) nemůže být chápána jinak než v rámci prvního slova Dekalogu (Ex 20,2–3; Dt 5,6–7). Ony pádné christocentrické, exkluzivisticky jednoznačné citáty z Janova evangelia, jimiž je uvedena první Barmenská teze („Já jsem cesta i pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci, než skrze mne“ [J 14,6]; „Já jsem dveře ...“ [J 10,9]) přece nelze chápat tak, že v nich promlouvá a proklamuje své dílo *jiný* Pán a Bůh než ten, který pravil synům Izraele na Sínaji: „Já, Hospodin jsem tvůj Bůh, já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví. Nebudeš mít jiné bohy mimo mne“ (Ex 20,2–3). Toto dvojí zjevovatelské „já jsem“ z úst Hospodinových na straně jedné a z úst Kristových na straně druhé přece netvoří žádný protiklad či protimluv; nelze je vykládat jako antitezi – například ve smyslu: „slyšeli jste, že bylo řečeno otcům ... Já však pravím vám ...“ (Mt 5,21n).

Bohužel, Barmenské prohlášení nijak ani nenaznačuje, že by víra v Krista měla tento rámeček, že patří do světa Tóry a Proroků. Uplatňuje silnou a exkluzivní christologii, ale ani náznakem nevyjadřuje, že tento Ježíš Kristus, náš jediný a svrchovaný Pán, je „syn Davidův, syn Abrahamův“ (tedy

Žid; srv. Mt 1,1n)²⁵ či že by snad jako Mesiáš Izraele byl znamením věrnosti Boží vůči jeho lidu, vůči Izraeli. To jsou stíny christocentrismu barmenské teologie, její hermeneutický deficit.

V této zúžené perspektivě upjaté na maximum *solus Christus* můžeme nejspíše hledat i příčinu toho, že v Barmenském prohlášení není ani stopa po starozákonních textech. Jak již řečeno, všechny argumenty z Písma jsou citáty novozákonní – jakoby byl princip *sola Scriptura* omezen exkluzivně na texty novozákonní, resp. na ty, jež explicitě vyjadřují křesťanskou zvěst a vyznavačsky mluví o Kristu. To je ovšem velmi nebezpečné pojetí Písma. Nelze si neklást otázku, zda takový christocentrismus hraničící až s christomonismem nevede k redukci biblického kánonu (k markiónství).

Můžeme se samozřejmě ptát ještě dál. Deficit exkluzivní christologie vrhá stín také na *eklesiologii* – na pojetí církve, Božího lidu. V Barmenském prohlášení patří výraznost eklesiologické koncepce – církve jako lidu Kristova postaveného do služby jeho díla a pod jeho svrchovanost – opět k výšinám a podstatným, silným stránkám. Zřetelně a dobře to čelí pojetí církve německých křesťanů, kde církev slouží národnímu zájmu a je podřízena říšskému vůdci (zachránci národa). Nicméně, v christocentricky pojatém lidu Božím není žádný prostor pro pozitivní roli „synagogy“ či „Izraele po Kristu“. Dejudaizovaný Ježíš a „deizraelizovaná církev“, jež zapomněla na Izrael a jež necítí žádnou solidaritu s trpící synagogou – to jsou dvě stránky téže mince. – Také příklad „teologie v dějinách“, resp. „dějin v teologii“.

4. náprava doplněním?

Při posledním kulatém výročí Barmenského prohlášení publikoval Martin Stöhr, emeritní systematik ze Siegen a dlouholetý přítel naší fakulty, návrh, jak by se daly Barmenské teze doplnit o dva aspekty, jež jsou z dnešního hlediska důležité. První doplněk se týká právě oné „nenapsané teze“ a je formulován v témže stylu jako teze původního Prohlášení:²⁶

„Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“ (Ex 20,2).
„Zajisté, Bůh nelituje svých darů milosti a povolání [Izraele].“ (Ř 11,29).

Bůh Izraele je Stvořitelem světa. Navzdory všemu lidskému selhání (Gn 3; 4; 6; 11; 12) povolal [tento Bůh] ke spolupráci židovský lid jako svého syna (Oz 11,1). Skrze tento lid učinil pak mezi pronárody známým své Jméno a vyhlásil jim svá naučení pro život a pro spolužití všech. Z prostřed Izraele vyvolil skrze svého Syna (Mt 2,15) Ježíše z Nazareta také církev, aby

²⁵Srv. Jan Štefan, *Cur Deus Iudaeus?*, *Evangelický kalendář* (1996), 63–67.

²⁶Martin Stöhr, *Zwei Ergänzungsvorschläge für ein lebendiges Bekennen heute*, *Junge Kirche* (2004), 34–35, 34.

spolupracovala na jeho království. Izrael i církev uvádí do pohybu [animuje] společná naděje na „nové nebe a novou zemi“ (Iz 65,17; 66,22; 2Pt 3,13; Zj 21,1). Tato naděje poskytuje osvobození od dluhů a nespravedlnosti, od lži a násilí, od strachu a rezignace, a přikazuje aktivně se podílet na tomto osvobozujícím konání.

Zavrhujeme falešné učení, jež pomohlo připravit nenávisť k Židům a genocidu, že by Bůh snad Izrael vyvlastnil, že by přenesl své dědictví výlučně na církev, že by násilí, jež Izrael utrpěl, bylo důsledkem jeho odmítnutí Mesiáše Ježíše, že by nebylo biblicky odůvodněno, když se Izrael křesťanstva prorocky ptá, kde žije se projevuje pozemská realizace mesiášské, křesťanské víry v osobním a veřejném životě.

Doplňovat Barmenské teze o další odstavce podle míry našeho nového poznání z dějinného odstupu by samozřejmě bylo problematické. Nejde zde však o pokus novelizovat historické prohlášení, aby bylo i po létech více aktuální, nýbrž o experiment, který pomocí známého textu a při využití jeho věcných principů i jeho struktury, vydává počet z dnešní reflexe o dějinné odpovědnosti v teologii. Takový experiment je v jistém smyslu úmyslnou provokací.

Může však naznačit i jistý záměr korigovat. Nepřehlédneme například zdánlivě nenápadnou strukturální změnu ve Stöhrových formulacích: klasická forma pozitivní teze s připojenou polemickou antitezí je zachována, ale preambuli u obou nových vět tvoří citáty z *obou* částí křesťanského Písma – nejprve ze Starého, pak z Nového zákona. Hermeneutický kontext tezí je tím výrazně proměněn.

5. teologická alternativa

Nakonec bych rád alespoň stručně představil teologickou alternativu, a to takovou, jíž ve vztahu k Prohlášení z Barmen není možno vyčítat chytrost generálů po bitvě. Už ve 30. letech totiž rozvinul kritiku teologie Německého křesťanství z jiného úhlu a z širší základny nizozemský reformovaný teolog Kornelis Heiko Miskotte (1894–1976). Ve 30. letech byl venkovským farářem Nizozemské reformované církve, za války se zapojil do odboje; od poloviny 50. let pak byl profesorem systematické teologie na univerzitě v Leidenu.²⁷

Východiskem Miskottého přístupu k německému křesťanství i k jiným duchovním proudům otřesené moderny po I. světové válce je silná tradice nizozemské reformované teologie a jejího pojetí Písma. Podstatný je zde smysl pro pozitivní roli starozákonního kérygmatu pro křesťanskou zvěst;

²⁷ Česky od autora vyšlo: Kornelis H. Miskotte, *Biblická abeceda*, Heršpice: EMAN 1996; Kornelis H. Miskotte, *Edda a Tóra*, Benešov: EMAN 2004. Podrobněji o autorovi viz Martin Prudký, „Nové“ pohanství ve světle „Starého“ zákona. Předmluva k českému vydání, Kornelis H. Miskotte, *Edda a Tóra*, Benešov: EMAN 2004, 7–19.

v tom je nejvýraznější rozdíl vůči prostředí německých církví, zejména luterských, v jejichž tradičním náhledu na starozákonní látky není hermeneuticky doceňována jejich kerygmatická svébytnost (jsou bezprostředně podřízeny christologickému zřeteli).

Již ve 20. letech pro sebe Miskotte objevil, jak podstatnou hermeneutickou roli hraje Starý zákon pro zvěst Písma jako celek a pro jeho interpretaci. Zabýval se intenzivně moderní kulturou a pokoušel se – v jisté paralele k Barthovi a jeho práci na výkladu listu Římanům – najít odpověď na základní otázky otřeseného křesťanství, jež se na počátku 20. století, zejména pak v letech po první světové válce dostalo do hluboké krize. V těchto letech, jak Miskotte zpětně vzpomínal, pro něj bylo důležité, že kázal na texty z Jóba a modlil se žalmy.

V této době Miskotte také intenzivně studoval moderní židovské myslitele (Leo Becka, Martina Bubera a Franze Rosenzweiga, ale i Maxe Broda či Franze Kafku)²⁸ a rozpoznal, že Starý zákon, či lépe Tenach (hebrejská Bible) tvoří ve své svébytnosti hermeneutický horizont evangelia – a to principiálně a nezbytně. Chápat a vykládat evangelium o Kristu v jiném vztahném rámci (např. na platformě aktuální filosofie či ideologie) nutně vede k podstatné deformaci, dle Miskotteho k pohanství či jeho sekularizované formě, modernímu nihilismu. Ten Miskotte na základě své fenomenologické metody hodnocení náboženských a kulturních jevů²⁹ považoval za poslední stadium (transformovaného) pohanství. Jiným typem, do značné míry však jen opačným extrémem téhož jevu, mu bylo moderní titánství, jak je hlásalo německé nacionalistické neopohanství oživující starogermánské tradice a rituály.

Je-li křesťanská zvěst evangelia Ježíše Krista „doma“ ve světě Tóry a Proroků (tj. je-li Tenach hermeneutickým rámcem evangelia), pak není možné, aby se např. vlivem populárních filosofí křesťanská zvěst spiritualizovala či proměnila ve vykupitelské náboženství (jako např. již v antické gnózi), ani aby se smísila s národně-mesiášskou ideologií a vytvořila útvar typu německého křesťanství. Protipohanský a prorocký zřetel starozákonní zvěsti neumožní, aby se evangelium takto vyprázdnilo.

²⁸Moderní židovské myslitele zpracoval pro svou disertační práci, již v oboru náboženské fenomenologie předložil u groningenského profesora G. van der Leeuwa; Kornelis H. Miskotte, *Het Wezen der Joodse Religie*, Amsterdam: H. J. Paris 1932 (reprint v rámci sebraného díla: Kornelis H. Miskotte, *Het wezen der joodse religie: Bijdrage tot de kennis van het joodse geestesleven*, Kampen: J. H. Kok 1982). Základy Miskotteho svébytné teologické reflexe o roli židovství pro křesťanství se utvářejí již zde – v raných letech třicátých. Srv. Martin Prudký, *Židovství a Izrael v teologii K. H. Miskotta*, Milada Divišová, J. Doleželová, M. R. Křížková, a Martin Prudký (vyd.), *Dialog Křesťanů a Židů*, Praha: Vyšehrad 1999, 339–353.

²⁹Podrobněji viz *Edda a Tóra*, s. 46n.

Své pojetí Písma a jeho roli pro teologii, církevní praxi i široké kulturní horizonty vyjádřil Miskotte v řadě publikací (česky *Biblická abeceda* a *Edda a Tóra*), nejvýrazněji však ve své poslední velké knize *Když bohové mlčí*.³⁰

Pro naše téma je podstatné, že z těchto základů u Miskotteho – jako jednoho z prvních křesťanských teologů – vzešel pozitivní teologický zájem o židovství, a to jako živé náboženství po Kristu. Už koncem 20. let zpracoval a roku 1932 publikoval svoji disertaci *Podstata židovského náboženství*,³¹ v níž se pokusil fenomenologickou metodou popsat jedinečnost židovského konceptu lidství v jeho vztazích k Bohu, spolučlověku, okolnímu světu i k sobě samému. Přímoou odpovědí na nacistickou propagandu a na německé křesťanství pak byla jeho rozsáhlá studie *Edda a Tóra* (česky Eman 2004), v níž dokládá nespojitost a neslučitelnost židovského náboženství založeného ve zjevení (Tóře) se základní strukturou pohanství, jak ji vyjadřují starogermánské (aktuálně tehdy velmi popularizované) mýty (Edda).

Srovnávat stručné teze z Barmen s tlustospisem Edda a Tóra je obtížné. Je však příznačné, že Miskotte byl – na rozdíl od myslitelů Vyznávající církve – schopen zareagovat na pronásledování Židů ostře a přímo, a to *teologickým* argumentem (nejen v rovině lidské solidarity). V roce 1939 napsal ve svých slavných tezích z Amersfoortu:

Jákýkoli antisemitismus musí církev Ježíše Krista odmítnout, a to na základě skutečnosti, že Ježíš byl Žid ...; méně na základě úvah humanitních ... nýbrž spíše na základě autority Bible.³²

6. závěr

Problém Teologického prohlášení z Barmen s jeho silnými stránkami i s jeho zámlkami a deficity tkví po mém soudu v tom, že ve své úderné stříhlosti postrádá onen podstatný hermeneutický horizont Tóry a Proroků (tj. Písmo novozákonních svědků evangelia o Kristu), jež by jeho strmé christologické teze mohl chránit před implicitní markiónskou redukcí, před potenciální ideologizací, spiritualizací či dokonce před uplatněním anti-judaistickým.

³⁰Kornelis H. Miskotte, *Als de goden zwijgen: Over de zin van het Oude Testament*, Amsterdam 1956 (reprint: Kornelis H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, Kampen: J. H. Kok 1983); překlady: Kornelis H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen*. Vom Sinn des Alten Testaments, München: C. Kaiser 1963; Kornelis H. Miskotte, *When the Gods are Silent*, Evanston/New York: Harper & Row 1967.

³¹Viz pozn. 28.

³²Citováno podle E. Bethge, *Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?*, s. 132.

Mám za to, že z této studie můžeme vyvodit i obecnější a zásadnější závěr – totiž, že christologické vyznání nezbytně a nepominutelně patří do vztažného rámce Tóry a Proroků. Je-li evangelium předáváno a vykládáno na jiné hermeneutické platformě, mívá to podstatné důsledky pro odtud vyvozenou *teologii v dějinách* a související křesťanskou praxi. Příkladem nám může být jak teologické prohlášení z Barmen, tak cesta teologické reflexe, již ve stejné době alternativně prošlapával originální teolog Kornelis Heiko Miskotte.

„Česká víra není římská víra, nýbrž husitská, českobratrská“. Český nacionalismus a jeho evangelická podoba¹

Peter Morée

Czech Nationalism and Its Evangelical Form. The concept of Czech national identity developed by František Palacký and Tomáš Masaryk saw the period of the Bohemian Reformation as the Golden Age of the Czech nation. It was from there that the Czech nation got its mission and task in history. The communist ideology was successful in using and manipulating this nationalist concept to justify its own place in the core traditions of the Czech nation. For Czech Protestants – by themselves a small minority in the country – the concept of Palacký and Masaryk was very attractive, as it identified the founders of their theological tradition with the founding fathers of the Czech nation. Traces of this Protestant nationalism can be found in key documents of the Evangelical Church of Czech Brethren in the 20th century.

A právě proto jsme povoláni k tomu, abychom ve světle Slova Božího zkoumali *zvláštní poslání národa*. Věříme, že v dějinách našeho lidu se projevují znaky toho, k čemu Bůh náš národ určil. Býti Čechem neznamená podle našeho názoru jen mluvit česky a účastnit se národních podniků, nýbrž vystihovat ty plány a cíle, které Bůh postavil před národ.

Zásady českobratrské církve evangelické, 1946, s. 52

V českém prostředí se málokdy mluví o české národní identitě komparativně, tj. ve srovnání s tím, jak se o národní identitě mluví v okolních národech či zemích. To, jak se podobná diskuse vede v Maďarsku, v Německu nebo v Polsku, není dáno do kontextu s úvahami o tom, jaké koncepty národa existují v českém diskurzu. Pokud se ovšem něco dozvíme o nějakých událostech ze sousedících států v souvislosti s národní identitou, nese to často negativní nádech, podezření, že se sousedé zase dali do nacionalistických nálad, které vlastně nikdy úplně neopustili.

Debata o české národní identitě má proto poměrně exkluzivistický ráz a je často vedena v idealistickém tónu. Je to patrné ve slovníku, který je v této souvislosti používán. Obvyklé jsou termíny jako česká otázka, češství nebo česká identita; vlastenectví nebo národovectví už mají jiné odstíny,

¹Tento článek vznikl v rámci projektu „Josef Lukl Hromádka (1889–1969) a český protestantismus v letech 1945–1989“, GA AV A801830801.

a naprosté tabu existuje kolem používání slova český nacionalismus, které má naznačit něco extrémního a odpuzujícího.

Tento příspěvek má za cíl podívat se na českou debatu o národní identitě – obzvláště v kruzích českých evangelíků – z hlediska mezinárodního diskurzu. V posledních desetiletích – částečně kvůli oživení nacionalismu například v bývalé Jugoslávii – zaznamenala badatelská činnost o otázce národní identity, nacionalismu a jejich eventuálních důsledků obrovský zájem. Průkopnickou práci na tomto poli udělali Ernest Gellner, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm a Anthony Smith.² První proslul větičkou, ve které shrnul podstatu svého poznání: nacionalismus předchází národu – anebo jinak řečeno: nacionalismus plodí národ. Druhý mluvil o virtuálních komunitách, které díky přesvědčivé síle nacionalismu vzniknou nebo se přemění. Eric Hobsbawm věnoval pozornost změnám, které nacionalismus působí ve vytváření obrazu dějin a tradic. A konečně Anthony Smith do probíhající debaty přispěl tím, že rozlišil mezi různými pojetími národní identity a že upozornil na náboženskou dimenzi nacionalismu. To poslední je důležité pro debatu o českých pojetích národní identity, kde se často objevují pojmy smysl, tužby nebo poslání. Pojem nacionalismus v této souvislosti neznamená nic jiného než legitimizování politických nároků národního společenství pomocí historických, kulturních, náboženských a dalších argumentů.

Národní památník

Národní památník na Vítkově je po všech stránkách zvláštní budova.³ První kámen byl položen 8. listopadu 1928 prvním prezidentem Československé republiky. Vítkov měl být protikladem Bílé hory, měl se stát protiobrazem potupného ponížení českého národa na malém kopci západně od Prahy. Vítkov měl odčinit Bílou horu.

Budova byla mj. koncipovaná jako mauzoleum pro vojenské a politické představitele československého státu. Kulturní představitelé už měli své místo na dalším z pražských kopců, na Vyšehradě. V památníku měl

²Jejich stěžejní díla jsou: Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983; Benedict Anderson, *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London 1986; Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, nebo jeho *Nations and nationalism since 1780: programme, myth and reality*, Cambridge 1990; Anthony Smith, *National Identity*, Harmondsworth 1991, nebo jeho *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Cambridge 2001.

³K Národnímu památníku viz <http://pamatnik.nm.cz/>, Emanuel Poche, *Prahou krok za krokem*, Praha 1985, Peter C. A. Morée, *Kapstokken aan de Moldau*, Benešov 2007.

být pohřben Tomáš G. Masaryk, ale nestalo se tak. Nejenže budova nebyla v r. 1935 dokončena, ale údajně sám Masaryk si nepřál být uložen do stavby, kterou považoval nakonec za megalomanskou. Raději si zvolil méně okázalé Lány jako místo svého posledního odpočinku.

Edvard Beneš se chystal na otevření budovy zhruba 10 let po zahájení stavební práce. Termín byl stanoven na 28. října 1938, tedy 20 let po založení ČSR. Všechny části ještě nebyly hotové, ale v zásadě byla stavba připravená k použití. Například ještě nestála jezdecká socha se Žižkou před budovou a vchodové dveře byly obyčejné. Dá se předpokládat, že Beneš chystal plamennou řeč o velkém zápase, který český národ vedl o svou samostatnost už od dob husitských válek, které začaly právě na Vítkově. Nasnadě by bylo srovnání těžkého období po upálení Mistra Jana Husa s nejistou dobou 30. let 20. století. Národní památník měl být symbolem především mravní síly a vojenských tradic českého národa.

K otevření ovšem nedošlo. Měsíc před plánovanou slavností padlo v Mnichově rozhodnutí o rozdělení Československa, které znemožnilo otevření národního památníku. V důsledku těchto událostí Beneš abdikoval a opustil republiku. Památník, který se měl stát pýchou národa, nebyl uveden do zamýšleného provozu, ale zůstal jako „eine Unvollendete“. Za války sloužil jako sklad pro Wehrmacht.

Po válce se dělníci ke stavbě vrátili teprve po únoru 1948. Budova byla rozšířena o jednu místnost na památku sovětské armády, která osvobodila Československo od nacistického režimu. Další adaptace souvisely s úmrtím Klementa Gottwalda v roce 1953, kdy měl památník sloužit jako mauzoleum pro komunistické pohlaváry. V té době dostala budova také monumentální vstupní dveře, dílo sochaře Josefa Malejovského.

Tady je třeba zmínit se o tom, že památník je koncipován jako sekulární katedrála se vším všudy, co k tomu přísluší. Má hlavní loď, apsidu, kapli a kryptu pro ostatky sekulárních svatých. Dveře měly tento ráz doplnit a zdokonalit, a to tím, že dostaly reliéfy, které mají zobrazit hlavní momenty revolučních dějin českého národa a dělnického hnutí. Tak jak je hlavní vstup do katedrály ozdoben sochami a obrázky z dějin spásy (svatí, příběhy z evangelia atd.), tak nabízí vstup do památníku pohled na sekulární dějiny spásy, ovšem v podání komunistického režimu 50. let. První z celkem dvanácti obrazů se týká Jana Husa, druhý znázorňuje Želivského s kalichem, až vše vyústí v únorový převrat a vládu sociální spravedlnosti.

Od Jana Husa je to jen několik kroků k cíli českých i světových dějin, vzkazují dveře do Památníku. Nebo jinak: kořeny české diktatury proletariátu jsou u Mistra Jana Husa a jeho – především radikálních – násle-

doovníků. Tento koncept najdeme především u Zdeňka Nejedlého, jehož životní dráha vedla od působení jako historika před 2. světovou válkou ke vstupu do totalitní politiky po vyhlášení Protektorátu a útěku do Moskvy. Komunisté jsou u něj dědici českých tradic, obzvláště radikální české reformace.⁴ Podle něj by Hus dnes už nekázal v Betlémské kapli, ale na Václavském náměstí nebo v Lucerně na shromáždění komunisticky smýšlejících.

Smysl dějin a dějin spásy

Dveře do Národního památníku nám představují smysl českých dějin v podání komunistického režimu. Je to znázornění značně propagandistické, zjednodušující, zploštělé a v tomto ohledu i vulgární. V zásadě slouží ovšem stejnému účelu jako vstupní dveře do svatovítské katedrály. Návštěvník prochází dějinami spásy, velké příběhy o otcích a matkách jsou připomínány tak, aby se zapojil do té velké tradice a tak vešel do chrámu Božího. Co je ale důležitější: výklad smyslu českých dějin prezentovaný na dveřích není ojedinělá, izolovaná a unikátní věc, ale má svůj základní vzor. Vychází z debaty o smyslu českých dějin, která se vedla především v 1. polovině 20. století.

Pro každý nacionalismus je příznačné, že podá svůj výklad dějin k tomu, aby obhájil a legitimizoval své nároky na obecnou platnost ve svém kontextu. To platí dvojnásobně ve středoevropském prostoru, kde se nacionalismus rozvíjel ne tolik v souladu se zájmy vládnoucí elity, ale spíše navzdory mocenským strukturám. Tento typ nacionalismu byl od začátku kulturní a teprve později se vyvinul v politické hnutí s politickými požadavky, zatímco například francouzský nebo i nizozemský nacionalismus 19. století úzce souvisel se zájmy státu.⁵

Jaksi nadčasové, metafysické požadavky a nároky nacionalismu se dají podle Anthonyho Smithe rozlišovat takto:

1. Svět je rozdělen na národy, každý má svou povahu, historii a poslání.
2. Zdrojem veškeré politické moci je národ, loajalita k národu přesahuje jiné loajality.
3. K tomu, aby člověk byl svobodný, musí patřit do národa.
4. Národy mají nárok na maximum sebe-vyjadřování a autonomie.

⁴Viz např. jeho *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, Praha 1950, a *Hus a naše doba*, Praha 1952.

⁵Viz např. Miroslav Hroch, *V národním zajmu*, Praha 1999.

5. Pokojný a spravedlivý svět musí být založen na svobodných národech.⁶

Středoevropský nacionalismus nejen nabízel jakýsi program k rozvoji národního jazyka a národní kultury, ale představitelé národních hnutí se orientovali i na dějiny a přepracovali dějiny daného teritoria na dějiny daného národa. Něco podobného ukázal i František Palacký, který nejdříve vydal německou verzi prvního svazku svých dějin pod názvem *Geschichte von Böhmen*, o několik let později pak jeho českou verzi pod názvem *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*.⁷ V úvodu do německé verze se vyskytuje rozsáhlý geologický a geografický popis české a moravské krajiny, která tvoří dějiště následujícího příběhu dějin českých zemí. Tento úvod je v české verzi výrazně zkrácen, a především doplněn o vyklad o základních pólech českých dějin, které se vyvíjejí v silovém poli mezi slovanstvím a němečtvím, mezi protestantismem a katolicismem. Palacký zde tímto způsobem prohlašuje, že nepíše dějiny českých zemí, ale jedné z několika etnických skupin, které se na tomto území zabydly.

Tento proces reinterpretace dějin sám o sobě není výjimečný, protože dějiny se odjakživa přepisovaly podle toho, kdo zrovna byl u kormidla. Výklad dějin měl především legitimizovat význam a nároky pánů u moci. Od 19. století se ovšem objevuje nový jev, který se v sekulární historiografii od středověku nevyskytoval. Národní dějiny měly nejen dokazovat, že národ jako nový nositel svých dějin je jako takový oprávněný, ale zároveň měly ukázat, že dějiny se nacházejí v rozhodující fázi před dovršením. Národ, který prošel ve svých dějinách obdobím růstu i úpadku, slávy i ponížení, se teď nachází na prahu své seberealizace, kdy má dosáhnout toho, na co má z dějinného a pak i politického pohledu nárok. Schéma, které je na tento program aplikováno, je poměrně jednoduché, protože pro přílišné nuance zde není prostor. Musí být jasné, kdo byl potlačovatelem a kdo potlačovaným.

Jinak řečeno, dějiny jsou tedy přepisovány – nebo „invented“, jak říká Eric Hobsbawm – podle vzoru dějin spásy. K tomu patří dva základní pilíře, které mají spásné účinky národního společenství obhájit. Zaprvé musí mít národní dějiny svůj Zlatý věk, jakýsi ráj, kde národ prožil své nejlepší období a který dokázal, čeho dobrého národ je schopen, když jsou k tomu podmínky. Pak ale musí tyto dějiny mít i své temné období, kdy národ přišel o svůj ráj a trpěl pod útlakem jiných, mocnějších. Především v tomto

⁶Anthony Smith, *Chosen Peoples, Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003, s. 31.

⁷František Palacký, *Geschichte von Böhmen*, 1846; *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, 1848.

období nachází národ své mučedníky, kteří trpěli a umírali pro dobro a budoucnost národa. Národ musí zápasit o svou existenci a vybojovat si návrat do toho Zlatého věku. Základní struktury těchto dějin jsou tedy silně náboženské, protože nabízí útěchu, naději a nakonec i spásu pro ty, kteří patří do okruhu vyvolených.

V Praze se nacházejí dvě sochy, které toto pojetí dějin velmi názorně vyobrazují. Je to socha Mistra Jana Husa na Staroměstském náměstí, kde Hus coby představitel a vůdce Zlatého věku českého národa vyvádí z otroctví své lidi, a to ve své době, ale také v době národního rozmachu. Druhá je sousoší Františka Palackého na Palackého náměstí, kde je velmi dramaticky znázorněno, jak historik Palacký svým nacionalistickým pojetím dějin odhaluje a zahání utiskovatele a osvobozuje utiskované.

Z těchto národních dějin spásy vyplývá pak i současné poslání národa. Již zmíněný Anthony Smith rozlišuje dvě pojetí národního poslání a spojuje je s vyvoleností, kterou si národ nárokují:

1. Národ má s Bohem smlouvu, která mu dává speciální pozici a roli mezi národy, pokud budou žít podle vyžadovaných kritérií. Pak jsou vyvoleni, jako takoví podávají svědectví, jsou Boží spolupracovníci. Toto pojetí je spíše u malých národů, kde je pocit ohrožení převládající a síly jsou omezené.

2. Národ má od Boha poslání, úlohu, kterou musí na zemi uskutečnit. Národy jsou Božími nástroji, mají realizovat jeho plán. Jsou to spíše velké národy, které vidí samy sebe v tomto světle.⁸

Poslání a úkol národa

Tady jsme u kořenů slavného sporu o smysl českých dějin, tj. u toho, proč se vůbec onen spor vedl a proč byl a je tak atraktivní. Národ, který v Palackého pojetí dějin téměř vstal z mrtvých, mohl tak učinit pouze pokud měl jakési nadčasové poslání, které se realizuje v dějinách.

Tomáš Masaryk ve svých spisech dojde k závěru, že smysl českých dějin se ponejvíce jevil v bratrské reformaci, protože bratři ty hodnoty, které Palacký identifikoval v české reformaci jako demokratičnost a mírumilovnost, dovršili ve svém způsobu života podle ideálu humanitního. V úvahách nad spojením české reformace se snahami národního obrození říká:

Toto úsilí filosofické, hledající smysl české historie a poslání českého národa, vede nás k problému náboženskému: je to problém českého života a jeho výkladu vůbec. Je to však také náš problém český: k ideji bratrství dospěli jsme svým vývojem náboženským a mravním; idea ná-

⁸Anthony Smith 2003, s. 44ff.

boženská však, idea náboženské a mravní reformy byla po více než 400 let přímo viditelným a čitelným obsahem našich dějin.⁹

Tím je dán i metafyzický plán českého národa, který by se měl jako národ Českých bratří vrátit k období své největší slávy. Bude zachráněn, pokud bude věrný svému dějinnému poslání.

Ve svém spise *Česká otázka* Masaryk myšlenku o zvláštním poslání českého národa dále rozvíjí. Tady nepoužívá tak hojně slovíčko poslání, ale spíše mluví o národním úkolu, který je zakódován v dějinách. Je tedy o to, aby národ zůstal věren poslání, které mu bylo uloženo. „Humanitu znamená nám náš národní úkol vypracovaný a odkázaný nám naším Bratrstvím: humanitní ideál je všecek smysl našeho národního života.“¹⁰ Ze zlatého věku českých dějin, z české reformace, Masaryk vybere Petra Chelčického, „člověka cele českého,“ který ukazuje cestu ven ze slepé uličky, do které se dostaly husitismus/utrakvismus a táborství. Z Chelčického pak povstala česká církev, která dokázala vydržet a udržet českou povahu. Z ní vzešel Komenský, který se kvůli svým reformám vzdělání a přístupu k vědě stal učitelem národů.

České dějiny se tedy točí kolem humanity jako kolem prvku do nich od počátku vloženého. Podle TGM mají české dějiny smysl pouze ve světle této humanity. Ona je tím, co činí dějiny českých zemí dějinami českého národa. Tato humanita, která se vytříbila v Jednotě bratrské, je českým příspěvkem světu. Masaryk se v tomto výkladu českých dějin zaštiťuje Palackým. Na konci spisku o Palackého ideji národa českého píše: „Palacký nám ukázal, že naše idea česká je vpravdě ideou světovou, otázkou životní, nejživotnější: určovat poměr člověka k člověku, národa k národu sub specie aeternitatis – ve smyslu věčnosti.“¹¹

Podle Masaryka je toto pojetí humanity metafyzickým smyslem, skrytým proudem českých dějin, který určuje poslání Čechů ve světě. Dějiny mají cíl a Masaryk je přesvědčen o tom, že ví, co je obsah a směr českých dějin. V humanitě je spásonosný potenciál, jak ukázal průběh konfliktu 1. světové války.¹² Bez Masarykova pojetí českých dějin by nebylo Československo, tvrdí ve své polemice s Josefem Pekařem.¹³ Je úkol Čechů tuto humanitu dále vyvíjet a dovést k nejlepší podobě, protože přinesla českému národu jeho identitu, oprávněnost jeho existence. V této humanitě

⁹Tomáš G. Masaryk, *Jan Hus*, Praha 1990, s. 43.

¹⁰Tomáš G. Masaryk, *Česká otázka*, Praha 1969, s. 220.

¹¹Tomáš G. Masaryk, *Palackého idea národa českého*, Praha 1926, s. 50.

¹²Viz Tomáš G. Masaryk, *Světová revoluce*, Praha 1925.

¹³Takto T. G. Masaryk, Masarykova česká filosofie, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 575–598.

Masaryk vidí budoucnost nejen českého národa, ale nakonec celého lidstva.

Evangelíci

Pro českého evangelíka byl tento výklad českých dějin samozřejmě velmi přitažlivý, protože jako příslušník malé menšiny v českých zemích v něm prožíval uznání tím, že jeho identita se úzce spojila s identitou českého národa. Už nebylo vůbec důležité, že v 19. a ještě víc ve 20. století představoval v podstatě zanedbatelnou menšinu, ale jako potomek Českých bratří patřil do toho nejlepšího, co vůbec národ český vytvořil a prožil. Jeho víra byla integrální součástí smyslu a poslání českého národa, jeho společenství bylo viditelným znakem národního vyvolení, které bylo potvrzeno národními dějinami.

Od začátku Československé republiky se tedy většina českých evangelíků ztotožnila s nacionalistickým pojetím českých dějin. První sněm ČCE, v nadšení typickém pro první měsíce po vyhlášení samostatné Československé republiky, vydal prohlášení, které důrazně potvrdilo pojetí dějin spásy v české historii:

Všem Čechům, obeznámeným s dějinami českého národa, jest společné vědomí, že mezi církví římsko-katolickou a českým rodem jest staletý a hluboký rozpor. ... Rozpor ten působí zlobně na vědomí i charakter národní, jest českým neštěstím a nebezpečím české svobody. ... vlastně všichni Češi jsou potomky církvi husitských a dědici české reformace ... Česká víra není římská víra, nýbrž husitská, českobratrská. A proto kdo miluje památku otců ..., připoj se k církvi husitské, a tak vrať se k víře svých otců.¹⁴

V jiném prohlášení se tento výklad dějin spojil s osobou Tomáše Masaryka, který coby zakladatel státu je nazván Božím služebníkem a nástrojem:

Český ev. lid vítá s neskonalou radostí osvobození československého národa a zřízení československé republiky. Jestliže které vrstvy národa našeho trpěly porobou, byl to jistě český ev. lid. Pohroma bělohorská před 300 lety nás zotročila politicky i národně i sociálně a nad to i nábožensky. A právě náboženské zotročení svědomí našeho lidu bylo nejhroznější ve svých důsledcích, ježto porušilo duchovní náš život i charakter našeho lidu. A tím se nás dotklo nejcitelněji až v samých kořenech našeho bytí. (...) Děkujeme z hloubi duší svých všem mužům, kteří tak úsilovně a statečně o svobodu národa našeho za hranicemi pracovali, zvláště pak T. G. Masarykovi, který byl předním služebníkem a nástrojem Božím k dosažení svobody českého národa.¹⁵

¹⁴*Ustavující generální sněm českobratrské církve evangelické, konaný v Praze dne 17. a 18. prosince 1918.* Praha 1919, s. 57–8.

¹⁵Tamtéž, s. 16–17.

Prvním, kdo na sněmu udával tento nacionalistický tón, byl Josef Souček, který měl záhy být zvolen do nejvyššího úřadu nové církve. Ve své zahajovací řeči jasně podtrhl ztotožnění českého evangelíka s českým národem:

Neboť obnovený český stát znamená přemožení Bílé hory a jejích dědiců; on navazuje na stav předbělohorský a na stát husitský. On jest dědic české reformace tak jako naše církev. (...) Proto jest naše církev národní česká církev v plném smyslu slova. A kdyby nás bylo ještě méně, jsme my církvi národní a nikdy ne církvi římské. Jsme národní svým původem, svými tradicemi, stejnými s národem osudy, ponížením a utrpením, stejnými tužbami, stejným duchem svobody a rovnosti.¹⁶

Josef L. Hromádka

V druhé polovině 20. let tento velmi agilní a propagandistický tón z evangelického žargonu vymizí. Možná bylo štěstí pro ČCE, že tento slovník převzala a rozvíjela velmi účinně Československá církev, která tímto způsobem nastavila ČCE jakési zrcadlo. Rudolf Řičan byl toho názoru, že větší zásluhu za vystřízlivění evangelíků z nacionalistického snění má Josef Lukl Hromádka. Mělo to souviset s jeho důrazem na biblickou zvěst a odmítnutí liberální teologie v druhé polovině první republiky.¹⁷

To ovšem vyvolá otázku, jak se Hromádka stavěl k fenoménu národa, nacionalismu a hlavně k myšlence metafyzického původu národních dějin a jejich směru a smyslu.

Hromádka určitě nebyl žádný laciný vlastenec, ale také nebyl prost některých rysů národoveckého myšlení. Celý život byl velkým obdivovatelem Masaryka, o kterém napsal svou první velkou studii. Vyjadřoval se kriticky ke zlomkovitosti Masarykova filozofického díla, nicméně vyslovil jasný souhlas s pojetím českých dějin, které Masaryk držel. I později se k němu neustále vracel jako k jednomu ze zdrojů svého teologického a politického myšlení. Masaryk byl pro něj velikán kvůli svému velkému projektu o českých dějinách a české identitě, který Hromádkovi imponoval pro propojování nadčasovosti a dějinného vývoje. To, na co si Masaryk troufl, tj. vyčíst z dějinných událostí hlubší, metafyzický smysl, bylo v Hromádkově životě tématem až do konce. A byl to důvod, proč ho kritizoval např. Karl Barth.¹⁸

¹⁶Tamtéž, s. 12–13.

¹⁷Rudolf Řičan, *Od úsvitu reformace k dnešku*, Praha 1948, s. 371.

¹⁸Viz Martin Rohkrämer (ed.), *Freundschaft im Widerspruch, Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček 1935–1968*, Zürich 1995, s. 212nn.

Po pohřbu Tomáše G. Masaryka měl Hromádka na shromáždění YMCA smuteční řeč, která potom vyšla knižně. V ní se snažil o vystižení významu TGM, který viděl ve třech oblastech. Druhý a třetí bod byly nadepsány „Masaryk učí, jak pracovat“ a „Masaryk léčí moderního člověka“. V tom Hromádka rozváděl Masarykovy pohledy na význam tzv. drobné práce a na moderní beznáboženskou kulturu. První bod je pro debatu o českém, evangelickém nacionalismu nejzajímavější: „Masaryk – učitel češství.“ Hromádka pojmenoval už na začátku svého vystoupení to nejdůležitější:

Nezapomeňte nikdy, že nás chtěl učinit nositeli velikého poslání! Odedávna nás učil pojímat češství (nebo českoslovenství) jako výraz nejvznešenějších, všelidských tužeb, jako boj o člověka a jeho důstojnost, svéprávnost a duševní šlechtictví. U něho jsme se učili naplňovat pojem národa a vlasti hlubokým a bohatým obsahem, tím, co pro nás vybojovali vedoucí duchové naší civilizace.¹⁹

Hromádka tady použil své oblíbené slovo, které se u něj vyskytuje tam, kde se spojují dějiny se smyslem: my máme poslání – jako církev, jako národ. Podle něj našel Masaryk smysl a poslání pro českou identitu u „velkých duchovních představitelů a vůdců československého lidu“, totiž u Husa, Žižky, Chelčického a Komenského – na poslední dva Hromádka často odkazuje v svých spisech. Masaryk vychovával k pravému češství tím, že učinil ideály, hodnoty a naděje těchto ikon českých dějin obsahem české identity, říkal Hromádka. Češství je tedy věc hodnot, které mají odkazovat k vyšším ideálům a realitám a které určují poslání Čechů ve světě. Proto uzavírá tuto kapitolku takto: „Být Čechem nebo Čechoslovákem znamená podle Masaryka mít úctu k člověku, bratrsky se starat o bližního, věřit, že nás jen pravda a láska vysvobodí. Cesta pravdy, služby, důvěry a lidskosti – to je jediná cesta k národnímu společenství“.²⁰

Ve dvou spisech, které Hromádka napsal bezprostředně po válce, se podobné myšlenky vracejí. První vyšel s názvem *Naše dnešní orientace* a byla to rovněž edice přednášky, kterou Hromádka měl na začátku září r. 1945. První část uvádí argumentaci o politickém směřování země v poválečné době. Mnichovská dohoda z r. 1938 je podána jako znamení bezmocnosti západní, liberální demokracie, a výsledek války jako vítězství komunistického Sovětského svazu, který má nyní budoucnost. Nastala doba nová, kdy je třeba najít novou orientaci. Při tomto hledání v průlomové době sociální revoluce nám může opět pomoci Tomáš Masaryk, říká Hromádka, a tak se vrací k obsahu české identity.

¹⁹J. L. Hromádka, *Pochodeň Masarykova*, Praha 1938, s. 3–4.

²⁰Tamtéž, s. 12.

Češství je způsob, kterým čeští nebo slovenští lidé zápasili a bojovali právě o to, aby člověk na této zemi vybudoval si jakýs takýs slušný chrám práva, spravedlnosti, bratrství a míru. Nemůžeme tento způsob nebo výsledky boje ztotožňovat s tím, co nazýváme královstvím božím. Království boží je dílo boží, civilisace je dílo lidské. Ale přece jenom v našich dějinách jest určitý způsob, kterým jsme se zápasu o Boží věci účastnili. Najít, vystihnouti, co nám dodává zvláštního poslání, co nám umožňuje, abychom si pomáhali a pomáhali ostatnímu světu, je náš veliký úkol i do dob příštích.²¹

Opět se hlásí pojem poslání, tentokrát dokonce jako zvláštní, nezastupitelné, které se má vztahovat k okolnímu světu. Do něho mohou – nebo mají – Češi přinést to, co povznáší společenství: láska, právo, spravedlnost, bratrství, mír.

Lze namítat, že jsou to citáty ze dvou méně významných spisů JLH, ze dvou brožurek, které nemohou prezentovat myšlení JLH vyváženě a seriózně. Brožurky se ovšem tiskly ve větším množství, protože se zřejmě předpokládalo, že budou hojně čteny. Ale důležitější možná je, že se argumentace o poslání národa v nadčasovém významu objevila ve spise, kde Hromádka nemluví jen sám za sebe, ale za ČCE. Jsou to známé *Zásady českoobratrské církve evangelické* z r. 1946, které jsou ovšem téměř totožné s původními *Zásadami* z r. 1932.

Dokument má oddíl o „našich úkolech ve světě“, kde se mluví i o národě v životě křesťanově.²² Hned na začátku je sice řečeno, že církev není národnostní a že slovo Boží je pro všechny národy. Pak ale se objeví pojem poslání: „Ale stejně uznáváme, že každý národ má podle plánů Božích své osobité poslání. Pokorně přijímáme své místo ve svém národě.“ ČCE chce mít v národě i kritickou roli: „Církev naše chce varovati národ před národní pýchou a zpupností a před slepým vlastenectvím, které pohansky uctívá národ.“

Pak se dokument pokusí o popis toho, co je poslání českého národa, které je dané Bohem:

A právě proto jsme povoláni k tomu, abychom ve světle Slova Božího zkoumali *zvláštní poslání národa*. Věříme, že v dějinách našeho lidu se projevují znaky toho, k čemu Bůh náš národ určil. Býti Čechem neznamená podle našeho názoru jen mluvit česky a účastnit se národních podniků, nýbrž vystihovat ty plány a cíle, které Bůh postavil před národ. Odmítáme každý směr a názor, který vidí úkol našeho národa jen v rozmachu jeho přírodních sil a v násilném rozpětí navenek. To je názor pohanský. Poslání našeho národa je ve službě Kristově a v úsilí o Kristovy řády ve všech odvětvích životních. Proti hravé a lehké zbožnosti českého katolického prostředí chceme národ náš uvést pod jeho evangelia Kristova. To je pravá cesta ke svobodě, pokoji a pravému štěstí.²³

²¹ J. L. Hromádka, *Naše dnešní orientace*, Praha 1945, s. 25.

²² *Zásady*, s. 51 násl.

²³ J. L. Hromádka, *Zásady Českoobratrské církve evangelické*, Praha 1946 (4. vydání), s. 52.

Hromádkova ruka je docela jasně znát ve formulacích a myšlenkách. Svět je rozdělen na národy – Zásady neuvádějí, jestli je národ součástí stvoření. Každopádně je poslání Bohem dané a projevuje se v dějinách národa. V případě českého národa je tady skrytý odkaz na českou reformaci a pojetí Božího zákona. Poslání českého národa je zastřeno katolickou zbožností, protože od dob Bílé hory nebylo možné národní poslání naplno prožívat. Je úkol ČCE, aby národu pomohla jasněji jeho poslání pochopit a realizovat. Evangelíci tedy vědí nejlépe o Božím poslání českého národa a v tomto ohledu jsou připraveni sloužit svému národu.

Závěr

Na dveře do Národního památníku na Vítkově a na svůj výklad českých dějin komunisté nepoužívali nové paradigma, ale využili již existující, které si upravili po svém. Tato adaptace však nemohla být příliš zevrubná, protože jinak by přišla o svou hlavní a nejdůležitější funkci, tj. nemohla by legitimizovat místo a nároky komunistického režimu v očích národní pospolitosti. Dveře tudíž nabízejí nacionalistický výklad českých dějin v tradici 19. století a první poloviny 20. století, který je doplněn o převrat v únoru 1948. Nejspíše v tom tkví klíč k úspěchu komunistické ideologie v prvním desetiletí po druhé světové válce.²⁴

Zde ovšem vyvstane závažná otázka. Komunistické pojetí českých dějin a evangelické pojetí jdou jaksi paralelně. Jistěže se mezi nimi vyskytují velké rozdíly, ale jejich základní schéma je totožné. Smysl, poslání, obsah dějin českého národa je zakódován v období české reformace, která představuje naplnění tužeb a vnitřní logiky českých dějin. Výklady se různí v tom, jestli je to období víc revoluční, jestli se v něm zápasilo o nové pojetí humanity, ale je jednota ve finálním posudku: je potřeba se k němu vrátit, abychom jako národ našli naplnění a osvobození.

Je pak otázkou, jestli byla evangelická církev v 50. letech právě kvůli této příbuznosti v chápání původu, smyslu a poslání českého národa daleko náchylnější pro svody komunistického režimu než římskokatolická církev, která spíše musela nést důsledky zneužívání Palackého pojetí českých dějin.

Na začátku 21. století zeje Vítkov prázdnotou. Je to místo, které jako žádné jiné svědčí o bezradnosti na konci velkého projektu českého mesiánu. Jakoby nikdo moc nevěděl, co s tím zhmotněným pojetím dějin

²⁴Viz např. Bradley F. Abrams, *The Struggle for the Soul of the Nation, Czech Culture and the Rise of Communism*, Oxford 2004.

„Česká víra není římská víra, nýbrž husitská, českobratrská“

a identity, ačkoli je to jedno z nejhezčích míst v Praze. Je to z důvodu rozpačitosti nad zneužitelností onoho smyslu a poslání českého národa? Národní památník má projít rekonstrukcí, aby se přizpůsobil 21. století. Bude to test, zda je možná re-invence pojetí českého národa.

K pojetí dějin u J. L. Hromádky¹

Jindřich Halama

Josef Lukl Hromádka's conception of history. One of the major question marks in Czech theology is the attitude of Josef Lukl Hromádka to the socio-political events of his time and his interpretation of them. Many have asked and continue to ask why a theologian who was so prominent and in many ways so clear-sighted as he was could have formed a repeatedly contentious and completely mistaken interpretation of what was taking place in the society he lived in. This study attempts to demonstrate that the reason may lie in Hromádka's conception of history, which presupposes a kind of internal, irreversible ineluctability of historical development that is recognisable and understandable. This led Hromádka to continually attempt to uncover the hidden meaning in socio-political events and on this basis to find an appropriate Christian standpoint. The authentic prophetic emphasis on greater justice in interhuman relationships, which is Hromádka's primary theme, thus comes up against the faulty construction of historical reality, loses its force, and sometimes dashes itself to pieces against it.

Chci se pokusit předložit svou odpověď na jednu z neodbytných otázek, které nás nad dílem J. L. Hromádky nemohou minout. Je to otázka, jak se k sobě mají Hromádkovy jasné a kritické teologické výklady o povaze křesťanova bytí ve světě, a jeho sociálně-politické aplikace a prohlášení ke konkrétním událostem, které jsou s těmi teologickými výpověďmi někdy v dost nepochopitelném rozporu.

O Hromádkovi se vedly vzrušené diskuse již za jeho života, jak ukazuje ve své hromádkovské monografii Dorothea Neumärker,² další kolo debat se odehrálo v Hromádkově jubilejním roce a kolem něj. Mezi hodnoceními, která byla při té příležitosti publikována, pokládám za důležitá pro naše téma především dvě: J. M. Lochmana a J. S. Trojana.

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

²Neumärker, Dorothea. *Josef L. Hromádka. Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens*. Chr. Kaiser Verl., München 1974. „Josef L. Hromádka war und ist eine theologisch wie politisch umstrittene Gestalt. Seine Reden, Schriften und Aktivitäten lösten immer wieder heftige Reaktionen aus. Dies belegen Pressestimmen und Kommentare vor allem westlicher Theologen, die in den vergangenen zwanzig Jahren veröffentlicht wurden.“ (p. 13).

J. M. Lochman ve svém příspěvku³ upozorňuje, že Hromádka je i na konci 20. století zajímavý pro asijské teology⁴ tím, co je podle Lochmana zásadním Hromádkovým rysem: „jeho důrazem na osvobozující svrchovanost evangelia a z ní plynoucí inspiraci a výzvu, abychom brali vážně dějinnou situaci, ve které se nacházíme. Pro tento zvěstný důraz si Hromádkův odkaz zaslouží naši nepředpojatou pozornost.“⁵

Lochman zdůrazňuje tři důležité aspekty Hromádkova díla. První je jeho ekumenický rozměr, který je zřetelný už z meziválečných let v jeho snaze přispět k novému ocenění katolické a pravoslavné tradice, a pokračuje po válce prací v SRC a Světovém reformovaném svazu. Je to doklad Hromádkovy otevřenosti a ochoty překračovat konfesijní hranice při hledání nejhlubších základů víry.

Druhým důležitým prvkem je Hromádkův důraz na svrchovanost evangelia. Hromádka opakovaně zdůrazňuje, že království Boží nesmí být ztožněno se žádným politickým nebo kulturním systémem, že Ježíš Kristus, který sestoupil do našich dějin a je s námi v našich problémech a zápasech, je zároveň Pánem nad dějinami a soudcem všeho lidského konání.

Posledním, ale nejdůležitějším bodem je Hromádkovo pojetí dějin, závažnosti dějinných procesů a událostí pro společenskou odpovědnost křesťana. Hromádka následoval prorockou linii biblického myšlení a na základě její interpretace se přiklonil k socialistické vizi společnosti, vizi, kterou charakterizuje spravedlnost a rovnost. Byl přesvědčen o humanistickém jádru komunistické myšlenky. Lochman to nazývá „Achillovou patou Hromádkovy teologie dějin“.⁶

Hromádka odmítl ztožnit spravedlnost evangelia s jakýmkoli sociálním nebo politickým uspořádáním a často před takovým omylem varoval, ale on sám „vlozil příliš mnoho naděje a důvěry do marx-leninského projektu i do praktické politiky, zatímco podcenil dehumanizující prvky v kořenech této ideologie.“⁷

³Lochman, J. M. "Where I see the Validity of Hromádka's Legacy." In M. Opočenský (ed.). *From the Reformation to Tomorrow*. Geneva: WARC 1999, pp. 106–111.

⁴V Basileji obhájili disertační práce o Hromádkovi Korejec Meehyun Chung v roce 1993 (*Karl Barth, Josef Lukl Hromádka, Korea: das Verständnis von Offenbarung und Geschichte im Denken Karl Barths: ein Vergleich mit dem Offenbarungs- und Geschichtsverständnis Josef Lukl Hromádkas in Bezug auf ihre theologische und politische Tätigkeit*. Berlin: Alektor-Verl., 1995. 195 p.) a o tři roky později Japonka Kosuke Nishitani (*Niebuhr, Hromádka, Troeltsch, and Barth: the Significance of Theology of History for Christian Social Ethics*. New York: Lang, 1999. 400 p.).

⁵Lochman, op. cit., p. 111.

⁶Lochman, op. cit., p. 110.

⁷Ibid., p. 111.

Druhý kritický pohled, Trojanův, shledává, že slabinou Hromádkova díla je pojetí a pochopení mocenských struktur a pokouší se je analyzovat. Hromádkův postoj k politickým strukturám byl od počátků nezávislého Československa kladný a kritický. Nikdy neopustil svou výhradu, že časné pořádky nesmějí být ztotožňovány či směřovány se spravedlností království Božího. Svrchovanost evangelia nedovoluje zatížit svobodu křesťanské víry jakoukoli závislostí na národě, státu či jakékoli lidské komunitě. Tváří v tvář tragickému případu takovéto závislosti, církve v německém nacistickém státě, formuluje závazek strážní služby křesťanské církve vůči společnosti:

„Církev, která se nedá ohlušit veřejným míněním, která nepodléhá vášním národního a státního života, třeba přitom ztrácí popularitu a je pronásledována, není nikdy v tak velkém nebezpečí, jako církev, která zvoněním, zpěvem, za zvuků varhan a taláry dává pozhelnání všemu, co se děje. Nedat se mást ve své strážní službě, k tomu je třeba přemnoho duchovní síly a odvahy. Církev, která tuto odvahu ztrácí, přestává býti církví Páně a mění se ve služebnici Antikristovu.“⁸

Povinnost stát na stráži pro celou společnost je pro Hromádku jedním z ústředních úkolů církve. Křesťané musí chránit druhé proti nespravedlnosti a křivdám, a musí tak činit bezpodmínečně a bez ohledu na možná nebezpečí.

Po Mnichovské tragedii 1938 odjel Hromádka do USA s pocitem, že záruky dosavadního společenského pořádku selhaly a padly. Západní demokracie ztratily kredit, když ustoupily a uvolnily prostor chaosu a hrubému násilí. Od útoku Německa na Sovětský svaz Hromádka obrací svou pozornost postupně na Moskvu, když hledá odpověď na otázku, jaké bude nové uspořádání světa po válce: „východiska z této krize spatřuje čím dále častěji v poválečném spojení Spojených států a Sovětského svazu.“⁹

Když se tato teorie brzy po válce ukázala jako iluze, Hromádka se přiklání k myšlence socialistické přestavby světa a pokouší se interpretovat revoluční změny ve společnosti kladně. Na druhou stranu se pokouší přesvědčit komunisty, že v procesu budování nové společnosti je křesťanská víra nikoli nepřitelem, ale nepostradatelným pomocníkem. A právě tady, soudí Trojan, udělal Hromádka závažnou chybu, když vyhlásil moratorium na kritiku nového režimu. Zdůvodňoval ji dvěma ohledy: jedním je vina křesťanů na sociální nespravedlnosti ve světě, která jim má bránit, aby kritizovali ty, kdo se svět snaží změnit. Druhým aspektem je naděje, že odstraněním sporných ploch bude možno rozvinout s novým režimem

⁸Hromádka, J. L. „Církev ve zmatku“. In *Theologie a církev*. Praha 1949, s. 86. Cituje Trojan, op. cit., s. 58.

⁹Trojan, *Nepřeslechnutelná výzva*, s. 61.

vnitřní dialog. Přitom však, soudí Trojan, podcenil Hromádka pokušení moci a její korumpující vliv na její držitele a přecenil kladné možnosti nového systému ve směru uskutečňování sociální spravedlnosti a důstojnějšího lidského života.

V 60. letech Hromádka dospívá k přesvědčení, že se konečně společnost dostala do stádia, kdy její další vývoj bude klidnější a diferencovanější a bude možno uplatnit důležité křesťanské důrazy ve vzájemném dialogu.¹⁰ Hromádka si nikdy nepřipustil, že by celý projekt socialistické přestavby mohl být od základu chybný. To se tragicky ukázalo invazí v roce 1968, která rozbila Hromádkův sociálně-politický koncept křesťanské odpovědnosti za svět na kusy a zlomila jej, jak svědčí pamětníci, i osobně.

Otázka pojetí dějin jako jádro problému

Na otázku, co vedlo Hromádku k tomu, aby dal svou důvěru marxistickému pohledu na svět, odpovídají mnozí z jeho interpretů, že to bylo jeho pojetí dějin. Jeho pohled na povahu dějin a jejich závažnost z křesťanské perspektivy, to, co bylo nazváno Hromádkovou filosofií nebo dokonce teologií dějin. Hromádka sám si toho byl vědom a víc než jednou píše, že tyto kritiky bere vážně:

„Mně osobně bývá vytýkáno, že buduji svou teologii na falešné filosofii dějin. Tyto výtky musím brát docela vážně, ale soudím, že dnešní křesťanstvo se neosvobodilo od staré koncepce toho, co nazýváme křesťanskou civilizací ... nejen že nechci budovat na nějakých nových dějinných faktech, nýbrž kladu si otázku: Je moje víra a teologie tak silná, abych pochopil, co se skutečně děje a zvládl to?“¹¹

Čtu-li tyto řádky správně, Hromádka se v roce 1957, tedy po deseti letech kritiky od protivníků i přátel, cítí nepochopen, zřejmě proto, že jeho oponenti jsou dosud v zajetí „staré koncepce křesťanské civilizace“, zatímco on se snaží uchopit historické dění nově. A tento postoj Hromádka neopustil do konce svých dní, v budoucnost socialismu nepřestal věřit ani po Sovětské invazi 1968.¹²

Pokusme se tedy analyzovat Hromádkovo pojetí dějin, jejich významu a závažnosti pro křesťanský pohled na svět. Metodicky to chci učinit ve třech krocích: a) Jak chápe Hromádka povahu dějin? b) Jak vnímá a in-

¹⁰Na prahu dialogu. In *Pole je tento svět*. Kalich, Praha 1964, pp. 71–114.

¹¹Naše dnešní teologie a církevní situace. *Kostnické jiskry 1957*, č. 35.

¹²Svou trvajícím, i když otřesenou, nadějí v historickou budoucnost demokratického socialismu vyjádřil Hromádka ve svém Memorandu pro KMK na podzim 1968. Názor, že Hromádka v posledním roce svého života změnil názor, odmítá i P. Filipi (*Do nehlubších hlubin*. Praha: Kalich 1990, s. 67).

terpretuje dějinné procesy? c) Jaké je místo a úkol křesťanů v dějinných procesech?

a) *Povaha dějin*

Prvním momentem je Hromádkovo chápání zákonů dějinného vývoje. Tento argument u něj najdeme v různých dobách a při různých příležitostech. Například po druhé světové válce „přešla dějinná iniciativa na Sovětský svaz ...“, znárodnění velkých podniků v r. 1946 je „v dějinné perspektivě“ v souladu s „nevyhnutelným směřováním“, budování Bundeswehru o pět let později „nemůže být – již logikou dějinného vývoje – ničím jiným než pokračováním armády hitlerovské“, sovětské mírové návrhy „převyšují dějinné návrhy západních mocností“, vývoj v Číně představuje „proces dějinný, který může pozvednout povahu celkového života na úroveň, na které zmizí tisícelé křivdy, otročina, nevolnictví, pověry a krutosti“. Zdůvodnění dějinami se zdá naznačovat vyšší kvalitu a snad i nezvratnost toho kterého procesu či události, dějinný vývoj je kdesi v hloubi zřejmě v souladu s Božím plánem a je třeba jej akceptovat. To ovšem představuje hned dvojnásobný problém: prvním problémem je, zda vůbec existuje něco jako takovýto předpokládaný zákonitý dějinný vývoj. A dojdeme-li k přesvědčení, že existuje, druhým problémem je, jak poznat, co je a není v souladu s ním.

Na otázku, jaké je Hromádkovo pojetí dějin, není snadné odpovědět, protože nikde nepodal systematickou definici svého pojetí.¹³ Jisté je, že jeho pohled na dějiny je christologický (výchozím bodem pro jakoukoli dějinnou interpretaci je inkarnace) a eschatologický:

„I mnoho kritických theologů, kteří po stránce vědecké, metodické mají odvahu k radikálním důsledkům a tezí, zůstávají (sic!) stát se zavřenýma očima před přelomy a otřesy dějinnými ... Ale theologie, která nepostihuje objektivního dění Božího v dějinách a nad dějinami, od Ježíše Nazaretského zpět k Mojžíšovi a Abrahámovi a do budoucnosti až k jeho konečnému vítězství, taková theologie se lehkostává útekem a ztrácí účinnost, naléhavost, srozumitelnost a účinnou nadějnost v době dneška a zítřka.“¹⁴

Tím, kdo otevírá smysl dějin lidskému porozumění, je Ježíš. On je klíčem k minulým i budoucím dějinám, jenom on nám může pomoci, abychom porozuměli „objektivnímu dění Božímu“ v dějinách. Je dobré si všimnout, že toto porozumění přichází ve chvílích krize – na historických křížovatkách a ve chvílích dějinných vzmachů. Ono Boží dění se odehrává v ději-

¹³ „...nikde, pokud vím, nepodal přesný výměr toho, co míní ‚dějinami‘, a toho pojmu užívá, často simultánně, v několika rovinách.“ Filipi, Pavel. „Texty a kontexty: K interpretaci díla J. L. Hromádky“. In *Svoboda Kristovy církve v dějinách ...*, s. 66.

¹⁴ „Odpovědnost a naděje theologova.“ *KR 1963*, s. 103.

nách i nad dějinami, je skrytou, ale rozhodující silou: „...skrytá duchovní síla prorockého a apoštolského poselství zúrodnovala půdu pro všechny mohutné zvraty sociální a politické ...“¹⁵ Hromádka je přesvědčen, že dějiny nelze pochopit z nich samých, dokonce i marxistické pojetí dějin musí mít „transcendentní“ rozměr:

„...Marx a jeho nejlepší stoupeneci sice vykládali historický vývoj methodou dialekticky materialistickou, ale dějinný proud takto vytvořený usměrňovali – za rozhořčených protestů proti vykořisťování a za vzrušených výkřiků pro spravedlnost – k cíli, který převzali v zesvětštělé formě z ovzduší prorockého a evangelického. Jejich filosofická metoda jim stačila na výklad světa; aby jej přetvořili, k tomu potřebovali něčeho, co jim mohla poskytnout pouze živá tradice víry.“¹⁶

Hromádka užívá ve své interpretaci dějin často motiv Božího soudu: „I dnes se dějí soudy Hospodinovy, i dnes se stává slovo Hospodinovo. Slovo Hospodinovo není idea, myšlenka, nýbrž dění, které otrásá národy a dějinami ...“¹⁷ Říká to po r. 1948, ale není to nový tón v jeho řeči. Pokračuje tu v linii, kterou u něj najdeme již na konci 1. světové války, ve zdůraznění soudu před milostí. Nejprve přicházejí proroci se svým poselstvím a úkolem „aby rozvraceli a podvraceli, ničili a bořili“ – potom přichází evangelium.¹⁸

Zároveň ovšem nacházíme doklady, že Hromádka chápe dějiny jako cosi, co má své vnitřní zákonitosti, které lze rozpoznat a užít jich k ovlivnění dalšího vývoje. Při příležitosti 40. výročí Říjnové revoluce (1957) mluví o beztrždní společnosti jako naplnění „všeho toho, po čem toužili největší duchové v dějinách, ale k čemu nemohli dospět, dokud nepoznali zákonů přírodních a zejména zákonů dějinného a společenského vývoje.“¹⁹ Má to znamenat, že poznáme-li zákony dějinného vývoje, můžeme je použít k dosažení kýžených cílů? Tady se musíme ptát, jak se to snáší s „objektivním Božím děním v dějinách“. Jak může být svrchované slovo Božího soudu nad celými našimi dějinami spjato s rozpoznatelnými a předvídatelnými zákonitostmi běhu dějin?

¹⁵ *Komunismus a křesťanství*. Evangelické dílo, Hradec Králové 1946, s. 37n.

¹⁶ Op. cit., s. 42.

¹⁷ Hlína v ruce hrnčífově. *KR 1950*, s. 236. Kázání, založené na Hromádkově oblíbeném proroku Jeremiášovi. Motiv Božího soudu se objevuje i v Hromádkově textu k událostem v Maďarsku 1956: „Die Zeit der Gerichte Gottes ist auch die Zeit grosser Verheissungen.“ M. Stöhr (ed.). *Der Geschichte ins Gesicht sehen*. Kaiser: München 1977, s. 250.

¹⁸ Zpět k prorokům! (1918). In P. Filipi. *Do nehlubších hlubin*. Praha: Kalich 1990, p. 96–101.

¹⁹ *KR 1957*, s. 8n.

Snad nejpodrobnější výklad o povaze dějin najdeme v Hromádkově přednášce *Komunismus a křesťanství* z r. 1946:

„...opravdové křesťanství, to jest živá víra v evangelium, působí stále jako skrytá pružina za dějinným životem, svým soudem pomáhá očišťovat lidskou práci od kalu sobectví ... Víra, jak jí rozumíme z proroků a apoštolů, stále zachraňuje čisté dědictví pravdy, nastřádané minulými generacemi ...“²⁰

Je tu pojetí víry jako skrytého zdroje za dějinami, ovlivňujícího konkrétní dějinné události a otevírajícího nadějný výhled k Boží budoucnosti. Ale tento teologicky nezpochybnitelný důraz, volající k pokání a pokoře a otevírající skrze interpretaci dějinných událostí perspektivu naděje, je doprovázen oním druhým tónem: v historických událostech můžeme nejenom objevit jejich smysl pro naše životy, ale zdá se, jako by měly samy v sobě objektivní význam: „Stále zřetelněji vidíme, že společenské změny postupují a budou postupovat nezadržitelně, protože uzrávají dějinně ...“²¹

Dějinný proces má v tomto pohledu svou vlastní vnitřní logiku, kterou nelze změnit. Je třeba ji objevit a jednat v souladu s ní. Nerespektovat ji znamená být smeten dějinnými silami:

„Jen nechtějte obnovovat to, co se nedá obnovit, nechtějte zastavovat pochod dějin a změny v sociálním, politickém životě, které se nedají zastavit! Nepokoušejte se z nějakého osobního nebo stavovského sobectví kazit reformy, které se staly dějinně a mravně nutnými a kterými se dostávají dopředu vrstvy lidí, drobných lidí, dosud žijících na okraji národního života. Dějiny se nedají zastavit! Kdo je chce zastavit, bývá buď odsunut k bezvýznamnosti, anebo kupí vybušniny, které jednou mohou zničit jeho i jeho národ.“²²

Tyto dva motivy můžeme v Hromádkově pojetí dějin nacházet střídavě i společně. Na jedné straně prorocké hledisko, dějiny jako omezený jev, zásadně ovlivňovaný skrytým, ale mocným konáním Božího slova, na druhé straně dějiny jako subjekt se svou vlastní vnitřní logikou, kterou musí všichni respektovat – což je v zásadě marxistický (a hegelianský) pohled. Hromádka se snaží, aby ve své snaze „brát dějiny vážně“ neztratil dynamiku pohledu, který vnímá dějiny současně jako dějiny lidské i dějiny Božího spásného konání pro nás. „Historie není náhoda ani fatum. My, věřící křesťané víme, že v historii jsou také neviditelné stopy svrchované prozřetelnosti, vlády Boží ...“²³ Současně však má sklon tyto neviditelné stopy vizualizovat v sociálních konfliktech, revolucích, politických systémech a hnutích. Ono „čisté dědictví pravdy“ nebo „věčně platné zákony práva a milosrdenství a pravdy“, které jsou životně důležitým zdrojem naší

²⁰ KR 1949, s. 11.

²¹ Tamtéž.

²² Klid v bouři. KR 1948, p. 14.

²³ Dějinný mezník. (Proslov k 50. výročí VŘSR) KJ 1967, č. 39.

civilizace, se zdají být příliš úzce spojeny s konkrétními dějinnými strukturami. Tady někde tkví, podle mého názoru, kořen problému s Hromádkovým pojetím dějin.

b) Dějinné procesy a jejich interpretace

Z dnešního hlediska a stavu vědomostí je snadné ukázat, kde všude se Hromádka ve svém pohledu na konkrétní dějinné události mýlil: od Říjnové revoluce, přes Korejskou válku, vývoj v Číně, Maďarsko 1956, význam NDR, Kubánskou krizi a další. Ale pokusme se položit si zajímavější a přiměřenější otázku: Proč dospěl ke svým závěrům? Jaké byly formující prvky jeho uvažování? Jak se spolu srovnávala jeho teologie a jeho chápání dějin, kulturní a politické situace? Pokusím se načrtnout několik motivů, které v různých vyjádřeních Hromádkových politických postojů můžeme najít.

Zřetelnou a jednoznačnou interpretaci moderních dějin rozvinul Hromádka brzy po 2. světové válce, ale její kořeny sahají zřejmě až do doby jeho kaplanství v 1. světové válce.²⁴ Mnichovská dohoda se pro něj stala důkazem pádu Západního světa. Liberální svět kapitalismu je v rozpadu a na vzestupu je nová společenská struktura světa – socialistická.

V roce 1946 se Hromádka setkal s Berďajevem a jeho vidění budoucnosti na Hromádku udělalo velký dojem: „Podle Berďajeva bude hlavním znakem nastávajícího údobí lidstva veliký duchovní zápas mezi dialekticko-materialistickým komunismem a komunismem na základě duchovně-křesťanském. Svět se nevrátí k hospodářskému individualismu ani k liberálnímu kapitalismu.“²⁵

Přesvědčen, že liberální kapitalismus jako dějinná formace selhal a skončil, Hromádka hledá jinou dějinnou sílu, která by pokračovala v boji za spravedlnost a nachází ji v komunistickém hnutí, jak je ztělesňuje Sovětský svaz: „Dnes je komunismus, anebo lépe řečeno ruská revoluce komunistická z listopadu 1917 počátkem nového údobí dějinného, událostí, ke které lidé v celém světě zaujímají nějaký vztah. Je to tak ohromný historický fakt, že jsme se s ním dosud doopravdy nevyřadili ...“²⁶

Hromádka si vytvořil názor na komunistické hnutí na základě studia jeho spisů a došel k závěru, že toto je směr budoucího sociálního uspořádání světa:

„Komunismus vyjadřuje něco, co se nedá zastavit. Kdo by chtěl jakýmkoliv způsobem zarazit tento dějinný proud, bude smeten ... Katastrofy, jakou byl Mnichov a druhá světová

²⁴ Že Hromádka vnímá bezprostřední krizi již v 1. světové válce jako krizi „křesťanské civilizace“, je zřejmé z jeho zmíněného textu „Zpátky k prorokům“ (1918).

²⁵ *KR 1946*, s. 5.

²⁶ *Komunismus a křesťanství*, s. 21.

válka, vznikají proto, že lidstvo a národy nepostihnou včas, co jest dějinně neodvratitelné a mravně oprávněné, a že chytrácky, sobecky, anebo s nechápavou zaslepeností se pokoušejí obrátit proud společenského života zpět ... Zrakem víry odhadneme, jaké nezvratné skutečnosti před nás postavila historie, a neignorujeme, co se nedá ignorovat!²⁷
„Komunismus – toť však také ona těžko definovatelná dynamika dnešních dějin, to, co jest ve vzduchu, co působí jako – po lidsku mluvě – nezastavitelné úsilí, aby rozvrácený svět byl postaven nikoli na osobních výhodách, zájmech, ziscích a výsadách, nýbrž na sociální rovnosti, bezpečnosti, kolektivní spolupráci lidových zástupů.“²⁸

Proto přijal převrat v Československu 1948 a podporoval přeměnu společnosti. V roce 1950 byl iniciátorem usnesení synodu ČCE, v němž se praví: „Dívejme se zrakem víry na to, co se děje v dnešním světě, zejména na hluboké proměny celého našeho národního života. Připomínejme si nejprve stále znovu, že dnes je souzena a bořena – právem souzena a bořena – staletá, ano tisíciletá nespravedlnost a neupřímnost staré společnosti ...“²⁹

Hromádka trvá na tom, že právě perspektiva víry ukazuje nutnost sociální přeměny světa. Taková přeměna je požadována v prorocké zvěsti – spravedlnost pro chudé a utlačované, pro vdovy a sirotky. Zápasit o to mělo být samozřejmým úkolem křesťanů a současná krize může být výsledkem toho, že v tomto úkolu selhali: „Drsnost změn je ovocem strašných omylů, kterých se dopustili představitelé i občané odumírající epochy.“³⁰ Jak se světem šířilo hnutí za nezávislost, Hromádka se utvrzoval v názoru, že jde o světovou krizi a že je nevyhnutelná společenská přestavba celého světa. Zformovaly se dva velké tábory: sovětský, usilující o nový světový řád, o svobodu a spravedlnost pro všechny, a konzervativní tábor, vedený Vatikánem a Spojenými státy. Studená válka situaci zhoršuje a činí ji bolestnější, protože v komunistickém táboře vytváří mentalitu obležené pevnosti, v níž nemohou vzkvétat individuální svobody a práva. Pokus zastavit šíření komunismu však je tragický omyl: „Druhá světová válka skončila tím, že dějinná iniciativa přešla na SSSR a jeho spojence. Západní buržoasie (zejména ovšem americká) má ještě v rukou ohromné prostředky

²⁷ *Ibid.*, s. 26.

²⁸ *Komunismus a křesťanství*, s. 23.

²⁹ Poslání církve v dnešní době. *KR 1950*, s. 54. Tato perspektiva – vize nápravy tisíciletých křivd – může být za jedním z Hromádkových nejkontroverznějších výroků, v němž prohlásil Říjnovou revoluci při jejím 50. výročí za druhou nejdůležitější událost dějin – po inkarnaci. V autentické písemné podobě není zachyceno, jen doloženo pamětníky. Např. M. Rejchrt. *O něco svobodněji*. Praha, Kalich 2002, s. 45, nebo P. Rejchrt v *KR 1992*, s. 115. Fakt, že tato slova Hromádka nikdy nesvěřil papíru a zřejmě ani neopakoval, naznačuje, že si na nich obzvlášť nezákládal – vyslovil je nicméně veřejně při oficiálním shromáždění.

³⁰ *KR 1950*, s. 138.

hospodářské a mocenské, ale dějinně jest na ústupu, v defensivě. Poslední katastrofa ji dějinně podlomila a vyčerpala.³¹

Přesvědčení o nezměnitelném chodu dějin se tu opět ozývá a je dokonce zesíleno konstatováním, že studená válka svými důsledky „...znemožňuje evropskému a asijskému člověku, aby prohlédl a dal se do práce na místě, na které ho postavily dějiny ...“³² Dějiny jsou tím, kdo nám klade úkoly a staví nás před problémy, které máme řešit. Působí tu jako autonomní subjekt. Rolí víry je pomoci nám, abychom uviděli skutečný obraz světa, to znamená neignorovat to, co se stalo a začít na troskách starého světa pracovat pro nový. Nová situace je pro křesťany příležitostí, protože je zbavila starých závislostí:

„Den 7. listopadu 1917 se svými důsledky rozbil rámec, do kterého byl zasazen po generace, snad po několik století náš církevní, náboženský a kulturní život ... Rozbitím starého životního rámce nebyl přidáno nic ku podstatě a poslání Cirkve Kristovy. Církev stojí pevně na základě prorockém a apoštolském. Ale ohromnými změnami v dějinné stavbě lidské byla Církev osvobozena od nánosu věků, který ji viditelně i neviditelně tlačil a svíral ...“³³

Komunistická společnost je pro Hromádku tou dějinnou silou, která klade základy lepší společnosti, lepší budoucnosti sjednoceného a spravedlivě organizovaného lidstva: „První světová válka, velká Říjnová revoluce a druhá válka světová jsou viditelnými projevy hlubokých dějinných proměn. Tvoří se předpoklady nejen pro novou a vyšší organizaci lidstva, nýbrž také pro světovou civilisaci, kterou budou vytvářet národy východní stejně jako západní, barevné stejně jako bílé ...“³⁴ Toto přesvědčení si podržel nejen během „Pražského jara“ v roce 1968, kdy zdůrazňoval, že nejde o odvrát od socialismu, nýbrž o jeho nápravu,³⁵ ale nezměnil je ani po invazi. Ve svém memorandu z podzimu 1968 zdůraznil, že socialistický a komunistický vývoj byl hluboce a tragicky otřesen, ale že doufá v pokračování zápasu o demokratický, humanistický socialismus: „Socialismus je pokrokem ve vývoji sociálně politickém – jde o to, aby v zájmu celku byla zlomena umrtvující moc kapitálu a aby byly vytvořeny pro všechny lidi,

³¹ *KR 1951*, p. 104.

³² *Ibid.*, p. 106.

³³ *Ibid.*

³⁴ Projev při převzetí Leninovy ceny v Moskvě. *KR 1958*, s. 226.

³⁵ Co přineseme? *KJ 1968*, č. 19. „Nezapomeňme, že tak zvaný obrodný proces, kterým procházíme, vyrostl z komunistické strany. Nebyl zahájen tlakem zvenčí, je spíše výsledkem toho, co se v posledních několika letech probojovávalo mezi těmi, kdož ve vsí odpovědnosti prožívali nedostatky, omyly, neúspěchy ano i zločiny ve své vlastní straně od února 1948 ... Připomeňme si přitom, že nejsme na cestě od socialismu zpět, nýbrž na cestě k očištěnému, ryzímu socialistickému úsilí.“

mladé, staré a nejstarší, stejné předpoklady osobní jistoty a lidské důstojnosti.³⁶

V šedesátých letech několikrát zmiňuje osobní aspekt společenské proměny jako aspekt zásadní důležitosti. Problém s očekávaným „novým člověkem“, který měl v nových společenských podmínkách vyrůst a prokazatelně nevyrostl, bylo z teologického hlediska nutno předpokládat a očekávat. Hromádka tento problém konstatuje jakoby překvapen: „Čím dále, tím více také vidíme, že budovat socialistickou nebo komunistickou společnost je velmi těžké. Protože socialismus na rozdíl od kapitalismu je vybudován na sympatii a na lásce k člověku ...“³⁷

Zjednodušená, naivní antropologie byla centrálním problémem socialistického pojetí společnosti. Hromádka jako teolog znal problém hříšné povahy člověka, ale navzdory tomu doufal v úspěšnou socialistickou představu společnosti. Odpověď na otázku, odkud se brala jeho naděje, by vyžadovala detailní studii jeho pojetí antropologie. Zdá se však, že si podržel určitý díl liberálního optimismu – nelze doufat v úspěšnou přestavbu společnosti bez důvěry v lidskou schopnost konat dobro – a to zjevně bylo Hromádkovou nadějí: „Dlouho to potrvá, než se jednotlivci vskutku naučí pracovat pro celek, pro dobro celé společnosti, a nikoli jen pro svůj zisk, majetkový prospěch, postavení a lesk.“³⁸ Nakonec však se to naučí, věří zřejmě Hromádka. Dá se tu tušit něco z vášně a nadějí náboženského socialismu, jehož vedoucí osobnosti, H. Kuttera a L. Ragaze, pomáhal mladý Hromádka uvést v Čechách do teologické diskuse.

Zároveň s tím připomíná Hromádka znovu důležitost demokratického humanismu v masarykovské tradici. Integrovat tento humanismus je pro českou socialistickou společnost velmi důležité, to bylo Hromádkovo celoživotní přesvědčení.³⁹ Když se neuskutečnila syntéza Východu, toužícího po sociální spravedlnosti, se Západní demokratickou tradicí v celosvětovém měřítku, Hromádka se naděje lokálního příkladu takové mož-

³⁶Memorandum J. L. Hromádky po srpnu 1968. KR 1990, s. 92.

³⁷Dějinný mezník. *KJ 1967*, č. 39. Podobně píše J. L. H. i během jara 1968: „Hlavní otázka není tak v změně v socialistické stavbě, hlavní otázkou zůstává, zda v této stavbě žije socialistický člověk, který rozumí situaci, chápe cíle socialismu a bere na sebe plnou odpovědnost za zítřek ...“ (Co přineseme? *KJ 1968*, č. 19.)

³⁸Střízliví buďte a bděte! *KR 1949*, s. 9.

³⁹Hromádka nikdy nepřestal připomínat důležitost Masarykova odkazu, ale teprve v posledních letech života, ve změněné společenské atmosféře, mohl doufat, že tento důraz bude slyšen. Hromádkovu vztahu k odkazu T. G. Masaryka věnuje velkou pozornost D. Neumärker, op. cit., kapitola 4., kde dokládá, že Hromádkův zájem o socialismus je spojen s Masarykovým vlivem.

nosti: český demokratický socialismus, ovlivněný humanistickými ideály prvního prezidenta:

...co po mém soudu je pro nás nejnaléhavější a nad čím se my věřící křesťané musíme zamýšlet. Jak vnést do socialistické společnosti tvůrčí statky naší minulosti, naší tradice křesťanské vůbec a reformační zvláště a jak oživit správným a přesvědčivým způsobem to, co pro československého člověka znamenal T. G. Masaryk.⁴⁰

Hromádka si až do konce svých dní udržel naději na demokratickou socialistickou společnost, jako výsledek vývoje těch nejlepších tradic lidských dějin, podporovaný onou skrytou silou prorocké a apoštolské zvěsti, v posledu Slovem samotného svrchovaného Boha. Taková naděje musí vést k aktivní účasti křesťana na společenském dění.

c) Místo a úkol křesťanů v dějinných procesech

Už jsme zmínili, že důraz na Boží svrchovanost byl charakteristickým rysem Hromádkovy teologie. Jeho celoživotní sociální angažovanost je provázána naléhavým vědomím, že Církev Kristova má jenom jeden nepodmíněný závazek – ke svému Pánu. Veškeré jiné možné závazky jsou jenom podmíněné, omezené. Mezi válkami mnohokrát varoval, aby se církev nedala svést současnými trendy a nesnažila se být „pokrokovou“ nebo „národnou“. zdůrazňoval křesťanskou svobodu a úkol být na stráž, plnit ve společnosti prorockou roli za všech časů a okolností. Jeho oblíbenými prorockými postavami byli Jeremiáš, Augustin a Komenský,⁴¹ svědkové pádu Izraelského království, Římského impéria a Českého království – prorocké osobnosti v dobách nejhlubší krize svých společností. Všichni svědčí o tom, že společenské a politické systémy se hroutí, ale Boží lid s nimi nepadá, protože není osudově svázán se žádným sociálním systémem.

„Církev jest svou podstatou svobodná vůči všem pozemským mocnostem. Jest svobodná v pravdě, ve víře v Ježíše Krista, svrchovaného Pána nad nebem i zemí. Jest svobodná jako jeho posel; jest svobodná ve svém vyznání, učení a zvěstování. Není pozemské ideologie nebo autority, která by mohla a směla vnutit jí své učení na místě prorocké a apoštolské zvěsti. Církev jest svobodná ve svém pohledu víry na věci tohoto světa; jest svobodná, když je volána svým Pánem, aby pronášela své slovo napomenutí, kritiky, protestu a odporu, když se šlapou práva Kristova a když se člověku jako tvorů Božímu křivdí, když se vůle Boží tupí, jeho zákon přestupuje a Slovu Božímu se kladou meze. Tu jest Církev Kristova neústupná.“⁴²

U Hromádky najdeme v různých dobách řadu takovýchto výroků. Úkol zastávat se pravdy a spravedlnosti, protestovat proti bezpráví, ať se děje

⁴⁰ *KJ* 1968, Nr. 19.

⁴¹ M. T. Zikmund, „J. L. Hromádka v úsilí o nosnou základnu naší civilizace“. In *Svoboda Kristovy církve v dějinách ...*, s. 76.

⁴² *KR* 1949, s. 232.

komukoli, bránit slabé a utlačované, je pro Hromádku „bez podmínky“. Praktické uplatnění této zásady však je sporné. Hromádkovi kritici poukazují na jeho mlčení k většině nespravedlností a zločinů režimu v padesátých letech, na skutečnost, že dostal čtyřikrát státní vyznamenání (1954, 1955, 1958, 1959) a Leninovu cenu míru v Moskvě (1958), zatímco mnoho křesťanů trpělo ve vězení a v pracovních táborech. Jeho obhájci zdůrazňují množství osobních dopisů a úspěšné intervence ve prospěch některých lidí. V každém případě Hromádka neuplatňoval v praxi ten kritický úkol církve, který teoreticky zastával a „maximy Evangelia zbalil dobrovolně uloženou abstinencí kritiky jejich veřejné účinnosti“.⁴³

Určitou rozpornost Hromádkovy pozice vyjadřuje hutně jeden z jeho textů z počátku 50. let: „Skutečné theologii však ani nenapadá ztotožňovat království Boží se sociální a politickou výstavbou lidské společnosti. A přece, čím hlouběji pronikáme do hlubin prorockého svědectví a apoštolské zvěsti, tím případněji a kladněji chápeme smysl toho, co se nazývá socialistickým realismem a dialektickým materialismem.“⁴⁴

Jinými slovy, naše víra nám ukazuje, že socialismus má kladný význam. Křesťané by to měli pochopit a přijmout odpovědně novou situaci. I křesťanská svoboda tu dostává někdy zvláštní určení: „...Ryzí theologie, o které tuto mluvíme, osvobozuje nás také od naší svázanosti s pozemskými řády a institucemi kapitalistického světa. Církev i její údové jsou ve stálém nebezpečí, že si zvyknou na určité pořádky hospodářské a sociální, politické a kulturní. Největším pokušením pro pozemské církve jest tzv. křesťanská civilisace ...“⁴⁵

Hromádkovo pojetí křesťanské svobody tu naznačuje především svobodu od minulosti, od liberální společnosti a jejích svobod, pro socialistickou přestavbu. Je to nesené jeho hlubokým přesvědčením, že „...na naší straně je mravní logika dějinného života. Jsme si vědomi toho, že nejlepší síly dnes a nejlepší tužby lidstva, které budovaly dosud lidský život a lidské dějiny, že ti mluví také pro nás.“⁴⁶

Svrchovanému slovu Božímu je podroben celý svět, ale zdá se, že soud padá především na stranu Západních demokracií. Socialismus se jeví jako nástroj soudu a současně jako hnutí, které přináší možnost nového počátku.

„Ať už jakkoli musíme a budeme vykládat převraty světové a přeměny u nás ze zákonitého dění historického, jako něco, co má svůj původ v omylech, hříších, ale také touhách generací

⁴³Trojan, op. cit., s. 70.

⁴⁴Pomocná služba theologie. *KR 1951*, s. 229.

⁴⁵Vyznání theologovo. *KR 1953*, s. 172.

⁴⁶Velký a vznešený zápas (projev na konferenci Národní fronty). *KJ 1954*, č. 44.

před námi, přeče jen zrakem víry měli bychom postihnout v tom ve všem milostivou příležitost, kterou nám dává Duch svatý Stvořitel ... jen velmi neradi opouštíme předposlední stanici, abychom se rozejeli tam, kde stojí živý Ježíš Nazaretský, Ukřižovaný a Zmrtvýchvstalý, a kde Duch svatý koná své revoluční a osvobozující dílo.“⁴⁷

Kontext tohoto a dalších podobných výroků ukazuje zřetelně, že místo křesťanské církve je v socialistické přestavbě světa. Křesťané by to měli pochopit a přijmout za ni odpovědnost. Biblická víra nás vede na ta místa, „kde se potácejí lidé ve svém hříchu a kde se na troskách toho, co bylo, pokoušejí postavit něco nového“.⁴⁸ Toto „nové“ je socialistická přestavba a křesťané jsou povoláni, aby se jí účastnili. Zde by měli svědčit svou mimořádně dobrou prací a svou otevřeností k dialogu. Protože znají Boží milost a odpuštění, jsou uzpůsobeni, aby vytvářeli atmosféru porozumění a vzájemné důvěry, která může otevřít dveře skutečnému dialogu.

O upřímnosti tohoto Hromádkova postoje není pochyb. Jelikož je však založen na předpokladech liberální demokratické společnosti, tváří v tvář totalitní ideologii a strukturám se ukázal jako chybný.⁴⁹ Lze tu identifikovat několik problematických bodů:

1) Důvěra ke komunistickému státu je nepřiměřená. Hromádka vyjadřuje svá takřka naivní očekávání například v souvislosti s novou legislativou pro církev: „Očekáváme tedy, že právě státní úřad pro věci církevní se stane nástrojem, kterým dobrá vůle budovatelů státu bude zasahovat do posledních míst republiky, rychle odstraňovat přehmaty, nedorozumění, tvrdosti a bezpráví.“⁵⁰ Takto nadějně přivítat úřad, který se na 40 let stane nástrojem systematického potlačování a šikanování církevního života, vyžaduje značnou dávku optimismu. Hromádka navíc i po negativních zkušenostech nepřestal doufat, že to byly projevy „dětských nemocí“, které je třeba překonat:

„...je na nás, abychom vstoupili do plnosti a někdy i syrovosti dnešního dění, abychom uměli podepřít ty, kdo se potácejí v neporozumění a bezradnosti, abychom jim uměli poradit a abychom dovedli vytvořit takové lidské vzájemné porozumění mezi údy našich sborů a veřejnými činiteli, ve kterém je možno všechna nedorozumění, všechny neshody, všechny nevyřešené otázky a všechny velké možnosti zvládnout a správným způsobem vyřešit.“⁵¹

2) Snaha vyvarovat se konfliktů vedla k omezené, až deformované interpretaci některých důležitých hodnot, zvláště lidských práv. V roce 1954, v čase nejhrubšího porušování práv, slyšíme: „Neuplatňujeme v církvi lid-

⁴⁷Duch svatý a svět. *KR 1963*, s. 18.

⁴⁸Naše církev v převratech dneška. *KR 1950*, s. 137.

⁴⁹Podrobněji k tomuto problému Trojan, op. cit., s. 69n.

⁵⁰Na prahu nové éry. *KR 1949*, s. 263.

⁵¹A na zemi pokoj. *KR 1961*, s. 169.

ské, občanské nebo politické kategorie svobody. Její svoboda je svoboda ve službě. Její sláva je slávou v pokoře. Její vznešená neodvislost tkví v jejím ztotožňování se s chudými, slabými, opuštěnými, zavrhanými, zapomenutými lidmi.⁵² Zkusíme-li formulovat praktický důsledek tohoto výroku, znamená zhruba toto: Nebudeme bojovat za politická práva, jsme připraveni vzdát se svých práv – i občanských práv druhých lidí. A to se do značné míry také stalo.

3) Kladný postoj k novému společenskému řádu vědomě přehlíží vážné problémy a nepravosti ve veřejné sféře:

„Pokoušeli jsme se od počátku na Komenského fakultě ... nejenom vzít na vědomí, nýbrž uvědoměle zasáhnout do dějinného vývoje a uplatnit to, co pokládáme za své nejvyšší poslání ve stavbě nové společnosti ... Nezastavovali jsme se nad tím, co se dalo chybně anebo špatně. Tázali jsme se spíše, v čem sami neseme odpovědnost za slabosti a omyly dnešního života ...⁵³

Tato úvaha sice dosvědčuje, že se Hromádka stále drží své zásady vykládat protivníky *ad optimam partem*, tedy podle jejich nejvyšších ideálů, zároveň však dokládá, že rozhodnutí hájit komunistické ideály i proti samotným komunistům, jak je vyjádřil v r. 1946, v tuto chvíli nefunguje. Křesťanský úkol ve společnosti je vyjadřován zřetelně a přesně, ale praktické uplatňování tohoto programu selhává.

Tady je snad namístě zmínit známou debatu mezi Barthem a Hromádkou, týkající se politických postojů. To, co Barth u Hromádky kritizuje, je právě toto (byť podmíněné) ztotožnění se s jedním politickým táborem.⁵⁴ Hromádkova odpověď, ani další výměna názorů, do věci jasno nevnesla (viz obzvláště dopisy č. 72 a 73), Barthova kritika rozhodně nebyla dostatečně vyvrácena. Věc chudých a utiskovaných a věc komunistického tábora se u Hromádky zdají být nebezpečně blízko ztotožnění.

Nejednou zmiňovaným momentem, ovlivňujícím Hromádkovy postoje, je pastorační ohled. Hromádka pozoruje mnoho strachu a nejistoty mezi lidmi obecně, ale zvláště i mezi křesťany a soustavně se pokouší pomoci českému evangelictví najít orientaci v nové situaci. Hned po svém návratu

⁵²KJ 1954, č. 33.

⁵³KR 1960, p. 293.

⁵⁴Rohkrämer, Martin (ed.). *Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček*. Theologischer Verlag Zürich 1995. „...dass deine Stellungnahmen und, ihnen entsprechend, deine christlichen Ermahnungen durchweg bestimmt sind durch eine Geschichtsschau, die mit der des einen der heute um die Macht ringenden Leviathane in der Sache identisch ist ...“ (s. 215). O kontextu a některých aspektech této výměny názorů viz Filipi, P. „K. Barth und J. Hromádka.“ Suda, Max J. (Hrsg.) *Prophe-tische Zeitgenossenschaft. Karl Barth und die Geschichte*. Veröffentlichungen der Ev. Akademie Wien, Nr. 7. Wien 1988. ss. 47–60.

z USA si stěžuje, že lidé jsou zmateni a nevědí, jak jednat. Svůj pastorační záměr vyjadřuje v doslovu ke knize, kterou napsal Hans Ruh: „Snad mě čtenáři pochopí, když řeknu, že můj pokus chápat naši situaci v dějinném kontextu nepatří ani tak k nějaké filosofii dějin, jako k mé pastorální teologii.“⁵⁵ Takovýmto vysvětlením ovšem neříká nic o způsobu interpretace dějinných událostí, pouze vysvětluje, proč tyto interpretace nabízí. Na otázku po jejich správnosti či přiměřenosti to nijak neodpovídá.

Pří vši kritičnosti bychom neměli ztráct ze zřetele základní přesvědčení, které stojí za celým Hromádkovým zápasem *in politicis*. Je to přesvědčení, že nezměrné utrpení lidstva ve dvou světových válkách je důsledkem našeho hříchu a nyní nastal čas pro nový počátek:

„Nevidíme dobře do budoucnosti, ale víme, že nadešla doba, kdy národy nemohou už být jen předmětem politických výbojů a hospodářského kořistění. Přišla doba, kdy je nutno pomáhat, kdy hlavním cílem je nikoli hmotný zisk z druhých lidí, nýbrž taková služba, která pomůže lidem zaostalým k pravé svobodě a sebeurčení.“⁵⁶

Hlavním úkolem křesťanů v komunistických státech je přesvědčovat ostatní křesťany, zvláště ty v západních zemích, že evangelium nestojí a nepadá s politickou strukturou a že může existovat v různých systémech, i ve zcela sekulárních. Dále je třeba přesvědčovat západní křesťanstvo, že komunismus není vtělením zla, ale spíše plodem touhy po lepší a spravedlivější společnosti. Jako takový potřebuje pomoc, aby rozvinul své nejlepší schopnosti a poznal, že jeho nejlepší záměry jsou nejen ve shodě s křesťanským pohledem na sociální spravedlnost, ale že jich nelze dosáhnout bez určitého duchovního rozměru. A za třetí, je nutné odstranit studenou válku a nastoupit cestu mírové koexistence a soutěže různých společenských systémů ve světě.

Hromádkova naděje, že čas změny přichází a že lidská společnost bude proměněna ve společenství lidštější a spravedlivější cestou socialistické přestavby, byla, historicky vzato, mylná. Ale naděje v nápravu rozhodně patří k perspektivě víry. Může nám to připomenout Komenského (pro Hromádku jednu z nejdůležitějších postav), který podobně doufal v nápravu lidských věcí v Evropě rozervané Třicetiletou válkou. To samo o sobě problematické není. Problém tkví ve způsobu, jakým je tato naděje spojena s konkrétními dějinnými událostmi a útvary. Spolehlivý klíč pro urči-

⁵⁵Ruh, Hans. *Geschichte und Theologie. Grundlinien der Theologie Hromadkas*. Theologische Studien, Heft 69. Zürich 1963, s. 38. Viz také Filipi, *Texty a kontexty ...*, s. 69, kde poukazuje na Hromádkův zájem pomoci mezi válkami českým evangelíkům od antikatismu, v 50. letech pak ekumenickým křesťanům od antikomunismu.

⁵⁶Otázky a touhy dnešního lidstva. *KJ 1960*, č. 2.

tou politickou analýzu neposkytují ani dějinný vývoj, ani marxistická třídní analýza, ani humanistické ideály, ba ani toto všechno společně – a, odvážím se říci, ani prorocké zaujetí víry.

Hromádkovy pokusy identifikovat určitá znamení naděje v současných dějinných událostech jsou zakořeněny v jeho chápání inkarnace jako Božího sestupu do našich dějin, doprostřed našich současných zápasů. Je-li tedy Bůh s námi v těchto dějinách, mělo by být možné zrakem víry jeho působení rozpoznat. Cosi však Hromádku svedlo k tomu, aby se spolehl na nepřiměřené nástroje. Výsledkem je, že inkarnace, svrchovaný akt Boží svobodné milosti, se v některých Hromádkových výkladech zdá téměř uvězněna v lidských dějinách. Jedna ze zmíněných nových studií o Hromádkovi to vyjadřuje pomocí vztahu zjevení a dějin: „...nemůžeme, než soudit, že u Hromádky v tomto dialektickém napětí mezi zjevením a dějinami dostává imanentní složka tolik prostoru, že toto napětí ničí ...“⁵⁷

Závěr

V Hromádkově pojetí dějin se potkávají a střetávají dva motivy: prorocké hledisko se svou ostrou sociální kritikou a vědomím diskontinuity mezi Bohem a lidskými dějinami, a sociálně-filosofický zřetel, který předpokládá inherentní smysl dějin a nezvratnost dějinných procesů. Mám za to, že Hromádka byl trvale spjat se svými liberálními kořeny. Byl s nimi spjat natolik, že ačkoliv zaníceně kázal o konci konstantinské epochy, potřeboval nutně nějakou sociální strukturu, která by mu byla nositelem smyslu světových dějin. To rozpoznal Charles West již v roce 1958: „Jinými slovy, za ortodoxní teologii krize, jak u Hromádky, tak u Maďarů, vykukuje touha po kulturně-protestantské jednotě náboženství se společenskou mocí ...“⁵⁸

Hromádkův hluboký zájem o proměnu společenských struktur na základě prorocké a apoštolské zvěsti o spravedlnosti zůstává pro křesťany výzvou i desítky let po jeho smrti. Jeho orientace a postoje v politické oblasti, způsob, jakým se pokoušel uplatňovat svou společenskou a politickou odpovědnost, vyvolaly oprávněné pochybnosti a kritiky.⁵⁹ Jeho po-

⁵⁷Nishitani, Kosuke, op. cit., s. 288n. „...we cannot but judge that, in Hromádka, the factor of the immanent relation in that dialectical tension between revelation and history extends so far as to break the tension ...“

⁵⁸Charles C. West, *Communism and the Theologians*. S. C. M. Press, Philadelphia 1958, s. 77. „In other words, behind the orthodox crisis theology of both Hromádka and the Hungarians, lurks a longing for a *kulturchristliche* unity of religion with social power ...“

⁵⁹Karl Barth napsal ve svém známém dopise v prosinci 1962: „...bist du dir denn gar nicht klar darüber, dass Emil Brunner, Reinhold Niebuhr und andere ... mit derselben Methode

chopení sociální odpovědnosti křesťana zůstalo v určitém ohledu na linii liberální teologie, usilující o jakousi univerzální teologicko-politickou koncepci. Ale „předpoklad, že máme totální odpovědnost za celé směřování společnosti... je pro křesťana pokušením a ne povoláním.“⁶⁰

Palčivá otázka zůstává po Hromádkovi stejně otevřena, jako byla před ním: Jak lze udržet aktuálnost a působivost sociálního nároku evangelia mezi úskalím planoucího nadšení, které má sklon netrpělivě ztotožňovat Boží záměry s nějakou formou lidského konání (což je teologickým ospravedlnováním naší žádosti znát dobro a zlo) a úskalím skeptické a rezignované spokojenosti s naším hříšným světem (což je teologickým ospravedlnováním naší sobeckosti)? Naší odpovědností je zápasit – odpověď je eschatologická.

und im derselben Stil nun eben ihre westliche Geschichtsschau begründen ... dass du also im umgekehrten Sinn genauso kalten Krieg führst wie jene?“ *Freundschaft im Widerspruch ...*, s. 215.

⁶⁰West, Charles., op. cit., s. 368.

Paměť jako břemeno a paměť jako dar: teologický pohled na přístup k minulosti v post-komunistických zemích¹

Ivana Noble

Memory as a burden and memory as a gift: a theological view of the attitude to the past in the post-communist countries. This article applies a theological analysis of memory, as presented by J. B. Metz, to the situation of the churches in the post-communist countries, where forgetting about the past or remembering it in a distorted way often hinders reconciliation and the acceptance of a responsible approach to life choices. In this connection it also considers the issue of the construction of an identity of a “victim” and an identity of “those who did not fail”. The author shows in what ways both these constructions are lacking in an eschatological viewpoint and messianic hope, and why there is a danger that the supporters of these positions will continue to participate in mechanisms of violence. She comes to the conclusion that remembering in a reconciled way presupposes that we abandon the desire to dominate our memory by our own guilt or our own justification. It is only if we do this that we allow God to mend and heal our memory and we will learn what it means to remember the past in a positive way, in other words so that our plans for the present and the future are appreciative and generous – and not motivated by a lack of love for others, for ourselves, and for God.

Doba komunismu – břemeno v naší paměti?

Postkomunistická společnost i postkomunistické církve stále zápasí s tím, jak se vyrovnat s minulostí – která často není příznivá a může nad námi mít moc jako jakýsi nečistý duch. Snažíme se vyhnout extrémním polohám těchto problémů:

- když se budeme snažit vymazat selhání z této doby z naší paměti – budou nad námi mít i nadále moc;
- zakládat vlastní „identitu“ – konstrukci sebe sama – na části minulosti, o níž lze říci „my jsme na rozdíl od druhých neselhali“;
- nahrazovat smíření a uzdravení tím, že se trvale usadíme v roli oběti a zřekneme se odpovědnosti za svůj osobní život – a nebo za život našich církevních společenství či naší společnosti jako celku.

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

Ale přes to nemůžeme říci, že bychom již uměli s komunistickou minulostí zacházet, že by nás čas od času nedržela jako rukojmí, že by nebyla buď pro nás nebo pro ty, jimž ji připomínáme, břemenem.

V této studii se nejprve soustředím na teologii paměti tak, jak ji rozvíjí J. B. Metz, a pak se s její pomocí zaměřím na následující problémy: proč nejen pro společnost jako celek, ale i pro církve je obtížné přijmout odpovědnost za to, čím jsme prošli; a jaké klíče ke svobodě a k novému životu skrývají obtížné součásti naší paměti.

Teologie paměti u J. B. Metze

Podle J. B. Metze stojí celá křesťanská teologie na rozpomínání se. Duch, který jedná v dějinách zároveň umožňuje kontinuitu, a to tím, že oživuje paměť – čímž spojuje minulost s přítomností a budoucností, brání před ztrátou dějin – a tedy i ztrátou „identity“, která je dějinami nesena.² Dějiny tu však nejsou jako jeden metapříběh, ale jako nesčetná mnohost příběhů, které usilují o nemožné: zachytit a předat minulost tak, jak byla.³ Pro teologii jsou dějiny jako rozpomínání se na minulost zakotveny nejen v tom, co se otisklo do lidských zkušeností, ale jsou zakotveny v Boží paměti, která se odkrývá mocí Ducha. Boží paměť zde má dvojitý význam – jako všechno to, co si pamatuje Bůh; ale i jako dar našeho pamatování na Boha a jeho jednání, v němž Bůh znovu a znovu dává a obnovuje život. Toto pamatování můžeme vidět v biblických příbězích vyjití, obrácení, až po příběh Ježíše Krista.⁴ Zde se předává paměť i otevírá budoucnost. Metzovo chápání dějin jako Duchem oživené paměti v sobě nese eschatologické očekávání. Je ale zároveň subverzivní, nebezpečné, v tom jak vyvádí z nesvobody do nové země, jak narušuje ustálené struktury, převrací vztahy moci a bezmoci, je překvapující, ale někdy i děsivé.⁵ Bible nezastírá ani tuto stranu paměti. Připomeňme si izajášovský text:

„Byl trápen a pokořil se, ústa neotevřel; jako beránek vedený na porážku, jako ovce před stříhači zůstal němý, ústa neotevřel. Byl zadržen a vzat na soud. Kdopak pomyslí na jeho

²Metz mluví o „anamnetické konstituci Ducha“. Viz J. B. Metz, „Anamnetic Reason: A Theologian's Remark on the Crisis in the *Geisteswissenschaften*“, in *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, eds. A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe a A. Wellmer, MIT, Cambridge, Massachusetts – London, 1992, 189–194; zde 190.

³Viz L. von Ranke, *Geschichten des romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Dunker und Humboldt, Leipzig, 1874 (první vydání 1824), viz zvláště jeho dodatek „Kritik neuerer Geschichtschreiber“.

⁴Viz J. B. Metz, *Úvahy o politické teologii*, Oikoumené, Praha, 1994, 55.

⁵Viz J. B. Metz, *Faith, History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. Burns and Oates, London, 1980, 202.

pokolení? Vždyť byl vyřazen ze země živých, raněn pro nevěrnost mého lidu. Byl mu dán hrob se svévolníky, s boháčem smrt našel, ačkoli se nedopustil násilí a v jeho ústech nebylo lsti.“ Iz 53,7–9

Ale ani touto stranou paměti nekončí:

„Spatří potomstvo, bude dlouho živ a zdárně vykoná vůli Hospodinovu. Zbaven svého trápení spatří světlo, nasytí se dny. Tím, co zakusí, získá můj spravedlivý služebník spravedlnost mnohým; jejich nepravostí on na sebe vezme.“ Iz 53,10–12

Metz se ve svém přístupu k paměti snaží ukázat, že cesta ke vzkříšení a k novému životu není možná bez utrpení. Staví do popředí ohroženou stranu paměti, která je tak nepřijemná, že jsme v pokušení ji zakrýt nebo zapomenout. Zdůrazňuje, že ale právě v ní se rodí naděje, právě ona je klíčem ke svobodě. V tomto smyslu je paměť darem. Metzovi bývá vytýkáno, že zdůrazňuje víc kříž než vzkříšení, že jeho *theologia crucis* dominuje nad *theologií gloriae*.⁶ A Jakub Trojan by mohl dodat, že jeho teologie kříže nezahrnuje dostatečně Ježíšův život.⁷ Metz zdůrazňuje, že paměť utrpení a paměť vzkříšení jsou navzájem spojeny. Pravdou ovšem zůstává, že se soustředí více na extrémní momenty Ježíšova života, a to patrně proto, že je konfrontován s extrémní zkušeností našich dějin, s holocaustem.

Metz si mnohokrát klade otázky, zda je možno se modlit po Osvětimi, a jaká křesťanská teologie je možná po této dějinné tragédii na níž křesťané měli podíl. Zdůrazňuje, že pokud bychom se k této paměti utrpení otočili zády, otočí se Bůh zády k nám.⁸ Modlitba po Osvětimi je podle něj možná proto, že se lidé modlili i v Osvětimi. Naše modlitba je pak zároveň rozpomínáním se na jejich modlitbu.⁹ Naše spojení s Bohem v sobě nese utrpení světa i naše vlastní utrpení.¹⁰ V modlitbě, má-li být pravdivá, vyslovujeme rozpory, které zakoušíme, říkáme Bohu ano, ale nezavíráme oči nad násilím, nepokoušíme se harmonizovat obraz světa či vlastního života a škrtnat to, co je v něm nesnesitelné. Kdybychom to dělali, nebyla by pravdivá ani naše naděje.¹¹ Obdobně je teologie pravdivá jen tehdy, pokud bude uchovávat tuto nebezpečnou paměť, pokud neztratí eschatologický

⁶Viz B. T. Morrill, *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*. Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2000.

⁷Viz J. S. Trojan, *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Oikúmené, Praha, 2005.

⁸J. B. Metz, “Facing the Jews: Christian Theology after Auschwitz,” in *The Holocaust as Interruption, Concilium* 175 (1984), p. 28.

⁹Viz J. B. Metz, “Facing the Jews: Christian Theology after Auschwitz,” in *The Holocaust as Interruption, Concilium* 175 (1984), 29, 75.

¹⁰Drea Fröchtling, “Re-membering Christ crucified and living” in <http://www.warc.ch/pc/capetown/03.html#4>.

¹¹J. B. Metz and K. Rahner, *The courage to pray*, Burns & Oates, London, 1980, 26, 11.

výhled, mesiášskou nadějí, pokud její politická a mystická dimenze zůstávají v samotném středu spojeny.¹² Metz se k tomuto tématu znovu vrací ve své poslední studii *Memoria Passionis*¹³ a znovu zdůrazňuje, že paměť utrpení a paměť vzkříšení jsou navzájem spojeny. Jeho provokující, nebezpečná paměť, se soustředí na to, jak doufat ve spásu v nejtemnějších zákoutích dějin, společnosti a našeho života. Hravost, tvořivost, vtip nebo radost z teologie nejsou u něj zrušeny, ale dostávají se ke slovu zřídka. V jeho teologii je hloubka, vážnost a někdy možná až smutek podobný tomu, který najdeme na východních ikonách. Nevyslovitelné zůstává nevyřčeno. Ještě nevíme, jaká bude mesiášská hostina, jak bude vypadat obnovené lidství.

Otázkou pro nás ale zůstává, jak žít a zacházet s minulostí, které částečně rozumíme a částečně nerozumíme, která může představovat řetězce podobné těm, jimiž byl spoután posedlý v Gerase,¹⁴ nebo majetek, s nímž se nedokázal rozloučit člověk, který chtěl, ale nedokázal následovat Ježíše.¹⁵ Zde se však už dostáváme k problému nejen toho, co si pamatovat, ale jak si pamatovat, aby rozpomínání se nevedlo k dalšímu násilí na nás nebo na druhých lidech.¹⁶ A právě tímto problémem se budeme zabývat na následujících stranách.¹⁷

Odpovědnost za to, čím jsme prošli

K tomu, abychom mohli nést odpovědnost za to, čím jsme prošli, je třeba, abychom minulost přijali jako součást toho, kým jsme, a abychom se jí učili rozumět. A paradoxně platí, že je třeba se učit rozumět i tomu, čemu

¹²J. B. Metz, "Theology in the Struggle for History and Society", in *Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*, eds. J. B. Metz a J. Moltmann, Orbis, Maryknoll, NY, 1995, 49–56; 51f.

¹³J. B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg, 2006.

¹⁴Srovnej Mk 5,1–20.

¹⁵Srovnej Lk 18,18–23.

¹⁶Tímto problémem se detailně zabývá Miroslav Volf ve své knize *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2006.

¹⁷V této stati se nebudu zabývat analýzou doby komunistického režimu, kterému jsem se věnovala v jiných studiích, viz I. Noble, „Memory and Remembering in the Post-Communist Context“ připravováno k vydání in *Political Theology 1* (2008); „Czech Churches in Transition“, in K. Kunter and J. H. Schjørring (eds), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus*. Martin Luther Verlag, Erlangen, 2007, 67–81. I. Dolejšová, „Fundamentalism and Liberalism: Churches Before and After the Velvet Revolution“, *Epworth Review*, 1999, vol. 26, no. 3, p. 76–84; The Velvet Revolution: Ten Years On. *The Month*, 1999, vol. 32, nos. 9,10, p. 361–365.

lze rozumět jen těžko nebo nelze vůbec rozumět, jako tomu, čemu lze jen těžko nebo nelze vůbec rozumět. Chorvatský teolog Miroslav Volf upozorňuje, že zapomenout obtížné věci, které jsme zažili, na nichž jsme se aktivně nebo pasivně podíleli, je nemožné. Maximálně můžeme tyto věci vytlačit do nějaké zakázané zóny, kde pak budou žít dál svým syrovým životem. Pro to, aby společnost a kultura mohly fungovat zdravě, je třeba, aby v nich převládalo zacházení s pamětí, kde nejsou nepříjemné události vytlačovány, kde se nebagatelizují, ani jim není dáno právo odvety, ale kde je skrze ně společnost a kultura vedena ke smíření a k uzdravení, jakkoli dlouhá tato cesta bude. Volf píše, že si nestačí pamatovat to, co je pravdivé a správné, ale že je třeba si pamatovat pravdivě a správně,¹⁸ tedy tak, aby uzdravující proces mohl alespoň začít.

Metzovský důraz na paměť jako dar zde získává rozměr navíc. Paměť je darem, byť i těžkým darem, za toho předpokladu, že se při naslouchání jejímu hlasu vyhneme dvěma slepým ulicím: té, která končí vinou toho druhého, i té, která končí mou vlastní vinou. Obě cesty musí zůstat průchozí, jinak naše pamatování (se všemi jeho krásnými metzovskými důrazy) bude buď sadistické nebo masochistické.¹⁹

Volfova analýza správného pamatování je samozřejmě ovlivněna zkušeností rozpadu bývalé Jugoslávie a války. V těchto souvislostech si uvědomuje, jak paměť toho, co jsem vytrpěla jako jednotlivec nebo co jsme jako národnostní či náboženská skupina vytrpěli, může snadno ospravedlňovat to, čeho se jako oběti nyní „právem“ dobírám nebo dobíráme – a činit mě/nás slepými k pokračování násilného života, nyní na úkor nových obětí. Když se nyní přesuneme do našeho českého kontextu, co pro nás z Volfovy adaptace metzovského tématu může být užitečné?

Zde bych chtěla zmínit dvě věci: (i) komplex oběti, který nám brání nejen odpovědně jednat, ale také odpovědně smýšlet o sobě i o druhých; (ii) praxi pacienta, který, pokud se vůbec léčí, léčí se sám, na základě toho, co mu přijde pod ruku. Tyto dva aspekty, dle mého názoru, přispívají ke skutečnosti, že se u nás většinou o obtížných aspektech naší společné paměti buď nemluví nebo mluví tak obecně, aby se nikoho netýkala, nebo mluví tak, aby bylo jasné, že ten, kdo neměl stoprocentní svobodu se rozhodovat, neboť možnosti jeho volby spoluurčovalo to, čím hrozili nebo co slibovali jiní, nemůže přece nést žádnou vinu. Polský autor Mariusz Szczygieł upozorňuje na neosobní jazykovou formu, kterou čeština propůjčuje pro situace, v nichž je třeba smazat osobní účast: „V situaci, kdy by někdo

¹⁸Viz Volf, *The End of Memory*, 10–11.

¹⁹Viz Volf, *The End of Memory*, 34.

měl říct: ‚O tom jsem se bál mluvit‘, ‚Na to jsem neměl odvalu se zeptat‘, ‚O tom jsem neměl tušení‘, říká: ‚O tom se nemluvalo‘, ‚To se nevědělo‘, ‚Takové otázky se nedávaly.‘²⁰ Dále píše: „Neosobní formu slyším často, když se mluví o komunismu. Jako by lidé neměli na nic vliv a nechtěli na sebe vzít žádnou osobní odpovědnost. Jako by zdůrazňovali, že jsou jen částí většího celku, který má na svědomí nějaký hřích z opomenutí.“²¹ Otázkou ovšem zůstává, zda je tato neochota něco si pamatovat osobně angažovaným způsobem zapříčiněna strachem nebo lhostejností nebo vypočítavostí. Szczygieł říká, že pro lidi, kterým je dnes kolem osmdesáti a kteří jako dospělí zažili dobu stalinismu, je doba po sametové revoluci příliš krátká na to, aby měli jistotu, že se tato epizoda politické svobody znovu nezvrátí zpátky.²² Ale jak vysvětlit, že podobným způsobem o době komunismu mluví také ti, pro něž doba od sametové revoluce představuje třetinu jejich života?

K tomu těžkému v naší paměti se obtížně dostává a ještě obtížněji vyjadřuje z několika důvodů. Jednak proto, že osoby, jichž se tyto naše zkušenosti dotýkají, mohou být stále naživu. To, co bude řečeno, bude tedy porovnáváno s jejich zkušeností či s jejich obrazem o tom, jaká jejich zkušenost byla či měla být. Minulost, která je v naší paměti zachycena, ještě neminula v tom smyslu, že by v ní přestaly být zachyceny životy druhých dosud žijících lidí. Tento problém se netýká jen přímých vztahů např. mezi vyšetřovateli a vyšetřovanými, udavači a udávanými, ale také situací, kde není tak jednoduše zřejmé, kdo je oběť a kdo je násilník. Anamnétická moc takové paměti může oživit nejrůznější druhy úzkosti a zloby, ale zároveň je to také moc, skrze niž Duch Pravdy, Duch Utěšitel koná své uzdravující dílo.

Církvě v naší zemi jsou zachyceny v prostoru, kde se jich bytostně týkají všechny problémy, jaké se týkají společnosti, která prošla komunismem, jako celku, a zároveň nároky a zaslíbení Božího osvobození, které stojí ve středu jejich zvěstování a liturgického slavení. Problémy se jich týkají možná ještě o to intenzivněji, že v církvích v dobách komunismu byla mnohem méně početná šedá zóna než v celku společnosti. Větší procento křesťanů bylo pronásledováno, a se změnou státní politiky vůči církvím se do nich dostalo nebo z nich rekrutovalo větší množství lidí, kteří s režimem kolaborovali.²³ Potřeba naučit se s touto pamětí zacházet je tedy

²⁰M. Szczygieł, *Gottland*, Nakladatelství Dokořán, Praha, 2007, 84.

²¹Szczygieł, *Gottland*, 84.

²²Szczygieł, *Gottland*, 85.

²³Viz např. S. P. Ramet, *Nihil Obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Duke University Press, Durham – London, 1998, 53–144; P. Bock, “Protestantism in Czechoslovakia and Poland”, in *Protestantism and Politics in Eastern Europe*

o to intenzivnější. Navíc je dlouhodobě obtížné dosvědčovat Božího životodárného Ducha a přitom se bránit jeho dílu. Tato paměť je zahrnuta do paměti Ukřížovaného, jak Metz zdůrazňoval, a má v sobě nejen potenciál k destrukci, ale také ke skutečně novému životu. Jako taková patří tato paměť k hlubinným strukturám pravdy křesťanské víry.²⁴ Ji oživuje Boží Duch a skrze ni otevírá nové možnosti života.

Tam, kde se setkáme s církevní neochotou k odpovědnému, osobně angažovanému vztahu k minulosti, může hrát roli ještě další kořen problému. Ten spočívá v přesvědčení, že my jako křesťané se na životě společnosti nepodílíme. Že jsme jakási alternativní „omilostněná“ společnost, svolání „vyvolených“, které se o „věci tohoto světa“ nestará.²⁵ Tento postoj nedůvěry ke „světu“ byl navíc často doprovázen také nedůvěrou k ostatním církvím. Komunistický režim z této nedůvěry profitoval. Neboť když začal v roce 1950 pronásledovat nejprve římskokatolickou a řeckokatolickou církev, ostatní církve, pokud přímo nesouhlasily, přinejmenším neprotestovaly.²⁶ Tato nedůvěra se dostala také dovnitř jednotlivých církví, kde od sebe oddělovala legální a ilegální skupiny, a dusila solidaritu s pronásledovanými. Je třeba říci, že od roku 1968 k tomuto rozdělení účinně přispívaly tzv. mírové organizace, ze strany církví sdružených v Ekumenické radě to byla Křesťanská mírová konference,²⁷ která se stala asociací

and Russia: The Communist and Post-Communist Eras. Ed. S. P. Ramet, Duke University Press, Durham – London, 1992; *Prague Winter: Restrictions on Religious Freedom in Czechoslovakia Twenty Years after the Soviet Invasion.* Puebla Institute, Washington D. C., 1998.

²⁴Viz např. J. B. Metz, „Anamnetic Reason: A Theologian's Remark on the Crisis in the *Geisteswissenschaften*“, in *Cultural/Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe a A. Welmer, MIT, Cambridge, Massachusetts – London, 1992, 189–194.

²⁵Na takovéto pojetí křesťanství si stěžuje v 60. letech např. F. M. Davídek. Viz „Konkrétní spirituální práce“, manuscript, c. 1964, in P. Fiala a J. Hanuš, *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. CDK, Brno, 1999, 236–239. O podobném problému mluví v 70. letech Jakub Trojan, viz „Christian Existence in Socialist Society or the Theology of Conflict“, *Religion in Communist Dominated Areas* 16, nos. 10–12 (1977), 162–163.

²⁶Viz *Církevní komise Ústředního výboru Komunistické strany Československa v letech 1948–1953*, Ústav pro soudobé dějiny, Brno, 1994; K. Kaplan, *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*. Doplněk, Brno, 1993 (*Staat und Kirche in der Tschechoslowakei: Die kommunistische Kirchenpolitik in den Jahren 1948–52*. München, 1990); V. Vaško, *Církevně-politický vývoj Československa (1938–1989)*, in *Pražské arcibiskupství 1344–1994*. Eds. Z. Hledíková a V. Polc, Zvon, Praha, 1994, 277–293.

²⁷Světová rada církví a zejména naše Ekumenická rada církví zde hrály velmi problematickou roli. Je třeba ovšem podotknout, že tato byla založena v roce 1955, kdy stát přísně kontroloval, komu dovolí církev zastupovat. V roce 1958 ERC společně s Komenského bohosloveckou fakultou v Praze a se Slovenskou evangelickou fakultou v Bratislavě svolaly zasedání, které postupně vedlo k ustavení Křesťanské mírové konference v roce 1959. Tato organizace sdružovala představitele křesťanských církví v komunistické Evropě, a v počátečních

pro-komunisticky jednajících křesťanů, a na straně římskokatolické církve to bylo kněžské sdružení *Pacem in terris*, založené v roce 1971.²⁸ Členství v těchto organizacích se ve většině případů překrývalo se spoluprací s STB. Křesťané, kteří proti komunistickému režimu bojovali, tak byli vystaveni nejen útisku ze strany státního aparátu, ale také, pokud ne přímému útisku, tak přinejmenším nezájmu ze strany svého vlastního církevního vedení a v horším případě i svých místních společenství.²⁹ Toto rozdělení se snad nejmarkantněji projevilo v reakcích na Chartu 77,³⁰ ale také ve vztahu k podzemní církvi, a to jak před rokem 1989 tak po něm.³¹ Všechny tyto formy odmítnutí odpovědnosti patří k obtížné paměti a je třeba učit se pamatovat na ně tak, aby tato paměť svou pravdivostí vedla k pokoji a k uzdravení.

Přestože generace, která zažila celou dobu komunismu ve své dospělosti, odchází, a ti, kdo si coby dospělí pamatují rok 1968 nebo 1977, se pomalu přesunují ze střední generace do starší generace, nedá se říci, že paměť jejich postojů, zahrnující celé spektrum hodnot, odvahy i strach a všechny další ctnosti a nectnosti, postupně zmizí spolu s dominantním podílem těchto generací na životě společnosti a církvi. Naopak, možná, že tento generační posun nám dává nové možnosti tuto paměť uchopit jako naši vlastní. Jako minulost, která utvářela naše možnosti a omezení, formovala naše postoje, hodnoty, ctnosti a nectnosti. Bez neosobní jazykové formy³² a bez projekce viny na předchozí generace.³³ Ale jak říkal Metz, takové pamatování nesmí zároveň ztratit eschatologický výhled, mesiášskou naději, a cestu, která vede s pamětí minulosti za její opakování.³⁴

stádiích také západoevropské mírové aktivisty, pro něž byla jedinou oficiální platformou k setkávání s kolegy z komunistických zemí, až do invaze v roce 1968, kde bylo ještě více patrné, že agenda KMK je určována sovětskou mírovou propagandou. Viz Bock, "Protestantism in Czechoslovakia and Poland", 83–84.

²⁸Přestože tato organizace byla odsouzena jak Vatikánem, tak pražským kardinálem Tomáškem, do roku 1988 5 % kněží z Čech a Slovenska a 10 % kněží z Moravy bylo jejími členy. Viz Ramet, *Nihil Obstat*, 124.

²⁹Viz např. S. Karásek, *Vino své výborné. Rozhovory se Štěpánem Hájkem a Michalem Plzákem*. Kalich, Praha, 1998.

³⁰Viz Bock, "Protestantism in Czechoslovakia and Poland", 90–93.

³¹Viz např. P. Fiala a J. Hanuš, *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. CDK, Brno, 1999, J. Konzal, *Zpověď tajného biskupa*. (Rozhovor s Bobem Fliedrem), Praha, 1998.

³²Viz Szczygieł, *Gottland*, 84.

³³Tento postoj tak výstižně nazval Jeremjáš píšící o znovuvybudování izraelského a judského domu: „V oněch dnech už nebudou říkat: ‚Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby, nýbrž každý země pro vlastní nepravost. Každému, kdo jí nezralé hrozny, budou trnout zuby.‘ Jer 31,29–30.

³⁴Viz Metz, "Theology in the Struggle for History and Society", 51f.

Závěr

V závěru bych se chtěla zastavit u otázky, jaké klíče ke svobodě se skrývají v přijetí odpovědnosti za minulost.

Jak vidíme na příkladu německého přístupu k nacismu, práce s takto těžkou pamětí trvá dlouhou dobu. Tam, kde se podaří porozumět situacím, kde je třeba přiznat vinu a kde je třeba projít dobou smutku, může teprve začít proces, v němž se dějiny nacismu – a v našem případě dějiny komunismu – stanou součástí celku naší paměti, které nebude dáváno neúměrně malé ani neúměrně velké místo, která už nebude sama o sobě interpretačním klíčem k tomu, kdo jsme.

To souvisí s druhou oblastí, již jsem zmiňovala na začátku, totiž s konstrukcí naší/mé vlastní „identity“ porovnávacím způsobem, s důrazem na tu část minulosti, o níž lze říci, že „my jsme na rozdíl od druhých neselhalí“ nebo že jsme svou „obětí“ chránili jiná větší dobra. Je sice stále zarážející slyšet tyto věty od lidí, kteří se přímo podíleli na administrativě komunistického totalitního systému ve společnosti či v církvích. Ale zároveň je nezdravé konstruovat „pozitivní identitu“ na srovnávání se s těmito lidmi a s jejich postoji. Když se takovéto konstrukce zřekneme, neznamená to, že se zbavíme nástrojů na rozlišování mezi spravedlností a nespravedlností, ale že přestaneme sami sebe projektovat na stranu spravedlnosti. A tam, kde se zřekneme snahy ospravedlňovat sami sebe, budeme citlivější ke smíření, ke kterému nás volá Bůh, k tomu, abychom si nepamatovali minulost ani sadisticky ani masochisticky, jak říká Volf,³⁵ abychom skrze ni neopovrhovali ani bližními ani sami sebou.

Nakonec proces, v němž se učíme „pamatovat si dobře“,³⁶ nám pomůže v tom, že nebudeme svůj život chápat jako živoření oběti okolností. Naše vlastní možnosti a mocnosti se tak dostanou více ke slovu. To neznamená, že v nich ubude potřeby rozlišovat duchy. Ale už tím, že toto rozlišování musí být přítomno ve správném a pravdivém pamatování si, dostane se nám přinejmenším jeho potřeba také do rozvrhování a rozhodování se o přítomnosti a budoucnosti. V tomto procesu pak budeme moci znovu najít paradoxní naději, která patří k hlubinným strukturám křesťanské víry,³⁷ totiž že v odpovědnosti poznáváme, že nejsme pouze hybateli, ale že námi pohybuje Duch svatý, který naši paměť, naši přítomnost a budoucnost vrací k Otci a v Kristu ji naplňuje životem.

³⁵Viz Volf, *The End of Memory*, 34.

³⁶Viz Volf, *The End of Memory*, 10–11.

³⁷Viz Metz, „Anamnestic Reason”, 189–194.