JEDNOTA V MNOHOSTI UNITY IN DIVERSITY
IN PLURIBUS UNITAS
2016

Sborník konferenčních příspěvků Conference proceedings

Ladislava Říhová (ed.)

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
VYDÁNO V NAKLADATELSTVÍ LUBOŠ MAREK V ROCE 2018

JEDNOTA V MNOHOSTI UNITY IN DIVERSITY
IN PLURIBUS UNITAS
2016

Sborník konferenčních příspěvků Conference proceedings

Ladislava Říhová (ed.)

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

In pluribus unitas (konference) (2016 : Praha, Česko)
In pluribus unitas = Jednota v mnohosti : sborník konferenčních příspěvků
= Unity in Diversity : conference proceedings : 2016 / Ladislava Říhová (ed.).
-- Vydání 1. -- Chomutov : Luboš Marek, 2018. -- 413 stran
Anglická resumé
Vydáno pro Husitskou teologickou fakultu Univerzity Karlovy
ISBN 978-80-87127-93-3 (Marek L. Chomutov)

27-1 * 14:27 * 2-675 * 2-64/-67 * 141.113 * 27-675 * 27-67 * 27-673.5 *
(062.534) * (048.8:082)
- křesťanská teologie -- 21. století
- křesťanská filozofie -- 21. století
- dialog -- 21. století
- pluralismus (náboženství)
- pluralismus (filozofie)
- ekumenismus
- interkonfesijní vztahy
- jednota
- sborníky konferencí
- kolektivní monografie

27-1/-2 - Křesťanská teologie. Dogmatická teologie

Recenzovali:

prof. Mgr. František Ábel, Ph.D.
prof. ThDr. Josef Dolista, Th.D., Ph.D.
Mgr. Lucie Kopecká
prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr.h.c.
PhDr. Marina Luptáková, Th.D.

Za jazykovou a obsahovou správnost jednotlivých příspěvků odpovídají jejich autoři.

Vydáno v nakladatelství Luboš Marek v roce 2018 pro Husitskou teologickou fakultu Univerzity Karlovy.

Obsah

ÚVOD 7

I. BIBLISTIKA

Lidská oběť v Tanachu 10

Henochický Judaizmus v kritickej reflexii 16

Antijudaistická tendencia Skutkov Apoštolov v rukopise D22 24

Amnón a Támar: Narativní a textová analýza 2S 13,1 – 13,22 36

„Hymnus o Kristu“ (Fp 2,6–11) ve světle nových českých překladů:
mezi přesností a parafrází 41

Pneumatologická argumentace v listě Římanům 51

„Nie je ani Žid, ani Grék, nie je ani otrok, ani slobodný, nie je muž a žena,
lebo všetci ste jedno v Kristovi Ježišovi.“ (Gal 3,28)
alebo „Ako muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1,27) – aké budú atribúty tela v nebi? 57

Cesta k dospělosti 66

Jesus Seminar – teologický koncept konce 20. stol. Království Boží
v pojetí Jesus Seminar 77

Novozákonní teologie jako nebezpečná věda? Jak se vyrovnávat se situacemi,
kdy se výsledky novozákonního zkoumání dostávají do střetu s církevní praxí 87

II. CÍRKEVNÍ DĚJINY

Milenialisté 2. a 3. století 97

Ctnosti v barokní hagiografii 104

Výchova k vědeckému světovému názoru v prostředí československých muzeí
v době normalizace 112

Duchovní odkaz Benedikta z Nursie 120

III. RELIGIONISTIKA A EKUMENISMUS

Náboženský turismus z perspektivy post-fordismu,
post-turismu a post-sekularismu 131

Význam a život Lonky Šáha 139

Milníky vedoucí k registraci Církve víry 151

IV. SYSTEMATICKÁ TEOLOGIE A FILOSOFIE

Existenciálne východiská ekleziológie bl. Johna Henryho Newmana 159
Zpověď ve Starokatolické církvi mariavitů 171
Biblická perspektiva smrti a její recepce v díle Karla Rahnera 176
Thomas Aquinas: Incarnate Spirit 184
Vliv Dostojevského literární tvorby na západní teologické směry dvacátého století 190
Vliv přírodní filosofie na formování teologických argumentací na pražské univerzitě na počátku 15. století 205
Jednota rozumu, paměti a vůle u mistra Petra z Letovic 215
Odůvodnění diakonie v pohledu trinitární teologie 221
Pojetí času v moderní teologii a křesťanská meditace 228

V. PRAKTICKÁ A EKUMENICKÁ TEOLOGIE

Kritické přijetí náboženské pedagogiky Marie Montessori 236
Pojem animace v pastoraci mládeže v českém katolickém prostředí 249
Hudba jako způsob teologické reflexe 257
To play is to yield oneself to a kind of Magic Hugo Rahner, Abendland and Play 268
Katecheze dospělých v CČS(H) 276
Religiozita romské rodiny 288
Aplikácia metódy fokusovej skupiny pri tvorbe pastoračného postoja. Výzva pre 3. tisícročie 295
T. H. Groome a náboženská edukace jako Sdílená křesťanská praxe: inspirace pro české prostředí 304

VI. ESTETIKA A DĚJINY UMĚNÍ

Teologická estetika v dílech teologů 20. století a její místo v současné pastoraci a evangelizaci 318
Ikonografie přenosných oltářů ve středověku 333

SEZNAM LITERATURY 342
ANOTACE PŘÍSPĚVKŮ 378
ABSTRACTS 390
REJSTŘÍK 403
SEZNAM AUTORŮ PŘÍSPĚVKŮ A KONTAKTNÍCH ÚDAJŮ 411

Dedikace projektů

CIELONTKO, Dávid: Henochický Judaizmus v kritickej reflexii
Štúdia vznikla za podpory Grantové agentury Univerzity Karlovy a Evangelické teologické fakulty UK v rámci projektu č. 728516.

CIMALA, Peter: „Hymnus o Kristu" (Fp 2,6–11) ve světle nových českých překladů: mezi přesností a parafrází
Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible".

DUDA, Zdeněk: Výchova k vědeckému světovému názoru v prostředí československých muzeí v době normalizace
Studie vznikla v rámci projektu specifického výzkumu GAJU 157/2016/H – Kontexty současné teologie (č. 157/2016/H).

DUDOVÁ, Anna: Pojem animace v pastoraci mládeže v českém katolickém prostředí
Studie vznikla v rámci projektu specifického výzkumu GAJU 157/2016/H – Kontexty současné teologie (č. 157/2016/H).

HORÁKOVÁ, Hana: Millenialisté 2. a 3. století
Příspěvek vznikl za podpory „SVV – Teologická východiska evropské kulturní identity" na ETF UK v Praze (reg. č. 260141).

IŇOVÁ, Veronika: Teologická estetika v dílech teologů 20. století a její místo v současné pastoraci a evangelizaci
Tento příspěvek je výstupem projektu specifického týmového výzkumného projektu GAJU 157/2016/H – Kontexty současné teologie (č. 157/2016/H).

KODIŠOVÁ, Lucie: Ikonografie přenosných oltářů ve středověku
Tato studie vznikla v rámci výzkumného projektu č. 340615 „Přenosný oltář ve středověké liturgické praxi a ve šlechtické sebereprezentaci"; tento projekt je podporován Grantovou agenturou Univerzity Karlovy v Praze a vychází s finanční podporou GA UK.

KUBÍČKOVÁ, Ruth: Biblická perspektiva smrti a její recepce v díle Karla Rahnera
Tato odborná studie vychází v rámci projektu SVV. 260144 řešeného na Univerzitě Karlově, Husitské teologické fakultě.

KUTARŇOVÁ, Kateřina: Thomas Aquinas: Incarnate Spirit
Supported by: GA JU 074/2016/H.

KUTHAN, Robert: Vliv Dostojevského literární tvorby na západní teologické směry dvacátého století
Tato publikace vychází v rámci Prvouk 15 Program rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově P15: Škola a učitelská profese v kontextu rostoucích nároků na vzdělávání
Poskytovatel: Univerzita Karlova v Praze; Doba řešení: 2012 – 2017.

MATĚJKOVÁ, Veronika: Katecheze dospělých v CČS(H)
Tato odborná studie vychází v rámci projektu SVV. 260144 řešeného na Univerzitě Karlově, Husitské teologické fakultě.

MEDKOVÁ, Lydie: Religiozita romské rodiny
Tento příspěvek vznikl za podpory grantového projektu Grantové agentury Univerzity Karlovy č. 506116.

RADECHOVSKÝ, Adam: Vliv přírodní filosofie na formování teologických argumentací na pražské univerzitě na počátku 15. století
Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204056.

ŘEZNÍK, Jan: Jednota rozumu, paměti a vůle u mistra Petra z Letovic
Text vznikl díky laskavé podpoře Grantové agentury České republiky (grant č. 17-08410Y)

ŠIMR, Karel: Odůvodnění diakonie v pohledu trinitární teologie
Článek je výstupem projektu specifického výzkumu GAJU č. 157/2016/H.

Úvod

„Vy jste byli povoláni ke svobodě, bratří. Jen nemějte svobodu za příležitost k prosazování sebe, ale služte v lásce jedni druhým.“

Ga 5,13

Těmito slovy nabádá apoštol Pavel Galaťany v jednom ze svých listů. Výzva Pavlova listu nezapadla navždy prachem, ale svou aktuálnost si udržela i v našich dnech. Slova z listu Galatským jsou naléhavou výzvou zvláště v současné době, kdy mnohé jiné hodnoty, hodnoty exaktní, měřitelné a verifikovatelné ovládají nejen pole vědy, ale – a to především – mysl a srdce moderního člověka. Svoboda se pak velmi často stává právě a jen prostředkem k sebeprosazení a hodnota lásky spolu s ohledem na druhé stojí při jízdě v onom rozjetém vlaku jaksi na druhé koleji, ne-li přímo na koleji odstavné.

Je dějinnou pravdou, že ani křesťané se ve své historii neubránili pokušení egocentrismu a s ním spojenému zapomínání na vzájemnou lásku, nebo, lépe řečeno, vzájemný respekt, ať již v rovině mezináboženské, nebo interkonfesijní.

O to radostněji zaznívají slova apoštolova do dnešních dnů. Dnů charakteristických možnostmi a svobodou, svobodou k vzájemné službě, svobodou ke spolupráci, a především, svobodou k dialogu.

Takovým dialogem, který snad naplňoval i slova apoštolova, byl i v pořadí pátý ročník konference In pluribus unitas – Jednota v mnohosti, který se konal ve dnech 20. – 23. října 2016 v Praze.

Po předchozích úspěšných ročnících v Bratislavě (2012), Prešově (2012), Olomouci (2014), v Bratislavě a Modre (2015) se konference poprvé přesunula do Prahy, kde nad ní převzala záštitu Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy. Své malé jubileum oslavila konference hned několika rekordy. Zúčastnilo se jí především rekordních čtyřiapadesát aktivních účastníků z jedenácti fakult a akademických pracovišť. Pozvání k akademickému sdílení s kolegy ze všech tří pražských teologických fakult přijali nejen doktorandi a mladí vědečtí pracovníci z Českých Budějovic, ale také slovenští kolegové z Bratislavy, Trnavy či Ružomberku. Diskusi obohatili i kolegové z polské Varšavy a americký teolog působící t. č. na univerzitě v německém Bonnu.

Předkládaný sborník konferenčních příspěvků je výsledkem akademické práce mladých teologů a filosofů a také plodem společných rozhovorů a rokování vedených v oněch čtyřech dnech v Praze.

Jak již sám název konference napovídá, její základní charakteristikou je různorodost. Pluralitu názorů lze pak v soulad uvést pouze a jen v dialogu. A právě možnost dialogu odborného i méně odborného je základní charakteristikou konference. Účastníci v jejím průběhu vytvořili jedinečné ekumenické společenství plné respektu, vzájemné úcty a pomoci a četné připomínky a podněty vzešlé ze vzájemných rozhovorů byly také zapracovány do textů předkládaných příspěvků.

Tento konferenční sborník proto předkládá značné množství různorodých příspěvků z hlavních oblastí křesťanské teologie, ale i z oborů příbuzných, jejichž hlavním pojítkem je určitá interdisciplinarita a kolegialita.

Příspěvky, které prošly sítem recenzního řízení, jsou pro čtenářovo pohodlí seřazeny do několika tematických okruhů. Po bloku věnovaném biblické teologii je zařazena sekce věnovaná historické teologii a církevním dějinám, následovaná příspěvky zaměřenými na témata religionistická a ekumenismus ve smyslu určitého universalismu. K tématům ryze teologickým se pak čtenář vrátí v sekci systematické teologie a filosofie, následované texty k praktické a ekumenické teologii. Celý sborník pak uzavírají témata estetiky a dějin umění.

Jedním z charakteristických rysů konference je její otevřenost a interdisciplinarita. Tematická pluralita příspěvků je vyvažována jednotou v dialogu i jednotou ekumenickou, která se ukázala i v ekumenickém shromáždění, jež si v závěru konference vyprošovalo Boží požehnání v ekumenické bohoslužbě ve sboru CČSH na pražských Vinohradech.

Zvláštní dík patří vedení Husitské teologické fakulty za záštitu nad takto specifickým setkáním, dále pak NO CČSH v Praze na Vinohradech za ekumenické společenství a bohoslužby, organizačnímu týmu doktorandů z HTF a ETF UK a v neposlední řadě také všem účastníkům a jejich vysílajícím institucím, jejichž aktivní účast učinila konferenci platformou vpravdě otevřenou a dialogickou.

Ladislava Říhová

I. BIBLISTIKA

Lidská oběť v Tanachu

(Adam Baudiš)

Lidská oběť je tématem, které není příliš oblíbené, a to ani v odborných kruzích. Myšlenka usmrcení člověka z důvodu potěchy transcendentálních sil je dnes nepředstavitelná. Moderní člověk není většinou schopen vstřebat to, že se taková příšerná praktika mohla někdy odehrávat. Zvláště, jedná-li se o popis lidské oběti v knize, kterou považuje za svatý text inspirovaný Bohem. Je ale třeba se od těchto předsudků oprostit a lidskou oběť, aniž bychom ji měli jakkoli obhajovat, zkoumat jako jakýkoli jiný náboženský fenomén.

Vymezení lidské oběti v Tanachu

Lidská oběť se v tanachických[1] knihách objevuje v různých kontextech. Podívejme se nejprve na dvě hraniční kategorie. První z nich je klatba – חרם (*cherem)*, která je nerozlučně spjata s praxí takzvané „svaté války". Během těchto válek se Israelité dostávali do konfliktu s okolními národy, respektive s cizími kulty. Hospodinův příkaz v takovém případě nařizuje úspěšným bojovníkům, aby z dobytého města vybrali část z dobytka, předmětů apod. včetně lidí (viz např. Lv 27:28–29; Nu 31:25–30, 40–41; Joz 6:21). Tato část se pak měla přenechat Hospodinu. Vzhledem k israelitské obětní praxi lze uvažovat o jejím spálení. Protože jsou do klatých věcí započítáni i lidé, dalo se by se v tomto případě předpokládat, že by se mohlo jednat o lidskou oběť. Heller se ovšem domnívá, že tento akt má spíše jen její charakteristiky, neboť nejde o ritualizované pobití těchto lidí.[2]

Druhou spornou kategorií je otázka okolo prvorozeného – בכור (*bᵓchor*). Jak víme ze starozákonních textů, měl být prvorozený vykoupen, aby nebyl obětován.[3] Otázkou je, zda byla tato praxe, tedy reálné obětování prvorozeného, někdy praktikována. Green se pozastavuje nad tím, zda vůbec mělo jít o lidskou oběť vzhledem k tomu, že praxe vykoupení se objevuje již v nejstarších zákonících.[4] Myšlenka reálného obětování každého prvorozeného je navíc logicky absurdní.[5] Na základě vykopávek v Gezeru se ovšem někteří badatelé domnívají, že se tato praxe mohla zakládat na realitě. V této lokalitě bylo totiž odkryty

---

1 Tanach a Starý zákon v této práci figurují jako synonyma.

2 HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1988. 440 s. str. 322.

3 Dnes symbolicky praktikováno při obřadu pidjon ha-ben (פדיון הבן).

4 GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*. Missoula: Scholars Press, 1975. 384 s. ISBN 0-89130-069-4. str. 174.

5 GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 175.

džbány obsahující ostatky dětí, podle všeho přibližně týden starých. To podle některých názorů odpovídá pasáži v Ex 22:29, kde Hospodin o prvorozeném (jak člověku, tak zvířeti) říká: „sedm dní bude se svou matkou, osmý den ho dáš mně" – יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי שבעת ימים (*šivʿat jamim jihje im imo ba-jom ha-šmini titno li*).[6] Jiní odborníci, jako například Albright, oponují tím, že se jedná spíše o pohřby.[7]

Důležité pro pochopení lidské oběti v Tanachu je její pojetí coby ohavnosti – תועבה (*toeva*), kdy je tak jasně vyjádřeno, že její praxe se Hospodinu naprosto příčí. Lidská oběť je tak popsána jako odporný čin, který je jedním z rozpoznávacích znaků, dle nichž lze identifikovat cizí kulty, respektive cizí bohy, které tuto nechutnou věc vyžadují (viz např. Dt 12:31; Ž 106:38; Jr 19:4–5). To, že se lidská oběť Hospodinu příčí, můžeme vidět i v Talmudu v traktátu Taanit, kde se na foliu 4a dozvídáme, že Bůh o Jiftáchovu slibu pravil, že je to věc, (Jr 19:5) „kterou jsem nenařídil"[8] – אשר לא צויתי (*ašer lo civiti*). Příkladem může být i následný trest pro Jiftácha, který je tradován v midraši Berešit raba 60:3 , kde se biblický verš S 12:7 „a byl pohřben ve městech gileádských" – ויקבר בערי גלעד (*va-jikaver bᵊ-arej Gilʿad*) na základě použití plurálu „města" interpretuje tak, že Jiftách byl za trest stižen chorobou, během které z něj v různých městech opadaly jednotlivé údy jeho těla.

Téma lidské oběti se dále objevuje v rámci větších narativních celků. Nejznámějšími příklady jsou příběhy Abraháma a Izáka a Jiftácha a jeho dcery. Praxe obětování člověka je dále zmíněna v několika příbězích z knih Královských.

Abrahám a Izák

Pozastavme se u Abrahámova příběhu, který se nalézá v Gn 22:1–19. Pokud je lidská oběť v tanachické látce považována za „ohavnost před Hospodinem" – תועבת יהוה (*toevat Adonaj*), či „ohavnost jiných národů" – תועבת הגוים (*toevat ha-gojim*), je třeba se ptát, proč se objevuje v narativu, který vyzdvihuje Abraháma i přesto, že se chtěl této ohavnosti dopustit, navíc na přímý Hospodinův pokyn. Na první pohled by se tak mohlo zdát, že Bůh Israele v jisté době lidské oběti vyžadoval. Tím by byl vysvětlen i Abrahámův laxní postoj k tomuto požadavku.[9] Biblický text by tak teoreticky mohl v útržcích zachycovat jistou starší tradici, která byla po odmítnutí lidské oběti v kultu částečně nahrazena a doplněna novou verzí, která vyznění celého příběhu staví do teologicky lepšího světla. S tímto motivem pracuje i Tzemah Yoreh, který jde až tak daleko, že tvrdí, že Izák byl podle Tanachu opravdu zabit a celý jeho příběh je jen odrazem Abrahámova příběhu a byl doplněn až později, aby tuto skutečnost skryl.[10] Kultické výrazy použité v narativu navíc poukazují na Abrahámovu dobrou obeznámenost s obětováním.[11] Někteří autoři se domnívají, že Moria by mohla být místem, kde bylo možné

[6] GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 152–153.

[7] GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 154.

[8] Česká znění biblických míst nejsou převzata z Českého ekumenického překladu, jedná se o překlady autora.

[9] GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 158.

[10] Viz GUR, Haviv Rettig, *When Abraham murdered Isaac (Book review)*, [online] 28. 11. 2012 [cit. 27. 11. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.timesofisrael.com/when-abraham-murdered-isaac/ > .

[11] GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 158.

obětovat i lidské oběti a tento příběh by tak vysvětloval založení nové svatyně, ve které bylo možné obětovat pouze zvířata.[12]
Budeme-li zde lidskou oběť brát jako symbol, jak se o tom zmíníme dále, celý tento problém by mohl odpadnout. Podíváme-li se na prostředí, ze kterého měl Abrahám podle tradice pocházet, tedy město Ur a mezopotámskou oblast obecně, můžeme předpokládat, že by v takovém případě měl být Abrahám, coby protagonista příběhu, dobře obeznámen s místní obětní praxí, ve které je dochována i lidská oběť. Abrahámova reakce na Hospodinovu výzvu pak dává smysl. Abrahám pocházel z prostředí, kde byla lidská oběť možným ekvivalentem a nebyl proto tímto požadavkem pohoršen.

Na pozadí tohoto narativu bychom tak mohli vidět určitý náznak změny náboženské ideologie spojené s Hospodinem jako novým bohem. Hospodin je zde prezentován jako bůh, který v poslední chvíli lidskou oběť odmítne. Tím se de facto ukazuje jako úplně jiný bůh, který na rozdíl od bohů okolních národů nepožaduje po svých vyznavačích lidskou oběť. Označení této praktiky jako ohavnost je pak zcela logické. Lidská oběť by tak v tomto příběhu mohla být použita jako symbol starého kultického myšlení, které je následně zavrženo a nahrazeno jinou obětní praxí.

Lidská oběť v Kenaanu

Lidská oběť byla v oblasti Kenaanu rozšířeným jevem. Velmi často se setkáváme se jménem „Moloch". Kořen m-l-ch (מ-ל-כ) se vyskytuje prakticky ve všech západosemitských jazycích (dokonce i v akkadštině). Krom toho, že může označovat vládce, je často používáno, v různých vokalizacích, k označení rozmanitých božstev. V Tanachu je kořen m-l-ch v případě označení cizího božstva vokalizován jako „molek". Dle některých výkladů se jedná o vokalizaci podle slova bošet – בושת, znamenajícího hanebnost. Jednalo by se tak o snahu odlišit toto cizí božstvo od Hospodina, jemuž bývá připisován eponym „melech" – מלך, označující krále. Konkrétní důkazy ovšem chybí.[13] Podobným typem dehonestace mohou být jména božstev z 2Kr 17:31 – Adramelech a Anamelech, které nejspíše vznikly zkomolením kenaanských božských jmen Hadad (Baal) a Anat, která přímo odkazují na kenaanský původ obětního kultu.[14]

S dosti doklady o praxi lidské oběti v Kenaanu a Středomoří se setkáváme u Féničanů. Setkáváme se zde s pojmem „molk", jenž označoval dětskou oběť božstvu Baal-Hammonovi. Z nálezů ve fénických osídleních můžeme částečně rekonstruovat, jak měla tato oběť probíhat. Zdá se, že oběť měla být zřejmě umístěna do „náručí" idolu božstva, ve kterém měla být upálena (možná zahřátím sochy) a následně propadnout do jámy.[15] Zároveň se ve fénickém prostředí setkáváme s pojmem „molchomor", který je možné přeložit jako „oběť beránka" (molch amr). Dalo by se tak uvažovat o možné zástupné oběti za člověka.[16]

12 GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 158.
13 GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 181.
14 HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, str. 323.
15 GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 182.
16 HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, str. 324.

V Tanachu můžeme nalézt pojem tofet (תופת), který měl označovat místo ke spálení oběti (viz např. 2Kr 23:10; Jr 7:31n). Kořen odkazuje na aramejské výrazy pro pec či kamna,[17] čímž by s praxí oběti celopalem korespondoval. Vokalizace o-e může být opět založena na slovu bošet, jako v případě Molocha.[18] Existence těchto rituálních míst ale není dostatečně archeologicky podložena.[19] Jeden takový tofet se měl údajně nacházet v údolí Hinon, jižně od Jeruzaléma.[20] Je ovšem možné, že tato kultická místa byla v pozdějších dobách, kdy se od lidské oběti upustilo, překryta novými kultickými stavbami.[21]

Kdo, jak a proč

Ze starozákonních textů i z dochovaných dokladů se zdá, že v oblasti Kenaanu byly převážně obětovány děti. V Tanachu se často setkáváme s výrazy „synové a dcery" – např. v Ž 106:38 je zmíněna „krev jejich synů a dcer, které obětovali" – בניהם ובנותיהם אשר זבחו דם (*dam bᵊnejhem u-vnotejhem ašer zibchu*). Jiftáchova dcera je zase popisována jako panna – בתולה (*bᵊtula*). Na druhou stranu je Izák v tradici zmíněné v Berešit raba 58:6 označen za sedmatřicetiletého. Při vykopávkách v Gezeru byly navíc nalezeny i pozůstatky osob starších.[22] Tyto nálezy jsou ale spíše výjimečné. Oběti na území Kenaanu lze tak povětšinou charakterizovat jako děti či mladší osoby.

Co se týče způsobu obětování, dává nám Tanach svědectví především o oběti celopalem – עולה (*ʿola*). Ta byla i obětní technikou používanou při oběti zvířat. Z dokladů zmiňme např. Dt 12:31, kde se o cizích národech dozvídáme, že „své syny a své dcery pálili ohněm pro své bohy" – את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם (*et bᵊnejhem vᵊ-et bᵊnotejhem jisrᵊfu ba-eš l-elohejhem*). Král Achaz zase v 2Kr 16:3 „svého syna provedl ohněm" – את בנו העביר באש (*et bᵊno heʿevir ba-eš*). Albright se domnívá, že tato fráze přímo souvisí s upálením známým od Féničanů. Celopal nám přímo figuruje v 2Kr 3:27, kde moábský král „vzal svého syna, který měl po něm vládnout, a obětoval jej jako oběť celopalu" – הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עלה ויקח את בנו (*va-jikach et bᵊno ha-bᵊchor ašer jimloch tachtav va-jaʿalehu ʿola*). Často ale není specifikováno, zda mělo k oběti dojít na tofetu či soše Molocha. Vypravěč neměl za nutné tyto informace zmiňovat, neboť se podle něj patrně jednalo o zřejmou záležitost případně ne natolik závažnou, aby s ní v narativu operoval. Nálezy ohořelých ostatků ve fénických osadách každopádně dokládají realitu spalování obětí.

Otázkou je, zda obyvatelé Kenaanu praktikovali oběť do základů staveb. V Tanachu se objevuje nejasná zmínka v 1Kr 16:34. Heller se domnívá, že případná interpretace coby oběti do základů představuje starší významovou vrstvu tohoto textu, které bylo postupně překryto pojetím oběti jako trestu za hřích.[23] V Gezeru bylo nalezeno několik těl pohřbe-

17 HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, str. 323.

18 HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, str. 323.

19 GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 183.

20 HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, str. 323.

21 HEIDER, George C. *The cult of Molek: a reassessment*. Sheffield: JSOT Press, 1985. 450 s. ISBN 1-85075-019-X. str. 210–211.

22 GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 153.

23 HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, str. 322.

ných pod stavbami. Z pozic těla, včetně toho, že jedno tělo bylo přeseknuto v půli a jinému zase chyběla jedna ruka, lze logicky usuzovat na rituální smrt. Na druhou stranu je třeba zmínit, že podle Greena lze pouze v jednom případě spolehlivě říci, že zeď byla vystavěna přímo nad tělem.[24] Ostatní oběti tak mohou být starší pozůstatky či doklad o možnosti druhotného pohřbu v domě. Ani primární pohřeb v domech nebyl na území Syropalestiny něčím absolutně výjimečným.[25] Na území Israele bylo odkryto několik lokalit, kdy by bylo možné mluvit o oběti do základů, ale jedná se spíše o ojedinělé jevy a jejich interpretace není nikdy naprosto spolehlivá, stejně jako je tomu v případě Gezeru. Někteří autoři se zároveň pokoušeli tuto oběť (byla-li to tedy oběť) identifikovat jako důkaz výše zmíněné možnosti oběti prvorozeného. Z dostupných dokladů ovšem nelze tento závěr spolehlivě vyvodit.[26]

Největším problémem, se kterým se při výzkumu lidské oběti setkáváme, je bohužel i tím kruciálním. Otázkou totiž je, jaký důvod vlastně lidská oběť měla. S jednoznačnou odpovědí se zatím zřejmě nesetkáme. V oblasti Kenaanu a širší Mezopotámie se můžeme setkat s několika různými vysvětleními. V Mezopotámii se tak často setkáváme s pojetím oběti jako náhrady za krále (s tou se můžeme setkat i v Indii) případně i s výše zmíněnou obětí do základů. Oblast Syropalestiny se zase spíše soustředí na lidskou oběť jako způsob vykoupení v časech ohrožení.[27] Podle Filóna z Byblu měl v čase nouze obětovat svého syna „Kronos" (patrně bůh El). Podobně i Porfýrios tvrdí, že na základě tohoto příběhu měli Féničané obětovat své nejmilejší děti, stejně jako „Kronos" obětoval svého prvorozeného.[28] V případě atmosférických božstev, jako je např. Baal, můžeme uvažovat i o oběti za déšť. Jaký přesný účel měla mít lidská oběť na území Israele se ze starozákonních knih nedozvídáme.

Lidská oběť jako symbol

Již jsme mluvili o oběti jako „ohavnosti před Hospodinem" a „ohavnosti jiných národů". Na této úrovni tak zmínky o lidské oběti ve starozákonním narativu mohou sloužit jako způsob, jakým je možné se vymezit vůči cizím národům respektive cizím kultům. V takovém případě by lidská oběť mohla mít v Tanachu i nezanedbatelnou ideologickou úlohu. Jedná se zde o akt, který je cizím kultům a cizím bohům vlastní a z Hospodina tak v očích věřících činí boha nového a úplně jiného, který se v této otázce ukazuje jako bůh milosrdný, který nebaží po lidské krvi. Další možné využití (či zneužití, podle toho, ze které strany se na tuto věc díváme) může být použití lidské oběti jako symbolu v případě některých israelských králů. Mohlo by se tak jednat i určitou ideologickou propagandu judského království, která zde severoisraelské krále očerňuje. U Achazovy oběti v 2Kr 16:3, o které jsme se již zmínili, je

[24] GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 153.

[25] GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 155.

[26] GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 155–6.

[27] GREEN, Alberto Ravinell Whitney, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Scholars Press, Missoula, 1975, str. 201.

[28] HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, str. 323–324.

například uvedeno, že se jedná o „způsob králů israelských“ – דרך מלכי ישראל (*derech malchej Jisrael*).

Závěr

Lidská oběť byla nedílnou součástí předovýchodních náboženství, ač nebyla používána v takovém rozsahu a nebyla tak integrální součástí kultického života, jako tomu bylo v Mezoamerice. Doklady o ní nacházíme jak v Mezopotámii či fénických osadách, tak i na území Kenaanu a to i přímo na územích starověkého Israele. Její praxi před a možná i v počátcích uctívání Hospodina jako boha Israele tak nelze pominout. Archeologické doklady nám doplňují také zmínky ve Starém zákoně, kterých není nijak závratné množství, ale i přesto mohou hrát důležitou úlohu. Krom potvrzení této obětní praxe na území Israele nám tyto součásti starozákonního narativu ukazují, jak negativní vztah měl Hospodinův kult k lidské oběti. Zároveň můžeme uvažovat o symbolickém užití lidské oběti, která mohla posloužit jako jeden z prostředků, kterými se vyznavači nově vznikajícího náboženství mohli odlišit od ostatních národů.

Henochický Judaizmus v kritickej reflexii

(Dávid Cielontko)

Uvedenie do situácie

Henochický judaizmus je moderný bádateľský konštrukt, ktorým sa označuje jedna z vetiev raného judaizmu spojená hlavne s textami 1. knihy Henochovej.[1] 1Hen pozostáva z niekoľkých samostatných kníh, ktoré pochádzajú z rozmedzia viac ako troch storočí. Konkrétne môžeme rozlíšiť nasledujúce knihy:[2]

- *Kniha Strážcov (kap. 1-36)*, vznik cca. 3. stor. pr. n.l.
- *Podobenstvá Henochove (kap. 37-71)*, vznik cca. prelom letopočtu
- *Astronomická kniha (kap. 72-82)*, vznik cca. 3. stor. pr. n.l.
- *Kniha Snov (kap. 83-90)*, vznik cca. 200-165 pr. n.l.
- *Epištola Henochova (kap. 91-105)*, vznik cca. 2. stor. pr. n. l.
- *Narodenie Noeho (kap. 106-107)*, vznik medzi 150-50 pr. n.l.
- *Záverečná kniha Henochova (kap. 108)*, vznik cca. 1. stor. n.l.

Tieto jednotlivé knihy prechádzali redakčnými spracovaniami a neskôr boli usporiadané do jednej kompozície, ktorá sa nám dochovala ako súčasť biblického kánonu Etiópskej Ortodoxnej Tewahedo cirkvi. Jediný kompletný text všetkých častí 1Hen sa dochoval práve v etiópčine, pričom najstaršie z asi 120 dochovaných rukopisov pochádzajú z 15. stor. n. l.[3] Okrem etiópskeho textu sa nám dochovalo niekoľko rukopisov v gréčtine, ktoré obsahujú aj rozsiahle časti *Knihy Strážcov* a *Epištoly* (vrátane príbehu o narodení Noeho)[4] a dvanásť aramejských fragmentov z Kumránu.[5] Práve tieto kumránske fragmenty výrazne napomohli ako s datovaním jednotlivých kníh henochického korpusu tak i s určením pôvodného

---

1 Ďalej iba 1 Hen.

2 Datovanie jednotlivých kníh je diskutovanou témou. K jednotlivým knihám a otázkam datovania viď príslušné kapitoly v Nickelsburg, George W. E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction.* 2.vyd. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

3 Stuckenbruck, Loren – Erho, Ted M. A Manuscript History of *Ethiopic* Enoch. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 2013, 23/2. s. 87-133.

4 Viď Black, Matthew. *Apocalypsis Henochi Graece*. Leiden: Brill, 1970.

5 Milik, Józef T. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford: Clarendon, 1976. Okrem 11 fragmentov publikovaných Milikom viď aj nedávno identifikovaný papyrus: Eshel, Esther – Eshel, Hanan, New Fragments from Qumran: 4QGenb, 4QIsab, 4Q226, 8QGen and XpapEnoch. *Dead Sea Discoveries*, 2005, 12. s. 134–157.

jazyku.[6] Pôvodným jazykom henochických textov bola aramejčina. Neskôr boli preložené do gréčtiny a z gréčtiny do ďalších jazykov vrátane etiópčiny.[7]

Napriek tomu, že jednotlivé knihy z 1Hen pochádzajú z pomerne veľkého časového rozmedzia a vznikli v rôznych historických kontextoch, spája ich množstvo spoločných tradícií a prvkov. A sú to práve tieto spoločné prvky, ktoré vedú mnohých k uvažovaniu o spoločnej sociálnej entite, henochickom judaizme.

Najzrejmejším spoločným menovateľom všetkých henochických tradícií je postava Henocha, biblického praotca z Gn 5, ktorý vystupuje vo všetkých častiach 1Hen ako ten, ktorý zjavuje nebeskú realitu.[8] Kľúčovým spoločným prvkom je špecifická konštrukcia reality (ako časová, tak priestorová), obsahujúca viaceré dualizmy (nebesá vs. zem; prítomnosť vs. budúcnosť; nebeské mocnosti vs. situácia na zemi). Táto realita je vyjadrená v apokalyptickom videní sveta. Ústrednou témou celej tejto drámy je konečný súd, ktorý prinesie spásu v zmysle prekonania predošlých dualizmov.[9] Súčasťou tohto konštruktu je aj prekvapivé množstvo látok, ktoré sa sústreďujú na kozmologické a meteorologické javy (predovšetkým v Knihe Strážcov, Astronomickej knihe a Podobenstvách). Ďalším významným prvkom je henochický mýtus o vzbure a páde anjelov, resp. strážcov, ktorý je významnou súčasťou všetkých henochických textov a zohráva rolu v popise posledného súdu.[10] Taktiež viaceré henochické texty obsahujú tradície o Noemovi a potope.[11] V neposlednom rade je to absencia zmienok o Tóre, Sinajskej zmluve či Jeruzalemskom chráme. Ten sa objavuje iba vo Zvieracej apokalypse (kapitoly 85-90 v Knihe Snov), podľa ktorej je však poexilný chrám znesvätený.

V kontexte hľadania spoločnej sociálnej entity hrajú dôležitú rolu aj skupinové referencie, ktoré nachádzame v takmer všetkých knihách. Kniha Strážcov referuje k „výhonku spravodlivosti a pravdy“ (1Hen 10,16), Apokalypsa týždňov (krátka apokalypsa v Epištole) k „vyvoleným spravodlivým z vyvoleného výhonku spravodlivosti“ (1Hen 93,10), Zvieracia apokalypsa hovorí o „baránkoch, ktorých oči sú otvorené“ (1Hen 90,6) a Kniha Podobenstiev o „kongregácii/ách spravodlivých a vyvolených“ (1Hen 38,1; 46,8).[12]

Na druhej strane je dôležité zmieniť aj niekoľko komplikácii, s ktorými sa stretávame, pri práci s henochickými textami.

6 K diskusii o texte 1Hen viď Uhlig, Siegbert. Das Ätiopische Henochbuch. In: Kummel, W. G. (ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. Band V,6. Apokalypsen. Gütersloh: Mohn, 1984. s. 470-483; Stuckenbruck, Loren. The Early Traditions Related to 1 Enoch From the Dead Sea Scrolls: An Overview and Assessment. In: Boccaccini, G., Collins, J. J. (eds.). *The Early Enoch Literature*. Leiden: Brill, 2007. s. 41-63.

7 Okrem uvedených rukopisov sa dochovali aj fragmenty v koptčine a sýrčine. Viď Nickelsburg, George W. G. *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. s. 15.

8 Dimant, Devorah. The Biography of Enoch in the Books of Enoch. *Vetus Testamentum*, 1983, 33/1. s. 14-29.

9 Viď Nickelsburg, George G. W. The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch. In: Collins, J. J., Charlesworth, J. H. (eds.). *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. s. 51-64.

10 K recepcii tohto mýtu viď Reed, Annette Y. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005. s. 58-121.

11 Niektorí bádatelia videli za týmito tradíciami samostatný prameň, tzv. Knihu o Noemovi. Viď napr. Charles, Robert. *The Book of Enoch or 1 Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1912. s. xlvi-xlvii, ktorý ako časti tohto prameňa identifikoval kapitoly 6-11, 54-55, 60, 65-69 a 106-107.

12 Viď Nickelsburg. *1 Enoch 1*, s. 64.

Z aramejských fragmentov z Kumránu sa dozvedáme o výrazných zásahoch do textu 1Hen. Štyri aramejské fragmenty Astronomickej knihy svedčia o tom, že pôvodná verzia bola dlhšia, detailnejšia a zmysluplnejšia, než jej súčasná etiópska podoba.[13] Rovnako aj v prípade Apokalypsy týždňov sa ukazuje, že aramejský text obsahuje logickejšiu štruktúru textu, ako dochovaná etiópska verzia.[14] Tieto odlišnosti otvárajú otázku po dôveryhodnosti etiópskej verzie a komplikujú prácu s jednotlivými knihami. Tento problém je najzrejmejší v prípade Podobenstiev, z ktorých sa nám nedochovala žiadna iná verzia, ako etiópska, pričom štruktúra textu v žiadnom prípade nie je bez problémov.[15] Prácu s henochickými textami komplikuje aj to, že jednotlivé texty sú výsledkom viacerých redakcií a obsahujú rozličné interpolácie. Je taktiež možné, že aj záverečná redakcia henochických textov do celku 1Hen priniesla nové prvky.

Samostatnou otázkou je vzťah Knihy obrov k henochickým textom. Medzi kumránskými fragmentmi bolo objavených i niekoľko častí Knihy obrov, opisujúcej anjelskú rebéliu z perspektívy padlých anjelov a ich potomkov, ktorá bola dovtedy známa iba z Manichejských kódexov. Situáciu robí ešte zaujímavejším fakt, že Kniha obrov bola pravdepodobne kopírovaná spoločne s inými henochickými textami.[16] Je teda otázne, do akej miery pochádza z podobných kruhov.

Henochický judaizmus Gabriele Boccacciniho[17]

Gabriele Boccaccini je pôvodom taliansky bádateľ, ktorý v súčasnosti pôsobí na University of Michigan v Ann Arbor. Jedným z hlavných dôrazov jeho bádateľského úsilia je mapovať intelektuálnu históriu „prostredného judaizmu,"[18] obdobia medzi rokmi 300 pr. n.l. až 200 n.l., teda akéhosi tranzitného obdobia, v ktorom ako judaizmus tak aj rané kresťanstvo, sformovali svoje tradície, ktoré boli neskôr rozvinuté ako do rabínskeho judaizmu tak ranej cirkvi formovanej cirkevnými otcami. Boccaccini na dosiahnutie tohto cieľa používa metodológiu, v ktorej spája tradičnú historiografickú analýzu s tzv. „systemickou analýzou". V nej sa prelína diachrónny vývoj judaizmu so skúmaním synchrónnych vzťahov medzi jednotlivými prvkami v rôznych etapách diachrónneho vývoja. V tomto úsilí nadväzuje predovšetkým na svojho učiteľa z Univerzity v Turíne, Paola Sacchiho.[19]

---

13 Milik. *The Books of Enoch*, s. 7-21.

14 Milik. *The Books of Enoch*, s. 48.

15 Viď Nickelsburg, George W. G., Vanderkam J. C. *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37-82*. Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 10-20.

16 Viď Milik. *The Books of Enoch*, s. 57-58. Ku Knihe obrov viď Stuckenbruck, Loren. *The Books of Giants from Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

17 V nasledujúcej diskusii sa budeme zaoberať predovšetkým Boccaccini, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998; Boccaccini, Gabriele. *Roots of Rabbinic Judaism: An Intelectual History from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. s. 89-103.

18 K pojmu Boccaccini, Gabriele. *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* s. 7-25. Boccaccini sa zámerne snaží nájsť nový vhodný pojem, ktorý by nahradil nepresné označenia ako "neskorý judaizmus", "judaizmus Druhého chrámu", či "raný judaizmus" (prípadne s ohľadom na literatúru: "pseudoepigrafické texty").

19 Predovšetkým Sacchi, Paolo. *The History of Second Temple Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Hlavným cieľom jeho kľúčovej práce o henochickom judaizme *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism* je aktualizovať a v niektorých bodoch výrazne preformulovať tzv. Groningenskú hypotézu, ktorá dlhé roky slúži ako väčšinový bádateľský konsenzus o vzniku kumránskej komunity.[20] Boccaccini v nadväznosti na predošlú hypotézu tvrdí, že kumránska komunita je radikálnou vetvou Esénov, avšak tých Boccaccini prekvapivo identifikuje s henochickým judiazmom. Kumránská komunita je teda predovšetkým radikálny prúd v rámci henochického judaizmu, ktorý sa však oddelením kumránskej vetvy nevyčerpáva, ale nachádza svoje ďalšie vyjadrenie v neskorších henochických textoch.

Boccaccini v tejto štúdii popisuje dejiny Druhého chrámu viac menej ako dejiny konfliktu medzi dvomi hlavnými typmi judaizmu, konkrétne medzi cádikovským judaizmom a henochickým judaizmom.[21] Zatiaľ čo cádikovský judaizmus popisuje ako dominantnú kňazskú formu judaizmu spojenú s Jeruzalemským chrámom, ktorú vyjadrujú texty Hebrejskej biblie (okrem kníh Daniel a Ester) a niekoľkých ďalších nekánonických kníh ako kniha Sírachovcova, Epištola Jeremiášova a Tobit, tak henochický judaizmus definuje ako disidentské kňazské hnutie, ku ktorému radí predovšetkým 1Hen, avšak okrem nej aj Aramejského Léviho, Knihu Jubileí, Chrámový zvitok (11QT) či Halachický dopis (4QMMT) z Kumránu a židovskú predlohu Testamentov dvanástich patriarchov. Henochický judaizmus ďalej opisuje ako komplexný a dynamický trend v myslení a texty, v ktorých rozpoznáva henochické prvky radí do reťazca tradície, ktorý vyjadruje premeny v tomto myslení. Základnou „generatívnou" ideou celého henochizmu je podľa Boccacciniho špecifické porozumenie koncepcie zla, ktorého pôvod je v nebeskej sfére a teda predchádza ľudskej voľbe. Zlo je chápané ako kontaminácia ľudskej prirodzenosti, avšak nemajúce pôvod v ľudskej vôli. Podľa henochického mýtu o vzbure nebeských anjelov, má zlo pôvod v nebeskej konšpirácii anjelov, ktorí ho následne preniesli svojím konaním na ľudí (1Hen 6-16). Práve táto „generatívna" idea o nadpozemskom a nadľudskom pôvode zla je v centre ideologického sporu medzi henochickým a cádikovským judaizmom. Cádikovský judaizmus je tradične spájaný s deuteronomistickou teológiou a pozitívnym vnímaním ľudskej prirodzenosti, podľa ktorej je človek nie len schopný ale aj povinný plniť Zákon.[22] Naopak, henochická koncepcia počíta s tým, že človek je obeťou zla a preto jeho kapacita k dobru je limitovaná.[23] Boccaccini chápe tento mýtus o padlých anjeloch ako etiologický príbeh o vzniku hriechu a zla a sleduje jeho premeny v reťazci textov, ktoré zvolil práve pre prítomnosť tohto príbehu. Na základe premien, ktoré v týchto „dejinách generatívnej idey" Boccaccini nachádza, následne interpretuje historické a spoločenské udalosti, ktoré k týmto zmenám viedli a tým vlastne popisuje dejiny henochického judaizmu. V týchto dejinách Boccaccini rozpoznáva dva dôležité zlomy, ktoré zásadne určujú ich vývoj. Ten prvý spája s Knihou Jubileí, ktorá podľa Boccacciniho reflektuje koniec Cádikovcov v Jeruzalemskom chráme

[20] Viď Martinez, García F. – van der Woude, Adam. A Groningen Hypothesis and Early History. *Revue de Qumran* 1990, 14. s. 521-541.

[21] V tomto tiež nadväzuje na Sacchiho, viď Sacchi. *The History of Second Temple Period*, s. 160-212.

[22] K Cádikovskému judaizmu v Boccacciniho poňatí viď Boccaccini. *Roots of Rabbinic Judaism*, s. 73-82.

[23] Boccaccini. *Beyond the Essene Hypothesis*, s. 12.

a následný útek Oniáša IV. do egyptského Leontopolisu. V jeho rekonštrukcii je Kniha Jubileí dokladom toho, že henochický judaizmus potom, čo zanikol jeho ideologický oponent, prijal Tóru a Sinajskú zmluvu.[24] Kniha Jubileí taktiež predstavuje Henocha ako autora zjavujúceho nebeské tajomstvá (Jub 4,17nn) a zdieľa „generatívnu ideu" henochického judaizmu o nadľudskom pôvode zla (Jub 7,21nn), avšak zároveň predstavuje Mojžiša ako súčasť tejto tradície a to aj spolu so Zákonom a zmluvou (Jub 1,26-29).[25] V logike zjavenia však, podľa Boccacciniho, naďalej podriaďuje mojžišovské zjavenie tomu henochickému, pretože Tóra, ktorá je označená ako „prvá Tóra" (Jub 6,22), neobsahuje úplne zjavenie Božej vôle ale je potrebné ju doplniť o ďalšie zjavenia.[26] Výsledkom tohto spájania henochických a cádikovských tradícii vzniká, podľa Boccacciniho, mainstreamové hnutie Esénov. Zároveň tým nastáva aj významný posun v interpretácii „generickej idey" o pôvode zla, keď Kniha Jubilejí formuluje nie úplne konzistentnú predstavu o predurčenom vyvolení izraelského národa, avšak nie priamo ku spáse, pretože dopad zla zasahuje aj vyvolených, ale k čistote. Spása je následne výsledkom individuálnej slobodnej voľby vyvolených k spravodlivému životu v čistote.

Druhým kľúčovým zlomom v Boccacciniho rekonštrukcii dejín henochického judaizmu, resp. Esénizmu, je schizma, ktorá nastala vo vnútri tohto hnutia niekedy koncom 2. stor. pred n. l., a ktorú reprezentujú Halachický dopis (4QMMT) a tzv. Protoepištola Henochova.[27] Konkrétny popis tejto schizmy potom nachádzame v Damašskom spise (CD), ktorý je svedectvom o nároku separatistickej skupiny, ktorá sa usídlila v Kumráne, o Božom vyvolení a o tom, že sú to práve oni, kto sú pokračovaním Henochického judaizmu. Pomocou analýzy kumránských sektárských textov (predovšetkým 1QH, 1QS, 1QpHab, 1QM) Boccaccini poukazuje na kumránsku radikalizáciu interpretácie pôvodu zla, keď z pôvodnej henochickej idey sa v Kumráne stáva radikálny predeterminizmus ako na úrovni dejín (tj. vyvolenia národu), tak aj na úrovni slobody voľby jednotlivca. Tento radikálny predeterminizmus je najexplicitnejšie vyjadrený v známej pasáži 1QS 3,13-4,26 o duchu pravdy a duchu neprávosti, na ktorej Boccaccini ukazuje, že podľa Kumránskej komunity bol jednotlivec predurčený buď k zlu alebo k dobru. Henochický judaizmus však touto schizmou nekončí ale naopak, texty, ktoré Boccaccini identifikuje ako henochické (prípadne esénske), avšak nie sú doložené v Kumráne, ako napríklad Epištola Henochova, Podobenstvá Henochove a Testamenty dvanástich patriarchov, vyjadrujú ďalšie smerovanie henochizmu mimo Kumrán.[28] Táto vetva, v reakcii na kumránsku radikalizáciu, odmieta individuálne predurče-

[24] "*The book of Jubilees gives us evidence that after the Maccabean crisis, the Enochians, or at least some Enochians, now considered the Mosaic revelation as no longer a competitive revelation to pass over in silence, as Dream Visions did, but as a common heritage that could neither be ignored nor dismissed*." (Boccaccini. *Beyond the Essene Hypothesis*, s. 88).

[25] Boccaccini. *Beyond the Essene Hypothesis*, s. 86-98.

[26] Boccaccini. *Beyond the Essene Hypothesis*, s. 90.

[27] B. rozlišuje medzi "Protoepištolou" a Epištolou Henochovou tak ako sa nám dochovala v rámci 1Hen. Protoepištola je, podľa Boccacciniho, kratšia recenzia dochovaná v Kumráne obsahujúca Apokalypsu týždňov, avšak nie časti 94,6-104,6. Tie sú neskorším výtvorom henochickej skupiny, pôsobiacej mimo Kumrán, ktoré vznikli v reakcii na kumránskú radikalizáciu v otázke slobodnej vôle. Viď Boccaccini. *Beyond the Essene Hypothesis*, s. 104-113, 131-138.

[28] Boccaccini. *Beyond the Essene Hypothesis*, s. 131-149.

nie a zdôrazňuje slobodnú vôľu jednotlivca. Zároveň internalizuje otázku spravodlivosti na vnútorný boj jednotlivca voči satanskému pokušeniu.[29]

Záverom svojej práce, pomocou už uvedenej komplexnej metodológie, dochádza porovnaním historiografických opisov Esénov podľa Jozefa Flávia, Filóna Alexandrijského, Plínia staršieho a Dia Chrysostoma s výsledkami systemickej analýzy k tomu, že henochický judaizmus a skupina, ktorú grécki a latinskí historici označovali za Esénov, je jedna a tá istá.[30] V tomto úsudku neskôr Boccaccini urobil istú obmenu v reakcii na kritické poznámky k jeho práci a začal rozlišovať medzi Kumránskou komunitou, mestskými esénmi a Henochikmi.[31]

Boccacciniho práca v kritickej reflexii

Boccacciniho syntéza, v ktorej sa pokúsil načrtnúť novú hypotézu vzniku kumránskej komunity, ako aj obraz henochického judaizmu je veľmi vítaná. Jeho rekonštrukcia je totiž popisom dejín konfliktov vo vnútri celku judaizmu Druhého chrámu a pokrýva veľké množstvo textov, ktoré z tohto obdobia poznáme. Syntézy tohto druhu sú pre bádanie veľmi potrebné. Pre akúkoľvek prácu s jednotlivými textami sme vždy odkázaný k vnímaniu týchto textov v akomsi zmysluplnom rámci či širšom kontexte. Akademická komunita má vždy nejaké predstavy o dejinných epochách, či už ide o formulované syntézy na ktoré priamo nadväzuje, alebo iba nepriamo vyjadrené predstavy. Z povahy hermeneutického kruhu je pri práci s jednotlivosťami vždy prítomný pohľad na celok a naopak. Toto potvrdzuje aj početná recepcia Boccacciniho knihy, ktorá bola recenzovaná mnohými ešte aj niekoľko rokov po jej vydaní. Zároveň je jednou z najčastejšie citovaných prác a to aj napriek tomu, že len minimum bádateľov jeho syntézu prijalo bez ďalších výhrad. Pokiaľ chceme jeho prácu hodnotiť, nesmieme zabúdať nato, že Boccaccini analyzuje niečo cez 15 textov, pričom celá monografia má iba 230 strán. Z toho nutne vyplýva, že mnohé nedostatky sú spôsobené istou redukciou a nedostatočnou diskusiou. Ako má táto práca v názve, ide iba o predstavenie hypotézy a to hypotézy v hrubom náčrte. Cieľom bolo vzbudiť diskusiu a v tom bol Boccaccini určite úspešný.

Pokiaľ však ide o kritické hodnotenie jeho práce, je nutné vzniesť niekoľko výhrad a poukázať na nedostatky. Mýtus o strážcoch, resp. o padlých anjeloch je v mnohých ohľadoch určite zásadný pre henochickú tradíciu a taktiež je pravdou, že mnohé texty naňho referujú.[32] Napriek tomu je dôležitá otázka, akú úlohu tento mýtus zohrával. Boccaccini chápe tento mýtus ako *etiológiu* o vzniku zla, teda ako akúsi ontologickú realitu o povahe sveta, ktorá však vždy, v každom z nasledujúcich textov, referuje k rovnakej skutočnosti a to, že skupina rebelujúcich anjelov je zodpovedná za rozšírenie zla a nečistoty na zemi. Mýty sú však príbehy otvorené interpretáciám. A práve v tomto etiologickom uchopení sa zdá byť

[29] Boccaccini. *Beyond the Essene Hypothesis*, s. 161.

[30] Boccaccini. *Beyond the Essene Hypothesis*, s. 165-195.

[31] Viď Boccaccini, Gabriele. Enochians, Urban Essenes, Qumranies: Three Social Groups, One Intellectual Movement. In: Boccaccini, G., Collins, J. J. (eds.). *The Early Enoch Literature*. s. 301-328.

[32] Tento mýtus nachádzame vo všetkých henochických textoch (okrem Astronomickej knihy), Knihe Jubileí, Damaškom spise, Aramejskom Lévim, Testamentoch dvanástich patriarchov (predovšetkým *T. Levi*, *T. Rub*. a *T. Naft*), 2. knihe Baruchovej, viacerých Kumránskych zvitkoch (napr. *1QapGen*, *4Q180-181*), ale napríklad aj v 1Pt, 2Pt, Jd a v patristickej literatúre.

najväčší problém Boccacciniho práce. Ten predpokladá, že tento mýtus v konkrétnej interpretácii je akousi ústrednou dogmou intelektuálneho hnutia. A hoci v rámci tohto hnutia dochádzalo k posunom, tak vždy len v medziach etiologickej interpretácie, ktorej funkcia je riešiť otázku pôvodu zla. Pokiaľ však sledujeme recepciu tohto mýtu, zdá sa, že ten bol väčšinou chápaný skôr ako *paradigma* o vzniku zla. Teda ďalšie texty chápali osud rebelujúcich anjelov ako príklad toho, ako vzniká zlo v každom čase. Ide o opakujúci sa príbeh o tom, ako sa dobré bytosti odchyľujú od Bohom ustanoveného kozmického poriadku.[33] Príkladom čítania tohto mýtu ako paradigmy je Damašský dokument, v ktorom je tento mýtus uvedený na začiatku zoznamu najväčších hriešnikov biblických dejín, ktorí však hrešili každý iným spôsobom a spolu s rebelujúcimi anjelmi kráčali v zatvrdenosti svojich sŕdc (2,16-18). Rovnaký prípad nachádzame v Liste Júdovom, kde tento príbeh funguje ako paradigma pre odsúdenie falošných učiteľov v komunite, do ktorej je list adresovaný.[34] Rovnakú situáciu nachádzame aj v prípade henochických spisov. Zatiaľ čo v Zvieracej apokalypse sa zdá, že príbeh je skutočne uchopený etiologický, v prípade Podobenstiev ide určite o paradigmatické uchopenie.[35]

Ďalším problémom je centralizácia hnutia okolo jednej idey, ktorú Boccaccini identifikoval s henochickým mýtom o padlých anjeloch. Je veľmi pravdepodobné, že ak by sme sa sústredili na inú ideu, rekonštrukcia dejín tohto hnutia by vypadala úplne odlišne. Pričom všetky texty, ktoré Boccaccini definuje ako henochické, vyberá iba na základe prítomnosti tohto mýtu, z čoho je jednoznačne cítiť argumentáciu v kruhu. S tým je spojená zásadná otázka: ktoré texty by mali patriť pod hlavičku henochickej tradície? Z dostupnej evidencie nie je vôbec samozrejmé predpokladať akúkoľvek sociálnu entitu ani len v prípade textov, ktoré sú v súčasnosti v zbierke 1Hen, nie to ešte v prípade textov, ktoré sú veľmi odlišné - ako napríklad Aramejský Levi, či Kniha Jubileí.

Rovnako aj otázka radenia týchto dokumentov v rámci chronologického reťazca je otázna. Datovanie viacerých z týchto textov je neisté a často sa pohybujeme v rozpätí desiatok rokov až storočí. Napríklad počas toho, čo Boccaccini nazýva formatívna fáza henochizmu, ide o obdobie iba niekoľkých desaťročí, kde poradie týchto dokumentov môže byť takmer akékoľvek.

Taktiež otázka absencie Zákona, Sinajskej zmluvy a Chrámu v henochických textoch nie je jednoznačným znamením rozporu či konfliktu s cádikovským judaizmom, ako to Boccaccini prezentuje. Vyslovene negatívne hodnotenie Druhého chrámu nachádzame iba v Zvieracej apokalypse (89,73-74). Boccaccini túto absenciu zámerne vyhrocuje a interpretuje ako dôkaz o konflikte, hoci viacerí bádatelia sa pokúsili skôr o zmierenie týchto perspektív. Napríklad v Kumráne, kde sa henochické spisy používali v hojnom počte, v prípade Knihy Jubileí, či v neskoršom rabínskom judaizme, nenachádzame nič, čo by

[33] Reed. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*, s. 73-74.

[34] Viď Cielontko, Dávid. The Enochic Myth in the Letter of Jude. In: Nová, M., Opatrná, M. (eds.). *Old and New. Are Old Works of Art a Starting-point or an Obstacle?.* Prague: KTF UK, 2016. s. 419-426.

[35] Viď Suter, David W. Theodicy and the Problem of the "Intimate Enemy". In: Boccaccini, G. (ed.). *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection.* Grand Rapids: Eerdmans, 2005. s. 329-335.

naznačovalo, že by henochické tradície boli chápané v akomkoľvek rozpore s Mojžišovským zákonom či zmluvou.[36]

Nakoniec je možné sa vôbec zamýšľať nad tým, ako moc boli pre rôzne „judaizmy" dôležité a konštitutívne odlišnosti v ideách a čo tvorilo identitu jednotlivých frakcií.

Záverečné úvahy

Pokiaľ ide o ideu henochického judaizmu, je prirodzené a užitočné uvažovať o spojitosti medzi dokumentmi, ktoré zdieľajú tak veľa spoločných ideových prvkov a tradícií. Zároveň je však dôležité nepodceňovať problémy a komplikácie tejto úlohy. Tieto texty vznikali v rozmedzí viac ako 300 rokov, ich texty sa nám dochovali v úplnosti iba v preklade prekladov a v rukopisoch, ktoré pochádzajú aj 1800 rokov od vzniku niektorých z týchto textov. Aramejské a grécke fragmenty nám nepodávajú úplný obraz o „pôvodnom texte" a zároveň odhaľujú komplikovanú realitu o zásahoch do textu v priebehu času.[37]

Pre ďalšie štúdium je potrebné zamerať sa na dôkladné štúdie jednotlivých textov, ktorým zatiaľ nebola venovaná dostatočná pozornosť. Skôr než pristúpime k rekonštrukcii veľkých dejinných konceptov a príbehov, je potrebné porozumieť každému z textov jednotlivo v historickom a spoločenskom kontexte. K tomu by nám mali dopomôcť i spoločensko-vedné modely a perspektívy, ktoré sú v súčasnom bádaní stále viac aplikované a prinášajú dôležité poznatky o spoločenských, politických a ideových aspektoch histórie. Napriek zvýšenému záujmu bádateľov o literatúru raného judaizmu je stále väčšina týchto textov iba málo preskúmaná a jednotlivé štúdie na konkrétne texty sa zďaleka nedajú porovnávať napríklad s takmer nekonečnou literatúrou k biblickým textom.

Boccaccinimu sa nepodarilo presvedčiť mnohých o jeho konštrukte Hhenochického judaizmu, dokonca možno ani nevyznačil správnu cestu, ale predsa významne posunul bádanie v mnohých ohľadoch. Nepriamo poukázal na otázky, ktoré si musíme klásť skôr, ako tieto veľké hypotézy môžu byť formulované. V neposlednom rade motivoval mnohých, aby sa otázkami, ktoré svojou prácou otvoril, zaoberali a neostáva dúfať, že v budúcnosti budeme schopný oveľa presnejších a presvedčivejších rekonštrukcii dynamických dejín raného judaizmu ako celku a zároveň jednotlivých spoločenských entít.

[36] Viď Heger, Paul. 1 Enoch - Complementary or Alternative to Mosaic Torah?. *Journal for the Study of Judaism* 2010, 41. s. 29-62.

[37] K prekladateľským tendenciám gréckych rukopisov viď Larson, Erik. *The Translation of Enoch: From Aramaic into Greek*. New York University Ph.D. Dissertation: New York, 1995.

Antijudaistická tendencia Skutkov Apoštolov v rukopise D

(Valéria Terézia Dančiaková)

Rukopis D

Rukopis D je označenie zaužívané pre kódex s názvom Codex Bezae Cantabrigiensis (D05), ktorý „je reprezentantom takzvaného západného typu novozmluvného textu“,[1] ktorý daroval do knižnice Cambridgeskej univerzity Kalvínov nástupca Teodor Beza v roku 1581. Vznik rukopisu sa datuje do rozpätia medzi štvrtým až siedmym storočím, pričom jeho datovanie sa zužuje medzi piate až šieste storočie. Rukopis je písaný dvojjazyčne, teda na jednej strane sa vždy nachádza grécky text a na strane oproti latinská verzia textu (*d*). Pomerne zaujímavé je zoradenie evanjelií v rukopise, ktorý najskôr uvádza evanjeliá prisudzované apoštolom (Matúš a Ján), za ktorými nasledujú evanjeliá prisudzované spoločníkom evanjelistov (Lukáš a Marek).[2]

Rukopis Codex Bezae Cantabrigiensis (D 05) nás zaujíma z toho dôvodu, že obsahuje najvýraznejšie zmeny vo vzťahu ku textu, ktorý je v súčasnosti považovaný za neutrálny, teda najbližší pôvodnému, a je uvedený v kritickom vydaní gréckeho textu Novej zmluvy ako najbližší pôvodnému.

V prípad Skutkov apoštolov nachádzame v texte zaznamenanom v rukopise D až 607 odlišností vo vzťahu k neutrálnemu textu, pričom v prípade ostatných častí Novej zmluvy, najmä v evanjeliách, je počet odlišností podstatne menší. Jednu z teórií riešenia tohto fenoménu ponúka Findlay, ktorý tvrdí, že redaktor, ktorý s textom pracoval a snažil sa ho zosúladiť s verziou neutrálneho textu, sa ešte pred tým, ako sa dostal k Markovmu evanjeliu a následne k Skutkom apoštolov svojou prácou sa unavil, čím vysvetľuje postupný narastajúci počet odlišností medzi oboma verziami textu.[3] Na druhej strane Harris nachádza dôvod pre aktuálnu podobu textu vo vplyve latinskej verzie na grécky text, v prípade ktorého malo dôjsť ku snahe zjednotiť ho s latinským, čo spôsobilo, že už nie je možné považovať grécku verziu textu za samostatnú textovú autoritu bez rukopisu *d*.[4] Napriek mnohým teóriám o vzájomnom ovplyvňovaní oboch jazykových verzií rukopisu D, Epp uzatvára diskusiu

---

1 ÁBEL, František. 2009. *Úvod do Novej Zmluvy*. Univerzita Komenského Bratislava, Bratislava, 2009. 220 s. ISBN 80-223-2719-0. s. 41.

2 METZGER, Bruce M. – EHRMAN, Bart D. 2005. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*. Oxford University Press, USA, 2005. 384 s. ISBN 978-0195161229. s. 49.

3 Pozri bližšie EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 9.

4 HARRIS, Rendel J. *Codex Bezae: A Study of So Called Western Text of the New Testament*. Londýn: FB&c LTD, 2015 (repritn 1891). 282 s. ISBN 978-1-4400-5638-3. s. 114.

konštatovaním, že významnejšou časťou kódexu zostáva znenie zachované v gréckom jazyku a naopak, rukopis *d* utrpel na svojom obsahu snahou o zosúladenie oboch verzií.[5]

Význam rukopisu D spočíva v tom, že množstvo variantných čítaní, ktoré ponúka tento rukopis nenachádzame ani v iných rukopisoch, ale ani v latinskej verzii textu. Situácia je o to zvláštnejšia, že hoci sa datovanie rukopisu u autorov pohybuje približne od štvrtého do šiesteho storočia, text je zjavne skoršieho dáta. Nielenže tento kódex predchádza chronologicky obdobie, v ktorom bol prepísaný, ale pravdepodobne forma, v ktorej ho dnes máme k dispozícii je veľmi blízka pôvodnému zneniu textu.

Niektorí bádatelia tvrdia, že sám autor vytvoril dve verzie, skôr však možno súhlasiť s názorom, že tu ide o revíziu textu, ktorá by sa dala považovať takmer za midraš, v ktorom autor prispôsobil Skutky jednak historickým textom danej doby, ale aj k situácii, v ktorej už cirkev nemala priamy kontakt so synagógou.[6] Príklady, ako doplnenie času Pavlovho vyučovania v Tyranovej škole (19, 9), alebo tzv. „zlatého pravidla"[7] (napr. 15, 20) v jeho negatívnej formulácii, sú dostačujúce, aby preukázali charakteristickú slobodu útvaru, ktorý nazývame západnou textovou tradíciou, ktorej je práve rukopis D hlavným reprezentantom.[8]

Autori týchto novozmluvných spisov pomerne voľne nakladali s ich znením a nebránili sa ani vkladaniu rôznych pasáží z iných tradícií, ktoré mali k dispozícii. V mnohých je text doplnený o rôzne vysvetľujúce informácie, alebo o časti, ktoré lepšie vysvetľujú kontext celého textu. Toto by bolo v súlade so západným praktickým zmýšľaním a zmyslom pre poriadok a usporiadanosť.

Západný aj východný text sa líšia v obsahu aj v dĺžke, pričom západný text je takmer o jednu desatinu dlhší.[9] Okrem rozdielu v dĺžke obsahuje aj mnohé zaujímavé detaily, ktoré, hoci sú pravdepodobne správne, nemajú zásadný význam pre obsah predmetných častí textu.[10] Napriek tomu, že sa v súčasnosti uprednostňuje východná textová skupina (neutrálny text), bádatelia nie sú jednotní v názore, ktorý text je pôvodný, pretože aj dodatky v západnom texte zodpovedajú celkovému štýlu textu a sú často neutrálne, niekedy dokonca tieto doplnky potvrdzujú presnú znalosť situácie alebo okolností deja.[11]

Harris pripisuje odchýlky tohto rukopisu vplyvu montanizmu,[12] prípadne Markiona.[13] Black v súvislosti s montanistickým vplyvom hovorí, že nešlo o montanistické tradície, ale keďže sa určité pasáže tak mohli javiť, boli odstránené aj v rukopise B a aj Alef ich odstraňuje práve pre antimontanistické tendencie oboch textov. Rovnako je podľa neho možné,

---

5 EPP, Eldon Jay.1966. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. 228 s. ISBN 978-0-521-02047-3. s. 10.

6 POKORNÝ, Petr. Literární a teologický úvod do Nového Zákona. Praha: Vyšehrad, 1993. 333 s. ISBN 8070210524. s. 131.

7 Aj Mt 7, 12; Lk 6, 31.

8 METZGER, B. M., *The Text of the New Testament*, s. 50.

9 METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, s. 222 – 223.

10 OMANSON, Roger L. A Textual Guide to the Greek New Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. 554 s. ISBN 978-3-438-06044-0. s. 214.

11 BROWN, R. E. 1997. An Introduction to the New Testament. USA: Yale University Press, 1997. 924 s. ISBN 978-0300140163 s. 327.

12 HARRIS, J. R. *Codex Bezae*, s. 148 – 153.

13 HARRIS, J. R. *Codex Bezae*, s. 228 – 234.

že nešlo o zveličovanie antijudaistickej tendencie, ale o revíziu dlhšieho antijudaistického textu prožidovským redaktorom.[14]

Brown uvádza niekoľko hlavných línií riešenia problému existencie dvoch textov Skutkov apoštolov:

- Lukáš napísal obe verzie, pričom verzia tzv. neutrálneho textu bola neskoršou uhladenejšou verziou, prípadne verzia západného textu je neskorším rozšírením,[15]
- autor vytvoril variantný text Skutkov, ktorý je dnes reprezentantom západnej textovej skupiny začlenením Lukášových poznámok.[16] S týmto súhlasí aj Salmon, podľa ktorého Lukáš mohol zostať v Ríme po skončení Pavlovho väzenia a pri tom si čítaval zo svojej knihy. Vysvetľujúce údaje, ktoré k tomu prikladal sa potom zachovali v západnom texte.[17] Je však nepravdepodobné, že by sa ústne komentáre takto zachovali v písanej forme,
- variant západného textu bol pôvodným rukopisom Skutkov, zatiaľ čo kratší text Skutkov (tzv. neutrálny text) vznikol v druhom storočí kvôli jednoduchšiemu šíreniu v kresťanskej cirkvi, pôvodný text sa nezachoval, no je možné rekonštruovať jeho znenie práve z rukopisov západnej textovej skupiny, pretože jeho autor pôvodné znenie použil ako svoj prameň, zatiaľ čo iný autor vytvoril text, ktorý je dnes súčasťou východnej textovej skupiny revíziou západného podľa pôvodného textu, ku ktorému mal nezávislý prístup.

Aj samotné rukopisy reprezentujúce západný text vykazujú určité rozdiely, a preto Metzger navrhuje, že by bolo vhodnejšie hovoriť o západných textoch, a nie o západnom texte. Kódex Bezae, teda rukopis D, podľa neho v mnohých prípadoch ponúka najoriginálnejšiu formu západného textu. Treba si však uvedomiť, že aj tento rukopis má svoju vlastnú históriu a neobsahuje jeho najpôvodnejšiu podobu.

Uprednostňovanie rukopisu B oproti rukopisu D v Skutkoch je zrejme dôsledkom vplyvu papyrusu P^{75} (Bodmer XIV), ktorý pochádza z obdobia medzi rokmi 175 až 225 post a ktorý obsahuje kapitoly 3 až 24 z Evanjelia podľa Lukáša, pričom znenie sa do veľkej miery zhoduje s textom rukopisu B, preto sa tento považuje za pôvodnejší.[18] Alexandrijský text je preferovaný aj z toho dôvodu, že posledné výsledky výskumu sa zhodujú v tom, že v tomto texte je zachovaných niekoľko autentických čítaní oproti západnému textu, ktorý je aj z tohto dôvodu pokladaný za výsledok revízie, ku ktorej došlo v polovici druhého storočia, pričom tento text vykazuje zjavne odlišný prístup autora k obsahu spisu, vrátane odlišného teologického zámeru.[19]

---

14 BLACK, Matthew. 1981. The Holy Spirit in the Western Text of Acts. In EPP, Eldon J. – FEE, Gordon D. *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis*. USA: Oxford University Press, 1981. 159 – 170 s. ISBN 0-19-826175-6. s. 160.

15 BROWN, R. E. *An Introduction to the New Testamnet*, s. 327.

16 BROWN, R. E. *An Introduction to the New Testamnet*, s. 327.

17 METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, s. 227.

18 TALBERT, H. CH. Luke-Acts. In: EPP, Eldon J. – McRAE, George W. The New testament and its modern interpreters. Philadelphia: Fortress Press, 1989. ISBN 0-8006-0724-4. s. 300.

19 BOISMARD, Marie-E. The Text of Acts: A problem of Literary Criticism?. In: EPP, Eldon J. – FEE, Gordon D. *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis*. USA: Oxford University Press, 1981. s.147 – 157.

Anti-judaistická tendencia

Jedným z najvýraznejších spájajúcich prvkov anti-judaistickej tendencie Skutkov Apoštolov, ako ich skúmal Epp, je tzv. „motív nevedomosti, ktorý si chceme všímať. Samozrejme tento motív nie je, jediným prvkom, ktorý pomáha vytvárať anti-judaistický ráz rukopisu D. Conzelmann zdôraznil tendenciu lukášovských spisov dávať vinu za ukrižovanie Ježiša na Židov.[20] Tento motív je charakterizovaný, ako snaha autora Skutkov poskytnúť židom možnosť ospravedlniť svoj čin na základe toho, že si neuvedomovali, kto bol Ježiš z Nazareta, ktorého ukrižovali. Vina za jeho ukrižovanie však na nich napriek tomu zostáva.[21] Conzelmann to vysvetlil tým, že motív viny pochádza z Lukášovho zdroja, z ktorého čerpal pri písaní svojho diela, zatiaľ čo motív nevedomosti, ako spôsob ich ospravedlnenia, je už Lukášovou vlastnou interpretáciou. Zároveň Lukáš používa tému viny Židov v polemike voči judaizmu, kým „motív nevedomosti" ako základ pre ospravedlnenie vychádza z misijných potrieb.[22] V rukopise D je „motív nevedomosti" oslabený a dôraz je kladený na vinu za Ježišovu smrť, pričom naopak je zachovaná snaha ospravedlniť správanie rímskych úradníkov jeho použitím.

Vo verši 3,17 rukopis D uvádza niekoľko variantných čítaní oproti neutrálnemu textu. Prvá zmena posúva dôraz z jednotlivca (Petra) na kolektív, konkrétne zámena slova οἶδα (*oida* – viem) v rukopise B za slovo ἐπιστάμεθα (*epistametha* – vieme, poznali sme) v rukopise D, a druhá dáva možnosť vymedzenia sa voči Židom, respektíve židovstvu vložením slovného spojenia ὑμεῖς μέν (*hymeis men*). Slovo ὑμεῖς (*hymeis*) takto ešte posilňuje kontrast medzi dvomi skupinami, zatiaľ čo μεν sa viaže na verš 18 a dáva konanie Židov do protikladu s Božím konaním (veta s δέ (*de*) vo verši 18). Tým je zdôraznená nezlučiteľnosť konania Židov s Božím konaním.[23] V súlade s tým je do vety vložené slovo πονηρόν (*ponéron*), ktorým rukopis D hovorí o zlom skutku, ktorý sa udial a pridáva do tejto poznámky morálny prvok,[24] ktorý jasne vyjadruje názor na to, čo Židia urobili s Ježišom. Ich skutok mohol byť vykonaný v nevedomosti, ale nebol o nič menej trestuhodný, čo minimalizuje možnosť ospravedlniť sa zo skutku. Cieľom je aj vytvoriť paralelu s Lk 23, 41 kde nachádzame slová: οὗτος δὲ οὐδὲν πονηρὸν ἔπραξεν (*hútos de úden ponéron epraxen* – tento však nič zlé nevykonal),[25] Židia spravili zlú vec Ježišovi, ktorý však sám nič zlé nespravil.[26] Je možné, že si autor slovo zapamätal z paralelných miest v evanjeliu a tak ho sem doplnil. Z hľadiska motívu nevedomosti treba vyzdvihnúť, že rukopis D v Lk 23, 34 vynecháva slová „πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν" (*pater afes autois; ú gar oidasin ti poiúsin* – Otče, odpusť im, totiž nevedia, čo činia). Harris takéto vynechanie odôvodňuje ostrou

ISBN 0-19-826175-6. s. 148.

20 CONZELMANN, Hans. 1960. *The Theology of St. Luke*. London: Faber, 1960. 255s. s. 85 – 93.

21 EPP, E. J. *The "Ignorance Motif" in Acts and Anti-Judaic Tendencies in Codex Bezae*, s. 53.

22 CONZELAMNN, H. *The Theology of St. Luke*, p. 92, 162.

23 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 43.

24 BOCK, Darrell L.2007. Acts. Michigan: Baker Academic, 2007. 880 s. ISBN 978-0-8010-2668-3. s. 183.

25 Porovnaj napríklad aj Sk 5, 4 a Lk 5, 22.

26 EPP, E. J. *The "Ignorance Motif" in Acts and Anti-Judaic Tendencies in Codex Bezae*, s. 56.

anti-judaistickou polemikou ranného obdobia vzniku kresťanskej cirkvi, ktorej súčasťou bolo aj reálne zavrhnutie každého spoločenstva so Židmi.[27]

Verš 13, 27 v rukopise B hovorí o zlyhaní Židov slovami „τοῦτον ἀγνοήσαντες καὶ τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν" (*túton agnoésantes kai tas fónas tón profétón* – tohto, keď nepoznali/nespoznali, ani hlasy prorokov), zatiaľ čo rukopis D nahrádza znenie za „μὴ συνιέντες τὰς γραφὰς τῶν προφητῶν" (*mé synientes tas grafas tón profétón* – nerozumeli písma prorokov). Podľa Conzelmanna, Lukáš zdieľa pohľad Marka (Mk 12, 24) totiž, že neznalosť Písiem je vinou. Podľa Eppa však toto tvrdenie nie je presvedčivé ak tento verš porovnáme s 3, 17.[28] V oboch prípadoch ide o zlyhanie v rozpoznaní, že Ježiš je Kristus. Oba verše odkazujú na naplnenie Božieho zámeru podľa Písma a na nevedomý čin Židov a menujú Židov s ich vládcami, ako tých ktorí konali proti Ježišovi. Vynechanie τοῦτον (*túton*) a nahradenie textu slovami μὴ συνιέντες (*mé synientes*) berie Židom možnosť ospravedlniť svoj čin, tým, že v Ježišovi nespoznali Krista. Naopak je zdôraznené, že nepochopili svoje vlastné Písma a takéto ospravedlnenie je len ťažko možné chápať ako kompliment, nehovoriac o tom, že pre Žida je toto tvrdenie neprijateľné.[29]

Zaujímavé je znenie verša 17, 30. Slová χρόνους τῆς ἀγνοίας (*chronús tés* agnoias) sa viažu na verš 17, 23, kde apoštol Pavol v reči na Areopágu hovorí o ἄγνωστος θεός (*agnóstos theos* – neznámom Bohu), ktorému Gréci urobili oltár. Takto má slovné spojenie „čas nevedomosti" vzťah len k pohanskému náboženstvu.[30] Túto nevedomosť Boh vo verši 17, 30 prehliada. Zmenou slova ὑπεριδών (*hyperidón*) na ταύτης παριδών (*tautés paridón*) chce autor zdôrazniť, že nevedomosť, ktorú Boh prehliada je tá, o ktorej Pavol hovorí vo verši 23, neprehliada však nevedomosť, o ktorej bola reč vo verši 17, 17, a ktorej výsledkom bolo ukrižovanie Krista. Boh teda prehliada, nevedomosť pohanov, nie nevedomosť Židov.[31] Zaujímavý je v tomto kontexte aj verš 16, 39, ktorý hovorí o prepustení Pavla a Sílasa z väzenia. Nevina Pavla a Sílasa je vo verši explicitne vyjadrená a je dané odôvodnenie ich odchodu, a teda strach z opakujúcich sa nepokojov. Podľa Bocka, takáto starosť o okamžitú odplatu nie je Lukášovská.[32] Slovo ἠγνοήσαμεν (*égnoésamen* – nevedeli sme), v tomto verši slúži ako ospravedlnenie pre rímskych úradníkov, ktorí (ako sami hovoria) nespoznali, že Pavol a Sílas sú spravodlivými mužmi.[33] Rovnako tu slovo δίκαιοι (*dikaoi*) pripomína časť Lk 23, 47, kde stotník pod krížom rovnakým slovom označuje Ježiša. Takto rukopis D opäť vytvára paralelu medzi udalosťami z Ježišovho príbehu a udalosťami zo života apoštolov. Židia nespoznávajú, kto je Ježiš, ale ich konanie preto nie je ospravedlniteľné. Na druhej strane rímski úradníci uznávajú, že si neuvedomili, že apoštoli sú spravodliví a je im preto dovolené ospravedlniť sa touto nevedomosťou.[34]

---

27 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 44 – 45.

28 EPP, E. J. *The "Ignorance Motif" in Acts and Anti-Judaic Tendencies in Codex Bezae*, s. 58.

29 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 47 – 48.

30 EPP, E. J. *The "Ignorance Motif" in Acts and Anti-Judaic Tendencies in Codex Bezae*, s. 60.

31 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 49.

32 BOCK, D. L. *Acts*, s. 547.

33 EPP, E. J. *The "Ignorance Motif" in Acts and Anti-Judaic Tendencies in Codex Bezae*, s. 62.

34 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 50 – 51.

Postoj rukopisu D vyjadruje aj verš 16, 39, kde je rímskym úradníkom dovolené ospravedlniť sa zo zatknutia Pavla tým, že nevedeli, že je rímsky občan. Situácia Pavla so Sílasom je tu podobná tej, v ktorej sa nachádzali Peter a Ján v štvrtej kapitole. V oboch prípadoch sú apoštoli zajatí, ale majú byť prepustení úradníkmi, ktorí ich majú na starosti. V štvrtej kapitole sme si mohli všimnúť zdôraznenie drsného zaobchádzania s apoštolmi zo strany Židov. V šestnástej kapitole sú však rímski úradníci preľaknutí, keď zistia, že zatknutí sú rímskymi občanmi. Takto sú prinútení sa im ospravedlniť a prosia ich, aby opustili mesto. Ako sme spomenuli už vyššie, rukopis D nie je spokojný s vykreslením situácie, ako je opísaná v neutrálnom texte, preto pridáva ešte zmienku o množstve priateľov, ktorí prišli s úradníkmi a pridáva vyznanie úradníkov, že spoznali, že títo muži sú spravodliví ľudia. Prosbu, aby opustili mesto potom odôvodňuje strachom z nového povstania.[35] Rukopis D však pridáva ešte jeden dôvod strachu úradníkov, ktorým je zemetrasenie, ktoré sa spomína vo verši 16, 35. Úradníci videli akési záhadné prepojenie medzi zemetrasením a zatknutím apoštolov, takže prepustenie apoštolov v ich prípade bolo motivované aj akýmsi poverčivým strachom. Týmto spôsobom kódex Bezae z časti zbavuje rímskych úradníkov viny. Dáva im možnosť ako-tak ospravedlniť svoje konanie. Aj prepustenie je posunuté na inú úroveň lebo v rukopise D nie len prepustia Pavla a Sílasa, ale aj vyhlásia, že spoznali, že sú spravodliví muži.[36] Aj v predchádzajúcom verši 16, 37 nachádzame podobný motív v kontraste medzi použitím slova αἰτία (*aitia*), ak ide o Židov a ἀναίτιοι (*avaitioi*), v prípade rímskych úradníkov. Židia sa snažia nájsť na apoštoloch vinu, zatiaľ čo rímskymi úradníkmi sú apoštoli opisovaní ako nevinní. Takto opäť rukopis D ukazuje, že je tvrdý na Židov, ale dokáže privrieť oči v prípade predstaviteľov rímskej moci.[37]

Vráťme sa však ešte k záveru verša 16, 39. V rukopise D je k požiadavke adresovanej apoštolom opustiť mesto pridané aj vysvetlenie, prečo by tak mali urobiť. Týmto rukopis D zjemňuje požiadavku rímskych úradníkov. Majú tak urobiť, aby sa zabránilo ďalším nepokojom v meste. Vina rímskych úradníkov je tak opäť zjemnená, lebo sa snažia zabrániť ďalšej podobnej udalosti, ktorá by bola nepríjemná pre obe strany. Podľa rukopisu D teda rímski úradníci nepredstavujú opozíciu voči apoštolom, ale konajú len na základe snahy zachovať verejný poriadok, bez toho, že by sa to týkalo misie, alebo obsahu zvesti. Práve tu vidíme, že rukopis D je schopný ospravedlniť správanie rímskych úradníkov ktoré je podobné, alebo rovnaké ako to, ktoré apoštoli zažívali zo strany Židov. Zároveň zvýrazňuje opačné pocity voči Židom.[38]

V Rámci anti-judaistického zamerania textu je vhodné si spomenúť aj Jeruzalemský koncil v pätnástej kapitole. Príležitosťou pre vydanie apoštolského dekrétu bol spor o to, či aj nasledovníci Krista z pohanov majú podstúpiť obriezku a dodržiavať Tóru tak ako Židia, alebo nie. Koncil sa zhodol na tom, že obriezka nie je potrebná pre spasenie, ale aby sa

[35] HAENCHEN, Ernst. *The Acts of the Apostles*. The Westminster Press, USA, 1971. 737 s. ISBN 0-664-20919-X s. 498.

[36] EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 147 – 148.

[37] EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 149.

[38] EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 150.

predišlo konfliktom s veriacimi zo Židov a ich pohoršeniu, boli prijaté určité pravidlá, ktoré mali dodržiavať aj pohanokresťania, aby bolo umožnené vzájomné stretávanie sa.

Vo verši 15, 1 je do textu doplnené slovo περιπατῆτε (*peripatéte*). Podľa rukopisu B je potrebné, aby aj pohania boli obrezaní podľa Mojžišovho zákona. Rukopis D však už posúva dôraz, keďže v jeho znení je potrebné, aby boli obrezaní a kráčali podľa Mojžišovho zákona, teda zdôrazňuje jeho zachovávanie v živote veriaceho. Redaktor sa snaží zdôrazniť, že táto debata nie je len otázkou jedného prikázania. Lukáš spomína len obriezku, lebo konflikt o zákone sa vybojovával práve v tejto oblasti.[39] Rovnako rukopis D, tým že verš dáva do súladu 15, 5, zo zdanlivo dvoch judaizujúcich skupín s trochu odlišnými požiadavkami (ako v rukopise B), vytvára jednu a tú istú skupinu.[40] Čím sa znižuje význam opozície voči Pavlovi.

Ďalej, rukopis D uvádza variantné čítanie pre celý verš 15,2. Jednak je tu jasnejšie vyjadrená pozícia Pavla, ktorý namieta, aby konvertiti z pohanov ostali tak, ako boli, keď uverili, teda neobrezaní.[41] Vidíme to vo variantnom čítaní ἔλεγεν γὰρ ὁ Παῦλος μένειν οὕτος καθὼς ἐπίστευσαν διϊσχυριξόμενος. Οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς τῷ Παύλῳ καὶ Βαρναβᾷ καὶ τισὶν ἄλλοις ἀναβαίνειν (*elegen gar ho Paulos menein hútos kathós episteusan diischyrizomenos. Hoi de elélythotes apo Ierúsalém parengeilan autois tó Pauló kai Barnaba kai tisin allois anabainein* – Povedal totiž Pavol, aby zostali tak ako uverili držiac sa *toho* silne. Tí však, ktorí prišli z Jeruzalema prikázali im, Pavlovi a Barnabášovi a niektorým iným vystúpiť). Opäť si vo verši všímame zjednotenie textu, keďže verš spomína ľudí z Jeruzalema. Ide len o jednu judaizujúcu skupinu, na rozdiel od neutrálneho textu, ktorý spomína mužov z Judey, potom skupinu, ktorá bola prítomná v Jeruzaleme a mohli by sme hovoriť aj o tretej, ak by sme vzali do úvahy, že tí čo z Antiochie vysielajú Pavla s Barnabášom (podľa rukopisu B) do Jeruzalema sú tiež miestni prívrženci judaizujúceho smeru. Rovnako si všímame, že vo verši, je zosilnený dôvod poverenia ísť do Jeruzalema, a tiež, že Pavol má byť pred staršími súdený (ὅπως κριθωῦιν ἐπ᾽ αὐτοῖς – *hopós krithósin ep' autois*). Môžeme povedať, že neutrálny text je písaný skôr z perspektívy Pavla, na rozdiel od rukopisu D, ktorý je naklonený viac miestnej tradícii jeruzalemského zboru.[42] V západnom texte sú teda Pavol a Barnabáš spolu s inými členmi „bludného" antiochijského zboru rázne povolaní do Jeruzalema, aby čelili súdu.[43] Môže ísť aj o snahu zdôrazniť autoritu jeruzalemského zboru, ktorého predstaviteľom bol apoštol Peter. Vyjadrovalo by to, že zbor v Jeruzaleme má právo riešiť a rozsudzovať spory, ktoré vzniknú na pôde iných zborov a týkajú sa cirkvi ako takej. Tento rukopis sa snaží zdôrazniť jednotu cirkvi, a tak aj ochota Pavla nechať sa súdiť v Jeruzaleme, môže byť vysvetlená ako snaha zabrániť porušeniu tejto jednoty. Výsledok koncilu potom jasne naznačuje jednotu cirkvi aj proti judaizujúcim tendenciám.[44]

Rukopis D teda vyzdvihuje 3 veci:

---

39 HAENCHEN, E. *The Acts of the Apostles*, s. 443.

40 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 100.

41 BOCK, D. L. *Acts*, s. 497.

42 METZGER, Bruce. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, s. 377.

43 OMANSON, Roger L. *A Textual Guide to the Greek New Testament*, s. 256.

44 Podobne súhlas starších v 15,2.

1. jednota cirkvi je zachovaná, keďže tento judaizujúci postoj je názorom len malej skupiny; rukopis minimalizuje nielen význam judaizátorov čo do počtu, ale aj vo vzťahu k cirkvi, keďže celý problém bagatelizuje,
2. zostruje konflikt medzi Pavlom s Barnabášom a touto judaizujúcou skupinou, keď Pavla s Barnabášom nielen obvinia v Antiochii a vyšlú ich do Jeruzalema, aby boli súdení a tam priamo podávajú obvinenia proti nim, ale pravdepodobne ich do Jeruzalema aj sprevádzali, aby sa uistili, že dorazia,[45]
3. Haenchen uvádza názor, že rukopis D ukazuje vzrastajúcu snahu, aby cirkevné spory boli riešené vyššou autoritou.[46]

Vo verši 15, 4 rukopis D zdôrazňuje veľmi srdečné prijatie vyslancov z Antiochie v Jeruzaleme, napriek tomu, že to boli práve judaizátori z Jeruzalema, ktorí im nariadili, aby sa šli zodpovedať pred apoštolov a starších. Takto rukopis D zdôrazňuje, že táto skupina, hoci bola z Jeruzalema, nebola dostatočne významná na to, aby ovplyvnila srdečné prijatie Pavla s Barnabášom členmi jeruzalemského zboru, a preto ani nie je schopná spôsobiť rozkol v Jeruzaleme.

Od verša 15, 6 nachádzame potom Petrovu reč, ktorá obhajuje Pavlovo stanovisko, keď sa stavia za misiu medzi pohanmi a platnosť viery a spasenia pre pohanov. Jakub zaujíma kompromisnejšie stanovisko ako Peter.[47] Utíšenie sa je pravdepodobne odkazom na to, že zo strany opozície už neboli prednášané ďalšie protiargumenty.[48] Verš 15, 7 zdôrazňuje význam Petrovej reči, pridaním slov ἐν πνεύματι (*en pneumati* – v Duchu). Peter teda hovoril pod pôsobením Ducha Svätého, čím je opäť vyjadrená podpora Pavlovmu stanovisku v spore. Crehan vidí tento dodatok ako snahu vyzdvihnúť pozíciu Petra.[49]

Na Petrovu reč ἐν πνεύματι (*en pneumati*) vo verši 7 nadväzuje aj začiatok verša 13, kde je uvedená reč Jakuba. Neutrálny text uvádza obe reči rôzne. Petrova začína slovami ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτούς (*anastas Petros eipen pros autús*), zatiaľ čo v prípade Jakuba používa slová ἀπεκρίθη Ἰάκωβος λέγων (*Iakóbos legón*). Rukopis D obe úvodné frázy uvádza slovom ἀνέστησεν/ἀναστάς (*anestésen/anastas*). Oproti Petrovej reči v Duchu však stojí Jakubov kompromisný pohľad, ktorému rukopis D napriek zjednoteniu oboch úvodov, túto hodnosť upiera.[50]

Jedna z najvýznamnejších zmien v rukopise sa nachádza vo verši 15, 20, na ktorý nadväzujú aj verše 15, 29 a 21, 25. Tu je v pravidlách pre pohanov je vynechané καὶ τοῦ πνικτοῦ (*kai tú pniktú*) a je tam vložené negatívne znenie zlatého pravidla, teda „čo nechceš, aby sa tebe dialo nekonaj iným." Slovo εἰδωλοθύτων (*eidólothytón)* neodkazuje len na zákaz zúčastňovať sa na pohanských kultoch, ale aj zákaz kupovať obetované mäso na trhoch. Πορνεία (*porneia*) zas odkazuje na manželstvá zakázané v Lv 18, 6 – 18. Πνικτός (*pniktos*)

45 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 102 – 103.

46 HAENCHEN, E. *The Acts of the Apostles*, s. 443.

47 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 103.

48 BOCK, D. L. *Acts*, s. 508.

49 CREHAN, Joseph H. Peter According to the D-Text of Acts. In: Theological Studies. 1957, roč. 18, č. 4, s. 596 – 603. s. 596.

50 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 104.

potom odkazuje na všetko mäso zvierat, ktoré neboli zabité podľa židovského rituálu.[51] Základný rozdiel je v tom, že zatiaľ čo rukopis B obsahuje aj obradnú časť (εἰδωλοθύτων, αἷμα, πνικτοῦ – *eidólothytón*, *haima*, *pniktú*) aj morálnu časť požiadaviek (πορνεία – *porneia*), v rukopise D sú len požiadavky etického charakteru, pričom práve πνικτός (*pniktos*), ktoré je zvláštnym obradným prvkom chýba a slová εἰδωλοθύτων (*eidólothytón*) a αἷμα (*haima*) potom znamenajú modloslužbu a vraždu. Etický dôraz zvyšuje samozrejme aj pridané „zlaté pravidlo". Práve touto zmenou rukopis D vyjadruje svoj odstup od judaizujúceho pohľadu a tak aj od judaizmu ako takého, najmä pokiaľ ide o jeho dôraz na kult, ktorý bol podnetom pre apoštolský dekrét.

Rukopis D vo verši 15, 29 pridáva k „zlatému pravidlu" ešte kresťanskú hodnotu, prostredníctvom zmienky o Duchu Svätom slovami φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι (*feromenoi en tó hagió pneumati*).[52] Menoud hovorí o anti-judaistickom zameraní tohto kresťanského prívesku v zmysle, že „zlaté pravidlo" sa stalo do takej miery štandardom kresťanskej viery, že nemôže byť praktizované inak ako v Kristovi alebo v Duchu Svätom a samotné vlastnenie Ducha Svätého je Bohom daným darom, ktorý oddeľuje kresťanstvo od judaizmu.[53] Pridanie týchto slov potom zabraňuje akémukoľvek legalistickému kontextu, ktorý by mohol sprevádzať apoštolský dekrét.

Takto eticky chápaný apoštolský dekrét spolu s jeho pneumatickou úpravou odhaľuje špecificky kresťanský dôraz oproti judaizmu a zároveň nielenže minimalizuje závažnosť konfliktu, ktorý vznikol s judaizátormi, ale dokonca odmieta judaizujúcu pozíciu a neukladá žiadnu z ich požiadaviek na splnenie pohanom.[54]

Okrem vyššie spomínaného, rukopis D znázorňuje nepriateľský postoj Židov voči Ježišovi aj zvýšenou pozornosťou voči osobe Ježiša. Konkrétne ide o prípady, keď jednoduché meno Ježiš rukopis D dopĺňa celým kristologickým titulom, teda o κύριος Ἰησοῦς Χριστός (*kyrios Iesús Christos*).[55] Doplnenia ukazujú aké centrálne miesto mal Pán Ježiš Kristus v rukopise D. Menoud, Philippe H. prišiel s hypotézou, že takéto tituly pre Krista by boli pre Žida, ktorý Ježiša nepovažuje ani za Krista, ani za Pána (κύριος – *kyrios*) urážkou. Týmto je možné vysvetliť, prečo rukopis D tak intenzívne dopĺňa celý titul. Ide o dramatické zdôraznenie viery v Ježiša ako Krista (Božieho Pomazaného) proti judaizmu.[56]

Rovnakým spôsobom využíva rukopis D aj zmienky o Duchu Svätom, ktoré dopĺňa na rôzne vhodné miesta v texte. V rukopise D takto Duch Svätý[57] apoštolov vedie a ochraňuje ich od zlovôle Židov, čím je znázornené, že Boh je na ich strane a preto sú židovskí vodcovia voči apoštolom bezmocní.

---

51 HAENCHEN, E. *The Acts of the Apostles*, s. 449.

52 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 109 – 110.

53 MENOUD, Philippe H. The Western Text and the Theology of Acts. *Studiorum Novi Testamenti Societas*. 1951, Bulletin II, s. 19 – 32. s. 26.

54 EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 111.

55 Napríklad 1, 21; 2, 38; 4, 33; 6, 8; 8, 16 ; 10, 48 ; 11, 20 13, 33; 14, 10; 15, 11; 16, 4 a 16, 31; 18, 8; 19, 5; 20, 21.

56 MENOUD, *The Western text and the Theology of Acts*, s. 31.

57 Zmienky o DS: 15, 7; 16,10; 18, 35; 15, 29; 19, 1; 20, 3.

Židovská perspektíva

Read-Heimerdingerová v súvislosti s rukopisom D hovorí o tzv. „židovskej perspektíve", ktorou do istej miery posúva vnímanie teologického zámeru autora Skutkov. Podľa nej ide o interpretáciu súčasných udalostí minulosťou, pričom minulosť predstavujú dejiny Božieho ľudu Izraela. Postavy sú prezentované akoby boli znova aktérmi udalostí z dejín židovského národa. Z tohto dôvodu si potom v Skutkoch všímame veľkú závislosť na textoch Starej zmluvy. Len zriedka ide o priame citáty, častejšie sú to jemné narážky slovom alebo parafrázou, ktorá má evokovať celú scénu alebo myšlienku, prípadne vytvoriť súvislosti. Ide o techniku deuterokánonických židovských spisov, ktoré vznikli ešte pred novozmluvnými spismi. Aj v kódexe Bezae je ťažké vystopovať prítomnosť týchto techník, keďže majú vlastnú vnútornú logiku, ktorá je často cudzia súčasnému spôsobu myslenia. Namiesto židovského pozadia Skutkov však treba hovoriť skôr o židovskom kontexte alebo perspektíve.[58]

Židovskú perspektívu Read-Heimerdingerivej si tu predstavíme na jej analýze voľby dvanásteho apoštola po Judášovej smrti. Apoštoli cítili potrebu zvoliť chýbajúceho člena namiesto Judáša, lebo koniec vekov spájali so židovskou predstavou obnovenia dvanástich kmeňov. Preto aj rukopis D dopĺňa do verša v Lk 22, 30, že budú sedieť na dvanástich tróno ch. Pri tejto obnove mali dvanásti, ako zástupcovia kmeňov zohrávať dôležitú úlohu. Na toto naráža aj otázka vo verši 6, ktorú necháva Ježiš nezodpovedanú. Odkaz rukopisu D je jasný. V Ježišovej mysli sa nemení len význam dvanástich, ale aj celková úloha Izraela v Božom pláne, čo však apoštoli nechápu, aspoň nie v úplnosti. Lukáš jasne vyjadruje, že apoštoli strácajú význam ako reprezentanti dvanástich kmeňov Izraela, lebo Izrael sám stráca svoje privilegované postavenie Božieho ľudu.[59]

Vo verši 1, 15 je vyzdvihnutá vedúca úloha Petra vložením člena pred jeho meno. Potom zámena ἀδελφῶν (*adelfón*) za μαθητῶν (*mathétón*) v rukopise D dáva možnosť odlíšiť učeníkov od Ježišových bratov spomenutých v predošlom verši. Zhromaždenie 120 ľudí a pojem zástup mien, aký je použitý aj v 4 M 1, 2, naznačuje formalitu príležitosti a zhromaždenie celého Izraela. Prézentné δεῖ (*dei*) vo verši 16 potom naznačuje, že proroctvo sa ešte stále musí naplniť a nie je teda dovŕšené.

Po stanovení podmienok Peter navrhuje, podľa kódexu Bezae a niekoľkých iných svedkov, Jozefa Barnabáša ako možnosť voľby. Meno tohto Barnabáša je potom podľa Beaze identické s menom v štvrtej kapitole. Tu nachádzame pridané aj sloveso ἐπικληθείς (*epiklétheis*), čo je aoristový tvar naznačujúci, že používanie mena Barnabáš bolo už zaužívané. Už mal reputáciu povzbudzovateľa a spravodlivého muža. Takto Skutky vytvárajú paralelu s Jozefom patriarchom, ako hrdinskou postavou bez chyby respektíve zlyhania, najvyšším príkladom múdreho, zbožného a štedrého muža, ktorý napriek tomu, že s ním bolo zle zaobchádzané, oplýval výnimočnou schopnosťou utešiť a povzbudiť svojho otca a bratov, keď prišli do Egypta. Práve vlastnosti utešovateľa a spravodlivého sú obe kvality pripisované patriarchovi Jozefovi v židovskej tradícii. Obaja majú byť príkladom a zástupcami pre

[58] READ-HEIMERDINGER, Jenny. Barnabas in Acts: A Study of His Role In The Text of Codex Beaze. Journal for the Study of the New Testament. ISSN 0142-064X, 1999, roč. 21, č. 72, s. 23 – 66. s. 29.

[59] READ-HEIMERDINGER, J. Barnabas in Acts, s. 45.

Židov žijúcich v cudzej krajine, čím prichádzame k druhému príkladu písania zo „židovskej perspektívy". Fakt, že Lukáš používa takúto techniku pripodobenia je tým naznačené, že históriu cirkvi chápe v línii s históriou židovského ľudu, ako pokračujúcu minulosť Izraela.[60]

Záver

Na základe vyššie uvedených myšlienok, môžeme skonštatovať, že rukopis D obsahuje určitú anti-judaistickú tendenciu. Otázkou však zostáva pôvod. Ide o prácu židovského autora z prvého storočia, alebo pohana z anti-judaistickými postojmi v druhom storočí? Read-Heimerdingerová potvrdzuje anti-judaistické zameranie Skutkov v rukopise D, a zároveň presadzuje názor, že rukopis predstavuje tradíciu staršiu ako je neutrálny text a zdôvodňuje ho technikou „židovskej perspektívy", ktorú v rukopise nachádza.[61] Takáto úprava textu by totiž podľa nej nemala význam v druhom storočí, keď sa už kresťanstvo výrazne odďaľovalo od judaizmu. Rovnako zastáva názor, že rôzne odkazy na judaizmus by mohli byť pre čitateľov v druhom storočí dokonca nebezpečné vzhľadom na snahu minimalizovať známky spojenia kresťanstva s judaizmom a zároveň sa vyhnúť prílišnému zvýrazneniu obdobia napätia a konfliktov. Redaktor textu však nemá len hlboké znalosti židovskej tradície, ale je si aj dobre vedomý toho, ako cirkev zapadá do schémy židovskej histórie,[62] pričom je v rukopise vyjadrený pohľad niekoho, kto bol súčasťou judaizmu. Opačný názor má Epp, ktorý vidí anti-judaistickú tendenciu rukopisu ako výsledok práce kresťanov, ktorí vnímali kresťanstvo ako niečo nadradené voči judaizmu a tak sa chceli od neho dištancovať, avšak úpravu textu v tomto duchu kladie až do druhého storočia.[63] Read-Heimerdinegová poukazuje na fakt, že síce rukopis D poukazuje na zmeny v Božom pláne, ale robí tak s odkazom na prorokov, ktorí upozorňovali, že konanie Božieho ľudu môže zmeniť podmienky pre Izrael (napríklad nevera vyústila do babylonského exilu). Kódex Bezae je možno vnímať ako plne židovský text, ktorý odráža duchovný a historický kontext, do ktorého patrí aj kresťanstvo.[64]

Ak by sme pripustili, že pohľad Read-Heimerdingerovej je správny, je možné, že ide o kritiku zvnútra? Je možné že rukopis je pôvodným dielom židovského autora v prvom storočí, ktorý sa takto snaží upozorniť svojich židovských bratov, že Boží plán sa mení možno aj kvôli nevere Božieho ľudu? Takýto pohľad by zodpovedal aj jednej z možností na určenie autorstva spisu, a teda, že to bol prinajmenšom helenistický diasporálny Žid. S datovaním textu do prvého storočia súhlasí aj Black, ktorý neutrálny text vidí ako revíziu anti-judaistického textu pro-židovským redaktorom v druhom storočí.[65]

Naopak anti-judaistická tendencia, ako ju vykresľuje Epp, by bola pochopiteľná práve v druhom storočí, keď už nastalo ostré vzájomné dištancovanie sa judaizmu od kresťanstva. S týmto by súhlasila aj snaha ospravedlniť pri rôznych príležitostiach konanie rímskych

[60] READ-HEIMERDINGER, J. Barnabas in Acts, s. 51 – 52.
[61] READ-HEIMERDINGER, J. *Barnabas in Acts*, s. 33.
[62] READ-HEIMERDINGER, J. *Barnabas in Acts*, s. 64 – 65.
[63] EPP, E. J. *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, s. 27.
[64] READ-HEIMERDINGER, J. *Barnabas in Acts*, s. 65.
[65] BLACK, M. *The Holy Spirit in the Western Text of Acts*, s. 160.

úradníkov, ktorá bola najvýraznejšia vo verši 16, 39, kde rímski úradníci dokonca označujú Pavla a jeho spoločníkov za spravodlivých. Takáto snaha by bola v súlade so snahou kresťanstva preukázať, že toto hnutie nie je nebezpečné pre Rímsku ríšu. Zároveň sa rukopis D dištancuje od judaizmu, ktorého stúpenci za posledných sto rokov spôsobili dve veľké povstania. Popri tom však zachováva stanovisko, že pochádza z judaizmu, ktoré bolo religio licita a využívalo rôzne výsady. Je teda možné, že rukopis D jednoducho len zvýrazňuje témy, ktoré nachádzame už aj v Skutkoch apoštolov, ako sú nám prezentované v neutrálnom texte Skutkov apoštolov? Ehrman zdôrazňuje, že v Rímskej ríši v období, keď vznikali jednotlivé knihy Novej zmluvy, nové veci, myšlienky a hnutia neboli považované za niečo dobré, ale nazeralo sa na ne s podozrením, obzvlášť ak išlo o náboženstvo. Dobré bolo to, čo bolo už časom osvedčené. Preto aj apologéti neskôr zdôrazňovali nároky Lukáša, že kresťanstvo nebolo niečo nové, ale dokonca staršie ako židovskí proroci a tak staré ako Mojžiš. Problém bol o to väčší, že ešte v prvom storočí bol Ježiš a jeho ukrižovanie považované za niečo, čo sa stalo len nedávno. Ehrman pritom považuje autora Skutkov pôvodne za pohana žijúceho v pohanskom prostredí.[66] Charakter druhého storočia, kedy sa udialo aj Bar Kochbovo povstanie by umožňoval aj takúto interpretáciu textu.

Na druhej strane nie je možné úplne ignorovať teóriu Read-Heimerdingerovej a možnosť, že text západného textu reprezentovaný rukopisom D, pochádza už z prvého storočia. V takom prípade by si vyvíjajúce sa kresťanstvo mohlo zatvoriť cestu k tým Židom, ktorí ešte neprijali Krista ako mesiáša. Rovnako netreba zabúdať, že kľúčové postavy najranejšieho hnutia boli práve Židia, ktorí zdôrazňovali skôr kontinuitu.

Zaujímavosťou je, že na dvoch miestach rukopis D vyslovene upravuje text tak, že na zodpovednosť je možné brať vedúce osobnosti Židovstva, konkrétne ide o verše 5, 35 a 14, 2. vzhľadom na charakter procesu s Ježišom a moc Annášovcov a ich bankového domu, je jasné, že sa usilovali zlikvidovať hnutie, ktoré je výsledkom učenia muža, ktorý upozorňoval na ich skazenosť. Aj Epp si všíma vytvorenie akoby dvoch proti sebe stojacich skupín, apoštolov ako vodcov vznikajúceho kresťanstva na jednej strane a vedúcich predstaviteľov judaizmu na strane druhej. Preto si myslíme, že na tých miestach, kde D mení znenie z jednoduchého Ιουδαιοι na tvar označujúci vodcov Židov, sa tento rukopis snaží práve zabrániť odcudzeniu sa kresťanstva judaizmu ako takému. Síce ide len o dve miesta v rukopise, ale anti-judaisticky zmýšľajúci redaktor by nemenil znenie, ktoré odkazuje na širší okruh vinníkov, na také, ktoré ich zužuje len na vedúce osobnosti. Je potrebné zvážiť skôr vnútornú kritiku a to jednak v prípade skoršieho, ale aj neskoršieho datovania, ak uvážime, že práve na židovstvo sa odvolávali aj apologéti pri obrane kresťanstva. Takže judaizmus ako taký nemôže byť zlý. Zároveň by to súhlasilo s motívom očakávaného obrátenia sa zvyšku Izraela na konci vekov, k čomu je však potrebné ponechať si priestor na misiu.

[66] EHRMAN, Bart D. 2012. The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings. New York: Oxford University Press, 2012. 608 s. ISBN 978-0-19-975753-4. s. 173 – 174.

Amnón a Támar: Narativní a textová analýza 2S 13,1 – 13,22

(Jana Veselá)

Ve svém příspěvku se zabývám narativní a textovou analýzou první části 13. kapitoly Druhé knihy Samuelovy. Konkrétně verši 1 – 22. Cílem tohoto rozboru je hlubší pochopení jak narativního sdělení, tak odhalení struktury textu. V rámci svého rozboru zkoumám pouze tyto verše, protože tvoří uzavřený narativní celek. První část 13. kapitoly je uvozujícím narativem k širšímu textovému celku zasahujícímu až do kapitoly devatenácté. Vzhledem k danému prostoru tohoto příspěvku se věnuji pouze klíčovým aspektům rozboru a detaily ponechávám stranou.

Mezi badateli panuje všeobecné přesvědčení, že každá biblická výpověď v sobě skrývá sdělení, kterému je z nejrůznějších důvodů dobré porozumět. Existují výpovědi charakteru etického, edukativního, věroučného a mnoho dalších. Jsem si vědoma toho, že pouze narativní rozbor biblického textu je v rámci biblistiky příliš neodborný. Proto bych zde ráda zdůraznila, že narativní analýza představuje první krok směrem k exegezi jako takové.

Při zkoumání textu odděluje narativní analýza formální a obsahovou stránku. Tato dichotomie je zásadní, protože umožňuje lépe proniknout do příběhu, diskursu[1] a jejich povahy. Ve svém příspěvku aplikuji na zkoumané verše klíčové kategorie z obou oblastí. Vycházím z naratologických konceptů, které můžeme nalézt v teoretických dílech Seymoura Chatmana a Tzvetana Todorova.

Vypravěč

V první řadě se zaměříme na formální stránku celého textu a to na vztah mezi původcem a příjemcem textu. Jako u drtivé většiny starozákonních knih i zde absentuje *reálný autor*. Nenalezneme zde *narativního adresáta* a z textu nevyplývá, komu je určený. Autor adresáta nijak neoslovuje, ani nepředjímá případného čtenáře. *Implikovaný autor* svěřil vyprávění do rukou *vypravěče*. Vypravěč je v narativu zcela přítomen a plní funkci průvodce. Jeho základním atributem je skrytost. Jeho hlas je zcela slyšitelný, rámuje celý narativ, přivádí na scénu jednotlivé postavy, komentuje dění, i přesto že se jej sám aktivně neúčastní. Jeho postava zůstává skryta a příjemce vnímá pouze jeho hlas.[2] Vypravěč je dále *vševědoucí* a *spolehlivý*,

[1] Pro účely tohoto příspěvku používám termín diskurs tak, jak jej definoval Seymour Chatman ve své knize Příběh a diskurs. Diskurs je způsob, jakým je příběh vyprávěn, a skládá se ze dvou částí – narativní formy a manifestace této formy v daném médiu.

[2] CHATMAN, Seymour Benjamin. *Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu*. Brno: Host, 2008. 326 s. ISBN 978-80-7294-260-2. s. 207.

což znamená, že je schopen vstoupit do vědomí jednotlivých postav a popravdě čtenáři sděluje vše, co sám ví. Dále víme, že *není všudypřítomný*. Vždy vypráví z hledisek, která jsou jednotlivým postavám přístupná.

Postavy

Postavu můžeme definovat jako konstrukt, který si sestavuje čtenář z různých údajů roztroušených v textu.[3] V rozebíraném textu jsou všechny postavy uvedeny na scénu a představeny vypravěčem. Jedná se tedy o přímou definici postav.[4] Obecně se dělí postavy do dvou skupin. Na jedné straně jsou to postavy *ploché*. Jedná se o postavy, které se v průběhu děje nijak nevyvíjejí. Mají pouze jeden rys, jejich jednání je velmi předvídatelné a v průběhu děje u nich nedochází k žádné velké změně. V protikladu k postavám plochým stojí postavy *oblé*. U nich je naopak v průběhu děje znatelný jasný vývoj. Mají více rysů, často protichůdných, a jednají velmi neočekávaně.

V rámci našeho narativu definujeme šest postav, z nichž každá je obdařena nějakým určujícím rysem, a všechny jsou představeny vypravěčem. Je zde Abšalóm, Támar, Amnón, David, Jónadab a mládenec. Z výše vyjmenovaných postav se zde vyskytují pouze dvě, které můžeme označit jako oblé. Jedná se o Amnóna, jehož láska se vyvine v nenávist, a o Támar, která je představena jako krásná panna, a stane se z ní zneuctěná. K vývoji dochází v posledním verši i u Abšalóma, ale tato změna nezasahuje do rozebírané perikopy, nýbrž náleží k perikopě následující. Problematice vývoje postavy Abšalóma se budu věnovat v závěru tohoto příspěvku. Pokud se podíváme na postavy krále Davida a Jónadaba v širším celku knih Samuelových, zjistíme, že se chovají jako postavy oblé. V rámci uzavřeného fragmentu (tedy prvních 22 veršů 13. kapitoly 2. knihy Samuelovy), který jsem si vybrala pro rozbor, ale vystupují jako postavy ploché, a proto s nimi také tak zacházím.

Výpovědi

Pro lepší přehlednost je v tomto bodu rozboru žádoucí, abychom text rozdělili na jednotlivé výpovědi. Výpovědi nás informují o *událostech* a *existentech*, které tvoří základní složky narativu. Podle Seymoura Chatmana se podle formy dělí na *jádra* a *satelity*. „Jádra představují momenty v narativu, které vytvářejí klíčové body ve vývoji událostí."[5] Satelity jádra doplňují je či rozvíjejí. Satelity je možné v narativu vynechat, aniž by to narušilo plynulost vyprávění.

V našem případě je text tvořen řetězcem jader (satelity jsou v tomto textu natolik marginální, že se jimi zde téměř nezabývám), která na sebe velice pravidelně navazují skrze jednající postavy. Jde o vypravěčem komentovaný řetězec přímých řečí a dialogů. Výchozí situace sdělená prostřednictvím promluvy vypravěče (v[6]. 1 – 3), Jónadab a Amnón (v. 4 – 5), Amnón a David (v. 6), David a Támar (v. 7), Támar a Amnón (v. 8 – 16), Amnón a mlá-

[3] RIMMON-KENAN, Shlomith. *Poetika vyprávění*. Vyd. 1. Brno: Host, 2001, 168 s. ISBN 80-7294-004-X. s. 44.

[4] JAVORNICKÝ, David. Kategorie postavy v poetice starozákonních narativů. *Tesáno do kamene, psáno na pergamen, tištěno na papír*. Jihlava: Mlýn, 2008, s. 159–179. s. 166.

[5] CHATMAN, Seymour Benjamin. *Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu*, s. 54.

[6] Verš.

denec (v. 17), mládenec a Támar (v. 18), Támar a Abšalóm (v. 19 – 20) a nakonec závěr, opět zprostředkovaný promluvou vypravěče (v. 21 – 22). Je zde naprosto zřejmé, jak na sebe jednotlivé dialogy navazují. Spojuje je vždy jedna mluvící postava. Pokud bychom toto rozdělení znázornili graficky, zjistíme, že text má strukturu *menory*[7]. Z formální stránky je nápadné také koncentrické zkracování jednotlivých výpovědí směrem ke středu, stejně jako jejich naprostá pravidelnost. Čtyři verše směřují ke středu narativu, čtyři verše ze středu vycházejí a samotný střed je tvořen osmi verši. Skupiny veršů před ústřední scénou a po ní stojí proti sobě vždy zrcadlově, a to nejen z hlediska formálního, nýbrž i po stránce obsahové.

Struktura

Poté, co jsme v rozebíraném textu určili základní stavební kameny konkrétního narativu, kterými jsou postavy a výpovědi, můžeme se začít věnovat struktuře textu. Celý narativ je vystaven kolem naprosto symetrické, koncentrické struktury. Možným záměrem této struktury je, aby vynikl střed narativu.[8] Celý narativ můžeme rozdělit na devět částí. Verše 1 – 3 utvářejí výchozí situaci. Jedná se o uvedení do narativu, kde nám vypravěč představuje téměř všechny postavy, jejich výchozí situaci a klade zde důraz na klíčové body, které se v rámci dění budou vyvíjet. Pro účely tohoto příspěvku první tři verše nazývám výchozí situací. Verše 21 – 22 tvoří závěr narativu. Je to krátká vypravěčova promluva, v níž jsou shrnuty výsledky předchozího dění. Úvodní a závěrečná část narativ rámují.

Jak bylo řečeno výše, text má koncentrickou strukturu. V jeho středu leží nejdelší úsek celé perikopy, verše 8 – 16. Zde dochází k zásadnímu zlomu dějového oblouku. Vše, co této části předchází, k tomuto bodu směřuje a vše, co v textu následuje, ze zmiňovaných centrálních veršů vychází. Odhalení koncentrické struktury rozebíraných veršů 1 – 22 je důležité pro pochopení širšího celku, k němuž tvoří tento fragment úvod. K významu úvodní části pro další text se vrátím níže, protože nejprve je nutné odkrýt další aspekty narativu, které jsou pro něj zásadní.

Jazykové prostředky a jejich význam

Poté, co jsme definovali základní aspekty formální stránky rozebíraného textu, můžeme se začít věnovat obsahu. Verše 1 – 3 představují úvodní promluv vypravěče, v níž je představena většina postav a nastíněna budoucí zápletka. V úvodu vypravěč používá typický slovní obrat, který jasně odděluje rozebíraný text od textu předcházejícího. První a velmi nápadný je důraz kladený na to, aby si posluchač uvědomil, že všechny postavy jsou v rodinném vztahu a to směrem k Davidovi. Tyto vztahy jsou ale poměrně komplikované. Abšalóm a Amnón jsou nazváni jako synové Davida, Támar je však charakterizována jako sestra Abšalóma. Vypravěč tím zdůrazňuje, že Támar má k Abšalómovi blíže než k Amnónovi. I slovosled vět, které popisují Támar, je velmi zajímavý. Na prvním místě je zmíněna její

[7] Sedmiramenný stojan na světla, svícen, tradiční symbol *judaismu*.

[8] KLÍMA, Lukáš. "Kenaanský" žalm 29 a Hospodinův hlas. *Tesáno do kamene, psáno na pergamen, tištěno na papír*. Jihlava: Mlýn, 2008, , 59–65. ISBN 978-80-86498-31-7. s. 61.

rodinná příslušnost a krása, až potom se čtenář dovídá její jméno. Rodinný stav a vzhled je proto jejím základním rysem a určuje hlavní téma perikopy. Jak u Abšalóma tak u Amnóna zaznívá nejdříve jméno, pak teprve následuje charakteristika.

V úvodní promluvě najdeme další informace, které jsou vypravěčem zdůrazněné. Dvakrát je zmíněno, že se Amnón zamiloval do Támar. Stejně tak se čtenář dvakrát dozví, nakolik je nepřípustná Amnónova láska k Támar. Jako poslední z postav je na scénu přiveden Jónadab, „muž moudrý velmi". Tímto výrazem bývá ve Starém zákoně označován příslušník určité třídy či povolání.[9] Dále může toto sousloví charakterizovat člověka, který je schopen přesně odhadnout charakter lidí.[10] V úvodní promluvě vypravěče jsou tedy zmíněny všechny klíčové body zkoumaného narativu. Jedná se o základní kameny, na kterých je vystavěná klíčová scéna, v níž Amnón zneuctí Támar.

Po úvodní promluvě (v. 1 – 3) následují tři bloky veršů (4 – 5, 6, 7), centrální scéna (v. 8 – 16), tři bloky veršů (17, 18, 19 – 20) a závěr (v. 21 – 22). Jednotlivé bloky jsou popsané a rozebrané níže.

Verše 4 – 5 představují první dialog tvořený přímými řečmi. Probíhá mezi Jónadabem a Amnónem. Amnón zde potvrzuje svou lásku k Támar a Jónadab mu radí, jak ji k sobě lstí nalákat. Tato pasáž slouží jako odrazový můstek pro rozvinutí klíčové ústřední scény.

Verše 6 a 7 oba rozvíjejí předcházející část a tvoří dva samostatné bloky. Po obsahové stránce poskytují čtenáři téměř stejné informace jako předchozí Jónadabova promluva. Je zde vlastně potvrzeno, že Jónadabovy předpoklady se beze zbytku naplnily. Základním sdělením těchto veršů je informace, že David poslal svou dceru Támar do domu Amnónova. Tím je vtažen do děje král David, otec jak Amnóna tak Támar. Fakt, že to byl David, kdo poslal – byť nevědomky – Támar do situace, která vedla k jejímu zneuctění, má význam nejenom pro zkoumaný text ale i širší kontext v rámci 2. knihy Samuelovy.[11]

Verše 8 – 16 představují centrální a zároveň nejdelší blok zkoumaného narativu. Celá scéna zúročuje základní témata, na která kladl vypravěč důraz v předchozích blocích. Důležitou roli hraje rodinný vztah obou jednajících postav, neposkvrněnost Támar a láska, kterou k ní Amnón cítí. Tato část se od ostatních velmi liší zejména ve své délce. Dále se vymyká v tom, že je zde několik *satelitů*, což znamená zejména to, že text je na rozdíl od zbytku perikopy velmi popisný a podrobný. Vypravěč zde dává čtenáři nahlédnout do prostředí, v němž se děj odehrává. Oproti ostatním veršům si zde díky zevrubným popisům můžeme utvořit obraz prostředí a okolností děje. Centrální blok, jako jediný, uvádí na scénu obě oblé postavy současně a u obou zde dochází k jejich vývoji. Verše 14. a 15. představují bod, ke kterému vše směřovalo a narativ zde vrcholí. Z Támar, která byla krásná, se stává zneuctěná a Amnón, který miloval, začíná nenávidět.

---

[9] NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1956, s. 449.

[10] KECK, Leander E. *The book of Numbers: The book of Deuteronomy ; Introduction to narrative literature ; The book of Joshua ; The book of Judges ; The book of Ruth ; The first and second books of Samuel.* Nashville: Abingdon, 1998. The new interpreter's Bible. 1388 s. ISBN 0-687-27815-5. s. 1123.

[11] I přestože David poslal Támar na smrt společenskou, ne fyzickou, je zde zřejmá paralela s texty, kdy David posílá zcela vědomě na smrt Uriáše (2S 11,15) a poté nevědomky i svého syna Amnóna 2S 13, 28.

Verš 17 je prvním blokem po právě popsané centrální scéně a tvoří zrcadlový obraz k verši 7, který ústřednímu bloku bezprostředně předchází. V tomto verši přikazuje Amnón mládenci, aby Támar vyvedl, což koreluje se zrcadlovým protějškem (v. 7), v němž David posílá Támar k Amnónovi. Velmi důležitý je zde fakt, že Amnón, coby oblá postava, zde začíná jednat na základě svých nově nabytých atributů.

Verš 18, který v rámci koncentrické struktury odpovídá verši 6, funguje jako spojnice mezi verši 17 a 19 – 20. Po obsahové stránce mládenec vyvádí Támar od Amnóna, což odpovídá verši 6, kde Amnón žádá Davida, aby k němu Támar poslal. Vypravěč v tomto bloku připravuje půdu pro verše 19 – 20, v nichž Támar jedná jako oblá postava, která prošla určitým vývojem.

Verš 19 – 20 odpovídá verši 4 – 5 a jde o poslední blok před závěrem. Tyto dva bloky obsahují dvě paralelní linie. V první se Amnón vyznává ze své lásky k Támar, k čemuž v druhé Támar projevuje známky zármutku. Zrcadlově pak funguje i rozhovor mezi Amnónem a Jónadabem v prvním případě a Támar a Abšalómem v případě druhém. Ve verších 19 – 20 se tak poprvé objevuje postava Abšalóma, které je klíčová pro následující dění mimo rámec zkoumaného fragmentu. Oproti předchozím pasážím zde Támar jedná na základě vývoje své postavy.

Verše 21 – 22 představují závěr, který je – podobně jako úvod – tvořen pouze promluvou vypravěče. Ten zde doplňuje informaci o reakci krále Davida a Abšalóma a shrnuje klíčovou událost celé perikopy. Na rozdíl od úvodu zde není zmíněn Jonádab. Důraz je kladen primárně na Davida a Abšalóma, protože ti hrají v textu, který následuje, zásadní roli.

Závěr

Z výše nastíněného popisu struktury je patrné, že narativní analýza poskytla praktickou platformu pro hlubší zkoumání textu. Tento druh primárně literárního rozboru nám tedy dává odpověď na otázku „jak“ a je užitečným výchozím bodem, když se začneme ptát „proč“. Jednotlivé aspekty narativu umožnily definovat základní jádro příběhu. To je klíčové pro zasazení tohoto fragmentu do kontextu a pochopení jeho funkce v širším rámci textu. Tento princip funguje i zpětně, což znamená, že porozumění danému úseku umožňuje lepší vhled do celku. V tomto konkrétním případě jsem dospěla ke dvěma zjištěním. Centrálním bodem této perikopy je zneuctění Támar, které v dalším textu přímo vede k zavraždění Amnóna Abšalómem. Tyto dvě části osvětlují kontext Abšalómovy vzpoury vůči Davidovi. Ta je pravděpodobně jedním z naplnění Nátanova proroctví[12], které zde rozebíranému textu přímo předchází. Nátanovo proroctví souvisí i s druhým zjištěním, jež se týká Davidova hříchu a vlivu tohoto činu na Davidovo potomstvo a jeho dům.

[12] 2S 12.

„Hymnus o Kristu“ (Fp 2,6–11) ve světle nových českých překladů: mezi přesností a parafrází

(Peter Cimala)

Perikopa, jejíž překlady v této studii srovnáváme, je v rámci Nového zákona jedinečná z mnoha ohledů. Je považována za nejdůležitější oddíl celé epištoly a zároveň za oddíl výkladově nejobtížnější.[1] V rámci pavlovského bádání patří k nejvíce diskutovaným textům vůbec.[2] Představuje jednu z nejranějších vrstev novozákonní christologie. Je možné, že se jedná o vůbec nejstarší dochovanou křesťanskou píseň.[3] Překlad každé teologicky významné a zároveň sporné pasáže představuje pro překladatele Bible zvláštní výzvu. To platí také o oddílu, jenž je tradičně označován jako *hymnus o Kristu*. Hovoříme-li o „nových českých překladech“, řadíme mezi ně *Bibli 21* (B21), *Jeruzalémskou bibli* (JB), *Český studijní překlad* (ČSP) a *Slovo na cestu* (SNC).[4] V naší studii se zaměříme zejména na srovnání hymnu v podání ČSP a SNC, tedy dvou „krajních překladů“, které reprezentují odlišná zacílení i přístupy. Zkoumání předloží, jak rozdílná je výsledná podoba obou překladů. Vedle analýzy a komparace se budeme zabývat také otázkou naplnění jejich deklarovaného záměru.

1. K profilu komparovaných překladů (ČSP a SNC)

Z pohledu trojdílné typologie překladů lze čtyři nová vydání Bible rozdělit následovně (pro orientaci přidáváme také ČEP):[5]

---

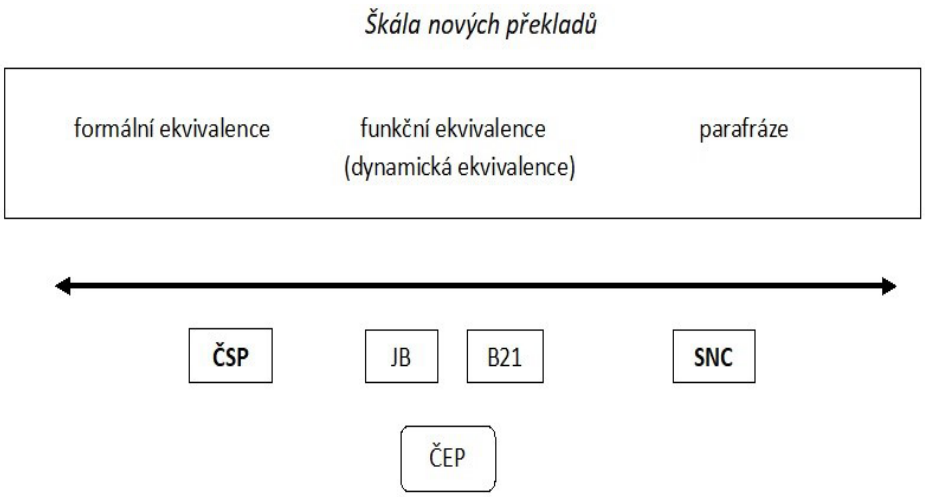
1 HAWTHORNE, Gerald F. *Philippians*. (WBC 43) Waco: Word Books, 1983. 232 s. ISBN 0-8499-0242-8. s. 76.

2 Viz FEE, Gordon D. Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Pauline Prose? *Bulletin for Biblical Research*. 1992, č. 2, s. 29–46. ISSN 1065-223X., s. 29: „This remarkable passage is at once one of the most exalted, one of the most beloved, and one of the most discussed and debated passages in the Pauline corpus.“

3 Takto BORNKAMM, Günther. *Apoštol Pavel*. Praha: Kalich, 1998. 254 s. ISBN 80-7017-097-2. s. 191.

4 Plné názvy citovaných jednosvazkových vydání viz přehled literatury.

5 Trojdílé členění překladů např. BLOMBERG, Craig L. – MARKLEY, Jennifer F. *A Handbook of New Testament Exegesis*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010. 298 s. ISBN 978-0-8010-3177-9. s. 42. Totožné umístění překladů na pomyslné škále předložil ve své studii lingvista a překladatel Jiří Hedánek. Autor představuje pestřejší škálu s dalšími českými překlady, včetně podrobnějšího vymezení vztahu mezi ČEP a typologicky příbuznými překlady, viz HEDÁNEK, Jiří. Překládání Bible v teorii a praxi. *Theologia vitae*. 2009, sv. 2, č. 2. ISSN 1803-4829 s. 193.



ČSP postupoval metodou *formální ekvivalence* usilující o přesnost a konkordantnost výsledného textu v porovnání s originálem, odtud název „studijní překlad" nebo „studijní Bible". Záměrem SNC byla naopak snaha o maximální srozumitelnost výsledného textu pro současného čtenáře, překladatelé proto zvolili metodu *adaptace*. Cílem vydavatelů bylo překlenout historickou propast mezi původním pisatelem (světem Bible) a moderním čtenářem, a to i za cenu jazykových úprav, např. pomocí krácení, přeformulování obtížně srozumitelných pojmů apod. Protože se drží původního textu nejvolněji, je populárně označován také jako „volný překlad", v odborném diskursu je užíván termín *parafráze*. Projekt SNC byl inspirován anglickým překladem *The Living Bible* (TLB) vydaným v roce 1971. Starozákonní část SNC vychází z anglické předlohy TLB, nicméně část novozákonní je parafrázovaným textem založeným na řeckém textu.[6] Nejde tedy o „překlad překladu" jako v případě JB (francouzská předloha).[7]

2. Hymnus o Kristu jako součást pareneze

Hymnus o Kristu se nám nedochoval v podobě fragmentu křesťanského poetického textu, nýbrž jako součást Pavlova listu z vězení. Apoštol Pavel v úvodní kapitole líčí svoji osobní situaci (1,12–26). Zřetelný posun představuje v. 27, v němž se obrací k Filipským a jímž začíná série výzev. Apoštol nabádá adresáty slovy: *veďte život hodný evangelia* (řec. πολιτεύεσθε) – jde o první imperativ v celém listu. Protože tato část epištoly sahající až k verši 2,18 obsahuje řadu dalších napomenutí a imperativů (srov. 2,2.5.12–13.14), je označována jako „první pareneze".[8]

[6] Podrobněji k SNC viz BARTOŇ, Josef. *Pět českých novozákonních překladů. Nové zákony od Českého ekumenického překladu do roku 1989*. Praha: ČBS, 2013. 306 s. ISBN 978-80-87287-46-0. s. 201–228.

[7] Ke stručné charakteristice nových překladů včetně fází vzniku viz BARTOŇ, Josef. Století moderního českého biblického překladu (1909–2009). *Listy filologické*. 2010, sv. 133, č. 1–2, ISSN 0024-4457. s. 53–77.

[8] Takto POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013. 835 s. ISBN 978-80-7429-186-9. s. 299.

Hymnus (2,6–11) se nachází ve středu této pareneze, s níž je lexikálně i tematicky provázán. Na „Kristově příběhu“ je konkretizováno, jak vypadá život hodný evangelia. Bezprostředně mu předchází apel směrem k adresátům (1,27–2,4), které ohrožovalo vnitřní rozdělení a konflikty. Pavel proto klade důraz na jednotu, pokorné smýšlení (2,2) a ohleduplné jednání v rámci společenství církve, adresátům staví před oči poeticky formulovaný příběh o Kristově *božském postavení – sestoupení – ponížení (smrt na kříži) – vyvýšení – oslavení* (2,6–11). Hymnus, jenž je uvozen opět imperativem odkazujícím ke Kristu (v. 5), představuje jedno ze zdůvodnění ethosu raně křesťanské církve. Kristus je paradigmatem křesťanského jednání, v kontextu epištoly zejména jeho ochota zřeknout se božského statutu. Ztělesňuje paradox, že ten, který se dobrovolně ponížil, byl nakonec Bohem povýšen.

Nápadnou skutečností je christologické ukotvení oddílu, který v sobě jedinečným způsobem spojuje *inkarnaci a intronizaci*, završenou vyznáním: *Kristus je Pán* (v. 11). Vykladači si všímají provázanosti s evangelijní tradicí – Ježíšovými činy a slovy podle J 13,3–17; Mt 16,25–26; Lk 14,11 – ale také se starozákonním motivem „Hospodinova služebníka“ (Iz 42; 52–53) nebo adamovskou typologií, viz Adamova neposlušnost v kontrastu ke Kristově poslušnosti (Gn 2–3). Oddíl je vykládán včetně v. 5, nicméně hymnus samotný začíná až v. 6. Co se týče jeho sporné kompozice, za přesvědčivé považujeme dvoudílné členění I.: vv. 6–8, II.: vv. 9–11, které respektuje konečnou podobu hymnu i argumenty založené na textu samotném.[9] Zlom v hymnu je zřetelný mezi vv. 8–9: změnou předmětu (*Bůh*); gramaticky: *a proto*; obratem v pohybu: *od sestoupení a kenose k povýšení*.

S ohledem na vymezení studie ponecháváme stranou sporné otázky, mezi něž patří zejména: a) autorství a původ textu – Pavlův nebo předpavlovský text?; b) myšlenkové pozadí; c) určení žánru; d) kompozice oddílu; e) význam textu v rámci listu Fp, f) případně původní *Sitz im Leben*.[10] Přes probíhající odbornou diskusi vycházíme z toho, že Pavel zařadil právě tento text do úvodu parenetické části listu, protože jeho poselství souviselo se situací adresátů – bylo zdůvodněním jeho napomenutí. Může sloužit jako doklad teologického ukotvení Pavlovy etiky – v tomto případě zřetelně christologicko-soteriologického. „Zkušenost spásy v Kristu má důsledky pro život obce. Proto Pavel písní o Kristu připomíná událost spásy.“[11]

3. Komparace překladů a výkladové poznámky

Jedním z prvních vodítek při výkladu Bible, a vlastně nejnápadnějším signálem pro čtenáře příslušného překladu, je vymezení jednotky a její grafické uspořádání. V řadě vydání jsou poetické oddíly odsazeny podle strof, v tomto ohledu se komparované překlady na první pohled liší. Odsazení textu, vymezení hymnu a jeho základní struktura (vv. 6–11) jsou

[9] K přehledu základních členění srov. ROSKOVEC, Jan. Hymnus o povýšení toho, který se ponížil: Fp 2,5–11. In: POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-779-0 s. 456–474.

[10] Podrobněji monografie, která dokládá rozsáhlost bádání viz MARTIN, Ralph P. *Carmen Christi: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation and in the Settings of Early Christian Worship*. 2. vyd. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983. 367 s. ISBN 0-8028-1960-5.

[11] MAYER, Bernard. *List Filipanům, List Filemonovi*. (MSK 11) Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 91 s. ISBN 80-7192-440-7. s. 25

naznačeny jak v SNC, tak v dalších dvou nových překladech JB a B21 (také ČEP). Naopak vydavatelé ČSP ponechávají na „studentovi textu", aby v rámci oddílu 2,1–11 sám vyhodnotil vymezení jednotky, její vnitřní strukturu; také určení jejího subžánru.[12] Do jaké míry je orientace ponechána na čtenáři/vykladači samotném, vynikne ve srovnání s textem JB, který stojí z nových vydání Bible k ČSP nejblíže, a to jednak co do profilu překladu, tak díky svému rozsáhlému poznámkovému aparátu. JB člení jednotku do šesti strof, a tím nejen upozorňuje čtenáře na vymezení hymnu (vv. 6–11), ale přidává také interpretační poznámku o šestidílné kompozici pasáže: „jednotlivé strofy vytyčují různé úseky Kristova tajemství: jeho božskou preexistenci, ponížení ve vtělení, další ponížení ve smrti…".

Fp 2,5–11[13]

ČSP	**SNC**
5 Mějte *tedy* v sobě to smýšlení, které *bylo* i v Kristu Ježíši.	5 Osvojte si smýšlení Ježíše Krista:
6 Ačkoli byl ve způsobu Božím, nelpěl na tom, že je roven Bohu,	6 Ač sám byl Bůh, nedomáhal se božských nároků,
7 nýbrž sám sebe zmařil, vzal *na sebe* způsob otroka a stal se podobným lidem. A když se ukázal v podobě člověka,	7 odložil svou slávu a moc, stal se člověkem
8 ponížil se, stal se poslušným až k smrti, *a to* smrti *na* kříži.	8 a dokonce přijal úděl otroka. Poslušně šel cestou ponížení až k potupné smrti: popravili ho na kříži jako zločince.
9 Proto ho také Bůh povýšil nade vše a dal mu jméno, které *je* nad každé jméno,	9 Ale právě proto ho Bůh nade všechno povýšil, a dal mu takovou slávu,
10 aby se ve jménu Ježíše sklonilo každé koleno; ti, *kdo jsou* na nebi i na zemi i pod zemí, 11 a k slávě Boha Otce *aby* každý jazyk vyznal, že Ježíš Kristus *je* Pán.	10–11 aby se před jeho jménem každé stvoření v úctě sklonilo a uznalo, že je Pánem všeho.

[12] Odsazení v SNC: např. prolog u Jana (J 1,1–14) nebo hymnus v listu do Kolos (Ko 1,15–20).

[13] Text ČSP bez poznámek, struktura obou pasáží autorova.

V. 5: Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
ČSP: Mějte *tedy* v sobě to smýšlení, které *bylo* i v Kristu Ježíši
SNC: Osvojte si smýšlení Ježíše Krista

Čtenář ČSP je upozorněn kurzívou na dvě slova v textu, která nevycházejí z řecké předlohy (*tedy*, *bylo*).[14] Ze dvou hlavních možností, jak lze přeložit řec. předložkovou vazbu (ἐν ὑμῖν), volí ČSP pro hlavní text výraz *v sobě* (takto např. Petrů, Žilka) – zachovává tak gramatickou paralelu *ve vás/v Kristu* (ἐν ὑμῖν/ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), zatímco druhou možnost *mezi vámi* uvádí v poznámce, takto překládá např. JB (také ČEP). Zastánce obou znění nacházíme jak mezi světovými překlady, tak komentátory.[15] SNC verš parafrázuje pomocí zkrácení s genitivní vazbou: *osvojte si smýšlení Ježíše Krista*. Vedle nápadného rozdílu v délce překladů si můžeme všimnout jednoho společného prvku, a to pojmu *smýšlení* – překlad řec. slovesa v imperativu *froneite*: *mějte/osvojte (si) smýšlení*. Inovativně a srozumitelně verš překládá B21: *Smýšlejte tak, jak smýšlel Kristus Ježíš*.

V. 6: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
ČSP: Ačkoli byl ve způsobu Božím, nelpěl na tom, že je roven Bohu
SNC: Ač sám byl Bůh, nedomáhal se božských nároků

Řecký text začíná vztažným zájmenem (ὅς), plynulosti prvního verše hymnu pomáhá úvodní *ač* (SNC) nebo *ačkoli* (ČSP), čímž je zároveň posílen kontrast mezi první a druhou částí výpovědi. Přesnější podání uvádí ČSP v poznámce, zájmenem začíná např. BKR: *Kterýž jsa* nebo JB: *on, ač…* Pro řecký termín *morfé* zvolil ČSP z řady možností překlad *způsob* (stejně BKR, ČEP), srov. *přirozenost* (Petrů), z nových překladů *podstata* (B21), *úděl* (JB). ČSP překládá *nelpěl na tom*, v poznámce přidává druhý možný překlad: *nepovažoval za kořist*. Pro objasnění řeckého pojmu připojuje poznámku: „Slovo *harpagmos* lze chápat dvěma způsoby: a) kořist, kterou už někdo má a nechce se jí vzdát; b) to, co by teprve mělo být uchváceno.“

SNC se vyhýbá obtížně přeložitelnému pojmu *morfé*, místo toho úvod hymnu parafrázuje. Předkládá nejodvážnější znění mezi domácími překlady: *ač sám byl Bůh*, na tomto místě je totožný s NLT: *Though he was God*.[16] Zvolené interpretační zjednodušení, které chce vystihnout Kristovo božství, může být považováno za nepřiměřené, nicméně odpovídá deklarované snaze překladatelů o srozumitelnost. Dodejme, že nejde o místo jediné, podobné řešení nacházíme také v jiných christologických pasážích, srov. J 1,1–3: *Kristus existoval od věčnosti, byl stále s Bohem Otcem a byl to Bůh sám*; Žd 1,1b–3: *Každý jeho čin a každé jeho slovo dosvědčuje, že je Bůh*. V tomto ohledu SNC vykazuje konzistentnost a důslednost.

V. 7: ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
ČSP: nýbrž sám sebe zmařil, vzal *na sebe* způsob otroka a stal se podobným lidem
SNC: odložil svou slávu a moc, stal se člověkem [8] a dokonce přijal úděl otroka

[14] S ohledem na důsledné provedení v celé pasáži nebudeme na tento aspekt dále poukazovat.

[15] K možným překladům a inpterpretacím srov. HAWTHORNE, Gerald F. *Philippians*, s. 80–81.

[16] Také mezi příbuznými překlady jde o odvážný posun, srov. anglický velmi „volný“ překlad *The Message* (MSG): *he had equal status with God*.

ČSP se drží řeckého textu včetně syntaxe, z nových podání podobně jako např. JB: *Ale sám sebe zmařil tak, že na sebe vzal úděl otroka a stal se podobným lidem.* K aoristu řec. slovesa *zmařil* (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) přidává v poznámce doslovné čtení: *vyprázdnil*. Slovo *zmařil* zůstává stále dominantní v české překladatelské tradici od BKR, přes ČEP po ČSP, JB. S ohledem na zamýšlenou konkordantnost zde překládá ČSP řec. pojem *morfé způsob otroka* stejně jako v předchozím *ve způsobu Božím* (v. 6).

U SNC je nápadný odlišný syntax celého souvětí (v. 7–8a), Kristova *kenose* je vyjádřena inovativně: *odložil slávu a moc – stal se člověkem – přijal úděl otroka.* Za pozornost stojí další pojmová shoda mezi ČSP i SNC, a to ve slově *otrok* (řec. *doulos*). Zatímco u ČSP byl uplatněn deklarovaný konkordantní přístup,[17] v případě SNC byl důvod zřejmě odlišný – slovo *otrok* mělo pro současného čtenáře patrně lépe vystihnout míru ponížení.[18] Mezi novými překlady není SNC v tomto řešení osamocené.[19] V domácí překladové tradici převládal *služebník*, např. BRK: *způsob služebníka přijav*, z moderních překladů také Petrů, Žilka, ČEP. Nicméně nejnovější překlady preferují pojem *otrok*, společně s ČSP, SNC také JB, vybočuje pouze B21 překladem: *přijal podstatu služebníka.* Hloubka Kristova ponížení může být v cílovém jazyce posílena překladem *otrok* místo *služebník*, tím je také zvýrazněna kontrastní změna statutu v hymnu: *otrok – Pán* (v. 7–8 a v. 11).

V. 8b: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ
ČSP: ponížil se, stal se poslušným až k smrti, *a to* smrti *na* kříži
SNC: Poslušně šel cestou ponížení až k potupné smrti: popravili ho na kříži jako zločince

Překlad v podání ČSP je věrný řecké předloze, podobně jako BKR: *ponížil se, poslušný jsa učiněn až do smrti, a to do smrti kříže.* Na tomto místě je znění podle SNC nápadně delší než v případě ČSP. Na rozdíl od krácení ve v. 5 je výpověď parafrázována doplněním: *potupná smrt – popravili ho – jako zločince*. Jde o pomocný výklad pro moderního čtenáře, jenž odkazuje na historickou skutečnost, dnes již ne zcela známou, že kříž sloužil jako ponižující popravčí nástroj pro otroky, buřiče nebo zločince. Proto lze považovat vsuvku *potupná smrt* za zcela oprávněnou. Závěrečné doplnění verše (... *jako zločince*) odkazuje na zprávy evangelií, že Ježíš byl ukřižován spolu se zločinci: *zároveň s ním ukřižovali dva zločince* (Mk 15,27). V SNC je výrazem *zločinec* označen např. Barabáš (Mt 27,16), stejný pojem se objevuje také na jiných místech pašijních událostí (L 23,33; J 18,39; 19,18, srov. také Iz 53,9).

V. 9: διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα
ČSP: Proto ho také Bůh povýšil nade vše a dal mu jméno, které *je* nad každé jméno
SNC: Ale právě proto ho Bůh nade všechno povýšil, a dal mu takovou slávu

Zatímco znění úvodní části verše (9a) je v obou překladech nápadně podobné, část druhá (9b) se výrazně liší. V případě SNC je přidáno jisté zesílení důvodu: *ale právě proto*, místo

[17] Podobně ve SZ hebr. *ebed* (עֶבֶד): Iz 49,3.5 *ty jsi můj otrok*, nadpis: *Utrpení a sláva Hospodinova Otroka* (Iz 52,13: *můj otrok*), zatímco SNC na těchto místech překládá *služebník* (viz Iz 49,3.5; 52,13; 53,2). V NZ srov. překlad řec. *doulos*, např. Ga 1,10: *Kristův otrok* (ČSP), *Kristův služebník* (SNC).

[18] K rozdílům mezi termíny *služebník* a *otrok* viz *Slovník spisovného jazyka českého*. [online] 2011. [cit. 10. 10. 2016]. Dostupné z URL: http://ssjc.ujc.cas.cz.

[19] Z typologicky příbuzných překladů také *New Living Translation* (NLT) a MSG angl. *slave*, zatímco angl. *servant* (např. KJV, NIV aj.).

prostého *proto* na začátku věty (ČSP), případně *a proto* (JB). SNC ve v. 9b vynechává dvojí zmínku o jménu (řec. *onoma*: τὸ ὄνομα, πᾶν ὄνομα), motiv jména není zcela vynechán, objeví se až ve v. 10. Tento verš může sloužit jako ukázka skutečnosti, že dva typologicky odlišné překlady se nemusejí nutně v každé části odlišovat stejnou měrou.

V. 10: ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
ČSP: aby se ve jménu Ježíše sklonilo každé koleno; ti, *kdo jsou* na nebi i na zemi i pod zemí
SNC: aby se před jeho jménem každé stvoření v úctě sklonilo a uznalo...

Řecká vazba se spojkou v dativu (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ) je překládána buď *ve jménu Ježíše* (takto BKR, JB: *v Ježíšově jménu*), nebo volněji *před jménem Ježíšovým* (Žilka), *před jménem Ježíš* (B21), *před jeho jménem* (SNC). ČSP překládá podle předlohy tři vesmírné sféry souslovím *na nebi i na zemi i pod zemí*, kde všude se skloní *každé koleno* – opatřeno značkou „s“, která čtenáře upozorňuje, že jeden řecký výraz je vyjádřen v češtině více slovy. V různých variacích je slovní triáda překládána také v dalších domácích podáních. Naopak SNC parafrázuje řeckou předlohu zkrácením a civilně znějící vazbou *každé stvoření*. Tím jsou zahrnuti všichni ti, kteří přebývají ve třech sférách uvedených v původním textu. Mezi vykladači nepanuje shoda, zda se jedná o veškerenstvo, tedy celé stvoření, nebo pouze o inteligentní bytosti, viz ČSP: *ti, kdo jsou*. V Žilkově podání se mají sklonit bytosti *nebeské, pozemské i podzemské*. Překlad SNC vyznívá inkluzivněji, v úctě se skloní nejen všechny bytosti, nýbrž *každé stvoření* (srov. Ž 103,19n). Ve srovnání s typologicky příbuznými překlady se jedná o inovativní řešení.[20] Ve světle těchto podání se však nabízí otázka, zda se nejedná o zbytečné vynechání tří sfér. SNC také nahrazuje biblickou vazbu *sklonit koleno* (srov. 1Kr 19,8; Iz 45,23; Ř 11,4) civilně znějícím obratem *sklonit se v úctě*.

V. 11: καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.
ČSP: a k slávě Boha Otce *aby* každý jazyk vyznal, že Ježíš Kristus *je* Pán.
SNC: aby se před jeho jménem každé stvoření v úctě sklonilo a uznalo, že je Pánem všeho.

ČSP překládá *vyznal* (řec. aorist ἐξομολογήσηται), z nových překladů také JB a B21. Velmi dobře je rukopisně doloženo také různočtení v indikativu futura: *bude vyznávat*. Na tuto variantu ČSP čtenáře na rozdíl od JB neupozorňuje. Někteří vykladači mají za to, že aorist lze chápat futurálně, tedy jako vyhlíženou událost.[21] Podobně jako v předešlém verši SNC vynechává vazbu *každé koleno*, zde vypouští obdobnou frázi *každý jazyk*; v Bibli jde o synonymum pro lid nebo národ (Iz 66,18, Zj 5,9). Překlad verše podle SNC obsahuje několik teologicky výrazných posunů. Místo raně křesťanského vyznání *Ježíš Kristus je Pán* (Ř 10,9) využívá motiv panství: *je Pánem všeho*.[22]

Nejnápadnějším rozdílem mezi komparovanými texty je délka vv. 10–11. O jak výrazné zkrácení se jedná, lze ilustrovat na počtu slov – zatímco SNC potřeboval pouhých 16 slov,

[20] Srov. *in heaven and on earth and under the earth* (NLT).

[21] Srov. MARTIN, Ralph P. *Carmen Christi*, s. 266. HANSEN, Walter. *The Letter to the Philippians*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009. 355 s. ISBN: ISBN 978-0-8028-3737-0. s. 117.

[22] Bůh jako Pantokrátor je u Pavla zmíněn v 2K 6,18.

ČSP 33.[23] Je zajímavé si dále všimnout, jak se mohou lišit také typologicky blízké překlady, a to délkou i způsobem tlumočení předlohy (viz NLT a MSG).[24] Ze všech zkoumaných překladů má SNC nejblíže k „volnému" anglickému podání MSG, a to ve dvou aspektech, jak překladem *každé stvoření*, tak motivem Ježíšova panství je *Pánem všeho*.

„... so that all created beings in heaven and on earth – even those long ago dead and buried – will bow in worship before this Jesus Christ, and call out in praise that he is the Master of all, to the glorious honor of God the Father." (MSG)

Za nejvýraznější nedostatek parafráze vv. 10–11 považujeme vynechání jména *Ježíš/Ježíš Kristus*. Dodejme, že závěr hymnu dokládá skutečnost, že překlad SNC je nezávislý na textu TLB, svébytnost podání je zřejmá také ve srovnání s dalšími typologicky blízkými překlady. Tuto smělou parafrázi nicméně nepovažujeme za vhodnou, a to z několika důvodů. Zkrácením dochází k nepoměru v délce hymnu ve srovnání mezi jeho první a druhou částí. Dodejme, že další světové parafráze takto nepostupují. Předně zkrácením dochází k nepoměru v délce hymnu ve srovnání mezi jeho první a druhou částí. S ohledem na povahu textu samotného dvojí vynechávka Ježíš/Ježíš Kristus za následek, že v hymnu samotném schází jak explicitně jméno *Ježíš* – odkaz na pozemského Ježíše, tak ono christologické zarámování celé pasáže zjevné v původním textu i v dalších „volných překladech" (v. 5 a 10.11), a v neposlední řadě totožnost identity pozemského Ježíše a oslaveného Krista. V podání SNC je Kristus zmíněn pouze v uvozujícím výroku hymnu: *osvojte si smýšlení Ježíše Krista* (v. 5). Výsledné podání závěru perikopy sice civilně vystihuje její poselství pro současného čtenáře, nicméně příliš redukuje a upozaďuje christologický důraz textu, který je v rámci Nového zákona považován za christologický oddíl *par excellence*.

Při dodržení stručnosti SNC i uvedeného posunu v důrazu si dovolujeme předložit tři varianty, jak zachovat či zdůraznit christologický prvek v závěru hymnu (zvýrazněno podtržením):

a) *...aby se před jménem Ježíšovým každé stvoření v úctě sklonilo a uznalo, že je Pánem všeho.*
b) *...aby se před jeho jménem každé stvoření v úctě sklonilo a uznalo, že Ježíš Kristus je Pánem všeho.*
c) *... aby se před jménem Ježíšovým každé stvoření v úctě sklonilo a uznalo, že Ježíš Kristus je Pánem všeho.*

4. Vyhodnocení

Nejnápadnějším rozdílem mezi komparovanými překlady hymnu je délka výsledných textů. Vyjdeme-li z vv. 6–11, potom rozdíl činí téměř více než 30 slov! Zatímco překladatelé ČSP potřebovali k překladu řecké předlohy celkem 95 slov, v případě SNC je to pouhých 63 slov. Dodejme, že řecký text v kritické edici Nestle–Aland čítá 85 slov (včetně členů).[25] Pro srov-

[23] K počtu slov – SNC: 16, zatímco domácí typologicky bližší překlady B21: 28, ČEP: 30, anglické „volné překlady": MSG: 45, NLT: 34.

[24] at the name of Jesus every knee should bow, in heaven and on earth and under the earth,and every tongue confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father. (NLT)

[25] Vycházíme z 27. edice, která byla k dispozici v době vydání těchto překladů.

nání – téměř stejně dlouhý je překlad ČSP a BKR, a to 96 slov. S ohledem na ostatní nové překlady zjisťujeme, že pomyslný střed (nejen typologicky) zaujímá B21 – 84 slov (stejně jako u ČEP), zatímco JB má stejně jako ČSP 95 slov. Srovnání ukazuje, že přesnější překlad hymnu (tj. BKR, ČSP i JB) znamenal ve výsledku delší překlad.

V hodnocení se nechceme vyhnout ani méně objektivní otázce, a to naplnění proklamovaného záměru překladů v případě zkoumané perikopy. Co se týče „studijnosti studijního“ překladu, ČSP se z nových překladů řecké předloze blíží nejvíce. Překladatelé navíc opatřili každý verš poznámkou pod čarou, a to zejména lexikálního rázu. Celkem se jedná o více než 20 odkazů na další biblická místa, včetně upozornění na paralelní text v Iz 45,23n. Jedinou výhradu lze snad vznést u v. 11, kde by vydavatelé ČSP mohli v poznámce zmínit variantní čtení a výklad: *bude vyznávat* (takto poznámka v JB). Dodejme, že i při zamýšlené přesnosti zůstal text hymnu poměrně čtivý. Z nových překladů předčí ČSP svým poznámkovým aparátem pouze JB, ta nabízí celkem 13 výkladových poznámek, k tomu 26 odkazů na biblická místa. Poznámky ČSP a JB se spíše doplňují, jejich kritické srovnání považujeme pro studium Bible za užitečné. Některému čtenáři může v ČSP scházet grafické odsazení nejen zkoumané pasáže, tedy celkově lepší orientace v textu, případně interpretační povaha poznámek, kterou naopak nabízí JB.

Jako celek vyznívá hymnus v překladu SNC srozumitelně, čtivě a civilně.[26] V oddíle jsme nenašli žádný biblismus, vyžadující obeznámenost s biblickou či církevní tradicí. Za nejspornější část lze považovat parafrázi ve v. 6: *ač sám byl Bůh*, posun ve výkladu *Pán všeho* (v. 11) a dále vynechání tří „kosmických“ sfér (v. 10), které považujeme v poetickém textu za přípustné, a to s plným ohledem na moderního, necírkevního čtenáře – jak mimo jiné dokládají další „volné“ světové překlady této pasáže. Nutno však dodat, že zmíněná *sporná* překladová řešení odpovídají profilu SNC. Dobře také ilustrují obtížnost vytyčeného úkolu a skutečnost, že parafrázování je riskantním počinem.

Závěr

Zaměřili jsme se na porovnání „krajních“ překladů teologicky významného textu ve dvou edicích Bible, které by si díky svému profilu neměly konkurovat. Mohli jsme sledovat, že výsledná podání jsou v mnoha ohledech výrazně odlišná – a to jak v jednotlivostech, tak v celkové kompozici, grafickém uspořádání sazby i v délce tlumočení řecké předlohy. Hymnus v jejich podání odpovídá záměru vydavatelů – SNC naplňuje zamýšlenou čtivost a srozumitelnost, ČSP je studijním překladem, který se věrně drží řeckého textu. Vyjdeme-li z naší analýzy, potom lze SNC hodnotit jako dobrou volbou při seznamování se s biblickým textem, řekněme jako první Bibli pro necírkevního čtenáře, ne však jako Bibli jedinou – originálního textu se z dostupných českých překladů drží jednoznačně nejvolněji. Z homiletického hlediska může být pomocí při snaze přetlumočit, kontextualizovat biblické poselství pro současného posluchače, do jisté míry může plnit funkci stručného komentáře.[27] Text a poznámky v ČSP přibližují čtenáře k originálu z nových překladů nejblíže. Při

[26] K této charakteristice SNC viz BARTOŇ, Josef. *Pět českých novozákonních překladů*, s. 218.

[27] Srov. EGGER, Wilhelm – WICK, Peter. *Methodenlehre zum Neuen Testament*. Freiburg im Breisgau: Herder 2011. 298 s. ISBN 978-0-8010-3177-9. s. 103.

výkladu Bible mu pomáhá také systémem značek v textu s hojnými poznámkami i intertextovými odkazy, tento aparát může zároveň při plynulé četbě působit rušivě. Naopak hymnus v parafrázovaném znění podle SNC je vydán zcela bez poznámek, výsledná podoba působí čtenářsky přívětivě, po stránce obsahové moderně a civilně. Vedle zkrácení obtížných vazeb, vypuštění biblismů nacházíme místy také odvážnou adaptaci původního textu. Jako problematický hodnotíme zejména příliš zkrácený závěr analyzované pasáže.

Starozákoník a překladatel Bible Jan Heller byl jednou dotázán, co si myslí o člověku, který se orientuje pouze na jeden biblický překlad a ostatní zavrhuje: „Že je to lenoch. To mu slovo Boží nestojí za trochu práce, za trochu přemýšlení? To chce všechno dostat prefabrikované v konzervách?“[28] Domníváme se, že komparace hymnu ve dvou „krajních“ překladech k takovému přemýšlení zve, ba přímo nutí.

[28] HELLER, Jan. *Na čem mi záleží*. Praha: Vyšehrad, 2009. 313 s. ISBN 978-80-7021-962-1. s. 270.

Pneumatologická argumentace v listě Římanům

(Libor Duchek)

Nikoliv náhodou se nejeden badatel nechal okouzlit sugestivní silou Pavlových argumentů v epištole Římanům natolik, aby viděl pak celek Pavlovy teologie právě prizmatem tohoto listu. Jakoby ta stejná témata v ostatních epištolách byla jen jakési dodatky, či lépe předstupni vrcholné Pavlovy teologie, se kterou se setkáváme v úvodním spise Pavlovského kánonu. Apoštol při psaní epištoly, jak se zdá, se nepovažoval za duchovního pastýře sboru v hlavním městě tehdejšího světa – konečně byl to sbor, který podle všeho nezaložil. Přicházel do něho jako host, jeho autorita, které se těšil v některých jiných sborech, zde nebyla zdaleka tak samozřejmá. A proto Pavel hned v úvodu představuje své poslání a následně své poselství. Nezabývá se konkrétními pastoračními problémy jako v jiných listech, ale snaží se své evangelium představit v celku, v kontextu světové historie, neboť v jejím centru tehdy Řím stál.

Historie Izraele si udržuje v biblickém podání významnou teologickou perspektivu – Bůh bdí nad Izraelem, trestá ho skrze pronárody, napomíná skrze proroky a nejvýznamnější osy dějin jsou okamžiky, kdy Hospodin svůj lid zachraňuje, vytrhuje z rukou nepřátel. V tomto ohledu můžeme dějiny Izraele nahlížet jako dějiny spásy. Apoštol Pavel přichází s poselstvím hodném starozákonního proroka, a to že přišel další Boží zásah do dějin. Řím byl kromě centra politického dění i centrem justice, nejvyšší odvolání směřovala právě před římské soudy. Pavel přichází s prorockou vizí, která vychází z posledních událostí v Jeruzalémě, a sice že je na spadnutí soud Boží. Lidské nespravedlnosti, úplatnosti a prospěchářství bude nastavena nová míra, která se nedá pokřivit. Lidské činy budou poměřeny vahadly, které se nedají zlehčit. Apoštol přichází zvěstovat Římanům evangelium, že se nemusí již spoléhat na lidské soudy a na jejich spravedlnost, ale že přichází spravedlnost Boží.

Římský sbor měl strukturu, která byla tu v menší tu ve větší míře společná takřka všem centrům helenistické kultury kolem středozemního moře. Byli v něm křesťané pocházející z židů, ale i křesťané pocházející z pohanů, chudí i bohatí, muži, ženy, svobodní a otroci. Lidské soudy tehdejšího světa citlivě rozlišovaly sociální postavení obžalovaných. Boží spravedlnost to nečiní. To se snaží dokázat v následujících kapitolách.

2. kapitola

Apoštol tedy tvrdí, že záleží na jednání, nikoli na sociálním či etnickém původu:

- **7.** Těm, kteří vytrvalostí v dobrém jednání hledají nepomíjející slávu a čest, dá život věčný.
- **8.** Ty však, kteří prosazují sebe, odpírají pravdě a podléhají nepravosti, očekává hněv a trest.
- **11.** Bůh nikomu nestraní.[1]
- Pavel maže rozdíl mezi pohanem a židem. Napadá samu tradici fyzické obřízky.
- **29.** Pravý žid je ten, kdo je jím uvnitř, s obřízkou srdce, která je působena Duchem, nikoli literou zákona. Ten dojde chvály ne od lidí, nýbrž od Boha.

Pavel nevyvrací tradice čistě racionálními či filosofickými argumenty, nýbrž používá jiné tradice. Proti Písmu používá Písmo. Navazuje na proroky, jeho argumentace je především etická. Formy a rituály jsou ve svém významu oslabovány. Tuto metodu nepoužívá jen proti židovským tradicím a národnímu cítění, nýbrž i na sociální postavení v helenistické době. Nakonec je jedno, zda je někdo pánem či otrokem, ženou nebo mužem.[2] Tělo a sociální postavení pomine – je jakoby už pryč, ale ještě ne. Boží království, kde tyto rozdíly neplatí, je na spadnutí, a přece je tu ještě krátká lhůta pro šíření evangelia. Pavel očekává konec světa tak brzy, že nevidí důvod, v tomto světě něco dlouhodobějšího budovat. Křesťané si sice mají navzájem pomáhat – nést břemena jedni druhých, krmit hladové, těšit plačící, oblékat nuzné – ale jen kvůli tomu, aby se v nich rozrůstalo zaseté dobro, nikoliv proto, že by se svět mohl radikálněji změnit k dobrému. Leží ve zlém a valí se na něj Boží hněv a Kristův soud.

Argumentace ve prospěch tvrzení, že není rozdílu v původu, ale že záleží na srdci a na jednání, by zdánlivě vedlo k závěru, že ať už přicházíme odkudkoliv a jsme čímkoliv, tak se máme snažit konat dobro. Neboť jedině tak smíme očekávat život věčný. Následující kapitola by tedy měla být v duchu vybízení ke konkrétním dobrým skutkům s varováním, že jen takový člověk dojde spásy.

3. kapitola

Apoštol však ve strohosti příznačné pro proroky cituje:

- **10.** Jak je psáno: ‚Nikdo není spravedlivý, není ani jeden.
- **11.** Nikdo není rozumný, není, kdo by hledal Boha;

A ve čtenáři se probouzí panika…Neboť není úniku před Božím soudem. Všichni půjdou před soud jako viníci…

- **20.** Vždyť ze skutků zákona ‚nebude před ním nikdo ospravedlněn', neboť ze zákona pochází poznání hříchu.

[1] Všechny české biblické citáty v tomto příspěvku jsou převzaty z ČEP.

[2] Křest nedělá rozdíl mezi mužem a ženou jako obřízka, je symbolem nového stvoření. Srv.: PEREYRA, Roberto. THE HOLY SPIRIT IN THE LETTERS OF PAUL. *DavarLogos* [online]. 2014, **13**(2), 5–24 [cit. 2016-05-11]. ISSN 16667832. Dostupné z: http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&an=108795238&scope=site

Zákon byl šablonou, skrze kterou šlo rozpoznávat dobro od zlého. Nicméně nikdo nevyhověl jeho nárokům. Zákon je sice dar Boží milosti, ale spásu nepřináší. Kdo ho neplní, kdo nejedná spravedlivě, propadá soudu jako i ten, kdo zákon nezná. Pohané znají boží vůli zjevenou ve stvoření a skrze své svědomí. Bůh nabízí člověku jinou možnost, jak se zbavit hříchu. Hřích vyžaduje trest – Boží spravedlnost vyžaduje oběť smíření – místo viníků však nastupuje jeho syn a bere na sebe trest za hřích, kterým je smrt. To je evangelium, které apoštol Pavel zvěstuje Římanům:

- **21.** Nyní však je zjevena Boží spravedlnost bez zákona, dosvědčovaná zákonem i proroky,

  Je to sice nové, ale ne tak docela – je to dosvědčeno v Písmu – v prorocích.
- **26**. Svou spravedlnost prokázal i v nynějším čase, aby bylo zjevné, že je spravedlivý a ospravedlňuje toho, kdo žije z víry v Ježíše.

V následující argumentaci se objevuje jeden z klíčových termínu listu Římanům, a sice zákon víry, který stojí proti zákonu skutků. Zákon na tomto místě je nutno chápat spíše jako způsob či řád života. Pavel znovu nastiňuje setření rozdílu mezi židy a pohany. Oba mohou dosáhnout ospravedlnění. Neboť Hospodin je Bůh obou. Víra tedy ruší zákon – Pavel tvrdí, že nikoliv. Tuto odvážnou tezi se snaží dokázat na konkrétním příkladu, a sice Abrahamovi, kterému věnuje celou 4. kapitolu.

4. kapitola

Není náhodou, že vybírá Abrahama jako vzor. Abraham je v principu pohan, který byl povolán, a zároveň praotec, ke kterému se hlásí celý židovský národ. Je postavou překlenující propast mezi židy a pohany – tou propastí je fyzická obřízka a na duchovní rovině dodržování Zákona. Abraham zákon nezná, svá zaslíbení získává ještě před obřízkou. Bůh ho ospravedlňuje skrze víru – ospravedlnění z víry, je tedy starší a původnější, než ospravedlnění skrze Zákon, které Pavel považuje za slepou uličku. Zároveň Pavel poukazuje na charakter jeho víry, která je založena na vztahu k Bohu, na Abrahámově důvěře, která jde proti skutečnosti, že jeho tělo je již umrtvené, sešlé stářím, nemluvě o Sáře. Abraham věřil, že Bůh je schopen přivést život z mrtvého. Stejně jako my máme uvěřit – proti rozumu, že Bůh vzkřísil ukřižovaného a do hrobu položeného mesiáše. Bůh tedy ospravedlňuje Abrahama z víry – z víry jsou ospravedlněni i křesťané.

5. kapitola

Získávají Boží pokoj jako dar milosti. Nicméně to ještě není konec – naplněni touto milostí křesťané jsou vystavováni utrpení. Pavel zřejmě naráží na pronásledování a útlaky mocných, kterým nový Izrael čelí. V jednoduché sekvenci se snaží najít smysl tohoto utrpení. Vidí ho ve vytrvalosti – osvědčenosti a nakonec naději. Kdybychom přijali pouhou milost – pouze Boží pokoj, tak bychom těžko očekávali netrpělivě druhý příchod.

- **5.** A naděje neklame, neboť Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán.

  Bůh nás do tohoto času přicházejícího utrpení vybavil darem Ducha svatého, a sice

láskou. Ježíš byl na naší straně, když jsme byli ještě hříšní, což teprve nyní, když jsme jeho krví obmyti.

Následně Pavel přichází s obrazem antitypů Adama a Krista – skrze jednoho hřích, skrze druhého spása. Kristus přišel s mocí obrátit každý hřích v milost. Nadále žít v hříchu není možné, protože spolu s Kristem jsme hříchu zemřeli – naše tělo zaplatilo také pokutu za hřích, ale ve křtu bylo znovuvzkříšeno.

6. kapitola

- **7.** Vždyť ten, kdo zemřel, je vysvobozen z moci hříchu.

Po smrti už nad námi nemá hřích moc. Nelze sloužit hříchu a Bohu zároveň. Z hříšných činů není žádný užitek – jedině smrt, naopak ze spravedlivého života nám kyne odplata života věčného. Co tedy s tělem, když bylo umrtveno a znovuvzkříšeno? Má snad znovu propadnout hříchu?

- **13.** ani nepropůjčujte hříchu své tělo za nástroj nepravosti, ale jako ti, kteří byli vyvedeni ze smrti do života, propůjčujte sami sebe a své tělo Bohu za nástroj spravedlnosti.

Máme uvažovat nad tím, kam vede to které jednání. Hřích ke smrti, víru v milost k životu:

- **23.** Mzdou hříchu je smrt, ale darem Boží milosti je život věčný v Kristu Ježíši, našem Pánu.

7. kapitola

V 7. kap přichází Pavel se zajímavým příměrem z manželského práva. Dokud je muž živ, je žena pod zákonem a musí mu být věrná. Je-li muž mrtev, je žena svobodná. Křtem umrtvíme tělo, takže hřích nemá, kde by spočinul. Získáváme však nového "muže", a sice Krista. Tomu máme být nyní věrni, jeho poslušni.

- **6.** Nyní, když jsme zemřeli tomu, čím jsme byli spoutáni, byli jsme zproštěni zákona, takže sloužíme Bohu v novém životě Ducha, ne pod starou literou zákona.

Na to Pavel přichází s dokazováním jakoby na sobě, že zákon, který měl přinášet život, přinesl hřích. Zákon ukazuje, jak by se člověk měl uvarovat hříchu, nicméně naopak ho dovádí do stále větší úzkosti z toho, že není schopen nekonat hříšně.

- **25.** „A tak tentýž já slouží svou myslí zákonu Božímu, ale svým jednáním zákonu hříchu."

8. kapitola

- **1.** „Nyní však není žádného odsouzení pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši, neboť zákon Ducha, který vede k životu v Kristu Ježíši, osvobodil tě od zákona hříchu a smrti."

Mezi dvojici zákona Božího a zákona hříchu vstupuje třetí komponenta,[3] a sice zákon

[3] Srv.: ROSKOVEC, Jan, Pavlova pneumatologie podle Římanům 8, In: MRÁZEK, Jiří a Jan ROSKOVEC. *Pán a dárce života: Setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium

Ducha, která má potenciál překonat samu příčinu lidského selhávání – a sice motivaci našeho jednání z tělesné přirozenosti. Apoštol Pavel vybízí k jejímu umrtvení či ukřižování, aby v nás mohl povstat duch Kristův jako Pán našeho srdce.

„Paul's point is not to divide the human being into two elemental natures, but to emphasize that we choose the center out of which we live our lives, and this decision has life-forming consequences."[4]

Tím se dostáváme i k tajemnému působení Ducha Božího v křesťanově srdci: nenahradil totiž tělesnost ve funkci despoty, nýbrž motivuje nového člověka právě i skrze očekávání dědictví,[5] tím že mu v milosti nabízí pozici legitimního syna.

[27] ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων.

Tento verš uzavírá pneumatologickou sekci, a proto i jeho význam můžeme nahlížet jako shrnující. Bůh je zde označen jako znalec srdcí, což podtrhuje Pavlův důraz na vnitřní obřízku ducha. V srdcích věřících má být víra, je-li tam víra, pak je přítomen i Duch, který naplňuje v křesťanech Boží vůli. Pomáhá jim překonat jejich slabost a v tom kterém společenství aktivně působí a přimlouvá se za ně.

Závěr

V listě Římanům dává Pavel klíč k porozumění nové skutečnosti, ve které žijeme, a sice skutečnost blížícího se soudu, přičemž sociální status člověka nehraje žádnou roli. Nikdo není s to obstát před soudem, jelikož přirozenost člověka je slabá a nedokáže se vyvarovat hříchu. Dar zákona vedl sice k jeho rozpoznání, ale člověka samého nevyprostil. Ukázal mu jeho zoufalou rozpolcenost. Do této situace přichází Ježíš jako smírčí oběť, která bere na sebe trest za nás, přijímá naši slabost, náš hřích a zaplatí to smrtí. V tom okamžiku Hospodin posílá Ducha svatého, který Ježíše křísí. Pavel tento moment zmiňuje již v samém úvodu listu, kde se představuje jako apoštol, který má hlásat evangelium, a to evangelium o uvedení Ježíše do moci po zmrtvýchvstání skrze Ducha svatého. To je nedávná historie, kterou apoštol sděluje lidem v Římě.

Ten samý Duch je darován i věřícím – jako závdavek, než přijde Ježíš po druhé. Vyzbrojuje je po čas zkoušky, které přicházejí. Pěstuje v nich křesťanské ctnosti, v prvé řadě skrze dar lásky se v nich rozrůstá vytrvalost, osvědčenost a naděje. Víra stojí na počátku, láska ve středu a na konci naděje. Kristus přichází jako soudce, avšak dříve přišel jako vykupitel. Duch svatý pak činí křesťany účastné na Kristově vykupitelském díle – nejenom skrze individuální odpuštění hříchu, ale i ve vzájemném růstu v lásce. Právě Duch svatý zastupuje Krista na zemi, který byl vyvýšen na nebesa do své královské hodnosti. Duch tím, že v nás přebývá a s námi se modlí, nás činí Božími dětmi. Získáváme z Boží milosti stejnou pozici jako Ježíš – Otcova láska k Synovi je stejná jako jeho láska k nám. Z této lásky je darován i Duch, on posiluje naši víru a buduje náš vztah k Bohu, a jelikož nám umožňuje i konat Jeho

demokracie a kultury, 1999, 143 s. ISBN. s. 22.

[4] HEDIN, Barbara Ann. Romans 8: 6–11. Interpretation [online]. 1996, 2015-11-23, **50**(1): 55–58 [cit. 2015-11-23]. ISSN 00209643. s. 56.

[5] ROSKOVEC, Jan, *Pavlova pneumatologie podle Římanům 8*, s. 24.

vůli, posiluje mezi námi vzájemnou lásku a svornost. Přes Kristovo vykupitelské dílo a přítomnost Ducha svatého nejsou křesťané svobodni od pokušení, naopak boj o svět, byť je předem ve prospěch Boha vyhraný, kulminuje. Utrpení se stupňuje a my po Kristově způsobu jsme voláni k budoucí slávě. Podstatná v tomto boji je Pavlova dialektika slabosti a síly. Své slabosti si máme být vědomi a nespoléhat na své síly, jako to udělali židé, ale nechat v nás působit Ducha svatého, neboť skrze něho můžeme být účastni Kristova vítězství. V prvních osmi kapitolách tedy nalezneme dvojí pneumatologii – nejprve ve vrcholném počinu Ježíšově v jeho uvedení do moci cestou kříže, a pak analogicky v události křtu u jednotlivých věřících, kteří jsou následně vyzbrojeni charismaty a blízkostí Ducha svatého po čas zkoušky, dokud nepřijde království Boží v plné velikosti.

„Nie je ani Žid, ani Grék, nie je ani otrok, ani slobodný, nie je muž a žena, lebo všetci ste jedno v Kristovi Ježišovi.“ (Gal 3,28) alebo „Ako muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1,27) – aké budú atribúty tela v nebi?

(Marek Heczei)

Finalita vykúpenia, prvý akt veľkej eschatologickej drámy je skutočnosťou vyvierajúcou zo zmŕtvychvstania Krista, ktorý je prvorodený z mŕtvych (Kol 1, 18). Tak ako Kristus po zmŕtvychvstaní vystúpil s telom do neba, podobne človek dostane živé telo pri parúzii.[1] Zmŕtvychsvtanie Krista je finalitou a završením jeho spasiteľného diela na zemi, ktoré sa začalo vo vtelení, tak zmŕtvychvstanie všetkých ľudí je spoločným završením a triumfom vykúpenia. V tejto perspektíve sa vytvára pre nás nerozlúčne spojenie medzi tajomstvom vykúpenia z hriechu, parúziou, zmŕtvychvstaním a posledným súdom.

Človek je bytosť očakávajúca predstavenú završenú budúcnosť. Keďže pociťuje sám seba ako jednotu, nedokáže o tomto završení premýšľať iba ako o výlučnom vykúpení duše. Viera vo vzkriesenie tela je pre kresťanov nevyčerpateľným zdrojom nádeje budúceho života. Kedy si smrteľné oblečie nesmrteľnosť, naplnia sa slová Písma: *„Navždy pohltí smrť a Pán, Boh, zotrie slzu z každej tváre, odstráni potupu svojho ľudu z celej zeme, lebo Boh prehovoril“ (Iz 25, 8), „Vykúpil som ich zo spárov podsvetia, vyslobodil som ich zo smrti. Kde sú tvoje rany moru, smrť? Kde je tvoj osteň, podsvetie?“* (Oz 13, 14).

Pýtame sa teda, či slová Písma, koncipujúce antropologicko-eschatologickú perspektívu nepredstavujú niečo dôležité o človeku? Nevyjadrujú dôrazné spojenie života a smrti? Predsa človek sa vždy bude zaujímať o podobu svojho tela po smrti. Bude prahnúť pochopiť život po smrti, predovšetkým čo sa stalo s tými, ktorí už do večnosti odišli, uvedomujúc si, že sám raz prekročí prah svojho života. Idea vzkriesenia tiel zdôrazňuje hodnotu celého človeka – jednota duše a tela. Avšak idea predstavuje aj matériu, ktorá tiež dosahuje svojej konečnosti ako novej blaženej Božej reality. Dogma o vzkriesení tiel poukazuje na to, že kresťanská spása je zo svojej podstaty spoločná pre všetkých. Všetci zosnulí v posledný deň vstanú z mŕtvych do nového života, okrem už zmŕtvychvstalého Krista a Matky Márie, ktorá bola do neba vzatá s telom a dušou.

Čo sa stane s človekom po smrti? Aké telo budeme mať v nebi? V dimenzii rozoberanej témy sa každému z nás určite vynára nespočetné množstvo otázok. Každá odpoveď, ktorú kresťanstvo ponúka človeku o jeho živote, smrti a eschatologickej budúcnosti odvádza z jediného zdroja, ktorým je Kristus. V našom príspevku sa pokúsime systematicky priblížiť katolícke učenie o vzkriesenom tele človeka.

---

[1] DURRWELL, F.X. *La résurrection de Jésus, mystére du salut*. Paris: Editions Xavier Mappus, 1955. 430 s. s. 401 – 414.

Súčasné teórie posmrtnej existencie

Podľa Štatistického úradu Slovenskej republiky, zomrie na Slovensku v priemere päťdesiat tri tisíc ľudí ročne, čo je asi stoštyridsať denne a zhruba šesť ľudí za hodinu.[2] Čo sa s nimi všetkými deje po smrti? Čo čaká nás, keď náš život ukončí svoje pôsobenie na zemi? Na tieto otázky ponúka viera v Ježiša Krista, ukrižovaného a vzkrieseného odpoveď, ktorej sa vo svojich výrokoch venuje eschatológia. V kresťanskom chápaní pojem eschatológie je definovaný ako náuka o posledných veciach človeka (smrť a posmrtný život, súd, očistec, nebo, peklo) a sveta (Kristov konečný príchod, vzkriesenie mŕtvych, univerzálny súd). Kresťanská teológia reflektuje skutočnosti prítomnosti vo svetle budúcich udalostí v Bohu, ktoré sa pre súčasného človeka sekularizovanej spoločnosti javia ako protichodné. Z napätia medzi prítomnosťou a budúcnosťou Božieho kráľovstva sa otvárajú otázky týkajúce sa teológie histórie, respektíve miesta eschatológie v celku dejín spásy. V 19. a 20. storočí sa vytvárajú filozofické koncepcie, ktoré valorizujú časovosť a dejinnosť ľudskej existencie, či už výlučným zameraním sa na budúcnosť (napr. marxizmus) alebo na prítomnosť (napr. existencializmus). Povstalo niekoľko provokačných tém a smerov voči eschatologickej skutočnosti kresťanstva, existenciálneho a praktického uskutočňovania eschatológie budúcnosti v prítomnosti ľudského života.

V krátkosti si predstavíme päť základných teórií týkajúcich sa posmrtnej existencie človeka.

1. Anihilácia – úplný zánik. Človek po smrti celkovo zaniká, t.j. telo aj duša umiera, telo sa rozkladá a duša úplne zaniká. Zostávajú po nas len diela naších rúk, naše deti, majetky atď., ale my už o nich nič nevieme a nie sme ani schopní akýmkoľvek spôsobom zasiahnúť do behu dejín a života našich blízkych. Hovoríme o filozofickom koncepte materializmu, ktorý aj napriek narastajúcemu trendu v súčasnosti, predstavuje myslenie gréckych a rímskych filozofov ako boli Demokrit a Lukrécius.[3]
2. Po smrti sa stávame duchmi, bludné tiene živých bytostí, ktorými sme kedysi boli. Predstavená teória je spojená s víziou tieňou, žijúcich v údolí smrti v Hádese. Daný koncept je súčasťou gréckej mytológie, či mnohých starovekých kultúr.[4]
3. Reinkarnácia – návrat do pozemského života v inom tele. Náuka je obsiahnutá vo väčšine Indických náboženských tradíciach, ako napríklad Hinduizme, Ďžinizme a Sikhizme.[5]
4. Platonizmus – v neskorších dobách stotožňovaný s kresťanským myslením, ktoré zdôrazňovalo predovšetkým ideu nadprirodzeného zmŕtvychvstania celej osoby, t.j. tela

[2] *Demografický vývoj obyvateľstva Slovenskej republiky v rokoch 2001 – 2010*. [online]. 2010. [cit. 17.11.2016]. Dostupné z URL: <http://portal.statistics.sk/files/Sekcie/sek_600/Demografia/Obyvatelstvo/vyvoj_obyvatelstva_sr/vyvoj_2010_tabulky_n.pdf>.

[3] KREMPASKÝ, J. – GERHÁTOVÁ, Ž. *Fyzika a súčasná spoločnosť*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave – Pedagogická fakulta, 2014. 119 s. ISBN 978-80-8082-761-8. s. 16.70.

[4] KOVÁČ, M. *Teória mýtu*. Bratislava: Stimul, 2010. 202 s. ISBN 978-80-89236-83-1. s. 110.

[5] CHOVANEC, M. *Eschatológia*. Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda, 2014. 61 s. ISBN 80-88741-48-3. s. 20–22.

a duše. Naproti tomu platonizmus akcentoval prirodzenú nesmrteľnosť duše a telo považoval za väzenie.[6]

5. Kozmické vedomie – prítomné v hinduizme a budhizme. V spomínaných náboženstvách smrť nehrá žiadnu úlohu. Duchovná cesta, ktorá umožňuje skrze tantru kontrolované rozšírenie vedomia, je predpokladom konečného duchovného oslobodenia. Človek dosiahnutím oslobodenia sa stáva univerzálnym, neosobným duchom.[7]
6. Večné bytie v nebi – kresťanská predstava posmrtnej existencie. Telo človeka je pochované, duša po očistení Božou láskou, zakúša večné bytie a eschatologickú prítomnosť v nebi. V parúzii a po poslednom súde dostáva človek nové oslávené telo.

Vzhľadom na predstavené obrazy a možnosti posmrtnej existencie rozšírené v súčasnosti, môžeme jasne deklarovať, že iba v poslednom obraze kresťanskej vízie posmrtného života sa človek po smrti stáva niešim viac, ako v priebehu svojho pozemského života. Anihilácia je úplná deštrukcia, mýtické obrazy predstavujú neidentifikovateľný charakter duchov blúdiacich svetom, reinkarnácia je taktiež nekonečným navracaním sa do sveta (stávame sa tým istým, čím sme boli), platonizmus hovorí iba o vykúpení duše a nie tela, a nakoniec v indických náboženstvách sa stávame univerzálnym a neosobným duchom. Jedine v kresťanskej predstave, je človek niečím viac, ako bol pred smrťou. Kresťanská eschatológia ponúka ideu nového osláveného, dokonalého tela.

Niektoré omyly, ktorých sa dopúšťame

1. *Nebo je iba duchovné (priestor pre duše)*

Populárnou sa stáva heréza, že nebo je výlučne duchovné. Heréza vychádza z materializmu.

Pre kultúru pred Descartom, duchovný neznamenalo nemateriálny. Nerozdeľovalo sa na dve protichodné skutočnosti – čisto duchovnú a čisto materiálnu. Matériu chápali ako formovanú a oživovanú duchom. Manifestuje sa materiálnosť ducha a zároveň duchovnosť matérie (napr. vtelenie). Duch človeka je dušou tela, nie je mu pridelený dočasne, či prechovne iba tu na zemi. Stredoveká filozofia dokonca predstavuje ľudskosť (bytie človekom) ako formu bytia odlišnú od anjelov.[8] Descartes konštatuje: „bol som substanciou, ktorej celé bytie, či prirodzenosť je určovaná myslením (premýšľaním). Matéria a duch sú teraz dvomi jasnými a výraznými ideami, kde matéria znamená niečo rozpínajúce sa v priestore, a duch znamená niečo, čo sa v priestore nerozpína. Matéria znamná niečo, čo nevlastní vedomie, pričom duch znamená niečo vedomé.[9]

Nový obraz prináša Kant, je vyjadrený ako kopernikovská revolúcia vo filozofii. Odmaterializovaný duch je u Kanta subjektivizovaný. Vedomie zastupuje vedomosť, termín využívaný pri klasifikácii činu človeka. Rozdiel medzi vedomosťou a vedomím spočíva

---

6 BENEDIKT XVI. *Eschatologie*. Brno: Barrister&Principal, 1996. 183 s. ISBN: 80-85947-19-6. s. 85–88.

7 JÍRA, J. *Jóga a hinduizmus* [online]. 2011. [17.11.2016]. Dostupné z URL: < http://www.sekty.sk/sk/articles/show/710>

8 KUNKA, S. „Równi aniołom" (Lk 20, 36) Płeć człowieka w perspektywie wieczności. *Roczniki teologii dogmatycznej*. 2012, Tom 4 (59), s. 243 – 58. ISSN 2353-7272.

9 MALÝ, F. René Descartes: meditace o první filozofii. *e-Logos, Electronic Journal for philosophy*. 2002. s.1 – 13. ISSN 1211-0442.

v tom, že vedomosť sa definitívnym spôsobom obracia na predmet a vedomie nie. Vedomie si môže vytvoriť svet aj sám pre seba. Kopernikovský prevrat u Kanta spočíva vo výmene pozícií podmetu a predmetu, ako to urobil Kopernik so zemou a slnkom. Vedomie (subjektívnosť) nie je vyjadrená skrze svoj skutočný predmet (objekt), ale predmety (objekty) sú vyformované a determinované skrze vedomie. Podľa Kanta svoje vrodené apriórne formy vedomia projektujeme nevedome na predmet a tým formujeme svet. Neodkrývame reálny svet a jeho formy, ale svet utvárame skrze každý akt poznania. Innými slovami, to čo kresťanská teológia pripisuje Bohu, Kant pripisuje človeku, pričom výnimkou je to, že my netvoríme samotnú existenciu sveta, iba jeho formu. Matéria pozbavená formy je objektívne daná, forma jej však je subjektívne priradená, či vnútená.[10] Kant tým pádom svojím učením uvoľnuje ducha od determinizmu a od objektívneho sveta. (čistý platonizmus)

Zhrňujúc, ak je nebo objektívne duchovné podľa Descarta, potom prečo nie aj subjektívne, ako ho predstavuje Kant. Samotná teológia 20. storočia vo veľkej miere predstavuje nebo ako subjektívne, pre každého človek iné (napr. Schleiermacher[11]).

Jedným z posledných teológov, predstavujúcich matériu ako súčasť neba, patrí Jean Galot SJ. To, že celý svet bude zahrnutý do diela spásy, je skutočnosť ohlásená v slovách Písma: Kol 1, 15 – 20 – všetko bolo stvorené a zmierené v Kristovi, Boží plán sústreďuje všetko v Kristovi (Ef 1, 9 – 10), doba kedy bude všetko obnovené (Sk 3, 21). To „všetko" nemôžeme redukovať iba na všetkých ľudí, ide o celý vesmír a všetko čo bolo stvorené. Avšak obnovenie, zmierenie a zjednotenie v Kristovi sa deje v rámci, ktorý sa výlučne dotýka človeka, či celého údelu s ľudstvom. Celý vesmír je totiž vyjadrený podľa finality Božieho plánu s ľudstvom. Tým pádom, materiálny svet zastáva poslanie „zástupcu" stvoriteľského diela: všetky súcna (všetko, čo existuje) sveta sú stvorené pre ľudí, určené Stvoriteľom k službe ľudstva. Môžu existovať natoľko, nakoľko ich existencia môže ešte slúžiť rozvoju ľudskej existencie. Tento rozvoj je v celosti založený na Kristovom vzkriesení. Všetko je zmierené, zavŕšené a obnovené v Kristovom vzkriesení. Spomínané „všetko" bude existovať len skrze silu vzkriesenia, ktorá presahuje našu pozemskú existenciu a uplatňuje svoje uskutočnenie aj vo večnom živote.[12] Koniec sveta však znamená zánik a zmiznutie sveta v jeho súčasnej podobe. Vytvorí sa priestor pre „všetko" celkom nové: všetko identické s ľudstvom zhromaždeným v Kristovi. Materiálny svet bude existovať v prvkoch, ktoré sa integrujú do dokonalého rozvoja ľudstva. Musíme pripomenúť, že hmota už svoju najvyššiu úroveň reality a dôstojnosti dosiahla v Kristovom tele. Matéria si tak zachová svoje bytie v nebeskom trvaní vzkrieseného Krista. V Kristovom tele, narodenom z Márie, sa rozvíja poslanie hmoty, vyzdvihnuté k vyšším vlastnostiam božského života, kde naberá taktiež neopísateľnú účinnosť. Na konci sveta, po Parúzii a poslednom súde, už Kristovo telo nebude vykonávať poslanie formovania hmoty, ale zostane navždy ako príspevok hmoty k formovaniu duchovného sveta. Najvyšší stupeň dôstojnosti hmoty sa bude naďalej

[10] KANT, I. *Prologomena to Any Future Metaphysics* [online] 1997. [cit. 17.11:2016]. Dostupné z URL: < http://philosophy.eserver.org/kant-prolegomena.txt>

[11] CAPPELOM, N.J. – CROUTER, R. – JORGENSEN, T. – OSTHÖVENER, C.D. *Schleiermacher und Kierkegaard: Subjektivität und Warheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. 730 s. ISBN 3-11-018548-2.

[12] GALOT, J. *The mystery of Christian hope*. New York: Alba House, 1977. 141 s. ISBN 0-8189-03-465. s. 70 – 75.

potvrdzovať vo vteľovaní do osoby Krista. Vzkriesenie tiel teda zaistí večné trvanie hmoty ako definitívnej vlastnosti ľudstva.[13]

2. Oslávené telo dostáva človek hneď po smrti

G. Greshake patrí v súčasnosti k zástancom novodobého teologického konceptu, ktorý predstavuje vzkriesenie človeka a spojenie duše s novým, osláveným telom hneď po smrti. Dokonca sa Greshake nevzďaľuje predstave, že v jednom momente (konkrétne v momente smrti) sa deje kontinuálne (prípadne simultánne) smrť, osobný súd, očistec, vzkriesenie a spojenie duše a osláveného tela v nebi. Gisbert Greshake však ako dogmatický teológ vo svojom koncepte rozhodne nechce eliminovať myšlienku nesmrteľnej duše. Hmotné telo nemožno podľa neho považovať za nositeľa identity človeka – je ním duša a to jej zaručuje miesto v jeho teórii vzkriesenia. Zodpovedná eschatológia sa nezaobíde bez toho, čo na v západnej tradícii nazývame dušou. Táto nie je iba časťou človeka, ale vyjadruje zároveň špecifický nezrušiteľný vzťah človeka k Bohu.

Navrhuje rehabilitáciu pojmu duša – prinavrátením jej obsahu. Musí byť očistené od všetkých skresľujúcich konotácií, ktorými je doposiaľ zaťažené a ktoré zapríčiňujú zdržanlivosť voči jeho používaniu protestantskej i katolíckej teológii. Oslobodenie z redukcionistického zajatia napomôže, aby „nesmrteľná duša“ a „vzkriesenie z mŕtvych“ boli vnímané ako dve komplementárne výpovede o tom istom deji. Obe výpovede sú dôležité, lebo každá vyjadruje nepostrádateľný aspekt posmrtného údelu človeka. Nesmrteľná duša zdôrazňuje kontinuitu subjektu. Vzkriesenie z mŕtvych naopak vyzdvihuje diskontinuitu posmrtnej spásy človeka, ktorá znamená radikálnu premenu človeka. Duša je pre Greshakeho nielen potrebným komponentom eschatológie, ale má u neho priam zásadný význam. Bez duše ako mosta medzi pozemskou a posmrtnou existenciou človeka, by nemohlo ani telo a ani celý svet mať v konečnom dôsledku podiel na spáse.[14]

3. V nebi budeme anjelmi

Sme stvorení, aby sme vyplnili jednu z mnohých skutočností tohto sveta, t.z. aby sme zastúpili ľudský druh, človeka stvoreného na Boží obraz. Človek sa vo svojom bytí stáva človekom práve skrze telo a dušu. Telo ktoré v posledný deň bude Bohom vzkriesené a dušou mu vlastnou formované. Tým naplní človek svoje pozemské putovanie a stane sa súčasťou nebeskej drámy. Stať sa opäť „kompletným“ človekom aj v nebi, je štartom aj cieľom. Bolo by preto nezmyselné, že začíname ako ľudia a končíme ako anjeli, čo by tiež znamenalo, že ideme proti našej ľudskej prirodzenosti.[15]

Ak by sme to chceli vyjadriť jazykom Tomáša Akvinského, ľudská duša ma bytostnú potenciu alebo tendenciu k formovaniu (in-form) tela. Jej prirodzená tendencia sa aktualizuje pred smrťou i po vzkriesení, kedy duša informuje telo. Ale medzi týmito dvoma pólmi, smrťou a vzkriesením tento proces nezaniká. Napriek tomu sa tendencia mení na potenciu

[13] GALOT, J. *The mystery of Christian hope*, s. 79 – 80.

[14] GRESHAKE, G. – KREMER, J. *Resurrectio mortuorum: Zum theologishen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. 400 s. ISBN 3-534-0703-72.

[15] KUNKA, S. „Równi aniołom“ (Lk 20, 36) Płeć człowieka w perspektywie wieczności, s. 252.

(napr. žaluď na dub, cibuľa na tulipán). To znamená, že po vzkriesení tela sa duša prinavráca do tela, ktoré je jej predznačené. Telá, v ktorých sa anjeli zjavujú, nie sú pravými telami, ale iba sa takými zdajú navonok, sú iba vizuálnymi formami.[16] Duša, ako *„anima forma corporis"* v sebe zachováva spomienky a osobnosť tela, ktoré bolo formované aj cez dedičnosť a prostredie. (pamätala by si aj chuť zmrzliny)

Ďalším dôvodom odlišnosti od anjelov, je aj naša telesnosť, vďaka ktorej môžeme robiť odlišné veci od anjelov. Ak by našej duši chýbala telesnosť (telo, vďaka ktorému sa duša prejavuje navonok), chýbalo by v tom prípade niečo aj vo svete. Avšak absencia telesnosti u anjelov, neumenšuje ich potrebu. Aj keď nás prevyššujú v inteligencii, vôli, sile, nemôžu napríklad privoňať kvetom alebo plakať pri nádhernej hudbe (spor o univerzália).[17]

Vlastnosti vzkriesených tiel (oslávených aj zatratených)

Nadväzujúc na predstavené skutočnosti sa v záverečnej časti príspevku pokúsime predstaviť atribúty vzkriesených tiel. Považujeme za adekvátne poznamenať, že sa pri zostavovaní jednotlivých atribútov budeme pridržať katolíckej dogmatickej náuky, pričom jednotlivé vlastnosti predstavujú dedukciu a analýzu kresťanských autorov z minulosti.

Najrozšírenejším tvrdením, s ktorým sa stretávame u teológov, zdôrazňuje skutočnosť, že telá *spravodlivých budú premenené a duchovné*. Tvrdenie vychádza z náuky o vzkriesenom tele u svätého Pavla, konkrétne z 1Kor 15, 42n. Obhajobu tvrdení nachádzame aj u svätého Augustína v *Sermo 362, 11, 11*.[18] Ďalšie konštatovanie, ktoré nachádzame u Augustína vyjadruje fakt, že *telá detí vstanú v plnom veku (Sermo 242, 3, 4) a telá spravodlivých starcov vstanú taktiež v plnom veku bez pokrivenia (Sermo 214, 11)*.[19] Tomáš Akvinský k Augustínovmu vyjadreniu dodáva, že vzkriesený človek bude bez akéhokoľvek nedostatku ľudskej prirodzenosti (*Summa IV., 81, 1*).[20] Avšak otázne zostáva, čo znamená v plnom veku. Predpokladáme, že obaja autori vychádzajú z textu Listu Efezanom 4, 13: *„až kým všetci nedospejeme k jednote viery a poznania Božieho Syna, v dokonalého človeka, ktorého mierou dospelosti je plnosť Krista."* Náš predpoklad sa opiera aj o konštatovanie Mariána Chovanca, ktoré uvádza vo svojej *Eschatológii*.[21]

Pokračujúc v opise vzkriesených tiel, sústredime sa predovšetkým na učenie scholastickej teológie, aj vzhľadom na to, že systematické učenie je v tomto období rozpracované podrobnejšie. Zameriame sa na atribúty: celistvosť, nesmrteľnosť, oslávenosť (neporušiteľnosť, jasnosť, čulosť, jemnosť).

a) *celistvosť* (nebude chýbať ruka, noha...). Cirkev v priebehu vekov odmietla napríklad náuku stúpencov Origena, ktorí tvrdili, že vzkriesené telá budú mať okrúhly tvar, ktorý mal charakterizovať dokonalosť. Niektorí teológovia, ako Bonaventúra, Gregor z Valencie

16 AKVINSKÝ, T. *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, 2010. 392 s. ISBN 978-802-87183-13-7.

17 AKVINSKÝ, T. *O andělech (I)*. Praha: Krystal OP, 2015. 228 s. ISBN 978-80-87183-80-9.

18 ROTELLE, J. E. (ed.) *Sermons*. New York: New City Press. 1999. 527 s. 362, 11, 11. ISBN 1-56548-055-4.

19 ROTELLE, J. E. (ed.) *Sermons*, 242, 3, 4; 214, 11.

20 AQUINAS, T. *Summa Theologica*. [online]. 2012. [18.11.2016]. Dostupné z URL: < http://www.basilica.org/pages/ebooks/St.%20Thomas%20Aquinas-Summa%20Theologica.pdf>

21 CHOVANEC, M. *Eschatológia*, s. 51.

tvrdia, že ľudia zatratení, budú mať vzkriesené telá so svojimi nedostatkami, ktoré mali počas pozemského života. Zaujímavosťou je, že napríklad Augustín a Tomáš si vo svojich spisoch spomínajú na teológov a rôznych básnikov, ktorí tvrdili, že všetci vzkriesení ľudia budú mať mužské oslávené telo. Učenie nie je prijaté aj vzhľadom na dogmatické učenie o zmŕtvychvstaní vo vlastnom tele, ktoré predpokladá rozdielnosť pohlaví na muža a ženu.[22]

b) *nesmrteľné* (budú existovať naveky). Diskusie o nesmrteľnosti duše nie sú pochopiteľne iba záležitosťou scholastiky, ale celého kresťanského obdobia, počnúc apoštolmi a končiac v súčasnosti. Systematické učenie o duši predstavuje v knihe *Eschatológia. Smrť a večný život* Jozef Ratzinger.[23]

c) *oslávené* (telá svätých). Rozdelenie, ktoré uvádzame je predstavené v publikácii *Eschatológia* slovenského teológa Mariána Chovanca.[24]

- *Neporušiteľnosť* (nemožnosť zmeny ani utrpenia) Predpokladáme, že fundamentom pre tento atribút sú slová Písma, konrétne zo Zjavenia svätého Jána 21, 4: *„Zotrie im z očí každú slzu a smrť už viac nebude, ani smútok, ani nárek, ani bolesť už nebude, lebo čo bolo skôr, sa pominulo."*
- *Jasnosť* (svetlo, žiara) – Rímsky katechizmus túto vlastnosť opisuje ako vplyv radostnej duše na telo, ktorá rozjasní telo duchovným alebo iným neopísateľným fyzickým jasom.[25] Môžeme dodať, že súčasný katechizmus sa k jednotlivým atribútom nevyjadruje vôbec. Zdôrazňuje predovšetkým spojenie tela a duše pred smrťou, ako aj po nej. Ako bude vyzerať oslávené telo vyjadruje tvrdením, že samotná predstava prevyšuje naše chápanie. Je prístupné iba vo viere.[26]
- *Čulosť* (činnosť, pohybovosť, pohyblivosť). Latinské slovo *agilitas* vyjadruje atribút čulosti. Hovoríme teda o moci nad gravitáciou, možnosti rýchleho presunu. Predstavený atribút je odvádzaný zo Svätého písma, konkrétne z príbehu Habakuka, ktorý bol prenesený z Palestíny do Babylónu (Dn 14, 36)[27], a z udalostí okolo diakóna Filipa[28] (Sk 8, 39 – 40).
- *Jemnosť* (bez pozemskej materiálnosti) – nie všetky vlastnosti pozemských tiel budú zachované.[29] Pri tomto atribúte sa zdôrazňuje oslávená matéria, ktorá nezodpovedá fyzikálnym vlastnostiam, ako ich v súčasnosti poznáme. Ako príklad si poslúžime

---

22 CHOVANEC, M. *Eschatológia*, s. 48–53.

23 BENEDIKT XVI. *Eschatologie*, s. 85–113.

24 CHOVANEC, M. *Eschatológia*, s. 48–53.

25 CHOVANEC, M. *Eschatológia*, s. 51.

26 Katechizmus katolíckej cirkvi, b. 1000.[online].2015.[18.11.2016]. Dostupné z URL: < http://www.katechizmus.sk/index.php?action=getk&kid=1206>

27 Dn 14, 34–36: *„V Júdsku bol prorok Habakuk, ktorý navaril jedlo, nadrobil do vahančeka chleba a išiel na pole, abo to zaniesol žencom. Vtom riekol Habakukovi Pánov anjel: „zanes obed, ktorý máš, do Babylonu Danielovi, ktorý je v levovej jame!" Habakuk odpovedal: „Pane, Babylon som nevidel a jami nepoznám." Nato ho Pánov anjel chytil za temä, niesol ho za vlasy a položil rýchlosťou svojho dychu nad levovú jamu."*

28 Sk 8, 39 – 40: *„Keď vystúpili z vody, Pánov Duch Filipa uniesol a eunuch ho viac nevidel; ale šiel svojou cestou plný radosti. A Filip sa našiel v Azote. Chodil po všetkých mestách a hlásal evanjelium, až prišiel do Cézarey."*

29 CHOVANEC, M. *Eschatológia*, s. 51–52.

Kristovým osláveným telom, ktorého učeníci na ceste do Emauz nepoznali. Ďalším príkladom je Kristov vstup do večeradla cez zatvorené dvere.[30]

Na záver opisu atribútov osláveného tela, by sme sa v krátkosti ešte zamysleli nad otázkou: *Budeme po smrti alebo v nebi jesť?* Môžeme konštatovať, že určitá pozemská podobnosť tu existuje. Príkladom je sám Kristus, ktorý po zmŕtvychvstaní jedol so svojimi učeníkmi rybu (Lk 24, 41 – 43)[31]. K spomínanej pasáži sa vyjadruje sv. Augustín v *Civitate Dei* XIII, 22: *„Telá spravodlivých v budúcom vzkriesení nebudú potrebovať nijaký strom života, aby vyhly akejkoľvek chorobe alebo potupnej starobe, ani nijaké telesné pokrmy, aby vyhly akémukoľvek utrpeniu z hladu alebo smädu. Budú obdarené istým a dokonalým darom nesmrteľnosti. Nebudú mať nijakú potrebu požívať pokrmy, ale ak budú chcieť, budú ich môcť požívať. Aj anjeli tak robili, keď sa viditeľne a telesne zjavili, nie preto, že by boli museli, ale keď chceli a mohli, aby sa ľuďom pripodobnili. Pri návštevách u ľudí anjeli nejedli len naoko a kto ich nepoznal, pokladal ich vzhľadom na životné potreby za podobných ľuďom. V Tobiášovej knihe hovorí anjel: „Videli ste ma jesť, ale len svojím zrakom" (Tob. 12, 19), t. j. mysleli ste, že požívam pokrm z nevyhnutnosti občerstviť telo, ako vy robíte. Ak však možno o anjeloch azda niečo iné neuveriteľnejšie povedať, kresťanská viera o samotnom Spasiteľovi nepochybuje, že aj po vzkriesení, teda už v duchovnom, ale skutočnom tele, jedol a pil so svojimi učeníkmi. Takým telám nie je odňatá možnosť jedenia a pitia, ale odňatá je len nevyhnutná potreba jedenia a pitia. Po vzkriesení budú telá duchovné nie preto, že by prestaly byť telami, ale preto, že budú podliehať oživujúcemu duchu."*[32]

Záver

Princíp identity, teda navonok viditeľnej zhodnosti, podobnosti či jednoty medzi pozemským telom a vzkrieseným telom v sebe má zakódovaný ľudská duša. Je nezničiteľná a v sebe drží princíp stvorenej ľudskej prirodzenosti. Ak ľudskú prirodzenosť chápeme, ako to, čím a ako sa ľudská duša prirodzene prejavuje a vyjadruje. Tak ľudská prirodzenosť zjednodušene povedané, je ľudskou podstatou so zreteľom k činnosti, ktorá je nám vlastná. Ak je človek stvorený ako osoba, a osoba je jeho podstata svojou telesne – duchovnou prirodzenosťou, tak prirodzenosť je prostriedok konania, ktorý je nám vlastný. Práve táto ľudská prirodzenosť je predpoklad pre prijatie nadprirodzeného zásahu Boha, ktorý nás vzkriesi tak, že nám dá oslávené telo. Skrz nesmrteľnú a nezničiteľnú ľudskú dušu. Preto hovoríme, že je nositeľkou identity budúceho vzkrieseného tela. Opäť je vzkriesené telo formované dušou, ako v prípade pozemského tela. Ona v sebe nesie všetky doterajšie informácie o našom pozemskom živote a pri vzkriesení opäť sformuje naše oslávené telo. Cirkev obhajuje kontinuitu a samostatnú existenciu duše v stave medzi smrťou a vzkriesením, ktorá disponuje vedomím a vôľou. Vzkriesenie tela zahŕňa celého človeka, teda dušu i telo, a pre vykúpených je rozšírením zmŕtvychvstania Krista na všetkých ľudí. Ako sme už spomínali, nevieme presne definovať ako, akým spôsobom a kedy sa udalosť vzkriesenia tela človeka

30 Jn 20, 19–23; Lk 24, 13–43.

31 Lk 24, 41–43: *„A keď tomu stále od veľkej radosti nemohli uveriť a len sa divili, povedal im: „Máte tu niečo na jedenie?" Oni mu podali kúsok pečenej ryby. I vzal si a jedol pred nimi."*

32 AUGUSTÍN, A. *Boží štát*.[online].2012.[18.11.2016]. Dostupné z URL: < http://a-repko.sk/knihy/bozi_stat.htm#venovanie>

po smrti udeje, ale môžeme s nádejou očakávať, že to bude veľká dráma eschatologických skutočností. Náš príspevok by sme radi uzavreli slovami veľkého nemeckého teológa Karla Rahnera, ktorý svojím výrokom predznačil udalosti budúcnosti v prítomnosti. „*Dokonalý koniec človeka podľa tela a duše nastáva bezprostredne so smrťou a ... vzkriesenie tela a všeobecný súd sa udeje pozdĺž časových dejín sveta a oboje spája suma osobných súdov jednotlivých ľudí.*“[33]

[33] RAHNER, K. *Zur Theologie des Todes (Quaestiones disputatae 2)*. Viedeň: Herder, 1963. 105 s.

Cesta k dospělosti

Analýza problému komunity a pastorační strategie autora v listu Židům 5,11–6,12

(Pavel Paluchník)

Implicitní čtenáři a důvod sepsání listu Židům

Debata věnovaná adresátům listu Židům[1] se často vyčerpává na etnicko-náboženské identifikaci komunity a jejím údajném příklonu k židovské synagoze. Bylo, a dosud je,[2] zvykem list vnímat z větší či menší míry jako křesťansko-židovskou polemiku. Tato perspektiva většinou příliš brzy nastavuje kurs, podle kterého máme list interpretovat. Jakkoliv je výše zmíněná diskuse důležitá, jsem přesvědčen, že neprávem zaujímá primární postavení, neboť leckdy pomíjí skutečný problém adresátů, a tedy i důvod sepsání listu.[3] Tato práce se pokouší naznačit i jiné současné perspektivy na záměr autora a povahu problému *implicitních* čtenářů listu.[4] Malým dílem se tak odvažuje přispět k zatím obecně skromné české bibliografii věnované bádání tak zásadního spisu Nového zákona.[5]

---

1 List Žd lze z literárního hlediska považovat za psanou homílii synagogálního typu určenou k veřejnému čtení. Čtenáři jsou pravděpodobně římští křesťané (13,24), list je napsán nejpozději v 80. až 90.letech (citována Klementem římským kolem roku 96), adresovaný druhé či třetí generaci církve, která nepřišla do kontaktu s apoštoly (Žd 2,3–4), ale patří do okruhu pavlovského vlivu (13,23).

2 Výraznými zastánci tohoto přístupu jsou dnes např. PFITZNER, V.C. *Hebrews*. Nashvile: Abingdon Press, 1997. 218 s. ISBN 0-687-05724-8. s. 29, HAGNER, D.A. *Hebrews*. Peabody Massachusetts: Paternoster, 1990. 296 s. ISBN 978-0-85364-668-6. s. 10-11. Do jisté míry také KIM, L. *Polemic in the book of Hebrews: Anti-Judaism, Anti-Semitism, Supersessionism?*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2006. 222 s. ISBN 978-1-59752-839-9.

3 „V kompozici (listu Žd) jen máloco ukazuje na silnou přitažlivost k jinému zdroji" (JOHNSON, L.T. *Hebrews: a Commentary*. Louisville, Ky: Westminster John Knox, 2006. 402 s. ISBN 0-664-22118-1, s. 36.) „Pokud jde o diskusi nad židovskými záležitostmi, obsah Žd… je konzistentně nepolemický" (ELLINGWORTH, P. *The Epistle to the Hebrews: a Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000. 764 s. ISBN 0-8028-2420-X, s. 21.)

4 Podnětný pokus věnující se komplexněji otázce problému adresátů a důvodu sepsání listu patří např. KOESTER, C.R. Conversion, persecution, and malaise: life in the community for which Hebrews was written. In: *Hervormde teologiese studies*. 2005, č. 61.1–2. ISSN 0259-9422 nebo DESILVA, D.A. *Despising shame: honor discourse and community maintenance in the Epistle to the Hebrews*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. 387 s. ISBN 978-1-58983-400-2 nebo WHITLARK, J.A. *Resisting Empire: Rethinking the Purpose of the Letter to ´the Hebrews´*. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. 248 s. ISBN 978-0-567-45601-4.

5 Stále velmi podnětná, ačkoliv už relativně stará, je studie prof. Filipiho (FILIPI, P. Verbum Solatii: Epištola Židům a pastýřská péče. In: MOLNÁR, A. – SMOLÍK, J. (eds). *Biblické studie*. Praha: Kalich, 1982). Teprve v posledních letech bylo u nás publikováno několik studií věnující se dílčím tématům listu (BROŽ, J. Melchisedek v Listu Židům a v kumránských listech. In: KUBÍN, P. (ed.) *Sborník Katolické teologické fakulty*. Praha: Karolinum, 2000. svazek III, s.9–23.; TICHÝ, L., Smlouva v Listu Židům. In: TICHÝ, L. (ed.) *Od Abraháma k nové smlouvě*. Olomouc: Cyrilometodějská teologická fakulta UP, 2007, s. 127–148) nebo stručnějších pojednání o listu Žd (JIŘÍ OTTER. *Dva okrajové biblické spisy v novém aktuálním promýšlení. List Židům. List Judův*. Praha: Kalich, 2009. 73 s. ISBN 978-80-7017-106-6 a POKORNÝ, P. – HECKEL, U. *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie.* Přel.Pavel Moskala, Lucie Kopecká. Praha: Vyšehrad, 2013. 835 s. ISBN 978-80-7429-186-9).

Není náhodou, že čtení listu Žd tíhne k interpretacím, které odráží politické, morální a jiné krize současnosti a křesťanskou odezvu na ně. Whitlark[6] si všímá vlivu listu Žd v interpretaci na nacistický vzestup v Německu nebo občanskou válku v USA. Český čtenář se při úvahách o popisované situaci adresátů v listu jistě nevyhne srovnávání s životem církví v době komunistického Československa. List Židům nepopisuje drtivé pronásledování křesťanů, ale spíše trvalý společensko-kulturní tlak. Vězení a fyzické utrpení se objevuje, ale zdaleka se netýká všech. Působí však dostatečně odstrašujícím dojmem, stejně jako oficiální rétorika většinové společnosti spatřující v křesťanství pověru sice směšnou, ale ve své podstatě nebezpečnou. Zkušenosti církve s donašečstvím, pomluvami, pocity studu, ztráty majetku i osobních práv (které nejsou k životu nezbytné, ale jejich ztráta je dostatečně nepříjemná). Taková situace může církev vnitřně posílit, ale také svést k pokušení zadat si s oficiální ideologií a hodnotami, které společnost vyznává a otevřít se jiným náboženstvím-společenským alternativám (např. i vlivu židovské synagogy). Jde o kompromis morální, duchovní, vyznavačský. Ani dnešní otázky věřících o platnosti křesťanského vyznání v současné pluralitní společnosti, kde člověk hledá svou identitu, nemusí být nesouměřitelné s otázkami komunity, které byl adresován list Židům.

Kontext a struktura oddílu

Jeden z klíčových textů k porozumění současné situace adresátů a záměru autorovy pareneze – a tak dost možná celého listu Židům – se nachází v centrálním oddíle epištoly, Žd 5,11–6,12.[7] Oddíl je vsunut mezi *inclusio* obsahující zmínku velekněze podle řádu Melchisedeka v 5,10b a 6,20b. Jinými slovy, autorův soustředěný výklad Kristova velekněžství je na první pohled násilně přerušen parenezí v Žd 5,11–6,20. Stojí za to se však již při strukturální analýze zamyslet, zda obsáhlý parenetický oddíl v autorově strategii funguje pouze jako „vsuvka" či „přerušení" teologického výkladu[8] anebo jako klíčový argument, který výkladové pasáže naopak upevňují (viz tabulka).[9] Možná platí spíše to druhé, tedy že „špičková teologická tvorba tu stojí ve službách parakléze", jak to vyjádřil Filipi.[10]

V roce 2015 vyšel očekávaný první obsažnější komentář k listu u nás od prof. Brože (BROŽ, J. *List Židům. Český ekumenický komentář k Novému zákonu*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2015. 260 s. ISBN 978-80-87287-73-6).

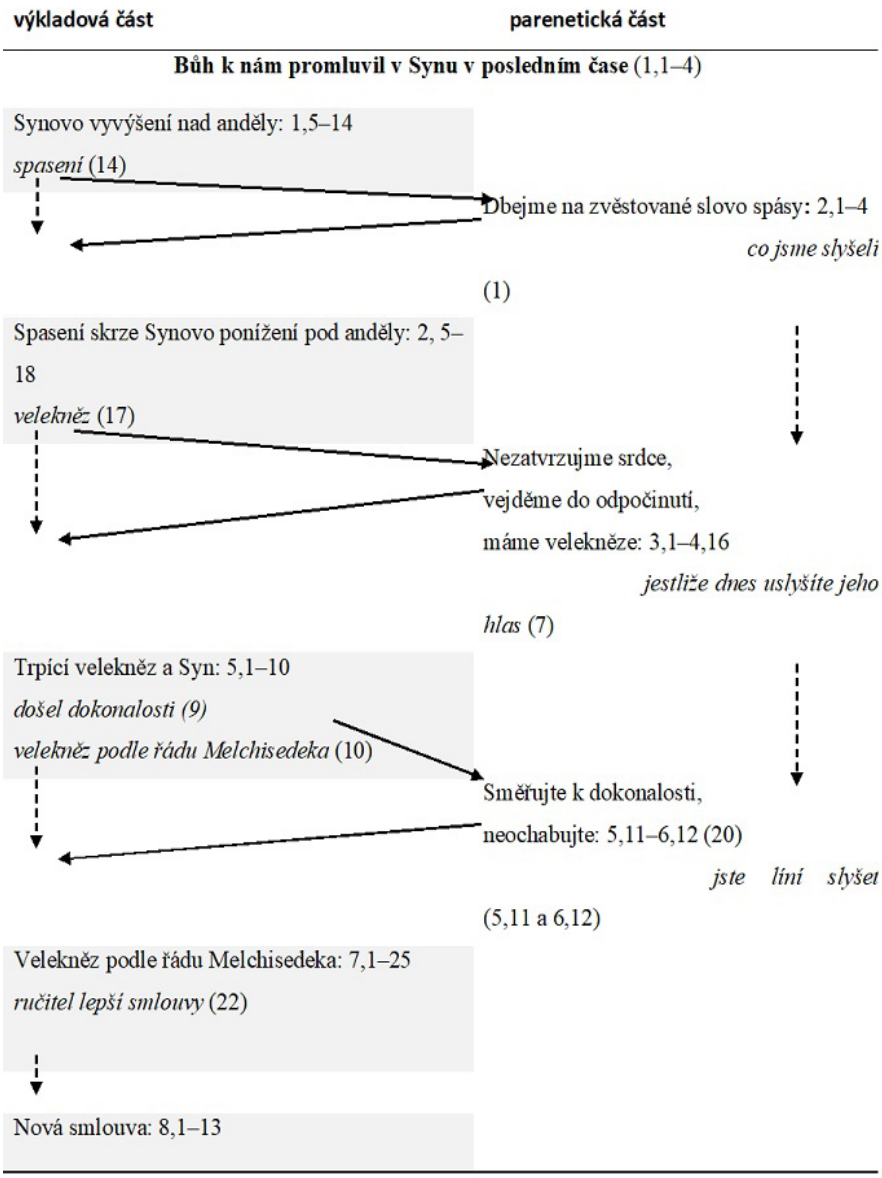
6 WHITLARK, Resisting Empire, s. 1nn.

7 tak např. LANE, W.L. *Hebrews 1–8*. Dallas: Word Books Publishers, 1991. 211 s. ISBN 0-8499-0246-0, s. 134. Podobně BATEMAN IV, H.W. *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*. Grand Rapids, Ind: Kregel Publications, 2007. 480 s. ISBN 0-8254-2132-2, s. 28 a 84. Podle Batemana to podporuje i fakt, že 5 parenetických pasáží v listu Žd tvoří dohromady chiastickou strukturu a oddíl 5,11–6,12 je tak „v centru varovných pasáží". Chiastické uspořádání parenetických pasáží spolu s centrem v 6,4–8 ohraničeného 5,11–6,3 a 6,9–12 prosazuje také GUTHRIE, G. H. *The Structure of Hebrews: a Text linguistic Analysis*. Leiden/New York: E. J. Brill, 1994. 161 s. ISBN 90-04-09866-6, s. 136.

8 tak například BRUCE, F.F. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. 426 s. ISBN 0-8028-2514-1, s. 106. Snaha porozumět významu výkladových a pastoračních pasáží a jejich provázanosti do značné míry ovlivňuje i celkové vnímání dopisu.

9 Některé pozoruhodné vazby ve struktuře listu Žd jsem se pokusil graficky naznačit. Kurzívou jsou vyznačeny tzv. klíčová či oznamovací slova, která zaznívají vždy na konci výkladového oddílu (resp. na začátku parenetického oddílu) a jsou na ně (i přes ně) navázané parenetické a i výkladové pasáže.

10 FILIPI, Verbum Solatii, s. 99.



Oddíl 5,11 – 6,20 lze na základě probíraných témat a mluvnických předělů ještě rozdělit na pět menších celků, které na sebe plynule navazují a tvoří koherentní celek (klíčové slovo *nóthroi* v 5,11 a 6,12): 5,11–14 (metafora mléka a hutného pokrmu); 6,1 – 3 (nezůstávejme u počátečního učení, směřujme k dospělosti); 6,4–8 (varování: nemožnost druhého pokání); 6,9–12 (povzbuzení: jsme si vámi jisti); 6,13–20 (naděje založená na zaslíbení a přísaze).

V této studii se nejprve zaměříme na prostřední část oddílu (5,12–6,4) popisující počátky komunity. Poté přistoupíme k úvodu a závěru této pasáže (5,11 a 6,6–12), která reflektuje současnou situaci čtenářů a formuluje parenetický záměr autora.

Počátky komunity: Obrácení a Katecheze

Charismatické zkušenosti věřících nenahrazují učitelský úřad v církvi. V Žd 5,12 se poprvé zmiňuje katecheze křtěnců po zvěstování spasení (Žd 2,3). Autor tuto katechezi nazývá jako „počáteční základy Božích slov" (στοιχεῖα – *stoicheia*).[11] Používá pro ni metaforu mléka a nemluvněte v kontrastu s dospělým přijímajícím tuhou stravu. Implicitně z protikladu vyplývá, že počáteční učení ještě nezaručuje dostatečný výcvik k rozeznání dobrého od zlého. Výzva k opuštění τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ (*ton tés archés tou Christou*) spíše míní „počáteční učení o Kristu" než „počáteční Kristovo učení". Jakkoliv autor zná zvěstování, které začal Kristus a bylo pak předáno dalšími, kteří Krista slyšeli (Žd 2,3), napětí mezi základním a pokročilým Kristovým učením se nejeví pro pisatele jako skutečné téma v oddílu i v listu.[12] Spíše se zdá, že „počáteční základy Božích slov" (5,11) označují totéž, co „počáteční slova o Kristu" (6,1), neboť i směřování k dospělosti či zralosti (τελειότης, *teleiotés*) v Žd 6,1 se kryje s metaforou tuhé stravy, kterou přijímá dospělý (τέλειος, *teleios)* v Žd 5,14.

Základní katecheze tedy od počátku zahrnovala učení o Ježíši Kristu. Její obsah lze chápat nejlogičtěji[13] jako tři páry článků věrouky, kdy první (pokání a víra) vyjadřuje vnitřní změnu, následující dvojice (křty[14] a vkládání rukou) hovoří o vnějším aktu iniciace do Božího lidu, a poslední dvojice (vzkříšení a soud) odkazuje k budoucím věcem. Někteří se snaží z těchto termínů vyvodit odkaz na nábožensko-národnostní určení adresátů. Lane[15] a Johnson[16] například zastávají názor, že „mrtvé skutky" označují dřívější náboženskou aktivitu věřících v rámci židovství. DeSilva[17] se naopak domnívá, že odkaz na dřívější „mrtvé skutky" a obrácení k „živému Bohu" jasně odkazuje na dřívější modloslužbu, a tedy pohanský původ čtenářů. Také podle Weisse[18] se jedná o tradiční misijně-teologickou terminologii převzatou z misijního kázání v diasporním židovstvu, odkud se dostala i do prvokřesťanského misijního kázání (srv. Sk 17,30; 1 Te 1,8n, aj.). Východiskem i cílem katecheze bylo každopádně vyznání (ὁμολογία, *homologia*) Pána Ježíše Krista (3,1; 4,14; 10,23; 11,13; 13,15).

Když to shrneme, Žd 6,4–5 tak podobnými slovy jako Žd 2,3–4 vyjadřuje zkušenost věřících v listu Žd s konverzí, naplněním Ducha svatého a krásou Božího slova (καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα, *kalon geusamenous theou rhéma*). Metafora osvícení (6,4 a 10,32)

11 srv. Ga 4,3.9 a Ko 2,8.12.

12 tak i LANE, Hebrews 1–8, s. 131.

13 ELLINGWORTH, The Epistle to the Hebrews, s. 313. Pokud pod vlivem variantního čtení z P^{46} vsuneme ve verši 2 i διδαχήν (*didachén*), pak se struktura změní na 2 + 4. Tj. termíny víra a pokání se budou vztahovat k oněm základům (θεμέλιος, *themelios*), zbývající 4 termíny k učení (διδαχή, *didaché*).

14 netypické množné číslo smí odkazovat na židovská rituální omývání (Mk 7,4) nebo Janův křest, což bylo srovnáváno se křtem křesťanským. Brož (BROŽ, List Židům. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, s. 95.) tu vyslovuje domněnku, že „křesťanští konvertité mohli v minulosti projít křtem proselytů, podstoupit obřízku, potom přijmout Janův křest a nato být pokřtěni ve společenství Ježíšových učedníků."

15 Lane dokonce hovoří o vnějších regulacích souvisejících s levitským kněžstvím (LANE, Hebrews 1–8, s. 140).

16 Johnson se domnívá, že „mrtvé skutky" mohou označovat skutky podle Zákona, které jsou ale neúčinné (Žd 10,3–4). Obrácení k „živému Bohu" smí po vzoru 1 Te 1,9 odkazovat na vzkříšeného Krista (JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 159.).

17 DESILVA, D.A. *Perseverance in Gratitude: A Socio-rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000. 560 s. ISBN 0-8028-4188-0, s. 216.

18 WEISS, H.-F. *Der Brief an die Hebräer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 801 s. ISBN 3-525-51625-8, s. 71 a 337–338.

pravděpodobně popisuje radikální účinky přijetí evangelia o Ježíši Kristu pro věřícího (srv. Ef 3,9; 2 Kr 12,3 LXX; Ef 1,18 a 1 Tm 1,10),[19] než jen samotnou svátost křtu.[20] Každopádně už samotné slovo „osvícení" naznačuje, že zbytek společnosti spočívá v temnotě (viz J 3,17nn; Sk 13,37; 2 K 4,6), což je potenciál budoucích konfliktů (srv. 1 Pt 2,9–11; 4,4).[21] Konverze, křestní katecheze a zapojení do společenství křesťanů mělo pro posluchače zlomový důsledek i v otázce sebeurčení ve společnosti a oddělení se od hodnot nekřesťanského světa.

Situace komunity: netečnost a možnost odpadnutí

Oddíl 5,11–6,12 začíná poukazem na mluvení a slyšení jako tomu bylo na začátku pareneze ve 2,1 a jak znělo i v refrénu v Žd 3–4, který lze považovat za samostatnou homílii na Žalm 95 o slyšení Božího hlasu a nezatvrzování srdce. Rétoricky je tak dosaženo apelu k promyšlení předchozího výkladu (5,1–10), k udržení pozornosti posluchačů, ale připraví se tím i most k dalším výzvám.

V Žd 5,11b zazní klíčová fráze νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς (*nóthroi gegonate tais akoais*): „nejste ochotni slyšet" (ČEP) nebo „stali jste se línými slyšet" (ČSP).[22] Termín νωθροί je v Novém zákoně užit jen v listu Žd. Vyjadřuje netečnost, lenost, neochotu slyšet a konat či dokonce i hloupost (srv. LXX Př 22,29 a Sir 4,29).[23] Termín νωθρός (nóthros) se vynoří i v 6,12, určuje tak hlavní téma parenetické pasáže 5,11–6,12.

Fráze „stali jste se netečnými ke slyšení" je důvodem (ἐπεί, *epei*),[24] proč si autor stěžuje, že je těžké jim to vše vysvětlit (περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος[25] λέγειν, *peri ou polys hémin ho logos kai dyserméneutos legein*). Lane[26] čte περὶ οὗ jako neutrum vztahující se k probíranému tématu, což se mi zdá být v kontextu správnější. Ellingworth[27] se

[19] ELLINGWORTH, The Epistle to the Hebrews, s. 320., který rovněž poukazuje na užití termínu v 10,32 v návaznosti na 10,26 („přijetí poznání pravdy"). Podobně Lane, který tvrdí, že do poloviny 2. stol. nemáme jasný důkaz, že by se φωτίζω (*fótidzó*) užívalo v souvislosti křtu (LANE, Hebrews 1–8, s. 141.). Viz také GRIFFITHS, J.I. *Hebrews and Divine Speech*. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. 216 s. ISBN 978-0-567-65552-3, s. 101–102.

[20] WEISS, Der Brief an die Hebräer, s. 342.si správně všímá, že termín vyjadřuje „obrácení" ze tmy ke světlu. Ale nejspíše ho příliš úzce identifikuje jako křestní symboliku, která v listu Žd není sama o sobě příliš akcentována. Odkaz na křest tu prosazuje i Vanhoye s odkazem na Justina (Apologie, I, 61), který tuto terminologii takto užívá (VANHOYE, A. *A Different Priest: The Letter to the Hebrews*. Miami: Convivium Press, 2011. 456 s. ISBN 978-1-934996-20-1, s. 189).

[21] KOESTER, Conversion, persecution, and malaise, s. 237.

[22] ČEP – Český ekumenický překlad Bible, 1. vyd. 1989. ČSP – Český studijní překlad Bible, 1. vyd. 2009.

[23] PREISKER In: *Theological dictionary of the New testament. 4*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964, s. 1126. Podle BATEMAN IV, Four Views, s. 77. lze posledně jmenovaný význam nalézt u Filóna Alexandrijského.

[24] Překlad spojky ἐπεί ve smyslu „jinak" či „nebo" po které následuje nereálná situace oproti současnému stavu („jinak/nebo se stanete línými slyšet"), jak někteří navrhují, vyvrací LANE, Hebrews 1–8, s. 130 – 1. s poukazem na gego,nate (*gegonate*) v času perfekta.

[25] Výraz se vyskytuje v Bibli jen zde v Žd 5,11. Obecně znamená neschopnost vysvětlit slovy určitý význam. Je doložen poměrně dobře v helenistických spisech u učitelů (BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* DANKER, W. F. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 2000. 1188 s. ISBN 978-0-226-03933-6. s. 265.).

[26] LANE, Hebrews 1–8, s. 135. (podobně VANHOYE, A Different Priest, s. 179.)

[27] ELLINGWORTH, The Epistle to the Hebrews, s. 297–8. Podobně většina komentářů, které se více či méně přiklání k tomu, že si tu autor připravuje půdu k výkladu o Ježíši veleknězi od 7,1 dále.

domnívá, že tu máme číst maskulinum – a pokud neutrum – tak rovněž s odkazem na věc týkající se velekněze. V tom případě ale stejně zůstává otázka „o jakém tématu", resp. „co" ohledně velekněze Ježíše melchisedekovkského typu je tak těžké vysvětlit (δυσερμήνευτος λέγειν, *dyserméneutos legein*)? Johnson[28] naznačuje možnost výkladu, že „čtenáři dosud ještě nepochopili význam Božího slova, jak ukazuje na Mesiáše". Spočívá však adresátův problém v tom, jak Johnson míní, že „nemohou pochopit význam kněze Ježíše jako Melchisedeka (5,10)"?[29] Lane[30] přichází s ještě jinou perspektivou. Přesvědčivě argumentuje, že 5,11a je třeba číst jako autorovu ironii. Pisatel listu Žd totiž nepíše věřícím jako k začátečníkům ve víře, ale právě jako k dospělým a zkušeným (srv. 10,32–34!). Ne jako k těm, kteří nevědí, ale právě jako k těm, kteří už vědí. Autorovi jde o to, aby se věřící zastyděli a vrátili k jednání, které je zdobilo dříve. Vanhoye[31] upozorňuje, že i autorovo zařazení adresátů mezi nemluvňata je „rétorický trik", který nesmíme brát „doslovně", neboť jim ve skutečnosti nabízí tuhou stravu. Podobně jako Lane, také Brož[32] správně vykládá, že „kdyby nebyli schopni jeho náročné učení poslechnout, stěží by jim ho následně předkládal." Autor tedy zřejmě nevzdychá nad komplikovaným tématem ani nad sborovou nechápavostí, ale spíše nad *neochotou* slyšet, tedy poslechnout a věřit Bohu navzdory. Fráze v 5,11a má být vnímána jako satirický povzdech nad svými posluchači, kteří jsou už zkušení křesťané. Odkaz na dospělého (τέλειος, *teleios*) v 5,14 a výzva k dojití[33] do zralosti (τελειότης, *teleiotés*) v 6,1 nás vrací k předchozímu výkladu o Synu (5,8–10), který se musel naučit poslušnosti, aby došel skrze utrpení dokonalosti (τελειωθείς, *teleiotheis*).[34] Popsaná zralost projevující se poslušností Božímu slovu (πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν, *pasin tois hypakouousin*) navzdory utrpení v 5,9 tu stojí jako opozitum k netečnosti slyšet (νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς, *nóthroi gegonate tais akoais*). Formulace v 5,11a tedy míří na potřebu *této* kristovské a v utrpení osvědčené dokonalosti, spíše než jen na potřebu učení o Ježíši veleknězi. Problém není v nedostatečném či pokrouceném obsahu zvěstování, jež by bylo třeba doplnit, upřesnit (4,14; 10,23), ani v absenci Ducha svatého při zvěstování (2,3–4), neboť to slovo *je* mocné (4,12–13). Situace adresátů je formulována v nedostatku ochoty i vůle slyšet, a tedy porozumět (3,12.13.19; 4,2.11). V tomto smyslu máme chápat, že „odpírají slovu spravedlnosti" (5,13), nedosáhli „zralosti" (5,14a), nemají „cvičením vypěstovány smysly k rozeznání dob-

[28] JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 155.

[29] JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 155. Johnson důsledně následuje obecné užití termínu v helenistické sekulární literatuře, která vykresluje učitele/kazatele mající potíž vysvětlit komplikované téma. Podobně DESILVA, Perserevance in Gratitude, s. 211 – 2.

[30] LANE, Hebrews 1–8, s. 135.

[31] VANHOYE, A Different Priest, s. 188. Ač má tento dobrý postřeh, dále už si ironického řečnického stylu autora nevšímá a vykládá 5,11 jako přípravu na výklad složitého tématu Ježíšova velekněžství.

[32] BROŽ, List Židům. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, s. 93.

[33] Johnson správně upozorňuje na opětovný výskyt metafory putování věřícího v Žd, který pokračuje od jednoho bodu cesty k dalšímu cíli JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 157). Více viz PALUCHNÍK, Pavel. A unique role of Jesus' humanity in paraenesis in the epistle to the Hebrews. Diplomová práce. vyd. Praha: Univerzita Karlova - Evangelická teologická fakulta, 2005, s. 84-87.

[34] PETERSON, D. *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge Press, 1982. 324 s. ISBN 978-0-521-01877-7. s. 97, se domnívá, že kultické nebo morální chápání slova τελειωθείς je tu nedostatečné. Přesvědčivě argumentuje, že dokonalost Kristovu máme spatřovat především v dokončení úkolu a vystrojení pro službu velekněze. Johnson oproti tomu chápe tento termín především v morálním slova smyslu (JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 157).

rého a zlého“ (5,14b). λόγος δικαιοσύνης (*logos dikaiosynés*) tedy smí odkazovat na ono περὶ οὗ (*peri ou*) v 5,11. Cvičením vypěstované smysly věřícího a přijetí slova spravedlnosti (5,14) totiž odkazují na těžkosti, ve kterých se má křesťanské vyznání ověřit.[35] Méně pak na obsáhlou a složitou dogmatiku, kterou by bylo třeba intelektuálně pojmout.[36]

Život v netečnosti vůči slovu může pak vést až do apostaze (6,4–6; srv. 3,12; 10,26; 12,16–17), ač je jasné, že to zatím není jejich případ (6,9). Apostaze (παραπίπτω, *parapiptó*[37] – Žd 6,6) se týká víry a poslušnosti (4,11) živému Bohu (3,12). Jde o zapření Krista, resp. vyznání Ježíše jako Syna Božího. Tedy asi o ještě jiný případ, než u ἁμαρτία (*hamartia*; viz 12,1). Zdá se, že ale vyjadřuje podobnou myšlenku jako ἀπιστία (*apistia*) a ἀποστῆναι (*aposténai*) v Žd 3,12–13. Autor užívá neosobního tónu třetí osoby singuláru nekompromisního slovesa ἀδύνατον (*adynaton*), které ještě emfaticky pokládá na začátek věty (srv. Žd 12,17).[38] Základní logika tohoto ostrého tvrzení spočívá v tom, že hypotetická hrozba odpadnutí s neuskutečnitelnou cestou zpět skrze pokání je založena na reálně prožité zkušenosti s darem spásy. Podobně jako v 1 K 10,1–4 také křesťanské společenství v listu Žd má veškerou mocnou zkušenost s Božím darem spásy skrze Krista, s Duchem svatým a jeho působením.[39] Metafora stromu či semene, které má veškeré podmínky k životu, a proto prosperuje a nese ovoce, je častým biblickým obrazem věřícího. Izajášovské podobenství o vinici (Iz 5,1–7), spravedlivý muž zasazen u pramene živých vod (Ž 1), Ježíšovo podobenství o rozsévači (Mk 4,20) poukazují na externí zdroj v Boží milosti, která přirozeně působí proměnu života. Na stranu druhou, obraz trnů a bodláků lze stopovat až k prokletí Adamově v knize Genesis (3,12–18) nebo k prokletí jako opaku požehnání, které podle Mojžíše v Dt 30 hrozí neposlušnému Božímu lidu (srv. L 13,6–9; J 15,5–6). Případné pohrdnutí Kristem pisatel přirovnává k opětovnému skandálnímu „uvádění Krista v posměch“ (παραδειγματίζω - paradeigmatidzó). Termín v LXX poměrně přesně označuje veřejnou

[35] ELLINGWORTH, The Epistle to the Hebrews, s. 306–7, se přiklání k chápání sousloví jako „principu spravedlnosti“ (srv. Žd 1,9), který je vidět u Ježíše jako etická kvalita vycházející z jeho výchovy (viz Žd 12,11). Podle WEISS, Der Brief an die Hebräer, s. 335, „slovo spravedlnosti“ souvisí s uměním rozlišování dobrého od zlého a spočívá v praktickém rozumu (Vernunft), týká se spíše „mravního úsudku“ než rozlišování učení. Podobně Johnson hovoří o morálním významu (JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 156.).

[36] LANE, Hebrews 1–8, s. 138–9. „To, co způsobovalo regresi společenství, bylo selhání v morální oblasti spíše než v čistém teologickém vhledu.“ V podobném duchu Brož (BROŽ, List Židům. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, s. 94.): „Neochota dozvědět se víc o Mesiáši je zřejmě motivována strachem vydat se na cestu utrpení, kterou šel on. Autor nekárá jenom intelektuální lenost posluchačů, ale především jejich duchovní strnulost.“

[37] „spadnout vedle“. Sloveso se vyskytuje 8x v LXX (Septuaginta – Rahlfova edice) a v několika jeho odvozeninách (např. παράπτωμα, *paraptóma*) má význam pochybení nebo hříchu. Pouze v Da 6,5 nejde o pochybení ve vztahu k Bohu. V NZ se podstatné jméno παράπτωμα vyskytuje jen 3x v evangeliích (z nichž v Mt 6,14 se na jediném místě v NZ užívá ve vztahu k lidem jako v Da 6,5), často ho ale užívá apoštol Pavel. Sloveso jako takové se vyskytuje pouze v Žd 6,6. Jeho význam však nemá „odpadnout“, ale spíše „padnout“, „zhřešit“, „ublížit“ jako v LXX. Tak MICHAELIS In: KITTEL – FRIEDRICH (eds.), TDNT, s. 170–173. Domnívám se, že blíže je však např. Johnson, který chápe zmíněné texty v LXX za porušení smlouvy a tedy jako vědomé rozhodnutí nemít podíl na milostivém a spásu přinášejícím daru smlouvy (JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 161).

[38] JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 160. Johnson se pak dopouští v komentáři až téměř homiletické aplikace, se kterou nelze jinak než souhlasit: „autorova perspektiva… se zdá být na hony vzdálená současným čtenářům, pro které se samotný koncept apostáze zdá být podivný, protože mají za to, že žijí ve světě, kde všechno může být odpuštěno. Když je skutečná realita hříchu redukována na formu nemoci nebo nedostatečnosti, není možná ani smysluplná diskuze ohledně obrácení.“ (s. 161).

[39] 2x sloveso γεύομαι (*geuomai*) v 6,4–5.

potupu skrze pověšení (Nu 25,4; Ez 28,17; 3 Mak 7,14).[40] Podle DeSilvy[41] se tu rozehrává ještě zásadní motiv, stejně jako v celém listu, a totiž sociální rozměr možného odpadnutí v kontextu helenistického vzorce recipročního vztahu patrona a jeho chráněnce. Adresáti jsou v ohrožení opustit dosavadní vztah se svým ochráncem Kristem a vstoupit do jiného vztahu s jiným patronem. Nemožnost druhého pokání úzce souvisí s jedinečností Kristovy oběti (ἐφάπαξ, *efapax* – 10,10). Weiss[42] tu tak právem hovoří o „christologicko-soteriologickém efapax".

Jedná se tu ale stále o parenetický – nikoliv dogmatický – text, kde autor hovoří o potencionálních odpadlících. Není bez významu, že to je rovněž jediné místo v listu Žd, kdy adresáty nazývá „milovanými" (ἀγαπητοί, *agapétoi* – 6,9). Varovná slova o odpadnutí a nemožnosti druhého pokání (6,4–6) tak vzápětí střídá mnohem příznivější tón. Pisatel si dobře uvědomuje vážnost předešlých ostrých slov (οὕτως λαλοῦμεν, *hutós laloumen*), které pověděl v 6,4–8. Proto vyjadřuje přesvědčení víry (πεπείσμεθα, *pepeismetha* – 6,9), že se popsané konsekvence odpadnutí ve skutečnosti adresátů aktuálně netýkají. Projevuje ke sboru důvěru a smýšlí o nich mnohem lépe ve věcech spasení (τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας, *ta kreisona kai echomena sóterias*). Ve svém parenetickém záměru autor apeluje na dobrý charakter posluchačů, jejich minulost i přítomnost (6,10). Jde o efektní rétorický způsob využití charakteru a ethosu posluchače, jak to popisuje i Aristoteles v díle Ars Rhetorica (1.8.6; 2.1.3,5; srv. 1 Te 2,19–20; Ř 15,14; 2 K 7,4; 9,1–2 nebo Ga 5,10).[43] Sekce 9–12 však nemá zrelativizovat vážnost napomenutí ve verších 4–8. Ujišťuje spíše adresáty o vzájemně dobrém vztahu i dobrých úmyslech pisatele vůči sboru, a i proto by si měli vzít předchozí napomenutí k srdci. V Žd 6,10 pisatel odkazuje na už dříve osvědčenou praktickou lásku (τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης, *tou ergou hymón kai tés agapés*), kdy v době utrpení některých členů s nimiž ostatní nesli potupu a pravděpodobně navštěvovali členy sboru ve vězení (διακονοῦντες, *diakonountes*; srv. 10,33–34; 13,3). Verš zároveň potvrzuje, že složitá situace adresátů se z vnějšího hlediska mnoho nezměnila. Jsme ale korigováni ve vytváření obrazu sboru, který se nachází ve vnitřním rozkladu, opuštění víry a ztráty zájmu o své spoluvěřící. Primární problém adresátů lze spatřovat především ve vnitřní motivaci, která uvadá. Praktické zanedbávání víry, etiky, společenství se objevuje spíše sporadicky. Pisatel vyjadřuje víru, že spravedlivý Bůh nezapomene na lásku, kterou projevili a dosud projevují věřícím ve službě.[44] Tato fráze odráží starozákonní přesvědčení o Boží spravedlnosti, která pamatuje na věrného (viz 6,13–19)[45], spíše než na helenistickou ideu recipročního vztahu božského ochránce vůči jemu oddanému chráněnci.[46]

---

40 Na tento význam upozorňuje JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 161.

41 DESILVA, Perserevance in Gratitude, s. 240 – 4.

42 WEISS, Der Brief an die Hebräer, s. 350.

43 Podle DESILVA, Perseverance in Gratitude, s. 245 s dalším odkazem i na komentář Attridge.

44 Brož (BROŽ, List Židům. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, s. 101.) si všímá „nečekaného" tématu lásky v listu zaměřeném předně k víře a poslušnosti, nicméně uvádí, že ač se o lidské lásce k Bohu v NZ hovoří jen zřídka, mnohem častěji se vyskytuje užití termínu mezi lidmi.

45 Gen 8,1; 9,15–16; Ex 2,24; 6,5; Ž 24,7 (tak i JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 165.)

46 Proti DESILVA, Perserevance in Gratitude, s. 246.

Když to shrneme, oddíl 5,11–6,12 se věnuje současné etapě života společenství poznamenané duchovní letargií. Autor ji pojmenovává jako *netečnost* či *neochotu slyšet*. Toto otupění vůči hlasu Božímu v Ježíši veleknězi, který došel skrze utrpení k dokonalosti, považuje pisatel za nesmírně závažné. Křesťanské vyznání se má ověřit v těžkostech. Směřování k dospělosti po způsobu Kristově nelze docílit jinak než ve spolehnutí se na Boha navzdory okolnostem. Je to onen důraz na vidění neviditelného, které je před námi – důraz který pisatel rozvine v dopisu v následujících kapitolách (zvláště Žd 11–12). To je ono téma, které je pro kazatele a pisatele této homílie těžké vyložit, neboť posluchači nechtějí nepříjemnou pravdu slyšet. Chovají se jako nezralí, neschopni této tuhé stravy, i když ve skutečnosti patří mezi zkušené a ve víře i v utrpení osvědčené společenství. Prakticky posluchači tohoto kázání čelí strachu z nepřátelského vnějšího prostředí, který je dost možná strachem ze smrti (2,14–15), která by je čekala při zaujetí jasných vyznavačských postojů víry v ukřižovaného Krista (6,6). Součástí takového postoje je i aktivní přístup k setkávání v křesťanské komunitě (10,25). Život bez živého slova, bez vztahu s Kristem, je neúrodný a produkuje jen trny a bodláčí, a proto může vést až k odpadnutí. Pastoračně nadnesené téma vážnosti apostaze a neopakovatelnosti pokání, je přímo úměrné vážnosti Kristově oběti za nás jednou provždy. Cílem pisatele není zakonzervování ortodoxie a napomenutí před odpadnutím. Autor se zaměřuje na výzvu k aktivnímu vyznavačskému postoji víry a naděje. Ten se buduje skrze poslechnutí „hlasu Božího v Písmu a v křesťanském kázání" (srv. Žd 12,25).[47]

Řešení situace

Cíl výzev je vyjádřen ve verších 11–12 v 6. kapitole. Rétorické napětí mezi *inclusio* 5,11 („protože jste se stali neochotní, neteční slyšet") a 6,12 („abyste nebyli neteční") znázorňuje i logiku parenetických výzev v listu, kdy na jedné straně zazní ostré obvinění, jež se vzápětí posune do módu potenciality.[48] Užití slovesa ἐπιθυμοῦμεν (*epithymoumen*)[49] vyjadřuje velmi silnou touhu. Domnívám se, že zde autor pravděpodobně nejzřetelněji formuluje svou motivaci i cíl nejen parenetických pasáží, ale celého listu nazvaném jako λόγος τῆς παρακλήσεως (*logos tés* parakléseós; 13,22). Horlivost (σπουδή, *spoudé*)[50] je klíčový termín, který chce vyjádřit očekávaný stav u věřícího. Obsah termínu je blíže určen antonymem v podobě netečnosti (νωθρός, *nóthros*). Přijímat Písmo jako živé Boží slovo zosobněné v Ježíši Kristu vede k horlivému očekávání na splnění naděje (ἐλπίς, *elpis*). Zatímco předchozí pasáž 6,4–8 – končí eschatologicky svým důrazem na konečný soud (8), zde autor zaměřuje pozornost na pozitivní rozměr splnění eschatologické naděje (11). Horlivost věřícího je tak vymezena časově a teleologicky (ἄχρι τέλους, *achri telous*) jako v Žd 3,14. Horlivost má pro autora

47 LANE, Hebrews 1–8, s. cxxvii.

48 Podle ELLINGWORTH, The Epistle to the Hebrews, s. 300–301 je lepší Žd 6,12 číst spíše „abyste nebyli neteční", spíše než „nestali se netečnými". Podobně biblický překlad New Revised Standard Version.

49 Sloveso může znamenat sexuální chtivost (Mt 5,28), touha po zlatu a stříbru (Sk 20,33) či jinou zlou touhu těla (Ga 5,17). Může mít ale i neutrální význam silné touhy, např. po smrti (Zj 9,6). Anebo vyjadřovat hlubokou pozitivní tužbu, jako např. po úkolu episkopa (1 Tm 3,1). V tomto intenzivním pozitivním smyslu slova i zde.

50 Termín se užívá v helenistické řečtině, ale i v NZ (Mk 6,25; L 1,39) ve významu „spěchu" či „rychlosti". Druhý význam je častější v NZ, který znamená „horlivost, osobní nasazení či závazek, nejryzejší ochotu" (např. Ř 12,11; 2 K 7,11; 8,7; 3 Mak 5,24. 27; 2 K 7,12; 8.16; 2 Pt 1,5 Jd 3). BAUER, BDAG, s. 939.

listu Žd praktický rozměr, musí být vyjádřena (ἐνδείκνυσθαι, *endeiknysthai*), stejně jako se projevuje i ona netečnost. Sloveso pisatel užil už v předcházejícím verši o věřících, kteří svou lásku „demonstrovali" vůči těm, kterým sloužili a dosud slouží. Výzva jedenáctého verše tedy rozhodně nepřichází s něčím novým, co by bylo potřeba blíže vysvětlovat. Cílí na snášení utrpení pro Krista a růst ke zralosti, jak naznačuje i verš 12. Podle Johnsona[51] μακροθυμία (*makrothymia*) tu neoznačuje pouze vytrvalost obecně (ὑπομονή, *hypomoné*), ale spíše trpělivost („long-suffering"). Trpělivost aktivně snáší i utrpení. Může být proto vlastností nejen lidí k sobě navzájem, ale i vlastnost Boží (Jr 15,15; Ř 2,4; 1 Pt 3,20, aj.). Má se však týkat *každého* ve společenství. Popsaná touha pastýře se vzorně zaměřuje na ztrácející se bratry a sestry od Krista a ze společenství (srv. Ez 34,16; L 15,4nn). Pravděpodobně má pisatel na mysli ty členy, kteří polevili ve víře a solidaritě. Ačkoliv je ztráta horlivosti patrná zatím jen u některých, pastýř píše celému společenství, které je zodpovědné jeden za druhého (Mt 18,10–14; srv. Žd 3,13). Jako příklad k napodobování (μιμηταί, *mimétai*) jsou nám podle autora ti, kteří nepodlehli netečnosti ke Slovu a stali se skrze víru a trpělivost dědici zaslíbení (6,12). Touto narážkou (a oznámením klíčového slova *zaslíbení*) je připravena půda pro následující pasáž převážně epideiktického charakteru o Abrahamovi (13–20).

Souhrnně lze tedy říci, že výzva 12. verše odkazuje k synonymnímu vyjádření v termínu προσέχειν (*prosechein*) ve 2,1 („je třeba o to více *věnovat pozornost* tomu, co jsme slyšeli") či negativně ἀμελήσαντες (amelésantes) ve 2,3a (nemůžeme „*pohrdnout* spásou"), a rovněž ke σκληρύνειν (*sklérynein*) v Žd 3 a 4 („*zatvrdit* své srdce"). Všemi těmito a dalšími výrazy autor vyjadřuje potřebu nového slyšení hlasu Božího v Synu v tomto posledním čase (Žd 1,2).[52]

Závěr

Jak vyplývá z rétorické i strukturální analýzy, pareneze se zdá být v listu akcentována minimálně stejně silně jako teologické pasáže. Lze dokonce říci, že brilantní christologické pasáže chtějí především podepřít pastýřské apely autora. Při hledání záměru sepsání této homílie a uvažované komunity adresátů je zřejmě důležité zaměřit se předně na parenetické oddíly, které popisují vnitřní i vnější situaci uvažovaných adresátů explicitně, a až posléze na expozice, které dokreslují situaci adresátů nepřímo.

Oddíl 5,11–6,12 se vrací k počátkům komunity, jejich obrácení, křestní katechezi a ověření víry ve službě trpícím. U společenství je už předpokládána teoretická i praktická zralost. Z oddílu (ani z celého listu) není zřejmé, zda komunita je původem převážně židovského nebo pohanského. Současná etapa života společenství je poznamenaná duchovní letargií, která je ironicky napadena v rétorické otázce, jak „tuto věc" vyložit. Zdá se, že onou těžkou látkou k vyložení (hutným pokrmem ke strávení) není ani tak intelektuálně náročný výklad o kněžství Melchisedekově jako spíše ochota trpělivě následovat tohoto Krista až do konce. Autor tuto malátnost věřících nazývá termínem *netečnost*. Otupění vůči hlasu

[51] JOHNSON, Hebrews: a Commentary, s. 167.

[52] Tato klíčová teze listu Žd je silně přítomná i v našem oddílu díky opakující se terminologii slova: λόγιον (5,12), λόγος δικαιοσύνης (5,13), τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον (6,1), ῥῆμα (6,5), εὐλογία (6,7). Viz GRIFFITHS, Hebrews and Divine Speech, s. 105.

Božímu v Ježíši veleknězi, který došel skrze utrpení k dokonalosti, pisatel zřejmě považuje za klíčový problém, kterému věnuje většinu argumentace listu. Trvající ochablost smí vést k odpadnutí.

Analýza centrálního parenetického oddílu epištoly (5,11–6,12) podporuje přesvědčení, že rétoricko-sociologická a duchovně-zkušenostní perspektiva odmítnutí a přijetí (*shame and honor*) ve vztahu ke Kristu a ve vztahu ke společnosti je nosná k určení problému adresátů. V situaci trvajícího tlaku narůstala i pochybnost o platnosti Kristova patronství nad věřícím (řečeno z pohledu vnímání helenistické společnosti) či Boží věrnosti vůči trpícímu spravedlivému (řečeno z pohledu starozákonní zbožnosti) a způsobovala duchovní letargii věřících. Daná situace tuto křesťanskou komunitu směla vést k hledání alternativ – ať už do relativního bezpečí židovské synagogy či k příklonu ke kultu a patronům helenistické společnosti poskytující duchovní zázemí a společenský status jednotlivce.

Cílem pisatele ale není ani zastrašit ani zakonzervovat ortodoxii. Autor se zaměřuje na výzvu k aktivnímu vyznavačskému postoji víry jednotlivce a jeho eschatologické naděje ve společnosti, jejíž je součástí i protějškem. Takový postoj se buduje skrze poslechnutí Božího hlasu v Písmu odkazujícím na Krista, vytrvalostí a praktickou láskou k bratřím. Žd 6,11 lze proto považovat do značné míry za reprezentativní vyjádření pastýřského záměru autora listu Žd pro své adresáty: „Toužíme jen, aby na každém z vás bylo vidět neutuchající horlivost až do konce, kdy se naplní naše naděje“.

Jesus Seminar – teologický koncept konce 20. stol. Království Boží v pojetí Jesus Seminar

(Lucie Schneiderová)

Třetí vlna tázání po historickém Ježíši a Jesus Seminar

V druhé polovině 20. století a ve století 21. se v rámci Ježíšovského bádání mění pohled na posuzování evangelijního narativu, na metodologii a postavu Ježíše Nazaretského. Charakteristické znaky této, tzv. třetí vlny tázání po historickém Ježíši shrnuje Gerd Theissen ve své knize[1] The Historical Jesus. A Comprehensive Guide:

1. teologický zájem badatelů je nahrazen zájmem sociologickým
2. Ježíš je nahlížen jako Žid
3. mnoho badatelů používá k výzkumu i nekanonické zdroje.

Další společné znaky bychom mohli shrnout takto[2]:

1. Ježíš je nahlížen v širším socio-kulturním kontextu prvního století
2. jsou používány spíše historické než teologické metody bádání.

Do třetí vlny tázání po historickém Ježíši patří také Jesus Seminar, projekt, založený v osmdesátých letech minulého století Robertem W. Funkem (1926–2005) a několika dalšími badateli v Kalifornii pod záštitou Westar Institute. Badatelé Jesus Seminar zásadně mění pohled na metodologii a na postavu Ježíše Nazaretského. Přehodnocují stanoviska badatelů z The New Quest, vnímající Ježíše jako apokalyptického proroka. Podle nových studií některých badatelů Jesus Seminar (Burton L. Mack, John Dominic Crossan) není pojem „království Boží" nalezen v apokalyptické literatuře starověkého judaismu a musí tedy vycházet až z pozdní křesťanské redakce. Apokalyptické výroky o „Synu člověka", které v rámci synoptické tradice a židovské literatury studoval již dříve P. Vielhauer se zdají být také dílem pozdější křesťanské tradice. I Stephen Patterson zmiňuje, že Ježíš sám sebe nevnímal jako apokalyptického proroka a apokalypticismus nenajdeme v Tomášově ani v Janově evangeliu. Janovo evangelium dle Pattersona[3] může vycházet z velice staré

[1] THEISSEN, Gerd a Annette MERZ. *The historical Jesus: a comprehensive guide*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1998, 642 s. ISBN 0-8006-3122-6. Str. 10–11.

[2] BYRSKOG, Samuel. How do we Know, That Jesus Existed. In: HOLMÉN, Tom a Stanley PORTER. *The Handbook For Sudy of The Historical Jesus*. Boston: Brill Academic Pub, 2011, 1609–1638. ISBN 978-9004163720. Str. 2186.

[3] LUKEŠ, Jiří. Byl Ježíš Nazaretský prorokem konce času? In: VOJTÍŠEK, Zdeněk (ed.): *Apokalypsa nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti.* Praha: Dingir 2014, str. 243–274. Str. 262–263.

tradice, jelikož ukazuje Ježíše jako neapokalyptického, Bohem seslaného spasitele. S. Patterson nahlíží historického Ježíše jako proroka Moudrosti.

Jesus Seminar vydal společné sborníky. Mezi nejznámější patří The Parables of Jesus *(Ježíšova podobenství)* z roku 1988, *The Five Gospels – The Search For The Authentic Words Of Jesus – What Did Jesus Really Say? (Pět evangelií – Hledání Ježíšových autentických slov – Co Ježíš skutečně řekl?* vydané roku 1993, resp. 1998 a *The Acts of Jesus – The Search for the Authentic Deeds of Jesus – What Did Jesus Really Do? (Ježíšovy činy – Hledání Ježíšových autentických skutků – Co Ježíš skutečně dělal?)* z roku 1998 a nové vydání z roku 1999 s podtitulem *Provocative New Findings From The Jesus Seminar (Nové provokativní zjištění z Jesus Seminar)*. Z podtitulu posledně zmiňované knihy je patrné, že Jesus Seminar nechce přicházet s konzervativními zjištěními, ale rádi provokují.[4]

Mezi badateli Jesus Seminar jsou i neteologové a nevěřící křesťanští badatelé, a tak považuje Jesus Seminar Ježíše Nazaretského pouze za historickou postavu a boření křesťanských tradic a dogmat pro ně není překážkou. To někteří odborníci kritizují, mezi nimi např. i Petr Pokorný[5], který kritizuje nekomunikaci s teologií a nereflektování skutečnosti, že Ježíš je nejen historickou postavou, ale na druhé straně také „Synem Božím", který je nadějí pro mnoho křesťanů. Každý poctivý, byť sekulární vědec, toto nesmí podle Pokorného opomenout. Je také nutné podotknout, že u některých badatelů Jesus Seminar je vidět jednostranné podání závěrů tak, aby mohla být vytvořena určitá teorie.

Jesus Seminar se musí potýkat ještě s dalším problémem. Rostoucí počet členů má za následek vnitřní nesourodost. Ne všichni členové souhlasí se všemi společnými závěry Jesus Seminar a někteří badatelé publikují své vlastní monografie o historickém Ježíši. Mezi významnými samostatně publikujícími členy bych zmínila především Johna Dominica Crossana, Marcuse Borga a Jamese M. Robinsona.

Ve svém díle *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, popsal své postoje jeden z nejvýznamnějších badatelů, který zastává stanovisko neapokalyptického Ježíše, John Dominic Crossan (*1934). Ze studia podobenství J. D. Crossan usuzuje, že Ježíš nebyl apokalyptický prorok, ale byl prorokem eschatologickým. Rozlišuje však mezi koncem světa jako kosmické katastrofy a koncem světa jako koncem nespravedlnosti.[6] Jak naznačuje název knihy, Crossan se dívá na Ježíše jako na židovského venkovana, což nejvíce odpovídá portrétu Marka; Matouš a Lukáš měli tendenci Ježíšův sociální status zvyšovat. Metodologie užitá při rekonstrukci historického Ježíše by měla být podle Crossana[7] ve vzájemné souhře mezi sociální antropologií, helénisticko-římskou historií a literaturou

[4] Tato provokace a popularizace však může vést k přiblížení tématu veřejnosti. Určitě se najdou lidé věrni tradici, ale existuje spousta lidí vyhledávající spíše provokativní zjištění. Tak může, díky Jesus Seminar, vzrůst zájem o téma historického Ježíše z řad širší veřejnosti.

[5] POKORNÝ, Petr. *Ježíš Nazaretský: historický obraz a jeho interpretace*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005, 174 s. ISBN 80-7298-135-8, str. 11.

[6] LUKEŠ, Jiří. Byl Ježíš Nazaretský prorokem konce času? In: VOJTÍŠEK, Zdeněk (ed.): *Apokalypsa nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti.* Praha: Dingir 2014, str. 243–274. Str. 266–267.

[7] CROSSAN, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. [1st ed.]. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991, xxxiv, 507 s. ISBN 0-06-061629-6. Str. xxvii–xxxi.

vztahující se k výrokům a vyprávěním o Ježíši. Problém rekonstrukce historického Ježíše pochází především z povahy zdrojů, které se nám o něm dochovaly.

Marcus Borg[8] (1942–2015), taktéž zastánce neapokalyptického Ježíše, neříká, že Ježíš nikdy nemluvil o eschatologii, ale že není interpretačním kontextem pro porozumění Ježíšových slov.[9] Borg vidí v Ježíši Nazaretském sociálního proroka, který prolamoval sociální hranice praxí společného jídla, učitele moudrosti, židovského mystika, léčitele a iniciátora pozoruhodně rovnostářského hnutí v rámci judaismu. [10]

Výsledky bádání Jesus Seminar

Bádání Jesus Seminar se dá shrnout do osmi hlavních oblastí:[11]

1. Nová data a trendy:
   - Ježíš mluvil aramejsky. Jelikož jsou evangelia napsána řecky, nikdy nebude možné přesně zrekonstruovat Ježíšova slova,
   - charakteristickou řečí Ježíše Nazaretského byla podobenství, aforismy a častý humor a karikatury,
   - větší váha při zkoumání je dána starším pramenům – Q a Tomášovu evangeliu a těm výrokům, jež je možno najít ve dvou nezávislých pramenech,
   - Ježíšova koherentní vize byla vyjadřována nesystematicky.
2. Neapokalyptický Ježíš:
   - toto stanovisko se stalo jedním z nejkontroverznějších prvků Jesus Seminar.
3. Pascha, soudní řízení a smrt:
   - žádné paschální výroky o přicházející smrti nejsou autentické. Ježíš nepředpovídal svou smrt,
   - Ježíš byl předveden Pilátovi kněžími a odsouzen Pilátem. Žádné židovské soudní řízení se nevedlo.
4. Ježíšovo vnímání sebe sama:
   - přes 90% badatelů říká, že Ježíš nepokládal sám sebe za mesiáše,
   - polovina badatelů předpokládá, že se Ježíš považoval za Pomazaného Duchem sv.
5. Království Boží:
   - Jesus Seminar překládá království Boží pojmem Boží říše *(God´s empire)*,
   - Ježíš proklamoval přítomnost této říše ve svých činech i slovech, Lk 11:20: *„Jestliže však vyháním démony prstem Božím, PAK UŽ VÁS ZASTIHLO KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ."*
6. Způsob chování v Boží říši:
   - je podmíněn reciprocitou a dobročinností.

---

[8] Více např. v jeho knize BORG, Marcus. *Jesus: Uncovering The Life, Teachings and Suprising Relevance of a Spiritual Revolutionary.*HarperCollins e-books, 2006, ISBN 0-06-120547-8, 344s.

[9] GOWLER, David B. *What are they saying about the historical Jesus?*. New York: Paulist Press, c2007, x, 190 s. ISBN 978-0-8091-4445-7. Str. 41.

[10] LUKEŠ, Jiří. Byl Ježíš Nazaretský prorokem konce času? In: VOJTÍŠEK, Zdeněk (ed.): *Apokalypsa nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti.* Praha: Dingir 2014, str. 243–274. Str. 262–263.

[11] LUKEŠ, Jiří. Byl Ježíš Nazaretský prorokem konce času? Str. 34–36.

7. Ježíšovo chování:
   - Ježíš odmítal askezi Jana Křtitele, scházel se s lidmi na okraji společnosti, odmítal půst, rád se účastnil společenských událostí, kde hojně jedl i pil (Lk 7:33–34).
8. Konflikt s judaismem:
   - jedná se spíše o konflikt v rámci judaismu,
   - více než polovina badatelů předpokládá, že Ježíš byl v konfliktu s farizeji, ovšem vyprávění evangelií je v tomto ohledu přehnané. Zdá se, že Ježíš měl blíže k Saduceům a k Chrámu.

Některé další výsledky práce Jesus Seminar, které pobouřily odbornou i laickou veřejnost, jsou[12]:

- popření narození Ježíše z panny
- Ježíšovým otcem byl Josef nebo jiný muž, který znásilnil Marii, nikoli Bůh
- Ježíš nečinil žádné „přírodní zázraky", je považován za léčitele, který dokázal vyléčit psychosomatické problémy
- Ježíš se nepovažoval za mesiáše
- byl odsouzen za výtržnosti na veřejnosti
- nevstal z mrtvých a nenašla se žádná prázdná hrobka.

Metodologie a způsob práce Jesus Seminar

Pro práci Jesus Seminar stanovil Robert W. Funk systém „barevných korálků", který měl ukazovat na míru autenticity Ježíšových slov a skutků podle hlasování badatelů. Ve své knize *Honest to Jesus*, popsal význam korálků takto:[13]

- **červená**: znamená, že Ježíš s největší pravděpodobností toto řekl nebo udělal
- **růžová**: znamená, že Ježíš pravděpodobně něco takového řekl nebo udělal
- **šedivá**: znamená, že Ježíš pravděpodobně toto neřekl či neudělal, ale může se jednat o myšlenky jemu blízké
- **černá**: znamená, že Ježíš s největší pravděpodobností toto neřekl ani neudělal. Reprezentuje to pozdější nebo odlišnou tradici.

Ve svých společných pracích pak Jesus Seminar tiskne části evangelií vždy příslušnou barvou, podle výsledků hlasování.

Za autentické je považováno 90[14] aforismů a podobenství z 1 500 a pouze 29 ze 176 událostí je pokládáno za historické.[15] Mezi „červená podobenství" řadí podobenství o milosrdném Samařanovi Lk 10:25–37, podobenství o nepoctivém správci Lk 16:1–13,

12 GOWLER, David B. *What Are They Saying about the Historical Jesus?* New York: Paulist Press, c2007, x, 190 s. ISBN 978-0-8091-4445-7. Str. 38.

13 FUNK, Robert Walter a Roy W HOOVER. 1993. *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus: New Translation and Commentary*. 1st ed. New York: Maxwell Macmillan International, xxii, 553 p. ISBN 00-254-1949-8. Str. 36–38.

14 Dalších 200 je označeno „růžově".

15 BROWN, Collin. The Quest for the Unhistorical Jesus and the Quest for the Historical Jesus. In: HOLMÉN, Tom a Stanley PORTER. *The Handbook For Study of The Historical Jesus*. Boston: Brill Academic Pub, 2011, 855–886. ISBN 978-9004163720. Str. 871.

podobenství o dělnících na vinici Mt: 20:1–16, podobenství o hořčičném zrnu Mk 4:30–32; Lk 13:18–21 a podobenství o kvasu Lk 13:20–21; Mt 13:33.[16] Shody se dosahuje pomocí hlasování, tedy podle toho, co si většina myslí, že je pravda, což se stává předmětem kritiky. Například N. T. Wright kritizuje tento systém „barevného hlasování" a uvádí příklad hlasování o podobenství o dvou synech Mt 21:28–32; 58% členů hlasovalo zařadit toto podobenství do kategorie červené nebo růžové, zbytek členů hlasoval pro zařazení do černé nebo šedé kategorie… Systém hlasování, který umožňuje takovéto výsledky, by měl být podle Wrighta zrušen.[17] Kritika hlasování je samozřejmě na místě. Po přečtení monografií Jesus Seminar ale zjistíme, že pokud nebylo hlasování jednoznačné, je vždy reflektováno a vysvětleno jakým hlasovacím poměrem se ke konsensu dospělo. N. T. Wright členům Jesus Seminar vytýká také nespolupráci s ostatními významnými badateli, zabývajícími se historickým Ježíšem, nepřijímání kritiky a povrchní znalosti.

Při posuzování evangelijních narativů vychází badatelé z předpokladu, že nejstaršími zdroji, vracejícími se zpět k Ježíši jsou pramen Q a první vydání Tomášova evangelia. Podle některých badatelů, a podle badatelů Jesus Seminar, vychází některé vrstvy TmEv ze starších tradic než kanonická evangelia. Sepsání prvního vydání TmEv datuje Jesus Seminar do 50. až 60. let, tedy do stejné doby jako pramen Q. Většina badatelů klade však vznik TmEv do Sýrie do let 110–150.[18] Do stejné doby jako TmEv a pramen Q datuje Jesus Seminar také *the Book of Signs*, které bylo inspirací později napsanému Janovu evangeliu. Dalším nezávislým pramenem je nejstarší kanonické evangelium, Markovo evangelium, sepsané po pádu Jeruzaléma, tedy nejdříve po roce 70.

Při práci s evangelijním narativem mají badatelé na paměti a tyto zásady[19]:

- Evangelisté často seskupovali výroky a podobenství do celků, které nevycházeli přímo od Ježíše
- Evangelisté hojně přemisťovali výroky a podobenství nebo vytvářeli narativům nový kontext
- Evangelisté často rozšiřovali výroky a podobenství nebo k nim přidávali své interpretace a komentáře
- Evangelisté často výroky přepracovali či doplňovali tak, aby zapadali do rámce jejich individuálního stylu, jazyka a vlastního stanoviska
- Evangelisté často přisuzovali Ježíšovi své vlastní postoje
- Výroky a podobenství vyjádřené v „křesťanském" jazyce vytvořili evangelisté nebo jejich křesťanští předchůdci
- Výroky a podobenství, které jsou v kontrastu s jazykem nebo stanoviskem evangelia, ve

16 GOWLER, David B. *What Are They Saying about the Historical Jesus?* New York: Paulist Press, c2007, x, 190 s. ISBN 978-0-8091-4445-7. Str. 31.

17 GOWLER, David B. *What Are They Saying about the Historical Jesus?* New York: Paulist Press, c2007, x, 190 s. ISBN 978-0-8091-4445-7. Str. 49.

18 OERTER, Wolf B a Petr POKORNÝ. *Rukopisy z Nag Hammádí*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2008, 356 s., [4] s. barev. příl. ISBN 978-80-7021-875-4. Str. 70, 73.

19 FUNK, Robert Walter a Roy W HOOVER. 1993. *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus: New Translation and Commentary.* 1st ed. New York: Maxwell Macmillan International, 553 p. ISBN 00-254-1949-8. str. 19–25.

kterém jsou včleněni, reflektují starší tradici (ale ne nezbytně tradici odkazující na Ježíše)
- Křesťanská komunita vyvinula ke své obraně apologetické výpovědi a ty občas přisoudila Ježíšovi
- Výroky a narativy reflektující znalost událostí, které se odehráli až po Ježíšově smrti, jsou výtvorem evangelistů nebo orální tradice, vyvinuté před evangelisty, ale zaručeně až po Ježíšově smrti. Jako příklad můžeme uvést malou apokalypsu z Markova evangelia, Mk 13,5– 37.

Je nutné rozlišovat mezi ústní a psanou podobou narativů. Ježíš předával své učení ústně a k sepsání ústní tradice došlo nejdříve v 50. letech. Mezi lety 30 a 50 můžeme hovořit o tzv. orálním období předávání Ježíšových výroků a skutků. Podle Jesus Seminar můžeme považovat za autentické pouze ty Ježíšovy výroky a skutky, které s největší pravděpodobností sahají do období orálního předávání.[20]

Vzpomínky předávané ústně se nejlépe zachovají, pokud jsou krátké, dobře zapamatovatelné, provokativní a samozřejmě často opakované. Ježíšovi učedníci si pamatovali hlavní myšlenku Ježíšových výroků a podobenství, ne jeho přesná slova, až na pár výjimek.[21]

Kritici Jesus Seminar

Reakce na práci Jesus Seminar byly, a stále jsou, rozporuplné. Od uznání až po vysokou kritiku jejich prací. Jedno je ale zřejmé, jejich provokace vyvolala seriózní diskuse nad metodologií, prameny a perspektivou, kterou lze na Ježíše Nazaretského nahlížet.

Luke Timothy Johnson (*1943) kritizoval Jesus Seminar především ve své knize *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. Ve své knize píše, že Jesus Seminar provozuje druhořadou vědu. Členové neprocházejí žádným „výběrem“, připojit se může v podstatě kdokoliv, kdo má doktorský a vyšší titul. Podle Johnsona strávil Jesus Seminar několik let vlastní propagací a mediální manipulací. Nespolupracují s teologií, na což upozorňuje také Petr Pokorný, a neberou v potaz Ježíšovu náboženskou roli. Johnsonovi také vadilo, že většina členů má, podle něj, podřadnou akademickou pozici.[22] Dále kritizuje Jesus Seminar za používání evangelií jako historických materiálů, vhodných pro rekonstrukci Ježíšova života, bez ohledu na ostatní kanonické texty, jakými jsou např. Pavlovy listy[23]. Johnson ve svém bádání bere v potaz i prameny mimo Nový Zákon, např. Josepha Flavia.

[20] Studia na téma paměti, orálního předávání, sociální paměti, kolektivní paměti a mýtotvorbě jsou dnes velice populární. Jesus Seminar se této problematice dostatečně nevěnoval. Pro více informací k tomuto tématu viz například

[21] FUNK, Robert Walter a Roy W HOOVER. 1993. *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus: New Translation and Commentary*. 1st ed. New York: Maxwell Macmillan International, 553 p. ISBN 00-254-1949-8. str. 28.

[22] JOHNSON, Luke Timothy. *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. 1st ed. San Francisco: HarperCollins, 1996, 182 s. ISBN 0-060-64177-0. Str. 1–3.

[23] Tamtéž str. 121–124.

Království Boží v pojetí Jesus Seminar

Království Boží hlásané Ježíšem nemá podle Jamese Robinsona v judaismu paralelu. Ve Starém zákoně nalezneme několik zmínek o království[24], ale ne v přesném spojení jak jej užíval Ježíš, tedy ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. V SZ se království objevuje v jiných spojeních, např. jeho království ἡ βασιλεία αὐτοῦ (Tob 13:1), království věčné βασιλεία αἰώνιος (Da 3:33) nebo království Boží (užité bez členu) βασιλεία θεοῦ (Mdr 10:10). V pseudoepigrafní literatuře se království Boží ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ objevuje v Šalamounově žalmu 17:3. Každopádně tento pojem nebyl v Ježíšově době výrazněji rozšířen a až Ježíšovo pojetí dává království Božímu specifický rozměr.

Robinson udává několik užití pojmu „božího království" ze SZ a říká, že nemají paralelu ke království Božímu v podání Ježíše. Pokud se ale podíváme na evangelia, zjistíme, že i tam bylo pojmu užíváno různými způsoby. Především v Matoušově evangeliu je častým spojením království nebeské ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, jinými spojeními objevujícími se v NZ jsou království tvé ἡ βασιλεία σοῦ v modlitbě Otčenáš, samotné užití slova království ἡ βασιλεία či užití jeho království ἡ βασιλεία αὐτοῦ. V TomEv se často setkáváme také s pojmem království Otce ἡ βασιλεία τοῦ πατρός.

Robinsonovo srovnání SZ a NZ pojmů, vztahujících se ke království Božímu, kde bazíruje např. na chybějícím členu se zdá být neadekvátní. Souhlasit naopak můžeme s tím, že Ježíš dává království Božímu specifický rozměr. Vzhledem k četnému výskytu[25] pojmu v evangeliích, i v prameni Q, musíme dospět k názoru, že se jednalo o typickou metaforu užívanou Ježíšem a tento pojem nebyl vložen pozdější církevní tradicí.

Význam i časová rovina království Božího je stále předmětem diskusí odborníků. Badatelé Jesus Seminar radikálně zasazují království Boží do přítomnosti. James M. Robinson[26] ukazuje na možnost vnímání Božího království v širším sémantickém poli, které by označovalo rozšiřující se komunitu učedníků kolem Ježíše. Nejprve Ježíš sám vyvolil „Dvanáct" a později se k němu přidávali další a další. Království Boží mohlo být jménem pro samotnou komunitu kolem Ježíše. Pojem pro židovské setkání podle Septuaginty – συναγωγή, se zdá být podle Robinsona nevhodným, jelikož z těchto shromáždění byli příznivci Ježíše i Ježíš sám vyháněni a zůstávali nepochopeni. Mohlo by se tedy jednat o vymezení vůči judaismu, což mi připadá jako nepravděpodobné. Ježíš chtěl judaismus „reformovat", poukázat na praktiky neslučitelné s Písmem a ne se od judaismu odloučit. Mohl ale užít nového pojmu pro zdůraznění nových poměrů **v rámci** judaismu. Význam království Božího byl v původním smyslu Ježíšovy rétoriky jistě hlubší než pouhé označení shromáždění.

---

[24] ROBINSON, James Jesus' "Rhetoric": The Rise and Fall of "The Kingdom of God". In: HOLMÉN, Tom a Stanley PORTER. *The Handbook For Study of The Historical Jesus*. Boston: Brill Academic Pub, 2011, 3201–3220. ISBN 978-9004163720. Str. 3203.

[25] Jedná se o 66 samostatných výskytů v synoptických evangeliích, včetně duplikovaných se jedná o 105 výskytů, plus dalších 20 výskytů v Tomášově evangeliu. Poměrně malý počet výskytů pojmu nalezneme v Janově evangeliu, pouze 5 výskytů, i v Pavlových a deutero-pavlovských listech. Absence pojmu království Boží může být zapříčiněna nízkým počtem Ježíšových výroků v J a v podstatě chybějící částí Ježíšova života v Pavlových a deutero-pavlovských spisech.

[26] ROBINSON, James Jesus' "Rhetoric": The Rise and Fall of "The Kingdom of God". In: HOLMÉN, Tom a Stanley PORTER. *The Handbook For Study of The Historical Jesus*. Boston: Brill Academic Pub, 2011, 3201–3220. ISBN 978-9004163720. Str. 3214.

Prézentní argumentaci vidíme i u ostatních členů Jesus Seminar. Nejčastěji citované evangelijní výroky podporující teorii prézentního pochopení království Božího jsou:

Lk 17:20–21: *„Když se ho farizeové otázali, kdy přijde Boží království, odpověděl jim: „Království Boží nepřichází tak, abyste to mohli vypozorovat; ani se nedá říci: ‚Hle, je tu' nebo ‚je tam'! Vždyť království Boží je mezi vámi!"*

Mt 12:28 *„Jestliže však vyháním démony Duchem Božím, pak už vás zastihlo Boží království."*

TomEv 3:3 *„Uvnitř ve vás je království a vně vás. Když poznáte sebe, budete poznáni a uvědomíte si, že jste dětmi živého Boha. Jestliže však sami sebe nepoznáte, pak přebýváte v bídě a jste bídou."*

Na druhé straně argumentují zastánci apokalyptického pojetí budoucího království Božího především výroky z Markova evangelia, které chápe království Boží apokalypticky:

Mk 1:15 *„Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu."*

Mk 9:1 *„Řekl jim také: „Amen, pravím vám, že někteří z těch, kteří tu stojí, neokusí smrti, dokud nespatří Boží království přicházející v moci."*

Mk 14:24 *„Amen, pravím vám, že nebudu již píti z plodu vinné révy až do toho dne, kdy budu pít nový kalich v Božím království."*

Mk 15:43 *„přišel Josef z Arimatie, vážený člen rady, který také očekával království Boží"*

nebo z Pavlových listů[27] (1Te), které jsou zřejmě nejstarší částí Nového zákona (společně s pramenem Q). V prvním listu Tesalonickým 4:13–17 Pavel uklidňuje Tesalonické, že i ti kteří zemřeli, budou vzkříšeni:

„Nechceme vás, bratří, nechat v nevědomosti o údělu těch, kdo zesnuli, abyste se nermoutili jako ti, kteří nemají naději. Věříme-li, že Ježíš zemřel a vstal z mrtvých, pak také víme, že Bůh ty, kdo zemřeli ve víře v Ježíše, přivede spolu s ním k životu. Toto vám říkáme podle slova Páně: My živí, kteří se dočkáme příchodu Páně, zesnulé nepředejdeme. Zazní povel, hlas archanděla a zvuk Boží polnice, sám Pán sestoupí z nebe, a ti, kdo zemřeli v Kristu, vstanou nejdříve; potom my živí, kteří se toho dočkáme, budeme spolu s nimi uchváceni v oblacích vzhůru vstříc Pánu. A pak už navždy budeme s Pánem."

Pavel odkazuje na druhý příchod Kristův, jenž je spojen s královstvím Božím podle 1K 15:22–26: *„…Kristus zruší vládu všech mocností a sil a odevzdá království Bohu a Otci…"* Problém tohoto výkladu spočívá v nerespektování Ježíšových slov. Ježíš nespojoval království Boží se vzkříšením a svým příchodem, jedná se tedy až o pozdější interpretaci.

Markovo evangelium je většinou badatelů považováno za nejstarší evangelijní narativ. Fakt, že bylo Markovo evangelium sepsané až po zboření Chrámu, mohlo vést k apokalyptickému rysu tohoto evangelia. Badatelé Jesus Seminar poukazují na pramen Q a Tomášovo evangelium jako na starší tradice, odkazující přímo k historickému Ježíši. Oba tyto prameny považují království Boží za přítomné nebo přicházející s Ježíšovými skutky. Jelikož pramen Q není mnoha badateli považován za prioritní, *„výsledkem je, že Ježíšova dobrá zpráva o tom, co Bůh nyní koná v životech lidí, byla ztracena a nahrazena ideou budoucí apokalypsy."*[28] Podle

[27] FREDRIKSEN, Paula. *Jesus of Nazareth, King of the Jews: a Jewish Life and the Emergence of Christianity*. 1st ed. New York: Vintage Books, 2000, 327 s. ISBN 978-0-679-76746-6. Str. 79.

[28] ROBINSON, James. Jesus' "Rhetoric": The Rise and Fall of "The Kingdom of God". In: HOLMÉN, Tom a Stanley

Robinsona staví apokalyptické chápání Božího království Ježíše do situace, kdy jeho ústřední zprávou bylo to, co se má stát, ale nestalo se. Ježíš by se tedy mýlil. Na adresu německých badatelů, zastávajících pouze apokalyptický rozměr Ježíšovy zprávy, vycházejících stále z paradigmat Alberta Schweitzera, reaguje: *„Naštěstí se nemusíme potýkat s problémem, že Ježíš se v zásadě mýlil, ale pouze s problémem, že významní němečtí badatelé se mýlili."*[29] Robinson vymezuje svůj výklad o Božím království vůči německému bádání mnohdy přehnaně, ale ukazuje na určitou „strnulost" a konzervativnost kontinentálního bádání. Království Boží ukazuje podle Robinsona na rétoriku vztahující se k náboženské zkušenosti a nikoli k doktríně o posledních věcech.[30]

John Dominic Crossan, podobně jako ostatní badatelé z Jesus Seminar, nepovažuje překlad pojmu βασιλεία jako království za správný, spíše používá pojem „empire" „říše". Crossan chápe boží říši spíše jako proces než jako místo, jako životní cestu spíše než konkrétní prostor.[31] Absolutní rovnost přítomných v Boží říši je symbolizována společným stolováním, které stírá potřebu hierarchie. Crossan udává jako příklad podobenství o hostině[32] (Lk 14,15–24; Mt 22,1–13). Boží říše je chápána prézentně nebo jako přicházející v blízké budoucnosti. Není apokalyptická, ale to neznamená, že není eschatologická.

Marcus Borg[33] zdůrazňuje, že Ježíš nehovořil o svém druhém příchodu, ale zřejmě očekával příchod božího království. Po jeho smrti se očekávání transformovalo do očekávání Ježíšova bezprostředního návratu jako krále v božím království. Jednoduše řečeno, shrnuje Borg, Ježíš očekával království Boží a raná církev očekávala Ježíše.

Jesus Seminar se táže, odkud by se vzali výroky, prezentující Boží království jako přítomné, pokud by Ježíšova vize božího království byla apokalyptická? Jediným vysvětlením je, že výroky o přítomném království pocházejí přímo od Ježíše, i proto, že se neshodují s dominantním trendem rozvíjející se tradice.[34] Další důkazy můžeme najít v Ježíšových podobenstvích, které nereflektují apokalyptický pohled na dějiny. Badatelé Jesus Seminar označili růžově všechny výroky a podobenství, ve kterých je boží království viděno prézentně a ostatní výroky, ve kterých je boží vláda situována do budoucnosti označili černě nebo šedivě.

Uvážíme-li stanoviska Jesus Seminar, považující království Boží pouze za přítomné, a stanoviska opačného spektra Ježíšovského bádání, považující království Boží za apokalyptické a budoucí, musíme konstatovat, že obojí má značně reduktivní charakter. Jedni popírají či ignorují autentické výroky o přítomném království a druzí se s výroky o budoucím království vyrovnají tak, že je prohlásí za neautentické a dodané až tradicí rané církve. Jelikož se v hojné míře objevují jak výroky o přítomném tak i o budoucím království, neměli bychom striktně zavrhovat ani jedny z těchto typů výroků.

PORTER. *The Handbook For Study of The Historical Jesus*. Boston: Brill Academic Pub, 2011, 3201–3220. ISBN 978-9004163720. Str. 3203 Str. 3218.

29 ROBINSON, James. Jesus' "Rhetoric": The Rise and Fall of "The Kingdom of God"Str. 3218.

30 ROBINSON, James. Jesus' "Rhetoric": The Rise and Fall of "The Kingdom of God". Str. 3220.

31 CROSSAN. Jesus a Revolutionary Biography. str. 55.

32 CROSSAN. A Revolutionary Biography. str. 66–68.

33 WRIGHT – BORG. The Meaning of Jesus. St. 193

34 FUNK. The Five Gospels. Str. 137.

Závěr

Badatelé Jesus Seminar vycházejí ve svých studiích především z evangelijního materiálu. Za nejautentičtější považují pramen Q a Tomášovo evangelium. Pohled na apokalyptiku a s tím spojené království Boží je jedním z nejkontroverznějších závěrů Jesus Seminar. Apokalyptické zmínky považují za neautentické. Boží království vnímají prézentně, spíše filosoficky než teologicky, což je způsobeno také tím, že většina badatelů se za teology nepovažuje. Kritika Jesus Seminar se zaměřuje na metodologii, určování autenticity pramenů, na redukтivní závěry a nespolupráci s teologií či s ostatními vědci. Reakce na práci Jesus Seminar byly, a stále jsou, rozporuplné. Od uznání až po vysokou kritiku jejich prací. Jedno je ale zřejmé, jejich provokace vyvolala seriózní diskuse nad metodologií, prameny a perspektivou, kterou lze na Ježíše Nazaretského nahlížet.

Novozákonní teologie jako nebezpečná věda? Jak se vyrovnávat se situacemi, kdy se výsledky novozákonního zkoumání dostávají do střetu s církevní praxí

(Martin Šály)

Každý, kdo je aktivní součástí života své církve a pouští se do hlubšího studia Nového zákona, musí narazit na situace, kdy výsledky jeho novozákonního zkoumání odporují některým zvyklostem jeho církve. Pokud bude novozákonní teolog chtít výsledky svého bádání prezentovat a obhajovat, může narazit na odpor a nesouhlas většinového církevního mínění i konkrétních církevních autorit, které často cítí povinnost chránit své názorové i praktické zvyklosti proti jakýmkoli novotám. V mezní situaci se může v očích některých křesťanů celé novozákonní zkoumání ocitnout v nemilosti – může být považováno až za jakousi církevně nebezpečnou vědu a její protagonisté za církevně téměř nežádoucí osoby.

Ve svém příspěvku nejprve popíšu stručně historické okolnosti, díky nímž tyto konflikty vůbec mohly vzniknout. Poté popíšu, jak rozumím hermeneutické situaci novozákonního zkoumání ve vztahu k církvi a shrnu určité typy konfliktních situací i možná konkrétní východiska.

V příspěvku hovořím poněkud schematicky o „novozákonním teologovi" nebo „novozákonní teologii", ovšem ve skutečnosti má být biblickým či novozákonním teologem vlastně každý křesťan. Proto věřím, že posouzení užitečnosti toho, co zde bude rozebíráno a navrhováno, také každému křesťanu přísluší.

Vznik konfliktu mezi „dogmatickou" a „novozákonní" teologií

Konflikt mezi určitou církevní tradicí a novozákonním zkoumáním se ve své ostrosti objevil až v posledních několika staletích dějin církve. Po většinu období dějin církve totiž novozákonní (biblické) bádání jako svým způsobem samostatná teologická disciplína neexistovala. Popíši nyní stručně historii jejího osamostatnění, kterou, jak se domnívám, lze spojit s tím, jakým směrem bylo v příslušných křesťanských dobách nasměrováno hledání určité „pravdy křesťanství".

Samotná novozákonní doba[1] se vyznačovala překvapivě velkou pluralitou křesťanské teologie a praxe; tehdejší skupinky křesťanů a jejich představitelé měli mezi sebou navíc často nedořešená napětí a spory.[2] Neredukovaná pluralita jednotlivých církevních okruhů a jejich vývoj v průběhu prvního století byly daností, „multicentrickou pravdou" o církvi

[1] Míníme tím zde dobu vzniku jednotlivých novozákonních spisů, tj. cca 50 – 100.

[2] Srv. ŠÁLY, Martin. *Mezi duchem a uchopitelností: Dynamika života církve v Novém zákoně a meze jejího uplatnění v historii*. 1. vyd. Brno: CDK, 2016, 200 s. ISBN 978-80-7325-408-7.

a křesťanství této doby. Už koncem prvního století se však situace začala měnit. Zřejmě pod dojmem únavy z neustávajícího hledání toho, co v daném čase a na daném místě je pro křesťany přiměřené a co nikoli, se začala etablovat představa křesťanské ortodoxie.[3] Myšlenka určitého křesťanského „pravověří" vycházela z představy, že křesťanství lze uchopit jako ideální soustavu myšlenkových a prakticky žitých pravd, od které lze odlišit to, co pravé není (hereze a schizmata). Součástí takové „pravdy křesťanství" se musel jistě stát soubor referenčních textů, později kanonizovaných do souboru Nového zákona[4]. Představa ortodoxie však byla nesena hermeneutikou „platonského" vnímání pravdy jako v zásadě stabilní, neměnné, jednotné, jediné, věčné a univerzální (božské) ideje, která hypostazuje do nižších sfér bytí. Idea pravdy křesťanství se tedy musela podle této představy vtělit nejen do vzorových křesťanských textů, ale nyní může a musí být nalézána v aktuálním církevním životě – ten je nebo alespoň má být odrazem stejné ideje. Tlak ve směru jednota = stejnost je zahájen. Bohatost teologie a praxe, kterou dokumentují novozákonní texty, bude pod tíhou této představy potlačována, tyto texty podle hermeneutiky „jednoho" mají hovořit „jedním" jazykem. Dlouhé období teologické nadvlády v církvi zahajuje „dogmatická teologie", která se pokouší onu jednu pravdu systematicky nacházet. Vše, včetně novozákonních textů, musí vůči ideji jedné pravdy zaujmout služebnou, podřízenou roli. Samostatnost novozákonního bádání v takovém pohledu nedává žádný smysl: kanonické texty mají onu hypotetickou pravdu dokumentovat a jsou vnímány přinejlepším jako jednotlivé fasety, kterými má být taková pravda nahlížena.

Výše naskicovanou hermeneutiku nezměnila – nakolik to lze posoudit – ani reformace, rozhodující průlom přineslo až osvícenství. V očích osvícenských myslitelů začala být současná církev vnímána zjednodušeně řečeno ne jako nositel božské ideje křesťanské pravdy, ale naopak jako její zatemnění a protiklad. Kritiku církevních poměrů znala samozřejmě každá křesťanská generace, nyní je ale rozpor mezi světlem rozumu a temnotou církve vnímán tak ostře, že se pravda křesťanství musí od aktuální církve definitivně oddělit. „Pravda křesťanství" se tak musí hledat jinde. Jednou z nadějí se stal „historický Ježíš",[5] jinou možnost nabízelo studium textů Písma jako takového. Za prvního teologa, který systematicky reflektoval potřebu oddělení dogmatické a biblické teologie, bývá označován Johann Philip Gabler (1753–1826)[6]. V jeho pojetí musí být biblická teologie nezávislá a její závěry musejí

[3] Podrobněji ke vzniku „křesťanské ortodoxie" viz ŠÁLY, s. 37–38 vč. přehledu literatury, detailně viz DUNN, James D. G., *Christianity in the Making III : Neither Jew nor Greek – Contested Identity*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2015, ISBN 978-70-8028-3933-36. Mezi prvními proponenty této ideje lze jmenovat Ignáce z Antiochie který se ve svých listech (přelom 1. a 2. století) vědomě snaží hledat ideu „křesťanského věřícího". Za určitého „zakladatele křesťanské heresiologie" může být považován Justin Martyr (100 – 165), u kterého řecký výraz *hairesis* získává (oproti jeho novozákonnímu použití ve smyslu „názorová cesta") negativní význam. Koncem druhého století je pak výrazným nositelem ideje pravověří Irenej z Lyonu (cca 140 – 202). Mezi příčiny patří nejen vymezování se vůči křesťanským „heterodoxiím" (např. gnostizující křesťanství), ale také vůči vznikajícímu rabínskému židovstvu.

[4] Ve druhém století můžeme ovšem hovořit jen o začátku tohoto procesu, srv. např. METZGER, Bruno. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1997. ISBN 978-0-198-26180-3.

[5] Pro poutavý přehled dějin bádání o historickém Ježíši z Nazareta včetně omezení této hermeneutiky viz DUNN, James D. G., *Christianity in the Making I: Jesus Remembered*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2003, ISBN 0-8028-3931-2 (dále citováno jako JR), s. 17 – 65.

[6] Blíže k historickému přehledu viz VIA, Dan O. *What Is New Testament Theology*? Minneapolis: Fortress press,

být prosty dogmatických předpokladů. Podle Gablera představuje biblická teologie historickou disciplínu, která má vyjasnit to, co biblické texty učí s ohledem na historický kontext. Biblická teologie nemá končit v sobě sama, ale nabízet základnu pro dogmatickou teologii. Gabler zřejmě poprvé jasně nasvítil princip, že „Písmo má kritickou funkci vůči všem dogmatickým výrokům."[7]

Biblická teologie tedy vznikla vlastně v odporu k dogmatické teologii svázané s aktuální církevní realitou a toto napětí se nezřídka projevilo v církevní praxi. Zde si všimněme několika vybraných příkladů.

V roce 1907 byl v římskokatolické církvi vydán papežský dekret *Lamentabili sane exitu*[8] následovaný encyklikou *Pascendi dominici Gregis*[9]. Dekret *Lamentabili* obsahuje 65 tezí, z nichž mnohé byly namířeny proti novozákonní diskuzi, kterou již vedli díky příkladu svých kolegů protestantů i mnozí katoličtí teologové.[10] Reakce římskokatolických úřadů byla drsná.[11] Čtení dekretu dnešníma očima však je podnětné, protože mnohé z jeho tehdy odsouzených tezí byly později buď katolíky akceptovány, nebo dodnes působí jako podnětný vstup do diskuze. Například odsouzený názor č. 52 („Kristus byl ve své mysli vzdálen toho, aby zakládal církev jako společnost, která bude na zemi pokračovat v průběhu dlouhých staletí. Naopak, Kristus měl na mysli, že bezprostředně přichází království nebeské a s ním zároveň konec světa.") je dnes standardním názorem v novozákonní diskuzi a odsudek č. 37 („Víra v Kristovo vzkříšení se zpočátku týkala ani ne tak samotného faktu zmrtvýchvstání jako spíše nesmrtelného života Krista s Bohem.") představuje podnětnou součást diskuze pro jedno z živých teologických témat.[12]

Konflikty s církevními autoritami se ovšem zdaleka netýkají jen katolíků. Když protestant Ed P. Sanders chtěl vydat v r. 1975 svou první větší knihu *Paul and Palestinian Judaism*, narazil na obtíže a mohl ji publikovat až v r. 1977. Jeho interpretace Pavlova porozumění rabínského legalismu a celkově judaismu Pavlovy doby byla totiž mnohem vstřícnější než tradiční interpretace Lutherova. Sanders se proto v protestantských kruzích nesetkal zprvu s velkým porozuměním, nakonec se však stal zakladatelskou osobností toho, co dnes pod názvem „Nová perspektiva na Pavla" lze považovat za nevyhnutnou součást pavlovského zkoumání.

2002. ISBN 9780800632632.

7 Takto v gablerovské tradici formuluje SCHILLEBEECKX, Eduard, Exegesis, Dogmatics and the Development of Dogma. In: VORGRIMMLER, H. (ed.), *Dogmatic versus Biblical Theology: Essays in the Two Disciplines*. London: Burns & Oates, 1964 (dále citováno jako DBT), s. 123.

8 Srv. Acta Sanctae Sedis, ASS 40 (1907), pp. 470–478, dostupné na: http://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-40-1907-ocr.pdf. Překlad v tomto textu převzat z: http://uchemjehly.blog.cz/0606/lamentabili-sane.

9 Srv. *Pascendi dominici gregis*, ASS 40 (1907), pp. 593–650. Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html.

10 V katolické církvi ocenění práce protestantských badatelů mohlo otevřeně zaznít až mnohem později. V r. 1964 už tübingenský novozákoník Schelke oceňuje přínos, kterým *evangeličtí bratři* přispěli k vysvětlení Písem. Srv. SCHELKE, K. H., *Sacred Scripture and Word of God*. In: DBC, s. 23.

11 „Atmosféru konce piánské doby s jejím integralistickým katolicismem lze jistě srovnat s wahábistickým islámem". Cit. PETRÁČEK, Tomáš, *Sylabus omylů piánské církve*. In: Salve č. 4/15, 2015, s. 16.

12 Srv. namátkou BAGGET, D. (ed.), *Did the resurrection happen? A Conversation with Gary Habermas and Antony Flew*. Downers Grove: IVP Books, 2009, ISBN 978-0-8308-3718-2.

V jiných církvích nalezneme samozřejmě řadu jiných napětí. Jako ilustraci uveďme veřejné stanovisko adventistické církve ohledně tzv. kreacionismu.[13] Vnějšímu pozorovateli se zde jeví, že být řádným adventistou znamená nejen odmítnout výsledky biblických studií (zejm. s jeho zjištěními ohledně literárních žánrů a forem), ale musejí se odmítnout také výsledky věd, jako jsou historie, archeologie, paleontologie, fyzika nebo astronomie.

Dalších příkladů by bylo možné bohužel nalézt mnohem více. Nyní však již přejdu k popisu hermeneutického rámce, kterým nabízím určité východisko k řešení naznačených konfliktů.

Novozákonní teologie nebo novozákonní exegeze ve vztahu k církvi – hermeneutické východisko

Zde uvedu heslovitě výčet východisek pro další úvahy:[14]

- Pravda církve se vytváří a modeluje dějinně, není odrazem nějaké apriorní ideje, která je tu a tam lépe či hůře vtělena. Dějinnost platí pro novozákonní dobu,[15] pozdější historii církví i pro církve dnešní.[16] Hledání určité statické, třebaže nějak rozvíjející se pravdy církve není dnes pro novozákonní diskuzi relevantní. Z tohoto pohledu by bylo po vzoru J. Gablera možné skutečně chápat novozákonní zkoumání jako „historickou disciplínu". Tento postoj je třeba ovšem dále korigovat:
- Novozákonní badatel má vědomě reflektovat, jakou roli má v jeho zkoumání hrát tajemný faktor zvaný víra.[17] V případě novozákonního bádání chápaného jako historická věda může být víra předsazena před závorku a hledána jakási „historie církve novozákonní doby". Podobně jinou hermeneutickou optikou mohou být novozákonní texty zkoumány metodikami religionistiky, sociologie, filologie atd. Víra ovšem historická nebo sociologická zkoumání přesahuje. V novozákonním oboru jako výsostný „předmět víry" můžeme považovat především vzkříšení Ježíše z Nazareta a soubor událostí označovaných jako Letnice. Zmrtvýchvstání nebo Letnice nejsou historickými událostmi, jsou to „teologické metafory", jejichž pravdivost nebo lépe aktuálnost a směrodatnost pro nás je přijímána naší důvěrou. Důsledky takových „teologických daností" se zajisté do historické uchopitelnosti díky víře otiskovaly a otiskují, nicméně interpretace jakýchkoli uchopitelných otisků není věcná bez víry odkazující k „jinému světu", ke kterému se víra tak či onak vždy vztahuje. Nelze si ovšem dobře představit, že by se pro křesťana zmrtvýchvstání stálo nerelevantní, aniž by se nestalo nerelevantním samotné

[13] Čerpal jsem z https://www.adventist.org/en/beliefs/humanity/creation/ a http://www.al.com/living/index.ssf/2014/08/adventist_evolution_creation.html.

[14] Zdá se, že vědomí potřeby kritického zvažování východisek novozákonních bádání roste. Pro příklad fundované reflexe v římskokatolickém prostoru srv. DBT. Dále viz POKORNÝ, HECKEL, *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013. Stran 840, ISBN 9788074291869, s. 21 – 109; srv. dále DUNN, JR, s. 99 – 135 aj.

[15] Dějinná dimenze Bible může být v křesťanství dobře reflektovaná, na rozdíl od Koránu, který má obsahovat sdělení z originálu svaté Knihy (*kitáb*), který je uchováván v nebi. Srv. POKORNÝ, s. 106.

[16] V římskokatolické církvi byla nutnost dějinnosti teologického pohledu na církev namáhavě znovuobjevována až v první polovině 20. století a definitivně potvrzena až II. Vat koncilem (1962 – 65).

[17] Srv. SCHLIER, Heinrich, *The Meaning and Function of a Theology of the New Testament*. In: DBT, s. 93.

křesťanství.[18] Novozákonní badatel musí tak nakonec pečlivě volit mezi kritickou exegezí biblického textu, ve které víra je spíše překážkou, a teologií biblického textu, která víru zahrnuje. Zřejmě nejužitečnějším postojem je kotvit v kritické exegezi, ale stále z ní vycházet směrem k novozákonní teologii.[19] Novozákonní teologie předpokládá víru aktérů církevních příběhů NZ, víru těch, kteří je do textů NZ reflektovali a zapsali, víru novozákonního badatele i víru příjemců výsledků jeho zkoumání. Novozákonní teologie v tomto pojetí je pak služba víry ve víře.[20] Díky víře je nakonec možné zpřístupnit Ježíše samotného, jeho život a smrt, jeho činy a obohatit tak svou církev,[21] protože jsme si vědomi, že původním cílem Písma je také kázat a budovat církev v původním významu slova budování. Pokud nám tedy nějak „jde o církev" (jinak řečeno, církev je zahrnuta do celku naší víry), pak z naší strany bude novozákonní diskuze „vedena v atmosféře pastorační zodpovědnosti."[22]

- Novozákonní badatel si má být pokojně vědom, že putuje v hermeneutickém kruhu. Do svého zkoumání vnáší soubor svých filosofických, historických, psychologických a dalších osobních vědomých a nevědomých předporozumění. Ví, že používá jazyk, který nejen uchopuje něco, co už „je", ale současně konstruuje významy.[23] Osvobozuje ho však samotné vědomí, že si ani nemůže být vědom všech svých předporozumění. Opouští tak představu „objektivní novozákonní vědy" a stává se „jen" aktivním účastníkem probíhající novozákonní diskuze.
- Novozákonní teologie je dnes disciplínou vzorově ekumenickou. Konfesijní východiska dnes nemohou hrát roli. Výsledky novozákonní diskuze mohou a mají být bez překážek přejímány napříč církvemi. Takové předporozumění zahrnuje jistě víru v „jednu" církev napříč různými denominacemi, ovšem nikoli jako ideu „jednoho", ale jako tajemný, dějinný příběh jednoty, který se děje také díky naší důvěře a naději (srv. J 17,21).[24]

Nyní se již pokusím kategorizovat snad typické situace střetů novozákonní teologie a církevních tradic a navrhnu, jak se s nimi vyrovnat.

(a) Setkání s odlišným hermeneutickým vnímáním v situaci důvěry: mlčet

Uveďme ilustraci: V římskokatolických kostelích se stavějí o vánoční době takzvané „jes-

---

18 Srv. BROWN, Raymond, *The Virginal Conception & Bodily Resurrection of Jesus*. New York: Paulist Press, 1973, ISBN 0-8091-1768-1, s. 70.

19 Podrobnější rozbor vztahu exegeze a teologie zde není možný. K diskuzi např. SCHLIER: „Exegeze předpokládá teologií Nového zákona a exegeze potřebuje takovou teologii. Bez ní nenajde exegeze správné východisko pro interpretaci jednotlivých knih Nového zákona." Srv. SCHLIER, s. 109. Dále např. Yves CONGAR: „Respektuji vědu exegety a stále se ho ptám na informace. Ale nepovažuji jeho učení za autoritu." (cit. dle SCHILLEBEECKS, s. 144).

20 Srv. SCHLIER, s. 94.

21 Srv. SCHLIER, s. 96.

22 BROWN, Raymond, *The Virginal Conception & Bodily Resurrection of Jesus*. New York: Paulist Press, 1973, ISBN 0-8091-1768-1, s. 67.

23 Srv. POKORNÝ, s. 36.

24 Připomeňme tezi E. Käsemanna, že kánon díky své celkové struktuře zakládá nikoli jednotu církve ve smyslu uniformity, nýbrž její ekumenickou rozmanitost. Srv. E. KÄSEMANN, Begrüdet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? In: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, 1965, srv. POKORNÝ, s. 106.

ličky“, kdy se stylizuje „betlémská“ scéna klanění pastýřů narozenému Ježíškovi. Mnozí křesťanští rodičové se u těchto jesliček se svými dětmi zastavují a komentují třeba příchod tzv. tří králů se jmény Kašpar, Melichar a Baltazar. Je-li novozákonní badatel takové situaci přítomen, bude vědět nejen to, že „tři králové“ (natož s konkrétními jmény) nemají v Písmu žádnou oporu[25], ale že ony Matoušovy příběhy dětství mají v Novém zákoně zcela jinou roli než historickou – jsou to apologická legendární líčení a jejich historicita je stěží obhajitelná.

V dané situaci setkání u jesliček udělá náš novozákoník ovšem nejlépe, pokud bude o svých znalostech mlčet. Pokud by totiž prohovořil ve smyslu, že by zde vlastně žádný betlém být neměl, protože jde o historickou fikci, mine se nejspíše s cílem betlémské zvěsti, jejímž smyslem je – jako v každé jiné křesťanské zvěsti – povzbudit víru a naději, potěšit, napomenout. Předčasná destrukce dětské hermeneutiky důvěryplného hledání pevných a jednoduchých životních opor (které mohou být teprve později v dospívání relativizovány a konfrontovány se složitostí světa i složitostí křesťanství) tak v naší hypotetické „betlémské“ scénce nemá místo.

Opatrnost při setkání hermeneutik je na místě i tehdy, pokud si novozákonní badatel připravuje svá kázání – má a musí opatrně zvažovat, komu jsou určena, aby se naděje evangelia pod náporem exaktní biblické exegeze v myslích a srdcích kazatelových posluchačů neztratila.

(b) Setkání s církevní mocí: mluvit

Historické příklady v úvodu ilustrují situace, které R. Brown lapidárně pojmenovává jako „traumatizující volby mezi moderní exegezí a věrností Církvi učící“.[26] Zde ovšem nechceme rozebírat, co zde Brown pod „Církví učící“ míní. Zajímáme se zde obecně řečeno o každý střet novozákonního poznání s církevním establishmentem, o setkání s mocí, která se novozákonním zkoumáním cítí nějak ohrožena a své pozice začíná bránit. Proponenti takzvaného modernismu začátkem 20. století na setkání s církevní mocí doplatili dehonestací, ztížením možností obživy a znemožněním „řádného“ církevního angažmá podle svých charismat.

V takových situací novozákonní teolog mlčet nemá. S laskavou rozhodností má zpochybňovat mocenské nároky jakýchkoli církevních struktur či jednotlivců, protože ví, že Boží království se prosazuje svou vlastní silou, nikoli silou lidskou. Novozákonní teolog se pak ani nebude divit možným neblahým následkům svých postojů právě proto, že zná Písma a ví, jak dopadlo setkání Ježíše z Nazareta s náboženskou mocí nepřátelskou jemu samotnému. Pokud k takovým koncům v jeho případě dojde, příklad Ježíše z Nazareta může být mírou i povzbuzením v podobné situaci dnes. Kéž novozákonní badatel v těchto situacích dokáže mluvit pokojně a bez bázně.

Může vysvětlovat své hermeneutické východisko, třeba hovořit o tom, že tradici ve své dějinnosti ctí, protože ví, že existovala před Písmem, a Písmo je záznamem dřívějších tradic. Je opřen o hermeneutiku víry (o tradici víry), která Písmo interpretuje, ale současně bude hájit, že Písmo si zachovává svou primární hodnotu. Nový zákon je přece nejstarší církevní

[25] Srv. *magoi apo anatolón* v Mt 2,1.

[26] BROWN, s. 67.

dokument, nikoli heretická kniha, a tradice církví musejí být na slova Písma vázány. Tradice ponechaná sama sobě může být v nebezpečí, že porušuje slovo Boží slovem lidským, z čehož už Ježíš obviňoval farizeje (Mk 7,6–9).[27]

Pokud ovšem mocensky naladěná autorita nebude chtít naslouchat a svou moc využije vůči novozákonnímu badateli, nebude náš pokojně a odvážně diskutující teolog považovat za katastrofu, pokud se nakonec stane součástí církevního disentu. [28] Rizika svého podnikání si je dobře vědom.

(c) Akademická diskuze: naslouchat a vést věcný dialog

Zde se situace jeví mnohem lákavější a průzračnější: na akademické půdě lze přece hovořit otevřeně, ekumenicky, bez bázně a zábran. Pomineme-li skutečnost, že i zde mohou být mocenské nástroje ve hře, chceme pro tuto situaci navrhnout velkou míru hermeneutické skromnosti a přístup „naslouchat a vést věcný dialog".

Historie novozákonního zkoumání s jejími vrcholy i propastmi je dobře známa[29] a díky její znalosti může být každé nové bádání pokornější. Každému našemu „novozákonnímu zjištění" má navíc předcházet vědomí, že nikoli my jsme pány Písma, protože jím disponujeme, ale že ono je pánem naším.[30] Slovo Písma je skromné a jeho cílem je pokorné přijetí a tradování slovem i činem v Kristovském stylu „kdo má uši k slyšení, slyš". Přes staletí „novozákonní vědy" s jejím akademickým zakotvením toho víme a stále budeme vědět vlastně málo. Připomeňme poznámku Martina Luthera na útržek papíru, nedlouho před svou smrtí:

Nikdo nemůže rozumět Virgiliovým Bukolikám aniž by byl pět let pastýřem. Nikdo nemůže porozumět Virgiliovým Georgikám, aniž by byl pět let zemědělcem. Nikdo nemůže porozumět Cicerovým dopisům, aniž se pohyboval ve vysoké společnosti pět nebo lépe dvacet let. Ať si nikdo nemyslí, že dostatečně okusil Písma, aniž zvládl církevní život po stovky let s proroky jako Eliáš nebo Elíša, s Janem Křtitelem, s Kristem a apoštoly. Toto je pravda: jsme žebráci.[31]

Pokud podobně jako Luther svou „hermeneutickou chudobu" reflektujeme, můžeme nakonec o něco odložit vlastní bádání ve prospěch širšího a pokornějšího studia a reflexe co největší části dosavadní akademické diskuze. Právě zde můžeme objevit tajemný hlas Písma pro nás. Naslouchání Slovu v Písmu skrze výstupy dřívější akademické diskuze má být palcovým pravidlem předtím, než se pokusíme nějak uplatnit v prostoru novozákonní vědy vlastní příspěvky. Cílem novozákonního teologa – jako každého věřícího křesťana – je přece na prvém místě poslouchat. Pokud je uslyšeno, to co má slyšeno být má, lze pak i téma rozvíjet a hovořit, v akademickém prostoru jistě vždy věcně, v dialogu navzájem se naslouchajících.

---

27 Srv. SCHELKE, K. H., *Sacred Scripture and Word of God*. In: DBC, s. 26.

28 K tématu „církevního disentu" srv. např. MCDONOUGH, Graham P., *Beyond Obedience and Disabandomenet. Toward Theory of Dissent in Catholic Education*. Quebec: McGill-Quenn University Press, 2012.

29 Pro dobrý přehled srv. již citovaný DUNN, JR, s. 11 – 135.

30 Srv. SCHELKE, s. 16.

31 Cit. dle SCHELKE, s. 28.

(d) Setkání s křesťanskou magií: obhajovat tajemství

Zde míníme setkání se situacemi, kdy se křesťané pokoušejí „stáhnout nebe na zem", tedy kdy touží přítomnost neuchopitelného a tajemného Boha ukotvit pomocí pojmů, výroků, rituálů, míst, věcí nebo morálky. Typickou potíží jsou zde „svátosti" chápané příliš materiálně: svátost nabízí na jedné straně vyjádřit naši víru, že neviditelný Bůh je s námi přítomen skrze „hmatatelná" znamení, vlastně je v naší víře „zde" tak konkrétně jak jen konkrétní může být chléb, víno nebo voda křtu. Na druhé straně ale současně věříme, že stejný Bůh je svobodný a není pod nějakou naší magickou mocí. Pokleslé polohy „křesťanské magie" jsou známy snad ve všech církvích, příkladem budiž heretické přesvědčení, že pokud katolický kněz řekne určitá slova, Bůh poté „sestoupí" do eucharistického chleba a vína.

Ve hře je i historizující magie projevující se potřebami jako obhajovat např. stvoření v „šesti pozemských dnech", partenogenezi Marie, „tělesné" zmrtvýchvstání Ježíše z Nazareta, potřebou vnímat Ježíšovy zázračné činy jako historický „důkaz" jeho božskosti nebo potřebou považovat projevy „zářivých charismat" za přímý a hmatatelný důkaz přítomnosti samého Božího Ducha.

Potíže se v tomto směru nevyhýbají ani renomovaným biblistům,[32] ale biblický teolog obecně vzato dobře ví, že zde musí obhajovat tajemství, protože Boží Duch vane, kam chce, a není ho možné zavřít pod klíček jakéhokoli hmatatelného „svatostánku". Novozákonní teolog ví, že texty, které zkoumá, obsahují stovky různých teologických obrazů, kterými se NZ autoři pokoušeli ono věřené tajemné nějak uchopit a komunikovat. Věděli ale současně, že žádný z jejich pokusů nepředstavuje past, do které by bylo možné Boha samotného „chytit" a tak ho mít magicky pod kontrolou.

(e) Setkání s křesťanským spiritualismem: obhajovat materiálno

Pod „křesťanským spiritualismem" míním situace, kdy křesťanská víra projevovaná v rámci určité konkrétní spirituality přestává brát ohled na rámce pozemského. Jedná se o situaci vlastně komplementární k předchozím úvahám o „křesťanské magii". To, co rozhoduje nyní, jsou vesměs individuální náhledy, city, individuální prožívání „duchovna" a cesta za ním. Všechno, co dotyčný spiritualista považuje za prospěšné svému „duchovnu", je povoleno, a to, co za prospěšné nepovažuje, je odloženo. Takový spiritualisticky věřící může být i ukotven biblicky – rád pak hovoří třeba o kosmickém, mystickém Kristu s odkazem na listy Efezským a Koloským.

Ale novozákonní teolog věří, že ono tajemné božské se přeci jen děje pro člověka v hmatatelném a uchopitelném, tak jako se Slovo stalo tělem v Ježíši z Nazareta. Novozákonní teolog má v takových situacích „materiální součásti" života víry[33] obhajovat vůči spirituálnu, které by chtělo věřit příliš individualisticky, bez konkrétního ukotvení v tradici – bez ukotvení v církvi. Novozákonní teolog v takové situaci obhajobu materiálna činit musí, protože ví, že Ježíš z Nazareta není vševědoucí a neomylnou andělskou bytostí, která žila na chvíli

[32] Tak např. R. BROWN cítí potřebu „biblicky" obhajovat jak panenské početí, tak „tělesné" zmrtvýchvstání. Srv. BROWN, op. cit.

[33] Např. již zmíněné „svátosti" nebo důvěru, že slovo Boží lze nalézt ve slově lidském, slově Písma.

na tomto světě, ale že Ježíš je nám skutečně podobný se svými zdary i nezdary, nacházením o omyly, je nám podobnější mnohem více[34] než si může být ochoten připustit příliš spiritualizující křesťan.

Závěr

Pokoušeli jsme se kategorizovat a pojmenovávat typové situace, ve kterých se může novozákonní teolog aktuálně nacházet a hledat východiska. Shrňme nakonec hlavní úkol novozákonního teologa, který nacházíme pro celé takové usilování. Tento úkol je svázán s církví: pomáhat sobě i jiným vytvářet a rozvíjet hermeneutiku „oboustranné důvěryplné sympatie" mezi církvemi novozákonní doby a církvemi dneška, mezi věřícími dob dřívějších a dnešních.

Jistě se nevrátí doba novozákonní teologie svázané apriorními „církevními dogmaty". Poučení jsme si ale vzali také z úskalí příliš „objektivizující" novozákonní exegeze. Hermeneutický úkol otevírat živé pole sympatie a účinné sounáležitosti mezi křesťany novozákonní doby a křesťany dneška je ale trvalým úkolem, kterému se stojí v novozákonní teologii nadále věnovat.

[34] Srv. RAHER, Karl, *Exegesis and Dogmatic Theology*. In: DBT, s. 44.

II. CÍRKEVNÍ DĚJINY

Milenialisté 2. a 3. století

(Hana Horáková)

Milenialismus (chiliasmus) je pojem, užívaný pro popis a výklad určitého typu přesvědčení o budoucnosti. Tento pojem vznikl v křesťanské duchovní tradici. Je odvozen od výrazu „milénium", který pochází z latiny a znamená „tisíciletí". V křesťanském prostředí je tento pojem vyhrazen pro tisícileté kralování Krista s jeho svatými na základě popisu z kanonické knihy Zjevení Janovo 20,1–10.[1] Ač je tento termín původem křesťanský, používá se i k označení obdobných jevů vyskytujících se v jiných duchovních tradicích a kromě teologů ho užívají i historikové, religionisté či sociologové náboženství.[2]

Americká historička náboženství Catherine Wessingerová proto vytvořila obecnou definici milenialismu, která vypovídá, že je to *„víra v bezprostředně blízký přechod do kolektivní spásy, v níž věrní budou prožívat blaho a nepříjemná omezení lidských poměrů budou odstraněna."*[3]

Wessingerová rozlišuje dva typy milenialismu – katastrofický a progresivní. V protestantské teologii se v 19. století na místo výše uvedené typologie začaly používat starší pojmy premilenialismus a postmilenialismus. *Premilenialismus* znamená víru, že tisíc let štěstí nastane s druhým příchodem Krista (ten tedy přijde na jeho počátku). Kristus přijde před tisíciletou říší a s jeho příchodem nastane „nebe na zemi". Spasitel bude opět fyzicky přítomen a celý svět se bude těšit z hojnosti dober, která jeho vláda přinese. Zastánci tohoto učení vidí tento svět obvykle velmi negativně a pesimisticky. Svět je špatný a bude ještě horší – až do chvíle, kdy Kristus osobně zasáhne a všechny bolesti světa jedním rázem dramaticky vyřeší.[4] Naopak *postmilenialismus* označuje víru, že již doba, v níž žijeme, přestavuje ono milénium, které bude završeno Kristovým příchodem. Zastánci tohoto učení jsou optimisté a snaží se, aby jako křesťané žili duchovně a stále větším konáním dobrých skutků připravovali království Boží na zemi. Takto budou satanské mocnosti postupně spoutávány a zlo nakonec zmizí ze světa vůbec. Naopak království Boží bude postupně

---

1 Srov. BIERNOT, David, Zdeněk VOJTÍŠEK, Zdeněk Jiří LUKEŠ a Bronislav OSTŘANSKÝ. *Konec tohoto světa: milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*. Praha: Dingir, 2012. 172 s. ISBN 978-80-86779-24-9, s. 7.

2 Srov. VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Koncepce milenialismu.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa.*, s. 7.

3 WESSINGER, Catherine. *The Oxford handbook of millennialism*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Oxford handbooks. 745 s. ISBN 978-0-19-530105-2., s. 5.

4 Srov. SPILSBURY, Paul. *Trůn, beránek a drak: výklad knihy Zjevení Janova*. Praha: Návrat domů, c2005. 92 s. ISBN 80-7255-111-6., s. 83.

vzkvétat a nabývat obrovských rozměrů podobně jako hořčičné zrno v evangeliu.[5] Z hlediska křesťanského kánonu podporuje učení premilenialismu řada novozákonních textů, např. v evangeliích tzv. Ježíšova „malá apokalypsa" a zvláště kniha Zjevení Janovo, kdežto postmilenialismus se zdaleka tolika biblickými zdroji chlubit nemůže. Toto učení se opírá o menší počet výroků, např. Skutky apoštolské, podle nichž Ježíš zůstane v nebi až do chvíle, kdy bude všechno nové (Sk 3,21).[6]

Premilenialismus motivovaný evangelii, knihou Zjevení Janovo i apokryfní židovskou apokalyptickou literaturou hrál v životě církve, obzvláště v prvních pěti staletích, velkou roli. Později však církevní autority prosadily přesvědčení, že kanonické texty týkající se Kristovy tisícileté říše mají být vykládány alegoricky a představa uskutečnění pozemské blažené říše má být odmítnuta. Toto učení se nazývá *amilenialismus* a stalo se dominantním oproti dvěma předchozím do velké míry díky osobě Augustina z Hippo, jenž je v římskokatolickém prostředí v tomto bodě autoritou dosud. Amillenialismus se shoduje s milenialismem např. v představě posledního soudu, avšak odmítá sdílet představu kolektivní blaženosti před touto konečnou událostí dějin.[7]

Každý z výše uvedených pohledů se vyznačuje praktickým dopadem, totiž jak každá ze skupin rozumí současnému poslání církve. Premilenialisté tvrdí, že církev by měla lidi varovat před přicházejícím Božím soudem, aby mohl každý konat pokání dřív, než bude pozdě. Postmilenialisté spatřují poslání církve v proměně společnosti, např. angažovaností v politické sféře. Je ovšem možné, že pravdu mají oba pohledy na věc, každý z nich totiž popisuje jiný aspekt Božích plánů pro svět.[8]

Výklady knihy Zjevení Janovo bývají složité a kontroverzní. Cílem příspěvku je podat přehled výkladů textu Zj 20,1–10 v prvních staletích církve. Připomeňme, že dnes existuje celá řada postmoderních přístupů k tomuto textu.[9]

Milenialisté 2. a 3. století

K prvním známým milenialistům 2. století patří **Papias z Hierapole** a **Cerinthus**. Žádné jejich texty se nám bohužel nedochovaly. Známe pouze některé jejich citace z děl Eusebia z Césareje a Ireneje z Lyonu.[10] Církevní historik **Eusebius z Césareje** zastával pozici kritika milenialismu, a popíral dokonce i kanonicitu samotné knihy Zjevení Janovo. Heretik Cerinthus se dle Eusebia napsal knihu Zjevení a lživě vydával za apoštola Jana. Ve svých odsudcích Cerintha často cituje svého předchůdce Dionýsia Alexandrijského. Cerintha kritizuje za příliš požitkářsky pojaté tisícileté Kristovo království na zemi a líčí ho jako člověka

[5] Srov. SPILSBURY, Paul. *Trůn, beránek a drak: výklad knihy Zjevení Janova*., s. 83.

[6] Srov. VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Koncepce milenialismu.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa*., s. 12.

[7] Srov. VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Koncepce milenialismu.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa*., s. 13.

[8] Srov. SPILSBURY, Paul. *Trůn, beránek a drak: výklad knihy Zjevení Janova*., s. 83.

[9] LUKEŠ, Jiří. *Zjevení Janovo, milenialismus a interpretační kontext postmoderny.* Theologická revue. 2012, 83(4), s. 419–432. ISSN 1211-7617.

[10] Srov. MACKERLE, Adam. ***První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*** In: „Teologické studie" 2/2005 (roč. VI.), České Budějovice, s. 28.

toužícího po pozemských slastech. Prý mu šlo především o uspokojení břicha, hýření, pití, nedovolené vztahy a další věci, které dodávaly jeho učení na atraktivitě.[11]

Eusebiova kritika druhého milenialisty, **Papia z Hierapole**, nezní tak ostře jak proti heretiku Cerinthovi. Dle Eusebiových záznamů Papias tvrdil, že po vzkříšení mrtvých nastane tisíc let, kdy se Kristus tělesně zjeví na této zemi a bude kralovat se svými svatými. Podle Eusebia měl Papias pouze „omezený rozum", protože nepochopil učení apoštolů, kteří hovořili v mystickém smyslu a symbolicky.[12] K oběma zastáncům milenialismu je nutno podotknout, že sice hovoří o Kristově tisíciletém království, ale pokud se snaží blíže specifikovat tuto událost, čerpají jinde než v knize Zjevení Janovo, ať už se jedná o židovskou apokryfní apokalyptiku, či vlastní fantazie.[13] Někteří autoři navíc podezírají Eusebia, že se snažil uměle spojit Zjevení Janovo s milenialismem osob líčených ve špatném světle, a tak tuto knihu zdiskreditovat.[14]

List Barnabášův je spis, který hojně koloval mezi křesťanskými obcemi. Autorova identita je zahalena tajemstvím.[15] Badatelé se v dataci epištoly liší, nejčastěji uvádějí dobu jeho sepsání kolem r. 150. Autor nám nijak nepřiblížený, avšak stejného jména jako společník apoštola Pavla na cestách, preferuje alegorickou interpretaci tisícileté říše.[16] Mezi apoštolskými otci je Barnabáš první, kdo hovoří o šesti věcích světa, z nichž každý trvá tisíc let. Po nich má přijít věk sedmý, kdy přijde Kristus a nastane milénium. Na tento sedmý věk naváže ještě věk osmý, který již představuje nový svět. Je zřejmé, že pojetí „kosmického týdne" je ovlivněno židovskou apokalyptikou. Den osmý však mohl vzniknout i na základě gnostických konceptů, snad i pythagorejského početního mysticismu.[17]

Justin Martyr (89 – 165) patří k významným apologetům 2. století. Představuje milenialistu, který však na tomto učení víru nestaví. Ve svém spise *Apologie* se o víře v tisícileté království raději nezmiňuje, neboť by to mohlo před pohany vykazovat znaky anarchie a podporu proticísařských nálad. V *Dialogu s Tryfonem* (kapitoly 80 a 81) toto učení naopak zastává a svému židovskému protějšku neváhá podrobně líčit popis obnovy Jeruzaléma, neboť si byl vědom, že v době téměř sto let po pádu Druhého chrámu tak učiní křesťanství pro Žida přitažlivým.[18]

Justin užívá pouze několik málo podobných motivů, které najdeme v knize Zjevení, a to tisícileté kralování s Kristem, vzkříšení a obnovu Jeruzaléma (ve Zj 20,9 je zmínka o „městu,

11 Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 28.

12 Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 29.

13 Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 29.

14 Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 30.

15 Srov. ERDMANN, Martin. *The Millennial Controversy in the Early Church.* Eugene: Wipf and Stock, 2005. 229 s. ISBN 1-59752-446-8, s. 145.

16 Srov. LUKEŠ, Jiří, *Milenialismus a jeho typy.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa.*, s. 101.

17 Srov. LUKEŠ, Jiří, *Milenialismus a jeho typy.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa.*, s. 101; srov. ERDMANN, Martin. *The Millennial Controversy in the Early Church*, s. 149.

18 Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 30, srov. ERDMANN, Martin. *The Millennial Controversy in the Early Church*, s. 136–7; HILL, C.E. *Why the Early Church Finally Rejected Premillenialism.* [online] In: Modern Reformation. Volume 17, Number 8, 2015. [cit. 2016-10-20] Dostupné z URL: <http://thirdmill.org/magazine/article.asp/link/http:%5E%5Ethirdmill.org%5Earticles%5Echu_hill%5Echa_hill.PreMill.html/at/Why%20the%20Early%20Church%20Finally%20Rejected%20Premillennialism>

které miluje Bůh"). Podobně jako i ostatní církevní otcové té doby se snaží potlačit gnostické učení, proto akcentuje vzkříšení těla i starozákonní proroky (Izajáš, Ezechiel).[19] Text Zj 20,1–10 není primárním zdrojem Justinových milenialistických úvah, ani ho nikde necituje, přesto je na základě užití podobných motivů možné konstatovat, že tato biblická pasáž sehrála v Justinově myšlení svou roli.

Irenej z Lyonu (cca 130–202) byl významný křesťanský myslitel a mučedník a v podstatě nejvýznamnější teolog druhé poloviny 2. století. Patřil k Polykarpovým žákům a byl jedním z prvních patristických spisovatelů, kteří vedli boj proti gnózi tím, že prokázali jeho shodu s pohanskou mytologií a filozofií a naopak její protiklad k učení Starého a Nového zákona.[20] Jeho monumentální dílo *Adversus haereses* představuje nejlepší křesťanskou polemiku proti gnosticismu v přednicejské éře.[21] V prvních čtyřech knihách *Adversus haereses* klade důraz na přesná přezkoumání a vyvrácení učení heretiků, v páté knize se věnuje vyznání křesťanské víry. Dílo *Adversus haereses* je nejdůležitějším zdrojem milenialistických výkladů tehdejší doby. Na jeho stranách se Irenej přiznává ke své náklonnosti k maloasijskému milenialismu. Za blízké považuje i Papiovy postoje a koncepty, dokonce cituje stejné zdroje jako on. K interpretaci eschatologických a apokalyptických textů využívá literární (doslovný) výklad. [22]

Irenej věnuje popisu tisíciletého království kapitoly 32–26 v 5. knize *Adversus haereses*. Na rozdíl od Justina chápe Irenej tuto víru jako nedílnou součást křesťanských pravd o spáse těla a stejně jako Justin bojuje proti gnózi.[23] Podobně jako Justin vyvrací tvrzení těch, kteří tvrdí, že duše zemřelých odcházejí po smrti k Bohu, protože takto popírají vzkříšení těla.[24] Irenej považuje hmotu za dobrou, neboť je stvořena Bohem. Tvrdí, že kacíři ve zvrácenosti své mysli nic nevědí o tajemství vzkříšení spravedlivých ani o království, v němž budou pojímat Boha ti, kteří toho budou hodni. Při příchodu Páně budou spravedliví vzkříšeni. Nejprve přijmou v obnoveném tvorstvu zaslíbené dědictví od Boha a budou tvorstvu vládnout. Je totiž spravedlivé, aby v témže tvorstvu, v němž pracovali, trpěli a strastmi byli zkoušeni, odměnu za toto utrpení přijali; aby opět nabyli života v tomtéž tvorstvu, v němž byli pro lásku k Bohu usmrceni; aby vládli v tomtéž tvorstvu, v němž snášeli ponížení.[25]

Irenej nevyjímá z ráje ani zvířata. Obnovené a osvobozené tvorstvo se bude živit ovocem, zrním a bylinami. Zvířata budou pokojná a svorná vespolek a lidem v poddanosti poslušná. Bude to doba, kdy se „vlk bude pást s beránkem", „levhart ležet s kozlátkem" a kdy nemluvně strčí svou ruku do hadí díry a nic se mu nestane (Iz 11).[26] Irenej hovoří o vzkříšení spravedlivých i se zvířaty, neboť ve všem oslaven je Bůh. Všichni se také vrátí

[19] Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 31.

[20] Srov. ERDMANN, Martin. *The Millennial Controversy in the Early Church*., s. 108.

[21] Srov. ERDMANN, Martin. *The Millennial Controversy in the Early Church*, s. 109.

[22] Srov. ERDMANN, Martin. *The Millennial Controversy in the Early Church*, s. 109.

[23] Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 31.

[24] Srov. IRENAEUS a Jan Nep. František DESOLDA. *Patero kněh proti kacířstvím s některými dodatky*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1876. 545 s.; 5,31,1.

[25] Srov. IRENAEUS . *Patero kněh proti kacířstvím*, 5,32,1, s. 463.

[26] Srov. IRENAEUS . *Patero kněh proti kacířstvím*, 5,32,1, 5,33,3–4, s. 466–7.

k první Bohem určené krmi, plodům země. Všichni byli před pádem vegetariány a k tomuto se opět vrátí.[27]

Při svém popisu tisíciletého království cituje především Starý zákon, méně už evangelia nebo epištoly. Knihu Zjevení cituje rovněž. Z naší pasáže je zjevná citace Zj 20,6 a zmínka o „prvním vzkříšení".[28] Toto první vzkříšení se týká spravedlivých.[29] Starozákonní pasáže cituje, aby ukázal, že Bůh své sliby dané praotcům naplní. Popis tisíciletého království zde není interpretován alegoricky, ale v reálně pozemských podmínkách. Mezi hlavní zdroje Irenejova milenialismu patří starozákonní proroci a židovská apokalyptická literatura (1 Henoch, 2 Báruch).[30] Irenejův popis tisíciletého království a Zj 20,1–10 se shodují jenom ve skutečnostech, že nastane vzkříšení a dojte ke Kristovu kralování se spravedlivými. Vše ostatní pochází z jiných zdrojů. Zajímavé rovněž je, že v *Adversus haereses* splývají 20. a 21. kapitola knihy Zjevení Janovo v jeden celek a téměř statický obraz.[31] Pozemské království tu splývá s obrazem nebeské blaženosti. Dalo by se říct, že Irenej považuje tisíciletou říši za jakýsi mezistav mezi časem a věčností, jedná se však spíš o plynulý přechod než o pevně ohraničené období.[32] Dramatický útok Satana na milované město u Ireneje nenajdeme a druhé vzkříšení je v rámci jeho myšlení pouze logickým naplněním toho, co již předem zakoušejí spravedliví během milénia.[33]

Montanista **Tertullian** (160–225) ve svém díle *Adversus Marcionem* zastával názor, že během milénia sestoupí z nebe nový Jeruzalém a po spálení země potrvá věčně. Obnovený Jeruzalém a doba tisíciletého království začnou vzkříšením a potrvají až do nastolení věčnosti. V tu dobu budou těla vzkříšených v odlišném stavu než v nebi.[34] Své závěry odvozuje z knihy *Zjevení Janovo*, nicméně čerpá i z apokryfu *Nanebevzetí Izajášovo*.[35] Tertullian považoval za nutné bránit naději v tisícileté království proti Marcionovi, který popíral, že by křesťan mohl mít nějakou naději na světě vytvořeném Demiurgem. Demiurg jako Bůh Židů měl navrátit Židy do Palestiny, kde by mohli založit vlastní mesiášské království.[36] Tertulliana řadíme k premilenialistům.

Hippolyt Římský (cca 170–236), první vzdoropapež, ve svém *Komentáři k Danielovi* aplikoval na dějiny myšlenku, že jeden den se rovná tisíci letům. Hippolyt umístil tisíciletou říši do schématu kosmického týdne trvajícího 7000 let. Kristus se narodil v roce 5500 od stvoření světa, proto v roce 500 po Kr., (= 6000 let od stvoření) nastane jeho druhý příchod, který bude počátkem tisíciletého sabatu.[37]

---

27 Srov. IRENAEUS . *Patero kněh proti kacířstvím*, 5,32,1, 5,33,4, s. 468.

28 Srov. IRENAEUS . *Patero kněh proti kacířstvím*, 5,32,1, 5,34,2, s. 469.

29 Srov. IRENAEUS . *Patero kněh proti kacířstvím*, 5,32,1, 5,36,3, s. 475.

30 Srov. LUKEŠ, Jiří, *Milenialismus a jeho typy.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa., s. 102.*

31 Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 32.

32 Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 33.

33 Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 33.

34 Srov. LUKEŠ, Jiří, *Milenialismus a jeho typy.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa.*, s. 100.

35 Srov. LUKEŠ, Jiří, *Milenialismus a jeho typy.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa.*, s. 100.

36 Srov. DeWAAY, Bob. *Pre-Millennialism and the Early Church Fathers.* [online] [cit. 2016-10-20] Dostupné z URL: <http://cicministry.org/scholarly/sch008.htm>, s. 3.

37 Srov. DeWaay, B. *Pre-Millennialism and the Early Church Fathers*, s. 4.

Lactantius (cca 250–317) patří k učencům, kteří vykládali milénium v literárním smyslu, tj. doslovně. Jeho myšlenky částečně vycházejí ze Sibyllinych proroctví. Podle Lactancia budou vzkříšení svatí koexistovat se smrtelníky. Jeho výklad zahrnuje také myšlenku svázání Satana po dobu tisíce let a vládu spravedlivých nad pohanskými národy.[38]

Commodianus byl církevní otec, který rovněž zastával doslovný výklad knihy Zjevení Janovo a kolem roku 240 přišel s myšlenkou, že ti, kteří zemřeli mučednickou smrtí od Antikrista, ožijí po dobu tisíce let a budou moci vstoupit do manželství a plodit děti.[39]

Milenialismus byl v Malé Asii poměrně populární, a to i v nejvyšších církevních kruzích. Později bylo toto učení vystrnaděno na okraj a přežívalo jen v heretických hnutích.[40] Teologové často zdůrazňují amilenialismus Augustinův, leč ještě dříve se proti chiliasmu postavil **Órigenés** (185–252), který považoval toto učení za absurdní a lpění na doslovném znění biblického textu za nedůstojné Božích zaslíbení (De principiís 2,11). Očekávání království představuje podle něho „židovský sen", a proto spiritualizoval všechny biblické texty týkající se milenialismu. Rovněž první a druhé vzkříšení alegorizuje tak, aby pro tisícileté království nezbyl prostor ani čas.[41] Církev použila Órigenův alegorický výklad Písma, aby se přihlásila k amilenialistickému myšlení, které zastává většina velkých církví dodnes.[42] Órigenův nový přístup k hermeneutice představuje vedle jiných činitelů (jako např. snaha očistit se od pohanských, resp. židovských vlivů) prvek, který dopomohl vymizení milenialismu. Podle Ryrie lze najít tři hlavní důvody odklonu oficiální církve od chiliasmu k amilenialismu, a to: změna v zaměření na přítomnou zkušenost místo na budoucí naději, které přineslo Konstantinovo přijetí křesťanství za státní náboženství; dále právě vzestup alegorické interpretace Písma a konečně Augustinovo dokonalejší rozvinutí amileniální interpretace.[43]

O **Metoději z Olympu** (2. pol. 3. st.) toho mnoho nevíme. Pro devátý dialog ze svého díla *Symposion* je řazen k milenialistům. Tysiana, jedna z deseti panen, v něm interpretuje text Lv 23,39–43 v alegorickém smyslu jako předpověď tisícileté Kristovy říše.[44] Metoděj chápe „svátek stánků" popisovaného v knize Levitikus jako předobraz eschatologického slavení tohoto svátku, jež nastane v sedmém tisíciletí. Stánky jsou symbolem vzkříšených těl.[45] Při alegorickém výkladu však není zcela zřejmé, zda tisíciletý odpočinek a svátek stánků představuje skutečné časové období, nebo jen kvalitativní stadium vzkříšení.[46] Každopádně se zde určitě jedná o přechodný stav, protože těla zůstávají stále porušitelná a až na konci

[38] Srov. DeWaay, B. *Pre-Millennialism and the Early Church Fathers*, s. 4.

[39] Srov. DeWaay, B. *Pre-Millennialism and the Early Church Fathers*, s. 4–5.

[40] Srov. LUKEŠ, Jiří, *Milenialismus a jeho typy.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa.*, s. 102.

[41] Srov. ERDMANN, Martin. *The Millennial Controversy in the Early Church*, s. 160–161; Srov. LUKEŠ, Jiří, *Milenialismus a jeho typy.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa.*, s. 102.

[42] Srov. ERDMANN, Martin. *The Millennial Controversy in the Early Church.*, s. 160–161.

[43] Srov. STALLARD, Mike. *The Shift from Jewish Chiliasm to Christian Chiliasm In the Early Church.* [online] 2009. [cit. 2016-10-20] Dostupné z URL: <http://our-hope.org/blog/wp-content/uploads/2009/06/JewishChiliasm.pdf>, s. 1.

[44] Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 34.

[45] Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 34.

[46] Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 34.

milénia se promění v neporušitelná těla andělská.[47] Metoděj používá Órigenův alegorický výklad, ale odmítá okamžitý odchod duše k Bohu, naopak klade důraz na vzkříšení těla. Metoděj svůj milenialismus staví výhradně na textu Levitiku, nikoli na knize Zjevení Janovo, které sice hojně cituje, ale Zj 20 mu slouží pouze jako podpůrný text, jenž mu poskytuje vhodné obrazy, které jeho posluchači znají. Jediný motiv ze Zj 20, který užívá, je „první vzkříšení", a ten ztotožňuje se slavením eschatologického svátku stánků.[48]

Závěr

Pestrost výkladů odráží skutečnost, že se vždy jednalo o problematiku velmi specifickou, která odrážela dobové a místní exegetické trendy.[49] Z uvedených interpretací jednotlivých autorů je zřejmé, že většina z nich má přes řadu odlišností blízko k (pre)milenialismu, který byl převážně v Malé Asii rozšířen a vyrůstal z kořenů židovské apokalyptické literatury, tradice i přístupu k textu. Autoři často přejímali popis mesiášského království pro vlastní interpretační účely.[50] Proti nim lze postavit především Órigena z Alexandrie a jeho alegorický výklad, který se stal jedním z pilířů odpůrců milenialismu.

[47] Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 34.

[48] Srov. MACKERLE, Adam. *První milenaristé a Zjevení sv. Jana.*, s. 35.

[49] Srov. LUKEŠ, Jiří, *Milenialismus a jeho typy.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa.*, s. 99.

[50] Srov. LUKEŠ, Jiří, *Milenialismus a jeho typy.* In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.) *Konec tohoto světa.*, s. 100.

Ctnosti v barokní hagiografii

(Dana Procházková)

Ve svém výzkumu jsem aplikovala strukturální analýzu, kdy jsem se snažila popsat jednotlivé ctnosti, které jsou často líčeny jako příběhy a jsou vzájemně v paradigmatických vztazích. Po vzoru Clauda Léviho-Strausse[1], který se při analýze indiánských mýtů snažil vydělit jednotlivé mytémy, jsem oddělila jednotlivé příběhy, a pokusila se stanovit jednotlivé ctnosti. Jejich popisem a stanovením je poté možné určit ideální vlastnosti, které jezuitští autoři upřednostňovali u jednotlivých sociálních vrstev.

Zabývala jsem se dílem Bohuslava Balbína (1621–1688) a jeho současníků – jezuitů – v českých zemích – Jiřího Krugera (1608–1671), s latinským označením Georgius Crugerius, Jana Tannera (1623–1694), Alberta Chanovského (1581–1643) a Felixe Kadlinského (1613–1675).

Světice byly v podání jezuitských autorů ženy, které žily obzvláště zbožným životem. Mnoho času trávily na modlitbách. Meditovaly a modlily se typické katolické pobožnosti. Jako doklad katolictví platila úcta k eucharistii. Tu Balbín obzvláště zmiňuje u Marie Maximiliany z Hohenzollernu. Se žhnoucí zbožností přijímala eucharistii o všech svátcích. K tomu se připravovala předchozí den a většinu noci tisíci vzdechy a modlitbami. Projevovala vděčnost a na kolenou byla v chrámu až do poledne. Oktáv, ve kterém se slaví Tělo Páně, strávila celý v slzách bolesti a lásky. Nic neměla doma zlatého ani stříbrného, co by nepřinesla k oslavě těchto dnů. Dojímala se zbožnými obrázky, obzvláště svaté Veroniky a těmi byla nejvíce uchvacována, aby své bolesti dala pastvu. Ložnici i kočár měla vyzdobeny svatými obrázky. K veřejnému kultu poskytovala plechové podobizny svatých. Z chrámu odcházela až po skončení všech obřadů. Ti, co viděli její kočár, mohli říct, že vše s jistotou skončilo.[2] Důležitou ctností byla také péče o chudé. Svatá Alžběta Durynská pomáhala vdovám, nemocným a vězňům. Chudým nemocným vlastní rukou stříhala vlasy a v zahradě jim tajně omývala hlavu, aby unikla očím služebných. Když německé země soužil těžký

[1] LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologica [1]: Syrové a vařené*. 1. vyd. Praha: Argo, 2006. Capricorn, sv. 14. ISBN: 80-7203-644-0.; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologica [2]:Od medu k popelu.* 1. vyd. Praha: Argo, 2006. Capricorn, sv. 15. ISBN: 80-7203-737-4.; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologica [3]:Původ stolničení.* 1. vyd. Praha: Argo, 2007. Capricorn, sv. 16. ISBN: 978-80-7203-907-4 ; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologica [4]:Nahý člověk.* 1. vyd. Praha: Argo, 2009. Capricorn, sv. 15. ISBN: 978-80-257-0059-4.; jednotlivé metody k analýze hagiografie viz FEISTNER, Edith. *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1995. Wissensliteratur im Mittelalter, Bd. 20. ISBN: 3-88226-821-2. s. 1–22.

[2] BALBÍN, Bohuslav. *Miscellanea Historica Regni Bohemiae. Decadis I. Liber IV.Hagiographicus seu Bohemia Sancta…*, II. 1. vyd. Pragae: Typis Georgii Czernoch, 1682. 220 s., 173 s.II. s. 128.

hlad, za nepřítomnosti svého muže, vyžádala pro potřebné obilí ze svého domu. Z vlastních nákladů postavila špitál a obdařila jej velkým majetkem. Sloužila zde množství přijatých chudých a nemocných. Posluhovala jim potřebnými věcmi, omývala jim nohy a hlavy, rány malomocných čistila šátkem, i když byly na pohled strašné.[3]

Ženy pocházely ze šlechtických rodin a zakládaly kostely a kláštery, čímž vytvářely katolickou krajinu. Důležitá byla výchova dětí, které měly být vzdělávány a vychovány ke ctnostnému životu. Františka hraběnka z Meggau měla sedm dětí, které v zemi zastávaly vůdčí postavení, nebo vstoupily do kláštera. Dcery se provdaly za vysoce postavené muže. Ve výchově dětí byla rozumně uměřená a zdárná. Pověst o ní se rozšířila do té míry, že ji Ferdinand III. učinil vychovatelkou syna Leopolda, pozdějšího císaře.[4] Manželství je spíše líčeno jako problematické. Je zajímavé, že jezuité také zmiňují vzdělávání žen a hodnotí je pozitivně. Crugerius uvádí navíc ženy, které vynikaly dalšími schopnostmi jako správa panství nebo léčení. Celkově byly světice statečné ženy, které snášely utrpení ve válkách, úmrtí dětí a další protivenství.

Životy těchto žen byly poté líčeny v jezuitských kázáních k prostému lidu a staly se vzorem pro chování chudých žen i šlechtičen.

Jezuité byli ve svém pojetí hlavní silou, která vytvářela novou sociální realitu. Na prvním místě kladli důraz na vzdělanost, která měla vést k mravnosti a pravé zbožnosti. V této vzdělanosti vynikali nad ostatní a úspěšně oponovali heretikům. Ve výkladu Písma byli také velmi zběhlí. Vzdělanost poté ve svých gymnáziích a katechezí šířili mezi běžné lidi, kteří tak měli přijmout katolické náboženství a chovat se morálně správně.

Novou sociální realitu vytvářeli obzvláště na svých misijních cestách. Obcházeli vesnice a městečka a šířili katolickou víru. Při tom vynikali obzvláštní statečností a spoléhali na Boha. Na misiích vytvářeli novou sociální realitu, kdy se snažili o pokřesťanštění země. Navštěvovali lidi doma, na polích, v krčmách i ženy při tkaní a snažili se jim vštěpit základy víry a morálky. Albert Chanovský se v létě připojoval k venkovanům, když sklízeli úrodu, vedl s nimi zbožné řeči a sliboval jim, že se jich zastane před jejich panstvem za poskytnutí nějaké potravy.[5] Chodil také na setkání služek, které při předení vedly různé řeči. On jim nosil dárky a knížky, přiváděl s sebou urozené ženy, vykládal zbožné příběhy, povzbuzoval je ke ctnostem, vedl rozhovory o božských věcech. Také se s nimi bavil a smál a dával jim hádanky. Začínal zpívat zbožné písně. Tak s nimi trávíval i půl noci. Na tato setkání chodili také starci. Služky poté pokračovaly i bez něj ve zbožných rozhovorech a zpěvech. Podle Tannera dokonce zpět domů doprovodili pátera dva nebeští jinoši.[6] Všude také navštěvoval krčmy, kde poslouchal radující se venkovany, schvaloval jejich pití, zdravil je. Ptal se jich, co jim pití dává a vyprávěl jim o Boží lásce. Vyzýval je, aby byli vděční za jídlo a pití a přišli

[3] BALBÍN, Bohuslav. *Miscellanea Historica Regni Bohemiae. Decadis I. Liber IV.Hagiographicus seu Bohemia Sancta*, I, s. 67.

[4] BALBÍN, Bohuslav. *Miscellanea Historica Regni Bohemiae. Decadis I. Liber IV.Hagiographicus seu Bohemia Sancta*, II, s. 163–4.

[5] TANNER, Jan Bartoloměj. *Vir Apostolicus seu vita et virtutes R.P. Alberti Chanowsky e Societate Iesu in Provincia Boemiae*. Coloniae Agrippinae: sumptibus Nicolai Hosing, 1660. 166 s., s. 99–100.

[6] TANNER, Jan Bartoloměj. *Vir Apostolicus seu vita et virtutes R.P. Alberti Chanowsky e Societate Iesu in Provincia Boemiae*., s. 95–98.

na mši, že jim vysvětlí tajemství a obtížnosti. Venkované si mu stěžovali na dobu, své pány a císaře, válečná neštěstí. On s nimi soucítil, vykládal jim o Boží prozřetelnosti, povinné úctě a lásce k nadřízeným, o dobru v neštěstích, až je opouštěl s pocitem, že budou trpělivě snášet vše.[7]

Vznikala tak nová společnost, která měla být katolická a mravní. Z válkou a náboženskými nepokoji zničené země měla vzniknout nová země, kde budou všichni věřícími katolíky a mravně na výši s odpovídajícím vzděláním.

Jezuité vykonávali také assueta ministeria, jak odpovídalo založení řádu. Zpovídali, kázali, vyučovali katechismus, udělovali poslední pomazání, pečovali o nemocné a vězněné. Adam Kravařský byl také úspěšný zpovědník. V létě i v zimě k němu přistupovalo mnoho lidí, z čehož měl radost. Když jel kolem nějaké vsi nebo města, ptal se někoho z obyvatel, jestli je vše správně, jestli není někdo nemocen. Chodil do domů a vykonával všechny služby apoštolského muže.[8]

Tím měli péči o duše různých společenských vrstev. Starali se o chudé i bohaté. Ondřej Metsch za celý svůj řeholní život vyžebral na zbožné skutky a pro chudé 9 171 florénů. Chudé, kteří byli poníženi z lepšího postavení, a stud jim nedovolil žebrat, podpořil žebráním. 56 opuštěných vdov utěšil darem. Podpořil ještě mnoho sirotků a jiných nuzných.[9] Měli také křesťanské vlastnosti jako je pokora a láska a měli být milí a chápaví k lidem. Ke křesťanskému chování také patřila askeze. Měli úspěšná kázání, kterými dojímali a hýbali (movere).

Svými modlitbami byli v neustálém spojení s Bohem a Pannou Marií. Jejich konání tak bylo legitimizováno. Již zakladatel řádu byl spojen s Bohem a toto spojení poté pokračovalo u mnoha jezuitů. Páter Nerovius vždy mši četl v slzách. Každý pátek na poctu utrpení Páně sedával v pokoji na zemi, jakoby truchlil pod křížem s Máří Magdalenou. Kromě Panny Marie uctíval svatou Dorotu. Přisuzoval jí záchranu před dluhy, když byl rektorem koleje Nového města pražského.[10] Adam Kravařský se každodenně modlil růženec. Vše, co viděl, vztahoval k Bohu. Bez ohledu na zdraví trávil čas na kolenou na zemi při modlitbách a zpytování svědomí. Modlil se oficium kněží. Celé noci trávil bezesné, procházel se po pokoji a opakoval několik slov: Můj Ježíši! Svatý! Ó Ježíši! Ó Maria! Tato slova opakoval mnohé hodiny a někdy i celou noc. Jednou na cestě, když si myslel, že jej nikdo neslyší, modlil se k Bohu a mluvil tak přátelsky, že z toho měl posluchač hrůzu. Oslovoval Ježíše a Královnu nebes, jako by byli přítomni a odpovídali mu. Velmi sladce se smál, měl z toho potěšení, ptal se jich a odpovídal. Na cestách často vyšel ven, aby nevzbudil ostatní a mnoho hodin se modlil. Na cestě v Uhrách byl jednou viděn, jak nad sněhem hodinu vytrval na kolenou na

[7] TANNER, Jan Bartoloměj. *Vir Apostolicus seu vita et virtutes R.P. Alberti Chanowsky e Societate Iesu in Provincia Boemiae*., s. 98–99.

[8] BALBÍN, Bohuslav. *Miscellanea Historica Regni Bohemiae. Decadis I. Liber IV.Hagiographicus seu Bohemia Sancta*, II, s. 145.

[9] BALBÍN, Bohuslav. *Miscellanea Historica Regni Bohemiae. Decadis I. Liber IV.Hagiographicus seu Bohemia Sancta*, II, s. 125.

[10] BALBÍN, Bohuslav. *Miscellanea Historica Regni Bohemiae. Decadis I. Liber IV.Hagiographicus seu Bohemia Sancta*, II, s. 138.

modlitbách.[11] Důležitý byl osobní vztah k Bohu, modlitba a meditace. Jezuité měli všechny činnosti odvozovat od Boží milosti. Na prvním místě byla úcta a láska k Ježíšovi a poté k Panně Marii.

Četné zázraky také dokládají potvrzení činnosti řádu. Jezuité tak byli potvrzeni samotným Bohem a všechny jejich skutky tak byly legitimizovány. Kromě toho měli také mocenskou podporu císařů, kterým pomáhali při pokatoličtění země. Doplňovali tak legální a vojenské ovládnutí země.

Kněží byli vzdělaní a schopní kazatelé. Byli schopni přesvědčovat jinověrce a odvracet hříšníky od luxusu. Jejich kázání byla velmi působivá. Jan Nepomucký byl úspěšným kazatelem v Týnském chrámu. Naplnil očekávání lidu. Byl rozumně uměřený a neústupný. Díky své pracovitosti, učenosti a ctnosti byl z doporučení pražského arcibiskupa vybrán do kolegia kanovníků katedrály, kde se stal kazatelem pro císaře. Poslouchal jej král, dvořané a ti, kteří jej předtím poslouchali v Týně. Kázal o pokání, proti libovůli šlechty a dvora, proti opilosti, která tehdy mohutněla, proti luxusu a ostatním mravům tohoto velmi zkaženého století. Král Václav pod jeho vlivem mnoho vykonal.[12]

Vynikali také osobní zbožností a usilovně se modlili k Bohu. Někteří žili apoštolským životem. Jiní působili jako představení a starali se o disciplínu a morálku. Vynikali obzvláštní statečností, která se projevovala v době náboženských válek, kdy disputovali i s lidmi jiných náboženských názorů a statečně propagovali svou katolickou víru. Někteří byli historiografy a sepsali důvěryhodné dějiny své doby. Jejich díla jsou důležitým pramenem pro současníky. Také se starali o chudé a vystavěli a nadali oltáře, aby se u nich sloužilo Bohu. Podporovali vzdělání.

Jezuité pojímají biskupy z hlediska dobového přístupu k biskupským povinnostem. K velkým reformám došlo na Tridentském koncilu, podle kterého měli biskupové sídlit ve svých diecézích, konat vizitace, dbát na disciplínu kněží a konat synody. Vzorem biskupa se stal Karel Boromejský.[13] Podobně se v Čechách snažil zavést reformy pražský arcibiskup Harrach. [14] Balbín projektuje do starších životů svatých reformační tendence a ukazuje tak, že se tyto tendence projevovaly v dějinách české církve již dříve. Oponuje tak morální kritice ze strany protestantů. Používá výrazů reformatio, reformare. Tato reformace spočívala v disciplinaci kněží, vizitacích a konání synod.

Někteří biskupové také kázali k lidu a osobně jej evangelizovali. Pečovali tak o prostý lid a jeho evangelizaci. Jezuité se tak vracejí k původnímu poslání biskupů jako pastýřů lidu. Důležitá byla jejich péče o evangelizaci prostého lidu na venkově. Měli působit proti pohanství a herezím. S touto činností souvisela také schopnost kázat.

---

11 BALBÍN, Bohuslav. *Miscellanea Historica Regni Bohemiae. Decadis I. Liber IV.Hagiographicus seu Bohemia Sancta*, II, s. 144.

12 BALBÍN, Bohuslav. *Miscellanea Historica Regni Bohemiae. Decadis I. Liber IV.Hagiographicus seu Bohemia Sancta*, I, s. 97.

13 HSIA, R. Po-Chia. *The world of Catholic renewal 1540–1770.* 1.vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 240 s. ISBN 0-521-44596-5 (brož.)., s. 10–25, 106–121.

14 CATALANO, Alessandro. *Zápas o svědomí: kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách*. 1. vyd. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2008.637 s. ISBN 978-80-7106-942-3 (váz.).

Arnošt z Pardubic byl všem viditelný na veřejném místě a poskytoval svou pozornost požadavkům lidí a nepředstíral žádný majestát, ale stál vždy s milým a radostným obličejem, a poslouchal. V tomto postavení byla také nejvyšší důstojnost. Vždy se mu v obličeji zračila lidskost a přívětivost. Takto poslouchal se zbožným a pokorným výrazem všechny chudé i bohaté a bez prodlení, pokud mohl, jejich prosby vyřídil nebo předal přítomným prelátům.[15]

Byl velmi výmluvný a přesvědčivý, na dvoře Karla IV. Také měl obzvláštní oblibu ve spravedlnosti. Nešetřil ani chudého ani mocného. Postavil se proti božím soudům.[16]

Biskupové se také starali o chudé. Vlastními prostředky se zasluhovali o výstavbu křesťanské krajiny a příchod a podporu mnoha katolických řádů v zemi. Jejich prostředky nejsou určeny k přepychu, ale ke službě věřícím a vlastní diecézi, a tedy k podpoře křesťanství. Byli vzorovými pastores dbajícími o své ovečky. Jejich bohatství je neoddělovalo od lidu. Naopak vedlo je k pomoci, ochraně a evangelizaci. Skláněli se tak k prostému lidu a svým pastýřským posláním přispívali ke christianizaci své diecéze.

Řeholníci měli hlubokou zbožnost, která se projevovala meditacemi a askezí. Byli také dobrými kazateli a obrátili mnoho lidí na katolickou víru. Důležitá byla mariánská úcta. Řeholníci byli vzdělaní a podporovali vzdělanost. Crugerius také líčí mnoho bojovníků, kteří vynikali statečností. Bojovali s muslimy nebo s husity.

Laici byli převážně bohatými mecenáši, kteří podporovali jednotlivé řády, obzvláště jezuity. Tato podpora vedla k pokatoličtění jejich panství. Také byli vzdělaní a podporováním jezuitských škol šířili vzdělanost. Vynikali ve svých povoláních. Pokud jejich povoláním bylo vedení války, byli statečnými vojáky. Někteří šlechtici cestovali po světě a navštívili také svatá místa. Na svých panstvích se chovali spravedlivě. Byli také štědří k chudým a zakládali špitály, které sloužily chudým nemocným. S menší mírou uvádějí jako ctnost pilnost. Byli zbožní a často chodili k přijímání. Jejich zbožnost byla hluboká, osobní a emotivní. Důležitá byla úcta k Panně Marii, kterou se odlišovali od protestantů. Stavěli kostely a kláštery, a tak vytvářeli krásnou katolickou krajinu. Důležitou vlastností byla věrnost katolické církvi, jejím dogmatům a úcta k Panně Marii.

Jezuité uvádějí přehled tradičních panovnických ctností, jako byla zbožnost, spravedlnost a péče o chudé.[17] Zbožnost se projevovala jednak modlitbami a katolickými pobožnostmi, ale také již pronásledováním heretiků, jak se projevovalo v konfesionálním věku. Spravedlnost byla tradiční vlastností, kterou měli mít panovníci od starých dob ve vztahu k poddaným. Měli vůči nim také postupovat pokorně a milosrdně. S tím souvisí také

---

15 BALBÍN, Bohuslav. *VITA VENERABILIS ARNESTI (vulgo Ernesti) PRIMI ARCHIESPISCOPI PRAGENSIS*... Pragae: in Archiepiscopali Typographia apud S. Benedictum in Collegio S. Norberti, Adamus Kastner, 1664. 450 s. , s. 129.

16 BALBÍN, Bohuslav. *VITA VENERABILIS ARNESTI (vulgo Ernesti) PRIMI ARCHIESPISCOPI PRAGENSIS*..., s. 130.

17 MÜHLEISEN, Hans-Otto – PHILIPP, Michael – STAMMEN, Theo (eds.). *Fürstenspiegel der frühen Neuzeit*. 1. vyd. Frankfurt am Main: Insel, 1997. 764 s. ISBN 3-458-16701-3.; AHL, Ingmar. *Humanistische Politik zwischen Reformation und Gegenreformation: Der Fürstenspiegel des Jakob Omphalius*. Stuttgart: Steiner, 2004. 349 s. ISBN 3-515-07969-6.; ROUX, Jean-Paul. *Král: mýty a symboly*. 1. vyd. Praha: Argo, 2009. 360 s. ISBN 978-80-257-0205-5. ; BERGES, Wilhelm. *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*. Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1938. 364 s. ISBN 3-7772-5206-9; CORETH, Anna. *Pietas Austriaca: fenomén rakouské barokní zbožnosti*. 1. vyd. Olomouc: Refugium Velehrad –Roma, 2013. 114 s. ISBN 978-80-7412-148-7.

povinnost péče o chudé. Naopak se nezabývají státoprávními otázkami a legitimizací moci. Chovají úctu k rodu Habsburků, kteří podle nich byli starým zbožným rodem. Zdůrazňují podíl na uzavření vestfálského míru a boj s Turky. Svatost panovníků je tak doložena tradičními ctnostmi, kde je důraz kladen na katolickou zbožnost. Nezdůrazňují pojetí legibus solutus ani některé méně morální praktiky popisované Machiavellim a Tacitem. Negativním vzorem panovníka je Václav IV., kterého líčí v protikladu k Janu Nepomuckému. Důležitou ctností panovníků kromě spravedlnosti bylo pronásledování heretiků, a tak bylo husitství pravděpodobně hlavní výtkou. Panovníci však nebyli neomezenými vládci, ale měli na své straně šlechtu, která také vytvářela katolickou sociální realitu. Panovnické ctnosti tak sdílela také šlechta.

Shrnutí

Svatí vynikali různými ctnostmi, které odpovídaly jejich sociální pozici ve společnosti. Ženy vychovávaly své děti ke křesťanské víře a ctnostnému životu nebo zbožně žily v klášteře. Výchova dětí byla důležitým posláním žen. Jinak žily v čistotě a zbožnosti. Často se modlily a meditovaly. Účastnily se bohoslužeb a často chodily k přijímání. Měly osobní vztah k Bohu a Panně Marii. Chovaly se také asketicky. Jedly převážně zeleninu a luštěniny a užívaly důtek. Také uměly číst a četly nábožné knihy.

Muži se více lišili podle svého postavení ve společnosti. Jezuitští autoři kladli důraz na zbožné duchovní ze svých vlastních řad, kteří se vyznačovali zbožným a vzorovým chováním. U jezuitů byla důležitá jednotlivá ministeria, která byla vykonávána podle jejich vlastního postupu. Jezuité tedy působili na misiích, vyučovali, zpovídali, kázali a meditovali. Svou vzdělaností převyšovali mnohé, obzvláště protestanty. Autoři jim věnují velkou pozornost, aby zdůraznili svatost vlastního řádu. Navíc je také pravděpodobně dobře znali z vlastní zkušenosti nebo vyprávění. Podrobně se rozepisují o jejich aktivitách a schopnostech. Byli výbornými kazateli, kdy byli schopni dojmout lid a přivést jej ke katolické víře. Někteří byli také dobrými zpovědníky, o této schopnosti se však autoři rozepisují méně, asi proto, že byla součástí zpovědního tajemství. Nejdůležitější aktivitou jezuitů bylo působení na misiích na venkově, kde obraceli na víru prostý lid. Autoři líčí podrobně práci jezuitů a zaznamenávají jejich úspěchy, které byly podle jejich názoru výtečné. Podobně důležitá byla vzdělanost. Autoři líčí, jak jednotliví jezuité získávali vzdělání, a jak v něm vynikali. Poté byli schopni diskutovat s protestanty. Zvláštní kapitolu tvoří oběti morové epidemie. Jezuité zpovídali a udělovali poslední pomazání, a proto jich mnoho zahynulo.

Jiné ctnosti měli panovníci, kterým se tradičně přisuzovala spravedlnost. Byli ochotni přerušit svou činnost a soudit lid. Také s přesvědčením pronásledovali všechny zločince. Byli zbožní a modlili se. Důležitou ctností bylo také milosrdenství.

Biskupové a opati měli podobné ctnosti, navíc však dbali o kontrolu duchovních a řeholníků. Starali se o jejich disciplínu a mravný život. Zde se používá výraz reformare. Biskupové konali vizitace a synody a nařizovali mravný život a disciplínu. Podobně postupovali také opati ve svých klášterech. Důraz zde však není kladen na poslušnost, ale na láskyplné a milé

chování těchto nadřízených erga subiectos. Toto líčení tedy vyvrací tvrzení o důležitosti poslušnosti v jezuitském řádu.

Důležitou sociální vlastností byla péče o chudé, a tak o ně tito svatí pečovali a stavěli jim špitály. Lidé, kteří byli bohatí a měli výjimečné postavení ve společnosti, se také zasloužili o stavbu mnoha klášterů a kostelů a zajistili nadání k různým oltářům, aby se zde sloužily bohoslužby. Tak vytvářeli katolickou zemi a danou sociální realitu a starali se o každodenní pobožnosti.

Světci byli lidé, kteří žili obzvláště zbožným životem. Bylo jich velké množství. Podle jezuitů nebyli všichni svatořečeni, ale jen žili svatým životem. Došlo tak k jisté demokratizaci svatosti. Za svaté pokládají lidi, kteří žili zbožným životem a často se modlili a přijímali svátosti. Nebyli tak jen svatořečeni oficiálně, ale sami se svou zbožností a skutky vedli ke svatosti. Zde je patrná také individualizace. Záleží na vlastní zbožnosti a skutcích. Důležitá je také meditace a osobní rozhovory s Bohem.

Bůh je líčen jako trestající český národ. Za jeho hříchy jej trestal v době husitských válek. Tyto tresty je možné odvrátit modlitbami nebo askezí. Takto se proto v klášterech řeholníci modlili ve dne v noci, aby odvrátili Boží hněv. Proto byly kláštery a v nich provozovaná zbožnost tak důležité. Další možností je askeze. Svatí žili asketickým životem. Užívali důtky a nosili žíněná roucha. Spali na tvrdé zemi. Jedli zeleninu a pili pivo. Neužívali luxusní potravy, jako bylo maso a víno. Tímto způsobem bojovali proti vlastní žádosti i odvraceli Boží hněv.

Osobní zbožnost se projevovala v úctě k Pánu Ježíši a Panně Marii. Svatí byli v modlitbách a rozhovorech s Ježíšem a Pannou Marii. Také vykonávali katolické obřady a pobožnosti, jako bylo uctívání Těla Páně, růženec a korunky k Panně Marii. Také používali žaltář. Jezuité zdůrazňují, že často chodili k přijímání. Někteří také chovali úctu k různým církví uznaným světcům. Důležitá byla také četba duchovní literatury a ignaciánské meditace. Víra se tak silně individualizovala. Důraz byl kladen na osobní zbožnost, úctu k Ježíši a Panně Marii. Tuto osobní zbožnost a meditace doporučovali poté jezuité prostému lidu a vedli takto duchovně také např. šlechtičny. Někteří upadali až do extáze.

V líčení svatých se výrazně projevuje církevní tradice. Bůh působí a je ve vztahu s katolickými věřícími. Ti také vykonávají skutky, které dokládají jejich skutečnou zbožnost. Oproti protestantskému učení o sola scriptura se staví katolická tradice, dějiny plné svatých, zbožných mužů a žen. Toto líčení legitimizuje postavení katolické církve po Obnoveném zřízení zemském a dokládá Boží přízeň.

Jezuité také zdůrazňují, že tito svatí vykonávali skutky milosrdenství. Vymezují se tak vůči protestanství a jeho učení o ospravedlnění pouhou vírou. Tyto skutky byly důležitým projevem svatosti a dokládají tak pravdivost katolického učení. Podobný význam měl důraz kladený na slavení svátku Těla Páně, kterým se zdůrazňovala katolická věrouka o transsubstanciaci. Stejný význam měl popis mariánských obřadů.

Hlavním nepřítelem bylo husitství. Tito jezuité se nezabývají teologickými otázkami, ale líčí jen historii, a to z hlediska náboženských válek. V těchto líčeních jsou husité popisováni jako krutí a nelítostní nepřátelé, kteří ničili kostely a kláštery a krutě zabíjeli duchovní

a nevinné lidi. Činnost řeholníků byla důležitá pro usmíření Božího hněvu. Husité tak tuto činnost narušovali. Také ničili knihovny, a tak likvidovali starou vzdělanost, která předtím kvetla v tomto království. Jejich činnost neměla žádnou pozitivní stránku. Byla jen ničením a zabíjením. Takto pravděpodobně jezuité líčili husitství prostému lidu, aby jej tak odvrátili od této víry.

Dalšími rušiteli sociální reality byli Židé. Jsou líčeni spíše jako kriminální živly, které hanobí náboženství a zabíjejí děti a duchovní. Je jim však věnována malá pozornost.

Tyto knihy tak dokládají hlavně svatost jezuitského řádu. Podobné ctnosti shledávají v dějinách i u jiných duchovních i laiků. Mocní a bohatí lidé pak kromě spravedlnosti měli také milosrdenství, které se projevovalo stavbami špitálů a další péčí o chudé a nemocné. Také vytvářeli katolickou krajinu tím, že stavěli kostely a kláštery a finančně podporovali bohoslužby. Mnozí také podporovali vzdělání, které mělo vést ke zbožnému a mravnému životu. Jejich skutky tak vytvářely krásnou a kvetoucí katolickou sociální realitu.

Výchova k vědeckému světovému názoru v prostředí československých muzeí v době normalizace

(Zdeněk Duda)

Problematika výchovného působení muzejních paměťových institucí v Československu obecně, ale i se zúžením pohledu na období po druhé světové válce je dosud v české i slovenské historiografii či historické muzeologii tématem, které je teprve objevováno. Kulturně výchovný rozměr těchto institucí byl dosud námětem několika spíše drobnějších studií, často tematizujících současně dobovou politickou atmosféru a ideologii. Rozsáhlejší příspěvky byly zatím věnovány některým dílčím otázkám, jako je například role Zväzu slovenských múzeí při realizaci kulturní politiky v 50. letech 20. století nebo kulturně výchovná a propagační činnost slovenských muzeí na začátku normalizace.[1]

Podobně i tento příspěvek se soustředí na jedno z mnoha bílých míst širší a dosud nepopsané nebo přesněji nesepsané a nezpracované problematiky výchovného působení muzejních paměťových institucí v Československu v 70. a 80. letech 20. století. Součástí vyžadované kulturně výchovné práce muzeí byla tehdy mimo jiné výchova k takzvanému vědeckému světovému názoru. Cílem příspěvku je vymezit místo světonázorové výchovy v činnosti muzeí. Zvláštní pozornost přitom bude věnována prostoru jižních Čech.

Příspěvek vychází z analýzy dobových normativních a metodických textů a dobové odborné literatury a učebnic. Nejprve je věnována pozornost samotnému pojmu světonázorové výchovy a následně místu této výchovy v práci muzeí na začátku normalizace. Prezentován je zde především základní rámec pro činnost muzeí, vymezený dobovou legislativou a metodikami. Jen jako drobné sondy a spíše ilustrace zde jsou uvedeny příklady konkrétních realizací.

Výchova k vědeckému světovému názoru

Výchova k vědeckému světovému názoru představovala jednu ze základních složek komunistické výchovy.[2] Směřovala k osvojení základů takzvaného vědeckého světového

[1] Kulturně výchovné činnosti muzeí v období společného státu se ve slovenském prostředí systematicky věnuje Daniela Prelovská, která výše uvedená témata zpracovala v samostatných monografiích. Srov. PRELOVSKÁ, Daniela. *Zväz slovenských múzeí a kultúrna politika (1945–1959).* 1. vyd. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2011. 268 s. ISBN 978-80-8094-868-9; *Kultúrno-výchovná a propagačná činnost slovenských múzeí v období rokov 1970–1975.* 1. vyd. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2015. 278 s. ISBN 978-80-558-0921-2. Z dalších studií tematizujících kulturně výchovnou činnost muzeí v době normalizace např. srov. DUDA, Zdeněk. 30 let budování paměti: Ideologie v muzejní prezentaci (Oblastní muzeum v Písku 1975). V tisku.

[2] Další složky komunistické výchovy tvořily výchova rozumová, výchova mravní, výchova pracovní, výchova estetická a výchova tělesná. Výchově k vědeckému světovému názoru náležela úloha integrující, měla prolínat

názoru marxismu-leninismu jako ideologie dělnické třídy a její komunistické strany a dále jako nástroje poznávání a revoluční přeměny světa, tedy jako teorie výstavby socialismu a komunismu. Osvojit si základy vědeckého světového názoru znamenalo poznat takzvanou materiální jednotu světa, nejobecnější zákonitosti přírody, společnosti a lidského myšlení, získat předpoklady pro vědecký a současně třídní přístup ke skutečnosti i pro vědecký, rozumí se dialektický způsob myšlení.[3]

Pojem světový názor obecně označoval soustavu názorů, pojmů a představ o okolním světě a místě člověka v něm. V širším smyslu představoval souhrn všech názorů člověka na okolní svět, názorů filozofických, společensko-politických, etických, estetických, přírodovědeckých apod. Základem a jádrem každého světového názoru byl názor filozofický.[4] Z marxistického hlediska měl pojem světový názor dva významy.[5] Především znamenal součást společenského vědomí – ideologie a jako takový sestával ze soustavy pojmů a názorů o světě, poskytujících odpovědi na takzvané nejvšeobecnější a nejzákladnější životní otázky. Vycházel přitom z materialistického výkladu vývoje přírody a společnosti a ostře se s nárokem na výlučnou pravdivost vymezoval vůči konkurenčním výkladovým schématům, typicky označovaným za idealistické.[6] Tento rys byl dále posilněn skutečností, že světovým názorem byla rovněž rozuměna obecná metoda, respektive metodologie poznání a přeměny světa.[7]

Výchova k vědeckému světovému názoru byla založena na materialistickém a dialektickém chápání a výkladu světa. Měla ovlivnit celkový vztah člověka ke světu, životu i společnosti a v žádoucím duchu podmínit způsob prožívání skutečnosti. Jako vědecké zdůvodnění zákonitosti a závaznosti základních norem komunistické morálky měla plnit částečně roli motivačního faktoru pro chování a jednání člověka. Zasáhnout měla nejen intelekt, ale i emoce a vůli. V ideálním případě měla vést ke komunistické

všechny cíle a úkoly ostatních složek výchovy. Srov. SCHNEIDEROVÁ, Hana a kol. *Teorie školní a mimoškolní výchovy*. 1. vyd. Praha: SPN, 1988. s. 67–98.

3 Srov. Heslo Výchova k vědeckému světovému názoru. In: KUJAL Bohumír (ed.). *Pedagogický slovník: P–Ž. Díl 2*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1967. s. 386.

4 Srov. Heslo Světový názor. In: *Stručný filosofický slovník*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1966. s. 433.

5 Pojem světového názoru v tomto smyslu v sobě spojoval teorii s praxí, vedle složky poznatkové, hodnotové a normativní měl obsahovat i složku takzvaně praktickou. Měl být nejen souhrnem představ a názorů, ale i oporou pro hodnotovou orientaci a návodem pro život: *„Světový názor je třeba chápat jako souhrn názorů, vyjadřujících celkovou představu člověka o světě a životě, jako souhrn hodnotových představ, vyjadřujících poměr a postoj člověka ke světu, k životu a jeho složkám, jako souhrn představ o řešení základních životních problémů a situací, souhrn vnitřních příkazů, zákazů a doporučení, které člověk má (v podobě svědomí, mravního či jiného kodexu) a podle něhož se ve svém životě řídí.“* GRULICH, Vladimír – LOUKOTKA Jiří – MUŽÍK Josef. *Komunistický světový názor a mladá generace*. 1. vyd. Praha: Horizont, 1974. s. 10.

6 Srov. *„Idealismus nemůže být spolehlivou metodou poznání skutečnosti, protože svým nesprávným názorem na svět mění skutečný vzájemný vztah mezi vědomím a materiálním světem.“* Srov. SCHNEIDEROVÁ, Hana a kol. *Teorie školní a mimoškolní výchovy*, s. 68.

7 Srov. *„V tomto smyslu je světový názor obecnou metodou jednání lidí, obecným návodem, jaký postoj zaujmout k vlastním potřebám a zájmům, jak postupovat při jejich uspokojování, obecným návodem pro řešení věčně nové a živé otázky: co dělat.“* GRULICH, Vladimír – LOUKOTKA Jiří – MUŽÍK Josef. *Komunistický světový názor a mladá generace*, s. 10. K tomu také srov. *„Marxistický vědecký světový názor nám tedy umožňuje poznat společenské souvislosti a souvislosti přírodního dění, ale umožňuje nám zároveň vědecké předvídání dalšího vývoje, a tím se stává nástrojem vědeckého poznání a praktické přeměny světa.“* SCHNEIDEROVÁ, Hana a kol. *Teorie školní a mimoškolní výchovy*, s. 69.

uvědomělosti a přesvědčení, důvěře ve správnost politiky komunistické strany a viditelně především k zaujetí aktivního přístupu k výstavbě a budování socialismu a komunismu.[8]

Takto vnímaná výchova k vědeckému světovému názoru byla považována za klíčové místo komunistické výchovy. Představovala totiž jeden z hlavních pilířů formace nového socialistického člověka. Ten byl prezentován jako všestranně rozvinutá osobnost, nacházející svoji seberealizaci v aktivním přijetí svého místa ve společnosti a spoluúčasti na vytváření nového socialistického a komunistického světa.[9] O výchově k vědeckému světovému názoru se proto také hovořilo jako o integrující složce, jež měla prolínat všemi oblastmi dobové výchovy. Podíl na této výchově měly mít školské, stranické, ale i další společenské instituce. K zformování žádoucího vědeckého světového názoru nedocházelo ihned, ale až v delším časovém výhledu, respektive teprve tehdy, když proces výchovy vyústil do *„harmonického prolínání"* potřebných znalostí a získání odpovídajícího přesvědčení, upevněného v konkrétních činech a činnostech.[10]

Pole k uskutečňování výchovy k vědeckému světovému názoru bylo značně široké. Zahrnovalo oblast školní výuky, oblast výchovy mimo vyučování i rodinnou výchovu. Výchova k vědeckému světovému názoru měla být přitom dlouhodobým procesem, zahrnujícím pamětné osvojování vědeckého poznání i soustavné rozvíjení samostatného myšlení opírajícího se zkušenost, včetně řešení problémových situací a vlastní aktivity, zvláště aktivity pracovní, ať již se jednalo o pracovní vyučování, veřejně prospěšnou práci nebo práci politickou a kulturní. Obsah výchovy k vědeckému světovému názoru tvořily především základní poučky marxisticko-leninské filozofie, politické ekonomie, vědeckého komunismu a etiky, takzvaná materiální jednota světa a jeho zákonitosti, úloha výroby, třídního boje, lidových mas, učení o socialistické revoluci, o výstavbě socialismu a komunismu.[11]

Nedílnou součástí výchovy k vědeckému světovému názoru byla také takzvaná vědeckoateistická výchova, jež se snažila překonat a odstranit vliv náboženství na myšlení a jednání obyvatel socialistického státu a především dětí a mládeže.[12] Vymezovala se proti výchově náboženské a poukazovala na potřebu aktivní účasti každého jednotlivce na vytváření spravedlivé lidské společnosti. Pojem náboženství, s nímž pracovala marxistická filozofie, byl s takovou společností v rozporu, neboť náboženství bylo vnímáno jako jeden z prostředků vládnoucí třídy k ovládání utlačovaných tříd. Náboženský kult byl v tomto smyslu ideologickou zbraní, prostředkem ospravedlnění nadřazeného postavení příslušníků vládnoucí třídy, jak ve vlastním vědomí vykořisťovatelů, tak i ve vědomí vykořisťovaných. Církvím a náboženským společnostem byla přisuzována takzvaná reakční úloha, jež měla pramenit v pevném sepětí církve s vládnoucí třídou v třídně rozdělené společnosti

[8] Srov. Heslo *Výchova k vědeckému světovému názoru*, s. 386–387.

[9] Srov. RUML, Vladimír. *Komunistický světový názor jako teoretický základ poznávací a praktické činnosti lidí za socializmu*. 1. vyd. Praha: Horizont, 1975. s. 7.

[10] Srov. SCHNEIDEROVÁ, Hana a kol. *Teorie školní a mimoškolní výchovy*, s. 73; 80–82.

[11] Srov. Heslo *Výchova k vědeckému světovému názoru*, s. 386–387.

[12] Srov. Heslo Výchova ateistická. In: KUJAL Bohumír (ed.). *Pedagogický slovník: P–Ž. Díl 2*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1967. s. 377–378.

a spočívat v zakrývání *„pravé“* příčiny těžkého postavení utlačovaných tříd a v odvádění utlačovaných od důsledného boje proti svým utlačovatelům.[13]

Vědeckoateistická výchova usilovala plně odbourat a překonat náboženskou víru. V souladu se širší oblastí výchovy k vědeckému světovému názoru a v duchu známé dobové poučky měla svou teoretickou i praktickou stránku. Jejím obsahem bylo poznání přírodních a společenských jevů a skutečností, pojímané optikou historického materialismu. Důraz byl přitom kladen na nejnovější závěry vědeckého zkoumání a přínosy takzvané vědeckotechnické revoluce. Základním postupem se měla stát metoda přesvědčování a metoda příkladu. Ateistická výchova počítala nejen s kritikou náboženství, ale také s realizací a upevňováním takzvaného pozitivního životního programu,[14] *„vědeckých“* materialistických názorů a představ a norem komunistické morálky. Rozhodujícím předpokladem k překonání náboženství měl být rozvoj socialismu a zvláště aktivní účast pracujících na budování socialistické a komunistické společnosti.[15] Zásadní přitom bylo pochopit cíle a potřeby této společnosti a získat důvěru ve vlastní tvořivé síly.[16] Vědeckoateistická výchova zde byla součástí formace nového socialistického člověka a překonání *„falešné, iluzorní a bezmocné“* náboženské víry zase předpokladem všestranného rozvoje společnosti i jednotlivců.[17]

Významnou úlohu v překonávání náboženství měla mít veškerá politickovýchovná a vzdělávací činnost. Zvláštní roli zde zastával socialistický stát, jeho orgány i další společenské organizace. Mezi jinými i paměťové instituce a konkrétně muzea.

Místo výchovy k vědeckému světovému názoru v činnosti muzeí

Postavení muzeí v socialistickém Československu upravoval zákon *o muzeích a galeriích* č. 54/1959 Sb. a další státní i stranické dokumenty. Muzeum bylo podle tohoto zákona institucí s důležitým dokumentačním, vědeckým, uměleckým a osvětovým posláním. Muzea i galerie byly zasazeny do systému dobových politických institucí, jejich činnost řídilo příslušné ministerstvo nebo výkonné orgány příslušných národních výborů. Jako takové se

[13] Dějiny lidské společnosti měly být plné dokladů toho, *„jak církev a s ní vládnoucí třída ve jménu nadpřirozených ideálů krutě potlačovala boj proti nespravedlnostem třídní společnosti a pronásledovala pokrokové vědce, kteří vyvraceli postupně dogmatické tvrzení církví o závislosti světa na nadpřirozených silách.“* Heslo Náboženství a výchova. In: KUJAL Bohumír (ed.). *Pedagogický slovník: A–O. Díl 1*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1965. s. 306–307.

[14] K tomu srov. *„Přitom je třeba zdůraznit, že dialektickomaterialistický ateismus není možné redukovat jen na destrukci nevědeckých náboženských představ. Dialektickomaterialistický ateismus vždy též zahrnuje, ba dokonce především znamená pozitivní vysvětlování zákonitostí vývoje přírody a společnosti. Jen tenkrát, položíme-li hlavní důraz na pozitivní stránku naší světonázorové propagandy, můžeme uspíšit přechod člověka na světonázorové pozice revoluční dělnické třídy.“* RUML, Vladimír. *Komunistický světový názor jako teoretický základ poznávací a praktické činnosti lidí za socialismu*, s. 24.

[15] Aktivní účast na výrobní a společenské práci měla zásadně přispívat k překonávání náboženského a naopak k posilování a formování ateistického vědomí. Důležitá výchovná funkce byla přitom přisuzována výrobním pracovním kolektivům. Srov. Heslo Výchova ateistická. In: BACHNYKIN, J. A. (ed.). *Kapesní slovník ateisty*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1982. s. 311.

[16] V souladu s tím připisovala vědeckoateistická výchova veškerým náboženským představám slepou poslušnost, pasivitu a odevzdanost vlastnímu osudu. Srov. Heslo Výchova ateistická. In: KUJAL Bohumír (ed.). *Pedagogický slovník: P–Ž. Díl 2*, s. 379.

[17] Srov. BRYCHNÁČ, Vlastimil a kol. *Marxisticko-leninská filozofie: Učebnice pro vyšší stupeň stranického vzdělávání*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978. s. 343–344.

měly stát důležitým nástrojem dobové politiky a co je v daném kontextu důležité, v těsné souvislosti s tím i produkce a reprodukce dobového světového názoru.

Muzeím i galeriím byl určen významný kulturně politický úkol. Ve své činnosti se měly výslovně soustředit na následující čtyři témata: dokládat takzvaně vysokou kulturní úroveň lidu v Československu, takzvané zápasy lidu o národní svébytnost, takzvané třídní a politické boje i takzvané úspěchy socialistické výstavby.[18]

Uvedené tematické okruhy představovaly základní stavební kameny dobové filozofie dějin, respektive specifickou podobu národního mýtu, jež byl ale čten jako skutečný a věrný popis minulosti, vystavěný na předpokládaných zákonitostech historického vývoje. Tento výklad skutečnosti, jenž se zdaleka netýkal pouze minulosti, ale stvrzoval a vysvětloval věci přítomné i budoucí, vymezoval prostor pro činnost muzeí i galerií. A to i prostor výchovný, jenž cílil k poučení v žádoucím světonázorovém duchu, k prohloubení žádoucího estetického cítění a k podněcování takzvané a žádoucí tvořivé práce pro socialistickou společnost.[19]

Svěřený kulturně politický úkol měla muzea plnit v souvislosti s výkonem své specificky vlastní úlohy tvorby a správy sbírek.[20] Muzejní a galerijní sbírky byly vymezeny jako kolekce hmotného dokladového materiálu, plánovitě shromažďované v těchto institucích, a to na základě průzkumu či vědeckého výzkumu, odborně spravované a vědeckými metodami zpracovávané.[21] Jelikož ani pojem vědy nebyl prostý dobové ideologie, vědecký mnohdy znamenalo totéž co marxistický,[22] již samotná sbírková činnost byla výběrová ve smyslu podpory výchovy k vědeckému světovému názoru. Vytvářela totiž takový obraz skutečnosti, který ani tolik neodpovídal skutečnosti nebo pluralitě skutečností, jako spíše mýtickému vyprávění, složenému z pouček a postupů historického materialismu.

Odborná tvorba a správa byla předpokladem k využití sbírek ke kulturně osvětové činnosti. Ta nebyla něčím navíc, ale nezbytnou a konstitutivní oblastí práce muzeí a galerií, vymezenou muzejním zákonem a dalšími právními předpisy. Podle dobové muzeologické literatury se jednalo o jednu ze základních funkcí muzea. Výchovné využití sbírek mělo své místo vedle dokumentace vývoje přírody a společnosti, uchovávání vybraných dokladů

[18] Srov. § 1 zákona č. 59/1959 Sb., o muzeích a galeriích.

[19] Srov. § 1 zákona č. 59/1959 Sb., o muzeích a galeriích.

[20] Srov. *Směrnici pro správu sbírek v muzeích a galeriích*, která byla publikována jako instrukce ministerstva školství a kultury ze dne 21. prosince 1960 ve Věstníku MŠK, 1961, s. 123: *„Muzea a galerie zpracovávají tyto předměty muzejní hodnoty a umělecká díla (dále jen „sbírkové předměty") vědeckými metodami pro potřeby vědy a výchovy, aby mohly sloužit jako původní prameny poznání a posilovaly pokrokové tendence současného vědeckého a uměleckého života."* Srov. NEUMANN, Karel (ed.). *Kultura: Sborník právních předpisů: Příručka pro školy, školská a kulturní zařízení a orgány školské a kulturní správy*. Sv. 2. 1. vyd. Praha: Orbis, 1963. s. 452.

[21] Srov. § 2 zákona č. 59/1959 Sb., o muzeích a galeriích.

[22] Dobová marxistická filozofie počítala s pravdivostí vědeckého poznání a současně tomuto „pravdivému" poznání vymezovala hranice. Srov. např. *„Souvislost vědy s určitým typem výroby a ostatními sociálními procesy je zdrojem ideologického boje ve vědě. Určitý rozdíl je zde mezi přírodními a společenskými vědami. V některých společenských vědách (historie, politická ekonomie, etika aj.) může být pravdivé vědecké poznání zároveň vyjádřením zájmů určité společenské třídy. To se týká zejména marxistické společenské teorie. Určité části společenských věd a někdy i celé disciplíny však mají neutrální povahu. Přírodní vědy pak vcelku nemají třídní obsah, mohou však mít v některých svých částech a výsledcích třídní, ideologickou funkci. Ideologické souvislosti se ve vědě projevují jednak v celkovém vztahu vědy a společnosti, věda jako součást duchovní kultury podléhá některým ideologickým zákonitostem, jednak v celkové metodě a filosofických problémech vědy."* Heslo Věda. In: *Stručný filosofický slovník*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1966. s. 472–473.

a výzkumu. Vytváření a správa sbírek (funkce dokumentační a v širším smyslu konservační) tvořily podle dobové terminologie základnu, vlastní důvod existence muzea, zatímco další dvě funkce (výzkum a výchova) byly takzvanou nadstavbou, u níž se předpokládal fakultativní rozsah činností a pouze potenciální využití. První tři funkce (dokumentační, konservační a výzkumná) měly být dále předpokladem pro realizaci čtvrté funkce, funkce výchovného využití sbírek, někdy také označované jako funkce finální.[23]

Celá oblast výchovné činnosti paměťových institucí byla přitom plně ideologizována.[24] Muzea i galerie měly podle muzejního zákona na prvním místě a především objasňováním zákonitostí vývoje přírody a společnosti, umělecké tvorby a jiných druhů lidské činnosti přispívat k výchově občanů v duchu vědeckého světového názoru.[25] Měly mít také podíl na zvyšování všeobecného i odborného vzdělání občanů i na popularizaci výsledků vědecké práce. Současně s tím měly propagovat úkoly výstavby socialismu. Úloha muzeí a galerií spočívala také v systematickém poznávání vymezeného území a péči o rozvoj vlastivědné práce. Což vlastně znamenalo názorně objasňovat a zdůrazňovat takzvané pokrokové tradice a tím upevňovat takzvané socialistické vlastenectví a proletářský internacionalismus. Rovněž péče o rozvoj estetické výchovy, umělecké tvorby i snaha o takzvané zvyšování kulturní úrovně občanů měla své jasné ideologické zacílení a popis, smyslem totiž bylo rozvíjet takzvanou socialistickou kulturu. Výchova k vědeckému světovému názoru byla v tomto vymezení jednak samostatnou a důležitou oblastí kulturně výchovné práce muzeí a galerií, jednak se jako integrující složka výchovy prolínala veškerou další výchovnou činností.

Podobně k výchově k vědeckému světovému názoru v prostředí paměťových institucí přistupovala i dobová muzeologická literatura. Takzvané šíření vědeckého světového názoru mělo mít své místo ve výchovných aktivitách muzeí vedle obohacování kulturního života a zvyšování kulturní úrovně obyvatelstva a především mládeže a také podpory cestovního ruchu. Zvláště se tak mělo dít prostřednictvím prezentace muzejních sbírek na nejrůznějších výstavách přístupných nejširší veřejnosti.[26]

Muzejní zákon rozuměl naplňováním kulturně výchovného poslání muzeí využívání muzejních sbírek v expozicích a výstavách a publikační a přednáškovou činnost.[27] Ostatní formy kulturně výchovné činnosti muzeí přímo nezmiňoval, ale počítal s nimi. Legislativně zakotvená výchova k vědeckému světovému názoru v muzejním prostředí spíše znamenala pamětné osvojování obsahů vědeckého světového názoru. Důraz kladený na estetickou

[23] Srov. BENEŠ, Josef. *Muzeum a sbírky*. 1. vyd. Praha: Ústav pro informace a řízení v kultuře, 1977. s. 57–62.

[24] Srov. § 3, odstavec 2, zákona č. 59/1959 Sb., o muzeích a galeriích.

[25] Významné místo výchovy k vědeckému světovému názoru v kulturně osvětové činnosti muzeí podtrhuje i *Statut Národního muzea v Praze*, vydaný podle § 6 muzejního zákona. I zde je světonázorová výchova uvedena na prvním místě: „[Národní muzeum v Praze] *ve svých expozicích podává vědecký obraz vývoje přírody a společnosti se zvláštním zřetelem na území ČSSR a na dějiny jeho národů, pořádá dočasné výstavy, cykly přednášek, výklady a besedy ve sbírkách a pomáhá tak všemi vhodnými způsoby šířit a prohlubovat vědecký světový názor, zvyšovat všeobecné a odborné vzdělání, upevňovat socialistické vlastenectví a proletářský internacionalismus.*“ *Statut Národního muzea v Praze* byl publikován jako instrukce ministerstva školství a kultury ze dne 28. listopadu 1960 ve Věstníku MŠK, 1960, s. 348. Srov. NEUMANN, Karel (ed.). *Kultura: Sborník právních předpisů: Příručka pro školy, školská a kulturní zařízení a orgány školské a kulturní správy*, s. 468–469.

[26] Srov. BENEŠ, Josef. *Muzeum a sbírky*, s. 60.

[27] Srov. § 3, odstavec 2 zákona č. 59/1959 Sb., o muzeích a galeriích.

stránku umožňoval při tomto učení zapojit jak intelekt, tak i emocionální složku, a tím vlastní učení usnadnit. Důležitou oblastí výchovy k vědeckému světovému názoru ovšem také bylo získání odpovídajících zkušeností při řešení problémových úloh a účastí na společenských a pracovních aktivitách. V prostředí muzeí by bylo možné zvažovat především rovinu zájmové činnosti. Zájmové kroužky při muzeích sice máme z období normalizace doložené, muzejní zákon ale jejich činnost a roli při výchově k vědeckému světovému názoru přímo neupravoval.

Důležitá úloha muzeí při výchově k vědeckému světovému názoru byla připomínána i v dalších normativních a metodických textech, nezávisle na tom, zda se jednalo o stranického nebo státního původce. Typicky například v programech a koncepcích (dlouhodobého) rozvoje muzeí, přijímaných na úrovni ústředí i krajů, a dále třeba také v krajských a okresních plánech a programech rozvoje kultury na určité kratší období. Tak například v *Programu dlouhodobého rozvoje muzeí a památníků Jihočeského kraje*, zpracovaného podle *Zásad rozvoje českého muzejnictví*, vyhlášených ministerstvem kultury ČSR v lednu roku 1973, vlastně se jednalo o návrh koncepce rozvoje do roku 1990, se v části věnované *Podílu muzeí na výchově mládeže* doslova uvádí: *„Síť muzeí a památníků v kraji vytváří širokou základnu pro výchovu mládeže k vědeckému světovému názoru a myšlení, k socialistickému vlastenectví a internacionalismu, k zdravému regionalismu, k utváření a rozvíjení významných složek vědomí aktivního budovatele socialismu a komunismu, prohloubení procesu osvojení správných socialistických postojů. Přírodovědecké, prehistorické a historické sbírkové fondy muzeí poskytují nejen názorný materiál pro školní výuku, ale především jakožto autentické, originální konkrétní doklady přírodního a společensko-historického vývoje a tedy hmotné prameny vědeckého poznání působí přesvědčivě a s emocionálním i estetickým nábojem na způsob myšlení mládeže, přispívají k formování vědeckého světového názoru.“*[28]

Závěr

Můžeme tedy uzavřít, výchova k vědeckému světovému názoru zaujímala významné místo v činnosti muzeí. Neomezovala se pouze na oblast kulturně výchovné práce, kde se s ní výslovně počítalo a kde jako integrující složka výchovy měla nejvíce prostoru ke svému uplatnění, ale prostupovala všemi oblastmi muzejních aktivit. Již samotná sbírkotvorná činnost, charakteristický základ a prostředek veškeré muzejní práce, sloužila k produkci a reprodukci dobového světového názoru a již tím samým působila výchovně. Muzea té doby je tak možné vnímat jako laboratoře a současně i jako školicí střediska světonázorové výchovy. Tolik alespoň dobová ideální představa, nebo alespoň obraz v dobové normativní a metodické literatuře.

A ještě dovětek. Bylo tomu reálně skutečně tak? Dobovou terminologií, dalo se hovořit o jednotě teorie a praxe? Skutečnost, jak už to bývá, byla mnohem pestřejší a barvitější. V každém případě ale existovaly snahy uvést tuto ideální představu ve skutečnost. V Jihočeském kraji v roce 1972, obdobně jako na jiných místech, proběhla prověrka společenskověd-

[28] Srov. SCHNEIDER, Evžen. *Koncepce dlouhodobého rozvoje muzeí a památníků Jihočeského kraje: Základní materiály*. České Budějovice: Jihočeské muzeum, 1975. s. 50–51.

ních expozic. Prověrková komise pracovala podle ústředních směrnic z pověření krajského národního výboru.[29] Mimo jiné si všímala potenciálu těchto expozic k šíření vědeckého světového názoru.

[29] Srov. SCHNEIDER, Evžen. *Společenskovědní expozice muzeí a památníků Jihočeského kraje: Popis a rozbor stavu v r. 1972 a úkoly dalšího rozvoje*. České Budějovice: Jihočeské muzeum, 1974. zvláště s. 19n.

Duchovní odkaz Benedikta z Nursie

(Terezie Valová)

Benedikt

Přesné datum Benediktova narození není zřejmé, předpokládá se, že se tak stalo někdy v letech 480 – 490 po Kristu. Tradiční výklad hovoří o roce 480 a místem narození byla Nursie[1]. Není známo jméno jeho otce ani matky, nevíme nic bližšího o jeho rodině a okruhu blízkých, rovněž z jeho dětství nejsou žádné záznamy, jen že „pocházel ze šlechtického rodu[2] z Nursie“[3]. Známá je Benediktova hluboká rozvážnost již v mladistvém věku. Svým duchem, moudrostí a vyzrálosti převyšoval své vrstevníky. Není se tedy čemu divit, když po cestě do Říma[4], kde byl poslán na studia, hořce narazí na neduhy společnosti a znechucen morální zkažeností, raději Řím opouští a stahuje se do ústraní.

Tři roky strávil Benedikt v jeskyni, pohroužen do samoty a modliteb. Sáhl si na samé dno svých sil a naučil se znát sám sebe.

Poté se stal vůdcem komunity ve Vicovaru, avšak mniši ve zdejším klášteře nedokázali naplnit Benediktovy požadavky, byli ještě příliš pohroužení do svých zájmu, lenosti a pohodlnosti, které neměli nic společného s cestou následování Krista.

Benedikt proto toto místo, po snaze mnichů jej zabít, opustil. V opětovné samotě však nespočinul na dlouho, protože jeho pověst si vyžádala příliv lidí, kteří toužili jej následovat. Benedikt dal základ 12 menším klášterům, kde určil opaty. Sám pak odešel a vystavěl Monte Cassino[5].

---

1 Dnes Norcie – město v italské provincii Perugia, kraj Umbria, v sabinských horách. Město si zachovalo starobylý ráz, sčítá na dvacet kostelů a kaplí, obehnáno je vysokými hradbami a obklopeno zelenými pahorky.

2 Lat. leberiori genere – což tradice vykládá jako šlechtický či senátorský rod, ale např. Schuster (Alfredo Ildefonso – 1880–1954 – kardinál, arcibiskup v Miláně) na to poukázal a vyložil jej jako označení pro pouze „vážené postavení majetné rodiny v kraji“.

3 *Život svatého otce Benedikta od sv. papeže Řehoře Velikého. (Druhá kniha dialogů.).* Benediktinské Opatství Emauské v Praze, 1902. str. 3.

4 V Římě se nachází kostelík San Benedetto in Piscinula – podle tradice jako připomínka studijních let Benediktových.

5 Klášter Montecassino založil Benedikt roku 529 a je mateřským klášterem benediktinského řádu. Jeho výstavba nebyla vždy jednoduchá, jak nás informuje papež Řehoř a také v průběhu dějin zažil mnohé pády, zničení a drancování, přesto byl vždy obnoven a i dnes hrdě stojí na úpatí hory jako nezpochybnitelný odkaz Benedikta a opravdový „dům Boží“. Klášter byl vystavěn na místě pohanského chrámu, který byl zasvěcen bohu Apolonovi. Benedikt proměnil chrám pohanského boha ve svatyni blahoslaveného Martina a tam, kde stával pohanský oltář, vystavěl svatyni ke cti Jana Křtitele. Poprvé k jeho zničení došlo roku 577 Langobardy, obnoven byl na začátku 8. století za mandátu papeže Řehoře II. V roce 744 daroval vévoda Gisulf II. z Beneventa klášteru přilehlé oblasti a tak vznikla „*Terra Sancti Benedicti*“, země svatého Benedikta. Následný pád se odehrál v roce 883, kdy jej dobyli Saracéni, kteří klášter vyplenili a zapálili. Ke třetímu zničení kláštera

O jeho životě se dovídáme z jediného zdroje, a sice Druhé knihy Dialogů papeže Řehoře Velikého[6], který jej má ve veliké úctě a nazývá ho „vir Dei" mužem Božím. Řehoř píše: „Byl to muž ctihodného života, milostí i jménem Benedictus (= Požehnaný)."[7] Jedinou touhou Benediktovou bylo „zalíbit se Bohu"[8]. Veškerá světskost mu byla trnem v oku, vnímal ji jako „propast nepravostí"[9] a světské věci mu byly „zvadlým květem"[10]. Jeho duše nesla křišťálovou čistotu, nepodléhala žádné vášni, zlo u něho nemělo sebemenší zákoutí a ve velikém přesahoval svou ctností. Tak se tento muž Boží „vir Dei"[11], jen s jedinou touhou v srdci „zalíbit se Bohu"[12], stáhl ze světa, aby ve své samotě, přiblížil se svému Bohu. To, co za svou útrapu získal, ve své skrytosti si neponechal, ale bratřím svým předal. Řeholi v každém svém slově plnou pravdy a lásky Boží, řeholi tak silnou slovem i Duchem, jež překonala všechen čas. A bratří jeho milí, až do dnešních dní, zůstávají Benediktově řeholi věrní.

Regula Benedicti

Benedikt po sobě zanechal veliké dědictví v podobě řehole – řádových pravidel sepsaných pro mnichy žijící v klášterním společenství, kteří se rozhodli žít tento společný život „*per ducatum evangelii*"[13] pod vedením evangelia v následování Ježíše Krista.

došlo roku 1349, kdy nepadl za oběť lidskému nepříteli, ale byl skolen zemětřesením. V 16. – 17. století byl přestavěn na barokní baziliku. Jeho úplné zničení proběhlo za druhé světové války, a to 15. 2. 1944, kdy stál v cestě dvěma armádám. V průběhu tří hodin se „dům Boží" proměnil v hromady kamení, v nichž smrt pohltila i mnoho civilistů. Po válce byl klášter obnoven a roku 1964 opětovně vysvěcen Pavlem VI.

6 Řehoř – narozen pravděpodobně r. 540, zemřel r. 604. Léta jeho pontifikátu 590 – 604, užíval jako jeden z prvních titul „*servus servorum Dei*" služebník služebníků Božích. Byl z bohaté senátorské rodiny Aniciů, vystudoval práva, již ve 25 letech zastával úřad prefekta římského. Z římské politiky však brzy odešel a započal dráhu církevní. Disponoval velkým rodinným majetkem a tak nechal na sicilském panství vystavět šest benediktinských klášterů a v Římě, kde získal římský palác, tam postavil klášter sv. Ondřeje. Velice propagoval Benediktinskou řeholi a podporoval vznik nových klášterů podle Benediktinského vzoru. Papežem byl zvolen proti své vůli, lid pamatoval na jeho dobré skutky v období morové epidemie. Nastoupil na papežský stolec v době, kdy byl dosti zmítán nepokoji. Tuto situaci, dle knihy *Svatý Benedikt 480–1980.* str. 6., sám líčil těmito slovy: „Já nehodný a slabý jsem převzal starou a od vln značně poškozenou loď, do níž již ze všech stran vnikla voda a jejíž zetlelá ráhna, bičovaná neustálým příbojem, věští blízké ztroskotání." Reformoval mešní liturgii, zavedl liturgický zpěv tzv. „Cantus Gregorianus" Gregoriánský chorál a známá jsou jeho díla: *Mravní výklad knihy Jób*, *Homilie sv.Řehoře I.*, a nejvýznamnější *Dialogy* – psané po způsobu rozmluvy se svým přítelem, jáhnem Petrem.

7 *Život svatého otce Benedikta od sv. papeže Řehoře Velikého (Druhá kniha dialogů.).* Benediktinské Opatství Emauské v Praze, 1902. str. 3.

8 Tamtéž.

9 Tamtéž.

10 Tamtéž.

11 Tamtéž.

12 *Život svatého otce Benedikta od sv. papeže Řehoře Velikého (Druhá kniha dialogů.).* Benediktinské Opatství Emauské v Praze, 1902. str. 3.

13 *REGULA BENEDICTI. Řehole Benediktova.* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998. Dále jen: RB. [Incipit Prologus] 21.

V době, kdy Benedikt sepisoval svou knihu pravidel[14], nacházelo již nějakou dobu své místo ve světě poustevnictví – eremitství[15] a rýsoval se společný život – cenobitství[16] s pevným řádem. Těmto prvotním formám asketického mnišství byla společná právě tato myšlenka života podle Písma svatého.

Benedikt, jakožto vzdělaný muž znal výroky pouštních otců[17], jejichž argumentace v poučeních vycházela ze Svatého Písma, znal spisy raných církevních otců, pravděpodobně měl ponětí o Pachomiově[18] a zcela určitě Basileiově[19] řeholi, obou založených na textech Starého i Nového zákona a také jeho nejzazší předloha pro vznik jeho práce tzv. Regula Magistri[20] je prostoupená verši z Bible.

Stejně jako všichni tito velcí muži „primitiva ecclesia" hlásící se k čistotě evangelia, také Benedikt, pochopil nesmírný význam evangelijní zvěsti a založil na jeho důkladné znalosti své učení a cestu svého života.

Výjimečnost Benediktova díla spočívá, dle slov jeho jediného životopisce papeže Řehoře Velikého, v moudrosti, průzračnosti a srozumitelné řeči[21] řehole. Nejen, že jasně hovoří k mnichům jeho doby, ale nalézá své podstatné místo v stoletích následujících, kdy zaujala prvořadé místo v klášterních společenstvích, dosvědčující její význam i dnes, po více jak 15. stoletích existence OSB (*Ordo Sancti Benedicti* – Řád svatého Benedikta)[22], ale také její jasnost a lidskost zaujímá působivé místo u čtenáře, který projevil chtění

14 Pravděpodobná doba vzniku řehole je po roce 535.

15 Eremitství=poustevnictví pro které je typická anachorese – představující odstup, ústup, opuštěnost a život v samotě.

16 Cenobitství z řeckého *koinos bios* – doslova znm. společný život, za jehož prvního zakladatel je považován Pachomios, který dal společnému životu řád.

17 Výroky pouštních otců tzv. Apofthegmata, dostupná v českém překladě: *APOFTHEGMATA: výroky a příběhy pouštních otců I.* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2009 [= Pietas benedictina 18].
APOFTHEGMATA: výroky a příběhy pouštních otců II. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2005 [= Pietas benedictina 10].
APOFTHEGMATA: výroky a příběhy pouštních otců III. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2008 [= Pietas benedictina 16]. Dále v textu Apofth.

18 Pachomios – narozen 292 v Thébach, zemřel okolo roku 346, původně byl pohanem, s křesťanstvím se setkal až při jedné z válečných výprav (312) v armádě Konstantina Velikého. Je považován za prvního zakladatele rané formy kláštera, seskupil tehdy mnichy eremity na jedno místo za zdi kláštera a vytvořil pro ně pravidla pro tento společný život. První klášter založil roku 318. Pachoniova řehole se uchovala v latinském překladu sv. Jeronýma.

19 Basileios – 330–379 Kaisaeria, patří mezi tři významné křesťanské teology 4. století, kteří jsou nazývání Kapadockými otci, a kteří se velkou mírou zasloužili o prosazení nicejského vyznání. Basileios je autorem řehole, která je jedinou platnou a užívanou řeholí východního mnišství.

20 Regula Magistri – Řehole mistrova je anonymním dílem pocházejícím z kraje 6. století z okolí Říma, sepsané pravděpodobně v letech 500 – 525 po Kristu. Nám známy text se objevil roku 817 v druhé části s názvem Concordia regularum, díla Benedikta z Anniane Codex Regularum. Hypotéz o autorství a místu vzniku je několik. Jedni badatelé se přiklání k místu vzniku v prostředí Jurského kláštera, druzí ke columbanovskému prostředí v severní Itálii v 7. století. Známý editor a vynikající znalec RM Adalbert de Vogüe se domnívá, že autorem by mohl být mladý Benedikt a pokud by tomu tak bylo, pak by skutečně šlo o první čtvrtinu 6. století nedaleko Říma, když budoval Subiaco. Důkazy k tomu nachází v řeholi dle jejího popisu struktury kláštera. Přesto převládá názor o anonymním autorovi, jehož dílo posloužilo Benediktovi jako předloha.

21 Srov. *Život svatého otce Benedikta od sv. papeže Řehoře Velikého. (Druhá kniha dialogů.)*. Benediktinské Opatství Emauské v Praze, 1902. str. 78.

22 OSB – Ordo Sancti Benedicti – Řád svatého Benedikta je nejstarším mnišským řádem křesťanského západu, který se řídí Benediktovou řeholí, kterou sepsal Benedikt z Nursie na počátku 6. století pro komunitu mnichů žijících na Monte Cassinu(529). Dnes se benediktini a benediktinky nacházejí po celém světě. Jednotlivé

k slyšení jejího poselství. Z řehole jasnozřivě promlouvá duch Benediktovy osobnosti, slovy Waltra Nigga: „Můžeme ho z ní slyšet. Ze srdce vychází a k srdci promlouvá.“[23]

Řehole v sobě ukrývá dvojí moudrost. První je praktická stránka řehole, nebo lépe řečeno administrativní moudrost, která poskytuje návod jak efektivně vést klášterní život. Druhá moudrost řehole je moudrostí duchovní. Co si představit pod touto duchovní moudrostí řehole? Vyjádřeno v jedné větě: Jde o moudrost, která nám odkrývá, jak žít život na zemi, jehož středem je Kristus. Neboli: Žít život v zaměřenosti na Krista.

Naslouchání

Duchovní rozměr a smysl celé řehole jasně vyplývá již ze samotného prologu: *„Naslouchej, Synu, mistrovu učení, nakloň k němu ucho svého srdce,…“*[24] Výzva, která nabádá k pozornosti, upoutává náš zájem a ohlašuje vážnost toho, co bude následovat. Za zmínku stojí se zde pozastavit u slovního vyjádření, kdy je použit latinský termín „obsculta“, který je pouze na tomto místě, což naznačuje Benediktovu záměrnost, protože pravděpodobnějším termínem, který se běžně užíval v té době, byl „ausculta“. Benedikt však použil právě ten neobvyklý termín, doslovně opravdu znamenající naslouchej, oproti typickému poslouchej, slyš. Poslouchání zde značí slyšení v rovině přesahující lidský smysl sluchu. Značí „poslouchat v odevzdanosti“[25] a představuje základ potřebný na cestě, která vede do jednoty, k Bohu, Kristu a k dokonalosti.[26]

Naslouchání, zde má více úrovní, nejde jen o dnešní povrchní slyšení slova, které netvoří, které zůstává hluché anebo ještě v horším případě, může být ničivé. Pomíjivé používání slov je zcela běžné v dnešní společnosti, a to aniž by si lidé uvědomovali možné následky jejich dopadu. Benediktovy jde o naslouchání, které rezonuje v nás, v naší bytosti, které vysílá vibrace do srdce, do duše, do mysli, prostě zasahuje celého člověka. Naslouchání slovu, které tvoří a tou tvorbou je přeměna. To má Benedikt na mysli, když hovoří: *„Naslouchej, …nakloň ucho svého srdce…“*[27] Naslouchání, v němž rezonuje celá naše bytost se stvořením, a tím je skutečná síla slova, které je v souladu s Bohem.

Naslouchat celou svou bytostí, ne ve smyslu lidského sluchu. Naslouchat srdcem, nechat slova prostoupit celou svou bytostí a nechat je konat to, k čemu jsou vyřčená. Síla slova přijatá srdcem, má moc otevírat, přetvářet a tvořit.

Má moc zasáhnout vnitřek člověka, kdy je člověk zasažen na správném místě v samotném nitru své podstaty. Slovo se tak stává jeho přirozeností, přijímá jej, je slovu poslušný a tak dosahuje své nápravy a ideálu lidství, a naplňuje obraz Boží.

---

benediktinské kláštery se sdružují v kongregace (20) a ty dále do benediktinské konfederace(založená 1893 papežem Lvem XIII.), v jejímž čele stojí opat primas, který sídlí v Římě. Každý čtvrtý rok probíhá kongres opatů v Římě na kterém probíhá volba opata primase. Benediktinským mottem je:“Ora et labora.“ „Modli se a pracuj.“ Znak benediktinů viz. příloha.

23 NIGG, Walter. *Benedikt z Nursie/Otec západního mnišství.* Praha: Zvon, 1991. str. 52.

24 RB [incipit Prologus] 1.

25 HERWEGEN, Idelfons. *Smysl a duch Benediktovy řehole.* Vyšší Brod: Cisterciácké opatství Vyšší Brod. Libice nad Cidlinou: Gloriet, s.r.o., 2008. str. 2.

26 Srov. Tamtéž str. 2.

27 RB [Incipit Prologus] 1. Srov. Př 1, 8.; srov. Př 4, 20; srov. Př 6, 20.

Vojenská služba

Dalším důležitým podnětem, který zaznívá už v prologu řehole a je na něj poukazováno mnohokrát v textu řehole, vypovídá o postoji křesťana v jeho víře, jež se má podobat vojenské službě. Vojenská služba je v Benediktově poselství ústředním tématem, které přebírá od sv. Pavla.

Podstatou stavu „být ve vojenské službě" je skutečnost naprosté poslušnosti vůči nařízením nadřízeného. A to je jádro tohoto připodobnění pro život křesťana. Být poslušen přikázáním Pána, být poslušen vůli Boha. „Tato poslušnost vede ke spravedlnosti."[28] A v tom je naprostá výjimečnost této vojenské služby. Voják Kristův má jistotu, že kráčí po cestě spravedlivých a směřuje ke spáse. To se nedá říci o vojenské službě čistě v lidském pojetí.

Kristův voják je vyzbrojen zbraněmi naprosto odlišnými lidské představě vojenské výzbroje. Zbroj vojáka ve službě Krista nemá moc ničit a působit utrpení, Kristova zbroj osvobozuje z pout lidského vězení strachu, úzkosti, zkaženosti, dává vysvobození z hříchu a zve k nápravě a obnově lidství. Pro velikost toho co nabízí, nemůže být řeč o lehkosti a pohodlnosti této cesty.

Vojenská služba vyžaduje řád a disciplínu, vyžaduje být vždy připraven a vyžaduje bdělost. Tu dnešní člověk postrádá. Dnešní společnost se hroutí v opojení falešnými ideály a lidské životy se potácejí v povrchností a duševní otupělostí, mizí autentičnost prožívání, která je nahrazena umělými, předem nastavenými normami, v nichž schází otevřenost pro dialog s Bohem.

Benediktovy výzvy nabádají k bdělosti, chtějí „…vyburcovat z dřímoty a probudit ze spánku…"[29] Jejich poselství je zvláště dnes příhodné, kdy křesťane si zvykly na pohodlnost, jejich vlažný vztah k Bohu jistě není tím, co nám Ježíš svým životem zanechal. „Benediktova vojenská služba je velkou alternativou k dnešnímu pohodlnému křesťanství, které myslí jen na úlevy a poshovění. Za všech okolností chce být moderní a libuje si v tom, že lidem předkládá co nejvíce nabídek, z nichž si pak mohou vybrat tu, která je pro ně nejpříjemnější. V tomto křesťanském výprodeji už není žádna přetvářející síla."[30]

Víra se v dnešní společnosti dává na prodej, je produktem na trhu, ale skutečná vyvěrá z nitra člověka, zasahuje celou bytost a má sílu měnit. V té rozmanitosti člověk může hledat, ale za celý život nenacházet, pokud nezanechá spánku. Musí Boha přijmout srdcem, následovat Krista v celosti a oddanosti, a to jak nám sděluje Benediktova řehole, je to ta nejpřímější, i když velice náročná cesta.

Mlčenlivost

O mlčenlivosti pojednává 6. kapitola RB, přesto míst vztahujících se k této tématice je v RB mnohem více. Benedikt přikládá mlčení velikou váhu a je si vědom obtížnosti ustát tento úkol. Nejde jen o prosté mlčení, které se vyznačuje tichostí slov, ale i o vnitřní mlčení, které teprve když je naplněno, dává člověku zakusit přítomnost Boží. Teprve když utichnou ústa

[28] HOLZHERR, Georg. *Řehole Benediktova: uvedení do křesťanského života (komentář).* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2001. str. 28.

[29] NIGG, Walter. *Benedikt z Nursie/Otec západního mnišství.* Praha: Zvon, 1991. str. 55.

[30] Tamtéž str. 56.

a ztiší se mysl, je naše bytost otevřená pro vstup Boha. Teprve když odstoupíme od svých zvučných i nevyřčených myšlenek, je naše bytost otevřená slyšení Boha.

Mlčení má být prostředkem, jak se vyhnout hříchům jazyka. Zvlášť dnes žijeme v době, která dar slova zneužívá. Slovo nám bylo dáno ke komunikaci, ke sdílení se s ostatními, avšak dnes je spíše nástrojem prohlubujícím zlo, je kořenem zla. Povrchní a nadměrné užívání slov, tak roztáčí kolotoč pomluv a kritiky, kolotoč neutichajících emocí a rozvášněných odpovědí, kdy schází odstup a reálné vidění. Přílišným mluvením člověk slova používá ledabyle a nerozumně. Svým neovládajícím jazykem plným rozvířených slov nevidí možné dopady a následky svého jednání. Toho si byl Benedikt vědom už ve své době a je to zcela příhodné pro lidskou společnost.

„Mlčení je tedy duchovním úkolem, který vyžaduje celého člověka."[31] To nám říká Benedikt ve své řeholi. Mlčení jako stav naprostého ticha a klidu, stav prázdnoty, kdy je člověk oproštěn sám od sebe a dává tak vzniknout prostoru pro vstup Boha. Jaká to je představa?

Není to vůbec jednoduchý proces, neboť když člověk sám usedne třeba mezi čtyři stěny, bez přítomností někoho dalšího, bez přítomnosti rádia či televize, když usedne jen sám se sebou a tiše vnímá svou přítomnost, přesto po malé chvíli je opět v koloběhu hluku, který přichází z jeho mysli… neustálý kolotoč myšlenek. V žádném případě nelze mluvit o prostoru ticha a klidu. Když utichne vnější hluk a člověk je oddán sám sobě, o to naléhavěji začne hulákat jeho ego. Nicméně Benedikt přesto tento stav vnímá také pozitivně, neboť v něm spatřuje možnost člověka z toku svých myšlenek poznat, kým vlastně je. A když člověk pozná a unese pravdu, pak také má možnost změnit sám sebe. Člověk takto poznán ve své hříšnosti už nedává moc svému egu, neboť náhle spatřuje jeho nedokonalost v iluzi vlastní důležitosti a pro ego bez moci už není existence, tím je vyčištěn a uvolněn prostor pro jedinou dokonalou substanci, jíž je Duch Boží. V mlčení má člověk sílu oprostit se od sebe a nechat působit Boha.

Pokora

Dvanáct stupňů pokory – dvanáct bylo pokolení vyvoleného lidu, dvanáct si zvolil Ježíš svých učedníků…a dvanáct je příček žebříků, které vedou k dokonalosti. Dvanáctka jako symbol vyvolenosti, dvanáctka jako symbol dosažení Boha. Příčky žebříku po stranách symbolizují na jedné straně tělo a na té druhé duši. Každý krok a výstup po podélných příčkách žebříku spojující postranní příčky a umožňující tak výstup, je dosažen pouze v naprosté harmonii těla i duše. V harmonické symbióze těla a duše může člověk spět k Bohu. Ta harmonie se odehrává jak ve fyzické, tak nutně také v duchovní dimenzi, bez vyrovnávání obou lidských viditelných i neviditelných prostorů zakoušení existence není cesty vzhůru.

První stupeň pokory *„… spočívá v tom, že si mnich stále staví před oči Boží bázeň…"*[32] Jen v neustále přítomnosti vědomí své pochybné maličkosti před velkolepou Mocí, snad může člověk z těchto střetů uvědomění si svého nízkého místa dosahovat výš. Snad jen při plném vědomí své nedokonalosti, může člověk spět k lepší existenci. Mít před očima Boží bázeň je

[31] GRÜN, Anselm. *O mlčení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. str. 6.

[32] RB 7, 10.

mít vědomí a prožívat Boží majestátnost, velkolepost z Jeho Stvoření. Úctyhodné přiznání a podrobení se Boží vůli.

Mít Boha neustále na paměti, nikdy na něj nezapomínat, to je úkolem prvního stupně od kterého se vše odvíjí. V jakékoli chvíli, v jakékoli situaci, v jakékoli své myšlence, v jakékoli své vnitřní pohnutce vždy se obrátit k bohu, vždy na něj pamatovat. Neboť On zná nás, zná naše skutky i myšlenky, žádosti a touhy. Vidí nás, neustále na nás shlíží, svými anděly je spravován o našem chování.[33] Člověk si má být vědom neustálého spojení s Bohem, se svým Stvořitelem a má usilovat prohlubovat toto pouto, které jej v konečnosti osvobozuje. „Žít v bázni Boží znamená činit Boha měřítkem všech věcí. Kdo nekráčí před Bohem, posuzuje své jednání podle měřítek tohoto světa."[34] Podle měřítek tohoto světa – je v tom obsaženo zapomenutí na Boha, soustředění se jen na věci tohoto konečného života a odsouzení se do zabředlosti konečnosti, která končí jednou etapou tohoto světa, bez možnosti spásy a života věčného. Pamatování Boha poukazuje na uvědomění člověka si své vlastní zodpovědnosti za svůj život a vědomí následného zodpovídání za tento život a vědomou volbu života věčného.

Druhý stupeň pokory *„…spočívá v tom, že mnich nemiluje svou vlastní vůli…"*[35] Svévole je lidskou pohnutkou, která vzdaluje člověka od Boha. Je přístřeším pro pudové potřeby a žádosti, které ano jsou součástí každé lidské bytosti a ano i s nimi nám Bůh dal život, ale je třeba je znát a ovládnout, aby se nám v pomíjivosti nestaly našimi pány, ale aby my lidé byli pány nad nimi, a tím i sami sobě. Ve zvládnutí svých tužeb a potřeb dokazujeme svou vědomost, sílu a vyjevujeme svou nezkalenou podstatu, jíž obývá Bůh. Zřeknutím se uspokojování svých pudů prokazujeme svou zralost a přijímáme skutečnost našeho Stvořitele.

Tento stupeň pokory poukazuje nejen na zřeknutí se své vůle, ale jde ještě hlouběji a upozorňuje na nelásku k vlastní vůli, kterou když objevíme, vytváříme podmínky, v nichž se naše vůle nahrazuje skutečnou a pravou vůlí Boží, se kterou se každý může setkat ve svém nejhlubším nitru. Jde o překonání veškerých vrstev ega a zakoušení sama sebe ve své lidské nahotě, která jej osvobozuje z područí smyslné a nízké lidskosti a otevírá se pro pravou podstatu lidství, v níž člověk spatřuje svůj Boží základ.

Tématem třetího stupně pokory je poslušnost. Ideálem poslušnosti je nám Ježíš Kristus, který prokázal absolutní poslušnost svému Otci. Jen se ve stručnosti pozastavím u výkladu tohoto stupně v lidském měřítku, kdy se poslušnost má projevovat v otevřeném naslouchání druhému, abychom mohli skrze druhého slyšet promlouvat Boha. V případě, že člověk poslouchá jen sám sebe, může sklouznout do mylné představy, že jeho myšlenky jsou vůli Boží. Bůh však promlouvá skrze Ty.[36]

K poslušnosti se vyjadřuje také následný čtvrtý stupeň, který žádá poslušnost i v nesnázích a utrpení. K překonání bezpráví, křivd a trpění Benedikt odkazuje k Písmu, jehož

[33] Srov. RB 7, 28.

[34] HERWEGEN, Idelfons. *Smysl a duch Benediktovy řehole.* Vyšší Brod: Cisterciácké opatství Vyšší Brod. Libice nad Cidlinou: Gloriet, s.r.o., 2008. str. 88.

[35] RB 7, 31.

[36] Srov. GRÜN, Anselm. *Svatý Benedikt z Nursie.* Praha: Vyšehrad, 2004. str. 50.

moc léčí. Slovem Božím nechat proměnit negativní emoce, jež nás v takové chvíle mohou zasáhnout.

Pátý stupeň pokory se obrací k myšlenkám, zlým myšlenkám, jejichž zatajování má ničivý dopad na člověka. Kalné myšlenky bez zpracování formou vyřčení a nahlédnutí jich v odstupu, zaplňují lidské srdce a vytlačují Boha. „Imago Dei" v lidské duši se zakaluje a rozpadá. Jakkoli ponižující a odhalující se člověku může zdát vypovídání ze svých hanebných myšlenek, je nutné znát následný očišťující výsledek. Jakkoli nepříjemné a odpuzující se mu jeho vnitřní obrazy mohou zdát a jakkoli odsuzující se mu mohou jevit, je nutností je vypustit ven, aby tak nemohly potlačené uvíznout v lidském podvědomí a působit nevědomou destrukci.

Benedikt si byl dobře vědom, co takovéto myšlenky dokážou způsobit v nitru člověka a také si byl velice dobře vědom slabosti lidských srdcí, která inklinují k povýšenosti a ochablosti pro svou zbabělost. Výpovědí myšlenek ukazuje Benedikt na očišťující a osvobozující proces.

Šestý stupeň pokory vypovídá vlastně o tom, že člověk se má spokojit s tím, co je a s vděčností a pokorou to přijmout. Očekává se nenáročnost a s ní také kráčí po boku spokojenost a klid, neboť není nic, co by člověka rozrušovalo z jeho přítomnosti s Bohem.

Dnes vládne opak: problémem lidí je skutečnost, že se nespokojí s málem, ale usilují o víc a víc, aniž by si uvědomovali, že jejich nároky nemají konce a jejich životy jsou proměněny v neustálý kolotoč obstarávání více a více a v dosahování lepších a lepších výsledků. Už ani nežijí své životy, jen přežívají v neustále nespokojenosti a neklidu. Jsou zahlceni svými nároky a denně myslí jen na to, jak jich dosáhnout, ale když už nějakého dosáhnou, najdou si jinou potřebu, kterou chtějí a tak to pokračuje dál a dál a vzpomínka na Boha se vytrácí, ani nemá místa, kde by zakotvila a rostla, je mrtvá.

Benedikt odkazuje na žalm 73, kde je psáno: *„Stal jsem se ničím, byl jsem před tebou podobný nerozumnému tažnému zvířeti, chci však být stále u tebe."*[37] Člověk je podoben nerozumnému zvířeti, které se žene kupředu bez rozmyslu a vědomí možných následků. Naprosto excelentní obraz člověka, který dnes nabývá největšího rozmachu v celých lidských dějinách. Jistě, člověk se neustále vyvíjí a spěje kupředu, což je jeho přirozeností, ale nesmí zapomínat na svou odpovědnost ke stvoření. A tam, kde schází Bůh, schází i starost a péče o druhé. Lidská srdce se stávají zatvrzelejší a zatvrzelejší, lidské duše plní vlastní obraz a Bůh je vypuzen z našeho světa do oblak a zabit, protože v tomto postindustriálním světě nemá jakýkoli metafyzický základ nárok na přežití. Čím pak, ale je člověk? Čím je člověk bez Boha? Ve věcech materiálního světa, jež jej obklopují a zahlcují, není spočinutí a stálosti, kterou člověk potřebuje pro život dobrý a krásný a dokud nepochopí, že ta stálost a klid přichází z jiné dimenze bytí, nikdy nenalezne pokoj, mír a svobodu…nikdy nenalezne skutečné bytí, které vychází z lidské nezkalené podstaty, kde dřímá a čeká Duch Boží.

Sedmý stupeň hovoří o sebeponížení, které, aby bylo skutečné, musí být zakořeněné v srdci. Vyžaduje nejen zřeknutí se svých nároků, ale i zřeknutí se sebe sama. Veškeré

[37] Ž 73, 22–23.

představy o sobě samém jsou proměněny v prach a svým vnitřním zrakem zakoušíme nepříjemnou pravdu o sobě samém

Člověk zakouší ve svém životě situace, kdy se rozpadají jeho vlastní představy o sobě samém a také může zakoušet nepřízeň z vnějšku, kdy se cítí na okraji, kdy stojí mimo společenství, kdy neodpovídá měřítkům společnosti, v tu chvíli opravdu a skutečně zakouší slova Bible „Já však jsem červ". „Benediktova cesta pokory nás učí, že v podobných situacích je známkou duchovní zralosti, že nerezignujeme, ale vydáme se a necháme se připravit o všechno, co jsme měli za svaté – o své iluze, ale i o vážnost, jíž jsme požívali v očích druhých."[38] Je to pravé následování Krista, kterému na kříži bylo vše odňato. Právě v tyto chvíle naší bezmoci, zraňování a osamění, nejsou tak prázdné jak by se mohly na první pohled zdát, neboť toto prázdno se stává prostorem, kudy přichází Bůh. Tyto těžké chvíle a toto sebeponížení až k nejhlubší zemskosti, otevírají místo pro příklon k Bohu, poznáváme Boha.

Stupně devět, deset a jedenáct mají jednotné téma, kterým je dimenze řeči a projevu. K tomuto tématu již bylo mnoho řečeno v kapitole O mlčení a znovu se Benedikt k tomuto problému vztahuje i zde na cestě pokory. Tyto stupně navazují na stupně předchozí a prohlubují cestu k úplnému překonání lidského ega a nalezení skutečného a pravého obrazu já v nezkalené lidské podstatě, jíž obývá Bůh.

Dvanáctý stupeň dosvědčuje, že ten, kdo prošel všemi stupni, je naprosto pokorou prostoupen a ta je mu vždy přítomná ve všech činnostech, tvorbě, práci, v modlitbě, v setkání, ve všech oblastech lidského života. Pokora získává status přirozenosti jeho života, už to není úkol, pro který musí vynaložit úsilí a námahu, ale už je mu čistou přirozeností a automatičností, vždy součástí jeho konání.

Pokora se projevuje skloněnou hlavou a sklopeným zrakem, neboť člověk si je vždy vědom své hříšnosti, je si vědom své lidské náchylnosti k hříchu, která číhá vždy a všude a nese závoj neviditelnosti, proto drží se v pozornosti a bdělosti, vědom si této zákeřnosti, před oči staví si poslední soud a otázku zda obstojí?[39]

Dvanáct stupňů pokory začíná bázni před Bohem v prvním stupni a ve dvanáctém opět z Benediktových slov bázeň vyznívá. Bázní Boží to začíná a bázní Boží to končí. Avšak Benedikt dodává, že ten, kdo zvládne vystoupat až k vrcholu, jeho strach bude proměněn v lásku. V tu dokonalou lásku, která je Boží podstatou, a kterou nám hlásá Janovo evangelium. Na samém konci pokory vystupuje caritas.[40]

Cesta po stupních pokory je cestou odkrývající lidskou nízkost a Boží velikost, je cestou očištění a zakoušení Boha a je cestou, kde člověk nabývá moudrost, která pramení z Boží prozřetelnosti a naplňuje člověka posvátnou úctou ke svému Stvořiteli. Člověk se rodí jako nová bytost zcela oddána Bohu a v něm zcela svobodná, v nekončícím společenství jednoty a přitom uchovávající si svou jinakost, která mu otevírá zakoušení rozmanitosti a pojímání

[38] GRÜN, Anselm. *Svatý Benedikt z Nursie*. Praha: Vyšehrad, 2004. str. 56–57.

[39] Srov. HERWEGEN, Idelfons. *Smysl a duch Benediktovy řehole*. Vyšší Brod: Cisterciácké opatství Vyšší Brod. Libice nad Cidlinou: Gloriet, s.r.o., 2008. str.

[40] Srov. HOLZHERR, Georg. *Řehole Benediktova: uvedení do křesťanského života (komentář)*. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2001. str. 96.

jedinečnosti. Člověk v pokoře a s pokorou, ve vší vážnosti a upřímnosti sklání se před majestátnou důstojností neviditelného a přitom ve všem obývajícího Boha.

Stupně pokory provádí člověka zašpiněnou lidskostí, která se krok po kroku, stupeň po stupni omývá Božským světlem k čistotě, aby byla spatřena opravdová lidskost, která na počátku stála u jeho zrodu a je v něm neustále přítomná, jen potřebuje smýt a rozpustit nánosy prachu, které na ní stanuly poté, co člověk upadl do spánku hříchu, otupělosti a odcizení se Bohu. Cesta pokory probouzí a vyvádí z temnoty, očišťuje a přivádí zpět domů, přivádí zpět k Bohu. Stupeň po stupni proměňuje základ člověka daný tímto světem k jeho, ve všech stránkách lidské existence, jednotnému projevu pramenícího ze základu Božské skutečnosti.

Závěr

Benediktova skvělá schopnost rozlišování mu poskytla nástroj předvídání lidských kvalit i poklesků. Jeho nástroje dobrých skutků udaly strategii boje, která ústí v obnově lidské důstojnosti a naplňování „Imago Dei".

Tyto duchovní nástroje si napříč časem uchovaly svou moc a i dnes jeví se efektivní v benediktinských klášterních společenstvích, ale co více, ony se též mohou stát, člověku zcela světskému, účinnou zbraní na cestě sebepoznání a duchovního zrání. Mistrovská Benediktova znalost lidské hříšnosti odkryla obrazy úpadku člověka a jeho výzvy nabádají k nápravě a uchování lidského obrazu nezkalené hladiny lidské podstaty vyvěrající z Boha. Jeho výzvy k vědomé existenci proměňují život v odcizení zpět k jednotě.

Benediktovy nástroje mohou, při správném uchopení, být vhodnými výboji k probuzení člověka dnešní doby a navrácení jej na cestu obnovy pravého lidství. K tomu je potřeba důkladné znalosti sebe sama, ke které řehole vybízí, jíž je zapotřebí vynaložit značné úsilí a vytrvat, neboť snadnější se jeví se vzdát. Přemoci vlastní obrazy své důležitosti, které před zrak staví ego a mocně skrze Krista je zhubit. O Krista roztříštit vlastní vůli a přijmout Boží. S Kristem pokorně kráčet životem a tak nalézt své ztracené Bohu libé lidství.

III. RELIGIONISTIKA A EKUMENISMUS

Náboženský turismus z perspektivy post-fordismu, post-turismu a post-sekularismu

(Jan Hron)

1. Úvod: Problémy studia náboženského turismu

Náboženský turismus nebyl po dlouhou dobu v religionistickém, ale ani v turistickém, sociologickém či antropologickém bádání tematizován. Jedním z důvodů je nevyjasněnost pojmu. Badatelé se táží, co vše lze zařadit do sféry náboženského turismu. Je náboženským turistou každý, kdo navštěvuje náboženské místo? Ruth Blackweel např. rozlišuje několik typů návštěvníků náboženských míst: a) poutníky, pro něž má toto místo zvláštní význam, b) poutníky, pro které nemá zvláštní náboženský význam a kteří jej navštěvují v rámci širší poutnické soustavy, c) náboženské turisty, d) sekulární turisty a e) participanty na náboženských událostech a festivalech. Náboženské turisty od poutníků má odlišovat druh jednání. Poutníci se musejí chovat podle určitých rituálních standardů, které náboženští turisté dodržovat nemusejí.[1] Totéž rozlišení uvádí aktéři. Z dotazníkového šetření získaného pro potřeby rozvoje náboženského turismu na Jižní Moravě a Zlínském kraji vyplývá, že velké množství respondentů chápe pod pojmem náboženský turismus návštěvu poutních míst lidmi, kteří nejsou věřícími (58%). Pro jiné procento respondentů náboženský turismus sestává výhradně z poutního turismu (34%).[2] Do sféry náboženského turismu je tedy možné zařadit jak poutnický turismus, tak turismus památkově-informační orientace.[3] Boris Vukonic poukazuje na nutnost rozlišovat mezi turistou, který je zároveň náboženskou osobou, a náboženským turistou, tj. turistou, který navštěvuje náboženská místa z náboženských důvodů. Náboženský turismus jakožto nábožensky motivované cestování lze podle Vukonice rozdělit na 1) pouť, 2) shromáždění ku příležitosti náboženských svátků či výročí (náboženské festivaly), a 3) návštěvu náboženských míst v rámci turistické soustavy.[4] Případ náboženských festivalů ale lze použít ke kritice a odmítnutí pragmaticko-marketingových typologií náboženského turismu. Je možné od sebe oddělit pouť a náboženský svátek, když

---

1 BLACKWEEL, Ruth. Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festivals and Events. In: RAJ, Razaq – MORPETH, Nigel D. (eds.). *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management :An International Perspective*. Wallingford-Cambridge: CABI, 2007, s. 35–47:37–39.

2 HORÁK, M. – KOZUMPLÍKOVÁ, A.– SOMERLÍKOVÁ, K. – LORENCOVÁ,H. – LAMPARTOVÁ, I. Religious Tourism in the South-Moravian and Zlín Regions: Proposal for Three New Pilgrimage Routes. *European Countryside*, 2015, sv. 7, č. 3, s. 167–178: 172.

3 KURMANALIYEVA, R., Sh.DUISSENBAYEVA, A. – Izmailov, I. Religious Tourism as a Sociocultural Phenomenon of the Present "The Unique Sense Today is a Universal Value Tomorrow. This is the Way Religions are Created and Values are Made. *Procedia – Social and Behavioral Science*. 2014, sv. 143, s. 958–963: 959.

4 VUKONIC, Boris. *Tourism and Religion*. Pergamon: Elsevier Science, 1996, s. 75.

jsou pouti pořádány v určité dny ku příležitosti určitých vzpomínkových slavností nebo následují náboženský kalendář? Např. katolické náboženské shromáždění ku příležitosti Světového dne mládeže je propagováno jako pouť, ačkoliv postrádá jak přesné geografické vymezení, není spojeno s konkrétní svatyní a ani nejsou od něj očekávána žádná zázračná vyléčení, spirituální osvícení a morální rozhřešení, v katolickém diskurzu nepostradatelné funkce pouti.[5] Světový den mládeže tak na jednu stranu je klasifikován jako pouť, na druhou stranu se tolik vymezuje z obvyklých charakteristik poutě, že by bylo vhodnější mluvit o náboženském turismu. Světový den je ale motivován nábožensky a nesedí s tou definicí náboženského turismu, která náboženské motivy připisuje jen poutníkům.

Namísto poněkud neplodných definic se jako vhodnější způsob jeví analyzovat náboženský turismus ve světle různých obecných trendů a procesů, které ovlivňují současné podoby náboženského života. Tato studie se zaměří na tři typy možných výkladů forem náboženského turismu, které jsou charakterizovány prefixem „post". Každý z nich nabízí poněkud odlišnou perspektivu i zaměření. Zatímco post-sekularismus poukazuje na propojování sekularismu s náboženstvím, post-fordismus se orientuje na změněné ekonomické podmínky moderní společnosti a jejich vliv na různé oblasti moderní společnosti. Post-turismus už je zcela konkrétní interpretací turismu figurujícího v postmoderně. Všechny tyto „posty" však mají co říci k tématu a vybízí k promyšlení našich přístupů vůči studiu náboženského turismu.

2. Spiritualita v post-sekulární době

Jako jiné fenomény s prefixem post, i post-sekularismus trpí jistou nevyjasněností vztahu ke svému „předchůdci". Znamená post-sekularismus konec sekulárního věku? Nebo je pokračováním sekularismu v jiné podobě? James Beckford rozlišuje mezi šesti interpretacemi post-sekularismu:

1. zpochybnění a odmítnutí sekularizační teze,
2. post-sekularismus jako spojení sekulárních a náboženských hodnot (spiritualita),
3. znovuobjevení náboženství v umění,
4. znovuobjevení náboženství v politice a veřejné sféře,
5. filozofické a politologické normativní čtení post-sekularismu,
6. zpochybnění a popření post-sekulární teze (sem se řadí sám Beckford).[6]

Arie L. Molendijk k listu uživatelů přidává teologický proud tzv. radikální ortodoxie a dodává, že první bod Beckfordovi kategorie je redundantní. Každé z uvedených porozumění termínu obsahuje kritiku „hardcore" sekularismu, a to i od těch, co považují post-sekularismus za módní výraz bez skutečné hloubky a přesvědčivosti.[7] Bryan Turner považuje za nutné rozlišovat mezi různými druhy sekularizace, a tím pádem i post-sekularizace. Zatímco

[5] NORMAN, Alex. – JOHNSON, Mark. World Youth Day: The Creation of a Modern Pilgrimage Event for Evangelical Intent. *Journal of Contemporary Religion*, 2011, sv. 26, č. 3, s. 371–385: 378–379.

[6] BECKFORD, James A. SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion.* 2012, sv. 51, č. 1, s. 1–19: 3–12.

[7] MOLENDIJK, Arie L. In Pursuit of the Postsecular. *International Journal of Philosophy and Theology*. 2015, sv. 76, č. 2, s. 100–115: 100–106.

politická sekularizace znamená oddělení náboženství od státu, sociální sekularizace odkazuje k postupné komercionalizaci a komodifikaci náboženství. Podle Turnera každá z těchto sekularizací má odlišnou dynamiku a směřování, a je proto třeba studovat je nezávisle na sobě. Turner naznačuje, že zatímco v případě politické sekularizace lze mluvit o post-sekularismu ve smyslu návratu náboženství do sekulární sféry, v případě sociální sekularizace post-sekularismus spíše odkazuje k rušení hranic mezi transcendentnem a ekonomikou.[8]

Jedním z nejkomplexnějších a nepropracovanějších náhledů na post-sekularismus je teorie britské religionistky Kim Knott. Pro Knott post-sekularismus je popis, reakce na a výsledek nábožensko-sekulárních dialektických vztahů. Knott se zdráhá přesně definovat náboženství a sekularismus. Místo toho tvrdí že definice náboženství a sekularismu jsou vždy konstituovány, situovány, vyjednávány a stávají se zdrojem konfliktů v západním nábožensko-sekulárním epistemologickém poli. Uvnitř tohoto pole působí několik táborů charakterizovaných pozicí, kterou uvnitř pole zaujímají – náboženskou, sekulární a post--sekulární. Tábory ale nejsou unifikované celky a proto uvnitř nich, stejně jako mezi nimi, dochází k rozdílným pohledům na klíčové hodnoty, které asociují s náboženstvím, sekulárním nebo post-sekulárním.[9] Knot pro tyto klíčové hodnoty používá výraz posvátno. Na rozdíl od Emile Durkheima a Mircea Eliadeho, kteří asociovali posvátno výhradně s náboženstvím, Knott přisuzuje sekularismu i post-sekularismu podíl na sakralizačních procesech tvorby významu. Podle Knott všechny tábory připisují určitým aktům, osobám, jednáním a událostem signifikantní a signifikující charakter, který je odlišuje a vyčleňuje od jejich profánních, každodenních protějšků.[10] Rozlišení posvátna a náboženství Knott otevírá cestu pro studium těch jevů, které vykazují silné rysy příbuznosti k náboženským rituálům a idejím, ale které explicitně neodkazují k žádné transcedenci a figurují v sekulárním či post-sekulárním rámci.

Knott poněkud komplikuje své schéma tím, že na jednu stranu spiritualitu ztotožňuje s post-sekularismem, na druhou ji ztotožňuje se sakrálním.[11] Takový výklad je problematický, protože do značné míry reprodukuje určitý vítězný narativ New Age, který si činí nárok na esoterickou znalost pravé spirituality. Knottino spojování spirituality s post-sekularitou a sakrálním však upozorňuje na důležitou skutečnost spjatou s nástupem post-sekulárního věku. V post-sekulární době si všechny tábory přisvojují diskurz spirituality pro vyjádření svých sakrálních hodnot. Paul Heelas rozlišuje mezi spiritualitou pro život, která je typická pro náboženství a která zdůrazňuje hodnoty transcedence a theismu, a spiritualitou života, která klade duchovní sílu – energii – do nitra člověka. Spiritualita života je tak imanentní a holistická.[12] Toto rozlišení dobře ilustruje rozdíl mezi náboženskou a post-sekulární

[8] TURNER, Bryan S. Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion. In: GORSKI, Philips – KIM, David K. – TORPEY, John, VanANTWERPEN, Jonathan (eds.). *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, London-New York : New York University Press-Social Science Research Council, 2012, s. 135–158:140–143.

[9] KNOTT, Kim. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Equinox Publishing, 2005, s. 124–125.

[10] KNOTT, Kim. *The Location of Religion: A Spatial Analysis. s.* 220–222.

[11] KNOTT, Kim. Cutting Through The Postsecular City: A Spatial Interrogation. In: MOLENDIJK, Arie – BEAUMONT, Justin – JEDAN, Christoph (eds.). *Exploring the Postsecular The Religious, the Political and the Urban*. Leiden: Brill, 2010, s. 19–38: 21–22.

[12] HEELAS, Paul. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. New York: Blackwell

spiritualitou. Na jeho základě lze rozlišit mezi třemi typy náboženského, či lépe řečeno sakrálního/spirituálního turismu – náboženskou pouť, sekulární pouť a post-sekulární pouť.

3. Post-fordizace a post-modernizace náboženského turismu

Zatímco v případě náboženské a post-sekulární poutě je jasné, z jakého druhu spirituality vychází, v případě sekulární poutě tomu tak není. Co je sekulární spiritualita a jak se liší od těch zbývajících? Podle teorie implicitního náboženství sekulární člověk je též puzen k jakési duchovní satisfakci, kterou ale nenachází v náboženství, jehož jazyku už nerozumí. Uspokojení jeho spirituálního hladu mu jako jeho náboženskému protějšku poskytují pouti.[13] Jak zmiňuje Peter Jan Magry, existuje rozdíl mezi sekulárními poutěmi typu prohlídky památek nebo návštěvy hrobu významné osoby či události, a (post-sekulárními) poutěmi New Age typu.[14] Existuje též rozdíl mezi percepcí náboženského místa náboženským a sekulárním poutníkem. Zatímco náboženský člověk jeho spirituální dimenzi nahlíží skrze sklíčko určité náboženské tradice, sekulární poutník ji zakouší skrze vágní pocity krásy, uchvácení, úžasu a klidu, které v něm vyvolává půvab a majestátnost přírody či neobyčejný um architektů.[15] Sekulární spiritualita nemá žádného určeného adresáta a je podněcována odkouzleným, ale nikoliv odcizeným světem. Post-sekulární spiritualita naopak předpokládá jistou formu znovu-okouzleného světa plného zvláštních, duchovních energií, z kterých může člověk díky holistickému propojení všeho se vším čerpat a kultivovat sama sebe. Post-sekulární turisté uznávají, že zdroje těchto energií jsou umístěny do kulturního rámce tradičního náboženství, nicméně sami sebe považují za jediné a opravdové znalce a uživatele duchovních sil sakrálních pro tradiční náboženství. [16]

Spor tradičního náboženství s sekulárními a post-sekulárními typy turismu se týká proměň poutních míst, na které si tradiční náboženství činí nárok, a ke kterým putují sekulární a post-sekulární poutníci. Zatímco v případě sekulárního turismu se tradiční náboženství vypořádají s mcdonaldizací poutního místa, v případě post-sekulárního turismu se obávají disneyfikace poutního místa. Lutz Kaelber používá tyto metaforické termíny jakožto zástupné vyjádření fordizace a post-fordizace spirituálního turismu.[17] V turistických studií je masový turista chápán jako produkt ekonomických procesů modernity, spočívajících v tvorbě jednoho standardizovaného výrobku pro všechny druhy zákazníků. Post-fordismus naproti tomu přináší posun od homogenní produkce k heterogenní konzumaci. Post-fordovský turista vyžaduje co nejvíce diverzifikované portfolio zážitků, široké spekt-

Publishing, 2008, s. 27–30.

13 READER, Ian. Introduction. In: READER, Ian – WALTER, Tony (eds.). *Pilgrimage in Popular Culture*. Basingstoke: Macmillan, 1993, s. 1–25: 16–17.

14 MAGRY, Peter. Jan. Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?. In: Margry, Peter Jan (ed.) *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries Into the Sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008, s. 13–46:35.

15 della DORA, Veronica. Setting and Blurring Boundaries: Pilgrims, Tourists, and Landscape in Mount Athos and Meteora. *Annals of Tourism Research*, 2012, sv. 39, č. 2, s. 951–974:960–970.

16 Viz PALMER, David A. Transnational Sacralizations: When Daoist Monks meet Global Spiritual Tourists. *Ethos*, 2014, sv. 79, č. 2, s. 169–192.

17 KAELBER, Lutz. Place and Pilgrimage, Real and Imagined. In: SWATOS, William H. (ed.) *On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*, Leiden: Brill, 2006, s. 277–295: 285–288.

rum ke konzumování vhodných jedinečných služeb a zboží.[18] Post-fordismus do určité míry lze chápat jako jiný výraz pro post-modernismus. Zatímco post-fordismus čistě teoreticky odkazuje k ekonomické a institucionální změně moderního života, post-modernismus vyjadřuje změnu v kultuře, konzumu, životním stylu a estetice. V praxi však nelze kulturní, společenskou a ekonomickou změnu zcela rozdělovat.[19] Nicméně, post-moderní náhled na tyto provázané procesy je poněkud odlišný od toho, co nahlíží turismus čistě z perspektivy post-fordismu. Tyto rozdíly jsou vidět na koncepci post-turisty.

John Urry považuje post-turistu za post-moderní typ turisty. Post-turista si uvědomuje falešnost většiny turistických míst, jejich vykonstruovanou (ne)autenticitu a díky tomu k nim nechová žádný zvláštní vztah. Urry post-turistu vykresluje jako poněkud netrpělivého diváka široké post-fordovské nabídky „programů" – různých druhů turistických zážitků, mezi kterými post-turista volně přepíná a podle momentální nálady je zakouší.[20] Georg Ritzer a Allan Liska dovádí ideu post-turisty ještě dál. Post-turista nejenže si uvědomuje falešnost turistických míst, on cíleně dává přednost této simulakrální ne-autenticitě před autenticitou skutečnou. Podle Ritzera a Lisky samotná turistická místa se mění na jakési Disneyovské tématické parky, imitující různá historická období, kultury a životní styly. [21] Kaelber tentýž posun rozeznává v případě pouti. V návaznosti na Davida Lyona a jeho klasickou práci *Ježíš v Disneylandu*[22] považuje Kaelber za rysy disneyfikace posun k zábavnosti, tvorbě tématických parků, medializaci, komercionalizaci a iluzornosti. Kaelber disneyfikaci přímo spojuje s post-fordovskou diferenciací, segmentací a fragmentalizací ústící do nepřeberného množství stylů, identit a míst.[23] Díky této post-fordovské bohatosti nabídky se ztrácí napětí a dochází k post-sekulárnímu splývání mezi turismem a poutí, náboženstvím a sekularismem a komercí a sakrálností.

Nicméně, Kaelber nespojuje post-turistu s disneyfikací turismu. I pro něj si je post-turista vědom mcdonaldizace a disneyfikace turistických míst. Není s tím však spokojen, a to jej nutí hledat místa nezasažené těmito procesy. Podle Kaelbera je například Santiago de Compostela post-turistickou destinací, centrem alternativního turismu, který vítá obtížnost cesty jako zdroj spirituálního zakoušení a dotek pravé sakrální autenticity.[24] Podobně Alexandra Arellano označuje za post-turisty esoterické turisty, kteří navštěvují Machu Picchu. Tyto alternativní turisté nepřijímají oficiální, masově turistický diskurz a přichází s vlastním čtením Machu Picchu jako místa zvláštní moci a rezervoáru blahodárných energií.[25] Post-turista je v zásadě jiným označením pro alternativního turistu. V turistických

[18] WANG, Ning. *Tourism and Modernity: A Sociological Analysis*, Oxford: Pergamon 2000, s. 92.

[19] AMIN, Ash. Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition. In: AMIN, Ash (ed.), *Post-Fordism: A Reader*, Oxford: Blackwell Publisher, 1994, s. 1–39: 30.

[20] URRY, John. *The Tourist Gaze*. 2. vyd.London -Thousand Oaks : Sage Publications, 2002, s. 90–92.

[21] RITZER, Georg – LISKA, Allan. McDisneyization and Post-Tourism: Complementary Perspectives on Contemporary Tourism. In: ROJEK, Chris – URRY, John (eds.). *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*, London-New York: Routledge, 1997, s. 96–109.

[22] LYON, David. *Ježíš v Disneylandu: Náboženství v postmoderní době*, Praha: Mladá Fronta, 2002.

[23] KAELBER, Lutz. Place and Pilgrimage, Real and Imagined. s. 287–288.

[24] KAELBER, Lutz. Place and Pilgrimage, Real and Imagined. s. 288–289.

[25] ARELLANO, Alexandra. Bodies, Spirits, and Incas: Performing Machu Pichu. In: SHELLER, M. – URRY, J. (eds.). *Tourism Mobilities: Places to Play, Places in Play*. London-New York: Routledge, 2004, 67–77:70–77.

studií je alternativní turista dáván do souvislosti s post-fordovskou diferenciací turistického trhu. Kaelberovo vyvazování post-turisty z procesů post-fordismu odhaluje jistou tendenci turistických studií vnímat post-turistu až nebývale pozitivně, jako svého druhu nového ekologického a etického poutníka, napravujícího během svých cest svět.[26]

4. Konzumerismus a značky: Jiná post-fordovská perspektiva.

Pozitivní hodnocení post-turisty a jistý kritický osten vůči disneyfikaci odhaluje slabinu post-moderních analýz spirituálního turismu. Na jednu stranu post-moderní studie ironizují, kritizují, až démonizují post-fordovskou komercionalizaci, na druhou mají tendence idealizovat alternativní styly. Nejsou ale i ty podřízeny disneyfikaci? Není Santiago de Composelo disneyfikováno svým zpopularizováním prominentní postavou New Age scény Paulem Coelhem? Problémem Kaelberova rozlišení mezi post-fordovským turistou a post--turistou je, že jako jiné post-moderní studie staví především na vlastním hodnotovém úsudku reflektujícím diskurz aktérů, aniž by však jej podrobil kritické analýze. Ač si uvědomuje, že post-turismus vychází z post-fordismu, vnímá je jako oddělené směry. Disneyfikace náboženského turismu a její post-turistická kritika ale představují jedny z možných směrů z široké post-fordovské nabídky životních stylů, sebe-vyjádření a postojů. Oboje reprezentují způsob, jakým náboženství reaguje na silně konkurenční prostředí spirituálního trhu, na kterém zápasí i se sekulárními verzemi spirituality. Na jednu stranu snaha oslovit co nejširší spektrum zájemců má za následek jistou homogenizaci (disneyfikaci) nabídky spirituálních prodejců, která ve většině případů sestává z poskytování zboží a služeb spojených se „zdravím" a „duševní pohodou". Na druhou stranu kvůli této situaci musí jednotliví aktéři přesvědčit zákazníky, že oni nabízí lepší, hodnotnější spirituální služby a produkty než jejich konkurenti. Musí nabídnout unikátní prodejní argument, odlišit se ze zástupu. Krátce řečeno, musí vytvořit značku. V post-fordovské konzumní společnosti značky fungují jako ideje a reprezentace jistých hodnot a životních stylů, s kterými se mohou konzumenti identifikovat. Značka asociuje určitou zkušenost, poskytuje určitý význam.[27]

Santiago je jednou z takových značek ze specifickým prodejním argumentem. Spirituální turisté asociují Santiago více s post-sekulární spiritualitou než s klasickou tradiční religiozitou. Jejich hlavními cíly není posílit náboženskou zbožnost, ale spíše objevit vlastní já, rozvinout vlastní duchovnost, transformovat sama sebe na základě vlastních vnitřních zdrojů a v neposlední řadě reagovat na a vyřešit problémy většinou psychického, ale i zdravotního typu. [28] Terapeutická funkce pouti je v případě Santiaga aktivována pohybem. Svým důrazem na chození a cestu se pouť do Santiaga významně odlišuje od jiného známého poutního místa. Jestliže unikátní prodejní argument pro Santiago je (post-sekulární) terapie,

[26] K tomuto a jiným mýtům objevujících se v turistických studiích viz McKERCHER, Bob. – PRIDEAUX, Bruce. Academic Myths of Tourism. *Annals of Tourism Research*, 2014, sv. 46, s. 16–28.

[27] GAUTHIER, François – MARTIKAINEN, Thomas – WOODHEAD, Linda. Introduction: Religion in Market Society. IN: GAUTHIER, François – MARTIKAINEN. Thomas (eds.). *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*. Farnham-Burlington: Ashgate, 2013, s. 1–26.

[28] OVIEDO, Lluis. – de COURCIER, Scarlett – FARIAS, Miguel. Rise of Pilgrims on the Camino to Santiago: Sign of Change or Religious Revival?. *Review of Religious Research*, 2014, sv. 56, č.3, s. 433–442.

pro Lurdy je jím (náboženský) zázrak.[29] Namísto velkých zázraků schválených církví však spirituální turisté prožívají mini-zázraky, které jsou více ordinární, všední, méně dramatické a nezajímavé pro oficiální kruhy katolické církve, ale velice důležité, až centrální, pro jednotlivce. Jako velké zázraky uznané církví, i tyto mini-zázraky jsou adresovány jakési externí moci. Přes tento rys spirituality pro život se diskurz spirituálních turistů navštěvujících Lurdy neodlišuje od diskurzu post-sekulární spirituality života. I oni hledají transformaci sama sebe, mír v duši, vypořádání se s fyzickými a psychickými chorobami.[30] Santiago a Lurdy odhalují, že v post-fordovské, post-sekulární době existuje podobná, takřka homogenní nabídka spirituálních služeb, která je ale uzpůsobena pro různé typy spirituálních turistů. Zatímco Santiago je fascinující pro post-sekulární spirituální turisty, Lurdy jsou dokladem vitality tradiční spirituality pro život.

5. Závěr

Co vypovídá post-sekularismus, post-fordismus a post-turismus o náboženském turismu? Optikou post-sekularismu se jeví vhodnější nazývat náboženský turismus spíše spirituálním turismem. V post-sekulární době je spiritualita novým zástupným termínem pro posvátno. O její vlastnictví zápasí tři tábory, které jsou zformovány na základě náboženstvo-sekulární dialektiky – náboženský, sekulární a post-sekulární tábor. Všechny tři tábory přichází s vlastní verzí sakrální cesty – pouti, založené na poněkud odlišné verzi spirituality. U každého tábora lze vyčíst stále větší stupeň internalizace. Zatímco náboženský tábor umisťuje zdroj spirituality mimo tento svět, sekulární tábor ji nachází uvnitř tohoto světa a post-sekulární tábor ji lokalizuje primárně uvnitř sebe.[31]

Ohledně povahy, funkce a podoby sekulární poutě lze mnohé zjistit prostřednictvím teze o fordizaci turismu. Totéž lze říci i o post-sekulární pouti a post-fordovské tezi, je však třeba podotknout, že je třeba rozlišit, o jakou verzi post-fordovské teze se jedná. Post-fordizace je pro některé autory zcela totožná s post-modernizací. Spirituální turismus viděný optikou post-modernismu nabývá podoby post-turismu. Nicméně, jednotliví badatelé se neshodují, co je tímto termínem myšleno. Post-turismus na jednu stranu odkazuje k frivolnosti, falešnosti, ne-autentičnosti post-moderního turismu, na druhou stranu je vnímán jako zástupný termín pro alternativní hledání autentických zdrojů spirituality. Spíše než o post-fordovské proměně spirituality tyto konfliktní interpretace post-turisty vypovídají více o badatelských předsudcích, před-porozuměním a očekáváním vůči post-sekulární spiritualitě.

Více odpovídající, vhodnější, akurátnější a hlubší post-fordovskou analýzou je studium symbolické – tj. významuplné – roviny značek a konzumerismu. Pokud nás post-fordismus učí o něčem, tak to, že žijeme v konzumní době, ve které je všechno podřízeno nemilosrdným zákonům (svobodného) trhu, v jehož drsně konkurenčním prostředí má nakupující možnost vybrat si až z přemíry služeb a zboží. I když to samo o sobě nezní jako příliš objev-

[29] MIKAELSSON, Lisbeth. Pilgrimage as Post-Secular Therapy. *The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History*, 2012, sv. 24, s. 259–273.

[30] HIGGINS, Leighanne – HAMILTON, Kathy. Mini-miracles: Transformations of Self from Consumption of the Lourdes Pilgrimage. *Journal of Business Research*, 2016, sv. 69, č. 1, s. 25–32.

[31] Některé formy této spirituality se objevují i externě, jsou ale vnímány jako propojené s vnitřkem.

né zjištění, jak ukazuje neschopnost postmoderních teoretiků přijmout tuto skutečnost bez hodnotového úsudku, jedná se o poznatek, který stále není brán dostatečně seriózně, v celé jeho šíři a komplexnosti. Studium míst spirituálního turismu jako značek ukazuje na možnosti, které náležitý post-fordovský přístup může generovat. Nejenže rozvíjí post-sekulární předpoklad splývání hranic mezi komerčním a sakrálním, ale též odhaluje konkrétní potřeby, cíle a motivace aktérů. Ano, kritik postmoderny a konzumní společnosti může poukázat na homogenizaci spirituální zkušenosti. Ale tato homogenizace je doprovázena diferenciací, segmentací, heterogenitou. A tyto dva kontradikční směry odhalují hlavní znak dnešního „post"- věku – rozmazávaní hranic mezi dualismy. Mezi spiritualitou a komercí, mezi náboženstvím a sekularismem a mezi heterogenitou a homogenitou.

Význam a život Lonky Šáha

(Josef Bartošek)

Lonka Šáh je postava velmi záhadná, opředena mnoha mýty. Většina odborníků se shoduje, že vlastně nemáme naprosto žádné spolehlivé informace. Různé životopisy byly napsány s velkým časovým odstupem a mají výrazné rysy účelu, za jakým byly napsány[1]. Při pokusu o jakousi rekonstrukci mám na zřeteli pohnutky, které vedly k napsání těchto životopisů[2] a jaké druhy polemik tato postava inspirovala, aniž bych se zabýval jejich obsahem[3]. Jménem Lonka Šáh označujeme postavu, jejíž jméno je vlastně neznámé a jehož životní osudy jsou stále předmětem nevyjasněných sporů a který je schopen i dnes, téměř 600 let po smrti, rozdělovat jinak velmi tolerantní džinistickou obec. Kritici ho porůznu nazývají Lumpaka nebo Lunga (od sk. *lunthaka*, *luntáka*,*viluntaka*[4] = zloděj, lupič). Weber a Malvanija[5] to naopak interpretují jako rozbíječ, ničitel uctívání obrazů, tvůrce ruin. První text, který zmiňuje jeho rodinné jméno Šáh[6] je ze 16. stol. Vzhledem k absenci jakýchkoliv věrohodných údajů se dá dnes Lonka vykreslit jakkoliv[7]. Snad se narodil mezi léty 1415–1425 n.l. v rodu (*gótra*) Osval[8], jiné zdroje uvádí *šrímalí*, *prágvat* nebo *pórval*,[9] možná ve městě Limbidi (Limbdi)[10]nebo Ahmadábádu[11], případně vesnici Arhatvádá v okrese Siloḥí, Patanu a jinde[12]. V Ahmadábádu byl vládním úředníkem[13] muslimských panovníků v Gudžarátu. Jednoho

1 Všechny životopisy jsou vlastně hagiografie.

2 Nabízí se zde pak obecné srovnávání napříč různými systémy.

3 K tomu více: Flügel, Peter (2008) *'The Unknown Lonka: Tradition and the Cultural Unconscious* In: Caillat, Colette and Balbir, Nalini, (eds.), Jaina Studies. Delhi: Motilal Banarsidas, (Papers of the 12th World Sanskrit Conference Vol. 9.).

4 लुण्ठक , लुण्टाक , वलिुम्पक.

5 Flügel, Peter (2008) *'The Unknown Lonka: Tradition and the Cultural Unconscious* In: Caillat, Colette and Balbir, Nalini, (eds.), Jaina Studies. Delhi: Motilal Banarsidas, pp. 181–279. (Papers of the 12th World Sanskrit Conference Vol. 9.).

6 *Šáh* je odvozeno ze sanskrtského *sádhů* a bývá mylně zaměňováno s perským označením krále. Nicméně Bipin Šáh, vědec, sám džinista z *gótry Osval*, se hlásí k perskému původu jména a v osobní korespondenci s autorem (2016) vyslovil domněnku, že jeho předci přijali toto jméno záměrně, „aby se při neutrálním jménu a drobném úplatku výběrčím" vyhnuli placení daní…

7 Jako poznámka 4.

8 Tak soudí *jati* z *Tapa gaččcha.*

9 Sagarmal Jain , *Sthanakvasi Jain Parampara Ka Itihas* (*Dějiny tradice džinistů sthanakvasí*), 2004,s. 542, s.109.

10 Město v Gudžarátu, asi 150 km jihovýchodně od Ahmadábádu.

11 V něm se nachází tržiště (*čauk*) Limbdi.

12 Záleží na tom, které „jméno" ještě přijmeme jako „Lonka". Např. Lakmasí (viz dále) se podobá Lonkovu životu pouze některými činy…

13 Údajně vzledem ke svým kaligrafickým schopnostem iluminoval pro muslimského sultána Mahmuda Begadu.

dne prý viděl muslimského lovce, jak zabíjí ptáky pomocí pasti (*čida*). Byl tak pobouřen touto krutostí, že opustil své dobře placené místo a začal se živit opisováním džinistických náboženských textů[14]. Tomu se také dá rozumět takto: v té době měli přístup k náboženským textům pouze mnichové. Lonka však byl laik (*šravaka*), avšak při opisování textů měl možnost se s těmito texty důkladně seznámit. Texty údajně opisoval pro áčarju Džinasuri z Tapa Gačchy[15] u kterého snad na sklonku života přijal iniciaci (*díkša*)[16]. Revoltu proti těm, kteří dleli v chrámech (*čitjavasi*) a uctívali ikony (*múrtí*) začal údajně v roce 1451n.l. Snad založil *Lonka Gaccha* (*Lonka Panth*)[17], jejíž mnozí členové se brzy vraceli k uctívání obrazů (*murtipúdža*)[18], a tak se zase odštěpovali jiní reformátoři, až nakonec bylo nepřeberné množství různých proudů. Autentická argumentace Lonky se doposud nenašla, kromě dvou anonymních prací, které v roce 1964 objevil v knihovně v Ahmedabádu D.D. Malvaniya[19] a která jsou stále ještě předmětem debat[20].

Podstata džinistických věroučných diskuzí

Abychom pochopili podstatu džinistických diskuzí, je třeba se stručně seznámit se základy učení a hlavně zlomem v myšlení, který nastal v okamžiku, kdy docílit osvobození (*mókša*) přestalo být možné (viz dále)

Mahávírá, čtyřiadvacátý *tírthankar* džinismu, reformátor nauky Paršvovy[21], předal svým učedníkům *tripadí* (realita je vznikání, zanikání i trvání současně), podle kterého učedníci (*ganadharové*) napsali džinistická písma. Nejstarší z nich, *Ačarangasútra*, popisuje cestu (*marg*) mnicha (*sádhú*) k osvobození (mókša), jako cestu absolutního nenásilí (*ahimsa*), kdy není dovoleno páchat násilí (*himsa*), ani vůči jednosmyslovým bytostem (*ekendrija*), kam džinismus řadí i vodu, zemi, oheň a vítr. Tato náročná (nemožná?) cesta k osvobození (*mókš-marg*) měla čtrnáct stupňů (*gunastána*) a její nedosažení za života se tehdy pokládalo za selhání mnichovy asketické praxe[22]. Tento pohled se ale musel nutně změnit při vstupu našeho světa (*bharata varša*)do páté fáze (*dukhan sukhan ara*) sestupného (*avasarpíní*) cyklu (*kalčakra*), kdy docílení osvobození (*mókša*) z koloběhu životů (*samsára*) už nebylo, vlivem zhoršujících se podmínek, možné[23]. Pro zbožného mnicha se tedy stalo žádoucí zrození v některém nebi, kde mohl člověk po stovky tisíc let „čerpat" svoji kladnou karmu (*púnja*)[24], překlenout nepříznivou periodu „v pohodlí" a narodit se v příznivé části (*ara*) vzestupné

14 Dodhia Rati, *Rise and Glory:History of Halari Visa Oshwalis*.

15 *Gaččcha* znamená doslova „ti, kdo cestují společně".

16 Shah Bipin R., *History and origins of Jains of Western India*, bipin R. Shah, 2009, s.292.

17 Původně prý *Džinamatí*.

18 Odtud část plyne otázka, zda byl skutečně výrazně proti *murtí*. Svou kritiku začal kritikou zpanštělého a rozmařilého života džinistických *múní*.

19 *Lunka Na Saddahiya Ane Karya Atthavan Bolno* a *Lunka Na Hundi*.

20 Flugel Peter, *Sthanakvasi Jain Tradition*, příspěvek na Sthanakvasi Jain Conference.

21 Předcházel Mahávíru asi o 250 let.

22 Tak tomu rozumí i *Ačarangasútra*.

23 Poslední *sídhí* v tomto období byl Džambú, který docílil *mókši* v roce 403 př.n.l.

24 Které se ovšem nakonec musel také zbavit (!), neboť duše v absolutním stavu (*sídhí*), se musí zbavit veškeré karmy a ukončit i své nejjemnější pohyby (*jóg*), aby na duši nemohla ulpět (*uláná*) sebemenší karma a duše mohla vlastní lehkostí vystoupat na vrchol vesmíru (*lók ákáš*, *sidhášíla*).

periody (*utsarpíní*), kdy spasení[25] (*mókša*) už zase bude možné, případně narodit se na jiném kontinentu, např. Vidéhá[26], kde je stále třetí *ara* a spasení (*mókša*) je možné. Tím začaly nabývat na významu otázky získávání dobré karmy (*púnja*)[27] Při uctívání obrazů (*múrti*, *pratima*, *bimba*, *vigraha*, *četana*) se začalo diskutovat, jestli míra násilí (*himsa*) při výrobě ikony (*múrtí*) je větší nebo menší než míra záslužné karmy (*púnja*), získané jejím uctíváním (*púdža*). Tak nakonec došlo k tomu, že začalo být důležité 1. co se zobrazuje, 2. jakým způsobem se to uctívá a 3. kdo to uctívá.

Ad 1. Současný džinismus zobrazuje kromě dvoj- či trojrozměrného zpodobení pěti význačných postav (*panč paraméšti*) i 63 významných mužů (*trišastišalaka puruša*), 16 svatých žen (*sati*), ochranné *dévy* (*jakša*, *jakšini*) a další. Sem je také třeba zahrnout jeskyně a jejich výzdobu, chrámy, stúpy, otisky nohou (*paduka*), posvátné symboly, plastiky, dvoj a trojrozměrné mandaly apod.Tato problematika je velmi složitá a rozsahem převyšuje možnosti tohoto článku.Je ale třeba si uvědomit, jaké jsou pohnutky tohoto zobrazování a z toho i plynoucí kritiky. Archeologické nálezy bezpečně potvrzují, že již v době Mahávírově existovaly sošky tírthankarů, a tudíž i jejich uctívání. Zda s ním Mahávíra souhlasil či nikoliv je ovšem jiná diskuze. K tomu se pak přidává "teologie nestvořených ikon". V *džambúdvípu* totiž existuje 16 nevytvořených (*akritrima*) chrámů na hoře *Méru* a ještě další přirozené chrámy, a to celkem 78. Kontinent *Dhataki khanda* a *Puškarvara* [28]mají každý dvě hory *Méru*, a tudíž i větší počet přirozených chrámů (*akritrima*), celkem 458 a ve všech jsou ikony (*čétja*, *murtí*) *džinů*,[29] kterým asketové (*múní*) skládají trojitou poklonu[30]. Dalším případným zdrojem zobrazování je těsné sepětí džinismu s hinduismem (bráhmanismem), neboť obě komunity žily od nepaměti vedle sebe a navzájem se ovlivňovaly. K tomu je ještě třeba přičíst ne nepodstatný vliv Džinasénův. Džinaséna ve své práci *Ádipurána*, která rozhodně nezapře podobnost s hinduistickou knihou *Dharmašastra*, určitým způsobem „hinduizuje" džinismus. Jaké mohl mít Džinaséna pohnutky k tomuto postoji? V osmém století se objevil na jihu Indie Šankara. Ve svých polemikách se mimo jiné zaměřil i na kritiku buddhistů, protože neuznávají existenci duše, a džinisty označil za ateisty. Začal proti nim systematickou kampaň s cílem obrátit lid proti nim[31]. V této situaci projevili džinističtí učitelé značnou předvídavost a asimilovali hinduistické prvky. A právě těmto tendencím dal nejvýraznější podobu Džinaséna. Jak se ukazuje, přijali džinisté téměř všechno. Zachovali pouze to nejzákladnější a nejcennější – nenásilí (*ahimsa*). Od těch dob jsou schopni odvíjet celé svoje myšlení od sloganu „nenásilí je nevyšší učení" (*ahimsa paramo dharma*).

[25] Někdy používám překlady anglických termínů (salvation), tak, jak je sami džinisti ve svých textech pod vlivem angličtiny libovolně zaměňují.

[26] Střední svět (*madhjalók*) má bezpočet kontinentů, oddělených oceány (*lavana*). Dva a půl kontinentu je osídleno lidmi (jen po horstvo *Manušottara*), kteří se ovšem k sobě nemohou běžnými prostředky dostat, ale mají možnost přes zrození v nebi.

[27] Která byla původně absolutně nežádoucí (!) a mnich při iniciaci (díkša) musel zpřetrhat i citové vazby s rodinou a ke všem událostem, kladným i záporným, přistupovat se stejnou lhostejnou vyrovnaností. Je ovšem otázka, zda tomu tak v praxi opravdu někdy bylo (viz dále).

[28] Další dva kontinenty, obývané lidmi, druhý ovšem jen po horstvo *Manušottara.*

[29] John Cort, *Framing the Jina: Narratives of Icons and Idols in Jain History*, New York 2010, s. 65nn.

[30] Mentální, hlasovou a fyzickou.

[31] Ram Bushan Prasad Singh, *Jainism in Early Medieval Karnataka*, Delhi 1975, s. 81.

Pankaj Kumar K. Shah píše autorovi (2008): „*Podle mého názoru džinismus je jediné náboženství Nenásilí. Nenásilí je náboženstvím.*“ A Dr. Sulekh Jain na otázku autora (2010), jak řeší „sektářské“ rozdíly se svou manželkou odpovídá: dnes bych už nemluvil o své denominaci, ale spíše bych se označil jako muž nenásilí. Kam takový postoj vedl, uvidíme, až na scénu vstoupí muslimští dobyvatelé Indie. Zatím tedy Džinaséna nabádá k dodržování nenásilí, horlí proti používání masa, medu a všech potravin nevhodných pro džinisty, neboť jsou spojeny s násilím. Také je proti uctívání hinduistických božstev[32] v domácích rituálech. Připouští oheň; oběti však nikoliv. Stručně by se dalo říci, že Džinaséna vzal starobylou tradici hinduistů a harmonizoval ji s džinistickou kulturou. Vybudoval jemné předivo džinistických rituálů na základě předepsaných hinduistických „svatých správností“ (*samskára*) devátého století. Jeho postoj je v dějinách náboženství poměrně ojedinělý. Nepostupoval konfrontačně (tady stojím a nemohu jinak), ale naopak snažil se hledat nejzazší hranice, kam až je možné ustoupit a ještě zůstat džinistou. Historicky se ukázal tento princip jako nosný leč samozřejmě z anikonických pozic snadno napadnutelný.

Ad 2. Uctívání či bohoslužbu (*púdža*) má džinismus v zásadě dvojího druhu: *bhava* a *dravja*. *Bhava* je čistá mentální aktivita. Může být: a) zmírňující (*aupašámiká*), která vychází z potlačení (*upašama*) klamavé (*mohanija*) *karmy*. b) destruktivní (*kšajika*), která ničí čtyři zhoubné (*ghátí*) *karmy*. c) destruktivně zmírňující (*kšajopašamika*). Ta vychází z částečného zničení, částečného potlačení a vlastního „chování“ *ghátikarmy*. d)činorodá (*audajika*), která se odvíjí od vlastní činnosti či „chování“ *karmy*. e) přirozená (*parinamika*), což je vlastní sebemodifikace duše (*džíva*).Mentální uctívání (bhava púdža) je jakási vnitřní oběť modliteb *tírthankarovi*. Je to soustředění se na aspekty života *tírthankara* s touhou[33] po nápodobě. Pravověrný džinista vidí i dnes za všemi ostatními projevy uctívání s pomocí jakýchkoliv prostředků (*dravja*) vždy jenom soustředění mysli (*bhava*), které vede k naplňování sedmi (devíti) *tattva*, tedy správné víře (*samjaktva*) na stupňovité cestě (*gunasthána*) k osvobození (*mókša*). Naproti tomu *dravja púdža* vždy používá nějaké prostředky, obětiny (*dravja*). Na rozdíl od *bhava púdži*, která se pouze soustřeďuje na různé kvality zvolené deity, tedy *tírthankara* nebo *jakšá* či *jakší*, se jedná o bohoslužbu hinduistického typu, s různými rituály a obětováním . *Ádipurána* rozděluje *dravja púdžu* na čtyři podtypy: první je *sadarčana púdža* neboli každodenní *púdža tírthankarů*. Obětník přináší santal, neloupanou rýži, vonné tyčinky, ovoce, květiny a sladkosti do chrámu. Vztyčování soch, instalace obrazů, darování půdy apod. také patří do této kategorie. Druhým typem je uctívání čtyř tváří *tírthankara* (*džiny*, *arihanta*), což se nazývá *čaturmukápúdž*a, tedy *púdža* čtyř (*čatur*) tváří (*mukhá*). Čtyři tváře vyjadřují vševědoucnost (*kevaladžňánu*) a úplnou přítomnost *džiny*. Třetím typem je *čakravartípúdža*, kde panovník (*čakravartí*), který se oddaným džinistou, poskytuje velkory-

[32] Např. *Ganéša* či *Hanuman*. *Kubéra* staví *samavasaranu* pro každého *tírthankara*. *Manibhadra* či *Ghantakarnavír* jsou „emancipovaní“ *jakšové*. *Nakoda Bhairava* nebo *Bhómijadží* jsou ochranní bohové poutních míst apod. Zajímavá je také otázka bohyň. *Sarasvatí* (*Šrútadévi*) nebo *Ambiká* se vyskytují již v nejranějších jeskyních výzdobách a *Lakšmí* patří mezi jezerní bohyně písem. Jsou to: *Šrí* (krása, blahobyt), *Hrí* (stud), *Dhriti* (rozhodnost), *Kírti* (sláva), *Buddhi* (poznání) a *Lakšmí* (štěstí), která figuruje i ve 14 (16) význačných snech matek *tírthankarů* před jejich narozením. Rozlišit tedy v otázce bohů a bohyň co patří k džinismu a co je dědictví substrátu a co je nános hinduismu je rovněž složitá otázka.

[33] Z hlediska asketického vzdávání se jakéhokoliv lpění, touhy i nejmenších pohybů (*jóga*) nutného k dosažení „vyhasnutí“ či „vyvanutí“(*nirvána*) je samozřejmě i touha napodobit *tírthankara* „špatná“.

sou charitu (*dáná*) podle přání almužníka po vykonané *púdže*. Poslední je *aštánikápúdža*, která trvala osm (*aštá*) dní. Džinaséna ji předepisuje všem zbožným hospodářům, laikům. Toto rozdělení dobře reflektovalo potřeby všech společenských skupin Karnátaky 11. a 12. století. Asketové se soustředí na *bhavapúdžu*, panovníci poskytnou prostředky náboženské komunitě a lid si odpočine při osmidenním svátku. Náboženství tu plní i svoji roli sociální. *Dravja púdža* se může konat v chrámu nebo doma. Dnes prakticky každá zbožnější rodina, kterou autor navštívil[34], má domácí svatyňku, kde ráno obvykle začínají den *púdžou*. Právem se tedy čtenář může ptát, zda se vůbec ještě jedná o džinismus, vždyť *bhava púdža* je něco těžko prokazatelného a patří to vlastně do „soukromých projevů" (praxis pietatis). Ano, nejen že se stále jedná o džinismus, ale bylo tomu tak vždy. Nepochybným dokladem toho, že „džinistické" chápání zůstávalo, je praxe „askeze až k smrti" (*salékhána*), o které svědčí mnohé skalní nápisy a která je džinisty chována v trvalé úctě. Je jasné, že kdyby se asketické chápání *púdži* jako úsilí mysli (*bhava*) vytratilo, *salékhána* by ztratila smysl a nebyla by ani praktikována ani uctívána[35].

Ad3. Džinistickou církev (*tírth*, *sangh*[36]) tvoří čtyři skupiny:mnichové (*sádhú*, *múní*, *jati*, *samana*), mnišky (*sádhví*, *smání*), laikové či hospodáři (*šravaka*) a laičky (*šravika*). Mnichové a mnišky by se *dravja púdži* neměli účastnit nikdy. proto také *púdži* vykonává *púdžarí*, který dokonce ani nemusí být džinista, a nikoliv *múní*. To samozřejmě neplatí pro většinu *murtipúdžak*. Laikové, kromě *sthanakvasí* a *terapantí* se naopak *dravja púdži* (viz výše) hojně účastní.

Nyní se podívejme na jeden z mnoha Lonkových životopisů, a to v podání áčarji Hastimala.

Život Lonky Šáha podle záznamů Áčarji Hastimala

Hastimal dží se narodil 13. 1. 1911 A.D. (pauša šukla čaturdasí 1967 Vikram[37]), od deseti let vedl klášterní život, zasvěcený studiu. Jeho výběr materiálů, tak jak jej zaznamenává v knize *Džajn dharma ka maulika itihás* (základní historie džinistické nauky) se nesnaží uhlazovat rozpory mezi různými verzemi zachovaných zpráv. Jako základní kostru pro vyprávění Lonkova života použiji záznam, jehož původ je poněkud legendární, ale je to patrně nejdelší souvislý text o Lonkově životě. Posléze ho doplním o jiné verze a průběžně se pokusím o jejich analýzu.

---

[34] Kromě *sthanakvasí* a *terapantí*.

[35] Sborník ze IV. mezinárodní vědecké konference studentů doktorských studijních programů v oblasti společenských věd, Olomouc 6.5.2015, Tomáš Hubálek (Ed), Josef Bartošek, *Salékháná – klidná smrt džinisty* s. 210nn.

[36] Džinisté často používají i termíny buddhistické (*sangh*, *nirvána*), hinduistické (*dharma* – pro nauku, ačkoliv v džinismu je *dharma* jedna ze šesti *dravja*) i křesťanské (církev, spasení), které libovolně zaměňují, takže je někdy v jejich pracích těžká orientace.

[37] Vikram, Vikram Samvat, VS, BS je letopočet, počítaný od údajného vítězství (mytického?) krále Vikramáditji nad Šakou, v roce 56 př. n. l., což je zhruba i rozdíl proti našemu kalendáři. Protože VS je lunární, neodpovídají si roky zcela přesně a někdy je potřeba vytvářet korekci. Také se používá termín éra malavská, protože Vikramáditja vladl v Málavě.

Legenda o nalezení tohoto textu je následující:Šrí Sundardží (Goradží), *jati* [38]z malé *Naní Gaccha* měl kopii Kalpa Sútry z 16. století a v ní našel dva dopisy, osvětlující život Lonky Šáha. Toto je jejich hrubý obsah.

V království Siróhí[39] ve městě Arahatavádá[40] žili manželé Šrí Čaudhari Hemabhaí z rodu (*gótra*) Osval a jeho žena Šrímatí Gamgabáí. Po dlouhých letech manželství měli konečně syna. Narodil se při úplňku v měsíci Kartika v roce 1482 Vikram (nebo také 1472 Vikram). Radost rodičů neměla konce. Matka vedla velmi zbožný život, často praktikovala různé úkony „duchovní bohoslužby"(*bhava púdža*) jako např. *samajika*,*pratyakyana*,*paušada*[41] apod. Když bylo Lokačandrovi, jak se chlapcovo jméno poprvé objevuje, pět let, poslali ho rodiče do školy v Arahatavádě. Učil se s radostí, která s věkem rostla, a v patnácti letech školu dokončil. Protože zdědil zbožného ducha svých rodičů, chodil už jako dítě s matkou poslouchat kázání mudrců, světců a zbožných mužů. V adolescentním období ho pak doprovázel otec. Rád se učil svaté texty zpaměti[42] a již od mládí měl krásný, úhledný rukopis[43]. Kdykoliv měl čas, rád pomáhal otci v obchodě[44]. Otec byl bohatý obchodník. Měl mnoho krav, buvolů a jiných hospodářských zvířat, takže domácnost měla hojnost mléka, tvarohu i másla a slovo „nedostatek"[45] bylo v rodině neznámé[46].

Když bylo Lokačandrovi patnáct, byl hezkým, dobře stavěným mladým mužem a nabídky ke sňatku se hrnuly od mnoha obchodníků proudem. V té době otec svěřil synovi veškerou psanou administrativu, protože měl krásné, úhledné písmo, které vypadalo jako perly[47]. Často musel jezdit v obchodních záležitostech do Siróhí a brával syna sebou. Tam ho seznámil s mnoha obchodními partnery. Brzy zjistil, že syn je zcela samostatný, schopný vyjednávání i vedení obchodu, a tak mu svěřil obchody v Siróhí. Lokačandra chtěl proniknout do všech tajů obchodování, ale ze všeho nejvíce ho fascinovalo obchodování s perlami. Kdykoliv byl v Siróhí neopomněl trávit nějaký čas mezi obchodníky s perlami, vyptával se jich, jak poznat kvalitní perly a nakonec se z něj stal postupně velký znalec perel.

Jednoho dne, když Lokačandra pomáhal jednomu obchodníkovi třídit perly, uviděl Lokašáha (ano, takto mění indičtí autoři jména během jednoho souvětí!) jiný obchodník, jménem Odhavadží z rodu Osval a mladý muž se mu ihned zalíbil. Zjistil si, jak se jmenuje,

---

38 Nejednoznačný termín, někdy vzdělaný laik, někdy nižší forma mnišství (o Lonkovi některé texty uvádí, že přijal *díkšu* a stal se *jatí*), jindy představený *gaccchy* (odtud se snad vyvinula role *bhattaraka* v digambarském džinismu).

39 v Rádžpútaně, nynějším Rádžasthánu.

40 Nepodařilo se lokalizovat, snad jméno města má naznačit Lonkovu výjimečnost: *arahat* (*múní* na 13. *gunastháně* –ze 14, které tvoří *mókša marg*) a *vádá* (věda, nauka). Podle jiných zdrojů se zde (Arhotwada) narodil Bhana Riši, první představený *Lumpaka gaccha* (*Lonka gaccha*).

41 Džinistická *púdža* má přes padesát, podrobně specifikovaných druhů.

42 V dospělosti pak byl velký znalec *agam* a znamenitý řečník a břitký diskutér.

43 Hezký rukopis a schopnost iluminace se vyskuteje téměř ve všech pramenech.

44 Obchodní zdatnost vzhledem k jeho původu (*osvalové* byli prakticky pouze obchodníci)nepřekvapuje.

45 Byl snad zde původ toho, že později kritizoval rozmařilost představitelů *tírthu*?

46 Rodina tedy zcela jistě nebyla veganská. Pokud Lonka později skutečně hlásal absolutní *ahimsu*, musel se vzdát mléka a mléčných produktů, jakož i (zprostředkovaného) dojení krav. Farmář se tak jako tak nemůže *himse* vyhnout. Chce-li být *ahimsak*, nesmí ani orat atd.

47 Může být předobraz skutečných perel, které budou mít pro jeho kariéru značný význam.

z jakého je rodu (*gótra*), vesnice[48], kdo jsou jeho rodiče, jaké má zaměstnání apod. Po prověření těchto informací oznámil své ženě, že potkal velmi hezkého mladíka vhodného pro jejich dceru Sudaršanu[49]. Po té, co vyslechla všechny informace o Lokačandrovi, byla velmi potěšena a oba se rozhodli, že hned příští den vyrazí do Arahatavády[50] domluvit svatbu. Když se dcera dověděla o Lokačandrovi, byla potěšena také[51].

Odhavadží vzal kokosový ořech, nezbavený vrchních vláken (*šríphala*[52]) a jednu rupii, což obojí jsou věci blahodárné pro započetí jakékoliv aktivity. Protože se oba obchodníci znali už z dřívějška, přijali rodiče Lokačandry nabídku bez váhání.Odhavadží smíchal rumělkovou *kumkumu*[53] s několika zrnky rýže a udělal Lokačandrovi tečku (*tilak*) na čele. Do rukou mu vložil kokosový ořech (*šríphala*) a jednu rupii. Obě rodiny byly šťastné a svatba se konala v měsíci Magha v roce 1487 Vikram. Lokašáha tak začal vést rodinný život se svojí ctnostnou ženou. Nicméně jeho duchovní život, studium písem a náboženské aktivity pokračovaly hladce dál. Stále hlubším studiem písem, kontemplací a meditací dospíval zvolna k závěru, že i povaha rodinných svazků je iluzorní a efemérní. Semeno vzdání se světa (*díkšá*), které bylo v mládí zaseto do jeho srdce, se začalo probouzet. Ale smysl pro povinnost (*artha*) ho nutil zachovávat rovnováhu mezi duchovními praktikami (*bhava*), profesní činností a rodinou[54]. Když mu bylo osmnáct, stal se otcem syna. Prarodiče byli nesmírně šťastní a pojmenovali syna Púrnačandra.

Lokašáha ztratil matku, když mu bylo 23 a jeho otec vydechl naposledy o rok později. Tou dobou již prováděl finanční operace s místními farmáři, kterým půjčoval před sezónou peníze. Oni pak často přišli o úrodu vlivem sucha či jiných nepříznivých okolností. Když pak od nich „soucitný Lokačandra“ vybíral půjčené peníze, měl značné problémy se svým svědomím a mnohokrát chtěl tohoto podnikání zanechat[55] a odstěhovat se do Siróhí[56]. Jenomže v té době měl král Siróhí velmi napjaté vztahy s králem Čandravátí poblíž hory Abu. Časté byly náhlé útoky, loupežná přepadení, plundrování, masakry a celková anarchie. Takže v úvahu by připadalo pouze nějaké vzdálenější místo. A smrt rodičů k tomu byla dob-

48 Zde se nemluví o městě (viz výše).

49 *Su+daršana*, v sanskrtu dobře vypadající, v džinismu dobré *daršany*, tedy správného vnímání džinistického. vidění světa, *samjak daršana* je první ze tří klenotů (*ratna traja*).

50 Místo tedy muselo být velmi blízko Siróhí.

51 Není úplně příznačné, že se dívka dovídá vše jako poslední. Možná se zde již projevují „modernější“ tendence tehdejší indické společnosti. Ženy v džinismu hrály (a dnes opět hrají) dosti nezávislou úlohu (např. Vidžajadéví, matka dvou ganadharů, Mandity a Maurjaputry. Po smrti svého muže se znovu provdala. Oba synové měli stejné postavení).

52 Doslova posvátné ovoce.

53 Prášek, který se obvykle dělá z kurkumy (*Curcuma longa*), zde však vzhledem ke zmíněné rumělkové barvě šlo o nějakou lokální rostlinu.

54 Je to jakési ospravedlnění rodinného života. Skutečný *múní* (kterým se Lonka nejspíš nikdy nestal) totiž musí hledět indiferentně na svoji rodinu i všechny citové vazby. Tedy na džinistické cestě (*mokša marg*) je rodina vlastně krokem zpět. Naproti tomu je časté, že asketa odchází až po splnění svých „světských“ závazků. Jeden můj indický přítel čeká, až jeho bratr dostuduje a převezme starost o rodiče, aby mohl přijmout *díkšu* a stát se *múní*. Již nyní však zachovává *mahavrata*, podobně jako to činil Mahávíra za života svých rodičů, než mohl odejít do bezdomoví.

55 Nikde se nenachází zmínka, že by třeba některému dlužníkovi něco odpustil.

56 Siróhi se nachází v Rádžasthánu, asi 100 km od hory Abu. To se poněkud kříží s údajným Lonkovým gudžarátským původem.

rou příležitostí[57]. Od dlužníků vybral, co se dalo, prodal farmu a ve svých pětadvaceti letech (v roce 1497 Vikram) se odstěhoval se ženou a synem do Ahmadábádu[58]. Koupil si dům a začal obchodovat jako klenotník. O pár dní později dosedl na gudžarátský trůn v Ahmadábádu Mohammada Šáha[59]. Protože si chtěl koupit nějaké nové šperky, svolal do svého paláce všechny klenotníky z města. S nimi přišel i Lokašáha. Všichni předložili před krále své vzácné šperky s náležitým popisem. Králi se zlíbily dvě velké perly, velikosti bobule, které mu předvedl jeden obchodník ze Suratu[60]. Muž stanovil cenu na 172 000 za každou a král požádal ostatní znalce, aby perly prohlédli a vyjádřili se i k ceně. Všichni se shodli na tom, že se jedná o nejlepší perly a cena je rozumná. Ironický úsměv se mihl ve tváři Lokašáha a pomyslel si:"Cožpak všichni tito klenotníci oslepli?" Mohammada Šáha si toho povšiml a řekl si, že něco není v pořádku. Vzal obě perly a dal je do dlaně Lokašáhovi a požádal ho o hodnocení. Ten vzal jednu, dal ji zpět králi se slovy:"Tato je perfektní a vzácná. Ta druhá je defektní – má v sobě skvrnku ve tvaru ryby a je tudíž bezcenná." Král (*bádšáh*)dal přinést mikroskop a defektní perla byla prozkoumána. A vskutku, všichni si všimli kazu ve tvaru ryby, který předtím přehlédli. *Bádšáh* si Lokašáha okamžitě oblíbil, nakoupil šperky podle jeho rad a po prozkoumání jeho původu ho ustanovil královským pokladníkem v Patině[61]. Tam se Lokašáha neprodleně přestěhoval i se svou ženou a synem. Své povinnosti vykonával poctivě a svědomitě. Král byl ohromen jeho poctivostí i profesionalitou a v krátké době ho povolal zpět do Ahmadábádu a ustanovil ho svým osobním rádcem. I přes tento důležitý úřad, Lokašáha zůstal čestný, skromný a spravedlivý a vždy se snažil pomoci těm, kteří to potřebovali. Jeho duchovní praktiky a cvičení celou tu dobu nerušeně pokračovaly. Tak sloužil pod Mohammadem Šáhem v Gudžarátu po deset let.

Asi v roce 1507 Vikram Mahammada Šáha napadl Gamgadásu z Čapanery a oblehl Pavagadhu ze všech čtyř stran. Když se to dověděl sultán z Malavy, spěchal s mohutnou armádou směrem na Pavagadhu Gamgadásovi na pomoc. Vystrašený Mohammada Šáha se i se svou armádou stáhl od Pavagadhy. Tento zbabělý čin tak rozzuřil jednoho velitele armády, že dal *bádšáhovi* jed do jídla a zabil ho[62]. Na uprázdněný trůn v Ahmadábádu nastoupil jeho syn Kutubšáha.

Lokašáha byl znechucen takovou proradnou politikou a semeno odmítnutí světa (*díkša*), které dřímalo v hloubi jeho duše, po této nelidské události procitlo obří silou. Okamžitě rezignoval na svůj post[63] a pojal pevné odhodlání směřovat po cestě sebeuvědomování (*mókša marg*) ke konečnému osvobození (*mókša*). I přes mnohanásobné přemlouvání čerstvě korunovaným *bádšáhem*, i přes příslib velkého zvýšení platu a postup na vyšší místo,

[57] Ani Vardhaman Mahávíra, poslední tírthankar tohoto sestupného cyklu, se nestal asketou za života rodičů, ačkoliv to přece byla ta nejlepší možná cesta (*mokša marg*).

[58] Do muslimského sultanátu. Sróhi (jakož i celá Rádžpútana) bylo totiž ovládáno nezávislými drobnými (hinduistickými) panovníky, kteří odváděli poplatky muslimským vládcům.

[59] Sultán Abu'l Fath Nasir-ud-Din Mahmud Shah I, Mahmud Begarha, známý jako Mahmud Begada (vládl 1458–1511 n. l., tj. 1514–1567 VS). Begda je přezdívaný podle toho, že dobyl dvě pevnosti (Pavagadh, Džunagadh).

[60] Necelých 300 km jižně od Ahmadábádu.

[61] Asi 160 km na JV od Ahmadábádu.

[62] Neodpovídá historické realitě, naopak Begda přenesl své hlavní město z Ahmadábádu do Čampanéru.

[63] K nějaké zlomové události jistě došlo, ať už ze strany Lonky nebo panovníka.

Lokašáha zůstal neoblomný, skončil se svou prací a odstěhoval se s rodinou do Patny. Přesvědčil svou ženu a syna (aby mu dali svolení?) a přijal v Patně zasvěcení (*díkša*)do *jati dharma* od mnicha jménem Sumati Vidžaja v roce 1509 Vikram. Jeho Díkša Guru mu dal jméno Lakšmí Vidžaja. Od svého Gurua studoval písma (ústně?). Při podrobném studiu písem si začal uvědomovat, jaká je původní čistá podstata džinistického učení (*džajn daršana*). Opustil Sumati Vidžaju a začal šířit tuto nauku mezi lidmi. Putoval z místa na místo, z vesnic do měst, z Patny do Ahmadábádu a všude hlásal pravou nauku, tak jak ji kdysi šířil Šramana Bhagavan (Mahávíra). Lidé, osvíceni jeho výkladem, ho následovali a jeho šlechetnou věc podporovali. Mnoho *jati* se také stalo jeho následovníky a začali žít s ním. Lakšmí Vidžaja Lokašáha šířil čistou džinistickou nauku po mnoho let.

Jednou se skupina mnichů-poutníků z Arahatavády, Patny a Suratu náhodně setkali v Ahmadábádu, asi v roce 1530–31 Vikram. Kvůli dešťům (*čaturma*?) a jiným rušivým vlivům na cestě se rozhodli zůstat ve městě. Když se dověděli, že Lokašáha objasňuje původní čisté učení, šli k němu a při poslechu jeho projevu byli osvíceni (*samjak daršana*) hned ten první den. Uvědomili si propastný rozdíl mezi tím, co slyšeli a tím, co sami praktikovali. Na jedné straně na písmech založený čistý kodex chování asketů (*šramana*), který má být šlechetně naplňován při úsilí o osvobození (*mókša*), na druhé straně pokřivené formy askeze, naprosto znehodnocené heretickými praktikami a bohatstvím titulárních *jati*. Vyvedeni z rovnováhy, docházeli celou dobu (*čaturmy*?) poslouchat Lokašáhovy výklady. Jejich oddanost čistému učení džinistických písem stoupala a všichni se stali oddanými stoupenci Lokašáha.

Život Lonky Šáha podle Potijabandha pattavali[64]

Z nepřeberného množství různých pattavali jsem vybral toto, neboť u pattavali různých skupin sthanakvasí je pravděpodobné, že budou stylizovány tak, aby z nich plynula zakladatelská role Lonky pro sthanakvasí, protože délka tradice je důležitá. Někteří sthanakvasí se mají za přímé pokračovatele Lonka gačččha, ačkoliv není vyloučeno, že sám Lonka měl s nimi spory.[65]

Stručný obsah tohoto příběhu je následující[66].

V pouštní oblasti Rádžasthánu, ve městě Kharamtijá, muž z rodu Bísa Osvalů jménem Mehata[67] Kamadara, který pracoval pro Džagíradara Durdžana Simha z dynastie Džódha měl dva syny. Starší se jmenoval Mehata džíva Rádža a mladší Lakhamasí.[68] Měli ohromné bohatství a byli následovníky Kharatara gačččha[69] a byli dobře obeznámeni s džinistickými naukami, jako např. *džívadžíva*.[70]Z nejasných důvodů se na ně panovník rozzlobil a zkonfis-

[64] Ze sanskrtského *patta+avali*=posloupnost tiár, tedy posloupnost představených *gačččhy*.

[65] Rozhodně nefiguruje na seznamu představených *Lonka gačččhy*.

[66] Áčarjašrí Hastimal, Jain Dharma ka maulika itihas-Jain Legend, sv.IV,Delhi 2011, s.237.

[67] Ze sanskrtského „velký", tedy šéf. Používalo se v Rádžasthánu jako uctivé označení ne-Rádžputů, hlavně Osvalů

[68] Zatím nic nenasvědčuje možné spojitosti s Lonkou.

[69] Také známa jako *Barha gačččha* nebo *Vidhisangha*, působila v oblasti hory *Abu*.

[70] Spojení živých (*džíva*) a neživých (*adžíva*) substancí (*dravja*) vytvářených tělesným úsilím těla, řeči a mysli (*prajógika bandha*).

koval jim majetek. Bratři se toulali po mnoha místech a nakonec se usadili v Patně[71], kde si založili obchod. Potkali tam Khemačandru, žáka Ánanda Vimala Surího z *Punamija gačč-chy.*[72]Po nejasných zápletkách předvedl Lakhamasí svůj krásný rukopis i znalosti nějakých veršů a Áčarja Šrí svěřil Džívarádžovi [73]a Lakhamasímu opisování súter[74]. Další pokračování nepřekvapí. Při opisování si Lakmasí uvědomí, že asketismus spisů je čistý, zatímco asketická praxe jeho doby je naprosto zvrácená, *šramani* vykonávají množství vnějších rituálů, při kterých se páchá násilí ve jménu nauky (*dharma*)! To se začíná v roce 1531 Vikram. Aby zachoval poklad dharmy, oslovuje Mehata Lakhamasí obchodníka Rupasího a žádá o finanční pomoc při opisování knih.[75]Opíše 32 spisů[76], pak je s Rupasím studují pod vedením Ánandy Vimala Súrího.[77] Když se Lakhamasí stane velkým učencem (*jati ?*), káže v Tripolija v Pataně a začíná zjevovat pravou podobu dharmy.Probuzeni a osvíceni Lakhamasího kázáním, přijme 45 lidí mnišskou iniciaci (*díkša*).[78] Jsou mezi nimi Rupasí, Šáha Bháma[79], Šáha Bharamala a další. Ti pak založí 11. den měsíce vajšakha 1531 Vikram Lonka gaččchu. Prvním představeným se stává Rupasí[80].Bharamala a Bhudžarádža byli ustanoveni jako starší (*sthavira*)[81].

Zhodnocení

Nejprve je třeba říci, že veškeré prameny o Lonka Šáhovi pochází z džinistických zdrojů, ať už jeho příznivců či odpůrců. Ačkoliv se často opakují výroky o jeho údajném přátelství s Muhamadem Begdou a jinými lidmi od muslimského dvora, v žádných muslimských pramenech není o něm zmínka[82]. Begda je zajímavá postave. Je rodem rádžpůtský konvertita[83], který se obklopoval hinduisty i džinisty, ale byl také sultány z Dillí korigován pomocí *ulamů*[84], kteří byli proti nim i Lonkovi v silné opozici[85]. S Begdou mohl mít Lonka společný zájem na zrušení či zmírnění daně pro nemuslimy (*džizja*)[86], neboť by to značně posílilo obchod, který byl z velké části v rukou nemuslimů, a Begda by získal prostředky na své

71 Starověká Pataliputra, centrum Magadhy. Tím se ovšem příběh přesouvá do Biháru.

72 Patří mezi 84 základních *gaččcha.*

73 Ani jeden se v textu do té doby neobjevil.

74 Lakmasí se začíná jevit jako Lonka?

75 Áčarja Šrí už tam nefiguruje. Že by nějaká roztržka? Třeba pro rozmařilý život?

76 Přesně tolik *agam* uznávají *sthanakvasí.*

77 Opět na scéně.

78 Od koho?

79 Bhana, Bhana Riši.

80 V jedné variantě seznamu Lonka gaččchy (Atmaramdžího seznam) figuruje jako druhý vůdce (1568 VS), jako první je v obou seznamech Bhana, resp. Bhana Riši (1533 VS). Co bylo s Lakhamasím (Lonkou?). Nikde se nedovídáme o jeho smrti. Byl tou dobou ještě na živu?

81 Text je zřejmě sestavován z různých zdrojů, často nenavazuje.

82 Tedy z vědeckého hlediska dvou nezávislých zdrojů musíme veškeré naše závěry brát s rezervou.

83 Původně byl hinduista.

84 *Ulamá* (jednotné číslo *alim*) je z arabštiny „vědoucí, učený". Byli to znalci a vkladači muslimského práva (*šaría*).

85 Bagda se nakonec osamostatnil od Dillí, ale vliv *ulamů* nepotlačil.

86 Celá otázka „lidí pod ochranou (*dhimmi*) je složitá a vzhledem k rozsahu článku se jí nebudu zabývat.

válečné výpravy. Proto není vyloučena varianta, že po Begdově smrti neměl již na dvoře zastání a musel odejít.

Co se týče jeho náboženské reformy, zcela jistě kritizoval stav tehdejších *gaččcha*, rozmařilost jejich vůdců, a tedy ho představitelé těchto skupin neměli rádi. Často si asi počínali jako panovníci, nechali se nosit na nosítkách apod.[87] Proto také dlouho potlačovali všechny zmínky o něm. Jiná možnost je, že nepsal nic záměrně, aby to nemohlo být dezinterpretováno, jak zmiňuje Bipin Šáh v osobní korespondenci s autorem (2016).[88] To ostatně v kultuře s takovou narativní tradicí nepřekvapí. Nicméně se mu připisuje množství otázek či řečí (*ból*), které údajně adresoval různým skupinám uctívačů obrazů (*murtipúdžak*). Pro čtenáře s evropskou logikou je to někdy prazvláštní čtení. Jejich rozbor ale není předmětem tohoto článku.

Pokud své názory formuloval pod vlivem *agam*, pak samozřejmě obhajoval absolutní nenásilí (ahimsa)[89], které už nemohlo korespondovat s praxí „popřelomového tírthu", která je bližší současné realitě. Proto také Jašovidžajova[90] obhajoba *murtí* vyznívá přesvědčivěji.[91] To by i zdůvodňovalo, proč se jeho stoupenci tak rychle vraceli k *murtí*, případně s ním i měli spory. Vzhledem k Lonkově agamickému přístupu k násilí (*himsa*), je vyloučené, že by inicioval nějakou formu ikonoklastie[92], jak naznačuje John Cort[93]. Ostatně v osobní korespondenci s autorem (2016) na tom netrvá.[94]K ničení soch a obrazů docházelo v Indii po celou dobu muslimské vlády a řada mešit je postavena z materiálu z hinduistických či džinistických chrámů. Proto je možné že se některé skupiny vyhýbaly používání murtí „ze strategických důvodů".[95] A byl-li Lonka na panovnickém dvoře, musel asi k tomuto ničení nemuslimských svatyň a symbolů mlčet. Odtud pak, v kombinaci s předchozím, i názor, že je schvaloval nebo i podněcoval.

Významné místo hraje Lonka Šáh u *Sthanakvasí*[96], skupiny, která se vyčlenila ze *švétambarů*. Podle jejich zdrojů[97] *Sthanakvasí* přímo navázali na odkaz Lonky. Ve skutečnosti je založil kupec Lavadží asi v roce 1653 n.l.(1597 VS) v Gudžarátu. Hlásí se ale jako přímí pokračovatelé *Lonkagaččcha*, kde sice Lonka jako představený nefiguruje, ale *sthanakvasí*

---

87 Úcta, vzdávaná dnešním *bhattarakům* (představeným *tírthu*, nejspíš se vyvinuli z *jati*) v jižní Indii rozhodně nenaplňuje asketická kritéria *múního*.

88 *He was courageous but worried about social sanction in a caste ridden, endogamous society where marriage between man and woman were regulated. So, he never put anything in writing. Later scribes formulated their own interpretation of what Lonka would have said.*

89 Zejména při výkladu *Ačarangasútry*.

90 Cort John E.,*In Defence of Icon in Three languages, The Iconophilic Writings of Yasovijaya*,International Journal of Jaina Studies,Vol.,6,No. 2, 2010.

91 Pravda, autentická Lonkova argumentace zde není.

92 Ničení *murtí* by bylo násilí (*himsa*).

93 Cort John E.,*Framing the Jina:Naratives of Icons and Idols in Jain History*, Oxford University Press, 2010, s.218.

94 *I do not have a definitive source for iconoclastic Jains throwing Jina icons into wells. This is, rather, something I heard from various Jains in western India. It is certainly also the case that Jina icons have been recovered from wells, although they may have been thrown into the wells by Murtipujak Jains as a way of safely disposing of the icons in times of trouble.*

95 Možná i proto nemají žádné obrazy tehdejší Kabírovci (*kabíra panth*) a pozdější sikhové.

96 Také se jim říká hledači (*dúndhijá*), nebo následovníci asketů (*sádhúmargí*).

97 Ghasilalji Maharaj, *Lonkašáh čaritram* (*Život Lonkašáha*), Jin Shastroddhar Samiti, 1983, s. 466.

tím získávají dlouhou historii, protože *Lonka gaččcha* (*Lumpaka gaččha*) je v seznamu 84 původních *gaččcha* na šestém místě. *Sthanakvasí* nemají chrámy (*mandir*, *basadi*), ale scházejí se v halách (*sthanaka*)[98]. Mniši[99] mají čtvercové ústní roušky (*muhpatti*). Využití Lonkova odkazu je ale spíše záležitost učenců, než věcí každodenní praxe. Bipin Šáh, sám *sthanakvasí* z *gótry Osval* v korespondenci s autorem, píše (2016):" *I was brought up and raised in Sthanakvasi sect in India and never I heard Lonka's name until I research and started writing…. Lot my friends from the same sect never heard of Lonka but heard of „Lavji Swami" of Surat who was a nephew of richest merchant of Surat, whose name was Virji.*" Také je pozoruhodné, že ačkoliv většina *sthanakvasí* jsou z Gudžarátu, zatím žádná kniha o Lonkovi není napsaná v gudžarátštině.

Závěr

z uvedeného vidíme, že se dají vykreslit dva příběhy o Lonka Šáhovi. Jeden je o asketovi, který po splnění svých světských povinností, zklamán světem, se snaží o reformu asketického života[100], a protože toto paradigma kritiky zhýralého establišmentu je obecně věčné, je příznačné, že chybí zprávy o smrti. Samozřejmě, podobný příběh by v evropském kontextu vyžadoval mučednickou smrt. Džinističtí odpůrci se ovšem musí omezit pouze na polemiku[101], případně potlačení zpráv. Druhý příběh by mohl vyprávět o bohatém schopném (a vychytralém?) obchodníkovi, který u muslimského dvora v Gudžarátu lobuje za svoji obchodní komunitu. Možná, že pravda bude někde uprostřed…

98 Důvodem mohlo být i ušetřit za stavbu chrámu.

99 Při iniciaci (*díkšá*) nepřijímají nové jméno, ale ponechají si svoje staré.

100 Některé *pattavali* mu připisují dokonce miliony následovníků….

101 I tam je při přílišné agresivitě možno páchat *himsu*.

Milníky vedoucí k registraci Církve víry

Případová studie znovuoživení Hnutí víry v ČR.

(Tereza Halasová)

Po období jisté stagnace došlo v České republice k mírné renesanci Hnutí víry v poněkud obměněné podobě. Myšlenky tohoto hnutí se jednak stávají impulsem založení a růstu nových církví s pentekostálním typem zbožnosti, ale také narůstají na oblibě mezi příslušníky klasické letniční denominace. Založení většiny z poslední dobou registrovaných církví bylo motivováno právě tímto hnutím.[1] V tomto příspěvku se budu zabývat okolnostmi, příčinami a vývojovými úseky společenství, které bylo pod názvem Církev víry v roce 2012 registrováno jako 33. náboženská společnost v České republice a které se již svým názvem k hnutí víry přihlásilo.

Církev víry se na české náboženské scéně objevila poměrně náhle. Vynořila se ze dvou misijně zaměřených sborů Církve Křesťanská společenství na Moravě. Její formování probíhalo spíše skrytě a bylo hodně závislé na vztazích vůdčích osobností směrem k zahraniční misii slovenského Hnutí víry. Ráda bych tento příklad ukázala jako jeden z možných modelů vývoje nového církevního uskupení a načrtnutí příčin a následků, proč k odtržení od mateřské denominace a utvoření nové denominace dochází.

Vznik Církve Křesťanská Společenství, v jejímž středu se Církev víry zrodila, souvisí s evangelizační činností evangelického vikáře Dana Drápala, absolventa evangelické teologické fakulty, který 1. 3. 1977 nastoupil do nejmenšího pražského sboru Českobratrské církve evangelické v ulici Na Maninách na Praze 7. Velmi malý evangelický sbor se pod jeho vedením začal dramaticky proměňovat. Už v polovině 80. let vedl Dan Drápal početný sbor, který se stal základem pro vznik nové církve, Křesťanských společenství. K oddělení od mateřské Českobratrské církve evangelické (dále ČCE) došlo v roce 1990. Jako hlavní důvod uvedl vikář Drápal rozdílný pohled na křest a pojetí církve jakožto církve vyznavačské a nikoliv lidové.[2] Křesťanská společenství tedy vznikala uvnitř tradiční církve a odtržením od ní se konstituovala jako nezávislá charismatická církev. Během následujících let spontánně vznikaly sbory Křesťanských společenství v různých městech České republiky i na Slovensku. Jejich vzájemné kontakty byly značně různorodé. Od počátku byla Křesťanská

[1] Jedná o Církev živého Boha registrovanou dne 15. 12. 2007, Církev Novou naději, jejíž registrace proběhla dne 3. 9. 2009, Církev Slovo života, která byla registrována dne 6. 8. 2010, Církev víry registrovanou dne 22. 5. 2012 a Církev Nový život registrována dne 25. 10. 2013. Dále k nim přibyla ještě církev Oáza, registrovaná dne 11. 10. 2014.

[2] Srov.: Cesty víry, Začalo to na Maninách, [online]. 2012. [cit. 8. 10. 2013]. Dostupné z URL: http://www.ceskatelevize.cz/porady/1185258379-cesty-viry/312298380030012-zacalo-to-na-maninach/

společenství koncipována jako společenství nezávislých sborů a do autonomie sborů Rada, nejvyšší orgán KS nezasahovala. Tyto fakty jsou klíčově důležité pro odlišný charakter jednotlivých sborů Křesťanských společenství a staly se také klíčovými pro pozdější zárodek Církve víry.

Prvním klíčovým milníkem na cestě k vzniku samostatného církevního uskupení byla **krize a ztráta identity** prostějovského sboru Křesťanských společenství.

Prostějovský sbor Křesťanských společenství prožíval už od druhé poloviny 90. let vleklé těžkosti kvůli přístupu tehdejšího pastora sboru.[3] Tento pastor sbor vedl od jeho založení těsně po revoluci. Zároveň založil velmi úspěšnou firmu, díky čemuž mohl některým členům svého sboru nabídnout práci. Jeho podnikatelský zájem byl pro Křesťanská společenství (KS) hodně netypický. Tento pastor zanedbával kvůli podnikání sbor, což vedlo k problémům a k úbytku členské základny.[4] Podle osobních výpovědí pamětníků se snažil svou pozici posilovat autoritářským přístupem ke společenství[5] a sbor pro něj znamenal pouze finanční výhody.[6] Na druhou stranu, Dan Drápal, tehdejší vedoucí a zakladatel KS vyjádřil přesvědčení, že „naopak do sboru vložil spoustu vlastních prostředků" a dodal, že „dost nabádal k tomu, aby hospodaření sboru a jakékoli podnikání bylo striktně odděleno".[7] Poté co staršovstvo dne 31. 12. 2000 tohoto pastora odvolalo, byl dne 3. března 2002 do této funkce ustanoven Radomír Hasa.[8] Potvrzen byl však také pastorem Jaroslavem Křížem z Křesťanského společenství Milost na biblické škole s Ekkehardem Höfigem v Banské Bystrici, kde se také rozhodl ke změně duchovního směřování celého sboru.[9]

Manželé Hasovi jezdili na Slovensko již dříve pomáhat s evangelizacemi. Velký modrý evangelizační stan získal prostějovský sbor v roce 1997 tím, že zaplatil dluhy po Harvest International Ministries a očekával, že stan bude sloužit k evangelizačním kampaním v České republice. Ostatní sbory KS v České republice neměli zájem se na společných stanových evangelizacích podílet. Jejich vedoucí byli totiž přesvědčeni, že se jedná o zastaralou metodu evangelizační práce. Toto odmítnutí ze strany českých Křesťanských společenství vedlo

---

3 Více v Halasová, T. Sociologické a teologické příčiny vzniku Církve víry [rukopis]: diplomová práce, ETF, Praha, 2014.

4 Bývalý pastor po sobě zanechal mnoho zraněných lidí, někteří z nich neunesli stávající tlak a utekli do jiných církvi nebo úplně odešli do světa. [online]. 2014. [cit. 25. 10. 2014]. Dostupné z URL: http://prostejov.milost.cz/cirkev/historie/.

5 Autoritářský přístup potvrzuje i Dan Drápal, nicméně dodává svou domněnku, že „v tom si s ním nové vedení příliš nezadalo".

6 Sbor se tehdy rozešel s tehdejším pastorem, jehož život již delší dobu neodpovídal biblickým normám, věnoval se více svému podnikání než potřebám církve a místo aktivní služby ve vedení sboru jen využíval materiálních výhod. [online]. 2014. [cit. 25. 10. 2014]. Dostupné z URL: http://prostejov.milost.cz/cirkev/historie/

7 Informace získány e-mailovou komunikací s bývalým seniorem KS Danem Drápalem dne 14. 3. 2014.

8 Na základě informací uvedených v kázání Marie Hasové ze dne 14. 1. 2015 bych ráda dodala, že krátce před jeho smrtí k setkání a snad i usmíření se současným pastorem Radomírem Hasou došlo. Viz: Hasová, Marie. Bojíš se více Boha nebo lidí ? 2015 [cit. 3. 12. 2015]. Dostupné z URL: http://www.milost.tv/m/vEXKx0NNQ

9 „Po změnách v našem sboru, když jsem měl vstoupit do pozice pastora jsem měl před Pánem jednu otázku, ke kterému služebnímu daru se mám přidat. Rozhodnutí z mé strany nebylo až tak těžké, zavázal jsem se do učednického vztahu pastoru Křížovi. Problém byl v tom otočit celou církev tím správným směrem, ale to bylo plně v Boží režii. Dnes si myslím, že co se týká nasměrování a zavázanosti není v naší církvi problém, i když někteří, co slibovali věrnost až za hrob, utekli." [online]. 2014. [cit. 25. 10. 2014]. Dostupné z URL: http://prostejov.milost.cz/cirkev/historie/

k tomu, že se prostějovský sbor rozhodl nabídnout stan a spolupráci slovenským sborům[10], kde nalezl povzbuzení, evangelizační nadšení a zvláštní důraz na funkční víru, což je jedna z doktrín Hnutí víry, která tehdy sbor výrazně posílila.[11] Je pravděpodobné, že kdyby tehdy došlo k nějaké spolupráci v rámci České republiky, bylo by dnes v České republice o jednu registrovanou církev méně.

Dalším důležitým milníkem, který znamenal vznik výživné půdy pro budoucí založení Církve víry **bylo nalezení nové identity** prostějovského sboru ve spolupráci se sborem Milost v Banské Bystrici. Tato spolupráce přinesla dohodu o společné podpoře misijního pracovníka, a tak koncem roku 2001 byl ze sboru v Banské Bystrici vyslán misionář, aby obnovil již zaniklý sbor Křesťanských společenství v Olomouci. Tato misijní stanice byla ustanovena v roce 2005 jako samostatný sbor[12], který byl ještě přijat mezi česká Křesťanská společenství v květnu 2006.[13] Slovenský misionář Martin Mazúch byl potvrzen jako pastor v Olomouci pastorem sousedního sboru Radomírem Hasou a tím byly naplněny podmínky uvedené v Zakládacím dokumentu již registrované církve Křesťanská společenství.[14]

Další okolností na cestě k samostatné Církvi víry bylo úspěšné zakládání vlastních misijních skupin. Sbor v Olomouci založil již v roce 2007 misijní skupinu v Praze a následně asi v roce 2009 i v Ústí nad Labem, sbor v Prostějově založil v roce 2003 misijní stanice v Brně-Kuřimi, asi v roce 2005 v Hradci Králové, malé skupinky vznikly i ve Vyškově a v Přerově. Dynamický růst svědčí o silném **sebepotvrzení nové identity** v těchto společenstvích.

S nárůstem sboru v Olomouci a se vznikem dalších sborů a misijních skupin sílil i vliv KS Milost v České republice. Pro tyto nové skupiny byl charakteristický zvláště důraz na učení Hnutí víry a na protestní postoj vůči ekumenické otevřenosti Církve Křesťanská společenství. Vliv těchto sborů se projevil zvláště zakládáním misijních stanic ve městech, ve kterých již minimálně jeden sbor Křesťanských společenství byl a také snahou o ovlivňováním směřování Křesťanských společenství jako celku při volbě seniora koncem července roku 2007.[15] Čím dál tím více bylo zjevné, že v centru Hané se nacházejí dva sbory se svými misijními stanicemi, které se sice jmenují Křesťanská společenství, ale nemají s nimi společný program a směr a nesdílejí jejich představu o fungování církve.

---

10 Milde, D.: Církev v srdci Hané, *Logos*, 10/2005, str. 10–12.

11 Srov.: Např.: „Jsme moc rádi, že jsme mohli být u obnovy prostějovské církve a vidět ty proměny po napojení na banskobystrický sbor." Dostupné z URL: http://www.milost.sk/logos/clanok/misijna-skupina-v-hradci-kralove, též Logos 4/2008.

12 Srov.: „Na konci roku 2005 byl náš vedoucí Martin Mazúch ustanoven jako pastor." KS Milosť – Olomouc, [online]. 2007. [cit 25. 10. 2013]. Dostupné z URL: http://www.milost.sk/logos/clanok/ks-milost-olomouc. Též: *Logos* 6/2007.

13 K přijetí sboru Marek Prosner dodává: „Přestože rada navrhovala odložení přijetí, kolegium přijetí schválilo (pro 13, proti 9, zdrželi se 3). IČO bylo přiděleno dne 1. 6. 2006. Informace získány e-mailovou komunikací se současným nesborovým pastýřem Markem Prosnerem dne 9. 4. 2014.

14 Podle e-mailové komunikace se současným nesborovým pastýřem Markem Prosnerem dne 9. 4. 2014 „byl nejdříve sbor přijat do CKS a pak byl M. Mazúch ustanoven". Podle CKS tedy mělo ustanovení M. Mazúcha pastorem proběhnout nejdříve v polovině roku 2006.

15 http://www.krestandnes.cz/article/krestanske-spolecenstvi-zvolilo-na-konci-cervence-novou-radu/7807.htm [cit. 19. 12. 2013] „K volbě seniora je potřeba dvoutřetinová většina hlasů a do této většiny chyběly tři hlasy. Senior tedy nebyl zvolen a KS budou i dále vedeny Radou." Zdroj odstraněn na začátku roku 2015.

Na jarní pastorálce ve Dlouhém 13.–15. 5. 2011 se obě strany rozhodly svoje rozdíly řešit.

Život víry[16] popisuje průběh pastorálky takto: „Dramatickým momentem pastorálky KS v Dlouhém (…) byla otázka setrvání prostějovského a olomouckého sboru v rámci denominace. Rada KS navrhla pokojný rozchod s těmito sbory a uvedla, že porušují některé hodnoty KS: chození ve světle, rozvíjení hlubokých vztahů a jednoty a spolupráce s dalšími křesťany. … Návrh na vyloučení obou sborů byl po diskusích schválen velikou většinou. V případě Prostějova šlo o rozchod pokojný... Oba sbory jsou řadu let formovány učením Sándora Németha, …. sboru Hit Gyülekezete v Budapešti. Pod vlivem tohoto hnutí došlo před časem k rozdělení KS Hodonín."

Na webových stránkách Křesťanských společenství byla uvedena jen kratičká zpráva:

„Na jarní pastorálce se Církev Křesťanská společenství rozešla se dvěma sbory a to KS Prostějov a KS Olomouc. Důvodem v obou případech bylo nesdílení stejných hodnot při fungování církve. Rada CKS"[17]

Co se týče vzájemných kontaktů s Církví Křesťanská společenství v době před oddělením, Marek Prosner, současný nesborový pastýř Křesťanských společenstvích se vyjádřil, že „bylo období, kdy mě z Prostějova několikrát zvali, abych tam jel, podívat se, jak se sboru daří, jakou dělají misijní práci, ještě i v roce 2008 a později a domnívám se, že jsem to z důvodu pracovní vytíženosti trochu zanedbal. Je otázka, jestli by něco bylo jinak, ale v tom Prostějově nebyli takoví, že by nás prostě zasklili (…) to radikální vymezení tam skutečně nebylo. Na Kolegiu pastorů to bylo řečeno, že jsem tam byl zván, když se projednávalo to oddělení (…) s Davidem Mildem jsme měli vždy dobré korektní vztahy."[18] Nicméně ke vztahu k olomouckému pastorovi Martinu Mazúchovi a ke sboru v Olomouci se příliš vyjadřovat nechtěl, pouze podotkl, že o něm nemají dobré svědectví.[19]

Za zmínku stojí ještě přejícný postoj Církve Křesťanská společenství. „Ačkoliv jsme se organizačně rozešli, věříme, že členové těchto sborů jsou našimi duchovními sourozenci. Přáli bychom jim, aby mohli uskutečňovat vlastní způsob zbožnosti ve své a svým vlastním způsobem spravované církvi. Pokud bychom zaslali pouze strohý text důvodů vyloučení těchto sborů, mohlo by je to uvést do nesprávného „světla" a tím zavdat příčinu k nedoporučení jejich registrace."[20] Rada CKS zároveň znalce informovala o svém záměru dočasného „zastřešení" těchto sborů z důvodu poskytnutí prostoru k formálnímu vytvoření nového církevně právního subjektu.[21]

---

16 Srov.: *Život víry*, červenec–srpen 2011, str. 4.

17 http://www.kaes.cz/uvod.htm, [cit. 26. 11. 2011]. Stránky aktualizovány na začátku roku 2012 a zdroj odstraněn.

18 Přepis části telefonického rozhovoru se současným nesborovým pastýřem Markem Prosnerem dne 12. 3. 2014, důraz aut.

19 Úryvek z telefonického rozhovoru se současným nesborovým pastýřem Markem Prosnerem dne 12. 3. 2014.

20 Viz: Reakce na součinnost ze dne 1. 3. 2012; Dopis CKSČR znalci Mgr. F. Fojtíkovi, důraz aut.

21 Srov.: Reakce na součinnost ze dne 1. 3. 2012; Dopis CKSČR znalci Mgr. F. Fojtíkovi, důraz aut.

David Milde, starší prostějovského sboru uvádí: „Na základě vyloučení jsme zvažovali, co dál a výsledkem byl návrh na registraci."[22] Církev víry registraci získala rozhodnutím Ministerstva kultury dne 30. 4. 2012 ke dni 22. 5. 2012.

Dalším, skrytým, ale mimořádným a klíčově důležitým milníkem pro silnou motivaci vzniku samostatné a státem registrované církve je situace odnože tohoto hnutí na Slovensku, která s sebou do českých sborů přinesla **nasazení a zápas za novou identitu**, čímž zároveň bylo značně podpořeno i misijní úsilí těchto uskupení. Situace slovenské odnože zároveň do českých sborů přinesla velmi ostrou kritiku římskokatolické církve, podezíravost vůči ekumenické otevřenosti a silný důraz na duchovní boj. Mateřská „církev" Církve víry občanské sdružení Křesťanská společenství Slovenska se totiž již od roku 2007 pokouší získat státní registraci v dlouhodobém právním zápasu s Církevním odborem Ministerstva kultury na Slovensku. Vzhledem k rozdílné koncepci konfesně-právní úpravy nejsou již na Slovensku státem uznávány a registrovány žádné nově vznikající církevní útvary, privilegium státní registrace mají jenom církve zavedené a dlouhodobě působící. Registrací ovšem církevní společenství na Slovensku získává i jistou vážnost a úctu v očích veřejnosti, zatímco neregistrovaná společenství bývají často považovaná a označovaná za sekty. Křesťanská společenství Slovenska podali žádost o registraci ještě před zpřísňující novelou zákona a nebylo jim vyhověno právě kvůli problematickým jevům, které jsou v různé míře typické pro jakoukoli odnož Hnutí víry. Registrací Církve víry v České republice[23] chtělo toto hnutí na Slovensku získat ve svém právním zápase další argument pro obdržení registrace a poukázat na neakceptovatelnost svojí pozice a nespravedlnost při posuzování jejich působení orgány státní na Slovensku.[24]

Závěr

Ve svém příspěvku jsem se zabývala kontextem příčin vzniku Církve víry a poukázala jsem na klíčové milníky, kterými při své cestě k založení Církev víry prošla. S těmito momenty

[22] Více v: Znalecký posudek Číslo 1/1347/2012, Posouzení některých otázek v souvislosti s žádostí o registraci Církve víry, str. 9.

[23] Kuriózní situace vzniklé rychlou registrací Církve víry, dceřinné buňky Křesťanských společenství Milost vzhledem k nesnázím a zápasu o uznání jejího mateřského ústředí na domácí scéně si všímá i *Dingir* 3/2012, s. 101 a *Dingir* 1/2014, s. 4–7.

[24] Srov.: „V České republice je nově zaregistrovaná charismatická církev s oficiálním plným názvem Církev víry. Pracovní název má Církev víry Milost. Gratulujeme bratrům v Čechách a přejeme jim velký a svobodný rozmach Božího díla. Je smutné, že stejná činnost je jinak hodnocená v Čechách a jinak na Slovensku. Církev víry má úplně stejné důrazy, hodnoty, způsob bohoslužby i způsob prezentace na veřejnosti a mnozí z jejich služebníků pocházejí přímo ze Slovenska z Církve Křesťanská společenství Milost. Registrace Církve víry trvala několik měsíců a registrace Křesťanských společenství se táhne už šestým rokem – ale vůle k vydání registrace není žádná. To nám ale nemůže zabránit v tom, abychom se rozšiřovali." Viz: [online]. 2012. [cit. 17. 12. 2014]. Dostupné z URL: http://www.milost.sk/news/clanok/pokracujeme-21-tyzden; Nebo např.: „Nejnovější zprávou z posledního období je registrace Církve víry v České republice. Je to církev, se kterou jsme úzce spjati – někteří z jejích služebníků byli dokonce vyslaní ze Slovenska. Je smutné, že existuje diametrální rozdíl v pohledu na práci a působení letničko-charismatické církve v České republice a na Slovensku. Zatímco v Čechách trvala registrace několik měsíců, na Slovensku se táhne už šestým rokem. Registraci Církve víry nezabránilo ani to, že si české Ministerstvo kultury vyžádalo ze Slovenska materiály týkající se registrace CKSS. Český znalec (řádný soudní znalec, ne účelově a jednorázově vybraný, jako v našem případě) určitě nad postupem kompetentních na Slovensku jenom kroutil hlavou. Gratulujeme Církvi víry a přejeme svobodný rozvoj při šíření evangelia Ježíše Krista." Viz: Kříž, J., Pokračujeme, *Logos* 6/2012. Viz též: http://www.milost.sk/logos/clanok/pokracujeme-16, a další.

souvisí změna jejich orientace na slovenskou misii Hnutí víry, motivovaná zvláště pastoračními vazbami a lepšími výsledky evangelizačního úsilí. Důraz na doktríny Hnutí víry slovenského hnutí pomohl evangelizační úsilí obnovit i v prostějovském sboru a v okolí. Zatímco Rada Křesťanských společenství prosazovala spolupráci s jinými církvemi, kritika této ekumenické otevřenosti pomohla prostějovskému sboru formulovat novou identitu v protikladu k oficiální linii. Zároveň začal prostějovský sbor přejímat kázání a učení slovenské odnože, které teologický profil tohoto sboru znatelně pozměnilo. Navíc, tato spolupráce byla rozšířena i personálně a podnítila vznik dalších sborů v ČR s orientací na slovenskou odnož. Na závěr jsem poukázala na důležitý moment právního zápasu slovenské odnože a na problematiku odlišné právní úpravy v České republice a na Slovensku i na její roli při misijním nasazení a vzniku Církve víry.

Při své cestě k založení prošla tedy Církev víry těmito klíčovými milníky:

1. krize stávajícího vedení ve sboru a výměna pastora, pociťování silné autonomie jednotlivých Křesťanských společenství jako jisté břemeno, vymezení se vůči ekumenické spolupráci a snaha o společnou evangelizaci sborů KS, ve které jako sbor zůstali věřící Křesťanského společenství v Prostějově relativně osamoceni – **ztráta identity**
2. změna duchovního směřování s orientací na nové vedení a nové učení, na funkční víru a na její výsledky, slibující lepší výsledky na misijním poli, vymezení se vůči ekumenické otevřenosti KS – **nalezení nové identity**
3. viditelné výsledky vlastního úspěšného misijního nasazení, na některých místech dokonce na úkor původní, zakladatelské církve nebo na úkor církví jiných[25] – i díky novému poselství – **potvrzení nové identity**
4. silná podpora mateřské organizace na Slovensku v misijním rozmachu a v motivaci státní registraci získat[26] – **nasazení a zápas za novou identitu**

Církev víry dnes působí v Brně[27] , v Prostějově[28], v Olomouci[29], v Praze[30], v Hradci Králové[31], v Hodoníně[32], v Ústí nad Labem[33], v Českých Budějovicích[34], v Plzni[35], v Ostravě[36],

[25] Srov.: Např.: Vyjádření k jednání KS Milost, [online]. 2010. [cit. 19. 1. 2015].Dostupné z URL: http://www.novyzivot.cz/?lang=cs&action=vyjadreni-a-komentare&id=563

[26] Srov.: Konference Církve víry Milost, kázání [online]. 2012. [cit. 9. 12. 2013].Dostupné z URL: http://www.milost.tv/m/vHreeNF1T,. V této reflexi Radek Hasa vzpomíná: „jak nás (Radka Hasu a Martina Mazúcha – pozn. aut.) na postní chatě pastor povzbuzoval, abychom do toho (zaregistrování nové církve – pozn. aut.) vstoupili a pak se události tak poskládaly, že jsme museli udělat toto rozhodnutí (…) Na podzim se dala přihláška, v květnu máme registraci. Chvála Bohu, dopadlo to takto, bez jakýchkoliv obstrukcí, bez jakýchkoliv problémů… (…) Proto Vás vybízím, abyste podporovali služebný dar, kterým je opravdu pastor Jarek Kříž."

[27] http://brno.milost.cz/

[28] http://prostejov.milost.cz/

[29] http://www.cvolomouc.cz/

[30] http://www.milost.cz/

[31] http://hradec.milost.cz/

[32] http://www.milost.net/

[33] http://usti.milost.cz/

[34] http://nadejecb.cz/

[35] http://plzen.milost.cz/

[36] http://www.ostrava.milost.cz/

v Pelhřimově[37], misijní skupiny Olomouckého sboru se nacházejí v Bruntálu, v Uherském Hradišti a v Hranicích. Prostějov má misijní skupinu v Šumperku. Církev víry je nadále velmi aktivní na misijním poli. Jsou pro ni charakteristická evangelizační shromáždění se zahraničními hosty, s pastory z různých měst Slovenska a z Církve víry z Maďarska a uzdravující a léčebná shromáždění.

[37] http://pelhrimov.milost.cz/

IV. SYSTEMATICKÁ TEOLOGIE A FILOSOFIE

Existenciálne východiská ekleziológie bl. Johna Henryho Newmana

(Gabriel Farkas)

Našim skutočným životným príbehom nie je nič iné, ako séria stretnutí a odhalení, ktoré sa nás hlboko dotýkajú. Najhlbšie ľudské stretnutia sa pritom ponárajú do transcendentálneho sveta, t. j. spájajú nás s Bohom. K takto hlboko poznačenému a k Bohu vedúcemu stretnutiu nám dáva príležitosť bl. John Henry Newman. Tento veľký svätec XIX. storočia, brilantný mysliteľ a teológ, doktor svedomia a ‚moderný cirkevný otec' podľa vzoru sv. Augustína, na blahorečenie ktorého naliehal sám svätý Ján Pavol II., sa nás dotýka predovšetkým v troch bodoch. Prvým je existencia dvoch základných skutočností: *‚ja a môj Stvoriteľ'*. Druhým je vyzdvihnutie Newmanovej neúnavnej cesty hľadania pravdy. Tretí vyplýva z uvedených dvoch a je ním úsilie o dosiahnutie svätosti života. Tieto tri body, ktoré sú prirodzene navzájom veľmi späté, načrtávajú obzvlášť aktuálny program pre kresťana XXI. storočia.

Osobnosť bl. Johna Henryho Newmana

Viacerí, ktorí Newmana študovali, konštatovali o ňom, že bol duchovne hlbokou osobnosťou vychádzajúcou zo a vracajúcou sa do seba samého, t. j. vlastného *‚ja'*. Skutočne, vo svetle dôkazov, by bolo veľmi obtiažné popierať toto hodnotenie. Je potrebné upozorniť, že sa tu nejedná o nijakú formu egoizmu, teda skutočnosť s negatívne vymedzeným významom. Otázka vlastného *‚ja'* bola pre Newmana esenciálna. Nie však v zmysle uzurpujúceho, vlastniaceho, sebeckého, resp. citového *‚ja'*. Newman je sebareflektujúcou a pozorujúcou osobou. Táto jeho ‚sebacentricita' sa zakladá na životnej skúsenosti: *‚ja a môj Stvoriteľ'*. Newmanovo *‚ja'* nie je v zmysle Descartovho *‚cogito, ergo sum'*.[1] Moje *‚ja'* nie je príbuzné ani mojej matke, ani môjmu otcovi, hoci telo áno. Sám Boh stvoril z ničoho[2] moje ‚ja' v okamihu počatia. Totižto, čo je slobodné, je nedeliteľné. Celé univerzum je akoby ‚prebodnuté' v dvoch bodoch. Prvým je, že jestvujú veci[3] a druhým, že človek je slobodný. Toto nepochádza z materiálneho sveta. *‚Ja a môj Stvoriteľ'* je pre Newmana existenciálny vzťah – *‚religio'*.[4] Medzi vlastným *‚ja'* a Bohom nestojí nik, ani otec, ani matka. Mám Stvoriteľa, a iba v ňom mám svojho otca a svoju matku. Tu možno postrehnúť Newmanovu hĺbku, istú

1 Myslím, teda som.

2 Creatio ex nihilo.

3 Existencia.

4 Podľa niektorých autorov je 'religio' odvodené zo slova 'religare' (spojiť, zviazať), čo v tomto prípade znamená, že človek, ako tvor náboženský je zo svojej prirodzenosti viazaný na Boha. Človek má vo svojich koreňoch zvláštnu väzbu na Boha. Človek je stvorenie ontologicky naviazané na Boha, svojho Stvoriteľa.

priepasť, do ktorej neustále hľadí. V tejto spojitosti si môžeme položiť otázku: Ako môže uplynúť život kresťana, ak denne nežije v hĺbke tohto vzťahu? Treba pritom poznamenať, že uvedené ešte nie je otázkou viery, ale skúsenosťou.

Newman sa od detstva pozeral na svoj vzťah s Bohom, ako na čistý vzťah dvoch bytostí – Stvoriteľ a jeho stvorenie, in rerum naturâ.[5]

Samozrejme *‚ja'* má aj svoju skazenú podobu v zmysle vlastniaceho, mocenského *‚ja'*. Dôležité je však dospieť k poznaniu existencie skutočného vlastného *‚ja'*. Svet je stvorený z ničoho, teda nie je bohom. Newman tento fakt prežíva v ľudskom *‚ja'*, totiž že *‚ja'* je bezprostredne stvorené Bohom. Menšími bohmi sa nemá zmysel zaoberať, iba tým, ktorý je schopný stvoriť, t. j. povolať neexistujúce k existencií. Stvorením začína kniha Genezis[6] aj Krédo[7]. Newman neustále žije vo vedomí tejto skutočnosti. Jedine On nás chcel. Toto *‚ja'* nemožno vysvetliť z ničoho iného. Newman prežíva skutočnosť stvorenia ako vlastnú skúsenosť, čo sa pre neho stáva počiatkom svätosti.

Možno povedať, že Newman je v prenesenom zmysle moderným Augustínom. Bol mu v mnohom veľmi podobný. Využil všetky svoje schopnosti, aby oslovil moderného človeka. Bol geniálny skrze schopnosť vidieť všetky protiklady v celku. Teológiu Newmana charakterizuje zaujímavá metóda, ktorú používa, vlastná jeho spôsobu myslenia a osobnosti.

Filozofické myslenie Newmana

Newman nie je teológom v klasickom zmysle[8], má však charizmu, ktorá sa prejavuje v schopnosti vidieť všetky aspekty daného problému vcelku, ako aj dar argumentácie voči tým, ktorí nedokážu hľadieť v kontexte jeho zjednocujúceho spôsobu myslenia. Ten sa neuskutočňuje v kategóriách, ale v obrazoch. Nehľadí na skutočnosť iba z jednej strany, ale okolo nej koluje, skúma ich z rôznych uhlov pohľadu, pričom vyvodzuje celkový záver, presahujúci súčet jeho častí, vytvárajúc tým synergiu. Takto sa v jeho mysli formuje integrálny obraz o objekte uvažovania. Pre pochopenie teológie, resp. ekleziológie Newmana je teda nevyhnutné preniknúť do spôsobu jeho myslenia a nazerania na veci.

Tí, ktorí sa oddajú starostlivému štúdiu spisov bl. J. H. Newmana, sa časom ocitnú v prítomnosti silnej a výnimočnej osobnosti, žijúcej na ich pozadí. Pozorný čitateľ postupne objavuje, že Newman disponuje jedinečnou silou, mimoriadnou charizmou, schopnou prebúdzať v človekovi spôsob myslenia, ktorý nespočíva na abstraktnom systéme logiky. Napriek tomu, že venoval veľkú pozornosť logickej štruktúre svojich diel a bol brilantný v argumentovaní, nebol obyčajným teoretickým logikom.

Bol natoľko inteligentný, že uznal: vzťah človeka k Bohu je hlbší a existenciálnejší, než to, čoho je ľudský rozum schopný.[9] Vo svojom diele *Apologia Pro Vita Sua* píše: *„Veľmi som precítil silu výroku svätého Ambróza: «Tak sa páčilo Bohu, že nezachraňuje svoj ľud prostriedkami*

[5] V povahe veci.

[6] *„Na počiatku stvoril Boh nebo i zem."* (Gn 1, 1).

[7] Verím v Boha, Otca všemohúceho, Stvoriteľa neba i zeme.

[8] T. j. systematickým teológom.

[9] Porov. BARSI, Balázs. *John Henry Newman. Az életszentség mesterei 2.* Sümeg: Magánkiadás, 2001, ISBN 963-440-659-9. s. 19.

logiky.»[10] *– ... vždy som prechovával nechuť k papierovej logike. Mňa nikdy nehnala vpred logika, podobne, ako ani počasie neriadi ortuťová stupnica barometra. ... V pohybe je celá osobnosť, papierová logika iba zachytáva zmenu. Logika celého sveta by nebola stačila k tomu, aby ma primäla k rýchlejšiemu napredovaniu smerom k Rímu, ako sa to stalo ... Veľké činy vyžadujú čas.*"[11]

Jeho myslenie má viac ‚*personalistický*' charakter, čo sa týka východiskového bodu jeho koncepcie a je nerozlučne a vitálne spojené s originálnym spôsobom, akým vníma seba samého ako osobu. Možno povedať, že Newman robí filozofiu niečím, čím nikdy byť nemôže, niečím príliš osobným. Namiesto predstavenia svojich myšlienok a ich objektívneho a systematického rozvíjania, prezentuje vo všetkom, čo chce povedať vždy seba samého. Newman sa nám odhaľuje najprv v tomto a až potom v ideách samotných.[12]

Základným a centrálnym bodom Newmanovej filozofie je existencia vlastného ‚*ja*' ako ľudskej osoby. Newman je rozhodne jedným z najpozoruhodnejších personalistických filozofov v dejinách.[13] Uvažoval o tajomstvách bytia nie abstraktne, ale tak ako sú reflektované a poznané intelektom. Filozofické myslenie pokladal za činnosť živej osoby, prameniace z ‚aktu samotnej mysle', ktorý formuje a rozvíja intelekt človeka spôsobom prislúchajúcim jedinečnosti jeho osobnosti.[14]

V srdci Newmanovej filozofie stojí filozofia bytia, hoci sám sa nikdy neodvážil ísť ďaleko do metafyziky. Podľa Newmana, poznanie skutočností predpokladá ich osobnú kognitívnu asimiláciu. Vedieť teda znamená, mať danú realitu integrovanú do seba samého, do vlastného ‚*ja*'. Filozofia je pre Newmana uvažovaním o veciach cez osobnú skúsenosť, ktorá ich robí živými. Je to intelektuálny život so skutočnosťami, ktoré majú preniknúť pod povrch mysle a ako osobné vlastníctvo sa majú stať zdrojmi a princípmi nášho myslenia, kým zvyšné objekty zakusujeme ako indiferentné skutočnosti. Filozofia sa podľa Newmana týka spôsobu, akým rozdielne osoby vnímajú, uvažujú a poznajú veci pre seba samých.[15]

Základná životná skúsenosť: Ja a môj Stvoriteľ

Ekleziológia Newmana stojí v bezprostrednom vzťahu k najhlbšej a všetko ostatné determinujúcej udalosti jeho života. Vo svojej *Apológii* píše: *„... sú dve absolútne a jasne evidentné bytia, ja a môj Stvoriteľ.*"[16] Nie je to akýsi dobový náboženský individualizmus, ale v augustínovských hĺbkach ležiace odhalenie konečného tajomstva človeka, totiž vzťahu, ktorý predchádza každé dianie, každý iný vzťah a spojitosť, teda vzťahu medzi Bohom Stvoriteľom a ‚mnou', jeho stvorením.[17] Táto, za jeho osamotenosťou skrývajúca sa sladká skutočnosť,

[10] Non in dialecticâ complacuit Deo salvum facere populum suum.

[11] NEWMAN, John Henry. *Apologia Pro Vita Sua.* London: Longmans, Green, & Co., 1908. s. 169.

[12] Porov. NEWMAN, John Henry. *The Philosophical Notebook. General Introduction to the Study of Newman's Philosophy.* Louvain: Nauwelaerts Publishing House, 1969. s. 1.

[13] Porov. NEWMAN, John Henry. *The Philosophical Notebook*, s. 4.

[14] Porov. NEWMAN, John Henry. *The Philosophical Notebook*, s. 5.

[15] Porov. NEWMAN, John Henry. *The Philosophical Notebook*, s. 10–12.

[16] NEWMAN, John Henry. *Apologia Pro Vita Sua*, s. 4.

[17] Porov. BARSI, Balázs. Newman egyházszemléletének alapjai. In: *John Henry Newman életművéről.* Budapest: Vigilia Kiadó, 2003. s. 23–39. ISBN 963-796-467-3. s. 27.

že ma Boh ‚stvoril z ničoho'[18], ako aj celé univerzum, že od večnosti na mňa myslel, bude charakterizovať a sprevádzať Newmana počas celého jeho života.

Čítajúc Newmana si človek rýchlo uvedomí, že nemá zmysel zaoberať sa inými bohmi, iba tým, ktorý je schopný stvoriť. Stvorenie je základom pre všetky neskoršie Božie diela. Newman nenasleduje svoje náklonnosti, ale Božiu vôľu. Vie totiž, že toto je cesta hlbšieho zjednotenia sa s Bohom. Je zrejmé, že jeho prvé stretnutie s milosťou Božej prítomnosti stojí v kontexte úplnej poslušnosti. Nikdy nehľadal Boha iba svojím rozumom, ale sa ho snažil prijať celou vôľou a životom. Podľa Newmana je absolútne nemožné pochopiť Boha iba rozumom[19]. Možno ho poznať iba existenciálne. Presnejšie, porozumenie Boha neznamená nič iné, ako byť ním nadchnutý, na čom má samozrejme podiel aj intelekt.

O prozreteľnosti, vo vlastnom zmysle slova, nemožno hovoriť v prípade mimo biblických náboženstiev, ktoré stotožňujú božstvo so svetom. Ani ateizmus nepozná prozreteľné riadenie. Jedným z najhlbších presvedčení Newmana je, že Stvoriteľ sa stará o svoje stvorenie: všetko stvorené zachováva v rámci svojej prirodzenosti v bytí.[20] Človek, ako slobodné bytie, sa síce dedičným hriechom[21] odtrhol od lásky Boha, avšak ten ho neopustil. Pomáha mu k dosiahnutiu svojho cieľa prostredníctvom Zjavenia, ktorého vrcholom je vtelenenie Božieho Slova, pre ktoré sa rozhodol od večnosti.[22]

Cirkev ako inštitúcia Zjavenia

Možno povedať, že Newman odvodzuje existenciu jednej a pravej Cirkvi čisto z pojmu Boha. Boh je prozreteľný Stvoriteľ, ktorý sa postupne zjavuje ľudstvu, vrcholom čoho je vtelenie Slova. Slovo, ktoré sa telom stalo, zveruje zjavené pravdy svojmu tajomnému Telu, ním ustanovenej Cirkvi. Zároveň zaručuje, že táto Cirkev ich aj vie neporušene zachovať.[23]

Skutočnosť, že Boh Stvoriteľ je schopný sebazjavenia padnutému ľudstvu i to, že človek dokáže porozumieť a prijať zjavenie, stavia Newman proti myšlienkovému prúdu svojej doby. Nespomína ničivú modernú ideológiu doby, ktorou bol agnosticizmus, ak len nie pod menom liberalizmus, hoci o nej vie. Čelí jej takým spôsobom, že namiesto akejkoľvek polemiky a kompromisu hlása jej opak – pravdu, do ktorej sa čím viac ponára. Oproti agnosticizmu, zjavenie považuje nielen za možné, ale práve vo vtelení[24] vidí jeho absolútne uskutočnenie. Vtelenie je centrálnou udalosťou dejín a kozmu, ktoré im súčasne dáva plný zmysel. Božiu prozreteľnosť vidí preto najmä v tom, že celé stvorenie pripravuje na príchod Krista, teda sama Prozreteľnosť uschopnila svet na Jeho prijatie.

18 Creatio ex nihilo.

19 Ratio.

20 Porov. BARSI, Balázs. Newman egyházszemléletének alapjai, s. 28.

21 Pre Newmana je dedičný hriech najzákladnejšou a zároveň najzjavnejšou skutočnosťou.

22 Absolútna, resp. nepodmienená inkarnácia.

23 Porov. BARSI, Balázs. Newman egyházszemléletének alapjai, s. 28–29.

24 Incarnatio.

Učenie o poriadku spásy

Keď sa Boh približuje k človeku, zostupuje na jeho úroveň a prispôsobuje sa ľudským schopnostiam. V dejinách spásy dávala Božia prozreteľnosť postupne poznať[25] svoju vôľu a krok po kroku pripravovala človeka na plodné prijatie evanjelia. Toto je vyjadrené v učení o poriadku spásy, ktoré Newman prebral od cirkevných otcov, predovšetkým Klementa Alexandrijského a Origena. Ďalej objasňuje: „*Bol jeden Boží zákon, priamo daný Židom a v určitom zmysle jedno nariadenie, dané pohanom. On, ktorý dal Ježiša svojim vyvoleným, nevylúčil zo svojho zorného uhla ani ostatné časti ľudstva.*“[26] Tak sa svet, aj zo strany židov, aj pohanov, stal pripravený na prijatie Krista a jeho Cirkvi. Nijakému človeku totiž nebolo odopreté Božie zjavenie, hoci sa časť ľudstva stala účastná pravého zjavenia. Židov pripravili patriarchovia, zákon a proroci. Newman chápal celé dejiny Izraela ako začiatok kresťanstva, pretože „*Boh založil jedinú Cirkev a to od počiatkov*“.[27]

Od hlasu svedomia k Cirkvi

Čo sa týka pohanov, tých Boh pripravil skrze svedomie. V ňom sa skrýval prísľub zjavenia aj duchovný smäd po vonkajšom zákone. Svedomie je vnútorným hlasom Boha, Zákonodarcu, ktorý hovorí: ‚Toto rob, tomu sa vyhýbaj!‘ Výčitky plynúce z nepodriadenia sa hlasu svedomia, resp. dobrý pocit z podriadenia sa: to všetko vedie u svedomitých ľudí k spoznaniu dobromyseľného Vládcu. Toto poznanie bolo však čiastočné a nejasné, preto sa v dušiach zrodilo očakávanie zjavenia, pochádzajúceho od sčasti poznaného zákonodarcu. Ďalším dôvodom bolo, že hlas svedomia je často tichý a nezlučiteľný s hlasom sveta. Preto človek pociťuje potrebu vonkajšieho zákona, resp. vyžaduje niekoho kto by mu pomohol objasniť požiadavky svedomia.[28]

Takto sa uskutočnila príprava na Zjavenie a Cirkev, ktorá je „*... inkarnáciou Zjavenia.*“[29] Ide tu o geniálny postreh Newmana. Ježiš Kristus, ale aj Cirkev, jeho mystické Telo je inkarnáciou Zjavenia. Kristus je konečnou Pravdou, ktorej nositeľkou je jeho Cirkev.

Čo je to svedomie? Podľa Newmana „*Jestvujú dva spôsoby pre jeho definovanie: jeden ho považuje iba za akúsi schopnosť, zmysel, ktorý nás učí tomu, čo konať a čo nekonať; druhý ho má za Boží hlas v nás. Prvý spôsob nie je cestou viery, druhý je.*“[30] Pre Newmana nie je nič vzdialenejšie, ako oddeliť od seba svet rozumu a viery. Ani v prípade uvedených dvoch definícií ich neoddeľuje, iba rozlišuje.

Je veľmi dôležité uvedomiť si, že svedomie považuje za vrodenú schopnosť človeka, ktorá ho usmerňuje i keď niekedy zahmlene, v rozlišovaní medzi dobrom a zlom. Za žiadnych okolností neurobí tú zatrateniahodnú a Európu ničiacu, z antropologického hľadiska podkopávajúcu redukciu, ktorú vykonal Freud. Ten pokladal svedomie iba za akési „nadria-

[25] Všeobecne svetu a osobitne Izraelu.

[26] NEWMAN, John Henry. *Apologia Pro Vita Sua*, s. 27.

[27] NEWMAN, John Henry. *Sermon Notes.* London: Longmans, Green, and Co., 1913. s. 219.

[28] Porov. BARSI, Balázs. Newman egyházszemléletének alapjai, s. 30.

[29] NEWMAN, John Henry. *The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume XXVIII. Fellow of Trinity: January 1876 to December 1878.* Oxford: Clarendon Press, 1975. s. 55.

[30] NEWMAN, John Henry. *Sermon Notes*, s. 327.

dené ja", ktoré v nás utvorila výchova. Newman akoby pocítil, že najväčšie nebezpečenstvo budúcnosti bude spočívať v popieraní svedomia. Ono je však skúsenostnou skutočnosťou. Je Newmanovou prvotnou, odvekou a základnou skúsenosťou, ktorú nasledoval pri hľadaní plnosti pravdy.[31]

„*Svedomie nie je prezieravé sebectvo, ani túžba po súlade so sebou samým, ale vyslancom Toho, ktorý sa nám ako v prirodzenosti tak i milosti, prihovára akoby spoza závoj, učí a vedie nás skrze svojich zástupcov. Svedomie je prvotným vikárom Krista: skrze jeho prorocké pokyny, kráľovské rozhodnutia, kňazské žehnania a kliatby. I keby v celej Cirkvi zaniklo večné kňazstvo, predsa vo svedomí pretrvá princíp kňazstva a ťažko zaväzuje...*" [32]

Treba poznamenať, že svedomie predpokladá objektívnu pravdu aj správnu antropológiu. Žiaľ, toto je dnes často spochybňované. Mnohí stratili presvedčenie, že ľudská myseľ môže dospieť k skutočnej objektivite. Na druhej strane ale nie je možné vybudovať skutočne slobodné ľudské spoločenstvo bez objektívnej pravdy. Ako najväčší problém dnešnej doby vnímam viaceré ideológie, ktoré antropologicky deštruujú človeka. Bez zdravého antropologického základu potom nemôže účinne pôsobiť ani Božia milosť, nakoľko ‚milosť predpokladá prirodzenosť"[33].

Cirkev mala vždy starosť o správnu formáciu svedomia. Kristus poveril svoju Cirkev vernosťou zjavenej pravde. Úloha Cirkvi pri stvárňovaní svedomia nie je podobná ideologickému vymývaniu mozgov, ako si to poniektorý predstavujú. Jej úloha je edukačná, pôsobiaca zvnútra človeka. Cirkev poukazuje na pravdu, ktorá je zapísaná v ľudskej prirodzenosti.

Ako hovorí Newman, v prípade ťažkostí, súvisiacich s porozumením učenia Cirkvi, sa nemáme hnať k nesúhlasu a sporom, ale radšej k pokornej modlitbe, štúdiu a obráteniu. Často konflikt, ktorý človek zažíva, spočíva v neochote zriecť sa niečoho zlého, nesprávneho. Rozpor je teda vnútri nás a nie medzi nami a Cirkvou. Svedomie môže urobiť mylné úsudky ohľadne morálneho správania. Preto ako zodpovedné osoby máme povinnosť úprimne hľadať pravdu, predkladanú Učiteľským úradom Cirkvi.[34]

Newman iste pozná filozofické argumenty existencie Boha od sv. Tomáša Akvinského, vedúce k Stvoriteľovi. Jeho to však nenadchýna. On je moderným človekom, vie že existujú, sú platné, ale nezaujíma sa o ne. Žije totiž v deistickej dobe, podľa ktorej Boh kedysi skutočne stvoril svet, ale viac sa oň nestará. V tomto svete nás nechal samých sebe napospas: ‚On je tam, my sme tu.' Toto je deizmus XIX. storočia, idúci ruka v ruke s nenávisťou voči Cirkvi a pripravujúci cestu ateizmu. Newman už v tej dobe vycítil prítomnosť istého vybočenia v Európe, t. j. že pod vierou sa rozumie to, že jestvuje jeden Boh. Toto ale nie je viera, ale filozofia.[35] Viera sa začína pri dokonalom vzťahu s ním, pri poznaní, že je mojím Bohom, že vnútorný hlas svedomia je jeho hlasom. Tragédiou postmoderného človeka je, že stratil

[31] Porov. BARSI, Balázs. Newman egyházszemléletének alapjai, s. 31.

[32] NEWMAN, John Henry. *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching, Volume II.* London: Longmans, Green, & Co., 1900. s. 248–249.

[33] Gratia supponit naturam.

[34] HUGHES, Alfred C. Moral Conscience. *Clarion Herald. Official Newspaper of the Archdiocese of New Orleans.* [online]. 2005. [cit. 10. 9. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.docs-archive.com/The-Clarion-Herald.pdf>.

[35] Porov. Rim 1, 20.

cestu k svojmu srdcu, k svojmu ‚*ja*'. Newman hovorí, že mnoho ľudí nevie ani to, že má dušu. Pre neho viera nie je názorom človeka, že existuje jeden Boh, ale to, že sa ozýva vo mne a ja nasledujem jeho hlas. Newmanov teologický pohľad na svedomie sleduje v psychologickej rovine geniálny postreh moderného existenciálneho psychoterapeuta Viktora Emila Frankla[36], ktorý hovorí: „*Svedomie ako imanentný psychický fakt, teda už samo zo seba poukazuje na transcendenciu; možno ho pochopiť iba prostredníctvom tejto transcendencie, iba ako nejakým spôsobom transcendentálny fenomén. Podobne, ako sa ľudský pupok sám osebe musí zdať bez zmyslu, lebo ho možno pochopiť iba na základe predhistórie, to znamená histórie človeka pred narodením, ako ‚pozostatok' na človeku, poukazujúci mimo neho samého, na jeho pôvod z organizmu matky, v ktorom kedysi prebýval, celkom podobne môžeme svedomie považovať za zmysluplné iba vtedy, keď ho chápeme ako niečo, čo poukazuje na jeho transcendentálny zdroj. ... Svedomie pochopíme iba vtedy, ak uznáme jeho mimoľudský pôvod; nakoniec a vlastne iba vtedy, keď chápeme človeka ako stvorenú bytosť.*"[37]

Koho je to hlas, kto je to?[38] Newmanovo kardinálske heslo znie: ‚*Cor ad cor loquitur*'[39]. Srdce u neho neznamená city, ani psychiku, ale to, čo v Písme: centrum života človeka, t. j. ‚*najvnútornejšie ja*'.[40] Týmto heslom takpovediac zhŕňa celú svoju vieru aj poslanie obnovy moderného kresťanstva. Ide tu o augustínovskú hĺbku, inšpiráciu, vzor a nasledovanie: „*... lebo si nás stvoril pre seba a nepokojné je naše srdce, kým nespočinie v tebe.*"[41]

Frankl iba potvrdzuje už uvedené: „*Svedomie je iba imanentnou stránkou transcendentného celku, ktorý sa ako taký vynára z roviny psychickej imanencie a presahuje ju. Preto ho nikdy nemožno zredukovať z úrovne toho, čo je duchovné, na úroveň toho, čo je psychické, bez použitia násilia, ako sa o to márne pokúšajú všetky ‚vysvetlenia' poznačené psychologizmom.*"[42]

Tajomstvom Newmana spočíva v znovuobjavení reality a skúsenosti viery, jej filozofického opodstatnenia, teologickej obrany a ohlasovania. Tento vnútorný hlas nasledoval Newman celý svoj život, o čom nám podáva aj svedectvo. Čo spoznal ako pravdu, to aj v živote nasledoval. Ježiš sa na jednom mieste Písma odvoláva na svedomie: „*Lampou tela je oko. Ak bude tvoje oko čisté, bude celé tvoje telo vo svetle.*"[43] Jestvuje jedno vnútorné oko. Ani

[36] Rakúsky neurológ a psychiater židovského pôvodu, ktorý zakúsil hrôzy viacerých koncentračných táborov. Je zakladateľom tzv. tretieho viedenského smeru psychoterapie zvaného logoterapia. Podstatou jeho terapeutickej teórie a praxe je orientácia človeka modernej spoločnosti na hľadanie životného zmyslu.

[37] FRANKL, Viktor Emil. *Neuvedomený Boh. Psychoterapia a náboženstvo*. Bratislava: Lúč, 2005. ISBN 80-7114-469-X. s. 46.

[38] „Svedomie už len preto nemôže 'mať hlas, lebo samo 'je' hlasom – hlasom transcendencie. Človek iba počúva tento hlas, ale on sám z neho nepochádza. Naopak iba transcendentný charakter svedomia nám umožňuje pochopiť človeka a najmä hlboký zmysel jeho personálneho bytia. Slovo 'osoba' (Person) získava v tomto svetle nový význam; teraz totiž môžeme povedať: prostredníctvom svedomia zaznieva (per-sonat) hlas akejsi mimoľudskej inštancie. Aká je to inštancia, na tomto mieste ešte nemôžeme zistiť, už preto, lebo svedomie, pokiaľ ide o jeho prvotný zdroj, má svoje korene v transcendentne. Veľmi dobre však možno potvrdiť aspoň jedno, že aj táto mimoľudská inštancia musí nevyhnutne mať personálny charakter. Pritom z uvedeného ontologického záveru, samozrejme, musí vyplývať aj to, čo vyjadrujeme, keď hovoríme, že človek 'je stvorený na obraz'." FRANKL, Viktor Emil. *Neuvedomený Boh*, s. 45.

[39] Srdce sa prihovára srdcu.

[40] Porov. Dt 29, 4; Ž 103, 15; Kaz 1, 16; Prís 12, 25; Mt 15, 11. 19; Lk 2, 19; 1Kor 4, 5.

[41] SV. AUGUSTÍN. *Vyznania*. Bratislava: Lúč, 1997. ISBN 80-7114-185-2. s. 29.

[42] FRANKL, Viktor Emil. *Neuvedomený Boh*, s. 46–47.

[43] Mt 6, 22.

človek odtrhnutý od Boha sa od neho neodlúčil úplne. Zostal tento hlas, ktorý ako hovorí Newman, nikto nedokáže, že je mojím vlastným hlasom, pretože súdi a niet výhovorky. Ďalej objasňuje, že prvé poznatky o svete získavame prostredníctvom zmyslov. O Bohu sa najskôr učíme skrze svedomie. Zmyslovým vnímaním prichádzame k všeobecnému presvedčeniu, že skutočne jestvuje širší vonkajší svet. Svedomie nečerpá svoju vnútornú silu zo seba samého, ale presahujúc samého seba, i keď zahmlene, spoznáva vo vlastných súdoch, že ho zväzuje vyššia moc. Frankl píše: „*... svedomie je hlasom transcendencie, a preto je samo osebe transcendentné. Neveriaci človek je teda ten, čo nechápe transcendenciu svedomia. Lebo aj neveriaci človek ‚má' svedomie a zodpovednosť, len sa ďalej nepýta – ani na to, pred kým je zodpovedný, ani odkiaľ pochádza jeho svedomie.*"[44]

Najzávažnejšie, čo Newman vyhlasuje o svedomí je to, čo dnes útočí na ideologické základy svetovej ríše, totiž je dopredu prehratým bojom odvolávať sa na práva svedomia, vylučujúc jeho povinnosti: „*Svedomie má práva, pretože má aj povinnosti. V súčasnosti ale pre väčšinu spoločnosti právo a sloboda svedomia spočíva v tom, aby zbavila človeka akéhokoľvek obmedzenia, neuznávala Zákonodarcu a Sudcu, resp. bola nezávislá od záväzkov. Slobodou sa stane to, či si má zvoliť náboženstvo alebo nie, či má prijať jedno alebo druhé, aby sa cítila hrdo, že stojí nad všetkými náboženstvami, vyslovujúc o každom nestranné súdy.*"[45]

Netreba spomínať, že toto už nie je svedomie, ale skazené svedomie, ktoré nechcel jeho subjekt nikdy nasledovať a podvoliť sa mu. V tejto súvislosti Newman hovorí: „*... prvé, čo musíme vryť do svojho svedomia je, že človek sa hrá s ostrým nožom, ak si kriticky alebo ľahostajne vysvetľuje podstatu pravdy namiesto toho, aby sa vytrvalým úsilím presvedčil o jej povahe. Domnievam sa, že už povrchným pozorovaním možno rozpoznať, že väčšina ľudí si nevytvorila náboženské chápanie s takouto úprimnosťou.*"[46] Jednoducho povedané, to čo hovorí neskazené svedomie, napr. že potrat je vraždou, eutanázia je samovraždou alebo vraždou a pod., to učí aj Zjavenie, ktoré Kristova Cirkev stráži a opatruje, a ktoré pápež ako nástupca Petra ochraňuje.

Vždy ma prekvapuje, že niektorí ‚nezasvätení' si nás katolíkov predstavujú ako starovekých pohanov, stojacich pred delfskou veštiarňou, ktorí úzkostlivo čakajú na Boží súd, o ktorom vopred nemajú ani zdania. Pápež vyhlasuje to, čo Cirkev vždy verila a vyznávala – hoci i zahalene – a to, čo neskazené svedomie predvída. Skutočne originálnym momentom v Newmanovej ekleziológii je zjednocujúci pohľad na všetko. Môžeme povedať, že v súčasnosti je najväčší problém so skazenými svedomiami, ktoré už nepoznajú povinnosti, iba neobmedzené práva.[47]

Ako sme videli v skoršej citácii, svedomie pripravilo pohanov na prijatie Zjavenia a Cirkvi a rovnako môže nasmerovať aj súčasného neveriaceho, resp. nepokrsteného človeka. Newman, aj ako katolík, si plne uvedomuje, že svedomie je tým prvotným prijímačom Božieho

[44] FRANKL, Viktor Emil. *Neuvedomený Boh*, s. 47.

[45] NEWMAN, John Henry. *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching, Vol. II*, s. 250.

[46] NEWMAN, John Henry. *The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume I. Ealing, Trinity, Oriel: February 1801 to December 1826.* Oxford: Clarendon Press, 1978. s. 170.

[47] Porov. BARSI, Balázs. Newman egyházszemléletének alapjai, s. 33.

hlasu, daným vo stvorení, ktorého nariadenia konkretizuje Zjavenie a Cirkvou definované a vyhlásené pravdy viery.

Svedomie je teda takým vrodeným zmyslom, ktorý je schopný prijímania Božích volaní. „*Svedomie je spojovacím článkom medzi stvorením a Stvoriteľom.*“[48] „*Je naším vnútorným učiteľom nábožnosti ... naším osobným sprievodcom.*“[49] Prostredníctvom svedomia sa vieme dotýkať Boha, nadviazať s ním dôverné spoločenstvo, tešiť sa z jeho prebývania, prítomnosti v nás. Počujúc tento Hlas vo svojom vnútri, človek zrazu vystupuje zo seba samého. Vnútorným hlasom, svitom svedomia je to pravé Svetlo, ktoré osvecuje každého človeka.[50] „*Je niečím viac, ako len vlastným ja človeka. V niektorých prípadoch alebo smeroch ho síce môže umlčať, jeho výroky zdeformovať, avšak nemôže sa od neho osamostatniť. Môže odoprieť poslušnosť, odmietnuť jeho užívanie, ale ono stále zostane.*“[51]

Newman objavuje, že svedomie je cestou svätosti, t. j. jeho hlas je v súzvuku so slovom evanjelia. To len potvrdzuje tú skutočnosť, že kresťanstvo nie je vytvoreným náboženstvom. Ten istý Boh je stvoriteľom človeka, ktorý zjavil seba samého v Ježišovi Kristovi. Čistota evanjelií a hlas svedomia, presahujúci každého človeka, dáva tiež nový rozmer v chápaní Prológu evanjelia sv. Jána. Ten nazýva Ježiša ‚*Slovom*‘[52], ktoré sa telom stalo a ktoré osvecuje každého človeka prichádzajúceho na svet.[53] Teda nielen katolíkov a protestantov, ale aj židov, moslimov... Tento vnútorný hlas sa predstavuje: ‚*Ja som to*‘. Odhalil sa už pri Desatore, „*Ja som Pán, tvoj Boh, ktorý ťa vyviedol z egyptskej krajiny, z domu otroctva;*“[54] ja, tvoj Stvoriteľ.

Modernosť Newmana možno vnímať aj v tom, že tiahne hĺbok, v ktorých je kresťanstvo skúsenosťou. Hoci si to neuvedomoval, usiloval sa o svätosť života. Svätosť neznamená bezchybnosť či bezhriešnosť, ale priľnutie sa k Bohu. Toto je pre Newmana kresťanstvo, totiž vedomie Božej prítomnosti.

Cirkev ako miesto dosahovania svätosti života

Newman si ešte ako dieťa povšimol ostrého rozdielu, ktorý jestvuje medzi nábožnosťou svojho prostredia a nábožnosťou biblických postáv. Kým sa priemerný kresťan danej doby občas modlil, niekedy sa zúčastnil na bohoslužbách a čítal Bibliu, pričom však jeho každodenný život riadili celkom odlišné zásady a úmysly, dotiaľ v Biblii vystupujúceho veriaceho človeka, akým bol Abrahám, Jeremiáš, ... existenciálne uchvátila skutočnosť, prítomnosť a vôľa Boha.[55]

Pre Newmana náboženstvo nie je akousi množinou nábožných citov a názorov, ale prispôsobením sa Božej vôli, prijatím zjavených právd a milovaním Boha nadovšetko. Jeho

---

48 NEWMAN, John Henry. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent.* London: Longmans, Green, and Co., 1903. s. 117.

49 NEWMAN, John Henry. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, s. 389.

50 Porov. Jn 1, 9.

51 NEWMAN, John Henry. *Parochial and Plain Sermons*. San Francisco: Ignatius Press, 1997. s. 236.

52 Logos.

53 Porov. Jn 1, 9. 14.

54 Porov. Ex 20, 2; Dt 5, 6.

55 Porov. BARSI, Balázs. Newman egyházszemléletének alapjai, s. 35–36.

myslenie a prejav, resp. teológia a ekleziológia, nie je len činnosťou rozumu[56] v danej náboženskej oblasti. Ako hovoril: „*... v pohybe je celá osobnosť.*“[57] Toto je koniec koncov jedným z najväčších výrokov, antropologických a teologických postrehov Newmana.

Odvtedy, čo zakúsil prítomnosť Stvoriteľa a osobný vzťah s ním, vedome sa usiloval o svätosť života. Zmysel bytia v Cirkvi nachádza práve v tomto: v úsilí o svätosť života, veď v krste sme sa stali účastnými na božej prirodzenosti.[58]

Toto sa ale nezhodovalo s chápaním jeho súčasníkov, ako je tomu u mnohých aj dnes, ba i v Katolíckej cirkvi. Žijú akýsi prirodzený život, ktorému sem-tam poskytuje pomoc kresťanstvo, alebo ho trochu podfarbí, resp. dáva nejakú nádej na konci pozemského života. Pre Newmana je Cirkev miestom, kde každý dostal povolanie na svätosť života, pričom je prvoradou úlohou každého kresťana, aby sa stal svätým.

Podľa Newmana je práve cieľom ohlasovania vzbudenie túžby po svätosti, ktorá vedie k nej: nie teologické morfondírovanie, nie vlákanie čo najväčšieho počtu mladých do kostola, nie obslúženie náboženského vkusu veľkej časti veriacich, ale svätosť života. Nič však nie je tak neúčinné ako hovoriť o svätosti, ale v skutočnosti o ňu nebojovať. V Newmanovej reči rozpoznali úsilie o túto životnú svätosť. Istá staršia pani, ktorá počúvala Newmana, sa takto vyjadrila: „*Mr. Newman často nosieval špinavú superpelíciu, ale keď začal rozprávať, zdalo sa nám, že je v nebi.*“[59] *William Lockhard, ktorý s ním žil v Littlemore a veľakrát ho počul kázať, si na neho spomína takto: „Newman pôsobil takou silou na duše, že sám pritom takmer zanikol. ... Človek myslel iba na tú vznešenú dušu, ktorá videla Boha. Sám Boh k nám prehovoril, ako zvykol skrze svoje stvorenia; v tomto prípade prostredníctvom hlasu jedného človeka.*“[60]

Najosobnejším životným cieľom Newmana bola nepochybne osobná svätosť života; o ňu sa má usilovať každý veriaci. „*Viera je v takom vzťahu k láske, ako vierovyznanie k svätosti života.*“[61] Ovocím ospravodlivenia je nové stvorenie, ktoré sa zrodí skrze Ducha osláveného Krista, prebývajúceho v našom vnútri. „*Kresťania sú vyzdvihnutí v Kristovi, v ňom jestvujú, ich bytie je už počas smrteľného života v Bohu.*“[62] Kresťania dostali povolanie k svätosti, teda aby rástli vo viere, láske a poslušnosti. „*Z jedného stavu poznania prechádzame do druhého. Z nižších sfér vystupujeme do vyšších skrze to, že naslúchame Kristovmu volaniu a podvoľujeme sa mu.*“[63] Čím sme ďalej, tým nám Boh odhaľuje viac právd. Sám Boh k nám hovorí. „*Boh nás môže pozdvihnúť do vyššieho sveta vieroučných právd. Spolupracujme s ním.*“[64] Boh, ktorý odkrýva seba samého v Zjavení, je takto v neprestajnom existenciálnom spojení so srdcom

[56] Ratio.

[57] NEWMAN, John Henry. *Apologia Pro Vita Sua*, s. 169.

[58] Porov. 2Pt 1, 4.

[59] RUTLER, George W. *Newman and the Power of Personality*. [online]. [cit. 10. 9. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.ewtn.com/library/HUMANITY/FR89405.TXT>.

[60] LOCKHART, William. *Cardinal Newman. A Retrospect of Fifty Years, by One of His Oldest Living Disciples.* [online]. 1891. [cit. 10. 9. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.newmanreader.org/biography/wmlockhart.html>.

[61] NEWMAN, John Henry. *Parochial and Plain Sermons*, s. 933.

[62] NEWMAN, John Henry. *Lectures on the Doctrine of Justification.* London: Longmans, Green, and Co., 1908. s. 198.

[63] NEWMAN, John Henry. *Parochial and Plain Sermons*, s. 1584.

[64] NEWMAN, John Henry. *Parochial and Plain Sermons*, s. 1585.

človeka, ktoré sa mu otvára vo viere. Nadväzuje dialóg s osobným bytím človeka v stále sa prehlbujúcom spoločenstve s ním.[65]

On sám, podobne ako svätý, sa nepovažoval za svätého. Bolo pre neho skutočným utrpením, ak sa dozvedel, že ho pokladajú za svätého, avšak jeho najhlbším úsilím nebolo nič iné ako dosiahnutie svätosti života. Aj do Katolíckej cirkvi ho doviedla táto snaha. Najpodstatnejším znakom jeho ekleziológie je spoznanie, uznanie a účasť na svätosti Cirkvi. Ekleziológia Newmana teda pramení z najhlbšej skutočnosti jeho obrátenia, konkrétne, jeho obrátenie a úsilie o svätosť života je identické s objavením Kristovej Cirkvi nasledujúc hlas svedomia na ceste pravdy.[66]

Jednota Cirkvi

Veriaci kresťan nevstupuje do vzťahu s Bohom ako izolované indivíduum, ale v spoločenstve, ako úd Kristovho tajomného tela. Božie spoločenstvo na zemi pokračuje v dejinnom a sviatostnom spoločenstve Cirkvi. „*Kristus nás nepokladá iba za jednotlivcov, ale aj za svoje telo, za určitý definovaný celok.*“[67] „*Jeho milostivým zámerom je, aby ich urobil jedno a síce tak, že zem pripodobní nebu. ... Každý z nás so všetkým vytvára Jeho mystické telo, ... a tým buduje nové stvorenie v jednote.*“[68]

„*Kristus neprišiel preto, aby z nás spravil jedno, ale aby za nás položil život: Duch svätý prišiel preto, aby nás urobil jedno v Ňom, ktorý zomrel a teraz žije, t. j. aby vytvoril Cirkev. ... Sme živými kameňmi. ... Spoločenstvo svätých navzájom, v Najsvätejšej Trojici, v ktorom jestvuje naše vzájomné spoločenstvo.*“[69]

V dobe cirkevných otcov bola špekulatívna teológia a mystické hľadanie Boha vo vzájomnej jednote. Teológovia boli svätými a svätí teológmi. Hans Urs von Balthasar nato hovorí, že nadnes táto harmónia zanikla.[70] Avšak Newman aj v tomto kráča v šľapajach Otcov: odsúdil iba s pojmami sa hrajúce ‚teologické táranie' a naliehal na spojenie teológie a viery, veď obe majú slúžiť približovaniu sa k Bohu. Teológia sa má zavŕšiť v chvále Boha. „*Môžeme ho uvidieť nanajvýš v tieňoch, pričom ani tieto stopy nie sme schopní poskladať, veď sa knížu sem a tam a nikdy sa pred nami neobjavia v ich úplnosti. ... Náš obraz o Ňom, nikdy nie je jediný, ale sa rozpadne na nespočetne veľa čiastkových momentov, ktoré nevieme usporiadať.*“[71] Preto je potrebné jednotlivé pohľady zosúladiť spoločným úsilím veriacich a teológov. Všetko toto je ale i tak, iba nejasným odbleskom Mystéria, k nábožnej viere však postačuje. Newman počas svojho dlhého a rôznymi útrapami poznačeného života zostal vždy verný hľadaniu Pravdy, ktorú našiel v jedinej Kristovej cirkvi. Túto jeho dynamiku života potvrdzuje aj nápis na jeho náhrobku: ‚*Ex umbris et imaginibus ad veritatem.*'[72]

---

65 Porov. LUKÁCS, László. Szívbéli szókkal. A Szentháromság Newman teológiájában. *Vigilia.* 2002. č. 6, s. 440.

66 Porov. BARSI, Balázs. Newman egyházszemléletének alapjai, s. 39.

67 NEWMAN, John Henry. *Parochial and Plain Sermons*, s. 304.

68 NEWMAN, John Henry. *Lectures on the Doctrine of Justification*, s. 208.

69 NEWMAN, John Henry. *Parochial and Plain Sermons*, s. 840–841.

70 Porov. LUKÁCS, László. *Vigilia*, s. 441.

71 NEWMAN, John Henry. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, s. 131.

72 Od tieňov a obrazov k pravde.

Záver

Závery príspevku, reflektujúce podstatné aspekty Newmanovej ekleziológie, možno zhrnúť do nasledovných bodov:

1. Newmanov pohľad na Cirkev je celostný, v súlade s jeho zjednocujúcim spôsobom myslenia.
2. Základným existenciálnym – antropologickým východiskovým bodom Newmanovej ekleziológie je základná skúsenosť: ‚*ja a môj Stvoriteľ*'.
3. Newman poukazuje na vzťah ‚*svedomia a Cirkvi*', ktorý je v jeho ekleziológií esenciálny, kľúčový.
4. Svedomie je obhajcom pravdy v našich srdciach. Je „... *prvotným vikárom Krista*;"[73] – Božím hlasom v nás.
5. Newmanova ekleziológia ‚je vskutku' kristológia.[74] Jeho intelektuálne a duchovne hlboké uvažovanie možno redukovať do nasledovného tvrdenia: Ak by Kristus, ktorý ustanovil Cirkev, nebol schopný zaručiť, že to, čo učil, keď bol ešte na zemi, zachovávala jeho Cirkev neporušené, nebol by Bohom. Keďže však veríme, že Ježiš Kristus je Božím Synom, zakladateľom a Hlavou Cirkvi, veríme aj to, že všetko čo nám povedal, jeho Cirkev neporušene zachováva a neomylne učí.
6. Svedomie je tým prvotným prijímačom Božieho hlasu, daným v stvorení, ktorého nariadenia konkretizuje Zjavenie a vyhlásené pravdy viery.
7. Svedomie predpokladá objektívnu pravdu, ako aj správnu antropológiu. Bez zdravého antropologického základu nemôže účinne pôsobiť ani Božia milosť, lebo ‚*milosť predpokladá prirodzenosť*.' Zhubným nádorom dnešného sveta sú viaceré ideológie, ktoré antropologicky deštruujú človeka.
8. Newman objavuje, že svedomie je cestou svätosti, t. j. jeho hlas je v súzvuku so slovom evanjelia. Zmysel bytia v Cirkvi nachádza práve v úsilí o svätosť života.
9. Každý človek má absolútne právo a povinnosť nasledovať isté a pravdivé svedomie. Ak má niekto neprekonateľne mylné svedomie, má subjektívne právo nasledovať ho, avšak nie objektívne. Preto nikto nemôže povedať, že každý má právo praktizovať akékoľvek náboženstvo, resp. vierovyznanie, ktoré mu vyhovuje.
10. Ekleziológia kardinála Newmana pramení z najhlbšej skutočnosti jeho obrátenia, presnejšie povedané, jeho obrátenie a úsilie o svätosť života je identické s objavením Kristovej Cirkvi, nasledujúc hlas svedomia na ceste pravdy.

[73] NEWMAN, John Henry. *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching, Vol. II*, s. 248.

[74] Nie je to identifikácia v zmysle ontologickom ale apologetickom, t. j. veriť v Krista znamená veriť v Cirkev a veriť v Cirkev znamená veriť v Krista.

Zpověď ve Starokatolické církvi mariavitů

(Artur Jemielita)

Téma referátu se týká porozumění svátosti smíření v teologii Starokatolické církve mariavitů. V úvodu je ukázán historický ráz církve mariavitů a pak vysvětlena evoluce porozumění svaté zpovědi v mariavitismu. Jsou zde specifikovány formy sváté zpovědi používané v církvi. Vzhledem k omezením spojeným s časem určeným na přednesení referátu jsou zde zdůrazněna pouze nejdůležitější fakta.

Mariavitismus je původně polské náboženství, odvozené z římskokatolické církve. V osmdesátých letech 20. století, když bylo Polsko součástí Ruské říše, začaly vznikat četné církevní řády působící dle III. řeholního řádu sv. Františka z Assisi[1]. V jednom z takových společenství své místo našla sestra Marie Františka Kozlowská (1862–1921) (v pozdější době nazývaná „Maminka" („Mateczka")), která se stala jeho abatyší v roce 1887 v Plocku u Varšavy[2].

V roce 1893 měla tato sestra během modlitby zjevení, jenž bylo pak nazváno „Dílem velkého milosrdenství" (Dziełem Wielkiego Miłosierdzia)[3]. V tomto zjevení jí Ježíš Kristus přikázal založit Řád kněžích mariavitů nepřetržité adorace (pod názvem Mariaviti, tj. napodobující život Marie Panny), který měl šířit čest Matky ustavičné pomoci, kult Božího milosrdenství a adoraci Nejsvětější svátosti. V dalších zjeveních se sestře Kozlowské zjevovali kněží, které měla informovat o svých vizích a povolávat do řádu. Jejich členství v společenství mělo mít utajený charakter a mělo se projevovat propagací myšlenek obsažených v Díle velkého milosrdenství.

V roce 1901 se mariavité rozhodli odhalit a popis zjevení předali biskupům třech největších římskokatolických diecézí působících na území Polska. Cílem předání dokladů byla legalizace společnosti a informování Církve o zjeveních. Toto usilování nepřineslo však plánovaný dopad, neboť vize Františky Kozlowské byly odsouzeny a odmítnuty polskými biskupy[4]. Mariavitům byla vytýkána přehnaná pobožnost, utajení charakteru jejich působení, a také to, že se kněží řídili vizemi ženy. Samotná zjevení odsuzovala chladnou duševnost

---

1 RYBAK, S. *Mariawityzm: studium historyczne*. Warszawa: Lege, 1992. s. 10.

2 GINTER, W. (ed.) *Informator o Kościele Starokatolickim Mariawitów*. Płock: Kościół Starokatolicki Mariawitów, 1989. s. 5.

3 RUDNICKI, K. (ed.) *Objawienia Dzieła Miłosierdzia Bożego 1893–1918*. Kraków: Elwit, 1995. s. 23–108

4 WOJCIECHOWSKI, J.M.R. Mariawityzm – rys historyczny i odrębność nauki. In: *Z Dziejów Królestwa*. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów w Felicjanowie, 1972. s. 12.

kněžích a jejich nemravný život. Vzhledem k tomu nemohly být přijati církví, jejíž autorita by tím byla ohrožená.

V roce 1903 se mariavité rozhodli jet do Říma na setkání s papežem a přednést mu zprávu během osobního setkání. Papež Pius X. (1835–1914) sliboval vyhovět žádosti o založení společenství, přesto již 4. září 1904 Kongregace posvátného officia vydala příkaz, aby bylo společenství kněžích mariavitů zrušeno. Řeholníci tento přístup považovali za tragický omyl a snažili se o další setkání v Římě. Pokaždé je papež ujišťoval, že proces proběhne rychle a dojde k legalizaci. 5. září 1906 papež Pius X. vyhlásil ale encykliku „Tribus Circiter"[5], ve které potvrdil stanovisko z roku 1904. Několik měsíců později Kozlowská, a její nejbližší spolupracovník, kněz Jan Kowalský (1871–1942), byli exkomunikováni. V této situaci Kozlowská společně se svými příznivci povolali nezávislou církev mariavitů, jež se dnes jmenuje Starokatolická církev mariavitů. Jejím prvním biskupem byl Jan Maria Michal Kowalský, který roku 1909 byl vysvěcen na biskupa Utrechtskou unií starokatolických církví[6].

Na začátku mariavité nezavedli do své církve žádné reformy[7]. Rok po smrti sestry Marie Fantišky bylo zavedeno udělování svatého přijímání pod podobou chleba a vína. V roce 1924 byl zrušen celibát a pak byla zavedena s tím spojená povinnost pro kněze: uzavírání manželství s řeholnicemi. Od roku 1929 mariavité začali vysvěcovat na kněze také řeholnice. Smělé reformy působily v důsledku rozkol v mariavitismu. Stoupenci doktrinálních změn vytvořili Katolickou církev mariavitů, ti, kteří chtěli zůstat věrní dosavadním ustanovením, tvořili nadále Starokatolickou církev mariavitů. V důsledku reforem byla zavedena též nová nauka o pokání a svaté zpovědi[8].

Mariavité od počátku své existence úzkostlivě dodržovali praxi zpovědi. Ježíš Kristus – jak věří vyznavatelé – tři roky před vypuknutím První světové války (1911) přikázal Mamince, ať všichni mariavité podstoupí zpověď z celého života. V prvních letech mariavitismu duchovní a světské osoby rády využívaly zpověď ve zpovědnici, a to tak často, jak to bylo možné[9].

Tato teze zdůrazňovala, že železnou podmínkou obdržení Svátého přijímáni by neměla být „realizovaná" zpověď, ale upřímná lítost nad hříchy a pokání, zatímco mariavitům, jež byli poněkud „vybráni do nejsvětějšího života" a sami sebe nazývali nejvyšší třídou křesťanů, bylo přikázáno pravidelné zpovídání. Díky tomu mohli být neustále ve stavu milosti umožňující časté přijímání Nejsvětějšího Těla a Krve Kristovy.

Na přelom v disciplíně týkající se zpovědi bylo třeba čekat až do roku 1930, kdy byl vydán „Pastorální dopis arcibiskupa mariavitů o zpovědi před Kristem" autorství arcibiskupa Jana Marie Michala Kowalského. Autor ve zmíněném dopisu, a pak i v krátce potom vydaném „Odůvodění" uvedl, že přišel čas, aby v západních i východních církvích byla zrušena dosud praktikována ušní zpověď před duchovní osobou a aby se navrátilo k církevní

5 RYBAK, S. *Mariawityzm: dzieje i współczesność*. Warszawa: Agencja Wydawnicza CB, 2011. s. 39–40. ISBN 978-83-7339-080-5.

6 GINTER, W. (ed.) Informator o Kościele Starokatolickim Mariawitów, s. 11.

7 KRAWCZAK, T. Rewolucja 1905–1907, a życie społeczno-religijne. Ruch Mariawitów. In: ŻARNOWSKA, A. –WOLSZA, T. (eds.) *Społeczeństwo i polityka – dorastanie do demokracji – kultura polityczna w Królestwie Polskim na początku XX wieku*. Warszawa: DiG, 1993. s. 118. ISBN 83-85490-15-9.

8 WOJCIECHOWSKI, J.M.R. Mariawityzm – rys historyczny i odrębność nauki, s. 35–49.

9 GORSKI S. Do Mekki Maryawitów. *Tygodnik Illustrowany*. 1906, č . 9, s. 181.

praxi prvních staletí křesťanství, kdy byly na základě Kristovy výuky křest, lítost a žalost jedinými podmínkami odpouštění hříchů"[10].

V dopise arcibiskup Kowalský tvrdil, že zpověď ve zpovědnici, praktikována mariavity dříve, i když byla chybná, splňovala svoji roli, nyní je třeba ji zrušit. Zdůrazňoval, že u mariavitů taková zpověď byla a je prostředkem křesťanské dokonalosti, zatímco u římskokatolíků se jeví jako zřejmý podvod, lež a nástraha, což vyplývá z většinou hříšného charakteru římskokatolických kněží. Navíc, dle Kowalského, svatá mše v katolické církvi je pořádaná nedůstojně[11] a nesprávně knězem, který zůstává v těžkém hříchu. S takovým názorem nesouhlasí římskokatoličtí teologové, podle nichž mravnost celebranta neovlivňuje platnost udělené svátosti.

Dogma „zpovědi před katolickým knězem za účelem obdržení svátosti rozhřešení" bylo dle arcibiskupa J. M. Michala falší „nejstrašnější a nejzhoubnější ve svých důsledcích", skrze něž „církev přinesla soužení nesčetným lidským srdcím a ničila tak spoustu nevinných duší. Toto jařmo naložené na lidi vykoupené Kristovou krví, kterého nevyžadoval dokonce ani Starý Zákon, způsobilo, že celé množství lidských duší odstoupilo od Krista a přestalo věřit v Dílo Vykoupení. V důsledku tohoto příkazu, který nepocházel od Boha, ale od ďábla, téměř celá církev, skoro všichni věrní křesťáne, přestali každý den přijímat svaté přijímání, přestali se spojovat s Kristem a tím zemřeli pro Krista" – uváděl vůdce mariavitů[12].

V roce 1931 mariavité prohlásili, že zavedení úkonu kajícnosti do jejich církve má evangelický původ a kořeny ve svědectvích Otců církve, kteří nejen, že nevyžadovali od věrných ušní zpověď, jak se to falešně snaží ukázat římskokatoličtí teologové, ale naopak se snažili podobným chybám vyvarovat. Jako důkaz uváděl arcibiskup Michal řadu citací z děl sv. Jeronýma, sv. Augustýna, sv. Cyrila a sv. Jana Zlatoústého[13].

Mariavité ponechali však formu zpovědi ve zpovědnici pro důležitá zvláštní rozhřešení např. z obzvlášť těžkého hříchu nebo jako prostředek ke zlepšení života. Řehole Společnostního řádu kněží mariavitů také zdůrazňuje, že z těžkého hříchu proti řeholním slibům smí dát knězi rozhřešení pouze nadřízený ve zpovědnici[14].

V současné době máme ve Starokatolické církvi mariavitů dvě formy svaté zpovědi. První

je ušní zpověď (konfesní) poskytovaná ve zpovědnici s účastí zasvěcené duchovní osoby. K tomuto druhu zpovědi jsou zavázaní všichni věrní do ukončení osmnáctého roku života a povinně duchovní osoby a řeholnice. Pro ostatní osoby existuje možnost využití této formy, pokud cítí takovou potřebu. Forma zpovědi a vyslovována slova zachovávají řád pocházející z Římskokatolické církve[15]. Druhou formou je zpověď v mysli před Panem Ježí-

[10] SZULGOWICZ, D.M.B. Ideologia Mariawityzmu w Listach pasterskich arcybiskupa Michała. In: *Z Dziejów Królestwa*. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów w Felicjanowie, 1972. s. 153

[11] KOWALSKI, J.M.M. List Pasterski N. Ojca Arcybiskupa Maryawitów o spowiedzi przed Chrystusem. In: *Królestwo Boże na Ziemi*, 1930, č. 16, s. 121.

[12] KOWALSKI, J.M.M. List Pasterski N. Ojca Arcybiskupa Maryawitów o spowiedzi przed Chrystusem, s. 121.

[13] KOWALSKI, J.M.M. List Pasterski N. Ojca Arcybiskupa Maryawitów o spowiedzi przed Chrystusem, s. 155.

[14] *Konstytucje Zakonne Zgromadzenia Kapłanów Maryawitów*. Płock 1929, s. 8.

[15] ZAWITKOWSKI, J. *Panie mój*. 10. vyd. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 1995. 56–58 s. ISBN 83-85022-30-9; *Krótki Katechizm Kościoła Starokatolickiego Mariawitów*. 2. vyd. Płock: Wydawnictwo Kościoła

šem, bez přítomnosti kněze, v takovém smyslu, že hříchy jsou prezentované přímo v duši před Božím majestátem. Tato forma zpovědi vyžaduje hlubší analýzu.

Odpouštění hříchů věrných, kteří se nezpovídají ve zpovědnici se nejčastěji koná během pořádání Mše sváté. U mariavitů zpověď v mysli probíhá na samotném začátku liturgie v části zvané „ministrantura"[16], je to shodné s pořádkem tridentské mše svaté, kterou pořádají. Nejdříve slova sváté zpovědi vyslovuje celebrant (tzv. „první confiteor"): „Zpovídám se Bohu všemohoucímu, jedinému ve Svaté Trojici, Nejsvětější Panně Marii, blahoslavené Marii Františce, všem svatým a vám, bratři a sestry, abyste se za mě přimlouvali u Pána a Boha našeho". Po chvíli mlčení věrní odpovídají: „Ať se všemouhoucí Bůh slituje nad tebou, odpustí ti hříchy tvoje a dovede tě do života věčného. Amen". Po chvíli jsou tato stejná slova opakována věrnými (tzv. „druhý confiteor"), jen s tím rozdílem, že v místech, kde celebrant říkal „vám bratři a sestry", se řekne „tobě otče"[17].

Opětovně je svatá zpověď opakována před samotným svatým přijímáním věrných (tzv. „třetí confiteor"), a po svatém přijímání kněží, před slovy „Beránku Boží". Dříve uvedená slova vyslovují věrní a kněz uděluje rozhřešení. Nestojí přitom čelem k oltáři, ale k věrným. Poté přímo následuje „Agnus Dei"[18].

Při slavnostních mších nastupuje po „Perceptio Corporis", a před přijímáním kněžích třetí confiteor. Slova zpovědi jsou tehdy vyslovována pouze knězem a mají úplně jinou podobu, než ta známá z první a druhé zpovědi. Získávají formu kající modlitby, během níž věrní vyznávají v mysli své hříchy a viny. Pouze v tomto případě po vyznání hříchů kněz přiděluje shromážděným pokání k okamžitému učinění, často je to trojnásobná společná krátká modlitba.

Církev dovoluje též učinění zpovědi v mysli, v případě, když věrní nemají přístup ke mši svaté. Takovou zpověď, které předchází vhodné zpytování svědomí, lze přečíst z liturgické knížky zvané „Mariavický breviářík"[19]. Vyznavatelé věří, že v takových případech Bůh uděluje rozhřešení s pominutím osoby kněze a viditelným znakem odpouštění hříchů je pokoj v srdci a v duši.

V posledních desetiletích bylo v Starokatolické církvi mariavitů přijaté pravidlo dvou podob zpovědí – ušní zpověď před knězem a osobní zpověď před Nejsvětější svátosti. Vzhledem k tomu, že by opravdový ctitel Nejsvětější svátosti měl umět litovat nejenom trest, který je důsledkem hříchu, ale především objektivní zlo, jenž tento hřích způsobuje, byla osobní zpověď před Nejsvětější svátosti považována za základní, mariavickou formu zpovědi.

Bohužel docházelo v této oblasti ke zneužitím. Někteří vyznavatelé, ponecháni sami sobě, se vůbec nezpovídali před Nejsvětější svátosti, anebo to dělali nesprávně. Proto Starokatolická církev mariavitů od Velikonoc 1966 zavedla pravidlo obecné zpovědi, ve které každý sám vyznává hříchy přímo Bohu, ale kněz řídí celý tento obřad a uděluje rozhřešení[20].

Starokatolickiego Mariawitów, 2011. s. 34.

16 *Krótki Katechizm Kościoła Starokatolickiego Mariawitów*, s. 38–40.

17 *Brewiarzyk mariawicki – książka do nabożeństwa dla czcicieli Przenajświętszego Sakramentu*. 7. vyd. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, 2005. s. 64–69. ISBN 83-917609-2-8.

18 *Brewiarzyk mariawicki – książka do nabożeństwa dla czcicieli Przenajświętszego Sakramentu*, s. 29–30.

19 *Brewiarzyk mariawicki – książka do nabożeństwa dla czcicieli Przenajświętszego Sakramentu*.

20 RUDNICKI, K. Rozważania o spowiedzi: Spowiedź w Kościele Mariawitów, *Mariawita*. 1967, č. 4, s. 4.

Mariavická spiritualita vyžaduje co nejčastější, nejlépe každodenní, sváté přijímání a bdění před Nejsvětější svátosti. Mariavita má jako křesťan být člověk hluboké víry, vysoké mravnosti, vyhýbající se hříchu a bojující s hříchem. K umožnění takového způsobu života museli mariavité zavést mechanismus zpovědi, jenž usnadňoval vyznávání hříchů a tím možnost volného přístupu ke stolu Páně. Zpověď udělována knězem anebo věrnými v jejich duši otevřela ostatním vyznavatelům možnost obecného přistupování k Nejsvětější svátosti.

Formy svátosti pokání se v Církvi měnily mnohokrát během tisíciletí její existence. Smysl křesťanské zpovědi je vždy stejný: porozumění vlastním proviněním, udělání všeho, co je v naší moci k odstranění jejich důsledků, snaha být lepším člověkem, ponoření všeho, celého našeho nedostatku, všech našich usilování a činů v bezmezné oběti Božího syna. Taková je také idea zpovědi ve Starokatolické církvi mariavitů.

Biblická perspektiva smrti a její recepce v díle Karla Rahnera

(Ruth Kubíčková)

„On všechno učinil krásné a v pravý čas, lidem dal do srdce i touhu po věčnosti."
(Kazatel 3,11)

Bible a teologie

Téma smrti a života, hříchu a spásy – eschatologické naděje záchrany, je ústředním momentem a jádrem křesťanské zvěsti. Sám profesor Karl Rahner (1904 Freiburg – 1984 Innsbruck), německý katolický kněz, jezuita, jeden z nejvýznamnějších teologů 20. století, pokládá v této souvislosti vztah Bible, teologie a víry za klíčový. Víra znamenající *Ano* celého člověka Božímu poselství zjevenému v Písmu se snoubí s teologií ve smyslu reflexivního porozumění obsahům víry, čímž tak na takzvaném prvním stupni reflexe onu víru samotnou předchází, aby se ji následně snažila metodicky odpovědně vyložit.[1]

Na nutnost zakotvení a ověření „teoretické", z metafyzických teorémů těžící teologie v Písmu, apeluje Rahner i ve svém díle *Zur Theologie des Todes*[2] z roku 1958. V předmluvě ke svému pojednání naráží na fakt, že smrt jako taková patří k tomu nejvíce otřesnému ve stávající lidské *situaci*, biblicky charakterizované jako pobyt v temnotě a stínu smrti (Lk 1,79), kterou však není nutno pouze pasivně strpět, nýbrž lze jí společně s Kristem čelit a ve smyslu šesté kapitoly epištoly Římanům i aktivně porozumět.[3]

Stará smlouva

Smrt v hebrejském pojmu מוות (mávet), řecky θάνατος (thanatos) zpravidla označuje obecný konec fyzického pozemského života, řecky βίος (bios), stejně jako i rozklad všeho živého, ať se již jedná o člověka, faunu či flóru.[4] V biblickém pojetí, sahajícím za hranice běžně nitrosvětsky vnímaného, pracujícím rovněž s řeckým pojmem života ζωή (zóé), případně ζωή αιώνιος (zóé aiónios), označujícím život nezrušitelný, věčný, je podstatou smrti oddělení od Boha, ať již časné či věčné.[5]

---

1 RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes: Mit einem Exkurs über das Martyrium*. 5. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder Druck, 1965. 106 s. s. 9–11.

2 [K teologii smrti]

3 RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes.* s. 11–12.

4 NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1992. 1399 s. ISBN 80-7017-528-1. s. 925. s. 1354–1355.

5 KITTEL, Gerhard. *Teologický slovník k Novej zmluve I–II*. Přel. Ján Grešo. Bratislava: Tranoscius. 1986. 299 s. s. 278–279.

Ústřední teze, týkající se biblického pojetí smrti, je shrnuta ve výroku: „Mzdou hříchu je smrt." (Řím 6,23); či slovy starozákonního proroka Ezechiele 18,20: „Duše, která hřeší, zemře." Přičemž „všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy," doplňuje Pavel v listu Římanům 3,23, rezonujíce s verši žalmu 53,4: „Odpadli všichni, zvrhli se do jednoho," „nikdo není spravedlivý, není ani jeden."[6]

Jak shrnuje Novotný, o život ζωή, který je nezávislý na smrti tělesné, přišel člověk hříchem. Trestem, který člověka za toto svévolné odloučení od Stvořitele může postihnout, je věčná smrt. Smrt jako taková je ovšem „Boží podstatě cizí, v pojetí proroků nebyla v původním stvořitelském plánu a dostavila se následně jako Boží soud, ačkoli Bůh sám ve smrti hříšníka zalíbení nemá (Ez 33,11)"[7] a nepřestává vyzývat k jeho nápravě a obrácení,[8] jako například v textu Deuteronomia 30,15–18: „Hleď, předložil jsem ti dnes život a dobro i smrt a zlo; když ti dnes přikazuji, abys miloval Pána, svého Boha, chodil po jeho cestách a dbal na jeho přikázání (…), pak budeš žít a (…) Bůh ti bude žehnat. (...) Jestliže se však tvé srdce odvrátí a nebudeš poslouchat, ale dáš se svést a budeš se klanět jiným bohům a sloužit jim, oznamuji vám dnes, že úplně zaniknete."

Šeol

Obraz podsvětního *šeolu* (hebrejsky שאול), místa přebývání zesnulých, byl pro Izrael reálnou skutečností a zaujímá v textech Starého zákona široký prostor. Jeho popis názorně přibližuje například Izajáš 5,14–17 jako místo ponížení zpupných, zároveň však klidu pro spravedlivé,[9] dále kniha Kazatel, Job, či Žalmy. Teologické tendence překročit biblický pohled na šeol jako na konkrétní prostor, ve prospěch představy, že peklo se nachází všude tam, kde je utrpení a zmar, odmítá Wächter jako neshodující se s izraelitským a biblickým myšlením.[10]

Líčení smrti jako stavu určité tlumené existence v podání Kazatele či Joba, doplňuje starozákonní předzvěst budoucího vzkříšení zejména v textu Izajáše 26,19[11] a slovech proroka Daniela (Dan 12,1–3): „V oné době bude vyproštěn tvůj lid, každý, kdo je zapsán v Knize. Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze. Prozíraví budou zářit jako záře oblohy, a ti, kteří mnohým dopomáhají k spravedlnosti, jako hvězdy, (…) navěky a navždy." Zmínku je možno nalézt opět rovněž u Kazatele: všichni, kdo žijí, mají naději, že budou vyvoleni (Kaz 9,4).

Tematika naděje navzdory smrti vrcholí důrazem proroků na vztah smlouvy mezi Bohem a jeho lidem. V úvodu zmíněná slova Ezechielova o smrti duše, která hřeší, zaznívají proto v kontextu Ez 18, 4–9: „Hle, mě patří všechny duše. (…) Zemře ta duše, která hřeší. Je-li někdo spravedlivý, (…) jistě bude žít, je výrok Panovníka." „I poznáte, že já jsem Pán, až ote-

6 Paralela Řím 3,10.

7 NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. s. 926.

8 Ez 18,23.32; 33,8.

9 Iz 5,14–17: „Podsvětí roztáhne svůj chřtán a dokořán rozevře svou tlamu. Do něho sestoupí jeho důstojnost. (…) Sehnut bude člověk a ponížen muž, oči zpupné budou poníženy. Hospodin zástupů se však vyvýší soudem a svatý Bůh se prokáže svatým spravedlností. Jako na své pastvině se tam budou pást beránci."

10 WÄCHTER, Ludwig. *Der Tod im Alten Testament*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1967. 234 s. s. 49.

11 Iz 26,19: „Tvoji mrtví obživnou, má mrtvá těla vstanou! Probuďte se, plesejte, kdo přebýváte v prachu! Vždyť tvá rosa je rosou světel, porazíš i zemi stínů."

vřu vaše hroby a vyvedu vás z hrobů, můj lide. Vložím do vás svého ducha a oživnete“ (Ez 37, 13–14). Proroci očekávají dobu, kdy Bůh smrt definitivně odstraní (Iz 25,8) a vykoupí svůj lid (Oz 13,14). Jak dodává i navzdory prožitému utrpení Job 19,25: „Já vím, že můj Vykupitel je živ a jako poslední se postaví nad prachem.“ Ústy Jeremiášovými (Jer 31,31–34) a Ezechielovými (Ez 36,26) pak Bůh zaslibuje budoucí novou smlouvu vepsanou jeho Duchem do srdce člověka, smlouvu v odpuštění hříchů.

Nová smlouva

Nová smlouva následně upřesňuje, že „mzdou hříchu je smrt, ale darem Boží milosti je život věčný v Kristu Ježíši, našem Pánu.“ (Řím 6,23 ad.). Smrt v novozákonní perspektivě přesahuje rozměr i horizont konce pozemského života[12] a vyjadřuje stav člověka propadlého Božímu soudu a odsouzení.[13] Člověk ve stavu hříchu se tak již za svého pozemského života nachází ve stavu duchovní smrti.[14] [15] Smrt je opakem života, života věčného.[16]

Koncept záchrany

V podobenství o dvou cestách[17] nabádá Ježíš své posluchače (Mt 7,13–14): „Vejděte těsnou branou; prostorná je brána a široká cesta, která vede do záhuby; a mnoho je těch, kdo tudy vcházejí. Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézá.“ A pokračuje na dalším místě Janova evangelia: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“ (Jan 14,6). „Já jsem dveře, kdo vejde skrze mě, bude zachráněn“ (Jan 10,9).

O totožnosti Ježíšově mluví blíže Petr (Sk 10,36–43), když vysvětluje Kornéliovi, jeho rodině a přátelům, co znamená, že Ježíš Kristus je Pán: „Bůh obdařil Ježíše z Nazareta Duchem svatým a mocí, Ježíš procházel zemí, všem pomáhal a uzdravoval všechny, kteří byli v moci ďáblově, neboť Bůh byl s ním. A my jsme svědky všeho, co činil v zemi judské i v Jeruzalémě. Ale oni ho pověsili na kříž a zabili. Bůh jej však třetího dne vzkřísil a dal mu zjevit se (…) nám; my jsme s ním jedli a pili po jeho zmrtvýchvstání. A uložil nám, abychom

[12] Jan 5,24: „Amen, amen, pravím vám, kdo slyší mé slovo a věří tomu, který mě poslal, má život věčný a nepodléhá soudu, ale přešel již ze smrti do života.“

[13] Řím 5,12: „Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili.“

[14] Ef 2,1–2: I vy jste byli mrtvi pro své viny a hříchy, v nichž jste dříve žili podle běhu tohoto světa.“

[15] Jan 11,25–26: „Ježíš jí řekl: „Já jsem vzkříšení a život. Kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít. A každý, kdo žije a věří ve mne, neumře navěky.“

[16] Jan 6, 50–51: kdo jí chléb života, nezemře, ale živ bude na věky.

[17] Mt 7,13–29: „Vejděte těsnou branou; prostorná je brána a široká cesta, která vede do záhuby; a mnoho je těch, kdo tudy vcházejí. Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézá. Střezte se lživých proroků, kteří k vám přicházejí v rouchu ovčím, ale uvnitř jsou draví vlci. Ne každý, kdo mi říká ‚Pane, Pane‘, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích. Mnozí mi řeknou v onen den: ‚Pane, Pane, což jsme ve tvém jménu neprorokovali a ve tvém jménu nevymítali zlé duchy a ve tvém jménu neučinili mnoho mocných činů?‘ A tehdy jim prohlásím: ‚Nikdy jsem vás neznal; jděte ode mne, kdo se dopouštíte nepravosti.‘ A tak každý, kdo slyší tato má slova a plní je, bude podoben rozvážnému muži, který postavil svůj dům na skále. Tu spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a vrhly se na ten dům; ale nepadl, neboť měl základy na skále. Ale každý, kdo slyší tato má slova a neplní je, bude podoben muži bláznivému, který postavil svůj dům na písku. A spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a obořily se na ten dům; a padl, a jeho pád byl veliký. Když Ježíš dokončil tato slova, zástupy žasly nad jeho učením; neboť je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako jejich zákoníci.“

kázali lidu a dosvědčovali, že je to on, koho Bůh ustanovil za soudce živých i mrtvých. Jemu všichni proroci vydávají svědectví, že pro jeho jméno budou odpuštěny hříchy každému, kdo v něho věří."

Jádrem velikonoční zvěsti, křesťanského kérygmatu a biblického svědectví (Řím 6,10 ad.) je tedy věčný, nezničitelný život v Ježíši Kristu, kterým je smrti odňata její moc nad člověkem.[18]

Nová smlouva

Nová smlouva následně upřesňuje, že „mzdou hříchu je smrt, ale darem Boží milosti je život věčný v Kristu Ježíši, našem Pánu." (Řím 6,23 ad.). Smrt v novozákonní perspektivě přesahuje rozměr i horizont konce pozemského života[19] a vyjadřuje stav člověka propadlého Božímu soudu a odsouzení.[20] Člověk ve stavu hříchu se tak již za svého pozemského života nachází ve stavu duchovní smrti.[21] [22] Smrt je opakem života, života věčného.[23]

Koncept záchrany

V podobenství o dvou cestách[24] nabádá Ježíš své posluchače (Mt 7,13–14): „Vejděte těsnou branou; prostorná je brána a široká cesta, která vede do záhuby; a mnoho je těch, kdo tudy vcházejí. Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézá." A pokračuje na dalším místě Janova evangelia: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne" (Jan 14,6). „Já jsem dveře, kdo vejde skrze mě, bude zachráněn" (Jan 10,9).

O totožnosti Ježíšově mluví blíže Petr (Sk 10,36–43), když vysvětluje Kornéliovi, jeho rodině a přátelům, co znamená, že Ježíš Kristus je Pán: „Bůh obdařil Ježíše z Nazareta Duchem svatým a mocí, Ježíš procházel zemí, všem pomáhal a uzdravoval všechny, kteří byli v moci ďáblově, neboť Bůh byl s ním. A my jsme svědky všeho, co činil v zemi judské i v Jeruzalémě. Ale oni ho pověsili na kříž a zabili. Bůh jej však třetího dne vzkřísil a dal mu

18 Viz např. Kol 3,3: „Zemřeli jste a váš život je skryt spolu s Kristem v Bohu."

19 Jan 5,24: „Amen, amen, pravím vám, kdo slyší mé slovo a věří tomu, který mě poslal, má život věčný a nepodléhá soudu, ale přešel již ze smrti do života."

20 Řím 5,12: „Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili."

21 Ef 2,1–2: I vy jste byli mrtvi pro své viny a hříchy, v nichž jste dříve žili podle běhu tohoto světa."

22 Jan 11,25–26: „Ježíš jí řekl: „Já jsem vzkříšení a život. Kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít. A každý, kdo žije a věří ve mne, neumře navěky."

23 Jan 6, 50–51: kdo jí chléb života, nezemře, ale živ bude na věky.

24 Mt 7,13–29: „Vejděte těsnou branou; prostorná je brána a široká cesta, která vede do záhuby; a mnoho je těch, kdo tudy vcházejí. Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézá. Střezte se lživých proroků, kteří k vám přicházejí v rouchu ovčím, ale uvnitř jsou draví vlci. Ne každý, kdo mi říká ‚Pane, Pane', vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích. Mnozí mi řeknou v onen den: ‚Pane, Pane, což jsme ve tvém jménu neprorokovali a ve tvém jménu nevymítali zlé duchy a ve tvém jménu neučinili mnoho mocných činů?' A tehdy jim prohlásím: ‚Nikdy jsem vás neznal; jděte ode mne, kdo se dopouštíte nepravosti.' A tak každý, kdo slyší tato má slova a plní je, bude podoben rozvážnému muži, který postavil svůj dům na skále. Tu spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a vrhly se na ten dům; ale nepadl, neboť měl základy na skále. Ale každý, kdo slyší tato má slova a neplní je, bude podoben muži bláznivému, který postavil svůj dům na písku. A spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a obořily se na ten dům; a padl, a jeho pád byl veliký. Když Ježíš dokončil tato slova, zástupy žasly nad jeho učením; neboť je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako jejich zákoníci."

zjevit se (…) nám; my jsme s ním jedli a pili po jeho zmrtvýchvstání. A uložil nám, abychom kázali lidu a dosvědčovali, že je to on, koho Bůh ustanovil za soudce živých i mrtvých. Jemu všichni proroci vydávají svědectví, že pro jeho jméno budou odpuštěny hříchy každému, kdo v něho věří."

Jádrem velikonoční zvěsti, křesťanského kérygmatu a biblického svědectví (Řím 6,10 ad.) je tedy věčný, nezničitelný život v Ježíši Kristu, kterým je smrti odňata její moc nad člověkem.[25]

Antropologická síť existenciálů

Vedle existenciálů člověka jakými jsou například: stvořenost; odlišenost od Boha; subjektovost, odkázanost; či odpovědná svoboda;[26] jmenuje Rahner i určující prvek situace člověka jako *bytosti radikálně ohrožené vinou*, ve smyslu uzavřenosti vůči nabídce absolutního Božího sebesdílení. Boží milost v nabídce záchrany z radikální zhouby je uskutečnitelná pouze na základě svobodného rozhodnutí, *absolutního „Ano"* vůči Bohu, jmenovaném horizontu vlastní transcendence. Niterně vyřčené *absolutní „Ne"*, v podobě odmítnutí či nezájmu, zůstává možností volby člověka.[27] Dějinným vrcholem, dotýkajícím se struktury lidského bytí, je pak *existenciál nadpřirozený* – událost Božího sebesdílení v Ježíši Kristu. Bůh s člověkem sdílí sám sebe a utváří tak jeho nejvnitřnější konstitutiv jako Duch Svatý.[28]

Božím cílem v člověku je jeho dovršení ve věčnosti, podíl na Boží *unio hypostatica* v bezprostředním nazírání Boha (visio beatifica), jako jedinečném dovršení lidských možností.[29] Celek této Boží nabídky radikální spásy nazývá Ježíš *královstvím Božím*, přičemž rozhodnutí posledního soudu činí, exegeticky nesporně, závislým na rozhodnutí vůči své osobě.[30]

Eschatologie

V kontextu eschatologické nauky o posledních věcech zdůrazňuje Rahner skutečnost člověka jako *bytosti otevřené absolutní budoucnosti*. Nejedná se zde přitom, jak uvádí rovněž Cullmann,[31] o nesmrtelnost duše, ale o potenciální záchranu celého člověka ve smyslu integrální jednoty stvořeného svobodného ducha v těle, obdařeného sebesdílením Božím v milosti.[32]

Skutečnost člověka smrtí nezaniká, ale mění se v jiný způsob existence, aniž by se přitom jednalo o lineární pokračování empirické časnosti. Každý člověk je tak člověkem věčnosti; předstupuje před Boží přítomnost buď v rozhodnutí se pro něj v lásce, tj. do jeho

[25] Viz např. Kol 3,3: „Zemřeli jste a váš život je skryt spolu s Kristem v Bohu."

[26] RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry. Uvedení do pojmu křesťanství*. 2. upr. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004. 643 s. ISBN 80-86036-99-5. s. 65–132.

[27] RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. s. 156–157.

[28] RAHNER, Karl, *Základy křesťanské víry*. s. 177–189.

[29] RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. s. 292.

[30] RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. s. 350–351.

[31] CULLMANN, Oscar. Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments. In: *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2010. ISBN 978-3-17-0209794. s. 13–18.

[32] RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. s. 569–570.

bezprostřední blízkosti, nebo v definitivním uzavření se před ním, do palčivé temnoty věčného stavu bez Boha. Věčnost tak vzniká v čase, je uzrálým plodem času, osvobozenou definitivní a dokonanou platností obsahu časné existence člověka, který tak svou věčnost již za tohoto života aktivně určuje.[33]

Rahner přijímá Heideggerovu ústřední charakteristiku lidského Dasein jako bytí k smrti, této smrti však, stejně jako s ní ruku v ruce prosvětlujícímu životu, rozumí z pozice tajemství Kristova.[34]

Zatracení ve světle rané jezuitské spirituality

Dovést člověka k radikálnímu životnímu rozhodnutí pro Krista je jednoznačným účelem rovněž ignaciánských meditačních exercicií. Vědomí vlastního hříchu ústícího do zatracení a o to větší radost z možnosti přijetí nabídky spásy a milosti, sehrává při tomto kroku z hlediska Ignáce z Loyoly (1491–1556), španělského mystika a spoluzakladatele Tovaryšstva Ježíšova, zásadní roli, jak je patrno i z pátého cvičení prvního týdne jeho duchovních cvičení,[35] zaměřeného na meditaci *pekla* ve všech jeho smyslových utrpeních.[36] V pekle samém se v Ignácově popisu[37] nachází 1) ti, kteří neuvěřili, a 2) ti, kteří sice věřili, ale nejednali podle Božího příkladu a jeho nařízení. Rozsah zatracení líčí Ignác příměrem, že před příchodem Ježíšovým do pekel sestupovali prakticky všichni lidé, všechny duše. Záchrana lidstva se proto stala ústředním motivem inkarnace Logu.[38] Meditace pekla je zakončena vděčností za Ježíšovo přátelství, jeho trpělivost a slitování.[39]

Na veřejnost postupně pronikající zpochybňování pekla ve středověkém pojetí Honoriově či pozdějším Ignácově nebylo spojeno ani tak s rozvojem přírodních věd, jako s humanistickými impulsy vycházejícími z renesance. Mezi jinými to byl právě Erasmus Rotterdamský, který ve svém raném spisu *Enchiridion militis Christiani*[40] poukazoval již roku 1504 na možný alegorický způsob biblického líčení pekla a jeho psychologický aspekt vzrůstajícího strachu a výčitek, nutně provázejícími vědomé setrvávání v hříchu. V atmosféře následných inkvizičních procesů se ovšem přiklonil k tradičnímu obrazu věčného ohně. Uvolnění diskuse tak umožnilo prakticky až v Anglii vznikající evropské osvícenství 18.

---

33 RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry.* s. 575–580.

34 RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes.* s. 71.

35 Cvičení obsahují celkem čtyři týdenní etapy.

36 Shodně s líčením Honoria Augustodunensia (1080–1150), irského benediktýnského mnicha působícího v Německu, autora základního textu teologického vzdělávání, tzv. spisu Elucidarium, který si od doby svého vzniku kolem roku 1100 zachoval až do 16. století rozhodující vliv v celoevropském prostoru. HAAS, Alois, M.: Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: JEZLER, Peter (ed.). *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter.* 2. vyd. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. ISBN 3-7705-2964-2. s. 69.

37 VON LOYOLA, Ignatius. *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übersetzt und erklärt von Peter Knauer. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1978. 333 s. s. 43–45.

38 VON LOYOLA, Ignatius. *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. s 54.

39 Vize pekla, propojující utrpení tělesné s duševním utrpením vědomí definitivní ztráty Ježíšovy lásky, hrála rozhodující roli například také v obrácení a prohloubení řádového života španělské mystičky Terezie z Avily (1515–1582). VORGRIMLER, Herbert. *Geschichte der Hölle*. 2. verb. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. 472 s. ISBN 3-7705-2848-4. s. 229–231.

40 [Rukověť křesťanského rytíře]

století,[41] vyznačující se vedle rozvoje občanských práv rovněž odklonem od tradiční zbožnosti, určené vírou v absolutního Boha.

21. století

Vyrovnání se s ignaciánským zpřítomněním biblického pekla představuje výzvu rovněž pro samotné jezuity konce 20. a začátku 21. století. Německý jezuita Peter Knauer (*1935) v této souvislosti upřesňuje, že pod pojmem pekla je nutno rozumět, že mimo vykoupení, které je třeba zvěstovat všem lidem, nemůže být na věčnosti žádného společenství s Bohem. Nepřijetím záchrany se tak člověk stává od Boha navždy odloučeným.[42]

Komentář Karla Rahnera přesazuje Ignácovu smyslovou zkušenost pekla do výchozí zkušenosti existenciálního osamění a brání se příliš zjednodušenému pochopení popisovaných muk. „Nejedná se zde o to, předestřít fantazijní tablo pekla v barokním stylu, které takto ve skutečnosti neexistuje a nemůže být proto také bráno vážně. Jestliže však v řádu stvoření existuje možnost věčného zatracení jednotlivých tvorů, musí být určitá *aplikace smyslů* učiněna.“[43] Tato aplikace snad u Ignáce působí poněkud zjednodušujícím dojmem, ne však proto, že by Ignác myslel ploše, ale proto, že nebyl mužem, kterému by bylo vlastní vyslovovat se v členitých psychologických popisech, domnívá se Rahner. Sám pak následně přistupuje k smyslovému vnímání muk nikoli vnějšně, nýbrž prvotně z nitra člověka, prožívajícího krajní hořkost neúprosného osamění, plné odkázanosti na sebe sama, bez pomoci, bez vyhlídky dobrotivé spravedlnosti Boží, jehož existence, duchovní i smyslové vjemy, jsou nyní naplněny čirou *zkušeností temnoty a tísnivé prázdnoty*. Tento opuštěný, který je ponechán sám sobě, protože nic jiného než sám sebe nechtěl, je v kobce tohoto svého v sobě uvězněného bytí odsouzen k vedení věčného monologu, mrtvého rozhovoru; neboť každá řeč žije pouze v milujícím vystoupení ze sebe sama a bytí směrem k druhému,[44] ve spolubytí s ním.[45] Láskyplné volání Boží je zde, avšak ne již pro tohoto v sobě zatraceného, jehož zcela a konečně uzavřené srdce Boží zásah navždy vyloučilo.[46]

Vorgrimler[47] poznamenává, že Rahnerův přístup k tematice pekla se přesouvá od *poenae sensus*[48] k *poena damni*,[49] jež tradice ztotožňuje se ztrátou vztahu s Bohem.[50]

Rahner zdůrazňuje, že peklo není pouze něčím v tomto světě, ale že uvedená absolutní ztracenost je skutečnou existenciální možností každého člověka, která se skrze čin jeho

41 VORGRIMLER, Herbert. *Geschichte der Hölle*. s. 233.

42 VON LOYOLA, Ignatius. *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. s. 43.

43 RAHNER, Karl. *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. München: Kösel, 1965. 302 s. s. 94–99.

44 „Außer-sich-Sein zum andern“

45 „Mit-Sein“

46 RAHNER, K. *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 94–99.

47 Rahnerův žák, německý katolický teolog a profesor dogmatiky Herbert Vorgrimler (1929–2014) se vedle rozvoje odkazu K. Rahnera a zaměření na křesťanský interdisciplinární dialog (mezinárodní časopis Internationale Dialog Zeitschrift) věnoval ve svém díle rovněž teologii smrti. Viz VORGRIMLER, Herbert: *Der Tod im Denken und Leben des Christen*. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 1980. ISBN 3-491-77391-1.

48 [smyslová muka]

49 [utrpení ztráty]; *damnum* [ztráta, narušení, omezení]. Srov. německé *die Verdammnis* [zatracení, zavržení].

50 VORGRIMLER, Herbert. *Geschichte der Hölle*. s. 228.

svobody může stát jeho Dasein.[51] Peklo tak není člověku uloženo Bohem zvnějšku, nýbrž lidský hřích sám svou podstatou již je tímto osaměním, temnotou, tímto spalujícím, dusivým a mrtvým. To, co je nazýváno peklem, je tak již pouhým posledním, konečně platným vyvrcholením stávajícího svobodného činu, důsledkem lidské situace odmítající Boží milost; možností krystalizující z lidského srdce, se kterou musí počítat každý člověk.[52]

Trojdimenzionální model biblické koncepce smrti

Ze systematického hlediska se tedy, jak shrnuje Rahner, v Písmu o smrti věcně hovoří ve třech základních dimenzích: a) o smrti, která se týká každého; b) o smrti hříšníka, která je výrazem a naplněným důsledkem hříšné ztracenosti člověka; a c) naopak o umírání a spolu-smrti věřícího s Kristem, kdy smrt tento svůj charakter mzdy za hřích pozbývá a stává se ve své konečnosti vrcholem přivlastnění si spásy, založené ve vlastní smrti Kristově. Skutečnost obsahu smrti je tak určena rozdílným způsobem úměrně rozdílnosti možného vztahu konkrétního (umírajícího) člověka k Bohu.[53]

Závažnost existenciálního rozhodnutí ilustruje Rahner na příběhu zločinců ukřižovaných na Golgotě po Ježíšově pravici a levici v líčení evangelisty Lukáše (Lk 23, 39). Zatímco jeden ze zločinců se Ježíšovi společně se zástupem i kněžími posmíval a rouhal, druhý se usvědčen v srdci obrátil a prosil Ježíše o smilování. Zatímco prvnímu ze zločinců je odpovědí ticho, upomínající, že smrt může být rovněž počátkem vstupu do smrti věčné – temnoty a smrtelného nic Božího mlčení; druhému jsou adresována známá Ježíšova slova, zaslibující i člověku současnosti: „Ještě dnes budeš se mnou v ráji“ (Lk 23,43). Sdělení pravdy, kterou si je víra o smrti jista, uzavírá Rahner.[54]

Z existencialismu vycházející radikální reflexe transcendentního Božího zjevení tak apeluje skrze Rahnerovo dílo i skrze poselství Písma na člověka v hlubinném centru jeho bytí a vede ho k zaujetí stanoviska vůči absolutnímu horizontu vlastní transcendence; s vědomím smrti, jakožto *vstupu do definitivního uskutečnění absolutní svobody a volby* člověka, realizované ve smyslu eschatologické předjímky již v současném, aktuálním životě individua.

[51] Určujícím prvkem jeho existence/pobytu (překlad Jana Patočky).

[52] RAHNER, Karl. *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 97.

[53] RAHNER, Karl: *Zur Theologie des Todes*. s. 13–14.

[54] RAHNER, Karl: *Zur Theologie des Todes*. s. 72.

Thomas Aquinas: Incarnate Spirit

(Kateřina Kutarňová)

The core question of my academic research is the notion of the human soul in St. Teresa of Avila's writings. In a broader sense, it is a question seeking insight into the genuinely Christian concept of the human soul as such. Being dissatisfied with rather modern, rather loose and – for Christianity – often unacceptable answers, my inquiry has led me to ask the very same question in regard to Christian philosophy: first and foremost what is the concept of the human soul in St. Thomas Aquinas? In this brief sketch I seek to present – in short – his notion of the human soul, especially in regard to its connection with the human body. Later, I intend to summarize the subsequent academic discussion concerning one specific question – is the human person an animal, or is it a special kind of spirit, namely an incarnate spirit? Finally, I would like to consider questions I ask myself and sketch how this very notion of man as incarnate spirit can be used in attempting to grasp mysticism and show that, in a certain respect, the notion of man as incarnate spirit could be supported by the biblical story of Creation.

St. Thomas is probably the first Christian thinker to deal with the question of the human soul and its connection to the human body more systematically. Contrary to his predecessors he does not consider the rather platonic notion of the soul using the body as a mere tool to be satisfactory.[1] How can a unity of the human person be postulated? Why would it be necessary for a human soul to be embodied in the first place?

St. Thomas therefore turns his gaze to Aristotle and uses his definition of man as his own starting point: the human being is a "rational animal".[2] On the one hand, the human being has a material body, in many ways similar to the body of other animals. Yet, on the other hand, man surpasses the animals in respect of his knowledge. Man is capable of the knowledge of immaterial realities, universals, and notions (e.g. numbers).[3] St. Thomas

---

1 Cf. ETZWILER, James. Man as Embodied Spirit in *The New Scholasticism*, 54, 1980, pp. 358 – 377, p. 360. ; PEGIS, Anthony. *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*. Toronto-Ontario: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978. Chapter IV: St. Thomas and the Problem of the soul, p. 121, nn.

2 AQUINAS, Thomas. *De ente et essentia.* Catholic Primer. [online] http://www.catholicprimer.org/aquinas/de_ente_et_essentia.pdf (26.11.2016), ch.2. Cf. ETZWILER, J., p. 358. MACHULA, Tomáš. Člověk jako živočich rozumový a vtělený duch: Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva, in *Filozofia*, 66, 2001, no. 1, pp. 49–58. Note that in *Summa Theologica* I. q. 75, art. 1, reply. Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012. The basic definition of the human soul is that it is the "first principle of life of those things which live". (Further ST I.)

3 Cf. ST I, q. 75, art. 2, reply; ST I, q. 75, art. 3, obj. 2; ST I, q. 75, art. 3, ad 2; ST I, q. 75, art. 5, reply.

further explains that such knowledge is due to the intellectual soul. There is some power in such a soul that is capable of overstepping the merely material. For him, that is possible only if the intellect itself is immaterial. If the intellect is immaterial then it is not limited by any kind of material object, it is not connected to any kind of bodily organ (not even to the brain) and as such it is not destroyed through the death of the body; therefore it is immortal.[4]

But this is only one side of the whole problem. More interesting and rather more complicated is his view – contained mainly in the *Summa Theologiae* and *De ente et Essentia* – that the human, intellectual soul is the form of human body,[5] which is created directly by the act of God *in* the body.[6] That excludes the possibility of a pre-existence of the human soul occurring before the body in which it is created.

If the human soul is intellectual and the intellect is indestructible in death, it follows that the human soul is indestructible in death. It can live on after the decaying of the human body. Moreover, if the human intellectual soul is at the same time the form of the body, then St. Thomas concludes that this form is indestructible; it is subsistent.[7]

These are the basic pieces of information necessary to grasp the original question – is the human being an animal or a spirit or an incarnate spirit? As it seems, St. Thomas's aim in the *Summa Theologiae*, in questions 75 and 76 of the First Part, is to maintain the basic unity of the body and soul in man. Concerning the body, man may be considered as a mere animal but for the existence of the intellectual soul. On the other hand, man could be considered to be a mere spiritual substance, but for its intrinsic connection to the body.

Nevertheless, as Lehrberger and Etzwiller point out, in *De ente et Essentia* he puts "man" into the framework of the created hierarchy both concerning the hierarchy of the material world and the hierarchy of the spiritual world. Yet the former, natural framework, appears only in the first two chapters of the work discussed. Further on, St. Thomas deals solely with the latter framework, that is, the framework of spiritual substances. This one is, in its nature, a metaphysical one which at the same time signifies a certain change of perspective.[8]

In the first case, and Tomáš Machula stresses this point quite strongly, man is seen as if "from below". Thus he can be seen as the peak of material creation, as the most perfect of material beings – the rational animal. However, on the other hand, due to his possession of an intellectual, subsistent soul, he can be numbered among the spiritual substances as well. In this respect, man stands on the lowest rank among spiritual substances, for his own knowledge is dependent on his body. He cannot receive knowledge in any other way than with the help of the bodily senses, which is not the case with the angels or, of course, God

4 Cf. ST I, art. 2, reply; ST I, q. 75, art. 2, ad 3; ST I, q. 75, art. 5; ST I, q. 75., art. 6.

5 ST I, q. 75, art. 5; ST I, q. 76, art. 1. *De ente et essentia*, ch. 2.

6 *De ente et essentia*, ch. 4.

7 ST I, q. 75, art. 2, art. 6.

8 ETZWILER, J., p.359–360, 365; LEHRBERGER, James. The Anthropology of Aquinas's De ente et essentia, in *The Review of Metaphysics*, 1998, 51, vol. 4, pp. 829 – 847, p. 830.

Himself. Machula explains that man is both, and our answer is dependent upon our point of view. Do we look from above or from below?[9]

James Lehrberger explains that the *esse* received from God limits the human being "from above" whereas the human *essentia* itself is limited "from below" because of its intrinsic dependence on the designated matter, on the human body. This dependence is due to the fact that the human soul is created in the body and not before the body's existence and at the same time the soul's knowledge is dependent upon bodily sensation.[10]

James Robb stresses that in the order of immaterial substances (God, angels, human souls), although none of these intellectual beings are material, some of them are nevertheless more material than the others, or, rather, some of them are less immaterial.[11] A very similar point is made also by James Lehrberger.[12]

Considering the parallel James Robb draws between immateriality and intellectuality, he comes to the conclusion that different degrees of immateriality are due to different grades of different modes of knowing. Whereas God alone knows all things by His essence adequately, an angel knows adequately through his essence only himself. To gain knowledge of anything else he needs additional species. Human intellect, on the other hand, does not know through its own essence anything: it is in a state of pure potentiality in the realm of intelligible beings, or in other words, in the realm of immaterial substances. The nature of the human soul is such that its potential ability to know anything is actualized only in contact with the material world. Therefore, we are intellectual (which also means immaterial), but we are imperfectly intellectual, and consequently imperfectly immaterial and imperfectly infinite.[13] Robb concludes: "It is through our incarnateness that we become completed in intellectuality. (…) God and angels know things intellectually; we know things incarnately."[14] Lerberger works with the notion that in such a case, the human soul is the least actual and most potential intelligence. He even compares it to a kind of "intellectual prime matter".[15]

As we have just seen, Robb in his article touches upon the importance of incarnateness and implicitly looks at human beings from the perspective of the hierarchy of immaterial substances. James Lehrberger goes even further. At first he pays attention to the change of view from the physical to the metaphysical in *De ente et Essentia*; Aquinas's anthropology is rooted in metaphysics. He therefore proposes to understand man to be an "incarnate spirit". For Lehrberger there is nothing in the previous chapters of *De ente et essentia* that would explain how the human soul might be a separated substance; it would be possible, however, if we considered the soul in its intellectual *modus essendi*. Lehrberger says: "The radical difference between the human soul and every other physical form lies in the fact

9 MACHULA, T., pp. 52–54.

10 LEHRBERGER, J., pp. 837–838.

11 ROBB, James. St. Thomas and the Infinity of Human Beings, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1981, vol. 55, pp. 118–125, p. 120–121.

12 LEHRBERGER, J., pp. 837–838.

13 ROBB, J., pp. 123–124.

14 ROBB,J., p. 124.

15 LEHRBERGER, J., p. 837.

that it alone may have *essentia* predicated of it." The *essentia* of the human soul receives its *esse* from God and is by this very same *esse* actualized.[16]

However, another problem arises. The rational soul being itself completely void of matter cannot be, according to Lehrberger, considered as a determining form of *essentia*, which is, at least partly, bodily. Although he cannot explain in what way the intellectual soul may be the form of a body, he suggests understanding it only in an analogous way. Lehrberger concludes that the human, rational soul is therefore not a form as other material forms are. He continues, explaining that the coming-into-being of the soul is materially dependent but its act of being is not. According to him the signed matter individuates the very act into which it is received. In a certain grade of perfection the soul is "incarnate", that is, the soul is the actuality of human body. Taking the genus, the soul is intelligence or spirit. Taking the difference as a specific determining grade of perfection, the soul is embodied. From the metaphysical point of view, man is an "incarnate spirit".[17] Lehrberger accepts the fact that St. Thomas himself avoids setting forth such a definition. He explains that such a definition cannot serve our purpose, for man gains knowledge through his bodily sensations, i.e. "from below". We cannot really know the intellectual genus but in a negative way: we know "that other intellectual beings are not limited to knowing through sensible accidents".[18] Therefore postulating the definition of man as "incarnate spirit" would require the possibility of gaining knowledge of "intellectuality" or "spirituality" as such, which is impossible except through elaborate argumentation and analogy. Lehrberger at the end of his article points out the parallel between this concept of human-soul connection and the hypostatic union of Christ, which is apparent in St. Thomas's works.[19]

Finally I'd like to consider James Etzwiller, who sees the whole question rather radically, yet personally I deem his article to be one of the most inspiring ones. At the beginning he once again stresses the point that we should look upon the human being as an "incarnate spirit", rather than a "rational animal". He even points out that strictly speaking the notion of man as an incarnated soul is in its nature neither platonic, nor aristotelian. He is also persuaded, and I am favour this view, that this notion helped Aquinas hold the essential unity of body and soul in man.[20] "Thomas maintained not only that the soul is the form of man, but that it is the very nature of the soul to be man's form."[21] This, according to Etzwiller, flows from the notion of the soul as an intellective one. Intellectual capacity enables man to exceed the mere capacity of body, and therefore it might be said that it is solely *in* the body. He disagrees with the notion that the human soul is individuated by matter (which is to be found in both in Robb and Lehrberger) and claims that it is rather individuated according to its relationship to the matter in which it is. So, it is not only the form of the body, but it is also a spiritual substance in its own right, for nothing can act on its own unless it

16 LEHRBERGER, J., pp. 831–837.
17 LEHRBERGER, J., pp. 841–843.
18 LEHRBERGER, J., p. 844.
19 LEHRBERGER, J., pp. 843–847.
20 ETZWILLER, J., pp. 358–360.
21 ETZWILLER, J., p. 365.

exists, yet it cannot come into existence but in the body as has been stated above. Etzwiller concludes: because the soul is at once the informing principle of a body and also a spiritual substance, it partakes simultaneously of the features of a form and of an incorporeal entity. Although it is subsistent, which means it can live after the death of the body, its perfection is reached only in its being united to the body.[22]

It is also important to note that although the human soul is the form of the body, the human body-soul composite exists only due to the existence of the soul, not due to the existence of the body. The whole composite exists through the being of the soul. This is something totally different from anything else found in nature where it is the composite which exists by itself. This stresses even more the uniqueness of the human being, or rather the human soul in particular.[23]

Etzwiller therefore finds the notion of man as "incarnate spirit" more suitable and remarks – just as Lehrberger has done – that a parallel notion is to be found only in Christ's hypostatic union of two natures. "The composite that man is, is an embodied soul rather than a reasoning animal".[24]

Now, although this notion is philosophically complicated and some – such as T. Machula – disagree with the suggestion that we should cease to think about man as "rational animal". For, if we did, it would be necessary to reconsider the very notion of matter and form in connection to the human being.[25] Nevertheless the very idea of the notion of man as "incarnate spirit" rather than "rational animal" seems appealing despite the probably necessary steps of reconsidering the notion of matter and form, as T. Machula notes.

Although such reconsiderations are not possible in this present paper, it seems to me that this is the direction worth following, particularly when it is necessary to find some solid methodological background when attempting to work within the area of mysticism.

On one hand this can explain how mystical phenomena such as ecstasies, locutions, bilocation, foretelling future events, knowledge of hearts, etc., which we can trace in many mystics, are possible.[26] If we look upon a human being as a mere "rational animal" then such mystical phenomena must be considered to be pure miracles, utterly surpassing human nature. However, there have lived too many mystics who have shared similar experiences in the history of the Church, which alerts us to ask if it is really true that such mystical phenomena definitively surpass human nature. Moreover, there are authors who deem such mystical phenomena to be normal and natural in the way of sanctity. In this respect, Garrigou-Lagrange refers to mysticism in his classic *Three Ages of Spiritual Life*.[27] On the other hand, if we look upon the human being as an "incarnate spirit", the mystical stages of one's spiritual life are mere miracles no more but may be seen as something that is enabled by

22 ETZWILLER, J., pp. 366–368.

23 ETZWILLER, J., pp. 370–374.

24 ETZWILLER, J., pp. 374–375.

25 Cf. MACHULA, T., pp. 53–55, 57.

26 From recent times we can name, for example, Anna Tomanová, Padre Pio or the elder Paisios of the Holy Mountain of Athos.

27 GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *The Three Ages of the Interior Life*. Translated by Timothea Doyle. London: Catholic Way Publishing, 2013, cf. p. 14; pp. 20–37.

human nature itself (although that does not – in any way – deny the necessary divine cooperation in such a process). Rather, in this respect, the act of divine grace would pre-suppose the possibility of being lifted up to such spiritual heights on the part of human nature.

On another level, that means that at the level of the Christian spiritual tradition as found and mainly preserved in monasticism, the view of man as an incarnate spirit rather than a rational animal could help to explain the inherent striving of one's spiritual life to reach sanctity. This ultimately means reaching union with God, which goes hand in hand with a life of overcoming vices and passions, and nurturing one's virtues; the overcoming of one's bodilyness and the nurturing of one's spiritualness.

For if we look upon man as a mere rational animal, such a spiritual ascent means, in a way, climbing upon a very high mountain without being naturally able to do so. In other words, it would mean climbing over one's nature, becoming something that man is not called to be as a rational animal. (And let us remind ourselves of the well-known principle of St. Thomas that grace presupposes nature.) Whereas, if we look upon man as "incarnate spirit", such spiritual issues make much more sense. For in this case, the spiritual tension does not mean overstepping, in a sort of way, one's own nature, but rather fulfilling one's original nature that was lost in Original Sin. However, it is noteworthy that, through Christ's mediation, man no longer solely returns to the paradisical state of innocence but is offered a higher life, namely that of taking part in the life of the Most Holy Trinity.

This then turns our gaze towards Scripture and the book of Genesis. God created the material world, all the plants, all the animals and afterwards He created man:

And God said: let us make man, wearing our own image and likeness; let us put him in command. (…) And now, from the clay of the ground, the Lord God formed man, breathed into his nostrils the breath of life, and made of man a living person.[28]

In the scriptural account we see clearly that man was made after all other living things. Not from them, and not even from the highest form among them, but man was created anew. Moreover God himself is said to have breathed the breath of life into man and made him in His likeness. Therefore it seems that the notion of man as "incarnate spirit" is more keenly in agreement with the scriptural account of creation and describes the Christian understanding of man in a far more accurate way than the notion of man as "rational animal".

[28] Gn, 1: 26; Gn 2: 7. The Holy Bible, Knox version, London: Baronius Press, 2012.

Vliv Dostojevského literární tvorby na západní teologické směry dvacátého století

(Robert Kuthan)

Tento článek uvádí nejen dostojevskologické, nýbrž i teologické bádání do oblasti, která je velmi mladá, ne-li zcela nová. Jde mi o sledování vlivu Dostojevského myšlení na teologické směry 20. století. Badatelé (ať už šlo o literární vědu, religionistiku či teologii) kladli dosud větší důraz na sledování religiózních a filosofických zdrojů, kterými se Dostojevskij inspiroval. Až v poslední době se objevují publikace, které Dostojevského myšlení sledují z druhého konce, zaměřují se tedy na to, jakým způsobem Dostojevskij ovlivnil teologické myšlení po Dostojevském. V roce 2007 byla publikována práce P. H. Braziera[1], která se zabývá vlivem Dostojevského na Thurneysena a Bartha. V roce 2013 vychází v anglickém překladu práce s názvem *Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and the early dialectical theology*[2], která se zabývá stejným tématem. Vzhledem k tomu, že tento způsob tázání je nedávný a v českém prostředí nový, nemůže si tato práce klást vyšší cíle než pouhé představení tohoto způsobu bádání, načrtnutí jeho základních rysů a vznesení výzvy k pokračování v tomto směru bádání. 20. století přineslo celou řadu nových způsobů teologického tázání. Není v silách jednoho badatele takto širokou časovou plochu pokrýt. Tohoto úkolu ani není možné dosáhnout v rozmezí jednoho článku. Tato práce se proto omezuje na dva základní cíle:

1. uvedení do tohoto způsobu bádání a nastínění jeho základních východisek
2. omezení se na dva teologické směry (dialektickou a radikální teologii), u nichž je vliv Dostojevského nejpatrnější nebo již předchozí odbornou literaturou zdokumentovaný.

Zmíněné teologické směry nevybírám jen na základě toho, že se pro tento způsob bádání samy vstřícně nabízejí. Volím tyto dva směry také proto, že jejich relativně protikladná stanoviska jsou obrazem Dostojevského myšlení. Tento protiklad je implicitně skryt již v samém díle ruského spisovatele. Pro badatele existuje mezi oběma směry další zásadní rozdíl. Ten spočívá v tom, že zatímco vliv spisovatele na Bartha byl již badatelsky doložen, není to samé možno říci o radikální teologii, jejíž východiska navíc nejsou českému čtenáři zpřístupněna ani po více než padesáti letech její existence. V nastítění vztahu mezi

[1] BRAZIER, P. H. *A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915–1922*. Milton Keynes: Paternoster, 2007. 264 s. ISBN 978-1-84227-563-4.

[2] TOLSTAYA, K. *Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and the early dialectical theology*. Leiden, Boston: Brill, 2013. 371 s. ISBN 978-90-04-24458-0.

Dostojevským a radikální teologií tato práce vychází z primárních zdrojů a její závěry nevychází z předem předložených závěrů, nýbrž ze závěrů vlastních a nových.

Křesťanský Dostojevskij a ateistický Dostojevskij (Dostojevskij očima literární kritiky)

Předložím hrubý, zkrácený a konkrétním způsobem zacílený dějinný přehled dostojevskologické literární kritiky. Mou snahou je ukázat na fakt, že Dostojevského tvorba již od samého počátku vyvolává ambivalentní čili bipolární podobu interpretace. Literární badatelé, filosofové i teologové akcentovali buď křesťanské, nebo ateistické rysy Dostojevského literární tvorby. To, jakou formu interpretace volili či nadále volí, vychází z jejich vlastního předporozumění a náboženských východisek. Snahou tohoto článku není přiklonit se na jednu či na druhou stranu, nýbrž poukázat na to, že Dostojevskij vytvořil literární látku, která dokáže unést obojí zároveň a uvádí tak čtenáře do dialogu mezi vírou a ateismem. Tím se také, jak ukáži v závěru článku, Dostojevskij stává akutální pro dnešního sekulárního čtenáře, jemuž dosud nejsou náboženské otázky lhostejné. Z důvodů širšího záběru předkládám jak ruský, tak západní přehled recepce Dostojevského díla.

Na ambivalentní povahu Dostojevského tvorby poukázal explicitně ruský formalista Michail Bachtin[3], jehož výraz „polyfonní román" se stal dodnes ústředním východiskem pro bádání v oblasti dostojevskologie. Výrazem „polyfonní" míní Bachtin literární způsob řeči, který narozdíl od řeči „monofonní" nepromlouvá jedním hlasem, nýbrž několika: čtenář je tak uváděn do světa propletených hlasů, v němž žádný nemá privilegované postavení. Bachtin metodu polyfonního čtení nemohl vzhledem k sovětské cenzuře aplikovat na oblast náboženskou[4], což dnešním badatelům otevírá možnost tuto oblast domýšlet. Společným východiskem všech současných seriózních badatelských prací o Dostojevském je vědomá distance od jednoznačných interpretačních výkyvů, ať už jde o stranu fundamentálně křesťanskou nebo o stranu výhradně ateistickou. Ukáži, že v dějinách literární kritiky tento interpretační princip nebyl samozřejmý.

V ruské literární kritice se jakožto první (krátce po spisovatelově smrti) ozvou hlasy, které jsou vůči způsobu Dostojevského literárního zobrazení křesťanství kritické. M. A. Antonovič v roce 1881 označuje román Bratři Karamazovi za „reakční" a přisuzuje názory Velkého inkvizitora jeho autorovi. Zatímco N. K. Michajlovskij v roce 1883 o Dostojevském řekne, že má *krutý talent*, M. Gorkij o třicet let později spisovatele označí obdobně, tentokrát jako *zlého génia*. K. Leonťjev označí Dostojevského literární tvorbu z hlediska věrouky za heretickou.[5]

V kritickém duchu pokračuje i sovětská kritika. Sovětská kritika především znehodnocuje náboženské aspekty Dostojevského díla. Je však v této intenci tak horlivá, že si nepovšimne skutečnosti, že kritika náboženství se nachází již u samotného spisovatele nebo tuto spisovatelovu kritiku povrchně (mimo rámec teologického a religionistického diskurzu)

[3] BACHTIN, Michail Michailovič. M. *Dostojevskij umělec: k poetice prózy*. Praha, 1971.

[4] PATTISON, G. – THOMPSON, D. O. Introduction: Reading Dostoevsky religiously. In: PATTISON, George (ed.) – THOMPSON, Diane Oenning (ed.). *Dostoevsky and the Christian tradition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001. 286 s. ISBN 0521782783. s. 8.

[5] Tamtéž, s. 6–7.

akcentuje se silně politizujícími tendencemi. Lenin označí spisovatelovu tvorbu za *ultra odpudivou* a konkrétní romány označí za *odpad*.[6] V roce 1929 vydává M. M. Bachtin práci o Dostojevském a předurčí tak podobu seriózní akademické dostojevskologie až do dnešních dnů. Bachtin však Dostojevského čte očima literární vědy. Zabývá se formou, nikoliv obsahem, a tudíž se nevyjadřuje k teologickým otázkám Dostojevského tvorby. Jeho metoda však zcela zásadně poukáže na nemožnost definitivního ukotvení autora v jakémkoliv ideologickém či náboženském rámci. Bachtinův Dostojevskij hranice ateismu i křestanství transcenduje. Bachtin však vzhledem k sovětské cenzuře nemohl náboženské aspekty spisovatelovy tvorby rozvést do uspokojující šířky, na což si sám stěžuje.[7] Na ambivalentní povahu Dostojevského díla poukazuje i to, že Lenin v roce 1955 přehodnocuje svůj vztah k Dostojevskému, o kterém se nyní vyjadřuje jako o *opravdovém géniovi*, který odhaluje slabé stránky ruské společnosti.[8] Sovětská kritika bude nadále zdůrazňovat Dostojevského účast v socialistickém hnutí, jeho soucit s chudými a utlačovanými, jeho kritiku kapitalismu, ale bude se negativně vyjadřovat k náboženským rysům jeho tvorby, nebo je ignorovat. Mezi nejurputnější sovětské kritiky Dostojevského náboženských aspektů jeho tvorby patří V. V. Jermilov, který v Dostojevského tvorbě nachází obraz *amorální* dimenze křesťanství, které ospravedlňuje utrpení dětí.[9]

Jiný přístup k Dostojevskému převládá u náboženských a filosofických myslitelů a později ruských emigrantů, kteří tváří v tvář ruskému nebo sovětskému ateismu zdůrazňují náboženské aspekty Dostojevského myšlení. Jedná se např. o práce D. S. Merežkovského, V. V. Rozanova, V. Ivanova a V. Solovjova, K. Močulského, N. Berďajeva, L. Šestova, N. Trubetského a N. Losského. Zdaleka ne všichni tito autoři se však Dostojevského ujímají z pozice konzervativně ortodoxní. Např. K. Močulskij si je dobře vědom silně neortodoxního způsobu zobrazování křesťanských témat v Dostojevského románech a V. Rozanov přisuzuje ateistické výroky spisovatelových postav autorovi samému.[10] Naopak S. Bulgakov je čtenářem Dostojevského, který se četbou Dostojevského nechává inspirovat k přijetí a teologickému domýšlení ruského pravoslaví.

Západní dostojevskologie se vyznačuje stejně dynamickými zvraty a protiklady (dramaticky osciluje mezi ateistickým a náboženským výkladem) jako ruská dostojevskologie, ačkoliv v poslední době je pro ni příznačná kritičtější metoda a větší dialogičnost. Je však nutné zdůraznit, že téměř celá seriózní západní dostojevskologie vyrůstá z kořenů Bachtinova myšlení, tedy z prostředí ruského.

V anglosaském prostředí se Dostojevskij objevuje s jistým zpožděním. První vlnu lze datovat roky 1912–1921 a označit ji výrazem „kult Dostojevského", který se vyznačuje fascinací Dostojevského křesťanskou i pseudokřesťanskou religiozitou.[11] Představitelem

6 Tamtéž, s. 7.

7 Tamtéž, s. 8.

8 Tamtéž.

9 Tamtéž.

10 JONES, M. *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*. London: Anthem Press, 2005. 198 s. ISBN 1-84331-205-0. s. 26.

11 PATTISON, G. – THOMPSON, D. O. Introduction: Reading Dostoevsky religiously. In: PATTISON, George (ed.) – THOMPSON, Diane Oenning (ed.). *Dostoevsky and the Christian tradition*, s. 13.

tohoto období je J. M. Murry, který Dostojevského tvorbu pojímá humanisticky, tedy nenáboženský. Podle Murryho Dostojevskij překračuje hranice křesťanství a uvádí čtenáře na pole humanismu.[12] Opačné stanovisko v roce 1944 předkládá Henri de Lubac, jehož Dostojevskij je pojímán jakožto *prorok křesťanské víry*, který vyhrál duchovní zápas s moderním ateismem.[13] Vyváženější stanovisko předkládá v roce 1920 S. Zweig, který si všímá, že Dostojevskému jsou stejně blízké křesťanské i ateistické postavy.[14] K ještě většímu interpretačnímu výkyvu dochází, když si D. H. Lawrence všímá, že ty nejsilnější agumenty v Dostojevského románech nenáleží obráncům víry, nýbrž ateistům.[15] V roce 1977 vychází dostojevskologická práce katolického myslitele R. Guardiniho s názvem *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, která (podobně jako Barth a Thurneysen ve 20. letech 20. století) zachází s Dostojevským jako s nástrojem prezentace vlastních náboženských či dokonce denominačních východisek.

Dostojevskij v současné ruské a západní literární kritice

Po rozpadu Sovětského svazu Rusko zaznamenává silný příklon k nekriticky ortodoxnímu pojetí Dostojevského tvorby, který souvisí s obnovením veřejné činnosti ortodoxní církve. Převládá vychýlený důraz na nekritické církevní čtení Dostojevského tvorby a jeho sepjetí s ortodoxní tradicí. Vzhledem k dějinným událostem je tato tendence pochopitelná, ačkoliv akademicky dlouhodobě neudržitelná. D. O. Thompson a G. Pattison v této souvislosti dělí současnou dosteojevskologii na dva protichůdné tábory: vyznavačský a analytický.[16] Zatímco pro analytický postoj je příznačné polyfonní nebo dialogické čtení, je vyznavačský postoj charakterizován čtením monofonním, a tudíž jednodušším.

Západní svět, obzvláště v posledních desetiletích, udržuje středové stanovisko a uvědomuje si, že Dostojevskij není autorem „na jedno použití". Tohoto autora lze použít k posílení křesťanského i ateistického stanoviska jen za cenu značné redukce, v níž se ztrácí skutečná hodnota Dostojevského tvorby. Touto hodnotou je dialog náboženského a sekulárního světa a otevřený, nevyznavačsky zkreslený pohled na základní existenciální otázky náboženské víry moderního člověka. Největší ztrátou takového postoje je rezignace na polyfonní dimenzi Dostojevského umělecké řeči. Společným rysem západního čtení Dostojevského je nekonfesijní přístup, který analyzuje religiózní aspekty jeho tvorby, aniž by je využíval k propagaci náboženské či nenáboženské ideologie. Příkladem takového čtení může být např. R. Girard. Girard již v roce 1963 vydává knihu, která až v roce 1997 vychází v anglickém překladu pod názvem *Ressurection from the Underground*. Vyvážený pohled nabízí filosof náboženství S. Sutherland, který se vymezil vůči Barthově a Thurneysenově interpretaci Dostojevského křesťanství směrem k pojetí, které staví na ambivalentní povaze Dostojevkského víry. Podle Sutherlanda Dostoejvskij ve svém dialogu s ateismem ateismus argumentačně ani umělecky nevyvrátil. Dále podle něj tento autor neposkytuje žádné „konečné slovo" v otázce víry

[12] Tamtéž, s. 13–14.
[13] Tamtéž, s. 16.
[14] Tamtéž, s. 18.
[15] Tamtéž.
[16] Tamtéž, s. 10–11.

a nevíry. Konečnou a definitivní podobu víry nelze doložit nejen v jeho tvorbě, nýbrž ani biograficky v autorově soukromém životě.[17] V roce 1973 vychází obdobně laděná práce A. B. Gibsona s názvem *The Religion of Dostoevsky*, která vychází z Bachtinových premis. Tato práce si všímá Dostojevského literárně-teologické metody deformace náboženských témat a jejich provokaticního uvádění do sekulárního kontextu.[18]

V poslední době vyšlo několik významných prací zabývajících se Dostojevského religiozitou a přibližujících se duchu analytické, nekonfesijní kritiky. V roce 2001 to byla monografie s názvem *Dostoevsky and the Christian Tradition*,[19] v roce 2002 práce *Remembering the End: Dostoevsky as Prophet to Modernity*,[20] v roce 2005 kniha *Dostoevsky´s Religion*[21] a ve stejném roce *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*.[22] Ve stejném ambivalentním a kritickém duchu se nesou nedávné práce anglikánského arcibiskupa *Dostoevsky. Language, Faith and Fiction*[23] a práce z roku 2011 s názvem *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky*[24].

Přesto se v poslední době objevily práce, které vůči Dostojevskému zastávají konzervativně křesťanské stanovisko. Např. práce *Response in Dostoevsky´s Crime and Punishment*[25] se v Dostojevského románu Zločin a trest snaží nacházet především takové textové rysy, které mají potvrzovat autorův (či interpretův) princip neochvějnosti a samozřejmosti křesťanské víry.

Smyslem tohoto zběžného přehledu byl pokus akcentovat skutečnost ambivalentní povahy Dostojevského religiózního literárního myšlení. Tato ambivalence, obsažená v Dostojevského samotné literární metodě, se v dějinách literární vědy konkrétně objevuje ve třech základních podobách: 1. ve formě křesťanské fundamentální kritiky, které je zneužito k předkládání badatelových vlastních náboženských představ, 2. ve formě ateistické kritiky, která nebere dostatečně vážně náboženské rysy Dostojevského tvorby, nebo je snižuje či devalvuje jako přežité či nedostatečně pravověrné, 3. ve formě, která zmíněnou ambivalenci umísťuje do středu Dostojevského tvorby a bere ji vážně, přičemž uchovává jak náboženský, tak ateistický aspekt této tvorby v jejich rovnováze a naslouchá jejich vzájemnému dialogu. V následujícím výkladu ukážu, jak se první dvě zmíněné podoby čtení Dostojevského promítly do teologického myšlení 20.st. Budu se nyní zabývat dvěma teologickými směry, které za cenu jistého zjednodušení budu pojímat jako protikladné.[26] Směrem, který není příliš vzdálen prvnímu způsobu čtení Dostojevského religiozity je

17 SUTHERLAND, S. *Faith and ambiguity*. London: SCM Press Ltd., 1984. s. 26.

18 PATTISON, George – THOMPSON, Diane Oenning. *Dostoevsky and the Christian tradition*, s. 21–22.

19 PATTISON, George – THOMPSON, Diane Oenning. *Dostoevsky and the Christian tradition*.

20 KROEKER, P. Travis – WARD, Bruce K. *Remembering the End: Dostoevsky as Prophet to Modernity*. London: SCM Press, 2002. 280 s. ISBN 10 0334028825.

21 CASSEDY, S. *Dostoevsky´s Religion*. Stanford: Stanford University Press, 2005. 224 s. ISBN 0-8047-5137-4.

22 JONES, Malcolm. *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*.

23 ROWAN, W. *Dostoevsky. Language, Faith and Fiction*. London: Continuum, 2009. 305 s. ISBN 9781847064257.

24 WIL VAN DEN BERCKEN. *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky*. London-New York: Anthem Press, 2011. 164 s. ISBN 978-0857289766.

25 TUCKER, J. G. *Profane Challenge and Orthodox Response in Dostoevsky´s Crime and Punishment*. Amsterdam, NewYork: Rodopi B. V., 2008. 290 s. ISBN: 978-90-420-2494-6.

26 Tuto protikladnost chápu jako relativní, nikoliv absolutní.

Thurneysenova a Barthova kritika. Druhým směrem je teologie smrti Boha, která více akcentuje ateistické rysy Dostojevského tvorby.

Dostojevskij a dialektická teologie

K. Barth objevuje Dostojevského v roce 1915. V této době vykonává farářskou službu ve švýcarském městečku Safenwil a je v intenzivním korespondenčním kontaktu s E. Thurneysenem.[27] Ten Bartha seznamuje s ruským spisovatelem a následně o něm diskutují ve své vzájemné četné korespondenci. Barth se v této době stále nachází pod vlivem liberální teologie (Wilhelm Herrmann, Adolf Harnack) a sociálně-ekonomická situace jeho švýcarského farního sboru jej posiluje v jeho sympatiích k socialistickému hnutí.[28] Barthův sbor je sociálně nejednotný, v kostelních lavicích vedle sebe sedí továrníci i dělníci, kteří pro ně pracují. Ekonomicky zabezpečeným se sociálně kritické aspekty Barthova kázání protiví a vyzývají Bartha k tomu, aby toto stanovisko opustil.[29] Barth si uvědomuje, že liberální křesťanství není schopno sociální problémy řešit. Navíc se schyluje k První světové válce, která otřese půdou liberálního křesťanství a uvrhne soudobého křesťana do hlubin existenciálních a duchovních nejistot. V této době vchází do Barthova života Dostojevskij. Tento ruský vliv je poměrně krátkodobý. Jeho trvání Bazier vymezuje letopočty 1915–1922.[30] Navíc pochází z tak vzdáleného kulturního prostředí, že je brzy zapomenut a od smrti Bartha v roce 1968 se o Dostojevského vlivu mlčí, čímž v současném teologickém prostředí upadá v zapomenutí, ačkoliv je Dostojevskij několikrát zmiňován ve známém Barthově spise *List Římanům*.

Je vhodné zmínit jistou biografickou analogii, která spojuje švýcarského a ruského myslitele. Na počátku své literární dráhy se Dostojevskij, podobně jako Barth, ocitá pod vlivem socialistického hnutí. Ačkoliv se Dostojevskému dostalo plnohodnotné křesťanské výchovy, jeho mládenecký náboženský postoj byl poněkud zvlažen Feuerbachovým ateismem, s nímž byl budoucí romanopisec seznámen prostřednictvím ruských socialistů.[31] Následně je však Dostojevskij společně s dalšími ruskými revolucionáři odsouzen jako politický zločinec, aby se zúčastnil krutého představení své vlastní popravy, během níž je nečekaně omilostněn. Během výkonu svého trestu v sibiřské věznici dochází k vnitřnímu obratu: budoucí spisovatel se zřekne svých revolučních tendencí a do konce života zůstane věrný carskému režimu. Tento obrat je zároveň i obratem zpět ke křesťanství, ačkoliv evropskou sekulární filosofií ovlivněný myslitel již nikdy k otázkám víry nezastoupí nekritické a tradičně církevní stanovisko. Barth jakoby s četbou Dostojevského románů prožíval tento duchovní obrat s Dostojevským podruhé a na vlastní kůži. Četba Dostojevského má na Bartha obdobný vliv, jaký mělo na Dostojevského čekání na vlastní popravu. Barth pod

[27] V roce 1930 v Praze v nakladatelství YMCA vychází překlad Thurneysenovy krátké studie o Dostojevském s názvem *Dostojevskij*. THURNEYSEN, E.: *Dostojevskij*, Praha: YMCA, 1930. 108 s.

[28] BRAZIER, Paul H. *A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915–1922*, s. 8–11.

[29] Tamtéž, s. 27.

[30] Tamtéž, s. 203–208.

[31] Ústřední roli zde sehrál ruský literární kritik a socialista V. G. Bělinskij.

vlivem ruské četby[32] opouští nejen socialismus, nýbrž i postoje liberálního křesťanství, a znovu vstupuje do světa reformačních otců, aby zde nacházel zdroj svých dalších teologických úvah.

Zaměřím se na dva ústřední teologické motivy, které Barth vyčetl z Dostojevského románů, aby je později přenesl do svých teologických prací. Prvním tématem, který Bartha zaujal, bylo téma kritiky náboženství, které Barthovi při čtení Dostojevského neuniklo. Dostojevského románová tvorba v sobě skrývá implicitní kritiku institucionálního náboženství již tím, že náboženská instituce v Dostojevského tvorbě absentuje. Ideál Krista zde nezastupuje církev, ani duchovní osoby (pokud se v románech objeví, jsou duchovně nepřesvědčivé až podezřelé), nýbrž epileptický mladík Idiot, prostitutka Soňa či neortodoxní a ortodoxní tradici překračující stařec Zosima. Taková kritika církevního křesťanství není ze strany Dostojevského účelová a cílená, neboť spisovatel se církevního života neúčastnil, a je tak implicitní, že zůstala mnohým nedostatečně kritickým badatelům skryta. Dostojevskij nebyl teologem. Jeho kritika křesťanství je vyjádřena uměleckou formou a je otázkou, do jaké míry byla vědomě reflektována a promyšlena. V jeho románech křesťanství uniká ze zabezpečenosti a samozřejmosti církevního křesťanství přímo na ulici, aby na tomto „špinavém" místě uprostřed bídy hmotné i duchovní byla prověřena jeho síla a platnost. Tento umělecký či kulturní proces Bachtin nazývá výrazem *karnevalizace*.[33] Barthova kritika křesťanství vycházela naopak ze společenské kritiky a souvisela s tím, že se německé liberální křesťanství postavilo k rozpoutání války nekriticky, a dokonce souhlasně,[34] podobně jako socialistické hnutí[35]. Zbývá zmínit další a zároveň podstatný rys biblické víry. Kritika institučního náboženství je biblickému způsobu myšlení vlastní a představuje jeden z jeho základních rysů. Barth si byl této skutečnosti jakožto teolog dobře vědom.[36] To samé nelze bezpečně tvrdit o Dostojevském, což je paradoxní v tom smyslu, že Dostojevského kritika náboženství jde dále než Barthova kritika (Dostojevskij vystavuje křesťanství plnému žáru soudobé sekularizované společnosti a nového člověka v ní). Tento paradox vychází z formy, kterou oba myslitelé volí: zatímco Barth jde cestou teologie, jenž vyžaduje explicitní a exaktní způsob vyjadřování, vydává se Dostojevskij cestou umělecké tvorby, která je založena na jiných ne nutně reflektovaných a verifikovatelných principech. Zatímco Dostojevského biblická kritika náboženství mohla do jeho tvorby proniknout intuitivně, samovolně a nepozorovaně, nelze to samé tvrdit o Barthovi. Barth i Dostojevskij nacházejí v náboženství hrozbu samozřejmé a účelné víry, která se nezakládá na Boží svrchovanosti a milosti, nýbrž na lidských představách, předsudcích a tužbách. Oba myslitelé pojímají ateismus jako oblast, kde člověk mlčí, čímž uvolňuje prostor pro Boží slovo, které často zaznívá navzdory lidským snahám a úsilí.[37] Barth čte Raskolnikovův příběh jakožto příběh

[32] Tato práce netvrdí, že tuto proměnu vyvolala pouze četba Dostojevského. Hrály zde svoji roli i další události jako především rozpoutání První světové války.

[33] BACHTIN, Michail Michajlovič. *Dostojevskij umělec: k poetice prózy*.

[34] BRAZIER, Paul H., *A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915–1922*, s. 13.

[35] Tamtéž s. 16.

[36] Tamtéž s. 27.

[37] BRAZIER, Paul H. *A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the*

o ztroskotání lidského (Raskolnikovova) úsilí na hranici mezi lidskými a Božími možnostmi. Podle Baziera byl Barth ve své kritice církve a náboženství inspirován Dostojevského postavou Ivana Karamazova. Ivanovu rebélii proti Bohu ve jménu nespravedlivého utrpení dětí a jeho literární vizi Velkého inkvizitora Barth vykládá jako kritiku institučního náboženství a východisko nalézá v polibku, kterým Kristus tiše odpovídá na pseudonáboženské úsilí Velkého inkvizitora.[38] V postavě Velkého inkvizitora vidí Barth kritiku teokratického náboženství a zároveň všech dalších společenských systémů (např. socialismu), které připravují člověka o jeho svobodu. Barthovou odpovědí na teokracii je teocentrismus.[39] Barth se však s Ivanovou rebélií vypořádá příliš snadno. Ivanův ateismus totiž nepředstavuje pouhou kritiku lidského náboženství a lidského zápasu o vlastní spásu vlastními silami, nýbrž závažné obvinění Boha, z něhož nevede snadná úniková cesta. V tomto smyslu je Dostojevského ateismus důslednější než Barthův, neboť Dostojevského odpověď na něj není konečná jako u Bartha. Dostojevského dialektiku nelze vymezit apologetickým rámcem. Jde o zápas víry a nevíry, který nezná konečného vítěze ani poraženého. Takové stanovisko, které se vymezuje vůči Barthovi, zastává S. Sutherland. Podle něj Dostojevskij „selhává"[40] ve své snaze zobrazit ideál křesťanství jakožto vítězící prvek, čímž se dostává do nesouladu s apologetickými tvrzeními Thurneysena a Bartha.[41] Řečeno jinak: Zatímco Barthův ateismus je bránou, kterou člověk (očištěn o lidské představy o Bohu a spáse) vchází k Bohu, Dostojevského ateismus takové východisko nenabízí, jeho ateismus je důslednější. Sutherland dochází k těmto závěrům: 1. Dostojevskij nepředkládá konečnou odpověď ateismu. 2. Dostojevskij nepředkládá konečnou a ucelenou podobu křesťanské víry. 3. Tato konečnost a uzavřenost se neobjevuje ani v soukromém životě Dostojevského. Dostojevskij je stále na cestě mezi vírou a ateismem a v tomto napětí spočívá jeho literární a teologická hodnota.[42]

Druhým rysem Dostojevského myšlení, který Bartha zasáhne (především při četbě Zločinu a trestu), je koncept transcendentního, lidskými silami nedostižitelného Boha, čímž navazuji na předchozí výklad. Podle Braziera je Dostojevského pojetí první osoby Trojice výhradně transcendentní, stejnýma očima četl Dostojevského i Barth. Transcendentní Bůh v Dostojevského tvorbě je dialektickým kontrastem padlé imanence, pro níž je příznačné vypjaté lidské utrpení a padlý stav. Bůh a svět jsou vůči sobě v dialektickém napětí, které nelze překonat žádným lidským úsilím.[43] Bůh, jakožto *ganze anderes*[44] je tím jediným, kdo může tuto distanci překonat. K tomuto pohybu však dochází navzdory lidskému snažení, čímž je ve zkratce vylíčen duchovní vývoj Raskolnikovova pádu a konečného vzkříšení. Dostojevskij jakožto spisovatel přebývá v padlém světě lidského úsilí, které je však z Boží perspektivy marné, lidstvo samo není s to vykoupit sebe sama (to je také jádrem Dostojevského kritiky socialismu, mesianského humanismu, nihilismu a všech dalších lidských

*Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915–*1922, s. 33.

38 Tamtéž, s. 189–196.

39 Tamtéž.

40 SUTHERLAND, Stewart R. *Faith and ambiguity*, s. 24.

41 Tamtéž, s. 17.

42 Tamtéž, s. 26.

43 Tamtéž, s. 35–37.

44 Barthův vlastní výraz.

snah o vlastní spásu). Vzorem lidských snah po vykoupení bez Boha či navzdory Bohu je Barthovi Raskolnikov. V souboji mezi lidským úsilým o spásu lidskými prostředky (Raskolnikov) a Božím svrchovaným nárokem vítězí v románu Zločin a trest Bůh. Takto čte Zločin a trest Barth.

Třetí oblastí vlivu je Barthovo domyšlení Boží milosti a hříchu na základě četby ruského autora. Barth pod vlivem četby Dostojevského dochází k pojímání milosti jakožto omilostnění zločince, které se děje zcela nezávisle na lidském úsilí. Padlé lidství přijímá milost stejně pasivně a odevzdaně jako zločinec, který přijímá své omilostnění.[45] Takové pojetí milosti je v rozporu s liberální teologií Barthovy doby, která nezná nepřeklenutelnou propast mezi oblastí Boží a lidskou, ona se naopak Boha domáhá a chápe uvnitř imanence. Liberální křesťanství (a pod jeho vlivem i mladý Barth) nedokáže docenit hříšnou a padlou dimenzi lidstva, které se nachází ve stavu vykupitelnosti právě na základě vážně pojímaného hříchu.[46] Zdůrazněním Boží svrchované milosti však Barth zároveň předkládá kritiku katolického pojetí církevní autority a přirozené teologie jakožto autonomně náboženského (a tudíž lidského) aspektu.[47] Z tohoto úhlu čte Barth Dostojevského Legendu o (teokratickém) Velkém inkvizitorovi. Dostojevskij v Thurneysenově výkladu uchovává původní evangelijní a patristické pojetí milosti a hříchu. Milost padlému lidství nemůže zprostředkovat církev, nýbrž vychází jedině a svrchovaně od Boha.[48] Tak Dostojevskij přivádí mladého liberálního Bartha zpět k biblickému a reformnímu pojetí hříchu a vykoupení.[49]

Dostojevského vliv na Bartha je dočasný a lze jej datovat rozmezím 1915–1924. Tento ruský vliv měl charakter počátečního podnětu: uvedl Bartha do oblasti klasické reformní teologie a nasměroval jej zpět k biblickým (pavlovským) kořenům křesťanské víry.[50] S rodící se existenciální interpretací přichází teologický důraz na lidskou existenci oproti Boží transcendenci. Barth v této tendenci spatří hrozbu demytologizace a dekerygmatizace, uvědomí si riziko ambivalentního výkladu Dostojevského tvorby[51] a v roce 1824 se Dostojevským přestává zabývat.

Barthovo převedení Dostojevského románové řeči do řeči teologické je ve své podstatě správné. Barth však Dostojevského dialog víry s ateismem uzavírá, čímž se vůči Dostojevskému dopouští určité formy hermeneutického násilí. Polyfonie se tak proměňuje v monofonii, čímž utichají hlasy, které sice mohou zdánlivě narušovat harmonii křesťanské víry, ale potlačit je je možné jen uměle, a tudíž za cenu dobrovolné náboženské hluchoty.

Dostojevskij a teologie smrti Boha

Jinak domýšlí Dostojevského dialektiku radikální teologie. Radikální teologie, lépe známá

[45] BRAZIER, Paul H: *A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915–1922*, s. 70.

[46] Tamtéž, s. 71–73.

[47] Tamtéž, s. 70.

[48] Tamtéž, s. 74.

[49] Tamtéž, s. 72.

[50] Tamtéž, s. 204–205.

[51] Tamtéž, s. 208.

pod názvem Teologie smrti Boha, na rozdíl od teologie dialektické domýšlí ateismus se všemi jeho důsledky a unikátním způsobem jej uvádí do prostředí křesťanského myšlení.[52] Aniž se vzdává křesťanské tradice či principálních dogmat křesťanské víry, je otevřena palčivým otázkám sekulárního člověka a jeho ateismu. Přichází s oxymoronně znějícím slovním spojením „křesťanský ateismus" a dává tak zřetelně najevo, že chce odvážně a nově udržet oba „protiklady" ve vzájemné jednotě.[53] Teologie smrti Boha je do jisté míry spontánní, heterogenní způsob teologického myšlení, který se v podobě mediální senzace ohlásil v roce 1966 na první straně časopisu *Time* pod provokativním titulkem *God* (is) *dead*.[54] Tím se radikální teologie přihlásila k odkazu Bonhöfferova sekularizovaného křesťanství, Tillichovu novému způsobu mluvení o Bohu a navazuje též na nedávnou debatu z počátků 60. let týkající se Robinsonovy knihy *Čestně o Bohu*, která v britském prostředí vyvolala velký ohlas vzhledem k tomu, že autorem této publikace, která bere vážně sekularizační procesy současnosti, byl arcibiskup anglikánské církve. Mezi radikální teology se řadí především američtí teologové jako Paul van Buren, Gabriel Vahanian, Thomas J. J. Altizer jakožto nejvýraznější a nejznámnější radikální teolog a v neposlední řadě William Hamilton.[55] Radikální teologové se otevřeně hlásí k myslitelům z řad filosofů, teologů a spisovatelů, což vytváří nejen dialekticky hlubokou, nýbrž i estetickou harmonii třech oblastí lidského myšlení, které zobrazují skutečnost smrti Boha. Z řad filosofů jsou to především G. F. W. Hegel a F. Nietzsche. Z řad umělců jsou nejčastěji citováni F. M. Dostojevskij, J. Milton, W. Blake nebo také H. Melville. Z řad religionistů a teologů jsou to M. Eliade, S. A. Kierkegaard, L. A. Feuerbach a M. Luther. Radikální teologie tedy čerpá ze sekularizačních proudů, které se ohlašují v 18. století, plně zaznívají v 19. století a vrcholí ve 20. století. Sympatická je tendence radikálů brát vážně duchovní atmosférů (sekularizační jevy) soudobé společnosti a nepohoršovat se nad nimi. Obecně lze říci, že radikální teologie nechce myslet teologii na úkor (navzdory) současné sekulární doby. Sympatický je i smysl otevírat se teologicky skutečnostem, které jsou znepokojující či pohoršlivé, a taktéž odpovědnost radikálů k intelektuální poctivosti a otevřenosti, která se nespokojí s ničím, co neprošlo zkouškou ohně sekulární doby a kritického intelektu. Neméně sympatický je pocit odpovědnosti za tento svět a touha po jeho nápravě, což vychází z teologie, jenž je oproti transcendentním tendencím vědomě zaměřená imanentně[56] (smrt Boha na Golgotě podle Altizera spočívá v kenotickém výprázdnění božství do světa, čímž se transcendentní princip vlévá do imanentního, aniž by tím obojí bylo negováno)[57]. Sympaticky vyvážená je i schopnost dialogu s buddhismem, vůči němuž se dokáže dialekticky vymezit a zároveň hledat společné výchozí body.

Explicitně a obšírněji (zběžné a stručné zmínky o Dostojevském jsou v publikacích radi-

[52] Na to poukazuje již název Altizerovy knihy *The Gospel of Christian Atheism*.

[53] SMOLÍK, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. Praha: Edice Kalich, 1981. s. 83.

[54] OGLETREE, T. W. *The ´Death of God´ Controversy: Is God dead?* Guildford and London: Bloomsbury, 1966. 96 s., s. 7.

[55] Stručnou jednotlivou charakteristiku těchto teologů předložil Jiří Lukeš. LUKEŠ, J. *O teologii smrti Boha po padesáti letech*. In: LÁŠEK, Jan Blahoslav (ed.). *Theologická revue*. Praha: UK HTF, 2014, 85(4). s. 515–537. ISSN 1211–7617.

[56] SMOLÍK, Josef. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, s. 86.

[57] ALTIZER, T. J. J. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966. s. 41.

kálů velmi časté) je Dostojevskij zmiňován v Hamiltonově kapitole *Banished from the Land of Unity*[58]. O Dostojevském z hlediska fenoménu smrti Boha pojednává podrobně i kniha *Mizení Boha*, jejíž auto R. E. Friedman nebývá v odborné literatuře řazen mezi radikální teology, ačkoliv jeho kniha do kontextu myšlení Teologie smrti Boha patří. V krátké předmluvě k zmíněnému článku *Banished from the Land of Unity* Hamilton doznává, že od neoortodoxní teologie přešel k radikální teologii pod vlivem Dostojevského literární postavy Ivana Karamazova a Dietricha Bonhoeffera.[59] V textu analyzuje otázku smrti Boha, kterou vznáší nejen Ivan, nýbrž je to téma společné všem třem bratrům Karamazovým. Otázka smrti Boha je v románu Bratři Karamazovi vyjádřena obrazem smrti otce.[60] Hamilton si všímá, že Dostojevského pojetí křesťanství je ve skutečnosti pohanské: jde o jakýsi kult utrpení, kult národa a kult Matky Země.[61] Nápadně absentuje Bůh Otec. Tím si Hamilton připravuje půdu k tomu, aby mohl charakterizovat Ivana Karamazova jako ateistu, ačkoliv ne nihilistu, neboť Ivan podle něj vůči Bohu revoltuje na základě etických hodnot (jde o otázku utrpení dětí, tedy o otázku teodiceje). Hamilton Ivanovu revoltu interpretuje jako etickou. V rozporu s Barthem Kristův polibek na tvář Velkého inkvizitora interpretuje jako polibek, který vyjadřuje porozumění, tedy přitakání, ne odpuštění (jak bývá tento polibek vykládán mimo kontext Radikální teologie).[62] V Hamiltonově výkladu jsou Ivanovy výtky vůči Bohu vzaty se vší vážností a nerozplývají se pod váhou Boží transcedence jako u Bartha. Oproti apologetickým výkladům Guardiniho, Berďajeva, Bartha a Thurneysena Hamilton dochází k uznání ambivalence a neurčitosti Dostojevského románových teologických závěrů.[63] Nárok na samozřejmé propojení Dostoejvského literární tvorby s křesťanskou věroukou nemůže nabýt platnosti vzhledem k neukončenosti Dostojevského dialogu víry a ateismu. Hamilton Dostojevského vlastní stanovisko nachází roztříštěno v dialogu mezi všemi třemi bratry Karamazovými.[64] Je samo o sobě dialogické povahy a jeho závěry, vyjádřené literárně, nejsou v souladu s pravověrnou věroukou křesťanské víry. Dostojevskij je nábožensky rozpolcená osobnost (*both a convinced atheist and a convinced believer*)[65] a náboženská hodnota Dostojevského tvorby tedy podle Hamiltona spočívá v dialogu víry a ateismu v jeho syrové a neuzavřené podobě.[66] V tomto smyslu zůstává Dostojevskij *vykázán z říše jednoty* (*banished from the land of unity*)[67]. Podle Hamiltona je dnes třeba číst ruského autora jako výpověď o dnešním člověku bez Boha, přičemž smyslem tohoto čtení je rozpoznání naší situace v postavě bezbožného Ivana.[68]

[58] HAMILTON, W. Banished from the Land of Unity. In: ALTIZER Thomas. J. J. – HAMILTON, William. *Radical Theology and The Death of God*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. s. 65–94.

[59] Tamtéž, s. 65.

[60] HAMILTON, W. Banished from the Land of Unity. In: ALTIZER Thomas. J. J. (ed.) – HAMILTON, William. (ed.) *Radical Theology and The Death of God*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. s. 65.

[61] Tamtéž, s. 69–70.

[62] Tamtéž, s. 79–80.

[63] Tamtéž, s. 82–83.

[64] Tamtéž, s. 88.

[65] Tamtéž, s. 92.

[66] Tamtéž, s. 91.

[67] Překlad autora článku.

[68] Tamtéž, s. 94.

Friedman ve své knize *Mizení Boha* předkládá zajímavou analýzu Dostojevského teologie a poukazuje na silné analogie s Nietzscheho filosofií. Má za to, že Dostojevskij i Nietzsche k tématu smrti Boha došli nezávisle na sobě, ačkoliv Nietzsche Dostojevského tvorbu částečně znal a vyjadřoval se k ní pochvalně, zatímco Dostojevskij Nitzscheho neznal vůbec.[69] Friedman ve své knize líčí dějiny mizejícího Boha. V první části knihy se věnuje mizení Boha v Bibli, v druhé části Nietzschemu a Dostojevskému z hlediska tématu smrti Boha a v třetí části dějinám moderní a současné vědy, která skutečnost absence Boha bere v potaz a vychází z ní. Friedmanova hypotéza ve zkratce zní takto: aby lidstvo dospělo a mohlo převzít odpovědnost za sebe i za tento svět, dochází ze strany Boha k postupnému opouštění člověka, což otevírá člověku možnost vzepřít se Bohu z pozice vlastních sil a nakonec i ohlásit jeho smrt. Friedman hledá témata, která jsou oběma zmíněným myslitelům společná (vztah k otci, snové obsahy, šílenství, téma nadčlověka, téma vzpoury), a ukazuje, jak témata Dostojevského tvorby souznějí s Nietzscheho osobním životem, v čem se životní příběhy obou myslitelů podobají a jaké rysy jejich tvorby si odpovídají.[70] Friedman tím chce čtenáře upozornit na spjatost obou myslitelů s obecným dějinným fenoménem smrti Boha, jehož jsou oba myslitelé představiteli, a načrtnout tak základní kontury tohoto myšlenkového směru. Podobně jako Hamilton či Sutherland, poukazuje i Friedman na tendenci Dostojevského nechávat volně promlouvat literární postavy ohlašující smrt Boha, aniž by ruský spisovatel jejich pohled vyvracel či snižoval. Podle Friedmana byl Nietzsche (Friedman zde zmiňuje např. i L. Šestova) jeden z mála interpretů, kteří tento ambivalentní rys Dostojevského tvorby dokázali ocenit.[71] Dostojevského a Nietzscheho *zápas s Bohem*[72] vychází podle Friedmana z biblických zdrojů a je přirovnáván k Jákobově zápasu s Bohem. Autonomní postavení člověka ve vztahu k Bohu je podle Friedmana základní rys biblické antropologie, který je v 19.st. domýšlen prvními mysliteli smrti Boha, jimiž jsou Nietzsche a Dostojevskij.[73] Friedman přistupuje k analýze Legendy o Velikém inkvizitorovi, kde podobně jako Hamilton zastává stanovisko, že *nejlepší argumenty dává Dostojevskij Ivanovi a Velkému inkvizitorovi*.[74] V souladu s východisky radikální teologie nesnižuje Dostojevského řeč revolty proti Bohu a považuje ji dokonce za ústřední. Friedman nabízí další interpretaci Kristova románového polibku: tento polibek je ze strany Krista projevem uznání Ivanovy argumentace, aniž by ji přisuzoval absolutní platnost. Jde tedy o uznání relativity pravdy v oblasti ústředních duchovních otázek.[75] Zároveň jde o uznání práva člověka vstupovat s Bohem do sporu, což je rys, který Friedman nachází v základech starozákonního myšlení. V 19. a 20. století tento biblický rys eskaluje v revoltu, která ústy člověka ohlásí smrt Boha.[76]

Nyní předložím základní rysy radikální teologie a poukáži na jejich blízkost s myšlením Dostojevského. Stejně jako Barth je i radikální teologie kritická vůči církvi, tato kritika však

[69] FRIEDMAN, R. E. *Mizení Boha*. Praha: Argo, 1999. 338 s. ISBN 80-7203-247-X. s. 186.
[70] FRIEDMAN, Richard E. *Mizení Boha*, s. 157–209.
[71] Tamtéž, s. 194–195.
[72] Tamtéž, s. 198.
[73] Tamtéž, s. 200.
[74] Tamtéž, s. 202.
[75] Tamtéž, s. 203.
[76] Tamtéž, s. 208.

nemá podobu konkrétních výtek a výhrad. Nejde vlastně vůbec o kritiku církve v podobě volání po její nápravě a obnově. Radikálové s církví vůbec nepočítají. Radikální křesťan vědomě a cíleně žije mimo oblast náboženské praxe. To je také jeden z nejradikálnějších aspektů této teologie.[77] Absence církve a drama křesťanské víry odehrávající se v sekulárním prostoru jsou pro Dostojevského tvorbu charakteristické. Církev v pojetí Altizera není jen absentující, ona má démonickou a represivní povahu.[78] Takové hodnotové *převracení* (*reversal*) je u Dostojevského běžné a nejzřetelněji se ukazuje v postavě Velkého inkvizitora.

Altizer radikální teologii obohatil o pojem *reversal* a *negace*. Pojem *negace* vychází z Hegelovy dialektické filosofie a pojem *reversal* je jeho obdobou. Jedná se o schopnost pojmových entit převrátit se pod tíhou dialektického vývoje ve svůj opak, čímž dochází k dějinnému pohybu vpřed a přerodu starého v nové. Altizer pojem *reversal* aplikuje na základní křesťanská dogmata. Smysl jejich převracení (*reversal*), které je obsaženo již v samotném pojmu „smrt Boha", spočívá v dosažení stavu *coicidentia oppositorum*, kdy se radikálovo „ne" mění v „ano" nové víry.[79] Jde tedy o obrozující proces dosažený prostřednictvím radikální negace. Tento způsob myšlení je typický pro Dostojevského. Bachtin tento způsob literární metody nazývá *karnevalizace* a řadí Dostojevského (společně s Rabelaisem a dalšími mysliteli) do karnevalizační literární tradice.[80] Dostojevskij provokujícím způsobem převrací náboženská témata a uvrhává je do profánního kontextu. Činí tak např. formou vkládání biblických slov do úst opilců a zhýralců, propojováním motivu vykupitelské síly s prostitutkou Soňou, líčením Raskolnikovovy napoleonské ideje prostřednictvím náboženské řeči apod. Will van den Bercken v této souvislosti hovoří o autorově *paradoxálním* způsobu literární řeči v oblasti náboženství.[81] Je zajímavé sledovat obdobnou metodu převracení náboženských témat v Nietzscheho *Tak pravil Zarathustra*.[82] Podobnou metodu převracení Altizer nachází nejen u Dostojevského, nýbrži u Hegela, Marxe, Nietzsche, Blakea a Kiekegaarda.[83]

Společným rysem Dostojevského s radikály je nebojácná otevřenost vůči ožehavým a znepokojujícím tématům současnosti.[84] Spisovatel i radikál drží svůj prst na tepu své doby a naslouchá jeho duchovnímu kolísání. Oba berou vážně skutečnost mizejícího Boha a tento fenomén uvádějí do dialogu s křesťanstvím. Pro oba je charakteristické prostupování ateismu, nihilismu a křesťanství. To souvisí s dalším rysem, který je oběma stranám společný. Je to zájem o tento svět, převzetí odpovědnosti nejen za něj, ale i za druhého člověka. Smysl pro imanentní skutečnost jde v ruku v ruce s antropologickým akcentem, který je pro Dostojevského i radikály charakteristický. Tomu odpovídá i silný christocentric-

77 SMOLÍK, Josef. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, s. 89.

78 ALTIZER, T. J. J.: *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966. s. 26.

79 SMOLÍK, Josef. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, s. 85–86.

80 BACHTIN, Michail Michajlovič. *Dostojevskij umělec: k poetice prózy*.

81 WIL VAN DEN BERCKEN. *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky*, s. 1–3.

82 ALTIZER, Thomas J. J. *The Gospel of Christian Atheism*, s. 59.

83 ALTIZER, T. J. J.: *The Descent Into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*. Philadelphia, New York: J.B. Lippincott Company, 1970. s. 53

84 OGLETREE, Thomas W. *The ´Death of God´ Controversy: Is God dead?*, s. 18–19.

ký důraz jak v Radikální teologii[85], tak u Dostojevského.[86] Etický princip je na obou stranách velmi silný a souvisí s odpovědností člověka vůči druhému člověku ve světě, z něhož Bůh odešel. Nároky, které teismus kladl na člověka vůči Bohu, jsou nyní přeneseny do oblasti mezilidských vztahů a odpovědnosti za tento svět, přičemž se vzhledem ke skutečnosti smrti Boha stávají více naléhavými. Antropologická perspektiva radikálů[87] i Dostojevského vychází z přenesení transcednentního důrazu na důraz imanentní, který je charakteristický pro Altizerovu kenotickou teologii. U ruského spisovatele je antropologická perspektiva vyjádřena literárním líčením zápasu člověka s Bohem, který v románu nápadně absentuje, a s přenesením náboženských témat do existenciální roviny: Raskolnikovův zápas s Bohem je vyjádřen téměř bultmannovsky demytologizujícím jazykem, Lazarovo vzkříšení Raskolnikov prožívá společně se čtenářem čistě v rovině existenciální a „na vlastní kůži", síla víry je vyjádřena prostřednictvím lidských příběhů a jejich zápasů v tomto světě mimo rámec posvátného prostoru, ústřední otázky křesťanské víry sestupují k člověku do nejtemnějších hlubin, aby zde byly vyzkoušeny samotným životem.

Společným tématem je samozřejmě smrt Boha, která se v Dostojevského díle objevuje v podobě otcovraždy.

Závěr: Dostojevskij a křesťan 21. století

Závěry radikálních teologů a Dostojevského literární obrazy jsou pro tradičního křesťana znepokojující. Uvrhávají jej v prostor, v němž se nelze držet východisek a jistot staré víry, která je zde vystavována žáru naléhavých otázek a kulturních tlaků současného světa. Ze světa nejistot se však lze vymanit jen za cenu minutí se s autenticky žitou a uvědomělou vírou. Dostojevskij dnešnímu čtenáři ukazuje, že víra se v dnešním světě nemůže vyjadřovat s nenalomenou samozřejmostí a s nárokem na absolutní pravdu. Sekulární člověk 21.století nemůže přijímat víru mimo rámec sekulární zkušenosti, pokud se nerozhodne k dobrovolné slepotě a hluchotě vůči kultuře, ve které žije. Dostojevského romány jsou prevencí takové ztráty smyslů. Dnešnímu čtenáři poskytují dobrodružné duchovní čtení, v němž se křesťanství ocitá v sekulárním prostředí a hovoří s ním.

Dnešní doba je označována jako postmoderní. Postmoderní doba se vyznačuje pluralitním způsobem přístupu ke skutečnosti. Pluralitní způsob myšlení je můstkem, přes který může postmoderní čtenář lehce přejít k románům Dostojevského, neboť umělcova polyfonní metoda je blízká pluralitnímu postmodernímu způsobu myšlení. Četba Dostojevského se může dokonce stát i zdrojem dalších teologických směrů, které vezmou dialog víry s ateismem vážně. Konečně se četba nejen Dostojevského, ale i radikálních teologů může stát hrází před falešnými idoly náboženského fundamentalismu. V tomto smyslu hovoří Peterson (a před ním především Hamilton) nejen o naléhavosti smrti Boha, nýbrž i aktuální

[85] PETERSON, D. J. Introduction: Resurrecting the Death of God. In: PETERSON, Daniel J. (ed.) – ZBARASCHUK, Michael G. (ed.) *Resurrecting the Death of God: The Origins, Influence, and Ruturn of Radical Theology*. Albany: State University of New York Press, 2014. 218 s. ISBN 978-4384-5045-2. s. 5–6.

[86] KIRILLOVA, I. Dostoevsky´s markings in the Gospel According to St John. In: PATTISON, George (ed.)– THOMPSON, Diane Oenning (ed). *Dostoevsky and the Christian tradition*. s. 44.

[87] OGLETREE, Thomas W. *The ´Death of God´ Controversy: Is God dead?*, s. 50–52.

etické nutnosti bohovraždy. Míní tím boj s těmi bohy, kteří v podobě nacionalistických, imperialistických a militantních model v dnešním světě představují destruktivní, a tudíž neautentickou podobu křesťanské víry.[88] Věřícího čtenáře, jehož kritické myšlení uvrhlo za hranice církevních společností, mohou radikální teologie či Dostojevskij zároveň uchránit před pádem do ateismu. Myšlení radikální teologie je tak ze své podstaty rozvratným živlem, jehož podstatou je záchrana křesťanské tradice před její velmi aktuální diskreditací ze strany „pravověrných" křesťanů.

[88] PETERSON, D. J. Introduction: Resurrecting the Death of God. In: PETERSON, Daniel J. (ed.) – ZBARASCHUK, Michael G. (ed.) *Resurrecting the Death of God: The Origins, Influence, and Ruturn of Radical Theology*, s. 2–3.

Vliv přírodní filosofie na formování teologických argumentací na pražské univerzitě na počátku 15. století

(Adam Radechovský)

Úvodem bych rád nastínil skutečnost, že tento příspěvek se navrací k problému vztahu filosofie a teologie, který vyvstal od raných dobách středověkého myšlení od okamžiku syntézy křesťanského vyznání s antickou filosofií. Nejzřeněji se ukazuje v díle Aurelia Augustina. Augustinovi se podařilo propojit a dogmaticky ukotvit filosofii platonismu s křesťanstvím. Jeho myšlenky ovlivňovaly zásadním způsobem scholastickou tradici až do období pozdní scholastiky.[1] Ačkoliv středověk neznal originální Platónovy spisy, kromě Chalcidiova překladu Timaia[2], *via platonica* nebyla pro středověké vzdělance cizí. Platonismus se specificky ukazoval ve středověkém rozdělování druhů věd/filosofie[3]; ovlivňoval způsob řešení dialektické metody sylogismů, zpřístupnil pojetí matematicky uchopené přírodovědy[4] a novoplatonská kosmologie a pojetí idejí formovaly křesťanskou teologii. Tato linie se výrazně odráží v díle Anselma z Cantenbury, u kterého lze spatřovat, jak touhu nahlédnout Boží pravdy, tak racionálně-dialektickou metodou poznat Boží bytí. Anselmovo stanovisko se dá dobře shrnout v jeho známém výroku: *„fides quaerens intellectum"*[5]. Logickou metodou se snaží dokázat existenci Boha a nahlédnout ho. Cílem jeho dokazování není bytí, ani idea bytí, nýbrž velikost či maximum.[6] Zde je možné hledat souvislost mezi platonsky pojatými dokonalými a neměnnými idejemi a v důkazu Boží existence podle Anselma, pro něhož hlavní argument leží v koncepci Boha, který je nanejvýš perfektní, nad něhož nelze nic většího myslet.[7] Zdánlivě filosoficky neobstojná teze, nesoucí se v augustinské

---

1 Např. srov. GAUKROGER, Stephen. *The emergence of a scientific culture: science and the shaping of modernity, 1210–1685*. Oxford: Clarendon Press, 2006. 563 s. ISBN 0-19-929-644-8. s. 50–56.

2 Existuje kritická edice tohoto díla. PLATÓN, P. J. JENSEN a Jan H. WASZINK. *Timaeus: a Calcidio translatus commentarioque instructus*. London: Brill, 1975. Plato Latinus. 436 s. ISBN 0-85481-052-8.

3 OTISK, Marek. *Aristoteles christianus: peripatetická tradice v latinském myšlení 10. a 11. století*. Ostrava: Montanex, 2008. 218 s. ISBN 978-80-7225-267-1. s. 38–50.

4 Zde se lze odkázat na významnou novoplatonskou školu v Chartres, anebo na dílo Roberta Grosseteste, jehož myšlenky zásadním způsobem ovlivnily aplikaci matematiky na fyziku v dílech „oxfordských kalkulátorů".

5 *„Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere et credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: „nici credidero, non intelligam".* ANSELM Z CANTERBURY. *Fides Quaerens intellectum: Proslogion : O pravdě : O svobodném rozhodování*. Praha: Kalich, 1990. 269 s. ISBN 80-7017-156-1. cp. I.

6 Viz LIBERA, Alain de. *Středověká filosofie: byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. 551 s. ISBN 80-7298-026-2. s. 302.

7 *„Ergo, domine qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia est sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse, aliquid quo nihil maius cogitari possit."* ANSELM Z CANTERBURY.

linii upřednostnění víry před rozumem, se ukazuje dále ve 14. století v teologicko-přírodovědných otázkách, zabývajících se tématy nekonečna, existencí vakua a plurality světů, jejichž výchozí argumentace spočívala na základě dogmatu a konceptu o dokonalosti Boha[8]. Zde si lze povšimnout, jak syntéza filosofie a teologie byla natolik myšlenkově plodná, že umožnila přijít s tezemi o nekonečnu, o principu času, o pluralitě světů, které pravděpodobně ovlivnily novověké koncepce fyziky[9] a jež překonaly teze dobového aristotelismu. Je třeba položit si otázku o vztahu a postavení filosofie vůči teologii. Jak chápat Augustinův naléhavý imperativ po víře a rozumění? Je zde rovnocenné partnerství, které středověká tradice znala z alegorického obrazu svatby Mercura s Filologii? Anebo spíše filosofie sloužila teologii pouze jako *„služka teologie"*, připomenu-li teze Petra Damiána? Tyto otázky si křesťanský západ musel položit ve 12. století, ve kterém se začaly objevovat překlady antických vědeckých a filosofických děl, jež byly zprostředkované skrze islámský Blízký východ. Aristotelovy spisy proměnily spíše marginální oblast přírodní filosofie na rovnocenného partnera k teologii, protože nabízely alternativní možnost výkladu světa a jeho rozumění. Ve 12. století, v době vzniku universit, vyvstává teprve palčivá potřeba po ujasnění vztahu dvou pravd *„víry"* a *„rozumu"*. Pravda, která je získána skrze křesťanskou víru, stála v dialektické opozici s pravdou, která je získána ze schopností duše/rozumu. Středověký křesťanský západ byl postaven před rozhodnutí: buď přijmou syntézu dvou pravd, jak byla reprezentována v díle Tomáše Akvinského, anebo odmítnout autonomii filosofické pravdy a redukovat filosofii na teologii, což byla idea Bonaventury z Bagnoreggia. Či existovala ještě třetí možnost? Těžit s dialektické rozdílnosti pravd a transformovat získanou zkušenost na obohacení teologie a filosofie? Z daných propozic si tento příspěvek předkládá k položení následující dvě otázky, jejichž smyslem je tematizace problematiky, jak v evropské, tak v české tradici 14. a 15. století. Otázky jsou položeny následovně:

1. Nakolik ovlivňovala přírodní filosofie teologické argumentace?

A zároveň z opačné polarity problému:

2. Jaký vliv měla teologie na překonání fyzických koncepcí Aristotelismu?

Specifické rysy evropské scholastiky

Ve dvanáctém století, v době vzniku universit, se výrazně měnil obsah scholastické vzdělanosti. Latinské překlady antických spisů se inkorporovaly do výuky *svobodných umění*, jejichž náplň se začala transformovat do rozsáhlejší podoby vědních oborů a zformovala rozsáhlou soustavu věd. Universitním vzdělancům ke konci tohoto století byly dostupné vědecké spisy arabských učenců[10] a také celý *corpus aristotelicum*[11]. Ve třináctém století

Fides Quaerens intellectum: Proslogion : O pravdě : O svobodném rozhodování. cp. II.

8 Viz HALLAMAA, Olli. *Science in theology: studies in the interaction between late medieval natural philosophy, logic and theology, a summary*. Helsinki: 2005. s. 375–377., 14 s., 376–388 s., 352–374 s., 85–119 s., 5–309 s. ISBN 952-91-8710-6. s. 376.

9 Podrobněji viz pozn. č. 39.

10 Viz JOVILET, Jean. *The Arabic Inheritance*. In DRONKE, Peter (ed.) *A history of twelfth-century western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. ISBN 978-0-521-25896-8. s. 113–148.

11 Viz DODD, Bernard G. *Aristoteles Latinus*. In KRETZMANN, Norman. PINBORG, Jan a KENNY, Anthony

již byly také přeloženy komentáře Averroa.[12] Nové spisy daleko přesáhly úroveň znalostí tradičního rámce *svobodných umění*. Celek *artes* ze spekulativně-metafyzického rámce se začal koncentrovat na fyzický svět, jenž se stal předmětem teoretických, praktických a technických věd.[13] Aristotelismus dal scholastice ucelený výklad fyzického světa, včetně pokročilé vědecké metodologie z *Prvních a Druhých analytik*. Zájem o Stageritovy spisy byl mezi scholastickými učenci značný a ke konci tohoto století jeho spisy začaly vytvářet jádro výuky na artistických fakultách. Rozdělování vědních disciplín na *trivium* a *quadrivium* bylo zachováno ze starší scholastické tradice, avšak vlastní výuce založené na korpusu Aristotelových děl spíše odpovídalo členění na logiku, přírodní a morální filosofii.[14] Každý universitní učenec, který pokračoval v dalším studiu na vyšších fakultách, musel složit zkoušky z Aristotelových nauk.[15] Je zřejmé, s přihlédnutím na uvedená fakta, že pro universitní učence, jejichž nejvyšším možným gradem a úsilím bylo studium teologické, nebyla znalost přírodní filosofie záležitostí marginální. Naopak pro středověký universalismus, nejvýrazněji reprezentovaný vznikem kompendií a sum učenců 13. století, bylo smyslem inkorporovat disciplíny artistické fakulty s medicínou, právem a teologií. Středověká universita reprezentovala symbol jednoty a celku.[16] Například vztah mezi teologií a *artes* literárně vyjádřil saský mistr Jindřich Honofer, který působil na pražské universitě ke konci 14. století, takovým vyjádřením, že označil Krista za mistra svobodných umění. Dle něj disciplíny svobodných umění slouží jako podklad věd, kdežto teologie je jejich aplikací.[17]

Přijetí aristotelismu však neprobíhalo jednoduše. Lze to spatřovat na universitních dějích v 13. století v Paříži. Obavy církve ze zásahů přírodní filosofie do teologie vykrystalizovaly na Pařížském synodu v roce 1210, ve kterém byl vyhlášen zákaz vlastnit Aristotelovy knihy o přírodě. Nesmělo se z nich privátně či veřejně vyučovat pod podmínkou exkomunikace s označením heretik.[18] Zákaz ovšem byl pouze lokální a nezabránil překladatelské práci v pokračování.[19] Obavy nebyly bez oprávnění. Mnozí pařížští teologové nacházeli

John Patrick (eds.). *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0521 22605 08. s. 45–79.

12 Viz DODD, Bernard G. *Aristoteles Latinus*.

13 Viz MCKEON, Richard. *The organization of sciences and the relations of cultures in the twelfth and thirteenth centuries*, in ed. MURDOCH, J.E, SILLA, E.D., *The Cultural Context of Medieval Learning*,Volume XXVI., DORDRECHT-HOLLAND/BOSTON U.S.A., 1973. ISBN 90-207-0587-9. s. 151–192.

14 Např. srov. ŠMAHEL, František. *Alma mater Pragensis: studie k počátkům Univerzity Karlovy*. Praha: Univerzita Karlova v Praze. 614 s. ISBN 978-80-246-3203-2. s. 244.

15 Týž autor uvádí přehledné schéma osnovy učebního cyklu na předhusitské artistické fakultě. Vyplívá z něj, že zhruba 60% z celkového učebního plánu tvořili spisy *in logika (27%)*, *in philosophia naturali (25%)* a *in metaphysica* (8%). Zbylá část výuky spočívala na spisech *in philosophia morali (17%)* a *in quadrivio (20%)*. Viz ŠMAHEL, František. *Alma mater Pragensis: studie k počátkům Univerzity Karlovy*. s. 250.

16 Symbolismus středověké university výstižně popisuje Zdeněk Neubauer v článku *Pluralita světů a jednota vědění. O universitě, přírodovědě a evoluci*. NEUBAUER, Zdeněk. *Smysl a svět: hermeneutický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2001. 231 s. ISBN 80-86181-45-6. s. 99–112.

17 Sepsal spis *„Magisterium Christi in septem artibus liberalibus:* Vratislav UK I F 530. f. 2013. Viz TŘÍSKA, Josef. *Literární činnost předhusitské university*. Praha: Universita Karlova, 1967. 216 s. s. 28.

18 Viz MACAGNOLLO, Enzo. *David of Dinant and Beginning of Aristotelianism in Paris*. In DRONKE, Peter. *A history of twelfth-century western philosophy*. s. 429–442.

19 Viz DODD, Bernard G. *Aristoteles Latinus*. s. 48.

v Aristotelových spisech inspiraci a i přes zákaz je četli a používali.[20] Nejvýraznějším dobovým nebezpečím katolické víře byly převzaté averroistické názory, prezentované Sigerem z Brabantu[21] a jeho stoupenci. Vyznávali Aristotelovy teze zprostředkované Ibn Rushdem[22], které přímo odporovaly církevní nauce – teze *o věčnosti světa* a *nesmrtelnosti nadindividuální duše*.

Spor vyvrcholil rozhodnutím z roku 1277, ve kterém bylo odsouzeno 219 článků pařížským biskupem Štěpánem Tempierem z Aristotelových spisů, jež byly v rozporu s křesťanskou vírou. Pařížští mistři artistické fakulty museli odpřisáhnout nezasahování do věcí víry.[23] Mistrům artistické fakulty nezbývalo nic jiného než se přiklonit ke zkoumání přírody a vyhýbat se metafyzickým otázkám, které by mohly být v rozporu s katolickou vírou. Radikální řešení ze strany církve přineslo paradoxně výsadní postavení artistické fakultě – vznikl prostor svobodného bádání, oproštěného od teologie, kde se mohl do jisté míry realizovat ideál filosofie a vědy zkoumání věci pro sebe samu. Vynucený příklon k přírodní filosofii pravděpodobně pomohl k novým přírodovědným poznatkům ve 14. století.

Křesťanská teologie se s příchodem nových překladů musela vyrovnat s alternativním výkladem světa a postavení člověka. Antickou, židovskou a hebrejskou moudrost teologové museli konfrontovat s vlastním vyznáním. Z velké míry nešlo o odmítnutí, ale o obohacení křesťanské vzdělanosti. Aristotelismus sloužil jako klíč k výkladu druhé knihy Boží – přírody. Hlavní problém tkvěl v odlišném výkladu fyzických, metafyzických a kosmologických koncepcích, které omezují absolutní Boží moc. Nejvýznačnější z nich byla teze o věčnosti světa[24] – popírající stvořitelský akt a tím i křesťanskou eschatologii; princip přírodní nutnosti – popírající možnost nahodilého vzniku věcí, tedy i zásah Boží vůle[25]; tvrzení o nutné existenci singulárního světa/vesmíru[26]; princip cirkulárního pohybu nebeských těles a teze o nemožnosti existence vakua[27]; princip kontradikce a s tím související nemožnost

[20] Mezi něž můžeme zařadit Viléma z Auxerre, který v *Summa Aurea (sepsána cca. 1215–1220)* citoval z Aristotelový spisů *De Anima* a *Physica*; Filipa z Paříže zvaný Kancléř, který citoval ve své *Summa de bono (sepsána cca. 1230 – 1236)* ze spisů *De Anima*, *Physica*, *De animalibus*, *De Caelo* a *De generatione et corruptione;* a Viléma z Auvergne, který ve spisech *De Universo a De Anima (oba sepsané mezi 1231 a 1336)* citoval ze stejných spisů. Viz GRANT, Edward. *A history of natural philosophy: from the ancient world to the nineteenth century*. New York: Cambridge University Press, 2007. 361 s. ISBN 0521689570. s. 147.

[21] PUTALLAZ, François-Xavier a Ruedi IMBACH. *Povoláním filosof: Siger z Brabantu a středověká universita*. Praha: Oikoymenh, 2005. Oikúmené. 143 s. ISBN 8072981412.

[22] V díle Sigera z Brabantu se nejednalo o „čistý" averoismus. Vycházel také z principu delegování Božích sil do inteligencí, který převzal od Aviceny. Viz COPLESTON, Frederick Charles. *A history of philosophy*. Vol. 2, Medieval philosophy. Reprinted 2010, 1st. paperback ed. 1999. London: Continuum, 2010, s. 438. ISBN 978-0-8264-6948-9.

[23] Viz např. GRANT, Edward. *The foundations of modern science in the Middle Ages: their religious, institutional, and intellectual contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 247 s. ISBN 0521567629. s. 70–80.

[24] *„4. Quod nichil est eternum a parte finis, quod non sit eternum a parte principii."*

[25] *„21. Quod nichil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura, que erunt, de necessitate erunt, et que non erunt, impossibile est esse, et quod nichil fit contigenter, considerando omnes causas – Error, quia concursus causarium est de diffinitione casualis, ut dicit Boetius libro de Consolatione."*

[26] *„34. Quod prima causa non posset plures mundos facere."*

[27] *„49. Quod Deus non possit movere celum motu recto. Et ratio est, quia tunc relinqueret vacuum."*

existence akcidentu bez subjektu[28] či simultánní existenci vícero dimensí[29]; a bylo by možné jmenovat další teze z 219 odsouzených článků.[30] Aristotelovo chápání světa je založené na autonomii přírody, na principu příčin, které způsobují řetězce nutných událostí a jež nemohou být v rozporu s racionálním pochopením zákonitostí přírody. Příroda pro svoji existenci, kromě první příčiny, nepotřebuje mít místo pro biblického Boha. Konflikt nutně tedy spočíval ve sporu dvou pravd – pravdy dané zjevením a pravdy získané rozumem. Obavy teologů a církve vyvstávaly ve zpochybnění Boží role ve světě a jeho absolutní všemohoucnosti. Teologické vyrovnání s těmito koncepty bylo jedním z motivů pro vznik hypotetického uvažování, které překonalo aristotelské kosmologické a fyzikální teze. Což Bůh není dostatečně mocný, aby nedokázal stvořit vícero světů? Což Bůh nemůže učinit vakuum? Což by Bůh nemohl pohybovat planetami v přímočarém pohybu?

Tím středověké myšlení začalo operovat s pojmy nekonečnosti, kontinua, vakua, nedělitelností, pluralitou a extenzionalitou.[31] Pracovalo s odlišným principem nekonečna, které oproti platonskému metafyzickému pojetí a aristotelskému potenciálnímu[32], operovalo s principem aktuálního matematického nekonečna.[33] Z dnešního úzu vědy bychom mohli říct, že otázky teoretické fyziky řešili teologové. Spojením křesťanství a antické filosofie a vědy, transformovanou skrze islámskou a židovskou kulturu, vznikla originální platforma pro promýšlení nových horizontů. Ve 14. století se začal zpochybňovat geocentrický názor a odlišnost sublunární a supralunární sféry. Na základě relativity pohybu tělesa z pozice pozorujícího a principu přirozené jednoduchosti[34], Jan Buridan a později Mikuláš Oresme, dokázali rotaci země kolem vlastní osy, čímž měli blízko k tvrzení heliocentrické soustavy.[35] Titíž myslitelé přepracovávali pojetí fyziky – Aristotelova fyzika, která nedostatečně vysvětlovala pohybování tělesa, byla překonána teorií tzv. *impetu*, tj. sílou, která působí v pohybujícím se tělesu a udržuje jej v pohybu. V tomto fyzikálním pojetí lze

---

28 *„140. Quod facere accidens sine subjecto, habet rationem impossibilis, implicantis contradictionem."*

29 *„141. Quod Deus non potest facere accidens sine subjecto, nec plures dimensiones simul esse."*

30 Všechny citace z pozn. 24–29 jsou k nalezení v DENIFLE, Heinrich a Emile CHATELAIN. *Chartularium Universitatis parisiensis*. Tomus I., Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI. Parisiis: ex typis fratrum Delalain, 1889. s. 543–555.

31 Nejvýznačnějším myslitelem v tomto směru byl teolog Thomas Bradwardine, který se ve svém spise „*De Causa Dei contra Pelagium*" vyrovnával s otázkou kosmického vakua a nekonečného prostoru ve vztahu s místem Božího pobývání a jeho atributy. Řešením byla teze Boží ubiquity. Oproti Augustinovi se však tázal, zdali je Bůh všude ve světě, anebo mimo něj. Ve světě pobývat nemůže, protože musel by existovat na nějakém místě před jeho stvořením. Pokud by tomu tak nebylo, pak by se Bůh na místo stvoření musel dostat. Což implikuje představu Božího pohybu, která odporuje tezi o Boží neměnitelnosti. Protože Bůh mohl stvořit svět z jakéhokoli prázdného prostoru, kde si zamane a protože se nepohybuje, musíme předpokládat nekonečný počet prázdných prostorů, ze kterých Bůh mohl stvořit svět a ve kterých existuje věčně. Představa, že by Bůh byl rozložitý v tří-prostorové dimenzi, byla teology odmítnutá. Bůh je *„nekonečně rozložitý bez extenze a rozměru"*. Srov. GRANT, Edward. *The foundations of modern science in the Middle Ages: their religious, institutional, and intellectual contexts*. s. 119–126.

32 Viz MOORE, A. W. *The infinite*. 2nd ed. London: Routledge, 2001. 268 s. ISBN: 0-203-41581-4. s. 26–44.

33 Viz HALLAMAA, Olli. *Science in theology: studies in the interaction between late medieval natural philosophy, logic and theology, a summary*. Helsinki: 2005, s. 377.

34 Fyzikálně je úspornější, aby rotovala jedna planeta, než aby rotoval celý vesmír.

35 Viz. GRANT, Edward. *The foundations of modern science in the Middle Ages: their religious, institutional, and intellectual contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 112–117.

spatřovat zárodky teorie setrvačnosti. Příklon k fyzice a také logice byl rovněž způsoben vlivem nastupujícího nominalismu (*okcamismu*). Vilém Ockam, znám svým slavným tvrzením navazující na starší nominalistickou tradici: „*praeter necessitatem principia non sunt multiplicanda*“, stanovil hranice teologie a logiky, kvůli neopodstatněným spekulativním výrokům metafyziky.[36] Ockhamismus vedoucí nutně k filosofii empirismu, navazuje na starší anglické tradice v odkazu Rogera Bacona. Kvůli potencionálním sporům s církví se oxfordští teologové a mistři spíše věnovali logice a matematice. V těchto disciplínách teoreticky dosáhli značných posunů, obzvláště vzpomenu-li tzv. *oxfordské kalkulátory* z Mertonské koleje. Zajímala je aplikace matematiky na fyziku a snažili se vytvořit teorém rovnoměrného zrychlování[37] a operovali s principem matematického nekonečna.[38]

Přestože lze na uvedených příkladech sledovat fenomenální vědecké obraty, stále je třeba mít na mysli, že uvedené teze, které odporovaly křesťanské víře, byly předkládány pouze jako hypotetické možnosti, jimž nebyla přisouzena pravdivá hodnota. Proto jiný osud stihl Mikuláše z Autrecourtu a Jana z Mirecourtu, následovníky Viléma Ockhama a zastánce středověkého atomismu, kteří se nevyhnuli odsouzení církví. Současné bádání stojí před otázkou po původu novověké vědy.[39] Nově zpracované rukopisné pozůstalosti vyvolávají potřebu po aktualizaci paradigmat historie vědy. Nelze však opomenout skutečnost, že v případech Jana Buridana či Mikuléše Oresme jsou jejich poznatky pouze hypotetické povahy bez přisouzení pravdivostní hodnoty. Pouze se lze domnívat, jaké všechny důvody jim bránily k uskutečnění *„epistemologického zlomu“*[40] zhruba o dvě stě let dříve před Koperníkem. Snad doba nebyla natolik připravená. Snad láska k víře, byla tak silná, že neumožnila jakýchkoli pochyb. Snad byl strach z církve příliš veliký. Snad to ani nemohli uvidět jako pravou skutečnost. Přesto jejich dílo nezůstalo bez odezvy.

Podobné argumentace pro obhajobu heliocentrického systému, jaké užívali Mikuláš Oresme či Jan Buridan, používal také Mikuláš Koperník.[41] Dnes již známým faktem je, že cesta, kterou se dostaly jejich spisy až na krakovskou universitu, vedla přes pražskou.

---

[36] Ockam redukoval realistické pojetí obecnin na úroveň jazyka. Termíny a pojmy nemají reálnou existenci mimo sémiotickou rovinu.

[37] Tj. vypočítat rychlost volného pádu.

[38] Obecné uvedení se nalézá v GRANT, Edward. *The foundations of modern science in the Middle Ages: their religious, institutional, and intellectual contexts*. Anebo konkrétně aplikované problémy ve vztahu s teologii vypracoval HALLAMAA, Olli. *Science in theology: studies in the interaction between late medieval natural philosophy, logic and theology, a summary*.

[39] Na příkladech zmíněných velikánů středověkého přírodně-filosofického bádání se od doby Pierra Duhema vynořila otázka o původu západní novověké vědy. Doposud je nevyřešený spor mezi historiky vědy, zdali vývoj novověké vědy byl kontinuální anebo diskontinuální. Mezi zastánce kontinuálního vývoje například patří vedle Pierra Duhema, Anneliese Maier a Edward Grand a další. Naopak mezi zastánce revolučního skoku například patří Paolo Rossi a Alexander Koyré.

[40] K tomuto fenoménu francouzský filosof Gaston Bachelard přináší vysvětlení, že „*epistemologická překážka*“ víry a obecného rozumu, neumožňuje přijmout skutečnosti opačné polarity problému za možnou a pravdivou. Srov. např. TILES, Mary. *Bachelard Science and Objectivity.* Cambridge University Press: New York, 1984. 242 s. ISBN 13-978-0-521-28973-3. s. 51.

[41] GRANT, Edward. *The foundations of modern science in the Middle Ages: their religious, institutional, and intellectual contexts*. s. 116.

Studium generale v Praze

Jak je všeobecně známo, Karel IV. v této době založil *studium generale* v Praze. Mezi vznikajícími universitami ve střední Evropě byla pražská založena nejdříve a do doby vyhlášení Dekretu Kutnohorského měla věhlasnou vědeckou úroveň, obzvláště z disciplín přírodní filosofie a *quadrivia*. Současné bádání dějin přírodní filosofie a exaktních věd[42] čelí nedostatku zpracovaných rukopisných pozůstalostí, avšak i přes malý počet zpracovaného materiálu, lze předpokládat, že úroveň vědeckého bádání byla nadprůměrná a tehdy vysoké učení v Praze představovalo jedno z předních center vědeckého života v Evropě.[43] Vysokou úroveň pražské university 14. století například potvrzuje vztah mezi pražskou a krakovskou universitou, který se protíná až do díla Mikuláše Koperníka. První profesoři krakovské university byli ve velké většině odchovanci pražské university, odkud též přinesli odborné spisy, z nichž mladý Koperník studoval filosofii a matematické disciplíny (astronomii).[44] Mnoho vynikajících zahraničních mistrů vyučovalo a působilo v Praze. Jejich počet se ještě navýšil krátce po nástupu Václava IV., kdy byla zamýšlena translace pařížského teologického studia do Prahy, kterýžto akt král podpořil založením nové mistrovské koleje tzv. Karolina roku 1383.[45] Z nejvýznamnějších zahraničních učenců působící na artistické fakultě, jejichž věhlas byl znám v zahraničí, je třeba zmínit Jindřicha Tottinga z Oyty, Konrada ze Soltau, Jana de Holladria, Alberta Engelschalka či Matouše z Krakova. Nechyběli ani významní čeští mistři. Je třeba uvést jméno mistra Jenka Václavů z Prahy, Blažeje Vlka, Mikuláše z Litomyšle, Mikuláše řečeného Biceps a známého Vojtěcha Raňkův z Ježova či Stanislava ze Znojma.[46]

Ukazuje se z dostupných materiálů, že soudobé vědecké poznatky byly v Praze recipovány a komentovány. Ze soupisu[47] Františka Šmahela a Zuzany Silagiové je možné vytvořit si představu, jaké spisy středověké filosofie a vědy byly k dispozici. Vyskytují se mezi nimi tradiční spisy tvořící kurikulum artistické fakulty, ale také komentáře Aristotelových spisů Jana Buridana[48] či například Alberta Saského. Zároveň nescházela ani díla oxfordských

---

[42] V porovnání s výzkumem přírodní filosofie dějiny exaktních věd jsou do větší míry prozkoumány. Současné bádání se zaměřuje na přírodovědný odkaz českých vynikajících vědců mistra Křišťana z Prachatic a Jana Ondřejův, zvaný též mistr Šindel.

[43] HEROLD, Vilém. HORSKÝ, Zdeněk. MRÁZ, Milan. *Filozofie a přírodní vědy v době Karlově.* In VANĚČEK, Václav (ed.). *Karolus Quartus: sborník vědeckých prací o době, osobnosti a díle českého krále a římského císaře Karla IV.*Praha: Univerzita Karlova, 1984. 249–270 s. s. 252.

[44] MARKOWSKI, Mieczyslaw. *Koperník a universita krakovská*, in *Filosofický časopis.* Praha: Československá akademie věd, 1973, 21, 5. ISSN 0015-1851. 690–698 s.

[45] Viz ŠMAHEL, František. *Alma mater Pragensis: studie k počátkům Univerzity Karlovy*. s 96.

[46] Pro celkový přehled působení a díle pražských mistrů předhusitské university viz doposud nepřekonaný článek HEROLD, Vilém. HORSKÝ, Zdeněk. MRÁZ, Milan. *Filozofie a přírodní vědy v době Karlově.* s. 266.

[47] SILAGIOVÁ, Zuzana a ŠMAHEL, František. *Catalogi librorum vetustissimi Universitatis Pragensis*. Turnhout: Brepols Publishers, 2015. 290 s. ISBN 9782503554853.

[48] Vzhledem k nedostatku zpracovaného materiálu je nutné vycházet z díla Mieczyslawa Markowského, ve kterém recipuje také pražskou universitu a jež zároveň slouží jako uvedení do problematiky přírodní filosofie, byť dnes ne zcela aktuální. MARKOWSKI, Mieczysław. *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim: Studium z historiifilozofii i nauk soisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*. Wrocław: [s.n.], 1971. Studia Copernicana. 640 s.

mistrů, z nichž lze zmínit Thomase Bradwardina či Rogera Bacona.[49] Situace od doby pařížských synodů se změnila a artističtí mistři začali operovat s teologickou problematikou filosofickými argumentacemi. V tomto směru byla nejvýznamnější recepce díla evangelického doktora Jana Vicklifa v Čechách, která se nejvýrazněji projevila v díle českých realisticky uvažujících mistrů, jakými byli Jan Hus, Jeroným Pražský či Štěpán z Pálče a mnozí další, méně známí. Do pražského prostředí společně s převládající aristotelskou školou začal pronikat vliv platonismu, respektive křesťanského novoplatonismu.[50] Z církevně-reformačními kritickými směry konce 14. století, které vykrystalizovaly v polemiky v 15. století, vyvstala potřeba po universálních transcendentních pojmech – idejích, které stály v opozici vůči nominalistickým tendencím. Svět idejí, v platonské terminologii – svět pravých a dokonalých jsoucen, recipovaný skrze díla křesťanských myslitelů[51], mohl být vzorem pro církevně reformační snahy. Zákon Boží, v podobě absolutní pravdy, stál v opozici s tehdejším církevní praktikou.

Stručná analýza vlivu přírodní filosofie na teologické argumentace v kvestii Petra z Letovic[52]

Vliv filosofické argumentace na teologii lze ukázat na příkladu kvestie doposud ne zcela badateli reflektované postavy pražského mistra Petra z Letovic. Na kvodlibetu Matěje z Knína roku 1409 dostal Petr z Letovic k zodpovězení otázku: „*Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem sit substantialiter ratio, memoria et voluntas*". Zadání kvestie koresponduje se zaměřením českých mistrů v realistické tradici, inspirované výkladem díla Jana Vicklifa, který ve svých spisech „*De Trinitate*" a „*De Universalibus*" reflektoval vlastnosti Božích osob v trojici v augustinské linii. Petr z Letovic pro vyřešení kvestie analyzuje a interpretuje pojmy, které jsou relativní k zodpovězení otázky: inteligence, esence, akcident, rozum, paměť a vůle. Jeho analýza vychází ze scholastických logických metod, z nichž zákon sporu je

[49] Recepce jejich díla na pražské univerzitě je stále předmětem bádání. Zdeněk Horský upozornil na vzácný rukopis *Tractatus de proportionibus*, který je v kodexu UK VIII. G. 19, jež je doposud needitován.

[50] K recepci platonismu na počátku 15. století v Čechách je přínosný článek od Viléma Herolda: HEROLD, Vilém. Filosofie na pražské univerzitě předhusitské doby: schola Aristotelis nebo Platonis divinissimi? *Filosofický časopis* [online]. 1999, 47, 1, 5–13 s.

[51] Nejvlivnější představitel tohoto směru pro latinský západ byl Augustin. Podobný význam měl novoplatonik Pseudo-dionysius pro východní, řecky psané křesťanské texty; na latinském západě byl však také recipovaný – například v pojetí Božího bytí u Tomáše Akvinského. Augustinskou linii relativní k problematice české filosofie lze sledovat v dílech Jana Viclefa. Viz HEROLD, Vilém. Filosofie na pražské univerzitě předhusitské doby: schola Aristotelis nebo Platonis divinissimi?

[52] Jeho stručná bibliografie a uvedení do díla viz ŘEZNÍK, Jan. Mistr pražské univerzity Petr z Letovic. In: PELCOVÁ, Naděžda – HOGENOVÁ, Anna (eds.). *Česká filosofie a filosofie výchovy: monografie pedagogů a doktorandů filosofie*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 2016, s. 201–212. ISBN 9788072908769. Částečně editované kvestie se nalézají v diplomových pracích autora příspěvku a kolegy Jana Řezníka. Viz RADECHOVSKÝ, Adam. *Pojetí rozumu, paměti a vůle u Petra z Letovic (z kvodlibetu Matěje z Knína v kodexu X H 18, fol. 118a–119b – Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem sit substantialiter ratio, memoria et voluntas).* Universita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta, s. 77. Vedoucí diplomové práce prof. Anna Hogenová. ŘEZNÍK, Jan. *Pojetí rozumu, paměti a vůle u Petra z Letovic (z kvodlibetu Matěje z Knína z kodexu X E 2, fol. 339b–340b – Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem sit substantialiter ratio, memoria et voluntas).* Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta, s. 69. Vedoucí diplomové práce prof. Anna Hogenová. V současné době je v přípravě kolektivní monografie *„Mistr Petr z Letovic"* od zmíněných autorů.

nejvyšší normou – není možné, aby platily dvě různé věci zároveň. Své argumenty dokládá citacemi filosofických autorit, z nichž převládá Aristoteles, nechybí však ani reference na Averroa, Avicennu či snad Alexandra z Afrodisiady.[53] Na základě způsobu vypracování kvestie by nebylo chybou říct, že se jedná o filosofickou kvestii, avšak s teologickou problematikou. Výzkum kvestie ukazuje, že poznatky z přírodní filosofie slouží k důkazu Boží existence – respektive v tomto případě k důkazu substanciální jednoty odlišných osob v trojici. Hlavní argumentace stojí v definici jednotlivých vlastností rozumu, paměti a vůle, které se vzájemně odlišují ve svých projevech – ty jsou vysvětleny výkladem z Aristotelových spisů[54]. Složitější je výklad esence, zkomplikovaný připojením adverbia *substantialiter*. Aristotelovo chápání metafyziky neumožňuje existenci žádného akcidentu bez substance. Stejně tak rozum, paměť a vůle – bez základu, který vytváří duše, nemůžou existovat. V tomto případě rozum, paměť a vůle mají stejnou substanci, kterou prezentuje myslící duše (*spiritus rationalis)*. Obtížnou terminologii je zde vyjádřeno, že k vlastní esenci jakékoli myslící duše náleží, co do její podstaty, rozum, paměť a vůle, protože jsou její podstatnou součástí, do té míry, že duše jimi sama je.[55] Aplikace tohoto závěru do dogmatického rámce trojiční teologie potvrzuje správnost argumentace. Vyplývá z toho, že poznatky přírodní filosofie – tj. ze znalostí fyzického světa – se aplikují na pochopení odlišných vlastností Božích osob a zároveň k pochopení jejich substanciální jednoty.

Závěr

Nelze jednoznačně odpovědět v tomto článku, zdali *„rozumu“* nebo *„víře“* dávali středověcí učenci vždy přednost. Ani to nebylo jeho cílem. Smyslem tohoto textu byla tematizace fenoménu a nastínění evropské universitní tradice v kontextu tématu. Z jedné strany se ukazuje svébytnost filosofického aparátu, ale z druhé zároveň vyplývá, že její aplikace byla užívána na teologické problematiky. Řečeno obrazně se zdá, že na pražské universitě počátku 15. století *„ockhamova břitva“* neřezala tak ostře a že smysl středověké university, spočívající v ujednocení mnohých znalostí v jeden celek, byl do jisté míry aktuální. Aristotelismus, novoplatonismu, hermetismus, alchymie a magie, všechny vlivy, které přišly z islámského Blízkého východu, přinesly alternativní chápání světa oproti křesťanskému. Ukazuje se, že středověká vzdělanost je ani nepřijala tak, aby nahradily křesťanskou víru, ale ani tak, aby

[53] V případě posledních dvou zmíněných autorit se jedná o nepřímé citace. V současném stavu bádání není možné se přiklonit ani k jedné z variant. Hlavní spor tkví v odlišném výkladu nedělitelné duše. Ze studie Milana Mráza vyplívá, že v komentovaných výkladech Aristotelova spisu De anima, mohl být vliv alexindrinismu, ve středověku ne příliš hojný. Viz MRÁZ, Milan. Komentář M. Jenka Václavova k Aristotelovu spisu „De Anima“: současný stav výzkumu. In*: Mezinárodní vědecká konference Doba Karla IV. v dějinách národů ČSSR pořádaná Univerzitou Karlovou v Praze k 600. výročí úmrtí Karla IV., 29. 11.–1. 12. 1978: materiály ze sekce dějin filozofie a přírodních věd*. Praha: Universita Karlova, 1981, s. 53–73.

[54] De anima; De memoria a reminiscentia. Jedná se o hojně komentované spisy ve středověku. V aristotelském principu je duše (forma) počátkem života (látka). Zkoumání duše znamená zkoumání prvotních příčin přírody.

[55] *„<Conclusio secunda> memoria ratio et voluntas, non est vel non sunt accidentia alicuius spiritus rationalis… quia circumscripto omni alio spiritus rationalis sufficit se memorari et intellegere et velle esse igitur sunt sibi intrinseca…“* Viz RADECHOVSKÝ, Adam. *Pojetí rozumu, paměti a vůle u Petra z Letovic (z kvodlibetu Matěje z Knína v kodexu X H 18, fol. 118a–119b – Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem sit substantialiter ratio, memoria et voluntas).* Universita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta, s. 77. Vedoucí diplomové práce prof. Anna Hogenová, s. 31.

je zcela zamítla, nýbrž přes mnohé problémy, středověká věda uměla těžit z dialektické rozdílnosti pravd a vytvořit celek *artes*, který nesloužil jen moudrosti a poznání, ale řečeno slovy nedávno zesnulého Zdeňka Neubauera, také ke zdraví a spáse.[56]

[56] *„Vědy, jež se původně na universitě pěstovaly (scientiae), nebyly však ani vědami ve smyslu antické epistémé – bezprostředního zření pravé skutečnosti (to ontós on), ani vědami ve smyslu dnešních sciences – racionálně a experimentálně ověřeným poznáním. Smyslem středověké scientia bylo – zdraví. Poslání teologie bylo zdraví duše, medicína sloužila zdraví těla, juristice pak byla svěřena péče o zdraví a společnosti. Tomu odpovídaly tři fakulty: bohoslovecká, lékařská a právnická. Facultas znamená možnost, schopnost, příležitost. Aby bylo lze možnosti využít, schopnosti použít a příležitosti se chopit, je třeba tyto facultates poznat, porozumět jim. A to bylo prvotním smyslem vědy ve středověku.“* NEUBAUER, Zdeněk. *Smysl a svět: hermeneutický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2001, s. 99–100.

Jednota rozumu, paměti a vůle u mistra Petra z Letovic

(Jan Řezník)

Tématem tohoto konferenčního sborníku je jednota v mnohosti. Ve svém příspěvku *Rozum paměť a vůle u mistra Petra z Letovic* se věnuji výkladu řádu v pluralitě, který se skládá z v sobě rozlišených jednotlivin. Ve výkladu myšlenek Petra z Letovic vycházím především z kvestie *Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem essentia sit substantialiter ratio, memoria et voluntas*,[1] která se nám dochovala v kodexu X E 24.[2] Tato kvestie byla přednesena u příležitosti konání kvodlibetní slavnosti, kterou řídil mistr Matěj z Knína roku 1409. Hlavním tématem středověkého filosofického myšlení byl tzv. „spor o universálie", který řeší ve svém díle i mistr Petr z Letovic. V českém universitním prostředí se vedl tento spor na počátku 15. století v duchu především zápasu o Wyklifovo učení o ideích.

Petr z Letovic působil na universitě již v roce 1403, kdy dochází k odsouzení Wyklifových 45 artikulí většinou tří „cizích" univerzitních národů. Roku 1409 dochází k obvinění českých příznivců Wyklifova učení Stanislava ze Znojma a Matěje z Knína. Následující rok je však mistr Matěj z Knína propuštěn z vězení a dokonce se stane i mistrem, který vede na universitě kvodlibetní disputace. Téhož roku vydává Václav IV. Dekret Kutnohorský. Ovšem již roku 1410 z nařízení pražského arcibiskupa Zbyňka Zajíce z Hazemburku dochází k odsouzení a spálení wyclifových knih včetně traktátů *De universalibus* a *De idei*. Proti tomuto činu mistr Jan Hus organizuje obranu Wyklifova díla na pražské univerzitě, která vyvrcholí kvodlibetní slavností konanou v roce 1411.

Účast Petra z Letovic na kvodlibetní slavnosti mistra Matěje z Knína

Jak je z výše řečeného patrné, Petr z Letovic byl mistrem pražské university v myšlenkově a politicky velmi vyhrocené době počátku 15. století v Čechách. V životě středověké university, byly to právě kvodlibetní disputace, které přispívaly ke všeobecné výměně politických názorů. Zde zastánci jednotlivých filosofických směrů často rozhodujícím způsobem řešili své spory, střetávaly se zde protichůdné argumenty na různá vědecká témata. Universitní mistři si zde vyměňovali své názory na politiku a utkávali se zde konzervativci, kteří obhajovali současné církevní i světské systémy vlády, s hlasateli převratných, a pro staré pořádky velmi nebezpečných, myšlenek. Z tohoto důvodu kvodlibetní slavnost nebyla pouze vnitřní záležitostí artistické fakulty, nejednalo se o pouhou akademickou rozpravu odtrženou od

[1] Dále jen UCSR.

[2] Cod. bibl. Nat. (Univ.) Prag. X E 24, fol. 339v – 340v.

běžného života. Byla to událost, která vzbuzovala zájem i mimo universitu, a to především zájem církve a politických kruhů. Typickou charakteristikou pražských kvodlibetů byla jejich aktuálnost a reflexe politického dění v zemi.

Stejně tak tomu bylo i v roce 1409 při příležitosti konání kvodlibetní slavnosti, kterou řídil mistr Matěj z Knína, kde přednesl svojí kvestii UCSR mistr Petr z Letovic. Již samotným překvapením tohoto kvodlibetu byla volba mistra kvodlibetáře. K vedení tohoto kvodlibetu se přihlásil akademicky ještě mladý mistr Matěj z Knína, který byl nedlouho před touto volbou obviněn z kacířství a musel odvolat své názory před pražským arcibiskupem Zbyňkem Zajícem z Hazemburku. Hlavním důvodem, proč se Matěj z Knína přihlásil za kvodlibetáře byla skutečnost, že český universitní národ v boji o Wiklifovo učení se musel bránit nařčení z kacířství od německých mistrů. Samotný kvodlibetář měl rozhodující slovo v ideovém charakteru celého kvodlibetu, a tak tímto činem si zajistila Wiklifova strana důležitou funkci pro obhajobu jeho učení.

Petr z Letovic

V předchozí kapitole jsem se snažil o stručné zasazení osoby mistra Petra z Letovic do historického kontextu dějin pražské university na počátku 15. století. Nyní však již zcela přejděme k samotné kvestii UCSR a jejím hlavním tématům, kterými jsou: rozum, paměť a vůle. Samotná kvestie začíná v nadpisu položením otázky: Zdali je esence neboli bytnost každého rozumného ducha podstatně stejná s pamětí, rozumem a vůlí? Z toho vyplývá, že předmětem této kvestie je duch rozumný a jeho vztah k rozumu, paměti a vůli. Autor zde argumentuje celkem pěti poznámkami, které doplňuje o jejich důsledky. Celé shrnutí všech konstatování provádí ve třech závěrech, z toho v posledním závěru se dovídáme, že kvestie byla řešena kladně.

Zde si můžeme ukázat subtanciální distinkci, která rozlišuje věci co do rodu druhu a počtu. Vidíme zde tři členy, které jsou téže singulární esence. Jsou to tři stvořené věci stvořeného ducha: rozum, paměť a vůle, které se odlišují reálně třeba, že jsou esenciálně shodné. Petr z Letovic chápe jednotlivinu tj. individuální substanci jako metafyzickou fůzi různého počtu různorodých entit. Tento koncept převádí analogicky i na učení o Sv. Trojici, to znamená, že její tři osoby byly numericky identické v božské přirozenosti, která je navzájem spojovala stejným způsobem, jakým rozum paměť a vůle vytvářejí ducha rozumného.

Paměť, rozum a vůle

V páté poznámce kvestie UCSR Petr z Letovic pojednává o duchu rozumném ve vztahu s pamětí, rozumem a vůlí. Zpracováním těchto dvou témat dovrší ucelený rozbor pojmů, které jsou předloženy v názvu kvestie. Po této poznámce následují již jen závěry, které jsou vyvozené z řešené kvestie.

Paměť

Hned v úvodní větě Petr z Letovic říká, že paměť je duch rozumný, který se upamatovává sám na sebe. Hlavní argumenty zde o paměti Petr z Letovic nalézá u Aristotela v jeho spise

O paměti a rozpomínání. Začíná citací o tom, že paměť je přiměřená minulých věcí. Takto začíná i první kniha *O paměti*.[3] Zde Aristoteles hledá hlavní předmět paměti, který nalézá ve věcech minulých, nikoli budoucích. Ani přítomnost představována jako vnímání a teoretické nahlížení není předmětem paměti. Člověk však na základě rozumu vnímá své okolí, a toto si později může pamatovat, jako vzpomínku, že vnímal a teoreticky nahlížel. Z toho vyplývá, že paměť není vnímání ani chápání, ale následuje po těchto aktech a závisí na nich. Vnímání času, když míjí, se však liší od pamatování si časového úseku. Paměť je afektem neboli otiskem myšlení, ale i schopností vyvolat tyto vzpomínky. Člověk pociťuje přítomnost, doufá v budoucnost, a toto vše, když proběhne v čase, je minulostí, minulost, která se stává vzpomínkou a nachází se v paměti. Pro paměť je důležité uvědomit si fakt, že jí mohou mít jen ti živočichové, kteří vnímají čas.

Dále řeší procesy paměti a rozpomínání. Toto dokazuje na Komentátorovi neboli Averrovi,[4] když říká, že paměť mají všichni živočichové, kteří si představují složitě, a proces rozpomínání je vlastní jenom člověku. K jaké části duše tedy paměť patří? Je součástí vnímavé složky, protože vyžaduje poznání času. S poznáním času je u Aristotela spojeno poznání prostoru a změny (pohybu). Toto poznání se uskutečňuje na základě představ. Paměť však ještě potřebuje rozpomenout se na pamatované, toto se děje prostřednictvím představ.

Zajímavá z pohledu této kvestie je i otázka, jaká je souvislost mezi pamětí a rozumem? Pro Aristotela paměť náleží k myšlení následkem „náhodné spojitosti" s rozumem.[5] Co však je míněno tímto náhodným spojením, není jasné. Je tedy souvislost mezi pamětí a rozumem u Aristotela něčím pouze náhodným? Protože paměť patří k téže složce duše jakou je představivost,[6] nebo je představivostí akorát jinak myšlen rozum? Petr z Letovic má v této otázce jasno, neřeší jí filosoficky, ale teologicky. Jasně říká, že paměť je přivlastňována prvnímu, který je ctihodný. Tímto prvním je Bůh Otec. Toto tvrzení, že Otec je paměť, odpovídá i pojetí paměti u Aurelia Augustina v X. knize *Confessiones*.

Rozum

O rozumu Petr z Letovic hovoří jako o schopnosti vnímat sám sebe. Z toho vyplývá, že rozumný živočich je takový, který vnímá sám sebe. Petr z Letovic odkazuje na pohanské filosofy a to nejspíše na Anaxagoru, ale především opět na Aristotela. Rozum, je u Aristotela nejvyšší složkou duše, z živočišné říše ho má jedině člověk. Tento rozum je jednak součástí lidského těla jakožto látky a je s ním začleněn do živé přírody, ale dokáže myslet i sám sebe, neboli myslí svojí formu. Aristoteles říká, že rozum je neměnný.[7] Aktivity rozumu jsou dvojí jednak myšlení a zadruhé uvažování. Myšlení má za cíl pravdu, pravdu kvůli ní samé. Uvažování směřuje k pravdě nikoli kvůli ní samé, ale kvůli praktickým cílům. Z toho můžeme usuzovat, že v rozumu je teoretické i praktické myšlení obsaženo současně. Myšlení je

[3] Srv. ARISTOTELES. *O paměti a rozpomínání.* 449b.

[4] GILSON, E. *La filosofia nel Medioevo.* Bergamo: Bur, 2011. s. 98.

[5] ARISTOTELES. *O paměti a rozpomínání*. 450a.

[6] ARISTOTELES. *O paměti a rozpomínání*. 449b.

[7] ARISTOTELES. *O duši*. 429a.

základní dovedností rozumu a bez něho by rozum ani neexistoval, byl by maximálně možností myšlení: *„není co do skutečnosti ničím, dokud nemyslí“.*[8]

Aristoteles, jak jsem již naznačil výše, rozděluje rozum na činný a trpný. Na základě tohoto rozdělení řeší problém poznávací a aktivní stránky rozumu. Trpný rozum je poznávací, shromažďuje a třídí v sobě všechny informace, které jsou mu dány smysly. Na základě tohoto pak ze smyslových obrazů abstrahuje pojmy. Na druhou stranu podle Aristotela nemůže být duše uváděna do pohybu jen z venčí, musí být samohybná a příčinou svých činů. Tento pohyb duše vyvolává činný rozum. Jeho funkce je uvádět trpný rozum do pohybu. Aby byl první příčinou, musí pak být čistou formou. *„A tento činný rozum je oddělen od těla, je neměnný a nesmíchaný, jeho podstatou je skutečná činnost.“*[9]

Toto Aristotelovo učení o rozumu bylo mnohokrát interpretováno. Celý středověk se o tomto učení vedly spory. Jedním ze slavných Aristotelových komentátorů byl Alexandros z Afrodisiady.[10] Pro nás je zajímavé, že jeho myšlenky byly známy již v polovině 14. století na pražské universitě. Alexandr chápe činný rozum, který není vlastním rozumem jednotlivého člověka, jako jakýsi božský rozum, který je přítomný v celém vesmíru. Ovšem filosofii na pražské artistické fakultě počátkem 15. století ovlivňovaly také komentáře k Aristotelovým spisům od Marsilia z Inghe. Marsilius byl prvním rektorem na universitě v Heidelbergu, která vznikla roku 1389 a někdejším pařížským žákem Jana Buridána. Dále české prostředí bylo ovlivňováno Krakovskou universitou, která vznikla roku 1364 a jejímž hlavním myšlenkovým proudem byl buridanismus importovaný z Paříže.

Vlastnost rozumu přisuzuje Petr z Letovic ve Sv.Trojici Synovi. Protože skrze něho, umění a moudrost stvořil Tvůrce svět. Zde je možné nalézt paralelu mezi Prologem v Janově evangeliu, kde je řečeno, že *„na počátku bylo slovo“... „a slovo se stalo tělem.“* Takto pojímané slovo neboli λόγος je rozum. A tento rozum se stal tělem, když v podobě Ježíše Krista sestoupil na zemi.

Vůle

Vůle je ve středověké filosofii chápána dvojím způsobem. Prvním zástupcem na poli praktické filosofie je pro středověk určující aristotelik Tomáš Akvinský. Tomáš chápe vůli v plné shodě s Aristotelem jako rozumem určenou touhu, na základě které může člověk poznat, co je dobré a co je zlé. Vůle stojí ve službách rozumu, který usměrňuje a krotí smyslové nároky lidské přirozenosti. Proti tomuto pojetí vůle u Tomáše Akvinského stojí koncepce, kterou zastával Jindřich z Gentu. Jindřich z Gentu dává primát vůle oproti rozumu. Podle Jindřicha má vůle schopnost rozhodovat a chtít i proti rozumu. *„Voluntas enim et velle contra dictatem rationis potest, et ipsam rationem cogere ut recedat a suo iudico et per hoc ipsam ad consentiendum sibi et velle“*.[11] Z toho vyplývá, že i když rozum ukazuje vůli co je dobré, musí mít vůle možnost od tohoto ustoupit, aby byla zachována její svoboda. Ustoupit v tomto

8 ARISTOTELES. *O duši*. 429a.

9 ARISTOTELES. *O duši*. 430a.

10 GILSON, E. *La filosofia nel Medioevo*. s. 82.

11 HENRICI, G. ed. MACKEN, R. *Utrum imparare sit actus voluntatis an rationis sive intellectus*. in. *Quodlibet IX, Opera Omnia XIII*. s. 142.

smyslu znamená možnost, že vůle může zamítnout zcela dobro, které je jí představováno rozumem anebo zcela potlačit svůj akt chtění. Vůle není ničím druhým určena, ale jen sama sebou a svým chtěním. Vůle je činná složka ducha rozumného a proto její jednání je možné hodnotit eticky. Nikoli však s ohledem na její předmět nebo cíl, ale jakožto samotný princip volního jednání. V tomto principu volní jednání vždy v sobě obsahuje i rozhodnutí nebo odhodlání mít vlastní vůli.

Přímý vliv Jindřicha z Gentu na pražskou universitu na počátku 15. století však není zatím prokázán. Étienne Gilson odkazuje až na renesančního myslitele Pico della Mirandolu, který působil až v druhé polovině 15. století a podrobně se zabýval Jindřichem z Gentu. Domnívám se však, že předhusitské prostředí pražské university mohlo znát myšlenky Jindřicha z Gentu na základě studia komentářů k Aristotelově *Etice Nikomachově* od Jana Buridana.

Buridan se ve své *Etice* snaží propojit tomistický intelektualismus s Jindřichovým voluntarismem. Chápe svobodu ve dvojím smyslu. Jednak jakožto blaženost neboli cíl lidského jednání, za druhé jako rozhodnutí vůle mezi dvěma protiklady. Prvním způsobem pochopená svobodná vůle ukrývá v sobě štěstí a nejvyšší dobro, kdežto druhým způsobem chápána svobodná vůle obsahuje v sobě obtíže volby. K tomu dodává, že svoboda volby a rozhodování představuje realitu svobody v našem lidském jednání, kdežto svoboda cíle je Božská svoboda. Svobodná volba je vždy spojená s volním aktem. Takto pochopená svoboda volby je tedy přímo spjata s podstatou člověka jako takového. Vůle je schopnost zaujímat odstup k jakémukoli předmětu, k rozumu a k sobě samému. Jan Buridan chápe vůli stejně jako Jindřich z Gentu a to tak, že svobodné jednání je akt vůle, které není předem ničím a nikým determinováno a dokonce není ani ničím předurčeno, aby vůbec jednalo.

Výklad vůle u Petra z Letovic je v tomto směru obtížný, protože připouští obě možnosti chápání vůle. Jednak aristotelovsko-tomistické pojetí, tak i pojetí vůle Jindřicha z Gentu. Petr z Letovic sám říká, že vůle se uskutečňuje pod rozumem, ale rozum je při volním jednání pasivní a jediné co dělá, je, že buď s jednáním podle vůle souhlasí, nebo nesouhlasí. Vůle je činu schopná složka ducha rozumného. Toto můžeme interpretovat tak jak je ve scholastické tradici obvyklé, že činnosti vůle vždy předchází rozumové soudy a je vyloučeno, aby vůle něco chtěla sama o sobě bez předchozího rozumového poznání. Na druhou stranu Petr z Letovic přisuzuje vůli schopnost rozhodovat se a něco chtít i bez jakéhokoli aktivizmu rozumu.

Hnací složkou, která zapříčiňuje aktivitu vůle, je pro Petra z Letovic láska a zalíbení. Láska je možná jen ve vztahu k někomu druhému. Proto vůli reprezentuje Duch Svatý, který působí jako láska ve vztahu mezi otcem a Synem.

Závěr

V podrobnějším rozboru jednotlivých entit jakými jsou rozum, paměť a vůle, jsme viděli, že se jedná o tři reálně odlišné věci, které jsou však esenciálně shodné v duchu rozumném. Také z tvrzení Petra z Letovic ve třetím závěru vyplývá, že rozum, paměť a vůle nejsou případky neboli akcidenty ducha rozumného. Nemohou být případky jedné esence, protože

rozum, paměť a vůle nemají žádná určení, která by se na substanci měnila. Definici „případku" čerpá Petr z Letovic z Aristotelovy *Metafysiky*, kde je řečeno že: *„Případek se nazývá jiným způsobem to, co náleží každé věci o sobě, aniž je obsaženo v její podstatě".*[12] Což ovšem neplatí, protože v kvestii UCSR je rozumnému duchu zcela dostačující, když jsou uvnitř jeho samotného (neboli v jeho podstatě) a rozum chápe, paměť si pamatuje a vůle chce. Dále Petr z Letovic říká, že se nevyskytuje dříve duch rozumný, než jsou jeho schopnosti: rozum, paměť a vůle. Z toho vyplývá, že jsou podle esence jedno. Stejně tak duch rozumný, aby mohl chápat sám sebe, potřebuje pro to chtít (vůli) myslet sám sebe, vzpomínat (paměť) sám na sebe a myslet (rozum) sám sebe. Z tohoto důvodu nemohou být rozum, paměť a vůle případky, ducha rozumného.

Problematika esenciální jednoty plurality entit, není jen problémem teologickým nebo obecněji řečeno ontologickým, jak jsem výše viděli, ale je to problém i lingvistický. Tohoto si mohl být vědom i Petr z Letovic, protože na tento problém poukazuje i učení Chartreské školy, která bylo známé i na pražské universitě počátkem 15. století především přes Viléme s Conches.[13] V učení Chartreské školy nalézáme rozdíl mezi „*diversitas*", jež není „*differentia*". Můžeme tedy říci, že duch rozumný u Petra z Letovic je jednotou rozumu, paměti a vůle, jež vyjadřují jistou formu odlišnosti, nikoli jako rozdílné, ale proto, že nejsou tytéž.

12 ARISTOTELES. *Metafysika.* 1031b.

13 Srv. HEROLD, V. *Filosofie na pražské universitě předhusitské doby: Schola Aristotelis nebo Platonis divinissimi.* s. 12.

Odůvodnění diakonie v pohledu trinitární teologie

(Karel Šimr)

Diakonie představuje v současnosti multiformní fenomén. To se projevuje už v rozmanitosti jejích definic: od eklesiologicky zakotvených, které ji chápou jako realizační znak církve či pomáhání, jehož subjektem je církev[1], přes všeobecněji formulované jako například „pomáhající, solidární jednání v křesťanské perspektivě“[2] až po nejnovější sociologicky inspirovanou definici Beate Hofmann, která diakonií nazývá „pomáhající jednání v rezonančním prostoru evangelia“[3]. V současné teorii diakonie, resp. charity, panuje shoda, že je třeba ji reflektovat mezioborově, protože její skutečnost nelze přiměřeně popsat ani pouze teologicky, ani pouze z perspektivy sociálních věd. Realita diakonie se v dnešní stále více diferencované společnosti pohybuje v poli mnoha nesourodých vazeb, a proto je důležité, aby teologie jako jedna ze vztažných disciplin diakonie v tomto dialogu rozvinula vícehlas, který bude schopen adekvátně navázat na rozmanité situace a podoby diakonie.

Ve svém zhodnocení evangelicko teologických koncepcí a myšlenkových přístupů k tématu diakonie navrhuje Gerhard K. Schäfer zakotvit proto diakonii trinitárně. Aby diakonie získala poslední hloubku, musí podle něj najít své místo v pojetí Boha, a „trinitární souvislost zakotvení umožňuje též rozdílně motivované pomáhající jednání teologicky diferencovaně vnímat“[4]. Teprve troiční pojetí může odpovídat pluriformnímu a polyvalenčnímu charakteru diakonie. Schäfer sám se pak pokouší uplatnění tohoto troičního přístupu naznačit. Ve vztahu k prvnímu článku Kréda akcentuje myšlenku hodnoty člověka, jejímž garantem je sám Stvořitel. Zároveň se účast člověka na dobrém Božím stvoření uplatňuje v jeho schopnosti pomáhat. Druhý článek akcentuje Boží přemožení zla: „V pohledu na kříž a v síle vzkříšení mohou lidé povstat k novým životním možnostem. Pomoc může být obnovena, prohloubena a rozšířena.“ Působení Ducha svatého pak přináší nové síly, otevírá

---

1 V katolickém okruhu Heinrich POMPEY, Paul – Stefan ROSS, *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis, Mainz*, 1998, s. 207, v evangelickém Renate KIRCHHOFF, *Biblische Grundlegung diakonischen Handelns aus neutestamentlicher Perspektive*, in: EURICH, Johannes – SCHMIDT, Heinz (Hg.), *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, s. 40.

2 RÜEGGER, Heinz – SIGRIST, Christoph. *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begrundungsansätze*, Zurich: Theologischer Verlag, 2014, s. 7.

3 Beate HOFMANN, *Diakonisch Kirche sein im Resonanzraum des Evangeliums*, in: Martin BÜSCHER, Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmen multirational führen. Grundlagen – Kontroversen – Potentiale*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2017, s. 164.

4 SCHÄFER, Gerhard K. *Evangelisch-theologische Konzeptionen und Diskussionslinien der Diakonie*, in: RUDDAT, Günter – SCHÄFER, Gerhard K. (Hg.), *Diakonisches Kompendium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 116.

smysl pro pluralitu, dává vnímavost pro nespravedlnost a vede ke zvýšení její společenské hladiny.[5]

V teologickém zakotvení křesťanské charitativní praxe se právem zdůrazňuje zejména jednota Trojice v podobě skutečnosti vzájemného přebývání Otce a Syna v Duchu svatém jako nejhlubšího tajemství darující se a zároveň druhého nepohlcující lásky a pravzoru empatie.[6] Ovšem pro pochopení problémů diakonie v moderní funkcionálně diferencované společnosti je neméně důležité vnímat v tajemství Trojice též diference, rozlišovat v Božím působení úlohu Otce, Syna a Ducha svatého, aniž bychom přitom ovšem propadli triteismu. Nebo řečeno s C. V. Pospíšilem a odkazem na Augustina: „Boží díla navenek jsou společná jediné a nerozdílné Trojici, ale každá Boží osoba ve zmíněných dílech hraje pro ni typickou a charakteristickou úlohu."[7]

Rozmanité a často rozporuplné koncepty diakonie, rozvinuté v minulém půlstoletí, můžeme tak chápat v souvislosti vnitřní diferencovanosti Boha samotného, jak ho reflektuje trinitární teologie. Naposledy se o rozvinutí tohoto přístupu v teologickém odůvodnění diakonie pokusil Ralf Hoburg.[8] V dalším textu se podle trojičního schématu pokusíme přiblížit stěžejní příspěvky diskuse v německém jazykovém prostoru v evangelické perspektivě.

Slovo o kříži a Boží lidství

Teologii diakonie tradičně charakterizuje její christologické zakotvení. Tento důraz se prolíná snahami o teologické zdůvodnění diakonie od reformátorů přes Wicherna až k diskusi po 2. světové válce. Rozhodující vnitřní impulsy k tomuto myšlenkovému směru po roce 1945 představovala prohloubená exegeze, soustředěná na užití slov „diakonein" a „diakonos" v Novém zákoně, a přísná christologická koncentrace dialektické teologie Karla Bartha, který diakonii chápe jako podíl na prorockém úřadu Kristově. Pověření učedníků ke službě je teologicky zakotveno ve službě, diakonii Ježíše Krista. Tento motiv programově rozvíjí Wilhelm Brandt v úvodním příspěvku knihy „Das diakonische Amt der Kirche"[9], Paul Philippi ve svém konceptu „christocentrické" diakonie[10] nebo Reinhard Turre[11]. Všechny tyto pokusy jsou úzce spjaty také s ekklesiologickým kontextem diakonie. V novější době se o rozvinutí teologie diakonie, vycházející z christologických článků víry, pokouší Anika Albert v aplikaci trinitárně rozšířené nauky o ospravedlnění[12], nebo Theodor Strohm a Heinz Schmidt, kteří vidí ohnisko poslání diakonie v pojmu „diakonie smíření".

---

5 Tamtéž, s. 116–117.

6 POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 170–174.

7 Tamtéž, s. 168.

8 Hoburg, Ralf. *Theologische Begrűndungen der Diakonie*, in: Eurich, Johannes – Schmidt, Heinz (Hg.), *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, s. 111–144.

9 BRANDT, Wilhelm. *Der Dienst Jesu*, in: KRIMM, Herbert (Hg.). *Das diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1953, s. 15–60.

10 PHILIPPI, Paul. *Christozentrische Diakonie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1975.

11 TURRE, Reinhard. *Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991.

12 ALBERT, Anika Christina. *Christologische Begründung diakonischen Handelns im Lichte der Rechtfertigungslehre*, in: RÜEGGER, Heinz – SIGRIST, Christoph. *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begrundungsansätze*, Zurich: Theologischer Verlag, 2014, s. 51–64.

Příkladem současné christologicky a soteriologicky orientované teologie diakonie je „diakonická christologie" Fritze Leinharda. Diakonii a christologii podle něj pojí úzká souvislost a „jejich odtržení může být – pro obě – pouze škodlivé"[13]. Leinhard rozumí diakonii v širokém slova smyslu jako postoji tváří v tvář nouzi a utrpení, jako „denní konfrontaci s tím, co nazývám co nejobecnějším pojmem zlo".[14]. Místem setkání diakonie a christologie je zápas ze zlem. Podle Leinharda je to „slovo o kříži", které nabízí třetí cestu mezi ospravedlněním zla ve stoicismu a teodiceji na jedné straně a jeho odmítnutím v podobě revolty (Leinhard zde připomíná Alberta Camuse a slova Ivana z Dostojovského románu Bratři Karamazovi: „Tedy ne že bych neuznával Boha, Aljošo, jenom mu co nejuctivěji vracím vstupenku."[15]) Kristus přemáhá utrpení tím, že ho na sebe bere a nese ho spolu s trpícím. V perspektivě teologie kříže je tedy diakonie úzce spjata se soteriologií. Naproti Anselmově satisfakční teorii, která chápe Kristův kříž jako vykoupení, a novověké představě (spojené nejvýrazněji s Albrechtem Ritschlem) kříže jako „pouhého" zjevení Boží lásky k člověku, které má vést k jeho proměně, odkazuje Leinhard ke klasické představě (ve 20. století připomenuté Gustafem Aulénem) kříže jako vítězství nad zlem – nad smrtí, hříchem a ďáblem. Je to vítězství v boji „nablízko", uskutečňuje se tím, že Kristus utrpení přijímá. Tento zápas má též důležitý slovní rozměr. Slovo o kříži souvisí se slovem na kříži: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?" Toto Ježíšovo zvolání na kříži je paradox: „Pokud je Bůh mým Bohem, pak mne neopustil. A pokud mne opustil, není už mým Bohem."[16] Leinhard ovšem chápe tento výkřik nikoli jako tvrzení, nýbrž performativní akt, jako čin, kterým „Ježíš na kříži přináší své zoufalství před Boha samého"[17]. Boží nepřítomnost je přinesena před Boha a vztah k Bohu je tak uskutečněn uprostřed nouze a absurdity. Ježíš svou citací žalmu 22 osvobozuje člověka v nouzi z mlčení k nářku, který je „první formou řeči v nouzi"[18]. Diakonický akcent slova o kříži je tedy v tom, že zakládá křesťanský postoj k utrpení tím, že ho neospravedlňuje ani nezůstává u vzpoury proti němu, ale spolunese je a tak přemáhá. Uvedený postoj rovněž brání vytěsnění utrpení, naopak osvobozuje člověka k řeči.

Diakonie jakožto dar solidarity tedy vychází z Kristova díla spásy. Předpokladem diakonie jakožto specifického postoje vůči lidské nouzi je podle Leinharda vědomí vlastní zranitelnosti a slabosti. Dále se diakonie pojí s věcností a důrazem na společenství a vzájemnost pomoci[19].

Ovšem v rámci christologie můžeme hledat východisko diakonie již ve skutečnosti inkarnace. V tajemství Božího lidství zakotvuje diakonii ve svém uvedení do problematiky

[13] LIENHARD, Fritz. *Leiden tragen, teilen und überwinden. Christologische Grundlagen der Diakonie*, in: HERRMANN, Volker (Hrsg.). *50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut. Ergebnisse und Aufgaben der Diakoniewissenschaft*, Heidelberg: DWI, 2005, s. 26.

[14] LIENHARD, Fritz. *Diakonie: Sprache im Leiden*, in: LIENHARD, Fritz – SCHMIDT, Heinz. *Das Geschänk der Solidarität. Chancen und Herausforderungen der Diakonie in Frankreich und Deutschland*, Heidelberg: Univarsitatsverlag Winter, 2006, s. 207.

[15] DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič. *Bratři Karamazovi (I)*, Brno: Nakladatelství Bonus A, 1997, s. 272.

[16] LIENHARD, Fritz. *Leiden tragen, teilen und überwinden*, s. 31.

[17] Tamtéž.

[18] Tamtéž.

[19] LIENHARD, Fritz – BÖLLE, Adrian. *Zur Sprache befreit – Diakonische Christologie. Theologischer Umgang mit dem Leiden*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesselschaft, 2013.

Marc Edouard Kohler.[20] Je to charakteristicky křesťanské chápání Boha, který se nedistancuje od světa, ale přichází za člověkem a sklání se k němu, který ve vtělení Kristově přijímá lidský úděl, aby člověka vysvobodil z moci zla. Toto základní schéma Božího jednání tvoří také osnovu diakonie, kterou Kohler definuje jako „pohyb k lidem"[21].

V této souvislosti zmiňme i Karla Bartha, který ve svém pozdním krátkém textu o Božím lidství hovoří o Božím svobodném přitakání k člověku, o jeho božství, které v Ježíši Kristu zahrnuje i skutečné lidství.[22] Právě v této Boží humanitě tkví důstojnost a práva každé lidské bytosti, i té nejubožejší, protože „je Ježíš Kristus také *jejím* bratrem a Bůh sám také *jejím* Otcem."[23] Vyznamenání člověka, dané skutečností Božího lidství, se však nevztahuje pouze na to, kým je již vždy před Bohem, ale i na jeho nadání, humanitu a kulturu – a tedy i na schopnost pomáhat.[24]

Pomoc jako antropologická konstanta

Proti christologickému založení diakonie se v nedávné době výrazným hlasem postavili švýcarští autoři Heinz Rüegger a Christoph Sigrist. Ti považuji určení diakonie ve vztahu k víře v Ježíše Krista, úzce spojené též s jejím „ekklesiologickým zúžením", za „christologickou past". Problematické se jim jeví pro pomáhající jednání v křesťanské perspektivě již samotné užívání pojmu diakonie, který vzbuzuje dojem, že „křesťanské pomáhání musí být také věcně a motivačně něčím jiným než všeobecně lidské, nikoli specificky křesťansky motivované ´diakonické´ pomáhání"[25]. Proto nevycházejí z pojmu diakonie, ale spíše z fenoménu, který označuje, z pomáhání samotného. Domnívají se, „že pro naši dnešní situaci v sekulárním a současně multireligiózním společenském kontextu je nosné pouze zakotvení v teologii stvoření, která chápe pomáhání jako všeobecně lidský fenomén, a může se vyhnout početným problematickým přetížením křesťansky motivovaného pomáhání"[26]. Dar prosociálního, solidárního, pomáhajícího jednání udělil Bůh všem lidem a můžeme se s tímto fenoménem setkat napříč náboženstvími a světonázory.

Rüegger a Sigrist se odvolávají na úvahy novozákoníka Gerda Theissena, který rovněž připomíná, že „motivace k pomoci je všeobecně lidským fenoménem"[27] a proto je teologicky ho třeba přiřadit ke stvoření. Na příkladu podobenství o milosrdném Samařanovi zdůrazňuje jeho věcný přístup a spíše protiteologický hrot. Obrat od pojmu diakonie k fenoménu praxe samotné stvrzuje také Anni Hentschel, podle níž diakonické praxi církve spíše odpo-

[20] Marc Edouard KOHLER, *Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995, s. 16–19.

[21] Tamtéž.

[22] Karl BARTH, Boží božství a Boží lidství. Sedm kratších textů, Brno: CDK, 2005, s. 164.

[23] Tamtéž, s. 165.

[24] Tamtéž, s. 165–166.

[25] RÜEGGER, Heinz – SIGRIST, Christoph. *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begrundungsansätze*, Zurich: Theologischer Verlag, 2014, s. 68.

[26] RÜEGGER, Heinz – SIGRIST, Christoph. *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011, s. 36.

[27] THEISSEN, Gerd. *Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter*, in: *Studienbuch Diakonik*, Band 1, HERRMANN, Volker – HORSTMANN, Martin (Hg.), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 89.

vídají texty o lásce k bližnímu než ty, které vycházejí z užití pojmu diakonia. Také podle Martina Horstmanna, který se odvolává na teorii konstitutivních znaků církve – martyria, leitourgia, diakonia (event. koinonia), je diakonie definována právě tím, co není, totiž zvěstováním, bohoslužbou ani společenstvím[28] a specifický náboženský rozměr k ní tedy není třeba přidávat.

Kriticky se naopak k příliš úzkému zakotvení křesťanské sociální angažovanosti v teologii stvoření staví Dietmar Merz. Připomíná „antropologický pád", který vznáší otazníky nad Rüeggerou a Sigristovou koncepcí. Podle Merze jí chybí vědomí, že „schopnost k lásce zakouší skrze Adamův stín ohraničení či zánik"[29]. Křesťanská perspektiva podle něj též vyžaduje „vidět v lidech nejen prosociálním chováním nadaná stvoření, ale také ty, kteří tomuto stvořitelskému úkolu namnoze, snad dokonce hlavně, nedostačují"[30]. Protože diakonická identita je neodmyslitelná od poznání Boží lásky v Ježíši Kristu, patří k ní rozměr pasivity, v níž sami diakonii Kristovu nejprve zakoušíme. „Dimenzi horizontálního něco rozhodujícího chybí, když k ní nepřistoupí rozměr vertikálního."[31]

Zmocňující působení Ducha

Pro pneumatologický rozměr diakonie můžeme najít základ již u L 4,18n, kde pomazání Ducha Hospodinova je východiskem Kristova diakonického působení. Podobnou strukturu vztahuje apoštol Pavel v 1K 12 na působení církve. Je to Duch Boží, který rozděluje jednotlivá charismata ke společnému prospěchu a jako jedno z mnoha jmenuje i „službu potřebným" (1K 12,28).

Z Pavlovy eklesiologie těla Kristova ve svém konceptu solidární diakonie vychází Ulrich Bach. Diakonie podle něj nemá být postavena na konceptu sociální strategie, která vidí na jedné straně silné, schopné a ke službě pověřené a na straně druhé ty, kdo jsou odkázáni na přijímání pomoci. Proti tomuto přístupu staví biblický obraz těla Kristova, do něhož „všichni jsme byli napojeni jedním Duchem (1K 12,13)," který „uděluje každému zvláštní dar, jak sám chce (1K 12,11)". V tomto modelu Bach podtrhuje interakci vzájemné pomoci, v němž každý je příjemcem a zároveň dárcem.[32] V podobném duchu akcentuje diakonii také Jürgen Moltmann, pro nějž je diakonie zakořeněna ve sboru Kristově jako „místu zjevení Ducha v pestré plnosti rozmanitých darů Ducha (charismat)"[33].

V úvodu zmíněný Schäfer vidí roli Ducha svatého vzhledem k diakonii v jeho revitalizujícím působení, sensibilizaci pro otázky spravedlnosti a vytváření plurality. V podobném duchu o významu třetí božské osoby pro diakonii hovoří i Michael Welker: „Pro působení Ducha je charakteristické probouzení citlivosti pro nespravedlivé rozdíly, pro znevýhod-

[28] HORSTMANN, Martin. *Das diakonische entdecken*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, s. 51.

[29] MERZ, Dietmar. *„Silber und Gold habe ich nicht. Was ich aber habe, das gebe ich dir." Zur Debatte um das Proprium der Diakonie*, in: Deutsches Pfarreblatt 114 (2014), s. 154.

[30] Tamtéž, s. 155.

[31] Tamtéž, s. 156.

[32] BACH, Ulrich. *Boden unter den Füssen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, s. 121–132.

[33] MOLTMANN, Jürgen. *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984, s. 32.

něné, slabé, vyloučené. Duch vytváří vnímavost pro rozdíly, která nezůstává u diagnózy a osobní zasaženosti, nýbrž vede k vytrvalému hledání dokonalejší spravedlnosti a zápasu o ni."[34]

Pro podoby diakonie v dnešní společnosti je ovšem ještě důležitější, že působení Ducha překračuje hranice církve. Jak připomíná Karl Rahner, „je to Duch jednotlivce, který ho může mít i v anonymním křesťanství, jež ještě nedospělo k pochopení církve, a může jím být veden. Projevuje se všude tam, kde se člověk v milosti Boží nepoddá legalistické průměrnosti."[35]

Zhodnocení

V čem spočívá pro teologii diakonie přínos právě nastíněného trinitárního přístupu a kde jsou meze jeho jednotlivých pozic? Je pravda, že pouze teologický vícehlas, jaký nabízí trojiční teologie, dokáže skloubit „humanum", „christianum" i „spiritualitas" sociální angažovanosti a může postihnout dnešní realitu diakonie, která ve svých konkrétních projevech, jak připomíná Karl-Fritz Daiber, není „bez dalšího identifikovatelná jako něco křesťanského"[36]. Podobně Martin Horstmann zdůrazňuje, že „na fenomenologické rovině není možné diakonické jednání odlišit od sociálního jednání pomoci"[37] a k jeho identifikaci může dojít až v určitém významovém horizontu[38]. Rozvíjet a kultivovat tento významový horizont patří k úkolům teologie diakonie.

Trinitárně orientované zakotvení diakonie si přitom ponechává otevřenost pro její různé podoby a umožňuje zachování vnitřní jednoty ve vnější rozmanitosti. Tradiční specificky křesťanský christologický důraz na inkarnaci, následování Krista či teologii kříže doplňuje v rámci prvního článku Kréda připomenutím univerzálního rámce stvoření[39] a otevírá tak prostor pro rovnocennou spolupráci lidí bez ohledu na jejich náboženskou identitu. Zároveň nezapomíná ani na působení Ducha svatého, které v tomto světě není omezeno hranicemi křesťanské víry, a probouzí mezi lidmi inovativní iniciativy, usilující o spravedlnost a solidaritu. V Bohu Otci, stvořiteli nebe i země, tak nacházíme Dárce lidské schopnosti pomoci, v působení Ducha svatého stálého inspirátora úsilí o spravedlnost a dobro a obnovovatele sil a motivace k pomoci, a v díle Vykupitele nejen zjevení Boží lásky k člověku a vzor kenotického sklonění k lidské nouzi, ale především skutečnost definitivního přemožení zla, které umožňuje přijetí vlastní slabosti jako předpoklad skutečné solidarity, jíž se můžeme na zápasu s utrpením podílet a k definitivnímu vítězství nad ním v naději odkazovat.

Ovšem namístě je i otázka, zda v některých představených důrazech nejde spíše o snahu teologicky legitimizovat fenomény, které se pod hlavičkou pojmu diakonie vyvinuly v posledních desetiletích. Nebylo by osvobodivější a křesťansky přijatelnější přiznat si, že se

[34] WELKER, Michael. *Gottes Geist und die Verheissung sozialer Gerechtigkeit*, in: Welker, Michael. *Kirche im Pluralismus*, Güttersloh: Kaiser, 1995, s. 51–52.

[35] RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 100.

[36] DAIBER, Karl-Fritz. *Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in einer Volkskirche*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1988, s. 16.

[37] HORSTMANN, Martin. *Das diakonische entdecken*, s. 51.

[38] Tamtéž.

[39] POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 187.

diakonie v některých svých podobách ocitla ve slepé uličce, respektive že se tento pojem ve vztahu k určitým třeba církvemi zřizovaných aktivit poněkud vyprázdnil, a přijmout tuto situaci jako výzvu pro hledání nových cest, namísto teologického obhajování daného stavu? Teologické odůvodnění diakonie v nauce o stvoření sice představuje významný antropologický poznatek, akcentující schopnost pomoci jako univerzální obdarování lidí, bránící křesťanskému přivlastňování si solidarity a pomoci. Ovšem otázkou je, zda tento přístup popisuje skutečnost diakonie, která ve svém tradičním chápání bytostně zahrnuje též christologický (v podobě základu v Ježíšově diakonii) a v nějaké podobě i eklesiologický (v podobě rozvedení v diakonii učedníků) rozměr. Podobně je velmi problematické hovořit o působení Ducha svatého zcela bez hranic a především bez vztahu ke Kristu a Písmu. Odvolat se zde můžeme například na Martina Luthera, který ve svém zápasu s blouznivci zdůrazňoval vázanost vnitřního působení Ducha na vnější slovo.[40]

[40] Luther tento postoj formuluje například ve svém Výkladu 25 žalmů na Koburgu. Viz například výklad Ž 19,7: „A tento text o zvěstovaném slově, při kterém je Kristus, je proti hordám (blouznivců), kteří chtějí mít Ducha svatého bez slova." Citováno dle Ľubomír Batka, Nebeské štebotanie. Žalmy jako slovo Božie v Lutherových výkladoch 1519–1530, Praha: Lutherova společnost, 2015, s. 75.

Pojetí času v moderní teologii a křesťanská meditace

(Vladimír Volráb)

1 Úvodem

Mám za to, že jedním z hendikepů moderní systematické teologie je určitá neschopnost své teoretické závěry uvádět do praxe. Na druhou stranu jsou zde křesťanské spirituální proudy, které jsou schopné oslovit širší laické křesťanské publikum a nabídnout jim účinnou formu pravidelné kontemplativní praxe. Tento přístup se pak ale často nezabývá reflexí v termínech systematické teologie, a když ano, tak pouze omezeně.

Cílem mého příspěvku je nabídnout pohled na vybrané téma času, jak z pozice moderní systematické teologie, tak i ze strany spirituality křesťanské meditace. Budu se snažit najít společné prvky, a tak ukázat že dialog obou dvou směrů může být plodný a přínosný.

2. Pojetí času v moderní teologii

Dříve než se začneme zabývat teologickým pohledem na čas, uveďme o něm několik základních informací.

2. 1. Obecná problematika času

V průběhu dějin se vyprofilovaly dva druhy pojetí času. První formou je jistě fyzikální čas. Jde o objektivní parametr světa, který můžeme na základě probíhajících fyzikálních procesů měřit, pomocí něho konstruovat a plánovat. Vedle něj existuje čas psychologický, o kterém nelze hovořit bez vztahu k svobodnému a myslícímu subjektu. Nekryje se vždy s časem fyzikálním, neboť psychologie nám objasňuje, že vnímání času člověkem je subjektivní a záleží např. na typu aktivity, prostředí, či dokonce na věku.[1]

V dějinách existoval také koncept absolutního času.[2] Jeho teorie vycházela z představy, že čas je nezávislá veličina, jak na prostoru, tak na pozorovateli. Interval mezi jednotlivými událostí by tak byl vždy stejný bez ohledu na vnější podmínky.[3] Tento koncept byl ve všech

---

1 Srov.: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologii dějin*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. 134 s. ISBN 978-80-7195-369-2. s. 68 - 69.

2 Absolutní čas předpokládal už Aristoteles, ale s jasným oddělením kategorií na absolutní a relativní čas přišel Isaac Newton. Srov.: SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. 332 s. ISBN 80-7298-123-4. s. 123.

3 HAWKING, S. *Stručná historie času: od velkého třesku k černým dírám.* 2. vyd. Praha: Argo, 2007. 202 s. ISBN 978-80-7203-946-3. s. 32.

vědních disciplínách zcela opuštěn po uveřejní teorie relativity Alberta Einsteina. Ta objasnila a jasně prokázala, že mezi časem, hmotou a prostorem je vzájemný vztah.[4]

I když fyzikální čas jako číselná veličina má svoji důležitost a opodstatnění, je nevhodný k vyjádření prožitku přítomnosti. Fyzikální čas totiž definuje přítomný okamžik jako *punctum mathematicum*, bezrozměrný bod přechodu.[5] Proti tomuto pojetí přichází francouzský filosof Henry Bergson se zkušeností času, pro který používá pojem *durée réelle* – skutečné trvání. Člověk nezažívá čas jako řetěz jednotlivých časových bodů, které se řadí v čase jeden za druhým, ale prožívá časový proud spíše jako prolínání a přesahování časových prvků minulosti a přítomnosti. Člověk je tak v přítomnosti i svou minulostí, která se aktualizuje pomocí vzpomínek. Čas je tak stále lineární, ale nikoli radikálně lineární.[6]

Z těchto pozic se dále odvíjí i práce existencionálního filosofa Martina Heideggera, který interpretoval lidský pobyt jakožto „bytí v čase". Časovost, do které je člověk postaven, je znamením jeho smrtelnosti. Teprve předběhem k smrti se člověk osvobozuje, stává se sám sebou a získává autentické bytí. [7]

2. 2 Křesťanské porozumění času

V Bibli nenalézáme jasné teorie o čase, nicméně jsou v ní události popisovány „v, s, a pod" časovou zkušeností.[8] Z textů Starého i Nového zákona vyplývá, že Bůh je stvořitelem času, jehož počátek se odvíjí od události stvoření světa. Bůh je také tím, kdo určil konec času. Světový čas v biblickém pojetí je tak lineárně roztažen mezi dvěma body počátku a konce. Linearita však není rozhodující. Nejdůležitější je inkarnace věčného, který vstoupil do světového času jako historická postava – Ježíš Kristus. Toto jedinečné a neopakovatelné dění je základem úvah o čase, ale i o dějinách, v moderní teologii. My se v příspěvku omezíme na jednu velkou teologickou postavu, švýcarského profesora Emila Brunnera.

2. 3. Emil Brunner

Emil Brunner[9] se narodil 23. prosince. 1889 ve Winterthuru blízko Curychu. Tam a také v Berlíně vystudoval teologii, později sloužil jako pastor. Pravidelně kázal až do pokročilého věku. Doktorát získal v Curychu roku 1913, habilitaci pak v roce 1921. Od roku 1922 působí jako soukromý docent a v letech a v letech 1924–1953 jako profesor systematické

4 Podle Einsteina se všechny objekty pohybují časoprostorem konstantní světelnou rychlostí. Tam, kde se energie spotřebuje pouze jedním směrem na pohyb prostorem, nezbyde žádná energie pro pohyb v čase. Proto fyzikální světlo nestárne a čas se pro něj „zastavuje". Blíže k teorii relativity: Tamtéž s. 33 – 48.

5 Takto ho chápal čas již Augustin Aurelius. Minulost už nemáme, budoucnost ještě nemáme a přítomnost je bezrozměrný bod. BRUNNER, Emil. *Eternal Hope.* Westport: Greenwood press, 1972. 232 s. ISBN: 0-8371-6508-3. s. 44.

6 Tamtéž s. 44-45.

7 Bližší pohled na filosofii Martina Heideggera je nad rámec tohoto příspěvku, nicméně primárním dílem je k tomuto tématu jeho slavná kniha *Sein und Zeit* (Bytí a čas) z roku 1927.

8 JACKELEN, Antje. *Time and Time & Eternity: The Question of Time in Church, Science and Theology.* Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2005. 345 s. ISBN 1-59947-076-4-1. s. 64.

9 Jeho biografii čerpáme knihy: ŠTEFAN, J. *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století Barth-Brunner-Tillich-Althaus-Iwand.* 1 vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 507 s. ISBN 80-7325-080-2.

a praktické teologie. Brunner pravidelně hostoval na přednáškových cyklech v zahraničí, např. v USA, Finsku, Švédsku, ve Velké Británii a svoji akademickou kariéru zakončil v Japonsku v letech 1953–1955.

Vedle své akademické práce se angažoval politicky. Aktivně vystupoval před druhou světovou válkou proti fašismu a proti švýcarskému defétismu. Byl činný také v ekumenickém hnutí, účastnil se například konference světových církví v Oxfordu (1937) a valných shromáždění Světové rady církví v Amsterdamu (1948) a Evanstonu (1954).

Oženil se s Margrit Lauterburgovou, se kterou měl čtyři syny. Zemřel v Curychu 6. dubna 1966.

Zanechal za sebou rozsáhlé dílo z oborů systematické a praktické teologie. Vedle monografií vydal i kratší texty, přednášky i kázání.[10] Jeho úvahy o čase budeme čerpat především z jeho knihy *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Věčné jako budoucnost a přítomnost) vydané v roce 1953.[11]

2. 4. Autentická přítomnost

Emil Brunner míní, že součástí křesťana není jen jeho individuální minulost, ale že ve víře v Krista rozpoznává totožnost se širokou minulostní celého lidstva. Jeho přítomnost je tak porušena hříchem v Adamově pádu. Toto oddělení se od Boha je také minulost každého křesťana. Božím zásahem v Ježíši Kristu je však nabídnuto člověku odstranění tohoto hříchu a cesta zpátky k Bohu. Věřící rozpoznává v Kristu své vyvolení před existencí času,[12] jehož smrtí a vzkříšením je křesťan vytržen z celého času do věčnosti. Minulost je tak podivuhodně spojena s přítomností.[13]

Obraťme naši pozornost k pojetí prožívané přítomnosti u Emila Brunnera. Ten připomíná, že pokud je prožívaný čas, ono *durée réelle*, zatížen minulostí a úzkostí ze smrti v budoucnosti, nemůžeme hovořit o autentickém prožitku. Ten podle Brunnera přichází až s vírou v Krista, kdy jak zátěž minulosti, tak obava z budoucnosti je odstraněna. Skutečná přítomnost, skutečné *durée réelle* je tak pouze v Bohu, neboť ten jako neměnný zůstává nad stvořeným časovým proudem. Bůh jako Pán času drží budoucí i minulé v nerozdělitelné jednotě. Člověku je nabízeno přebývat v Duchu svatém v Boží přítomnosti, v životě věčném, a tak se vymanit z toku pomíjivého světového času. Potom podle Brunnera můžeme hovořit o autentické přítomnosti.

Emil Brunner formuluje proměnu lidské existence vírou v neopakovatelnou událost v čase. Pak tedy pochopení času je z pohledu křesťanství možné taky jen pomocí víry. Nelze odvodit rozumem, dokonce rozumu zůstává paradoxní.

---

10 Přehledně seřazenou bibliografii podle teologických oborů podává Jan Štefan. Tamtéž, s. 276 – 282.

11 V anglickém překladu nese název Eternal Hope.

12 Pojem „předminulosti" v Novém zákoně Brunner dokládá na 1 Korintským 2:7 „nýbrž moudrosti Boží, skryté v tajemství, kterou Bůh od věčnosti určil pro naše oslavení." Jde tak názorově proti Cullmannovi, neboť ten myšlenku předčasnosti zavrhuje. Srov.: CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. London: SCM press, 1962. 253 s. s 47 - 48.

13 BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 48.

3. Čas v křesťanské meditaci

Naše úvahy o pojetí času v křesťanské meditaci[14] budou vycházet z učení benediktýnského mnicha Johna Maina, OSB, který vytvořil nejrozšířenější moderní systém laické kontemplativní spirituality. Jeho životopisu budeme věnovat větší prostor než u Emila Brunnera, neboť jak uvidíme, jeho životní příběh je pro jeho práci zásadní.

3. 1. John Main

Douglas William Victor (John)[15] Main[16] se narodil irským rodičům 21. ledna 1926 v Londýně. Již od dětství ho zajímalo náboženství, v čemž jistě hrála úlohu silně římsko-katolická zbožnost rodičů. Celé jeho dospívání ho dokonce provázela touha stát se knězem. Do jeho života však zasáhl začátek druhé světové války a v osmnácti letech narukoval do armády jako rádiový operátor a působil v Belgii i Německu, přímo na frontové linii. V roce 1946 konečně poslechl své povolání ke kněžství a připojil se k řádu Lateránských kanovníků. V roce 1949 je poslán na studium teologie do Říma, kterého však po necelém roce studia zanechal a náhle opustil i noviciát. Důvodem byla silná anti-feministická atmosféra, která vládla v mezinárodním domě, ve kterém bydlel.[17] Po opuštění Říma vystudoval právo v Dublinu, následně se připojil k Britské koloniální službě[18] a byl vyslán sloužit do Malajsie.

Zásadním zlomem v jeho životě bylo setkání s hinduistickým mnichem, Swamim Satyandou, který byl zakladatelem sirotčince a ašrámu v Kuala Lumpur. John Main ho původně navštívil, aby vyřídil úkol, jenže osobnost mnicha, jak sám říká, ho zaujala svým neobyčejným klidem a moudrostí.[19] V ašrámu probíhala denní praxe meditace a John Main poprosil Swamiho Satyandu, aby ho také naučil meditovat. Tak se stalo a John Main byl zasvěcen do praxe bezpředmětné meditace, kdy se koncentrace dosahuje pomocí repetitivního opakování mantry.[20] Po dobu osmnácti měsíců chodil John Main meditovat jednou týdně se Swamim a každý den meditoval dvakrát denně o samotě.[21]

Po návratu zpět do Evropy se ve věku 33 let rozhodl pro vstup do benediktýnského řádu. Jednou z motivací bylo to, že zakusil jak pravidelná každodenní praxe meditace,

---

14 Zde je nutno udělat poznámku k terminologii. V dějinách křesťanství se používal termín meditace jako uvažování o pravdách a požadavcích víry, kdy se postupuje diskurzivně a racionálně. John Main a jeho následovníci však používají pojem meditace, který by spíše odpovídal označení kontemplace, nebo kontemplativní modlitba. Viz RAHNER, Karel a VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. 2 vyd. Praha: Vyšehrad. 2009. 496 s. ISBN: 978-80-7021-934-8. s. 177, 210.

15 John bylo jeho mnišské jméno, které přijal vstupem do benediktýnského řádu. Pro zjednodušení jeho jméno John používám v celém příspěvku.

16 Biografické informace čerpám především z knihy: HARRIS, Paul, ed. *John Main. A Biography*. 2nd ed. Singapore: Medio Media. 2010. 79 s. ISBN: 978-981-08-5544-4. s.

17 Tamtéž s. 16.

18 British Colonial Service.

19 Tamtéž s. 21-22.

20 Swami respektoval to, že Main je křesťanem, a vybral mu mantru z křesťanské tradice. Tamtéž s. 22.

21 John Main popisuje své setkání se Swamim Satyandou a jeho instrukce v přednášce, která se odehrála v trapistickém klášteře v roce 1976: MAIN, John. *Christian Meditation: The Getsemani Talks*. Singapore: Media Media. 2007. 56 s. ISBN: 978-1-933182-86-5. s 13-14.

kterou stále praktikoval, naplňuje jeho život.[22] Brzy po vstupu do řádu mu jeho novic mistr zakazuje tuto formu bezpředmětné meditace a bylo mu doporučeno, aby se orientoval na modlitby používající slova, myšlenky a obrazy. I když to bylo pro Johna Maina velmi obtížné, svého nadřízeného poslechl a skutečně na několik let svoji praxi meditace s mantrou opustil.

John Main byl vysvěcen na kněze v roce 1963 a začal učit na střední škole v Londýně. Velmi důležitým momentem jeho života bylo, když při svém studiu narazil na knihu Rozhovory od Jana Kassiánského, což byl pouštní mnich žijící na přelomu 3. a 4. století. Jan Kassián měl vliv na sv. Benedikta, zakladatele benediktýnského řádu a vlastně celého západního mnišství.[23] V jeho knize nalezl popis vnitřní modlitby za pomoci konstantního opakování krátkého verše neboli formule, jak ji Kassián nazývá. John Main v tomto učení rozpoznal velkou podobnost s meditací, se kterou se seznámil v Malajsii. Jan Kassián popsal, že tato forma modlitby byla používána pouštními mnichy. John Main se tak díky tomu přesvědčil, že meditace pomocí mantry není jen záležitostí Hinduismu, případně jiných východních náboženství, ale že je to také vlastní tradice raného křesťanství.

John Main tak našel pro sebe nové směřování. Začal studovat Jana Kassiánského a tradici pouštních mnichů a na těchto základech vybudoval moderní systém křesťanské meditace. Založil první laické komunity, kde lidé společně každodenně meditovali, začal cestovat, učit křesťanskou meditaci a vedl meditační ústranní. John Main zemřel na rakovinu v roce 1982, když mu bylo pouhých 56 let. Jeho učení se zachovalo především díky audio nahrávkám, které následně vyšli i knižně. Jeho nauka o křesťanské meditaci je dále rozšiřována pomocí organizace s názvem Světové společenství pro křesťanskou meditaci, které bylo založeno v roce 1991 a doposud je vedeno jeho žákem benediktýnem Laurencem Freemanem, OSB.[24]

3. 2. Praxe křesťanské meditace

Krátce uveďme charakteristiku praxe křesťanské meditace podle Johna Maina. Ten uvádí, že meditace vyžaduje stálost těla a ducha zároveň. Proto je důležité se k meditaci usednout rovně a pohodlně tak, aby zaujatá poloha byla co nejstabilnější. Meditující pak zavře oči a začne v duchu opakovat mantru neboli modlitební formuli. John Main doporučoval používat slovo *maranatha*.[25] Mantra by měla být vyslovována rytmicky a její odříkávání lze sladit

[22] O denní praxi meditace hovoří jako o nejdůležitější věci svého života: HARRIS, Paul, ed. John Main. *A Biography*. s 27.

[23] Tamtéž s. 34.

[24] Společenství pro křesťanskou meditaci (The World Community for Christian Meditation) působí ve více než 100 zemích světa, včetně České republiky. Podrobněji k zaměření a aktivitám společenství např.: FREEMAN, Laurence, OSB. *Christian Meditation: Your Daily Practice*. Melbourne: Novalis. 2008. 64 s. ISBN 978-1-920-721-79-4. S. 60-61.

[25] Aramejský výraz *maranatha* je jedna z nejstarších křesťanských modliteb a znamená „Přijď Pane", nebo „Pán přichází". Meditující nemá přemýšlet o významu fráze, ale dosáhnout koncentrace pomocí jejího zvuku se. Srov. tamtéž s. 20.

s dechem. Důležité je ji nepřetržitě vyslovovat od začátku až do konce meditace. Veškerá energie a pozornost se má v meditaci věnovat vyslovování mantry. [26]

John Main ve svých nahrávkách a textech doporučoval, že čas pro jedno meditační sezení by neměl být kratší než 20 minut, přičemž optimální délka meditace je půl hodiny. Dále zdůrazňoval, že meditace je disciplína, trvalý závazek, a proto by ten, kdo to s meditací myslí vážně, měl meditovat každé ráno i každý večer. [27]

I když se John Main naučil meditoval od hinduistického mnicha, jeho učení o meditaci je plně zakotvené v křesťanské tradici. Motivací k meditaci je hlubší poznání Boha a živého Krista. Jak jsme viděli, nejedná se o výkon rozumu, ale o akt víry, často John Main hovoří o „totálním aktu víry".[28]

3. 3. Přítomný okamžik

Křesťanská meditace může být jistě reflektována z mnoha různých úhlů pohledu, avšak nás budou zajímat především výpovědi Johna Maina o prožívání času, respektive přítomného okamžiku.

Praxi meditace popisuje opakovaně John Main jako cestu, pouť[29] do vlastního středu. Zkušenost meditace pak přináší zjištění, že zmiňovaným středem, centrem je Bůh.[30] Ten je zdrojem a kořenem veškeré reality a skutečnosti. Co je mimo něj, je pouze snění, představy a iluze. Účelem disciplíny pravidelné meditace je stále více se nořit do tohoto centra. John Main tak definuje životní úkol a primární zodpovědnost každého člověka, najít svůj střed a sjednotit se s ním pomocí meditace.[31]

Meditace koncentrací pomocí mantry vede k plnému soustředění na přítomný okamžik. Meditující se podílí na věčnosti tím, že vstupuje do věčného Božího „teď" ve svém srdci. [32] Důsledkem toho je svoboda od minulosti, která již neexistuje, a zároveň od budoucnosti, neboť ta je vkládána plně s důvěrou do Božích rukou. V chronologickém čase po dobu trvání meditačního sezení se tak praktikující podílí na věčném okamžiku do té míry, jak pozorný a koncentrovaný dokáže být „věčnému Božímu nyní".[33] Praktikování mantry, podle Johna Maina, vede k překonávání strachů a starostí, neboť ty jsou spojeny s minulostí nebo budoucností.[34] V meditaci se praktikující od všeho, co pomíjí distancuje, a soustředí se pouze na to, co je trvalé a věčné.[35]

---

26 MAIN, John. *Moment of Christ: Prayer as the way to God's fullness.* Norwich: Canterbury Press. 2010. 118 s. ISBN 978-1-84825-020-8. s. 1-2.

27 Tamtéž s. 9-10.

28 MAIN, John. *The Way of Unknowing: Expanding Spiritual Horizons Through Meditation.* Norwich: Canterbury Press. 2011. 132 s. ISBN 978-1-84825-118-2. s. 44.

29 Často o ní hovoří, jako o cestě prostoty. Srov. tamtéž s. 21.

30 Pod pojmem Bůh Main rozumí trojičního biblického Boha. Jednou hovoří o tom, že naším středem a cílem meditace je Ježíš Kristus, který nás vede k Bohu Otci. Jinde, že Duch svatý v nás je cestou ke svobodě v Bohu. Srov. tamtéž s. 13, 67.

31 Tamtéž s. 1-2.

32 Srov. tamtéž s. 31.

33 MAIN, John. *The Way of Unknowing: Expanding Spiritual Horizons Through Meditation.* s. 121.

34 Srov. tamtéž s. 27-28.

35 MAIN, John. *Moment of Christ: Prayer as the way to God's fullness.* s. 7.

Závěrem

Emil Brunner definuje z pozice systematické teologie, že skutečné trvání času, *durée réelle*, má jen Bůh jako Pán času. V něm se člověku otevírá věčnost, která mu je nabídnuta ve smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Emil Brunner hovoří o tom, že člověk může reagovat vírou, díky které získává plnou přítomnost a prostřednictvím Krista, v Duchu svatém, účast na věčnosti. Podle Brunnera je toto jediný způsob, jak se člověk může podílet na autentickém bytí.

V mnohém velmi podobný pohled podává i John Main, který účast na autentickém bytí vysvětluje na základě zkušeností z křesťanské meditace. Podle Maina může získat podíl na věčném každý člověk, který se ponoří do Boží skutečnosti, jež je naším skutečným středem. Najít tento náš opravdový střed pomáhá praktická kontemplativní praxe, pomocí které se meditující podílí na plné přítomnosti, která má kvalitu věčnosti. Z toho bychom mohli dovodit, že ono skutečné trvání času, *durée réelle*, je zde dosahováno pomocí meditační cesty, byť jak jsme viděli, víra zde hraje nezastupitelnou roli.

Předložené teoretické a názorové přístupy k otázce bytí v přítomném okamžiku byly představeny ve dvou různých pohledech, které však ve výsledku míří ke stejnému cíli. Je velice hodnotné sledovat, jak se dva na první pohled odlišné přístupy, protínají v pomyslném průsečíku, kterým je prožívání přítomného okamžiku, jakožto bodu participace na věčném. Úvahy o čase a dějinách ze strany systematické teologie jsou převážně teoretické, a tak mohou pomoci více praktickému přístupu meditace terminologicky objasňovat to, co se během kontemplativní praxe odehrává. Naopak systematická teologie může získat v křesťanské meditaci nástroj, kterým může své závěry uvádět do každodenní praxe.

V. PRAKTICKÁ A EKUMENICKÁ TEOLOGIE

Kritické přijetí náboženské pedagogiky Marie Montessori

(Petra Bandhauer)

Předložený text chce být skromným příspěvkem k diskusi o přínosu jedné z větví reformní pedagogiky do katechetické praxe v dnešní době. Je postaven na stručném náhledu na recepci Montessori pedagogiky v rámci reformního hnutí v jeho počátcích – v českých, zejména v německých zemích. Je tu představeno několik pedagogických osobností včetně postoje k přístupu Marie Montessori. Jsou tu předneseny některé z výtek kritiky, zvláště na příkladu problematických pojmů. Jsou načrtnuta specifika dvou linií náboženské výchovy a vzdělávání, které se vyvinuly na základě metody Montessori.

Text je rozčleněn do následujících částí:
Přijetí koncepce Marie Montessori v Československu – stručný náhled
Přijetí koncepce Marie Montessori v německých zemích – výběrový náhled
Antropologie – některé problematické pojmy
Dvě linie náboženské výchovy podle Marie Montessori: Katecheze Dobrého pastýře a Godly Play.

1. Přijetí koncepce Marie Montessori v Československu – stručný náhled

Recepce proudů reformní pedagogiky se v Čechách a na Moravě uskutečnila ještě v době Rakouska-Uherska, nový přístup Marie Montessori byla známa vcelku brzy, již v roce 1914 vyšel v Brně německý překlad anglické zprávy od E. Holmese „Das Montessori-System der Erziehung“[1]. Ve 20. letech již v Československu probíhala diskuse o této pedagogice, byla založena Montessori společnost jako větev Komenského společnosti[2] a v roce 1926 vyšel překlad knihy Il metodo[3] pod názvem Příručka vědecké pedagogiky.[4]

Otakar Kádner popsal vznik a rozvoj koncepce Montessori již v roce 1919 jako koncepci neoriginální, založenou na práci Édouarda Séguina, Jeana M. G. Itarda a Friedricha Fröbela; vytkl jí slabý vědecký a teoretický základ výkladů, za omyl považoval použití metod pro

[1] Celý název *Das Montessori-System der Erziehung (Die Arbeitsschule in Italien)*, vydalo nakl. Board of Education, London, volně přeložil Arthur Ripper, Brno 1914. IN: SCHULZ, *Der Streit um Montessori*, str. 236.

[2] Československý pedagogický ústav J. A. Komenského v Praze, založený F. Drtinou a O. Kádnerem v březnu 1919; zrušen v roce 1925 výnosem ministerstva a současně nahrazen Pedagogickou knihovnou Komenského.

[3] Vydané již v roce 1909, druhé vydání 1913. Celý název uvádí KÁDNER, *Dějiny pedagogiky III./II.*, 1919, *„Il metodo della pedagogia scientifica applicatione infantile nelle case dei bambini“*; REENTS, *Maria Montessori (1870–1952), „Il metodo della pedagogica scientifica applicato all´educazione infantile nelle case dei bambini.“*

[4] Dr. Maria MONTESSORI, *Příručka vědecké pedagogiky.* Svaz čsl. učitelek škol mateřských, Praha 1926, přel. Božena Kožíšková, 91 str.

postižené děti také pro děti zdravé[5]; naopak ocenil její pozorovací talent, pedagogickou obratnost a optimistický názor na dítě; nesouhlasil s absencí autority ve výchově, s odstraněním nucení a námahy ze školy. Celkově ohodnotil její ústavy jako laboratoře, kde je mnohé ponecháno náhodě, libovůli, ani obsah vzdělávání se mu nelíbil a doporučil kritický a opatrný postoj při přejímání její metody.

Josef Kubálek popsal a zhodnotil náplň práce a činností Marie Montessori v jejích domech dětí, oceňoval pečlivou pozornost všem stranám duševního vývoje dítěte, ale chyběla mu „obrazivost" a drobné literární texty. V tajemství úspěchu Montessoriové Kubálek oceňoval naprostou individualizace vší dětské práce, postupuje svým tempem; nedostatky viděl v soustavnosti při vyučování čtení, psaní a počtů. Dětské domy označil za „útulky", její koncepci za „pokus" – ač v tomto pokusu ocenil Montessori za soubor znalostí a dovedností, jaké mají mít děti při vstupu do školy. Doporučil upravit hromadné vyučování v českých zemích tak, aby se více dbalo na dětskou individualitu. [6]

Karel Goláň přinesl svůj pohled v článku Podstata Montessorismu již založený jak na znalosti děl Marie Montessori, ale také na osobní zkušenosti při návštěvě dětských domů v Římě. Jako ústřední a hlavní vidí v tomto novém a silně se rozšiřujícím směru svobodu dítěte, kterou je třeba chápat jako vhodné podmínky k plnému rozvoji v reálných projevech života. Takové pojetí svobody směřuje k proměně školství; svoboda je popsána jako činná a omezená kolektivními zájmy. Činná svoboda souvisí s kázní, která je funkcí organizované činnosti a svobody a přínosem zájmu o práci. Lekce jsou individualizovány, jsou stručné, jednoduché a věcné. Tradiční názornost se přeměnila v zaměření na izolované smysly, koncentrace na jednu kategorii. Tradiční role učitele se změnila – pozoruje a řídí, napomáhá. Více vyučuje didaktický materiál, což vede k sebevýchově. Postupně se vyvíjí „svobodně dětská nenucená činnost". Goláň ocenil dispozice zařízení dětského domu a důkladnou socializaci dětí v něm. Porovnal Montessori jen v jedné věci s Fröbelem: hra se mění v práci a fantazie nemá místo, protože každá představa má mít reálný smyslový základ (věk 2–7 let). V pedagogickém cíli metody Montessori mu chyběla mravní výchova, již nelze dosáhnout spontánností dítěte samotného. Rozvoj pouze „psychofysické osobnosti" nepovažuje Goláň za dostatečný cíl. Zpochybnil současně dostatečný význam použití didaktického materiálu, určeného původně pro „defektní" děti, pro děti „normální"; popsal nedostatek „fantasie", v metodě je podle něj „upřílišněná individualisace i jednostranný intelektualismus", doporučuje ji doplnit zvláště v předškolní době jinými složkami výchovy, aby nezůstaly „mnohé disposice pasivní"; chybí mu estetika, výchova mravní i sociální. [7]

Reformní pedagogika včetně Montessori vědecké pedagogiky se v Československu ujala a vznikly nové školy.[8]

---

5 KÁDNER, *Dějiny pedagogiky III./II.*, 1919, str. 163–168; metoda lékařů Jeana M. G. Itarda a Édouarda Séguina vypracovanou pro zaostalé, postižené děti, již Montessori poznala ve své lékařské praxi, upravila a použila do své výchovně-vzdělávací koncepce ve svých zařízeních.

6 KUBÁLEK, *Výchova na školách mateřských podle dr. Marie Montessoriové*. Pedagogických rozhledy, roč. 33 (1923), str. 357–358.

7 GOLÁŇ, Karel, *Podstata Montessorismu*, roč. 36 (1926), str. 3–11; str. 3.

8 Podrobněji IN: TOMÁŠEK, František, *Činná škola v náboženském vyučování s ohledem na metodu Marie Montessoriové*, Olomouc 1940, str. 16 nn.

Zcela jedinečně svědčí o přijetí pedagogiky Marie Montessori práce **Františka Tomáška** Činná škola v náboženském vyučování s ohledem na metodu Marie Montessoriové.[9] „Činná škola" je jedním z pojmů a principů, které přinesla reformní pedagogika do vyučovacího procesu, stala se hlavním aktivizačním prvkem v obnoveném školství. František Tomášek přinesl fundovaný přehled o reformovaném školství v USA i v Evropě, kde jednou z vlivných inspirujících postav byla Maria Montessori s novými znalostmi z psychologie dítěte, jež propojila se zdařilými metodami svých předchůdců a vše následně rozvinula. Formuloval oboustrannou kritiku Montessori, ocenil klady jejího přístupu, vyslovil se ale také k záporům:[10] přínos viděl po stránce didaktické, pedagogické i sociální, ale kvůli velkému důrazu na manuální činnosti, prý hrozí zanedbávání cílené duševní práce, intelektového vzdělání.

František Tomášek přijal metodu Montessori i pro její použití v náboženské výchově, která se tak získává větší přirozenost, aktivitu a zajímavost, ve výsledku je přínosnější díky zájmu dítěte. Nalezl podobnost mezi její metodou a metodou Církve katolické ve čtyřech bodech: ve vhodném prostředí, didaktickém materiálu, postupování od smyslového k nadsmyslovému a ve svobodě ve volbě činnosti.[11] „Ideálně vhodné prostředí pro plné rozvinutí náboženského života vidí Montessoriová v kostele."[12] Vítanými novými prvky ve vyučování je svobodný výběr vhodné činnosti včetně didaktického materiálu, řád ve věcech a činnostech, vytvoření podmínek, aby dítě mohlo pracovat s vnitřním zaujetím. Jistá omezení vidí v náboženském vyučování: „valná část učiva se nedá žactvem samostatně vypracovat. Zvláště tajemství víry a vůbec pravdy zjevené, události biblické se mohou jen předkládat a nikoli vlastním umem vybádat", „náboženství podává zjevené pravdy Boží, k nimž se žák zcela samočinně nemůže dostat", v etické výchově poukazuje na jednostranný subjektivismus a odstranění autority učitele.

V souladu se svými zjištěními a zkušenostmi zřídila Montessori pro děti tzv. „atrium", kde se mohly seznamovat s činnostmi, které vykonává kněz při mši svaté, a s liturgickými potřebami vyhotovenými v úměrné velikosti, aby se mohly brzy s užitkem účastnit církevní liturgie. Zařízení atria má aktivizuje smysly a nabízí množství vhodného materiálu, má povzbuzovat k přechodu od přirozeného života k nadpřirozenému. Vše směřuje k osobě Ježíše Krista. Ideální realizaci přítomnosti a práce dětí v atriu popisuje Tomášek slovy: „V malé náboženské komunitě „atria" budou se děti plně rozvíjeti ve své křestní nevinnosti, v dětinské čistotě i prostotě, a budou nerušeně vyjadřovati vroucí víru a zbožnost svého dětství."[13]

V českém evangelickém prostředí je situace pro rezervovanost až nepřijetí Montessoriina teologického pohledu na dítě obdobná jako v německých evangelických zemích. U nás také hraje svou roli silná tradice, a to **tradice náboženské výchovy podle Komenského** Informatoria školy mateřské:[14]„Víra a pobožnost" je na prvním místě, přání Krista v Mar

[9] TOMÁŠEK, *Činná škola*, Olomouc 1940.

[10] Tamtéž, v kapitole *Světlo a stíny činné školy* na str. 25.

[11] TOMÁŠEK, *Činná škola*, Olomouc 1940, str. 67 a 68.

[12] Tamtéž, str. 81.

[13] Tamtéž, str 97.

[14] KOMENSKÝ, Jan Amos, *Informatorium školy mateřské*. Kalich, Praha 1992, nejstěžejší je Kapitola X. *Jak*

10,14 se mají rodiče a vychovatelé snažit naplnit. Cílem výchovy je sláva Bohu, vlastní radost a vedení dětí ke spáse.[15] Uvádění dětí do života ve zbožnosti začíná už v lůně matky – rodiče se modlí za požehnání a posvěcení, již tehdy jsou kladeny počátky Boží bázně. Dítě má být záhy pokřtěno. Boží bázeň je metodicky rozvíjena výchovou již od druhého roku života, „když se rozoumek zjevovati a jako z pupence kvítek rozvínati začíná..“[16]. Dítě má být předně vedeno k Boží bázni: Bohu děkovat, jeho chválit; učí se jednoduché modlitby, od třetího roku postupně Vyznání víry (Apostolicum), poté Modlitbu Páně, Desatero, večerní modlitbu, požehnání stolu. Rodiče mají důsledně „příčinám zlým brániti: totiž šetřiti pilně, aby nic bezbožného a mrzkého, mysl nakažujícího dítkám ani na oči, ani na uši nepřicházelo,... co se lidem mladým nejprvé do mysli uvede, buď dobré, nebo zlé, to jim nejhlouběji vězí, dokud živi jsou...“[17]

Po druhé sv. válce se již v Československu nevydalo více děl Marie Montessori a Mezinárodní Montessori společnosti[18] se nepodařilo obnovit kontakt s někdejšími představiteli Montessori společnosti.[19] Mezi lety 1948–1989 nebylo vzhledem k politické situaci možné dále rozvíjet pedagogiku, která se snažila o maximálně svobodný rozvoj dítěte. Bylo zavedeno jednotné školství, kontakty na západní pedagogické proudy byly oslabeny až zcela umlčeny, naopak byl posílen vliv ze strany sovětské pedagogiky. Československá pedagogická společnost, zal. 1964, se snažila vydávat díla některých klasiků pedagogiky, Marie Montessori mezi nimi však nebyla.

2. Přijetí koncepce Marie Montessori v německých zemích – výběrový náhled

Reformní pedagogické hnutí přineslo množství nových koncepcí, které se silně rozvíjely zejména od 20. let 20. století, důležité impulzy, vlivy a koncepční změny přijímaly a dále rozvíjely soukromé školy, ale byly to i školy církevní – evangelické i římskokatolické.

Metoda Marie Montessori se z Itálie[20] úspěšně rozšířila v evropských zemích, nejvíce v Nizozemí, Německu a ve Spojeném království, její knihy vycházely v nových vydáních; největšího přijetí a rozvoje se dočkala v USA. Přístup Marie Montessori byl přirozeně podroben také kritice. Tuto recepci včetně kritiky si ukážeme na příkladu německých zemí.

V německých zemích působilo množství reformních pedagogů, kteří byli v kontaktu se zahraničními kolegy. Koncepce výchovy a vzdělávání Marie Montessori byla přijata a oceňována, kriticky hodnocena, její autorka zaujala respektované místo.[21] Je počítána mezi

v pobožnost mládež zavoditi? Str. 111–119.

15 Tamtéž, str. 37.

16 Tamtéž, str. 113: „...takže rozdíl mezi věcí a věcí znamenati počínají: za čímž hned rozvazuje se jim jazyk a slova srozumitedlná formovati se pokouší, tolikéž nohy se tuží a k chodu strojí. Protož tu již hojnější jest čas cvičení s dítkami začíti, však povlovně a tiše, jako ze hry. Předně tedy, když se starší modlí aneb ku stolu neb po stole říkají neb zpívají, aby zvykali tiše seděti neb státi, ručičky také spíti a pokojně držeti...“

17 KOMENSKÝ, Jan Amos, *Informatorium školy mateřské.* Praha 1992, kapitola X. *Jak v pobožnost mládež zavoditi?* Str. 117.

18 Association Montessori Internationale, zal. 1929 Marií a Mariem Montessoriovými.

19 Podle *Annual Report* 1949, Amsterdam 1949. IN: SCHULZ, *Der Streit um Montessori*, str. 236.

20 V době nástupu fašismu se Marie Montessori odstěhovala ze země, nejdelší dobu žila v Nizozemí, které také zemřela a je pohřbena.

21 Ve společnosti ostatních kolegů nepřehlédnutelné místo, stála mezi jmény jako Berthold Otto, Peter Petersen,

mezi pedagogy, kteří svůj koncept postavili výrazně na náboženské interpretaci skutečnosti jako Foerster, Lietz nebo Petersen, dále např. Paul Geheeb.[22] První Montessori škola vznikla v Jeně v roce 1924, velký rozmach hnutí následně nastal v 50. letech.[23] Byla založena Německá Montessori společnost.[24]

Mnozí němečtí reformní pedagogové vyjádřili svůj postoj k pedagogickému přístupu Marie Montessori. Uvedeme zde některé z nich.

Peter Petersen (1884–1951)[25] působil v Hamburku, kde se připojil ke školskému reformnímu hnutí,[26] poté v Jeně na univerzitní škole, kde svoji filosofii výchovy převedl do praxe: vytvořil tzv. „Jenský plán". V Hamburku se setkal také s francouzským reformním pedagogem Célestinem Freinetem (1896–1966)[27], s nímž byl Petersen v písemném kontaktu až do smrti, a dánskou pedagožkou a psycholožkou Sofií Rifbjerg (1886–1981), vůdčí osobností Montessori hnutí v Dánsku po 1. světové válce[28]. Ve svých názorech na proud tzv. nové výchovy zdůrazňoval, že výchova není možná bez základu ve světovém názoru. Jako pilíře hnutí nové výchovy viděl a prosazoval společenství, svobodu a život. Celkově považoval za příkladnou pedagogiku Johna Deweye, venkovské výchovné ústavy a domy dětí Marie Montessori[29] – zde Petersen vysoce oceňoval, jak děti ve vlastní zodpovědnosti určují svůj život ve škole. S Marií Montessori se Petersen setkal několikrát, počítal ji mezi vůdčí reformní pedagogy, ale kritizoval její systém i metodu, smyslový materiál, nesdílel její „pozitivistické myšlenky" a v její koncepci mu chybělo myšlení o společenství.[30] Od poč. 30. let se více zajímal o pedagogiku Friedricha Fröbela (1782–1852)[31], o jeho Kindergarten, jež měly v německých zemích dlouhou tradici. Přesto Marii Montessori Petersen pochválil za změnu postoje učitele a vychovatele a za přínos a formulaci étosu nové výchovy.

Paul Geheeb (1870–1961) založil školní společnost a výchovný ústav Odenwaldschule – pedagogickou laboratoř na venkově a formuloval vlastní metodu, „metodu ničeho pev-

Friedrich Wilhelm Foerster, Ludwig Gurlitt, Ovide Decroly, Herrmann Lietz, Hugo Gaudig.

22 Tak je přesvědčen KOERRENZ, Ralf, COLLMAR, Norbert (Hrsg.), *Die Religion der Reformpädagogen. Ein Arbeitsbuch.* Weinheim 1994. str. 4.

23 PRŮCHA, *Alternativní školy, 1996*. str. 27.

24 Zakladatelka Clara Grundwald rozvíjela pedagogiku Montessori zaměřenou více na praxi – utrpení a nelidský život děti, se snažila zmírňovat rozumnou, láskyplnou výchovou; dostala se ale do konfliktu s Marií Montessori. Srov. HARTH-PETER, Waltraud (Hrsg.), *„Kinder sind anders". Maria Montessoris Bild vom Kinde auf dem Prüfstand.* [2]1997, přednáška *Clara Grunwald und Maria Montessori*, str. 9, 67–84.

25 Více na http://www.deutsche-biographie.de/sfz94948.html.

26 Byl sekretářem „Bund für Schulreform", členem pracovního kruhu New Education Fellowship; vydal spis „Gemeinschaft und freies Menschentum". http://www.deutsche-biographie.de/sfz94948.html.

27 Célestin FREINET (1896–1966), francouzský pedagog, představitel myšlenky tzv. pracovní školy podle hesla „Par la vie – pour la vie – par le travail".

28 Tamtéž, str. 168. Petersenovi zprostředkovala praxi Montessori výchovy, navštívil Kinderhaus v Rosbachu.

29 KOERRENZ, Ralf, *Religion als kulturelle Grundierung pädagogischer Reform.* IN: WERMKE, Michael (Hg.), *Religionspädagogik und Reformpädagogik. Brüche, Kontinuitäten, Neuanfänge.* Jena 2010. str. 18.

30 PETERSEN, Peter, *Der Ursprung der Pädagogik. II Teil der „Allgemeinen Erziehungswissenschaft.* Berlin 1931. str. 180.

31 Friedrich Wilhelm August FRÖBEL (1782–1852), německý pedagog, žák Pestalozziho, je považován za zakladatele elementární pedagogiky: r. 1840 podnítil založení spolku pro „Kindergarten" pro 3–6 leté děti, hru považoval za stejně důležitý prostředek vzdělání jako vyučování;více na http://www.deutsche-biographie.de/sfz60995.html.

ně daného“,[32] jejímž cílem bylo pěstění mravního a náboženského ducha svěřených dětí, co možná nejlepší rozvoj tělesných, intelektových, morálních a náboženských dispozic.[33] Postupem času se více věnoval náboženské výchově, kromě dějin náboženství se po křesťanství děti učily také o mimokřesťanských náboženstvích; zaměřil se na rozvoj religiozity.[34] Ve své antropologii dítěte následoval Luthera, který v dítěti viděl spící dědičný hřích, protože rozum se ještě neprobudil: „dítě nemá hřích, závist, žádost, nevěru, ale naopak velkou nevinu.“[35] Idea o spícím dědičném hříchu konverguje s Lutherovým teologickým pohledem, který dítěti rozumí pod podmínkou „gratia praeveniens“, „der Vorgabe der Taufgnade“.[36] Geheebova pedagogika byla zcela zaměřena na dítě, hovoří se až o mytizování dětí a dětství; v zřejmé návaznosti na Ellen Key a Marii Montessori hovoří o záchraně společnosti skrze děti.[37] Geheeb se snaží „osvěžit“ lidskou paměť připomínkou slov Ježíše Krista o dětech „jestliže se neobrátíte a nebudete jako děti, nevejdete do nebeského království,“ [38] aby se mohl připojit ke slovům Ellen Key o 20. století jako století dítěte[39] a majestátu dítěte u Marie Montessori. Připomínka Ježíšových slov o dětech „pokud se neobrátíte a nebudete jako děti, jistě nevejdete do nebeského království“ zazněla také vícekrát u Marie Montessori, již Geheeb označil za druhou velkou prorokyni.[40] Obrat k dětem, které mají podle Ježíšových slov správné vlastnosti pro uskutečnění nebeského království, je u Geheeba podle vzoru obou reformních pedagožek – děti, které mají čisté srdce a víru, jsou nadějí pro novou, lepší budoucnost.[41]

Příznivci Friedricha Fröbela (1782–1852). Kritika metody Montessori přišla od příznivců pedagogiky Friedricha Fröbela, zejména od druhé poloviny 20. let[42]. Byla vyslovena vůči materiálům i systému; materiály jsou prý nepřiměřené dětem, je potlačováno svobodné tvoření (freies Schaffen) a hraní.

---

[32] „Odenwaldschule“ byla založena v roce 1910, působila do dubna 1933. IN: HANUSA, Barbara, *Die religiöse Dimension der Reformpädagogik Pauls Geheebs. Die Frage nach der Religion in der Reformpädagogik*. Leipzig 2006, str. 41.

[33] HANUSA, Barbara, *Die religiöse Dimension der Reformpädagogik Pauls Geheebs. Die Frage nach der Religion in der Reformpädagogik*. Leipzig 2006, str. 35.

[34] Tamtéž, str. 37.

[35] Tamtéž, str. 132; odkaz na ASHEIM, F., *Glaube und Erziehung bei Luther*, str. 228.

[36] Tamtéž, str. 132; odkaz na R. Lachmann, Art. „Kind“, TRE 18, 156–177.

[37] Tamtéž, v kapitole *Das Kind im Zentrum der Pädagogik* od str. 125, kde Barbara HANUSA na stranách 129–130 zveřejnila Geheebův rukopis z roku 1935, jenž se zdá být v otázce pohledu na dítě a dětství, souhlasu s Ellen Key a Marií Montessori zásadní.

[38] V Matoušově evangeliu 18,3–5 v Českém ekumenickém překladu. V Markově evangeliu 9,37 v Českém ekumenickém překladu.

[39] Švédka Ellen Key prohlásila třicet let před Geheebovým textem 20. století za století dítěte, IN: HANUSA, Barbara, *Die religiöse Dimension der Reformpädagogik Pauls Geheebs*. str. 129, Geheebův nevydaný rukopis z roku 1935.

[40] Maria Montessori citovala častěji jiná Ježíšova slova o dětech *„Nechte děti přijít ke mně…“* IN: SCHULZ-BENESCH (Hrsg.), *Gott und das Kind. Grundgedanken: Gott und das Kind. Religiöse Erziehung: Buchauszüge und Kursusvorträge. Unbekannte Texte aus dem Nachlass*. Herder 2001, str. 79–95.

[41] HANUSA, Barbara, *Die religiöse Dimension der Reformpädagogik Pauls Geheebs*. Str. 131 a 130.

[42] HECKER, Hildegard, MUCHOW Martha, *Friedrich Fröbel und Maria Montessori*, Quelle & Meyer, Leipzig 1927.

Náš **Josef Kubálek** popsal přijetí koncepce Montessori v Německu, kde měla těžkou pozici kvůli silné tradici Fröbelových Kindergarten,[43] byli Němci dosud zvyklí, že zejména v oboru výchovy se učil celý svět od nich, jdou nové ideály výchovy nejmenších dětí, které jsou přímo ve sporu s jejich Fröbelovou soustavou. Učitelky německých mateřských škol by byly otevřeny zásadám Montessoriové, které přinášejí svého druhu osvobození.

Spolek Friedricha Fröbela (Fröbel-Verband) ocenil soustavný výcvik smyslů, volnost a samostatnost, chyběla jim ale „obrazivost" a tvůrčí činnost; Montessori vytkli přílišný utilitarismus, pozitivismus i to, že sociální problémy řešila zvyšováním inteligence. Oproti tomu viděl Fröbel ve vývoji člověka pokrok božské ideje v něm vtělené, ducha sama; [44] výchova na myšlence „Lebenseinigung". Metoda Montessori byla Fröbelovými příznivci dokonce označena za nebezpečí, kterému se podle Kubálka nelze ubránit.[45]

V německých katolických zemích bylo přijetí reformní pedagogiky Marie Montessori vcelku pozitivní, vzniklo množství církevních škol nesoucích v názvu jméno pedagožky;[46] ale v evangelických zemích bylo přijetí rezervované, u reformních pedagogů byl shledán racionalistický až idealistický obraz člověka, který se cítí být vůči Bohu nezávislým. Luterská církev vidí člověka jako hříšníka, který nedbá na základní podmínky své pravé existence, opouští je a je hoden zániku. Reformní hnutí mělo změnit svůj pohled na člověka, aby ho vidělo a uznalo v jeho situaci před Bohem.[47] V protestantských církvích bylo vzdělání tradičně vysoce ceněno, mladý člověk se měl vzdělat ve věcech víry i ve znalostech o společnosti a světě. Protestantské církve měly problematický vztah také mezi teologií a reformní pedagogikou, a to až do nedávné doby.[48] Reformní pedagogové často odmítali vliv církve ve škole, prosazovali jakousi „záchranu výchovou" a církvi předhazovali, že vidí člověka jen jako hříšníka, který se výchovou nemůže polepšit. Luterská teologie trvala na tom, že hříšný člověk se může pokorou před Bohem a vírou, nesouhlasila s představou vytvoření zodpovědného občana pouze správnou výchovou.

Věroučné zásady důležité pro protestantské (zejména luterské) porozumění vzdělávání:[49]

- Člověk je tělesně-duševní jednota, ale ve formě díku za Boží dar; pro porozumění vzdělání jsou přirozené síly dary. „Věřím, že mne Bůh stvořil spolu se všemi tvory, s tělem a duší, očima, ušima a všemi údy, dal mi rozum a všechny smysly a ještě je zachovává;…

[43] KUBÁLEK, Josef, *Výchova na školách mateřských podle Marie Montessoriové.* Pedagogické rozhledy XXXIII (1923), str. 46–50, 176–180, 241–247, 357–361; str. 359.

[44] KUBÁLEK, *Výchova na školách mateřských podle dr. Marie Montessoriové*, roč. 33 (1923), str. slova L. Lampertové, str. 360.

[45] Tamtéž, str. 361.

[46] GRETHLEIN, *Fachdidaktik Religion. Evangelischer Religionsunterricht in Studium und Praxis.* Göttingen 2005, 348 str. 101–107. Mezi lety 1933–1945 se pedagogika Montessori nemohla rozvíjet: v roce 1933 byla zakázána v nacistickém Německu, v roce 1934 ve fašistické Itálii.

[47] BARON, Rüdiger, *Reformpädagogik und evangelische Schule im 20. Jahrhundert*. Waxmann, Münster 2011, kap. *Kirchliche Schulpolitik nach dem Zweiten Weltkrieg*, podkapitola *Kirche und Reformpädagogik*, str. 121–123, zde zmíněn a citován Walter UHSADEL, který se s reformními pedagogy vypořádal ve své doktorské práci *Die Kirche in Erziehungswerk – die reformpädagogischen Schulversuche in ihrem Verhältnis zur Kirche*, Kassel 1939.

[48] Míněna doba přelomu 20. a 21. století, BARON, *Reformpädagogik und evangelische Schule im 20. Jahrhundert*. 2011, str. 182.

[49] Uvádí NIPKOW, *Bildung in einer pluralen Welt*. Band 1 Moralpädagogik im Pluralismus. Gütersloh 1998. str. 189.

A to všechno z pouhé otcovské Boží dobroty a milosrdenství, bez mé zásluhy…“ [50]

- Člověk není nejprve já jako individuum, ale je dítětem, ženou, mužem, a to ve vztazích k ostatním lidem. Není tu od počátku pro sebe, ale pro druhé.
- Je člověkem v každodenní životní nutnosti – tedy v nouzi i v nebezpečí.
- Je stvořením Božím; má žít pro službu, ne pro vlastní potěšení. Vědomí, že je obdarován Bohem, mu přináší zážitek štěstí a nezávislosti, která je pro něj kořenem pravé svobody.
- Postoj vděčnosti, chvály, služby a poslušnosti Bohu podle Luthera: „… pro to všechno jsem mu dlužen, abych mu děkoval a chválil ho a sloužil mu za to a byl poslušný.“[51]

V luterské tradici je pohled na dítě dán především přikázáním,[52] v jehož výkladu je povinností dítěte nejen láska, jak Pán přikázal, ale úcta k rodičům, poslušnost vůči nim, vděčnost Bohu za ně. V přikázání k úctě vůči rodičům má dítě zaslíbení; ve křtu svatém je očištěno od hříchu i žádostí a je přijato do církve Kristovy; má být nadále vychováváno v Boží bázni a lásce, v poznávání jeho díla. Brzy má dítě také poznat Písmo, Vyznání víry a Modlitbu Páně.[53]

V reformované tradici je člověk včetně malého dítěte nahlížen jako ten, kdo vězí kvůli přirozenosti v hříchu, je Bohu odcizen a zachránit jej může jen Boží milost. Kvůli hříchu ztratil člověk všechny duchovní dary a je porušen jeho přirozený základ, celá jeho osobnost je zkažena v duchovním smyslu; jeho přirozené nadání je sice poškozeno, ale Boží vůlí může být obnoveno.[54] Návrat člověka k poslušnosti Boha a vděčnosti jemu se děje z milosti prostřednictvím Krista. Ve všem poznání, ve všech teologických otázkách se má člověk nechat vést a učit Písmem, nikoliv přírodou. „Za prvé si má být vědom, k jakému účelu byl stvořen a jaké nedoceňované dary mu byly přiděleny. Tato úvaha ho má učinit zralým, aby uctíval Boha a uvědomoval si budoucí život. Za druhé má člověk pozorovat své schopnosti,… aby poznal, co je jeho úkol…“[55]

Kalvín nehledal znaky porušenosti u dětí jako Augustin, pomocí Pavlových slov v 1K 14,20[56] interpretuje Mt 18,1–5 a 19,13–15. Dítě má být vychováváno a má své místo v církvi i společnosti. „Kojenci“ a „děti“ jsou slova, kterým Kalvín rozumí jako alegorii pro věrnost, podle Žalmu 8,2 jsou malé děti těmi, kteří jsou schopni chválit Boha. Výchovu dětí v církvi opatřil přísnými pravidly.

---

50 LUTHER, Der kleine Katechismus; Lutherův výklad prvního článku Vyznání víry v Malém katechismu (1529): Der Kleine Katechismus on-line: http://www.bernhard-kaiser.homepage.t-online.de/downloads/lutherklkatechismus.pdf.
Podobně ve Velkém katechismu: „Das meine und glaube ich, dass ich Gottes Geschöpf bin, das ist, daß er mir gegeben hat und ohne Unterlaß erhält Leib, Seele und Leben, Gliedmaßen klein und groß, alle Sinne, Vernunft und Verstand, und so fortan...“ IN: HOLTZ, Gottfried (Hrsg.), *D. Martin Luther Großer Katechismus. Vollständige Ausgabe. Sprachlich durchgesehen und den Menschen der Gegenwart nahegebracht*. Berlin 1962, str. 87.

51 LUTHER, *Der Kleine Katechismus*, 1529, v závěru výkladu prvního článku Vyznání víry http://www.bernhard-kaiser.homepage.t-online.de/downloads/lutherklkatechismus.pdf.

52 Martin LUTHER je vykládá v Malém i Velkém katechismu.

53 Výklad k přikázání „Cti otce svého a matku svou…“, str. 37–51; výklad o křtu dětí na str. 294–297. IN: HOLTZ, Gottfried (Hrsg.), *D. Martin Luther Großer Katechismus. Vollständige Ausgabe. Sprachlich durchgesehen und den Menschen der Gegenwart nahegebracht*. Berlin 1962.

54 TORRANCE, T. F., *Calvins Lehre vom Menschen.* Zollikon-Zürich 1951. str. 94.

55 Tamtéž, str. 20.

56 „Bratří, ve svém myšlení nebuďte jako děti. Ve zlém buďte jako nemluvňata, ale v myšlení buďte dospělí.“ ČEP.

Tolik jen malý pohled do evangelické tradice i výchovy, rozvinuté v reformaci a pozdějších dobách, doplněné ve 20. století o výsledky moderních věd. Tato tradice byla natolik ceněna, že nebylo žádoucí ji z podstaty měnit ani vlivem hnutí reformní pedagogiky.[57]

Až od 60. let se po kritice objevily podněty k diskusím, mj. snaha, aby náboženská pedagogika upustila od katechetického směrování a otevřela se obecné pedagogice. Reformní pedagogika byla prodiskutována, přeformulována na „dobro činící pedagogiku" a množství podnětů bylo přijato také do vzdělávacích programů také církevních škol.[58]

Seriózní kritická diskuse přinesla ve 2. pol. 20. století dvě souborné publikace: Der Streit um Montessori z 60. let[59] a Kinder sind anders z 90. let.[60]

- H. Halbfass, H. K. Berg, H. J. Schmutzler a Friedrich Schweitzer zhodnotili Montessori náboženskou pedagogiku na základě vlastních znalostí a zkušeností s Montessori obecnou pedagogikou, praktikovanou v Německu v dlouhé tradici.

3. Antropologie – některé problematické pojmy

Maria Montessori popsala své objevy týkající se života dítěte často pomocí termínů převzatých z biologie či teologie, ty se ale již za jejího života, zejména pak po její smrti staly předmětem značné kritiky. Byla nařčena z naturalismu, biologismu i z teologického naturalismu. Termíny, které použila v nových souvislostech i její nové termíny vzbuzovaly otázky, nepochopení až nesouhlas či rozhořčení – např. „duchovní embryo", „absorbující duch" a „božský přírodní princip".[61]

Duševní nebo duchovní embryo. Marie Montessori byla silně ovlivněna tehdy nedávnými či zcela čerstvými objevy v obecné biologii i v biologii člověka, v embryologii, a ve svých úvahách v přednáškách při vzdělávacích kurzech pak proto často používala biologické analogie. Pojem „embryo", zcela nově tehdy popisující zárodek, rozvíjející se nový život v těle matky, použila pro popis stavu duše dítěte po narození.[62] Ta je na začátku svého rozvoje: „...novorozené dítě není zcela vyvinuto, a dokonce čím více je lidé studují, o to více zjišťují, jak nehotové je, zejména duševně," řekla.[63] Analogicky k procesu vývoje těla dítěte v matčině nitru hovoří o počátku rozvoje duše dítěte po jeho narození: „novorozenec je psychickým embryem".[64] Nutností pro duši novorozence je chráněné, bezpečné prostředí

[57] Již zmíněné vlivy teosofie, ale také antroposofie; vypjatý pozitivismus, přírodní teologie aj.

[58] BARON, *Reformpädagogik und evangelische Schule im 20. Jahrhundert*. 2011, str. 182.

[59] SCHULZ, Günter (Hrsg.), *Der Streit um Montessori. Kritische Nachforschungen zum Werk einer katholischen Pädagogin von Weltruf. Mit einer internationalen Montessori – Bibliographie*. Herder, Freiburg im Breisgau 1961. 365 stran

[60] HARTH-PETER, Waltraud (Hrsg.), *„Kinder sind anders". Maria Montessoris Bild vom Kinde auf dem Prüfstand*. Ergon Verlag, Würzburg 1996. 301 stran

[61] MONTESSORI, Maria, *Kinder sind anders. Il Segreto dell´Infanzia*. Klett-Cotta, Stuttgart [13]1993. 303 stran.

[62] Termín popsal u SCHULZE, *Der Streit um Montessori*, na str. 34–35; MONTESSORI, *Kinder sind aders*, na str. 48–59.

[63] MONTESSORI, *Absorbent Mind*, v kapitole *The Psycho-embryonic life*, str. 109.

[64] MONTESSORI, *Absorbent Mind*, str. 76: „psychic embryo"; *Der Streit um Montessori*, str. 34: „der geistige Embryo"; *La mente del bambino*: „l'embrione spirituale". Výraz „duševní/duchovní embryo" se objevil poprvé v roce 1916 v díle *L´Autoeducazione nelle Scuole elemntarti*: „l´embrione psichico", Řím 1916, str. 127. Uvádí SCHULZ-BENESCH, *Der Streit um Montessori*, str. 35, pozn. 9. Zde je třeba zvolit vhodný výraz, popisujícím fázi raného vývoje lidské „duše" nebo lidského „ducha".

– zde je druhý obsah pojmu „embryo“. Ve vývoji člověka jakéhokoliv národa a jakéhokoliv původu je naprostá shoda, stejným vývojem procházejí všechny děti národů světa a „stání se tělem“ probíhá u každé lidské bytosti stejným způsobem.[65] O prenatálním i postnatálním období se Montessori vyjádřila nově jako o zcela zásadních dobách lidského vývoje: stejně jako musí tělo člověka projít embryonální fází, tak se po narození jeho duše-duch nachází v „psycho-embryonální“ fázi.[66] Rané období dětství odpovídá jeho embryonálnímu období.

Absorbující duch či mysl. Pojmem absorbující duch či mysl[67] Maria Montessori nechtěla říci, že by smysly malého dítěte byly jednoduše vystaveny vnímaným podnětům a dětská mysl je pasivně přijímala. Pro svůj pohled na způsob dětského vnímání a přijímání podnětů použila obrazy, které nebyly pochopeny jednoznačně. Např. přirovnání absorbující mysli k fotografování, k návštěvě na jiné planetě, k postoji kontemplace.[68] Tento termín chápeme správně, když řekneme, že celá metoda Montessori je založena na lidské skutečnosti dítěte, především na svobodě jeho iniciativy. Proto by největší chybou bylo použít přirovnání k houbě, ta totiž z podstaty svého materiálního uspořádání pouze pasivně nasává vše, co do ní vstupuje – v případě dítěte toho, co vstupuje otevřenými smyslovými orgány. To byl pohled starší psychologie, dítě je ale svobodně aktivní.[69]

Božský přírodní princip. Zejména pro prostředí protestantských církví jsou mnohá vyjádření a mnohé výroky problematické, můžeme číst např. kritiky, které Marii Montessori vytýkají názory patřící více teismu či teosofii než křesťanství. Její „kosmické myšlenky“, které vyjadřují touhu po univerzální harmonii, nejsou – podle jiné kritiky – dědictvím indické teosofie, mnohem spíše evropským duchovním dědictvím,[70] pro teosofy však byly přednášky Marie Montessori díky společným tématům (či motivům) atraktivní.[71] Teosofické myšlenky o sjednocení lidské duše s božím vědomím, o osvobození od těsného lidského já směrem k boží moudrosti a jiné jsou společnými tématy, názorovými spojnicemi s pohledem Montessori.[72]

---

65 Tamtéž, str. 76; pro „stání se tělem“ je v textu slovo „inkarnace“.

66 Tak míní SCHULZ, *Der Streit um Montessori*, str. 34, pozn. 9.

67 Termíny „absorbující mysl“ a „absorbující duch“ jsou zde vnímány jako synonyma; podobně „absorbent mind“, „der absorbierende Geist“ a „la mente assorbente“.

68 Tyto obrazy lze nalézt v MONTESSORI, *Het onbegreppen Kind*, Amsterdam 1954; str. 87–88 fotografování a návštěva jiné planety. IN: SCHULZ-BENESCH, *Der Streit um Montessori*, str. 40.

69 Tak míní Schulz-Benesch spolu s Buytendijkem. Tamtéž, str. 41.

70 OSWALD, Paul, *„Kosmische Erziehung“ in der pädagogischen Theorie Maria Montessoris.* IN: SCHEID, Paul, WEIDLICH, Herbert (Hg.), *Beiträge zur Montessori-Pädagogik 1977*, Stuttgart 1977, str. 123.
Uvádí KÖPKE-DUTTLER, Arnold, *Theosophische Annäherungen und jüdische Förderinnen Maria Montessoris*, IN: HARTH-PETER, Waltraud (Hrsg.), *„Kinder sind anders“. Maria Montessoris Bild vom Kinde auf dem Prüfstand.* Würzburg ²1997, str. 135.

71 Nabídka pořádání kurzů na půdě jejich společnosti ve Spojeném království a později v Indii vyšla z iniciativy Annie Besant, předsedkyně Theosofical Society. Uvádí KÖPKE-DUTTLER, Arnold, *Theosophische Annäherungen und jüdische Förderinnen Maria Montessoris*, IN: HARTH-PETER, Waltraud (Hrsg.), *„Kinder sind anders“. Maria Montessoris Bild vom Kinde auf dem Prüfstand.* Würzburg ²1997, str. 135–136.

72 KRAEMER, Rita, *Maria Montessori*, Frankfurt 1995, str. 404 n.; Uvádí KÖPKE-DUTTLER, Arnold, *Theosophische Annäherungen und jüdische Förderinnen Maria Montessoris*, IN: HARTH-PETER, Waltraud (Hrsg.), *„Kinder sind anders“. Maria Montessoris Bild vom Kinde auf dem Prüfstand.* Würzburg ²1997, str. 136. Maria Montessori zformovala své názory v „kosmické výchově“ pod vlivem teosofických myšlenek.

Susanne Heine (1997) hovoří u Montessori dokonce o **zbožšťování dítěte**, protože vidí v přírodě přítomný božský princip projevující se v dítěti, a nikoli osobní vztah s Bohem.[73] Heine analyzovala myšlenkový svět italské pedagožky a konstatovala, že Montessori uvažovala v tradici aristotelismu, že za jejími názory je osvícenecký teismus, zdůrazňovala proto vlastní rozvoj vnitřních sil, za nimiž lze najít božský řád světa. Spojila prý metodu experimentu se zjevující se přírodou jako principem, který je navíc v jejích pozdějších pracích naplněn náboženskými metaforami.[74] Svobodu v hlubším smyslu chápala Montessori prý jako osvobození se od zábran, její tzv. normalizace znamenala návrat k čistě přirozenému, ničím ovlivněnému vývoji v souladu s vlastními vnitřními mechanismy. Její metoda nevznikla dedukcí z předem daných zásad, ale z bezprostředního pozorování, její pojem tzv. obrácení nemá náplň křesťanského obrácení, ale jde o prozření vychovatelky k novému pohledu na dítě. Montessori prorokovala o dítěti jako mesiáši, přesněji o božském principu, který se v něm rozvíjí a připravuje cestu v dějinách.[75]

Jürgen Oelkers hovoří o **mýtu dítěte**, který Maria Montessori vytvořila; jeho vznik je popsán v závěrečné kapitole jejího díla Il Segreto dell´Infanzia „Ecce homo!". Dítě podle ní musí projít cestou utrpení, ač je člověkem majícím ve svém nitru Boha, je zde srovnáváno s údělem Krista. Ti, co měli dítě chránit, je zraňují; autoritativní a represivní škola a rodina, která je v instituci ponechává. „Dítě trpí tedy již pod nárokem na výchovu od dospělých, pokud nejsou schopni respektovat autonomní svět dítěte. … Výchova, která nevychází z ideálu dítěte, by byla rozpadem, ztrátou nejlepších sil člověka. Tato iritující myšlenka stojí za mýtem trpícího a současně mesiášského dítěte." [76]

Religiozita dítěte. Nedílnou součástí výchovy dítěte je podle Marie Montessori výchova náboženská, která je pro ni naprosto nesrovnatelná s tzv. „přirozenou výchovou"[77], protože člověk, „který nemůže učinit nic pro svoji spásu", byl Kristem „přiveden opět ke svému stvořiteli".[78] Dítěti může dospělý pomáhat žít život v Kristu, život v tajemství, a to tím, že žijí v církvi, mimo niž není náboženská výchova možná. Dospělý spolupracuje s Boží milostí, jinak by pracoval proti Boží vůli. Svůj pohled na dětskou religiozitu vyjádřila Maria Montessori v následujících slovech:

„Musíme si uvědomit, že náboženství je univerzální cítění, které je v každém člověku a je v něm od počátku světa. Není to něco, co bychom dítěti museli dát. Právě tak, jako je v každém člověku dána tendence naučit se jazyk, je dána tendence rozvíjet náboženství… Náboženství je něco, co je v nitru každé duše… Když nám chybí náboženství, chybí nám něco základního pro rozvoj člověka…"[79]

---

[73] HEINE, Susanne, *Montessori und die Vergottung des Kindes.* IN: HARTH-PETER, Waltraud (Hg.), *„Kinder sind anders". Maria Montessoris Bild vom Kinde auf dem Prüfstand.* Würzburg 1997. str. 227–242.

[74] Tamtéž, str. 233.

[75] Tamtéž, str. 234.

[76] OELKERS, *Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte.* München 1992, str. 75; cit. podle MONTESSORI, M., *Kinder sind anders. Il segreto dell´infanzia.* Přel. P. Eckstein m.j., Stuttgart [8]1967 (ital. orig. 1950), str. 301.

[77] Montessori jmenuje J. J. Rouseaua a J. H. Pestalozziho.

[78] SCHULTZ, *Der Streit um Montessori.* 1961, str. 148, zde je citován materiál *L´éducation religieuse. La vie en Jesus-Christ*. Desclée De Breuwer Paris 1956, s předmluvou P. Pierra Faure, S.J.

[79] MONTESSORI, *Über religiöse Erziehung.* Přednáška na kurzu v Londýně v roce 1946. IN: SCHULZ-BENESCH, Günter (Hrsg.), *Gott und das Kind. Grundgedanken: Gott und das Kind. Religiöse Erziehung: Buchauszüge und*

„Náboženstvím“ nemá Montessori na mysli žádnou konkrétní konfesi, i když myšlenkově zůstává v křesťanství, tímto výrazem je spíše vyjádřena obecně lidská potřeba jistoty a bezpečí, je to „potřeba religiozity“.[80] Montessori hovoří o lásce a ochraně jako o citech, které malé děti potřebují nejvíce a které především má mít náboženská výchova. Jinými slovy: v dětském nitru již je potenciál k religiozitě, je třeba jej využít a religiozitu rozvíjet, a to již od předškolního věku, kdy je dítě nejvnímavější.

4. Dvě linie náboženské výchovy podle Marie Montessori: Katecheze Dobrého pastýře a Godly Play

Započatou koncepci Montessoriiny náboženské výchovy rozvinuly dámy Gianna Gobbi a Sofia Cavalletti v 50. letech 20. století do Katecheze dobrého pastýře. V jejím základu je přesvědčení, že zaměstnáváním a rozvíjením smyslů dítěte, tedy přirozených schopností jemu daných k vnímání, prožívání a chápání jevů přirozeného světa vede cesta k vnímání, prožívání a chápání jevů nadpřirozených. Sofie Cavalletti popsala dítě jako „metafyzickou“ bytost[81], jež se pohybuje s lehkostí ve světě transcendentna a těší se živě a spokojeně ze setkání s Bohem. Vysvětluje to tak, že náboženská zkušenost, ve které se projevuje láska, odpovídá přirozenosti dítěte zvláštním způsobem. Dětská potřeba lásky má svou příčinu ve struktuře osobnosti dítěte, která ve vztahu k Bohu jedná aktivně.[82] Dítě vchází do vztahu s Bohem z vlastní hluboké bytostné potřeby lásky, která je podle Cavalletti silnější než potřeba potravy, dítě prý po Bohu silně touží. Pro uspokojení této potřeby musí dospělý správně odpovídat na dětskou prosbu: „Pomoz mi, abych sám přišel/přišla k Bohu blíž.“[83]

Godly Play je druhou konkretizací tradice Montessori náboženské výchovy. Jerome W. Berryman vyvinul vlastní přístup na základě interpretace díla Sofie Cavalletti.[84] Název má podtrhovat kvalitu zúčastněných vztahů a zdůrazňovat, jak je důležité podpořit kreativní procesy pomocí hry, aby člověk zůstal ve vztahu k Bohu otevřený.[85] Jerome W. Berryman nazval svůj nový přístup k dětskému nitru, který respektuje možnost a schopnost autentického náboženského prožitku už v předškolním věku, „teologií dětství“.[86] Malé děti ve věku od čtyř let mají existenciální otázky, které nesmějí být podceňovány, ale a musí být slyšeny, jako např. „Proč musím zemřít?“ Teologie dětství se snaží je zodpovědět. Kreativita a hra jsou v Godly Play důležitými ideovými pilíři.

Kursusvorträge. Unbekannte Texte aus dem Nachlass. Freiburg-Basel-Wien ²2001, str. 96–97:

80 PICKENHAIN, Lothar, *Montessori-Pädagogik im Liche der Neurowissenschaft*. IN: HARTH-PETER, Waltraud (Hrsg.), *„Kinder sind anders“. Maria Montessoris Bild vom Kinde auf dem Prüfstand*. Würzburg 1997, str. 169.

81 Tamtéž, str. 33; termín, jak Cavalletti přiznává, nepochází od ní, viz tamtéž v pozn. 14 FROSSARD, A: „Není nikdo, kdo by byl opravdověji metafyzický než děti.“ IN Le Figaro, 10.8. 1970.

82 Tamtéž, v pozn. 15 CAVALLETTI cituje MENCARELLI, M., *Metodologia didattica e creativa*, La Scula, Brescia 1974, str. 524.

83 Tamtéž, str. 34. Srov. BERG, H. K., *Montessori für Religionspädagogen*, str. 67.

84 Naposledy navštívil kurz Katecheze dobrého pastýře v roce 1993 a zjistil, jak se změnil její katechetický přístup i Berrymana samotného; měl tehdy již mírně odlišný plán vlastního dalšího vzdělávání. Tamtéž, str. 112.

85 Tamtéž, str. 113.

86 BERRYMAN, *Godly Play. Das Konzept zum spielerischen Entdecken von Bibel und Glauben. Band 1, Einführunf für Theorie und Praxis*, 2006, str. 132; o „teologii dětství“ pojednává celá 9. kapitola knihy, str. 132–178.

Závěr

V koncepci Marie Montessori je mnoho sporných a nejasných vyjádření, její pojmy a názory podnítily kritické diskuse a ne vždy byla její koncepce přijímána bez výhrad, či dokonce akceptována pro praxi vůbec. Současně ale získávala její práce, její přístup a její nasazení pro zanedbané a sociálně znevýhodněné děti vysoké ocenění, sama její osobnost byla silně motivující. Za její prací byla předně snaha výchovou a vzděláním otevřít svět dětem z jakéhokoli sociálního prostředí a jakékoli úrovně inteligence („normálnosti" či „abnormálnosti"). V její mysli byl Bůh jako dárce života, stvořitel lidské duše a geniální autor životních principů a sil, Kristus jako ten, který děti miloval první a který jim před zraky všech je odmítajících přislíbil Boží království. Nebýt těchto pilířů religiozity Marie Montessori, ač mnohdy nevyslovených nebo vyslovených nezřejmě či nevyslovených s ohledem na posluchačstvo, nebyla by její práce tak hluboce reformní, protože její motivy by neměly tak pevný základ a jasný směr. Po již více než celém století praxe se její koncepce rozvíjí dále, žel mnohdy bez náboženského rozměru. Tento nedostatek se snaží vyrovnávat profesionální i dobrovolní pracovníci v křesťanských církvích, když se v katechetické práci přiklánějí k jedné z linií náboženské výchovy s principy Montessori.

Pojem animace v pastoraci mládeže v českém katolickém prostředí

(*Anna Dudová)*

Slovo animace není v českém katolickém prostředí slovem neznámým. Pravidelně se vyskytuje v oblasti pastorace mládeže. Používané jsou zejména výrazy jako „animátor", příp. „animátorský kurz". S těmito pojmy běžně pracuje příslušná odborná literatura i slovník praktických realizací a konkrétních podob pastoračních aktivit a nakonec i sama mládež. Otázkou je, zda se jedná o obdobné termíny s obdobným významem.

Cílem tohoto příspěvku je vymezit místo a obsah pojmu nebo pojmů animace v pastoraci mládeže v českém katolickém prostředí, a to na základě obrazu, který podává příslušná odborná a metodická literatura. Využity přitom také budou některé další texty, směřované či vzniklé v oblasti církevní péče o mládež. Obraz to bude na tomto místě nutně výběrový. Nejprve budou připomenuty první snahy o přenesení konceptu animace do českého prostředí. Následně se pozornost zaměří na podoby a uplatnění animace jednak v diecézní, jednak v salesiánské pastoraci mládeže. Salesiánská pastorace mládeže představuje v českém katolickém prostředí – ve srovnání s diecézní pastorací – alternativní model pastorace mládeže. Proto považujeme za důležité se tímto modelem zabývat.

Pokusy o zavedení a uplatnění animace v oblasti církevní práce s mládeží se v českém katolickém prostředí začaly objevovat již v polovině 90. let 20. století. Dělo se tak prostřednictvím nově založeného časopisu NAIM, který byl zamýšlen a prezentován jako specializovaný časopis pro pastoraci mládeže. Vydavatelem časopisu byla Salesiánská provincie Praha. Časopis věnoval tématu animace značnou pozornost, viděl ji totiž jako velmi potřebnou a využitelnou v tehdy nově institucionalizované oblasti pastorace mládeže. Hlavním popularizátorem animačního přístupu byl šéfredaktor časopisu, salesián Michael Martinek.[1]

Animace v kontextu pastorace mládeže byla na stránkách tohoto časopisu nahlížena jako vnitřní proces formace mladého člověka k osobní zralosti, podněcovaného vychovatelem na základě osobního vztahu. Současně animací bylo rozuměno využívání výchovných metod a technik podporujících uvedený proces. Za takto formulovaným konceptem se nacházel optimistický pohled na člověka a jeho možnosti, spolu s přesvědčením, že v každém člověku jsou ukryty zdroje dobra a ty je možné probudit, rozvinout a naplnit. Probudit vnitřní síly a možnosti druhého člověka a otevřít mu horizonty lidství a víry bylo úkolem

[1] Srov. DUDOVÁ, Anna – KAPLÁNEK, Michal – MACKŮ, Richard. Kulturní animace – filosofická východiska a praktické využití. *Caritas et veritas*, 2014, č. 4, s. 65. ISSN 1805-0948.

takzvaného animátora. Touto osobou se rozuměl člověk, který měl aktivizovat svěřené mladé lidi na základě osobního vztahu a využívat při tom animační metody a techniky.[2] Neznamenalo to ale, že se stane organizátorem a manažerem určité skupiny či okruhu lidí a společných aktivit. Animátor měl na druhé působit především svým osobním příkladem a svým vztahem ke každému jednotlivci.[3]

Předpokladem uplatnění animačního přístupu bylo několik základních přesvědčení. Zásadně důvěra v (mladého) člověka i v osvobozující sílu výchovné lásky, následně také v úlohu a poslání mladých lidí, v jejich schopnost a vůli nést a přijímat zodpovědnost za svůj život i vztahy k druhým lidem a ke světu. Slovo vztah tu bylo klíčové. Osobní vztah naplněný laskavostí a tolerancí v kontextu porozumění, důvěry a kamarádství měl mladým lidem dodat odvahu rozvíjet v sobě dobré, potlačovat špatné a růst ke zralosti. Animovaný mladý člověk se měl postupně otevřít a nadchnout pro opravdovější vztahy a ideály. Proces animace tak měl zasahovat nitro a odehrávat se v srdci člověka, jak animovaného, tak také animátora. Animátor zde nebyl vůdcem, ale pouze tím, kdo druhým stojí po boku a doprovází je na jejich vlastní cestě. Jeho úkolem proto také nebylo vedení, ale doprovázení.[4]

Jako ideální animátor zde byl představen sám Ježíš Kristus a jako ideální vzor animace Ježíšův rozhovor s učedníky na cestě do Emauz. Tato cesta měla začít *setkáním*, iniciativou Ježíše, který se přiblížil k učedníkům a věnoval jim svůj čas a pozornost, pobýval v jejich *přítomnosti*. Teprve takový přístup umožňoval začít *dialog*, který se časem mohl prohloubit a přejít v *přátelství*. Na tomto základě se animátorovi měla otevřít možnost, aby mladým lidem předestřel a vysvětlil náročné poselství evangelia až po přijetí a svátostné dovršení.[5]

Animační přístup představovaný na stránkách časopisu NAIM vycházel z teoretického uchopení pojmu animace, které odpovídalo konceptu takzvané kulturní animace. Tento koncept je především svázán s italským salesiánským prostředím a se jmény autorů jako jsou Riccardo Tonelli a zejména Mario Pollo.[6] Příspěvky v časopisu NAIM vztahující se k problematice animačního přístupu se odkazovaly i na další autory, zvláště z italského, španělského a latinskoamerického prostředí.[7] Z obdobných zdrojů jako čeští salesiáni vycházeli i salesiáni slovenští, kteří také v této době začali usilovat o výchovné využití animace.[8] Rovněž stručné informace o animaci, jež se tehdy objevily v české pedagogické literatuře, například v Pedagogickém slovníku autorské trojice Průcha, Walterová a Mareš z roku 1995, měly stejný původ.[9]

---

2 Srov. MARTINEK, Michael. Animace. *NAIM – časopis pro pastoraci mládeže*, 1994, roč. 1, č. 1, s. 11–13.

3 Srov. MARTINEK, Michael. Animátor skupiny. *NAIM – časopis pro pastoraci mládeže*, 1994, roč. 1, č. 2, s. 7–9.

4 Srov. MARTINEK, Michael. Animace. NAIM – časopis pro pastoraci mládeže, s. 12.

5 Srov. MARTINEK, Michael. Animace. NAIM – časopis pro pastoraci mládeže, s. 12.

6 Srov. POLLO, Mario. *Animazione culturele: Teoria e metodo*. 1. vyd. Roma: LAS, 2002. 403 s. ISBN 88-213-0488-4.

7 Srov. VECCHI, Juan E. *Pastorale giovanile: Una sfida per la comunità ecclesiale*. 1. vyd. Torino: LDC, 1992. 320 s. ISBN 88-01-14827-5; TONELLI, Ricardo. *Pastorale giovanile e animazione : una collaborazione per la vita e la speranza*. 1. vyd. Torino: Elle Di Ci, 1990. 126 s. ISBN 88-01-14820-8; FRANCIA, Alfonso. *Curso para jóvenes cristianos animadores de grupos: Dinámica de grupos*. 1. vyd. Madrid: CCS, 1989. 120 s. ISBN: 9788470433153.

8 Srov. DUDOVÁ, Anna – KAPLÁNEK, Michal – MACKŮ, Richard. *Caritas et veritas*, s. 66.

9 Srov. PRŮCHA, Jan – WALTEROVÁ, Eliška – MAREŠ, Jiří. *Pedagogický slovník*. 1. vyd. Praha: Portál, 1995. 292 s. ISBN 80-7178-029-4. s. 21.

Koncept animace šířený a popularizovaný prostřednictvím časopisu NAIM ovšem neměl výraznější dosah. S myšlenkou kulturní animace pracoval tehdy pouze omezený okruh lidí. Časopis byl distribuovaný pouze v rámci katolické církve, a to především v salesiánském prostředí. Navíc vycházel pouze v období let 1994–1997.[10] Slovo animace a příslušné obsahy se tenkrát příliš neujaly. To ovšem nebyl případ slova animátor, které bylo již tehdy v české katolické církvi dost rozšířené.

Výraz animátor se nezávisle na konceptu animace v českém a slovenském prostředí rychle rozšířil ihned po roce 1989. Původ tohoto slova je italský. Lze se domnívat, že k rychlému rozšíření a etablování tohoto pojmu došlo proto, že dvě velká celosvětová hnutí stojící u zrodu institucionalizované pastorace mládeže u nás, salesiáni a fokolaríni,[11] vyšla z italského prostředí a čerpala odtud mnohé podněty. V italštině se slovo „animovat" běžně používá, a to jak ve smyslu „oduševňovat", „oživovat" (srov. latinský původ slova) nebo „povzbuzovat", ale také ve významu „utvářet" (v podobném významu jako německé „gestalten"). Jako animátoři se tedy – zejména od 60. let – začali označovat jak vedoucí a organizátoři skupin, tak i „řadoví" členové skupiny, kteří přicházeli s nápady a iniciativou. Zdá se, že k rozšíření významu slova „animátor" (zejména v Itálii) přispěla na jedné straně nechuť označovat vedoucího skupiny slovem „duce", na druhé straně poznání, že vedení společenství mládeže by nemělo být autoritativní, ale spíše motivující. V českém katolickém prostředí pak slovo „animátor", resp. „animátoři" zdomácnělo jako označení osoby nebo osob, které se podílely na přípravě programu a vedení nějaké skupiny. Výraz animátor se přitom v našem prostředí zdál vhodnější, než významově blízká, ovšem historicky a jinak zatížená slova „vůdce", „vedoucí skupiny" nebo „skupinový vedoucí".[12]

Co víc, osobě animátora byla v českém katolickém prostředí připsána zásadní úloha pro výchovu mladých lidí. Postava animátora jako organizátora a současně (duchovního) průvodce mladých lidí je z hlediska osob odpovědných za pastoraci mládeže v katolické církvi považována – vedle postavy kněze – za klíčovou.[13]

Pro oblast diecézní pastorace přehledně vymezil pojem animátora Jan Balík, ředitel Sekce pro mládež České biskupské konference, a to v knize *Na cestě s mladými*.[14] Kniha sice vyšla již v roce 2004, přesto dodnes se pro oblast pastorace (mládeže) jedná o jednu ze zásadních a neopominutelných publikací.

---

10 Srov. DUDOVÁ, Anna – KAPLÁNEK, Michal – MACKŮ, Richard. *Caritas et veritas*, s. 66.

11 Hnutí Fokoláre, také známé jako Dílo Mariino, je katolické duchovní hnutí (dnes ekumenicky otevřené), založené v roce 1943 Chiarou Lubichovou. Klade důraz na dokonalost v lásce a uskutečňování jednoty. V Československu se tajně rozvíjelo od 60. let 20. století. Salesiáni Dona Boska (také Společnost svatého Františka Saleského) jsou řeholní kongregací v katolické církvi, založenou italským knězem Janem Boskem v roce 1859. Zvláště se věnují výchově mládeže.

12 Srov. KAPLÁNEK, Michal. *Výchova v salesiánském duchu*. 1. vyd. Praha: Portál, 2012. 117 s. ISBN 978-80-262-0126-7. s. 86–87.

13 Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými: O službě církve mladým lidem*. 1. vyd. Praha: Paulínky, 2004. 503 s. ISBN 80-86025-76-4. s. 305.

14 Jan Balík byl ředitelem Sekce pro mládež České biskupské konference v letech 2001 až 2005 a pak znovu od roku 2011. Dlouhodobě se věnuje oblasti pastorace mládeže, je také autorem řady zásadních publikací a v mnohém i podoby pastorace mládeže realizované v České republice.

Animátor je podle Balíka člověkem, který se pohybuje ve skupině a do této skupiny vnáší ducha („dech života"). To souvisí se snahou, aby setkávání skupiny nebylo bez obsahu, nebo vyplněné pouze hrou či zábavou. Animátor má být tím, kdo za využití nedirektivních metod povzbuzuje a motivuje mladé lidi k realizaci vlastní svobody a nabízí jim pozitivní možnosti seberealizace. V tomto bodě navazuje Balík na vymezení obsahu pojmu animace známé z české pedagogické literatury, jež zprostředkovaně, jak již bylo připomenuto, čerpalo z italského a španělského jazykového prostředí.[15] Současně při upřesnění pojmů animátor a animace se odkazuje ke klasické literatuře českého oboru pedagogiky volného času, respektive výchovy mimo vyučování a vztahuje obsahy těchto termínů k metodám práce využívaným ve volnočasových skupinách.[16] Sám pak termín animátor používá v uvedeném smyslu, nicméně s jistou distancí, takže hovoří o tzv. „užším významu".[17]

Animátor v „užším významu" není pedagogem volného času, většinou není ani profesionálem, který sleduje ve své činnosti výchovnou, zdravotní, sociální a preventivní funkci. Je pro něj charakteristický křesťansky motivovaný přístup k člověku i k práci s mládeží. Rozdíl mezi pedagogem volného času a animátorem formuluje Balík asi takto: pro pedagoga volného času může být náboženské přesvědčení zásadním životním projektem, ve své profesi ale musí vycházet z oborových základů; naproti tomu animátor má sice využívat nejrůznější pedagogické dovednosti, nicméně především má stavět na „duchovních pramenech", konkrétně na „pedagogice evangelia" a Boží milosti. Pro animátora i pedagoga volného času je společná podpora rozvoje společenství i jeho každého člena, důraz na přípravu dobrého programu i na vytváření osobních vztahů ve společenství. Pro animátora je dle Balíka základní metodou vytváření vztahů, jejichž cílem je vznik a rozvoj křesťanského společenství; k tomu samozřejmě neoddělitelně patří společné prožívání víry a evangelizační působení. Animátor má tedy „do větší hloubky zasahovat" do života mladého člověka.[18]

Balík vymezuje osobu animátora pomocí několika oblastí, které se týkají jak vnitřního života, tak vnějšího působení, a uvádí některé určující vlastnosti a charakteristiky. Současně upozorňuje, že teoretické vymezení a formulace ideálního pojmu je pro skutečné uplatnění jen výchozím bodem. I pro animátora má platit princip graduality a postupného zrání.

Animátor má být člověkem víry, člověkem na cestě, člověkem církve, přítelem mladých, moderátorem společenství, tím, kdo napomáhá sjednocení a směřuje do budoucnosti.[19] Jako člověk víry má prožívat osobní vztah ke Kristu, žít v modlitbě a z Božího slova a svátostí. Má pravidelně přistupovat k svátosti smíření a eucharistie a také využívat duchovní vedení. Má vyzařovat dobrotu, lásku a milosrdenství, štěstí z Krista a radost z víry, přitom znát tajemství utrpení, věřit v dobro člověka a strhávat mladé za Kristem. I proto, že se má nechat vést Duchem svatým, a tak se stávat „bláznem pro Krista". Balík tento požadavek

[15] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 305–306. Dále srov. PRŮCHA, Jan – WALTEROVÁ, Eliška – MAREŠ, Jiří. *Pedagogický slovník*, s. 21.

[16] Srov. PÁVKOVÁ, Jiřina a kol. *Pedagogika volného času: teorie, praxe a perspektivy mimoškolní výchovy a zařízení volného času*. 1. vyd. Praha: Portál, 1999. 229 s. ISBN 80-7178-295-5. s. 79.

[17] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 305.

[18] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 308–309.

[19] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 311–324.

převádí i do hesla „stát nohama na zemi a hlavou být v nebi“.[20] Podstatné je, že rozměr víry při charakteristice animátora uvádí na prvním místě. Teprve následně se věnuje i dalším oblastem.

Důraz na správné věroučné zakotvení animátora má umocnit i citovaný pohled významné autority, Stanisława Ryłka, sekretáře Papežské rady pro laiky, který vymezil základní vlastnosti takzvaného animátora třetího tisíciletí. Tento animátor budoucnosti je služebníkem zjevené pravdy ve světě popsaném jako svět relativismu a nejistoty, jeho úkolem je předat mladým lidem jistotu a pevnost víry, zjevenou pravdu ve své úplnosti. Příznačná je také volba slov, animátor má být tím, kdo předává jistotu a pevnost, kdo předává poselství, kdo předává celou pravdu. Takovéto předávání se má dít specifickým způsobem, zvláštní metodou práce je „odvaha hlásat Krista přímo“.[21]

Animátor je dále v tomto pojetí člověkem na cestě, sám má prožívat svůj život jako proces zrání. Touto cestou se myslí hlavně cesta za Kristem. Proto má být také animátorovi blízká postava Panny Marie, a to jednak jako příklad hodný následování, jednak jako pomocnice na cestě, pomáhající svou přímluvou. Panna Maria je představena jako vzor, sama měla svou přítomností pomáhat jako takzvaný duchovní animátor v počátcích církve. Pomocí a zázemím má být animátorovi také společenství, *„kde on sám je řadovým členem“*, respektive *„kde není on ten první“*.[22] Takovým společenstvím má být ideálně skupina animátorů na diecézní nebo děkanátní úrovni. Cestou se dále rozumí osobnostní a profesní růst.[23]

Další důležitou charakteristikou animátora je sepětí s církví, má být totiž člověkem církve. To znamená, že nejedná ve svém jménu, ale ve jménu církve a v církvi také žije. Spolu s církví a v církvi prožívá rozměr (svého) poslání, ve službě lidem i světu a se zvěstováním evangelia. Ve svých aktivitách a přístupu se také nechává vést církví. V zásadních otázkách se proto nemá spoléhat na mínění jednotlivců nebo jednotlivých teologů, i všeobecně známých, ale usilovat o stanovisko a pohled církve jako celku.[24]

Dalším požadavkem kladeným na animátora je zaujetí přátelského postoje k mladým lidem. Animátor má mít na mladé lidi čas, nebo jinak řečeno, má dokázat s nimi čas „ztrácet“, v naslouchání a zájmu. Současně s tím má vytvářet společenství, jež má být svým členům prostorem domova a bezpečí. Animátor má vystupovat jako moderátor i mluvčí tohoto společenství, zvláště ve vztahu k církvi. Společenství nemá vázat na sebe, nýbrž na Krista, tak aby vztahy v tomto společenství se zakládaly na bratrské lásce, a tak v tomto společenství mohl také přebývat Bůh. K moderování skupiny patří práce manažerská, úkolem animátora

[20] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 311–314.

[21] Balík cituje z rukopisu přednášky Stanisława Ryłka, v letech 1995–2003 sekretáře a v letech 2003–2016 předsedy Papežské rady pro laiky, přednesené na III. evropském kongresu o pastoraci mládeže v Paderbonu v září 1998: *„1, Jsou to opravdoví svědkové. Lidé, kteří se setkali s Kristem a hovoří o Kristu v první osobě. 2, Mají odvahu hlásat Krista přímo. 3, Chtějí předat mladým jistotu a pevnost víry v světě, který je plný relativismu a nejistoty. Tedy předat poselství, které spočívá na pevném základě. 4, Tito lidé musí být věrni zjevené pravdě a předávat ji celou. Pastýř není vlastník, ale služebník pravdy. 5, Musí to být lidé naděje, musí mít důvěru v mladé lidi. 6, Nikdy neztratí odvahu, když jsou odmítáni. Odmítnutí není podstatné, vždyť srdce člověka je stvořené pro Krista.“* Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 314.

[22] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 315.

[23] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 315–317.

[24] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 317–318.

je také plánování aktivit a rozvoje skupiny. Animátor se obecně má orientovat na budoucnost a být si přitom také vědom, že svou roli zastává pouze dočasně, typicky několik málo let. Proto si má také připravovat pomocníky a nástupce, kterým svoji „službu animátora" předá,[25] a současně spolu s ostatními v animovaném společenství nezapomínat na sebe a hledat své životní povolání.[26]

Jelikož role animátora není v tomto pojetí soukromou záležitostí, ale službou církvi a v církvi,[27] ovlivňuje církev výkon této role a vůbec obsahy animace také prostřednictvím formačních aktivit a kurzů. Zásadní je přitom formace animátorů nabízená a vykonávaná diecézními centry pro mládež. Jedná se přitom o nabídku širší, určenou mládeži obecně. Animátorské kurzy je proto možné také nahlížet jako jakési minimum křesťanské (katolické) formace mládeže. Cílem je celistvá formace mladého člověka a základem formace ve víře.[28] Animátorské kurzy, připravované diecézními centry pro mládež se většinou konají o víkendech a trvají dva až tři roky. Jako pokračování diecézních animátorských kurzů i jako formace dospělých animátorů může pak sloužit Studijně formační kurz Sekce pro mládež České biskupské konference.

Pro pojem animátora v diecézní pastoraci mládeže je podstatná návaznost této osoby či vykonávané role na konkrétní skupinu či společenství, budované na Kristu. Animátor vystupuje jako moderátor a manažer tohoto společenství, podobně jako jinde skupinový vedoucí. Přijetí role animátora v církevním prostředí je nahlíženo jako služba tomuto prostředí s cílem napomoci vytvořit prostředí, kde si mladí lidé mohou osvojit víru a katechismové pravdy a přijmout církví střežený obraz Krista jako středobod svého života. Animátor je tedy v tomto pojetí vedoucím společenství mladých lidí uvnitř katolické církve, který přivádí či napomáhá přivádět tyto mladé lidi ke Kristu. Díky tomu a spolu s tím podněcuje a posiluje osobnost těchto mladých lidí v rozměru lidském i duchovním. Současně v jiném pohledu přispívá také k neustálé obnově a legitimizaci (katolické) církve a jejího učení. Animací pak je praxe nebo určitá část praxe animátora založená na osobních vztazích, jejímž obsahem je předávání víry a sjednocování s církví. Zjednodušeně by bylo možné hovořit o lince vztah – zjevená pravda – osobní zralost.

K podobě a uplatnění animace v současné salesiánské pastoraci mládeže u nás se již vyslovil salesián a vysokoškolský pedagog Michal Kaplánek.[29] Téma animace, a zvláště animace kulturní je mu blízké. Vedle několika menších studií věnoval tomuto tématu i samostatnou monografii.[30] Dle jeho zjištění uplatňují čeští salesiáni některé prvky animace, ovšem bez dostatečné teoretické reflexe, tzn. bez explicitního vztahu ke koncepci kulturní animace. Tomu odpovídá také absence pojmu animace v běžné komunikaci

[25] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 324.

[26] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 319–324.

[27] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 334.

[28] Srov. BALÍK, Jan. *Na cestě s mladými*, s. 330.

[29] Srov. KAPLÁNEK, Michal. *Výchova v salesiánském duchu*, s. 86–92.

[30] Srov. KAPLÁNEK, Michal. *Animace: studijní text pro přípravu animátorů mládeže*. 1. vyd. Praha: Portál, 2013. 104 s. ISBN 978-80-262-0565-4.

salesiánů, přičemž slovo animátor je u nich – podobně jako v diecézní pastoraci – často užívané a oblíbené.[31]

Salesiánská výchovná praxe má ke konceptu (kulturní) animace velmi blízko, historicky i obsahově. Koncept kulturní animace byl dlouhodobě rozvíjen v italském a španělském salesiánském prostředí, odkud v 90. letech pronikl i do nově konstituované oblasti pastorace mládeže u nás. Již bylo uvedeno, že ovšem jen velmi omezeně a bez přímé hlubší reflexe. To platilo i pro samotné salesiánské prostředí. Nicméně i tak se určité principy kulturní animace projevily ve výchovné praxi českých salesiánů, ovšem ne jako rozvíjení a realizace samostatného teoretického modelu, ale proto, že je lze také nahlížet jako určitou konkretizaci praktikovaného preventivního systému dona Boska.[32]

Kulturní animace je v praxi realizována respektováním a následováním čtyř výchovných principů. Zásadně jde o zralý postoj vychovatele k životnímu stylu mladých lidí, o výchovný vztah mezi vychovatelem a skupinou, o rozvoj skupiny jako výchovného prostředí a také o aplikaci principů strategického plánování na výchovný proces.[33] Tyto principy v zásadě odpovídají zásadám preventivního systému dona Boska, jenž se uplatňuje ve výchovné praxi salesiánských středisek. Prakticky na celém světě přijali salesiáni některé prvky kulturní animace, zejména empiricko-kritický model plánování, práci se skupinou i péči o všestrannou zralost animátorů. Samotný koncept kulturní animace se světově uznávanou metodou práce salesiánů (dosud) nestal, což mimo jiné také souvisí s preferencí a pluralitou výchovných modelů i pohledů na člověka.[34]

Také čeští salesiáni věnují velkou pozornost osobnostnímu i profesnímu růstu svého personálu, od zaměstnanců po dobrovolníky. Odvolávají se přitom na zkušenost, že podstatnější pro výchovu je osobnost vychovávatele, než vykonávaná činnost (více vychováváme tím, kdo jsme, než tím, co děláme). Tento důraz je pochopitelný i proto, že další určující a přímo typickou stránkou salesiánských zařízení je priorita a neformálnost vztahů, které jsou v zařízeních budovány. Přístup a postoj salesiánských vychovatelů může být opsán pomocí typických znaků jako asistence, individuální přístup, zájem a bezpodmínečné přijetí, naslouchání, postoj srdce (láska a laskavost), výchovná zodpovědnost.[35] Ústřední role v salesiánské výchově je totiž připsána právě mezilidským vztahům. Výchovná úloha skupiny se v práci českých salesiánských středisek také odráží, ale není dostatečně reflektovaná. Naproti tomu strategickému plánování činnosti – ve formě tvorby výchovně pastoračních projektů – věnují čeští salesiáni od poloviny 90. let velkou pozornost.[36]

Samotný pojem „animace“ se v salesiánské pastoraci mládeže u nás téměř nepoužívá, přesto je v ní do značné míry obsažen, a to v podobě vlivného konceptu kulturní animace.

---

31 Srov. KAPLÁNEK, Michal. *Výchova v salesiánském duchu*, s. 86.

32 Srov. KAPLÁNEK, Michal. *Výchova v salesiánském duchu*, s. 84–86.

33 Srov. KAPLÁNEK, Michal. *Animace*, s. 61–96.

34 Srov. DUDOVÁ, Anna – KAPLÁNEK, Michal – MACKŮ, Richard. *Caritas et veritas*, s. 64–65.

35 Srov. KAPLÁNEK, Michal. *Výchova v salesiánském duchu*, s. 88. Kaplánek se zde odvolává na zjištění Michala Svobody, publikovaná v diplomové práci věnované podobám salesiánské pastorace mládeže v českém prostředí. Srov. SVOBODA, Michal. *Modely pastorace mládeže uplatňované v salesiánských střediscích v České republice*. České Budějovice, 2008. 194 s. Diplomová práce. TF JU. Vedoucí práce Alois Křišťan. s. 36–37.

36 Srov. KAPLÁNEK, Michal. *Výchova v salesiánském duchu*, s. 88.

Salesiánský animátor se zaměřuje na budování osobních vztahů, jež mají být předpokladem a nabídkou doprovázeným osobám k vykročení na cestu zrání, a to i v rovině duchovní a křesťanské. V současné salesiánské praxi tak lze najít ohlasy teoretického vymezování animace a osoby animátora v pastoraci mládeže z 90. let, jež jsou neodmyslitelně spojeny s výše citovaným časopisem NAIM.

Salesiánský a diecézní pojem animace a animátora v pastoraci mládeže u nás vycházejí do určité míry ze společných či obdobných kořenů a mají také mnoho společného. Shodně se do obsahu těchto pojmů promítají teoretické úvahy i konkrétní praktické aplikace. Vlastní obsahy ale nejsou zcela totožné. Liší se v ústředním bodě a významu, který je připisován skupině a vztahům, a současně také v nastavení dílčích cílů výchovně pastorační činnosti. Zatímco v diecézní pastoraci mládeže můžeme (metodický) postup krátce vyjádřit slovy: vztahy ve skupině – vztah ke Kristu – lidská zralost, salesiánská pastorace směřuje spíše od lidské zralosti, která se prohlubuje prostřednictvím vztahů, k takové otevřenosti vůči evangeliu, která změní život člověka (jinými slovy – k evangelizaci).

Tolik alespoň obsah pojmu, respektive pojmů animace v příslušné odborné literatuře. Otázkou jsou pak konkrétní praktické podoby a aplikace, vycházející nebo navázané na odbornou a metodickou literaturu.[37] Lze přitom předpokládat, že podobně jako v teorii, tak i v praxi katolické pastorace mládeže bude vedle sebe existovat několik různých vymezení obsahu pojmu animace a animátor. To už je ale podnětem pro další výzkum i pro možné budoucí uplatnění a rozšíření konceptu kulturní animace.

[37] Příkladem tu může být vnímání role animátora u účastníků animátorských kurzů. K tomu např. srov. *„Co to je vlastně animátor? Proč se jím stát? K čemu je animátorský kurz dobrý? Proč bych se i já měl/a stát animátorem? První otázku zodpovím celkem snadno. Dokončením animátorského kurzu se stanete animátorem, to znamená, že jste k dispozici Bohu, máte splnit spoustu úkolů, které byste měli zvládnout, jste tu vlastně proto, abyste pomáhali hlavně s mládeží a dětmi, ale i připravovali spoustu dalších aktivit i pro dospělé. A dáváte najevo, že pro církev chcete něco udělat i tímto jednoduchým krokem.“* BELFÍNOVÁ, Lucie. Animátorský kurz 2015–2017. s. 3–4. *Farní list Sušice*. 2016, č. 7–8 (141), s. 3–4.

Hudba jako způsob teologické reflexe

(Filip H. Härtel)

In this paper I will investigate the possibility of using music in academic theological work. Although music is a phenomenon inherently connected with practical theology, liturgy and spiritual experience, it tends to be very little used in academic, systematic theological work. With this paper I aim to demonstrate that the experience of music and the specific nature of musical language offer a surprisingly inspiring way of pondering, and casting new light upon theological themes. I will attempt to show that certain musical rules can enable us to understand music as a space where everything spiritually important takes place, and that it is possible to describe the content of such actions quite precisely, and express them, both musically and theologically.

In the following sections I focus on the fact that music has – or can have – an inherent ability to render various basic theological and spiritual concepts very aptly, very visually. Meanwhile, on the other hand, we will also look at the extent to which theological reflection can deepen the experience of playing or listening to music, in particular music referred to as liturgical.[1]

First of all, we will turn to the work of Jeremy Begbie, to look at the possibility of expressing theological themes through music. We will then look at the music of contemporary Estonian composer Arvo Pärt, to examine to what extent theology can enrich our musical experience. In conclusion we will ask how these two approaches can be brought together.

Musical experience and spirituality

The common assertion that music and spirituality are closely connected is not particularly difficult to explain. Music has a central place in Christian liturgy and spirituality. Without song (and sometimes also instrumental accompaniment) the liturgy would be incomplete. Music is often an important and, for many, scarcely replaceable form of prayer: this is easily seen in Taizé prayer, Gregorian chants, hymns and many other forms of prayer connected with song. The question is, what is this connection between spirituality and music based on?

[1] The question is how to define spiritual (or sacred) music. Attempts to formulate such a definition could range from "only music that is composed using spiritual texts" to "all good music is spiritual". Although this is an important issue, I leave it unresolved here.

If we take very basic experience of liturgical song as our starting point, we can easily see that not all musical experience is uplifting and spiritually enriching. This brings us to a fundamental point, which is linked with musical practice: we do not appreciate music at will. The simple, if valid, excuse that not everyone likes the same things, is not sufficient here. First of all, the musical work itself must have the necessary character. For example, psalm 130 in the *Evangelický zpěvník* (Czech *Protestant Hymnbook*) hardly depicts well the text of *De profundis*, since it is paired with a dancelike melody in a major key.[2] Looking deeper, the difference is yet more marked if we compare the text of the psalm with the original words of the folk melody, of which just the first verse reads: "He who gads about or rolls/and leaps across the mountains/finds himself a mean and disagreeable wife/and gets nothing from it".[3] Secondly, in addition to the composition itself, a lot evidently also depends upon its performance. To use another example from the Genevan psalter, many of their melodies are very carefully thought through and skilfully composed works, but require a well-trained organist who knows how to perform them. If played at half-speed and accompanied by out-of-breath singing, even the best works are utterly spoiled.

Generally speaking, for music to be able to serve as a means or instrument of spiritual life, certain conditions must be met. First of all, we must ask ourselves what music really does to us. Second, we must ask what music brings to this effect, what it reveals, and why it so often strongly attracts us. In this paper we will look at both these questions from the perspective of spirituality.

It is very easy to link music to emotions, but that would be insufficient on its own. Music is also in a sense an element that co-forms society, represents a means of communication, and plays a part in rituals.[4] It does not only have an effect on feelings, but also on the intellect, and it anticipates our ability to understand it, to "read music".[5] Furthermore, we experience it noticeably physically. These are all areas in which much of the internal character of music is apparent, and they are also areas in which we find significant similarities with spirituality. We can demonstrate this best by thinking about collective singing, most of all in the case of a trained choral ensemble. We will take that as a model through which to look at the most significant spheres in which key musical experiences are played out.

Singing is a substantially physical matter. To sing well it is necessary to work with one's own body and in particular with the breath. These same conditions are also necessary in many forms of practical spirituality, typically meditation and contemplative prayer as we know it for example from the Carmelite tradition. Contemplative prayer demands physical stillness, and a good physical condition. It often makes use of breathing exercises .[6] A little

[2] *Evangelický zpěvník*. Karlsruhe: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1979. s. 679n.

[3] „Ktož se túlá neb šúlá/ a po horách skáče/ vyběhá si ženu zlú a protivnú/ nad vejdělkem spláče." SUŠIL, František. *Moravské národní písně s nápěvy*. Brno: K. Winiker, 1853.

[4] WESTERMEYER, Paul. Music and Spirituality: Reflections from a Western Christian Perspective. *Religions*. 2013, 4, ISSN 2077-1444. s. 567n.

[5] KOLMAN, Vojtěch. Emotions and Understanding in Music: A Transcendental and Empirical Approach. *Idealistic Studies*. 2015, 1, ISSN OO46-8541. s. 17.

[6] FREEMAN, Laurence. *Křesťanská meditace*. Praha: Vyšehrad, 2010. 72 s. ISBN 978-80-7429-018-3. ŠEDIVÝ, Jan. *O kontemplaci: kamínky v mozaice spirituality*. Brno: Cesta, 2014. 184 s. ISBN 978-80-7295-178-9.

experience of choral singing teaches us that many breathing exercises and other physical exercises that are used in various forms of meditation are also used by numerous choirmasters as so-called warm-up exercises, to prepare the choir before rehearsing or performing their chosen repertoire. Often they are used in only very slightly different forms than those used in contemplative prayer, and with similar effects. These exercises improve the choral performance by increasing the singers' concentration and immersion in their musical practice, and in particular because they have a direct effect on the quality of the voice and tone. Every choirmaster will testify to the fact that even apparently distant, technical matters like intonation, tonal colour, resonance and so on, are dependent on the quality of the warm-up. And in hindsight, we often sense the quality of music we have actively performed or listened to very physically too.[7] Singers themselves often describe these connections when performing music, especially Gregorian chant. Its musical phrasing mimics the tempo of slow, regular breathing, and many people describe it as having comforting, calming, stabilising effects –– even though they may not understand the Latin texts and their messages at all. Another very good example is that of Claudio Monteverdi's choruses, which are written for the voice as a true "wind instrument". The voice thus represents an outstanding example of the experience of a "breath/Spirit, which revives". With his breath and physical actions a person comes closer to himself, or, as Meister Eckhart put it, to my own soul, where I meet with God.[8]

As we have mentioned, music also co-forms communities. That is something we know well from the liturgy. Here, we might think in particular of communities that consider joint prayer to be important and have joined that inseparably with music as a means of its expression: the best known such communities are the ecumenical communities at Taizé in France and on the isle of Iona in Scotland.[9] This is once again something that is best described by those who have personally visited those communities or by choral singers familiar with their music: it is a form of singing that really enables the community to jointly experience something that they feel is important and powerful, and for which the fact that the "something" is experienced collectively is crucial.[10]

We have also mentioned that music has a communicative role. In one sense, this is played out in the sense of expressing the thoughts or feelings of an individual or of a particular community. I have experienced something and somehow want to make it known, for example with a song. Religious communities express certain parts of the liturgy through song. In terms of simple declamation, they would sound uninteresting if not sung (imagine simple recitation of songs from a hymn book). This is not only a question of habit, but also because they would lose the element that the music expresses and communicates better (for example the special festive moment when the "alleluia" is sung to announce

7 WESTERMEYER, Paul. *Religions*, s. 573.

8 SOKOL, Jan. *Mistr Eckhart a středověká mystika*. 3. vyd. Přeložil Miloš DOSTÁL, přeložil Lenka KARFÍKOVÁ. Praha: Vyšehrad, 2009. ISBN 978-80-7021-976-8.

9 BOERS, Learning the Ancient Rhythms of Prayer. *Christianity Today*. 2001, 1. s. 38–46.

10 BEGBIE, Jeremy. *Beholding the glory: incarnation through the arts*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000. ISBN 0801022444. s. 151nn.

the gospel reading, the moment of gathering together for the Eucharist, and so on). In another sense, music is a phenomenon deserving great communicative focus between the composer, performer, and listener. In the case of well-composed music, listeners are often able to describe its message even when they do not understand the words (if it is vocal music), and do not know the composition's context or the composer's intentions.[11] A similar understanding on the performer's part of what the composer was trying to convey with his composition is often key, sometimes even essential, to a good performance.[12]

So we have settled with the idea that in a certain sense music needs to be understood. This is the question we are going to look at most closely. So far, we have observed certain similarities between spirituality and music. Just as spirituality demands reflection and the deepening of one's experience by understanding what is being played out in that experience, so too does musical experience. And since we are interested in it from a theological perspective, we will ask ourselves how music can carry, present and develop theological ideas. We will explore the connection between theology and music in two ways, as explained in the introduction. First we will investigate how it is possible to unlock theological themes with the help of music and what is distinctive and enriching about this approach. For this, I will use the work of Jeremy Begbie as a starting point. Second, we will investigate from the opposite point of view how we can understand music with the help of theology (as a theological language, let's say). For that, we will take the works of contemporary composer Arvo Pärt as a case study. His way of working with musical material enables us to then link these two approaches together and demonstrate how music and theology can be very expediently combined and in surprisingly many respects express shared themes.

Musical reflection of theology: Jeremy Begbie

We are used to being served theological themes in certain communicative ways. Typically, this involves language, in the sense of speech, whether as written theological texts, lectures, sermons, pastoral conversations, and so on. Other than this, our theology tends to be considerably influenced by visual concepts. Churches are full of paintings, statues, and stained glass windows. Indeed, this influence is evident not only in sacral fine art, but also in theological thought itself. We often try to describe theological ideas using visual concepts and spatial metaphors.[13] Every one of these languages, whether a spoken tongue or the language of fine art, offers us rich opportunities for the expression of the matters in question, but just as they open up one possible view, they close the door to other possible understandings.

This problem has primarily been addressed by Jeremy Begbie, a contemporary British theologian working in Cambridge, who is also a professional oboist and conductor. Begbie observes that music constitutes a different way of organising and interpreting the world,

11 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2015. ISBN 978-0-88141-512-4.

12 WESTERMEYER, Paul. *Religions*, s. 569.

13 BEGBIE, Jeremy. *Beholding the glory: incarnation through the arts*. s. 138n.

a different template by which we can see and understand it. Even before Begbie, many authors were able to express numerous non-musical facts with the help of musical media. For example, so-called "early music" (before c. 1600) used the church modes (Ionic, Dorian, Phrygian and others), when their particular character was suited to the expression of certain moods and situations. Later music used a similar approach for as long as this was not replaced by natural tempered tuning. In natural tuning, various tonalities that are today practically identical sound very different. For example "soft" F major was used in compositions with pastoral themes, the much brighter and more penetrating E major for festive music and fanfares, while B minor was typical for passions, and so on. Johann Sebastian Bach, who did away with natural tuning in his Well-Tempered Clavier, also made use of the abstract opportunities offered by the musical language, for example using three-part forms in compositions dedicated to the Trinity.[14]

Begbie's approach is far more thorough than this, though, as he does not content himself with using musical language to duplicate the expression of theological ideas that had already – and quite possibly better and more precisely – been expressed through other forms of communication, such as speech or written language. Begbie focuses on what makes music unique and irreplaceable. We will demonstrate this using two of Begbie's most typical topics. The first is the question of time perception in music, and the second the specificity of musical sound itself.

Begbie pays great attention to the fact that musical perception of the passing of time is very different from our physical perception of time precisely measured in seconds. When playing or listening to music we begin to measure time in terms of musical tempi and rhythms, or according to the way in which the flow of the music influences our breath, heartbeat or imagination.[15]

When it comes to the phenomenon of the sound itself, Begbie mainly points out how it is capable of opening up some of the basic paradoxes of Christian theology. Let us focus here together with Begbie on some key questions of Christian dogmatics, in particular the doctrines of the incarnation and of the Trinity.

The Council of Chalcedon came up with an interpretation of the relationship between the natures of God and of man in the person of Jesus Christ according to which they are both simultaneous and fully present. Put in the language of the Council, the divine and human natures are present in Christ inconfusedly, unchangeably, indivisibly and inseparably.[16] This assertion is very difficult to imagine within our usual visual ways of thinking. It defies our everyday understanding of the world to picture two natures that occupy the same space at the same time, fully, and yet do not inhibit or belittle one another. And the same is true of other paradoxically visually interpreted declarations about God: God's near-

[14] DINWIDDIE, Richard. J. S. Bach: God's Master Musician. *Christianity Today*. 1985, 29. s. 17.
NOBLE, Anthony. Choirs of Larks and the Tibetian Trumpets: In Search of the Holy Spirit in Music. *Communio Viatorum*. 2008, 2. s. 204.
WESTERMEYER, Paul. *Religions*, s. 572.

[15] BEGBIE, Jeremy. *Theology, Music and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. ISBN 521-78568-5.

[16] BEGBIE, Jeremy. *Beholding the glory: incarnation through the arts*, s. 140.

ness and remoteness, presence and absence.[17] Yet, says Begbie, the statement becomes far more easily conceivable if we replace visual terms and metaphors with musical concepts. Instead of the two natures let us imagine two tones, Begbie tells us. Soon we discover that they behave in a very similar way together as the divine and human natures. In theology, we can very clearly distinguish between the two natures. So too can we clearly distinguish between two tones that sound at the same time, they do not merge into one single sound. This parallel also works for the situation mentioned, in which we assert that both natures are at once fully present in one person. So too the two tones, which sound at the same time and can be clearly distinguished one from the other, each simultaneously fill the whole space in which they sound. There is no place where only one of them sounds.[18] An acoustic approach to theological ideas can therefore turn out to be far more suitable and illustrative than a visual approach. Begbie uses several further examples to demonstrate the possibility of expressing various paradoxical theological assertions musically, such as God's presence in man, which does not reduce our humanity at all, but on the contrary enables us to become more human. Similarly, if one tone joins another, it does not restrict it, but enriches it with a shared harmony.[19]

Having presented this example, it is not difficult to guess how Begbie addresses what may be the most complicated part of Christian dogmatics, the doctrine of the Trinity. Very simply, he adds a third tone to the other two. The three tones sound together in the same space, and create harmony together (indeed, according to musical theory, harmony occurs only once three different tones sound together), but at the same time, each of them is still distinctive. As in the previous situation, it is evident how much more understandable this musical metaphor is than the noticeably more complicated visual one that describes a relationship between people and their independence, which requires a far more extensive explanation (as a comparison we could recall the famous icon of the Trinity Andrej Rublev). Furthermore, Begbie takes these connections between music and theology even deeper. If we listen to a pleasant musical chord, we do not usually aspire to spend our energies dissecting it, but rather enjoy its beauty. Begbie proposes that the same approach applies to the mystery of the Holy Trinity: if it is really a mystery, then the truth of its mutual love, which we should enjoy, as we do a beautiful harmony, is not a problem that we need to unravel. On the contrary, it is a truth into which we are drawn. We are drawn into music as listeners, and into God's love as God's creation.[20] In general, music substantially shifts our perception of spirituality from an individualistic approach to one of mutuality and intersubjectivity.[21]

For the sake of completeness, we must point out that as well as briefly outlining a number of other potential musical approaches and metaphors (for example, God as polyphony or as a fugue), Begbie also acknowledges that the musical approach to theological expres-

17 BEGBIE, Jeremy. *Beholding the glory: incarnation through the arts*, s. 142.
18 BEGBIE, Jeremy. *Beholding the glory: incarnation through the arts*, s. 144.
19 BEGBIE, Jeremy. *Beholding the glory: incarnation through the arts*, s. 147.
20 BEGBIE, Jeremy. *Beholding the glory: incarnation through the arts*, s. 147n.
21 BEGBIE, Jeremy. *Beholding the glory: incarnation through the arts*, s. 151.

sion also has its limits. If we return to the example of the two natures in one person, or one divine nature in three persons, theology distinguishes different types of relationship between the persons and between the natures. The musical parallel does not offer such subtle distinctions.[22]

Theological reflection of music: Arvo Pärt

To break down the question of how music can offer new interpretations of theological ideas, we now turn to look at this matter from the opposite perspective, asking instead how theology can deepen our understanding of musical material and our experience of music. In this, our guide will be Arvo Pärt, an Estonian composer whose works are currently the most frequently performed classical repertoire among living composers.

Pärt acquired an excellent reputation among experts and great popularity among listeners thanks to his original style, which he calls "tintinnabuli" (usually translated as "a peal of bells"). This style is usually described by those who hear or perform it as very spiritual, leading to contemplation and deepening spiritual experience. Some describe it as a paradox in which they are freed from the noise of the world, yet at the same time feel more present in the world.[23] Even people who do not profess any religion or religious movement very often describe it in this way.[24] For our purposes, it is very interesting that in Pärt this effect is anchored in very strict and precise musico-theological concepts. A brief look at his life and development as a composer will show us how Pärt searched, and searches for the very core of the Christian faith in his music.

Pärt studied at the conservatory in Tallinn in the 1950s, where he was already recognised as being exceptionally talented. He was the first Estonian composer under Soviet rule to use the unwelcome "Western compositional techniques" of dodecaphony (twelve-note composition) and serialism. As the intensity of idelological control changed, he was at times greatly appreciated, and at times placed under strong political pressure and restrictions.[25] Following the scandalous – but exceptionally successful from the audience's perspective – performance of his composition *Credo* in 1968 he fell almost silent for eight years, composing only very few pieces, for example commissions for film soundtracks. During that time, two significant things took place. First, Pärt converted to Orthodoxy, which remains today a key inspiration both for his own personal faith and for his creative work, although he is also very ecumenically minded.[26] Second, Pärt began to study Gregorian chant and the early polyphonic music of the 15th century in depth; the influence of Gregorian chant in particular can be seen even in his most recent compositions. He was looking for a form, or voice, that would be capable of capturing the spiritual essence of his new compositions in

22 BEGBIE, Jeremy. *Beholding the glory: incarnation through the arts*,, s. 149n.

23 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 38n.

24 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 34.

25 SHENTON, Andrew (ed.). *The Cambridge companion to Arvo Pärt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Cambridge companions to music. ISBN 978-0-521-27910-9. s. 10, 13, 16nn.

26 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 48nn.
SHENTON, Andrew (ed.). *The Cambridge companion to Arvo Pärt*, s. 26n.

the most pure way possible. Pärt believed that art's purpose is to address things eternal;[27] some performers of Pärt's music talk of archetypes.[28] Out of those eight years of searching there then emerged his tintinnabuli style, which as we shall see is first and foremost built on theological concepts, for which Pärt finds an appropriate musical formulation.

Pärt consistently builds his new music on two basic principles, two voices. The first voice is melodic, while the second is composed of three tones of a chord, which accompany the melody. It is this accompanying voice, which might resemble bells tolling, which is referred to as tintinnabuli and gave its name to the compositional style as a whole. In the same way as Pärt's close collaborator Paul Hillier, an expert on his works, we will refer to these voices as M (melodic voice) and T (accompanying voice, tintinnabuli).[29]

Each of these voices has its own meaning and function in the musical composition. M represents the human aspect. It is moving, unstable, and creates tensions. Pärt uses it to express basic human mental and spiritual moods – joy, grief, despair, hope, trust, and so on.[30] M is not created at all randomly. To begin with, Pärt starts with a very ancient and simple scale, such as the Aeolian or Phrygian mode.[31] This means he is working with material that is universally understandable, as is proven both by his exceptional global populatiry and by the huge range of other artists of all kinds of genres who claim Pärt as an important source of inspiration.[32] Secondly, his work with these simple melodic lines is driven by very archetypal tecnhiques. The melodic development of each composition revolves around a single foundational tone, its tonal centre. The melody can develop away from or towards this tone by means of four basic moves: up from the foundational tone, down from the foundational tone, up to the foundational tone and down to the foundational tone. This is usually achieved in very simple and smooth steps.[33] Although there is plenty of room for the composer's inventiveness in creating the melody, Pärt always tries to work with the simplest possible material, which will enable him to reveal the essence of the matter in the purest possible way; this is a typical feature of the vast majority of his works: "I have discovered that I only need a single tone, if it sounds beautiful", says Pärt.[34]

The second building block in the system is T. While M represents a person searching for God and turning to him, the human aspect, T is the divine aspect. T responds to the melodic voice's wishes, desires and laments with calm, consolation and catharsis. Unlike the developing melodic line, it is stable, and built on strict, firm principles. T is formed of three tones, which together form a chord, usually a minor one. This chord is present throughout

27 SHENTON, Andrew (ed.). *The Cambridge companion to Arvo Pärt*, s. 36.

28 SHENTON, Andrew (ed.). *The Cambridge companion to Arvo Pärt*, s. 50.

29 HILLIER, Paul. *Arvo Pärt*. New York: Oxford University Press, 1997. ISBN 0198166168.

30 BJÖRK, *Arvo Pärt: Interview*. [online]. 2008. [cit. 14. 7. 2014]. Dostupné z URL: https://www.youtube.com/watch?v=aIdxrNFeG4M

31 SHENTON, Andrew (ed.). *The Cambridge companion to Arvo Pärt*, s. 56.

32 SHENTON, Andrew (ed.). *The Cambridge companion to Arvo Pärt*, s. 35.

33 HILLIER, Paul. *Arvo Pärt*, s. 126.
SHENTON, Andrew (ed.). *The Cambridge companion to Arvo Pärt*, s. 62.

34 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 99.

the entire composition, and usually does not progress at all.[35] With each new tone in the melodic line, another tone of this chord is added. These tones are never chosen at random, but according to specific intervals between T and M.[36] Pärt's wife Nora fittingly recalls that at the time when Arvo was developing the tintinnabuli style and came up with this second aspect, he described the formation of his new musical language using a quotation from St John's gospel "without me ye can do nothing".[37]

The power of Pärt's music consists in the interconnection of these two aspects, which, as in Nicolas of Cusa's thought, form a union of contrasts. Both theologically and musically, in Pärt's compositions we encounter a human desire and quest, which settles with God, who brings comfort.[38] Just as it is possible to find solace through suffering, and reach God's presence via a dark night, so too in Pärt's music there are often moments of tension, but these are supported throughout by the reassuring repose to which they eventually find their way. It is to these theological constants that the results of Pärt's tintinnabuli technique respond. In every mode of the M voice there are tones that form harmonies with the T voice; Pärt usually clothes these in minor chords and gentle colours. The composition usually reaches these harmonies at the end of longer phrases and most importantly at the close of the composition as a whole. In between these points there are tones that we might call transient. Together with the T tones, which are assigned to them according to strict rules, they create disharmony, tension, feelings of instability, which must be anchored elsewhere.[39] Pärt himself sometimes says that the M voice represents our own sin, and the T voice forgiveness, or that the M voice could be understood as erring, pain and suffering and T as the one who comforts and forgives. At times, Pärt speaks of his music as a friend who comforts and forgives him.[40] Nora Pärt came up with the now classic characteristic theological reading of her husband's music: 1 + 1 = 1, in which M + T together form an indivisible whole. This unification of the two voices is best characterised by the concept of "bright sadness", distress that in the end "will somehow be alright".[41] The best expression of this principle would be the person of Christ himself.[42] This concept of bright sadness is not only deeply inherent to Pärt's music, nut also provides the key with which the composer himself interprets his tintinnabuli method theologically.[43]

Pärt further develops and supports these basic principles with the help of other compositional techniques, such as augmentation, parallelism and mirroring.[44] We will not examine these in detail here, because they are a purely musicological matter. What are of greater

[35] An exception to this can be found, for example, in the composition *Fratres*, where changes in this fundamental chord are present because each new phrase is played in a different key.

[36] HILLIER, Paul. *Arvo Pärt*, s. 106.

[37] BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 178.

[38] BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 42n.

[39] BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 47.

[40] BJÖRK, *Arvo Pärt: Interview*. [online]. 2008. [cit. 14. 7. 2014]. Dostupné z URL: https://www.youtube.com/watch?v=aIdxrNFeG4M

[41] BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 176.

[42] BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 186nn.

[43] BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 177.

[44] SHENTON, Andrew (ed.). *The Cambridge companion to Arvo Pärt*, s. 61nn.

interest to us here are the ways in which Pärt's spirituality is clearly expressed, for example his frequent visits to orthodox monasteries.

Pärt's music is often linked with a notion of timelessness or eternity. It usually flows very slowly and with gradual harmonic changes (which does not rule out disharmonies and tension). Many listeners describe how they lost track of time while immersed in the music. Pärt himself says that this was his intention, to show how timelessness and time are connected, and moments grapple with eternity within us.[45]

One of the key resources that feeds into this perception of Pärt's music is silence. Pärt always resorts to silence when he begins to compose. He says that sounds must first die in silence before they can emerge again.[46] It is not difficult to state that the entire character of Pärt's music leads into silence.[47] This is not just because of its connection with his "quiet period",[48] but far more a matter of his spiritual approach. Pärt looks for notes that deserve to be filled with the silence that preceded them.[49] A number of commentators, such as Leopold Brauneiss, speak of overcoming the ego in Pärt's music.[50] Once again this is a very well-known approach both in Western Christian spirituality, and in the Eastern traditions such as Hesychasm: silence is like a space in which the ego retreats, so that it is possible for God's voice to speak and be heard.[51] Several parallels then come to mind with God's own silence, through which we can hear his voice.[52] It is a silence that speaks, or a silence in the sense of emptiness, as for example in Christ's kenosis.[53]

Conclusion: Music as a mirror of theology and theology as a mirror of music

Having looked at a theological reading of Pärt's music we will now ask ourselves one final question: to what extent can the two approaches we have analysed above – musical interpretation of theology and theological interpretation of music – be combined?

As we have seen, music has great potential to express ideas peculiar to theology (Begbie) and vice versa (Pärt). It is quite possible to build bridges between the two, but we must consider the limits of such a connection. Some of these were already mentioned in our discussion of Begbie, primarily as concern the limited potential to make very subtle distinctions in music. Meanwhile, where Arvo Pärt's compositions are concerned we must ask whether they are able to express other theological ideas than those the composer is most interested in. Pärt is most focused on matters that he sees as eternal or timeless, and his musical language clearly responds to this. As such, however, he is also extremely theologically interpretative: he always notices the aspects that are universal and timeless, rather

45 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 36.
46 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 85.
47 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 98.
48 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 86.
49 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 99.
50 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 100nn.
51 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 119nn.
ŠEDIVÝ, Jan. *O kontemplaci: kamínky v mozaice spirituality*, passim.
52 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 107n.
53 BOUTENEFF, Peter C.: *Arvo Pärt: Out of Silence*, s. 114nn.

than the unique characteristics of an event or person (see for example *Cantus in Memoriam Benjamin Britten*). In other words, without disputing Pärt's genius, his music cannot be considered a universal expression of Christian theology, but "only" one excellent way to come closer to an understanding of it. Perhaps this is similar to calling Bach "the fifth evangelist"[54], and not "the sum of all evangelists".

On the basis of these important qualities – but also their not inconsiderable limitations – I propose an interpretation of the relationship between theology and music as that of a two-way reflection. Music reflects much of what is expressed by theology, and theology in turn reflects much of what is present in music. At the same time, the mirror image is always only a partial, restricted image. Yet a mirror offers a truly reliable reflection, and so represents an essential and significant way in which one can look at and reflect on oneself. And in a similar way it also shows us the relationship between music and theology. Through the musico-theological analyses we have presented, we have demonstrated that the connection between theology and music is not only played out on an emotional or habitual level, but is anchored in the very essence of these two fields, in the character of what they engage with and in the methods they use. This is why I also see great potential for mutual enrichment in the furthering of the dialogue between them.

[54] DINWIDDIE, Richard. *Christianity Today*, s. 16.

To play is to yield oneself to a kind of Magic[1]

Hugo Rahner, Abendland and Play

(Jan Lamser)

Hugo Rahner was born in Germany in 1900. Shortly after completing his secondary education and a brief military intermezzo at the end of the WWI he entered the Jesuit Order. He profiled himself as a promising scholar and pursued henceforth a fruitful academic career, mostly associated with a theological faculty in Innsbruck. As the Nazis have overtaken Austria, the faculty being dismantled shortly thereafter, Hugo Rahner spent the years of the World War in Switzerland. The years following the war have been marked by a high level of practical engagement, including extensive editorial duties and position of the rector of the Innsbruck University. By mid 50´s he has earned a considerable authority within the Catholic Church. However, shortly after celebrating his 60th birthday he was diagnosed with the Parkinson disease progressing at a pace preventing him both from practical engagement and writing, leaving his theological contributions without the intended integrating synthesis. Hugo Rahner passed away in 1968.

Works Outline[2]

While Hugo Rahner ´s area of primary expertise was in the area patristic studies, his contributions go well beyond a narrowly defined mostly historical and linguistic perspective, typical for pre-war patristics. Rahner´s interest had a much wider cultural perspective, or, in theological terms, a focus on what would today be referred to as a living faith as expressed through the writings of the Fathers. Congruently, beyond his patristic enquiries, Hugo Rahner advocated a symbol – sacramental theological method (unlike fairly rationalist tendencies of mainstream theology in the middle of the 20th century, including his brother Karl). While Hugo Rahner managed to publish a number of contributions during his lifetime, including extensive monographs, only two of them keep being cited and re- issued

1 RAHNER Hugo, *Man at Play*, New York: Herder and Herder, 1967, p. 67.

2 For an extensive account of Hugo Rahner´s publications, see MULLER, Alois. Bibliographie, In DANIELOU, Jean and VORGRIMLER, Herbert (eds.), Sentire Ecclesiam – *Das Bewußtsein von Der Kirche Als Gestaltende Kraft Der Frömmigkeit. Festschrift Zum 60. Geburtstag von H. Rahner*, Freiburg-Basel-Wien, 1961. pp. 794 – 828.

(albeit mostly by German- speaking theologians): "The Play of Man"[3] and "Greek Myths and Christian Mystery"[4]. Both of them are of relevance to the topic of this contribution.

The concept of "Abendland "

Hugo Rahner lived through times marked by an intense reflection (including theology) of the meaning and significance of "European Tradition". Historically, indeed mostly within Europe itself, "European Tradition" stands for "Western Tradition" and is construed to epitomize humanism, progress, enlightenment, science, technology; rooted in ancient Greece through Rome, Rennaissance to Modern times. Implicitly, such has been a firm theological understanding within the Catholic Church and with the exception of Adolf von Harnack perhaps, among protestant Christianity largely as well. Such self-confident European optimism was deeply eroded by the holocaust, by many, including the theologians, understood to be a symptomatic of the European tradition as such, hence in urgent need of replacement for something else. Since the WWII the metanarrative of progress (after high hopes in vain sought in communist ideologies) leans more and more towards a specific blend of multiculturalism, science, technology and economically – centered thinking.

Against this background, Hugo Rahner, exiled in Switzerland during the years of war, substantiated radically opposite conclusions. His reflections – largely rooted in his unparalleled knowledge of ancient Greek and Roman culture – have been solicited and nurtured by his intense contacts with Carl Gustav Jung and his contributions to "Eranos "[5], a community of leading intellectuals gathered around Jung and, largely along his psychoanalytically – oriented anthropology, endeavoring to identify the contours and roots of culture, European culture in particular.[6] These contributions and reflections ultimately led Rahner towards a very specific understanding of "Abendland", becoming for him „The very core of my scientific ideal"[7].

Hugo Rahner´s "Abendland", the only to date relevant cultural pattern and the only presently available sustainable societal arrangement, as he understood it[8], is marked by five distinctive features[9].

Firstly, a firm bond between Hellas and the Church. For Rahner, it has been the Greek tradition that enabled Jesus to trigger a far-reaching process, the early Christianity to survive, to evolve beyond their Judaic roots and synergetically translate these gradually (as

[3] RAHNER, Hugo, *Der spielende Mensc*h, 11. Aufl. Einsiedeln u.a.: Johannes Verlag, 2008, s. 79, ISBN 978-3-89411-194-6.

[4] RAHNER Hugo and ROSENBERG Alfons, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Herder-Spektrum, 4152, Freiburg im Breisgau, Herder, 1992, s. 396, ISBN 978-3-451-04152-5.

[5] For more details on Eranos see *The Eranos Movement: A Story of Hermeneutics*, Eranos, Band 17, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016. s.201, ISBN 978-3-8260-5855-4.

[6] For Rahner´s account of Jung, Eranos and Christianity see RAHNER Hugo, *Archetypus. Zu C.G. Jungs 70. Geburtstag*, Neue Zuricher Nachrichten, 20.7.1945.

[7] RAHNER Hugo, Hugo Rahner, in BOHM Ernst (ed.) *Forscher Und Gelehrte*, Stuttgart, 1966, s.16.

[8] Rahner´s deliberations loosely echo Toynbee, see TOYNBEE, Arnold Joseph, *A Study of History*, Laurel Edition – Dell Books, 1965, s. 7000 , TOYNBEE, Arnold Joseph *Die Zukunft Des Westens*, Nymphenburg, Nymphenburger Verl.-Handl., 1964.

[9] For more details see Holdt, s. 91–137.

testified by writings of apostolic and early church fathers) into a plentiful Christian spirituality and societal humanism. And, indeed, it was the Roman Empire that procured an open boundary less environment allowing it to spread and gain critical mass.

Despite its national and political fragmentation, differences in lifestyle, languages, disasterous internal conflicts, the two millennia of Abendland are marked by what Rahner takes for "Catholic Unity". Not even the Reformation (unlike the Orthodoxy, that Rahner would not associate with Abendland) should be understood as a deviation, it is merely a nuance; however tense might have been the relationship between the Catholic and reformed churches throughout the history, they remained within shared metanarratives, values. Arguments between the two were possible and frequent. Abendland, as versatile its history was, has a shared Christian tradition woven into all its individual traditions as a common denominator.

Third, Rahner highlights the freedom of the Church from political domination. Episodic exceptions apart, the church has not been merely an appendix to ruling political powers but a self-standing agent, different in nature from political structures, aiming for different goals.

The unity of Abendland, observed through such a perspective, despite an overwhelming variety of social and legal schemes, ideologies, technologies and lifestyles leads to a unique capacity for Europe to maintain over time a sound balance, a "splendid middle point". Allowing for variations and at instances even extremities, Abendland displays the ability to accept, adopt and adapt to what proved beneficial and free itself from malignant experiences. It is flexible, evolving… and still stable while dynamic.

Last, the Abendland is sustained beyond religious, historical and political cognition through a complex web of shared symbols. Rahner dedicated an extensive monograph presenting Christian symbols, rites and beliefs as an interpretation of and/or dialogical alternative to Greek mythology[10].

Having said this, for Rahner Abendland[11] is not just a history and culture, but man and his identity. An identity we cannot dispose of simply by a political decision or ideological claim. And, an identity intrinsically Christian, whether some would try to deny it, or not.

The latter insistence on Christianity as a baseline underlying all and any contemporary thought, including psychoanalysis, led to a sharp conflict with Jung and Eranos[12]. However, before the breakup, Hugo Rahner made through Eranos acquaintance with Herman Hesse.

[10] Perhaps the most provocative section interprets Odysseus bonded to a mast through the Christian symbol of the cross RAHNER and ROSENBERG. s. 281–329.

[11] For a full account on the topic of Abendland see RAHNER Hugo, *Abendland. Rede Und Aufsatze*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1966. s.311.

[12] As Karl Rahner puts it in *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe': Hugo und Karl Rahner – Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft*, ed. by Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart and others, Stuttgart, Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Sekretariat, 1993. s. 86, ISBN 978-3-926297-48-8, s.76, Hugo was literally „thrown overboard".

Hesse´s opus "Glassperlenspiel"[13] triggered a new perspective and considerations of the Abendland.

Rahner came to a conclusion that while all what is said above about Abendland holds there is still another, and possibly more pertinent way to express the same. For Rahner, it is Play that epitomises West.

Play

Before expanding more on such a surprising turn, it is worth to briefly comment on Play as such, as despite we all share it as an experience it is at rather rare instances only dealt with through a theoretical consideration.

Play as Play

Play displays truly elusive contours. It may be an activity, condition, a specific form, as mentioned above a shared experience but also an interpretative code. Play is associated with theatre, sports; children would play … as adults but even animals would, contemporary economy heavily relies on game theory, we play music, we understand humor and fantasy as playful. Wittgenstein[14] maintains language is but a play, play being identified by Gadamer[15] as the very core principle of understanding overall.

Despite this, or perhaps exactly because of this, there is no single generally accepted typology of play. Different scientific disciplines and different scholars, Huizinga[16], Piaget[17], Caillois[18], Bateson[19], Martin[20], to mention some, would advocate for distinctive accounts of the very general notion "play".

However, throughout a variety of disparate interpretations, certain distinctive qualities of play, instrumental to understand Rahner´s interest, may be asserted. To name the key ones:

---

13 HESSE, Hermann *Das Glasperlenspiel: Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften*, Suhrkamp-Taschenbuch, 79, 35. Aufl, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. s. 612, ISBN 978-3-518-36579-3.

14 WITTGENSTEIN Ludwig and others, *Philosophische Untersuchungen =: Philosophical investigations*, Rev. 4th ed Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009. s. 321, ISBN 978-1-4051-5928-9 978-1-4051-5929-6.

15 GADAMER, Hans Georg, *Gesammelte Werke: Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Hans-Georg Gadamer ; Bd. 1, 7., überarb. Aufl, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. s. 494, ISBN 978-3-16-150211-8.

16 HUIZINGA Johan, NACHOD, Hans and FILTNER, Andreas, *Homo Ludens: vom Ursprung der Kultur im Spiel*, rororo Rowohlts Enzyklopädie, 55435, 24. Aufl , Reinbek bei Hamburg, Rowohlt-Taschenbuch-Verl, 2015. s. 254, ISBN 978-3-499-55435-3.

17 PIAGET, Jean. *La formation du symbole chez l'enfant: imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Actualités pédagogiques et psychologiques, 7. éd , Paris, Delachaux et Niestlé, 1978. s. 310, ISBN 978-2-242-00069-7.

18 CAILLOIS, Roger *Les jeux et les hommes le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1991. ISBN 978-2-07-032672-3 2-07-032672-1.

19 BATESON, P. P. G. and MARTIN, Paul, *Play, Playfulness, Creativity and Innovation*, Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2013. s. 153, ISBN 978-1-107-01513-5 978-1-107-68934-3.

20 MARTIN, Gerhard Marcel, *'Wir Wollen Hier Auf Erden Schon...' Das Recht Auf Gluck*, T – Reihe Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970, s. 99.

- Play seems to be invariably accompanied by a feeling of freedom and joy.
- Play is autotelic, i.e. the ultimate goal of play is play
- Those playing are equal within play irrespective of their status outside play
- Play is played within a time that is different from time experienced outside play
- Play is dialogical, dialectical, subversive in nature

Christian Tradition and Play

At first sight play has nothing to do with Christian theology. Indeed, with the exception of rather debatable Prov 8:27–31 and Sirach 32:11–12[21] perhaps complemented by a Leviathan playing in Psalm 104, no other significant direct references to play can be found in The Scripture.

However, it was Tertullian that set early enough a standard for a theological apprehension of play. While in his "De spectaculis" his argument is primarily directed against Circus play, it has been extended to play as such, i.e. play construed to be a devil´s temptation diverting from faith. From a different perspective, Augustin fostered a further negative theological account of play. Childrens´ play served him as a direct inspiration for the concept of original sin, play being a lack of discipline, a subversion against God, the very incapacity to withstand God´s expectations towards man. Negative theological connotation of play found their peak in the middle ages with the scholastic doctrine of "Dominus risu abstinuit". As no account of smiling (lest to say laughing) Christ may be found in the Bible, smiling, laughing, humor and play shall be banned from Christianity.

Despite occasional more forthcoming, albeit mostly context-specific, understanding of Play by Luther, Comenius, Schleiermacher, until Rahner presented his account in Man at Play, Play has been for centuries ignored as a potentially relevant theological topic, naive moralistic rejections aside.

Outline of Hugo Rahner´s Praise of Play

As opposed to the mainstream theological tradition Hugo Rahner associates play with the very core fundamentals of Christian theological considerations. In Man at Play – although by design sketchy – a highly revealing booklet, Rahner highlights four pivotal theological drivers of play.

In a first instance, Play is an underlying principle of creation[22]. God´s attitude to the act of creation and the resulting creation as such is in human terms to be at best expressed through play. Indeed, referring to the attributes of play spelled out above, creation is an act of joy and freedom, setting specific time and loci, having itself for its sole purpose. Also, man, an active participant in such a play of creation is a partner in play to the Creator, hence enjoying a bond of mutuality and equity within creation.

[21] Debatable in a sense whether a fair translation denotes „Play" as such in these two instances; further reading on the nature of translation difficulties see Sirach 2032, http://www.playing-arts.de/userfiles/sirach%2032(1).pdf , Rahner, *Der spielende Mensch*. s. 22–24.

[22] Rahner, *Der spielende Mensch*,s. 15–27.

Such a partnership within creation is underscored by God´s condescendence. Cur homo deus becomes less of a question and more of a statement accepting it as an act of God´s active enagagement and involvement in human realm, a hint of a transcendent parity in play, an offering to join the play of creation bearing it forward. Concurrently, Jesus demonstrates a remarkable capacity of self-assertion, eye-opening invitation to the realm of God. His largely playful, at instances humorous, at instances subversive acts and parables do not preclude him to live through a real tragedy and sorrow. Creative enagaged play may display such a strong taint of freedom and joy, overcoming ultimately even death, maintains Rahner in his "small Christology of play"[23].

Third, Play is a key driver of the Church. Through sacraments – a symbolic play of God´s mercy – men transcend, filled with joy and love, inspired, challenged and solicited to follow Christ. Church is a true locus of such an overwhelming, inviting play.[24]

Having said this, play being dialogical, such is God´s openness to man. Mercy is an invitation to a playful dialog, again, at best to be expressed by "heavenly dance"[25] – indeed, yet another form of play.

Play Epitomising West

In light of the above, Rahner´s association of Play with Abendland earns palatable contours. A Westerner is for Rahner "Homo vere Ludens"; an inspired calling is embedded in the Abendland. These at first sight cultural claims, are largely theologically conditioned.

It is Christian Faith incepted by Christ, arising from Jewish religious understanding of Elohim, enriched dialogically by Greek rationalism and nurtured by the political and social system of the Roman Empire that has been through millennia a red thread guiding the Europeans ahead, at instances stabilizing, at instances challenging, but always inspiring and unifying in plurality. Also, due to its independence from political and practical concerns and dealings, its influence, as strong as it is, mediated through the symbols, eludes immediate perception. Still, it is the source of versatility of western thinking, social and political ethics, optimism, always stemming for something better, stumbling at instances, but never succumbing to passivity.

There is a great deal of creativity in what drives the Abendland, propensity to discover, build comprehensive models. By the same token, it highly appreciates human life, praises individual, men´s claims for freedom and joy. The variety of approaches and at instances opposing directions are harmonized by a shared realm of the symbolic, soliciting respect, solidarity and dialogue..., exactly what Play, according to Rahner, takes.

For Rahner, the Abendland identity mediated through symbols – and as per the above – Play, is the key driver of its dynamics. A Christian Play, European Play, although Rahner himself would not call it this way, is distinguished for its playful wisdom.[26] Creative joy, personal and relational narratives mediated and brought forward by play, dialogically (in

[23] Rahner, *Der spielende Mensch*, s. 28–43.

[24] Rahner, *Der spielende Mensch* s. 44–58.

[25] Rahner, *Der spielende Mensch*, s. 59–79.

[26] Holdt, s. 101.

a dance with Christ as „Vortanzer"), inspiring perspicacity, a quest for dialectically earned somatical, cognitive, spiritual sense, subversively countering suffering, death.

Rahner makes reference to Greek term *σπουδογέλοιος* (spoudogeloios), merry-sad, used by Plato to denote intertwined Tragic and Comical aspects of life[27]. Associating this term with Play[28] Rahner extends its meaning to express the individual and societal capacity to reconcile extremities. Rahner maintains that all in all, this is the very core of Abendland playful wisdom. The ability to keep a sound balance between spirit and soul, individual and communal, rational and spiritual, power and freedom, openness and determination, that´s what matters most for the Abendland, that´s what Play gives and takes, a dynamic middle point, western balance.

Influence

Such claims sound fairly extravagant and provocative today and it was even more the case in the middle of the 20th century. They have a strong conservative taint for those embracing (post)modernity and liberal thinking, but the dynamism, epitomized by the theological emphasis on Play makes them hardly acceptable to conservative thinkers.

To support his claims, Rahner gathered evidence largely from the area of his expertise – the antiquity and Church tradition, ingeniously and convincingly enough to avoid a direct flat reject, albeit a bit fragmented and highly selective. His intentions testified by his contemporary co-workers to produce an extensive encompassing account of the topic never came true due to his practical engagements in the 50´s abruptly followed by a strike of illness incapacitating his plans.

However, Rahner´s provoking thoughts keep exercising an influence on continental theology. They are still considered, referenced, and criticized. That is particularly true of his concept of Play.[29]

To sum up the critical remarks, they pinpoint a lack of more granular typology of Play; as per Moltmann, Rahner intolerably ignores suffering, including Cross and Fall, the "balanced playful wisdom" allows to take neither cognitive nor spiritual and engagement aspects seriously enough[30]. Also, in the context of multiculturalism, his implicit claim that Christianity is to be properly understood through European symbols that are not directly transferrable outside the Abendland, provoked understandable criticism within Political and Liberation theologians.

There are no direct followers to his concept of Abendland and Play, perhaps with the exception of Vítězslav Gardavský, combining the consideration of Judeo-Greek aspects within Christianity and the concept of Play with a peculiar interpretation of Marxism[31].

27 Plato, *Philebos*, 50B.

28 Hugo Rahner, *Der spielende Mensch*, s. 28.

29 To date, *Der Spielende Mensch* enjoyed 11 editions.

30 MOLTMANN Jürgen, *Die Ersten Freigelassenen Der Schöpfung*, München, Chr. Kaiser, Mchn., 1988, p. 35.

31 GARDAVSKY, Vitězslav *Gott ist nicht ganz tot: Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus*, 5. Aufl, München: Kaiser, 1971. s. 236, ISBN 978-3-459-00186-6, GARDAVSKÝ, Vítězslav, *Hoffnung aus der Skepsis*, München, Kaiser, 1970. s. 76 ISBN 978-3-459-00614-4.

Hence, there is no one to respond to the critique. However, both Play and European identity have of recent gained significant attention and earned new interpretations, at instances fairly close to Rahner´s considerations that still remain unique in kind and noteworthy.

Katecheze dospělých v CČS(H)

(Veronika Matějková)

Katechetika je v současnosti vědní disciplínou, která je přímo ovlivněna církevní tradicí, ve které se nachází (pravoslavnou, římskokatolickou, evangelickou, evangelikální či husitskou). Cílem práce je seznámit čtenáře s postavením a vývojem katecheze dospělých v počátcích Církve československé. Pokusit se zmapovat principy, na nichž své učení vystavěla, formy a metody, skrze které katecheticky na člověka své doby působila. Co míníme katechetickým působením?

1. Od novozákonního katéchein ke katechetice jako vědnímu oboru

Významový rámec pojmu katecheze nabýval v našich dějinách proměnlivých důrazů, které naznačovaly jeho pozici ve společnosti. Tato studie si neklade za cíl pojmenovat všechny jeho aspekty, ale vyloží jeho hlavní linii vzhledem k zacílení na vnímání katecheze v počátcích Církve československé (dále jen CČS).

Řecký pojem katéchein[1] je z Nového zákona překládán jako vyučování (Lk 1,4; Kor 14,19), poučování (Sk 18,25), poznání či naučení (Sk 21,24; Ř 2,18; Gal 6,6), sdělení, podání zprávy (Sk 21,21)[2]. Obsah je vázán na kontext vyprávění.[3] Mezi další pojmy využívané pro novozákonní označení výchovy a vyučování jsou didaskein, paideuein.[4]

Organizované vyučování v rané církvi nazýváme tzv. katechumenátem, který sloužil k přípravě na křest katechumeny, prováděn katechistou či katechetem. Tato předkřestní příprava umožnila vychovávanému následně „účast na nadpřirozených statcích křesťanství skrze křest a eucharistii“[5]. Dle Urbana (1932) bylo cílem katechetického působení proměňování charakteru člověka a pěstování jeho zbožnosti za účelem šíření Božího království, tj. lepší společnosti a lepší budoucnosti na zásadách křesťanství.

V 6. století hovoříme o rozmachu katechumenátních škol z nichž vyšly tzv. církevní školy. Nová forma katechetického vyučování přichází v 15. století s vynalezením knihtisku.

---

1 **κατηχεῖν** (katéchein) inf., který se v této ovšem formě nevyskytuje.

2 SOUČEK, Josef Bohumil. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. 4. vyd. Praha: Kalich, 1994. ISBN 80-7017-372-6. Souček uvádí ještě možný překlad „dát zaznít“.

3 Mohli bychom sledovat dva důrazy: vyučení, poučení či sdělení zpráv o Božích skutcích (např. L 1,4), o novém řádu jednání (Sk 21,21).

4 Více IN: ŠTVERÁK, Vladimír a Zdeněk KUČERA. *Chrestomatie z dějin pedagogiky*. V Praze: Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-626-0.

5 URBAN, Rudolf. *O lepší výchovné cesty*. Praha: Blahoslav, 1932, s. 31.

Katechismus jako příručka křesťanské nauky pro vyučování věřících, používá metodu otázek a odpovědí.[6]

Od 18. století hovoříme o katechetice v systému teologických věd, jako o součásti praktické (pastorální) teologie. Jako vědní disciplína tedy definovala svůj cíl, obsahy a metody práce. Vzhledem ke spojení církevní a státní moci při výuce náboženství ve školách, prošel každý v rámci školní docházky i výukou náboženství. Změny v uspořádání spojenectví vlivu církve a státu začaly Velkou Francouzskou revolucí, od které začal klesat vliv církve na vzdělávací soustavu státu (v některých zemích rychleji – např. Francie, v některých pomaleji – např. Rakousko-Uhersko). Kulturně-politickou otázkou 19. století bylo, zda má být vůbec prostor výuky náboženství na státních školách či zda by nemělo vyučování probíhat jen na farách. Dalším stupněm úvah počátku 20. století byla vůbec potřeba náboženství vnímat jako společenskou skutečnost, zda nejde více o soukromou záležitost jednotlivce. Jak se k těmto otázkám postavila nově vzniklá CČS?

2. Historické kontexty vzniku nové církve

Na začátku 20. století už silně Evropou otřásaly modernistické myšlenky[7] a římskokatolická církev, která se bránila zařazení nových objevů a vědeckých bádání přitvrzovala antimodernistickými dokumenty (dekret Lamentabili 1907, encyklika Pascendi 1907), které jasně definovaly obsahy vyučování náboženství (resp. korigovaly co je již za hranicí „věřeného“) a vyžadovaly jejich poslušnost. Spisar hodnotí atmosféru společnosti přelomu 19. a 20. století jako počátek nenáboženské doby, kdy už vzdělaní vědecky smýšlející lidé spíše opomíjejí, přehlížejí náboženství, které s nimi nevede dialog nad jejich potřebami, a tím se tato doba začíná vymykat všem dobám předchozím[8] Ani jen věda, ale ani jen náboženství. Velké slovo měl při tvorbě kulturního a politického prostředí první prezident Československé republiky T. G. Masaryk. Kritizoval náboženství jako instituci, vytýkal římskokatolické církvi její ideovou zaostalost v učení, která ji staví tak ostře proti moderní vědě.

Modernistické myšlenky šířily se v Československu hlavně skrze literaturu – knihy, časopisy, noviny, lidé se sjednocovali ve spolcích, sdruženích, jednotách a i v římskokatolické církvi na našem území fungovala od 1902 tzv. Jednota katolického duchovenstva. Po I. světové válce se přejmenovala na Jednotu československého duchovenstva a jako toto uskupení se pokusila reformovat (přednést reformní požadavky Čechoslováků na schválení papeži Benediktu XV.) římskokatolickou církev uvnitř a po nevyslechnutí a nepřijetí těchto reformních požadavků vykročila VIA FACTI („cestou činu“) vysluhováním bohoslužeb v českém jazyce v prosinci 1919 z římskokatolické tradice.[9] Následoval leden 1920

[6] Známý např. Lutherův „Malý a Velký katechismus“ (1528), či reformovaný „Katechismus neboli křesťanské učení, jak je vedeno v kostelech a ve školách v Kurfiřtské Falci“ neboli Heidelberský katechismus (1563), převážně pro kněžské užití vznikl „Římský katechismus“ (1566).

[7] Více IN ARNOLD, Claus. *Malé dějiny katolického modernismu*. Praha: Vyšehrad, 2014. Studium (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-282-8.; KAŇÁK, Miloslav. *Z dějin světových zápasů o pokrok na poli náboženském*. Praha, 1961.

[8] SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 19.

[9] Pro úplnost uvádíme, že Jednota si vytvořila podskupinu – volné sdružení, tzv. Ohnisko, které si dalo za cíl nadchnout pro reformy kněží i laiky. Situace v Jednotě se vyostřovala a Ohnisko se transformovalo v Klub

a provolání Národu československému! jež bylo valným shromážděním Klubu reformních kněží přijatý za program nově vznikající církve a uveřejněným v časopise Právo národa. Tak jako Masaryk, žádají českoslovenští kněží svobodu svědomí, svobodu náboženského přesvědčení (důraz na svobodu a spravedlnost v oblastech náboženství, vědy, společnosti), což se stalo důležitou ideou dalšího vývoje.[10] Na rozdíl od prvního prezidenta ovšem českoslovenští kněží nevidí cestu jen osobního, subjektivního, individuálního náboženství, ale jsou si vědomi (vedle boží akce v náboženské zkušenosti) i potřeby odezvy kolektivu, náboženské společnosti, v církvi.[11] Pojetí církve pak odlišeno od římskokatolického pojetí především v důrazech na christocentričnost[12] (Duch Kristův ve společenství věřících) a institut obecného kněžství (viz níže). Taková církev musí počítat s ideály a potřebami společnosti a pružně na ně reagovat.

I když první náboženský řád přejímá CČS ještě z praktických důvodů z římskokatolické církve (po formální stránce, do roku 1924), věrouku reinterpretuje novými obsahy. Na základě jakých věroučných materiálů a obsahů se uskutečňovala katecheze dospělých v počátcích CČS?

3. Věroučné předpoklady a první dokumenty pro katechezi dospělých v Církvi československé

Jak jsme již naznačili výše, vznik CČS nebyl jednostranně řízeným projektem, ale šlo spíše o snahy skupin reformě smýšlejících kněží a laiků o obnovu a znovu nalezení cesty křesťanství k současnému člověku 20. století. Katechetické obsahy jsou tedy latentním[13] základem odlišení od praxe tehdejší římskokatolické církve a stavebními kameny pro smýšlení a fungování CČS.

3. 1 Hlavní principy působení Církve československé

Předpoklady a ideje zakládající vztahy ke vzdělávání, smyslu výchovy, pojetí člověka a jeho uskutečňování vztahu k Bohu nacházíme ještě před církevně přijatými dokumenty v dobově obvyklé formě, tzn. časopisových periodikách (Český zápas, Školská hlídka, Idea, Naše postila aj.). Mezi nejvýznamnější, co do četnosti i obsahu, můžeme řadit Postily, což jsou úvahy vycházející z biblické pasáže, rozvedené do praktických návodů k životu, které psal první patriarcha církve a bývalý římskokatolický kněz a učitel náboženství Karel Farský. Z tohoto období (1920–23) můžeme usuzovat na hlavní aspekty, principy zakládající věroučný

reformních kněží, za jehož prvního předsedu byl zvolen K. Farský (pozdější první patriarcha CČS).

10 Hájení pozice svobody svědomí se dle hodnocení Spisara (1936) stalo jedním z hlavních ukazatelů na nemožnost spojení s pravoslavnou církví v počátcích církve a podpořilo tak její autonomní pozici mezi církvemi. Vztah k Českobratrské církvi byl vyjádřen jako „bratrský", CČS byla otevřena spolupráci, obě církve spatřovaly období reformace jako vrchol českých dějin, avšak překážky pouhého přestupu či sjednocení byly spíše historicky-národní (touha po osamostatnění bývalého Rakousko-Uherského řízení) a tradiční (odlišná religiozita reformního římskokatolického prostředí).

11 SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 29.

12 S odkazem na pojetí ecclesia mistra Jana Husa.

13 Ve smyslu skryté, takto cíleně nepojmenované, ale při bližším zkoumání přítomné a vypozorovatelné.

prostor a rámec vzdělávání a působení CČS, ze kterého následně vzešly dokumenty I. řádného sněmu CČS (začátek jednání 29. – 30. 8. 1924 a byl dokončen 28. – 30. 3. 1931).

V první fázi byly nejsilnějšími věroučnými předpoklady:

Svoboda svědomí

Požadována a vyjádřena již v provolání Národu československému!, kde čteme: „chceme.. aby byla přítrž učiněna náboženským bojům v národě a žádáme si svobody svědomí a náboženského přesvědčení nejen pro sebe, nýbrž i pro každého jiného, buď si on kdokoliv."[14] Tento svobodomyslný (můžeme říci i ekumenický) postoj vyjadřuje zároveň potřebu svobody myšlení a svobody víry (účast jak rozumu, tak srdce) korektivem stále vědomé Boží přítomnosti. Nejde tedy o podporování svévole jednotlivce, ale svoboda svědomí je chápána první generací kněžích i věřících laiků v horizontu Boží svobody, pravdy Boží, která je tím měřítkem, ke kterému se křesťan vztahuje a pod jehož zákonem žije (v linii učení Husova i Komenského).

Svoboda svědomí se do praktického života promítá např. svobodu k rozhodnutí o navštěvování bohoslužeb, svobodu ke čtení všech dostupných knih (reakce na zakázané knihy římskokatolickou církví). Ve smyslu vnímání náboženského života se svoboda svědomí projevuje jako dobrovolného a radostného vyjádření vnitřního přesvědčení jedince.[15]

Na I. řádném sněmu CČS (1924) promlouvá V. Lemberk přednášku o „Výchově náboženské", kde popisuje hlas svědomí, jako určitou lidskou kvalitu. Tento hlas sílí na základě Boží milosti a lidského následování Boha[16] úměrně Boží přítomnosti v životě člověka. Úlohou vychovatelů a vzdělavatelů je onen hlas svědomí probouzet náboženstvím a citem. Upozorňuje na důležitost vzdělání probouzejících především v aktuálních poznatcích psychologie, sociologie, znalosti prostředí původu jednotlivců a vlastního vnímání a reagování.

Princip vývoje – Víra s ohledem na vědecké poznatky

V důsledku prohlubující se propasti římskokatolického učení a vědeckých poznatků byla CČS velmi optimisticky naladěna vůči dialogu a partnerství náboženství a vědy. Udržovala si odstup od spojování Boha s církví, evangelia s církevní organizací a toužila po čisté víře, vyhovující duchovním i vědeckým potřebám současného člověka. Zdůrazňovala, že z Kristova učení může nový[17] člověk přijmout jen to, co má hodnotu všelidskou, věčnou, nikoli to, co má ráz tehdejšího dobového stupně ve vývoji lidského myšlení.[18]

---

[14] IN: ZAHRADNÍK-BRODSKÝ, B. – FARSKÝ, K. – PROCHÁZKA, G. – STIBOR, F. Národu československému!. *Právo národa: Nezávislý reformní čtrnáctidenník*. 1920, **3**(2).

[15] SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 104.

[16] Ekvivalentem pro dnešní užití následování v textu čteme přímo sjednocování, pro lepší porozumění uvádíme část oddílu, která zní: Hlas svědomí volá „..u někoho silněji, u jiného slaběji. Silněji u toho, kdo otevírá mu duši, či lépe řečeno, kdo jest přístupnějším jej poslouchati, kdo se hledí s Bohem sjednocovati, a abych to obrazně naznačil, kdo vyzveduje výše stavidla u veliké a neobsáhlé nádrže milosti boží, které pak větší měrou dovoluje vtékati do svého srdce." Zápis u I. řádného sněmu CČS, 1924, s. 192.

[17] Nový člověk, ve významu člověk nové doby, člověk 20. let 20. století (pozn. autorky)

[18] KOVÁŘ, František. *Království Boží na Zemi. K ideovým základům církve československé*. Praha. 1920.

Principem vývoje reinterpretuje CČS i vnímání dogmat.[19] Dogmatu, výpověď víry určitého společenství v čase, je podle ní abstraktní, dobové vyjádření víry, určitý pokus o vyjádření objektivní pravdy a jako takové může být současnému člověku vyloženo nebo reinterpretováno dle jeho stupně poznání, vývoje. Nauka Kristova, uložená v evangeliu, jevila se vždy ve světle té které vzdělanosti určitým způsobem, čehož výsledkem byla dogmata, články víry. A Kovář dodává: „Dogmata musí se měnit s postupem vzdělanosti“[20] Dle učení J. Husa se chce CČS odklonit od toho, co se příčí evangeliu, rozumu a co odporuje zkušenosti člověka. Kritizuje dosavadní způsob výchovy a vzdělávání, která se opírala o římskokatolická dogmata, jednou provždy vyložená a tím zabraňující přirozenému vývoji lidstva.[21]

Zájem o člověka své doby

20. století bylo označeno švédskou socioložkou Ellen Keyovou jako „Století dítěte“, což v pedagogických vědách znamenalo probíhající a sílící přechod od klasického modelu vzdělávání zaměřeného na učivo, obecné obsahy (v centru stojí slovo, obsah učení, tj. logocentrismus) k modelu pedocentrickému, zaměřenému na vychovávaného. Tento přechod je znatelný, i když ještě ne zcela systematicky reflektovaný, i v dokumentech první generace kněžích a laiků CČS.

Tak jako není člověk pro sobotu, ale sobota pro člověka (Mt 2/27[22]) nemá být člověk pro církev, ale církev pro člověka (pro jeho duchovní blaho a spásu).[23] Církev má hlásat ducha Kristova tak, aby mu dnešní doba rozuměla a dala se jím vést, tzn. musí ve svém konání počítat s ideály a potřebami společnosti. Farský v kontextu výkladu svobody svědomí také říká, že církevní zákon sice stanoví osnovu náboženské výuky a výchovy na základě Písma sv., ale svobodné přesvědčení jednotlivcovo nesmí touto osnovou trpět újmy.[24] Ve svém působení musí člověk dobře vyhodnotit, zda je druhý orientovaný více na cit, na rozum, či na vůli (morálku). Ve výchovném a vzdělávacím procesu hraje velkou roli životní zkušenost člověka, která ho utvrzuje či vede k přetvoření svých přesvědčení. Kovář rozděluje tuto zkušenost na zevní, tj. poznání makrokosmu – přírody a vnitřní, tj. poznání mikrokosmu – nitra člověka. A dává za pravdu lidskému citovému poznání, že Boží království na zemi je soubor Pravdy, Dobra a Krásy tušené nad člověkem, tj. osobní Bůh, který je původcem existence a však je rozdílný od svého stvoření.[25]

Lemberk považuje individualitu žáka za vedoucího činitele ve výchově,[26] což souvisí s dalším aspektem – přirozeností ve výchově a vyučování. Odkaz J. A. Komenského, s pedocentrickým prvkem „vše ve správný čas“, zaznívá již v provolání Národu československému!

---

19 Pojem dogma je v nauce CČS a) uváděn jako vymezení se vůči interpretaci římskokatolické, b) opisován, aby čtenáře samotným pojmem nevedl k jinému obsahu, či je užit ve významu sdělení, které v dalších generacích může být znovu reinterpretováno.

20 KOVÁŘ, František. *Království Boží na Zemi. K ideovým základům církve československé*. Praha. 1920, s. 6.

21 Zápis u I. řádného sněmu CČS, 1924, s. 194

22 Citace z Bible uvádíme s odkazem na Český ekumenický překlad.

23 Pojetí církevního úřadu je odlišné od pojetí římskokatolického. Srov. Ústava CČS, 1931.

24 SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 104.

25 KOVÁŘ, František. *Království Boží na Zemi. K ideovým základům církve československé*. Praha. 1920.

26 LEMBERK, V. *Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé: O výuce náboženské*. 1. Praha, 1924.

K povznesení národa a jeho výchovy má nová církev vychovávat naší době, musí jít cestou uvědomování a poučování, bez násilí, žádným přelomem, ale vývojem – nikomu nic nebrat, nic nevnucovat, ale předkládat nové a podle toho žíti, vše ostatní ponechat vývoji.[27] Farský doplňuje, že máme učedníkům podávat vždy jen to a tolik, co odpovídá jejich stupni vývoje, chápavosti, předchozí průpravě.[28]

V centru biblických textů stojí Kázání na hoře, Otčenáš a dvojpřikázání lásky. Antropologický důraz je položen na člověka ve svém jádru dobrého, což dokládá Farský v Postile: „Ježíš tedy nabádá k výchově. A ne k výchově jiných světů, nýbrž k výchově, která by člověka přivedla zpět k jeho lidství přirozenému, jež není tak zvířecí, jak se praví, jež jest naopak dobré, jako je dobré všecko stvoření."[29] Dále říká, že „Náboženství založené na strachu z Boha nevede k Bohu"[30] a kladný osobní vztah k Bohu by měl být právě jedním z cílů výchovného působení. Výchova mládeže by se měla zaměřit na aktivní složku – odpuštění. „Vychovávejme děti silné a otužilé vůči zlu, přejme dětem čistých radostí životních, vštěpme jim radostný životní názor životní, upravme jim budoucí život..dejme jim zákony spravedlivé, kde „Pravda vítězí"..."[31] Láska, respekt a otevřenost, tedy vzdávání se nelásky, respektování pohledu druhého a otevřenost k jeho cestě víry jsou základem křesťanského, na vychovávaného člověka orientovaného působení, ve vidění první generace CČS.

Velkou roli v životě člověka hraje možnost svobodně se rozhodovat (pro dobré, pro zlé) a jeho odpovědnost za tato rozhodnutí. Výchovou máme kultivovat upřímnost, poctivost, opravdovost. „Bůh není jen mimo člověka, podle Krista je i v člověku, jež jest jeho chrámem."[32] Tajemství spojení v otcovské a synovské lásce vkládá mravní a duchovní život v život věčný boží a boží život je přenesen do srdce lidského. U první generace CČS vidíme jasný obrat ke vzdělání nitra člověka ovšem s rozměrem společenským.

Zájem o proměnu společnosti

Po První světové válce byla doba První republiky vnímaná jako doba plná optimismu, nových cest, lidských možností. Dochází ke kritickému zhodnocování dogmat (jak jsme již uvedli výše) a do centra se dostává snaha o mravní obrodu společnosti. „Nauka Kristova není popřením života vezdejšího, ale uznává jej, prozařuje, proměňuje; obracejíc se pouze proti zvířeckosti, vášni, učí člověka životu v pravdě lidskému, naplněnému duchem božím, učí síle, čistotě a kráse a povznáší k svobodě ducha."[33] Vychovávat v duchu Kristově znamená také vést dnešního člověka a předkládat mu otázky sociální. „A to právě bylo dosud při náboženské výchově opomíjeno a zanedbáváno. Má-li naše církev v národě nabýt významu opravdového, má-li dosáhnout úspěchu v mravním životě svých členů, má-li jít za svým

[27] KOVÁŘ, František. *Království Boží na Zemi. K ideovým základům církve československé*. Praha. 1920.

[28] FARSKÝ, Karel: Postily: *Připraveno prací kolektivu za vedení M. Kaňáka*. Praha, 1952.

[29] FARSKÝ, Karel: Postily: *Připraveno prací kolektivu za vedení M. Kaňáka*. Praha, 1952, s. 286.

[30] FARSKÝ, Karel: Postily: V lásce není strachu, 1924. *Připraveno prací kolektivu za vedení M. Kaňáka*. Praha, 1952.

[31] FARSKÝ, Karel: Postily: Potřeba náboženské životní radosti, 1924. *Připraveno prací kolektivu za vedení M. Kaňáka*. Praha, 1952.

[32] SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 126.

[33] SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 70.

posláním, nemůže jinak, než spojovat náboženskou morálku se světskou."[34] Morálka náboženská a světská by se měly doplňovat, někde překrývat.[35]

Výchova a vzdělávání by v duchu evangelia měly zkoumat a ponechat ty formy a obsahy, které vedou k výchově dobrého člověka a tím i společnosti. Skrze proměnu jednotlivce, společenství a jejich aktivního zapojení do společnosti je spatřována naděje na proměnu společnosti jako celku. Výchova lidské společnosti je v podstatě šíření království Božího na zemi.[36]

Svoboda svědomí, víra v souladu s vědou, zájem o člověka své doby a proměna společnosti byly hlavními idejemi, na základě kterých se odvíjelo působení farářů, katechetů, laiků a dalších lidí shromážděných v CČS. Tuto práci rámuje vztažnost k Duchu Kristovu – ne dle slova, nýbrž v duchu jeho máme konati a vždy nové formulace (výklady) nauky Kristovy předkládati.[37] Diskuze nad uspořádáním nově vzniklé církve se odehrávala jak na osobní rovině, tak skrze časopisecká periodika do doby, než zasedl I. řádný sněm CČS. Co přinesl?

3. 2 Dokumenty zabývající se katechetickou tématikou

I když bylo 20. století vnímáno jako „století dítěte" (viz E. Keyová výše), což umožnilo v pedagogice rozlišovat práci s různými věkovými skupinami, zaměření na dospělé se v této době ještě výrazně neprofiluje.[38] Potřeba katecheze dospělých je implicitně vyjádřena Farským a to vzhledem ke katechezi křestní. Z důsledku úbytku členů společnosti, kteří se dříve hlásili (100%) a nyní hlásí (80%) k církevní organizaci, je třeba domýšlet dopady a příčiny dále pokračujícího rozrůstání této „necírkevní společnosti". Křest dospělých (hlavně rodičů, otců a matek dětí) je důležitý pro výchovu jejich dětí, aby s nimi zacházeli jako lidé „jdoucí za Kristem a řídící se jeho zásadami."[39]

I. řádný sněm CČS (1924) ustanovuje k práci výbory, mezi nimi i výbor výchovný. Ten vnímá svůj výchovný úkol jako stěžení bod svého církevního, národního a sociálního programu. Sněm vidí výchovný a učitelský potenciál k upevnění duchovních a mravních základů CČS a v duchu tradice českých dějin i duchovní tradice světové také možnost na převychování českého člověka k státním i sociálním úkolům národa osvobozeného.[40] Referát *O výuce náboženské* přednáší V. Lemberk, který postihuje základní praxi i směřování CČS. Cílem náboženské výuky je dle něj „obrození národa v duchu Kristově." Výchovný a vzdělávací proces se zaměřuje na:

---

[34] LEMBERK, V. *Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé: O výuce náboženské*. 1. Praha, 1924, s. 195.

[35] „Sociální zločin je pravděpodobně také hříchem, jednáním proti Bohu, přestoupením jeho zákona. Naopak plnění povinností k druhým jest zase konáním ctnostným, které se líbí Bohu." LEMBERK, V. *Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé: O výuce náboženské*. 1. Praha, 1924, s. 196.

[36] FARSKÝ, Karel: Postily: *Připraveno prací kolektivu za vedení M. Kaňáka*. Praha, 1952.

[37] Žít duchem Kristovým, život dnešní v duchu lásky, ne násilí a s důrazem na praktické jednání v životě člověka. SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 71.

[38] Andragogika jako vědní disciplína se na vysoké školy dostala až mezi dvěma světovými válkami a ve výchově a vyučování byla do té doby jen okrajově či nereflektovaně.

[39] FARSKÝ, Karel: Postily: *Připraveno prací kolektivu za vedení M. Kaňáka*. Praha, 1952, s. 514.

[40] FARSKÝ, Karel. *Český zápas*. 1924, č. 37.

1. *Osobnost učitele-vychovatele* (po vzoru Ježíšově), umělec, který dává najevo lásku a úctu ke svým svěřencům, probouzí v nich důvěru a možnost sdílení. Mravní dokonalost je pro osobu vyučujícího dle Lemberka zásadní.
2. *Osobnost žáka-vychovávaného* (viz kap. 3. 1)
3. *Prostředky výchovy a vyučování* – vhodné knihy, obrazy, mapy, názorné pomůcky, které napomůžou „vtělení slov ve skutky“[41], vedení k činům, radosti druhých a tak i své. Prostředky by měly vést člověka ke konání dobra, radosti duše a tím k vnitřnímu klidu, po vzoru Ježíšově.
4. *Způsoby či metody* – považuje Lemberk za méně důležité a odkazuje na spisy J. A. Komenského. Použitím metod má být docíleno povzbuzení a osvěžení člověka.

O formách vzdělávání dokument výslovně nehovoří, ale z jiných pramenů[42] můžeme do této kategorie řadit např. přípravy na svátosti (Večeře Páně, křest, biřmování, manželství, svěcení kněžstva, útěcha nemocných, pokání), biblické hodiny, večerní akademie (přednáškové cykly), modlitby, bohoslužba. Bohoslužba CČS v sobě nese katechetický rozměr od prvopočátku. Za cíl si kladla zprostředkovat současnému člověku Boží tajemství a účast na společenství s Ním a to jak rozumem (porozuměním), tak srdcem (účast na Božím tajemství). K tomu velmi dopomáhalo zavedení národního jazyka do liturgie a formulace nového, dobově srozumitelného kréda.

Na základě široké diskuze kněžích i laiků vznikají Ideové směrnice, které tvoří určitý rámec orientace ve společnosti a vzhledem k dalším církvím. Jsou připraveny otázky, které jsou lidově vyloženy pro potřeby náboženských obcí, avšak odrážejí současné vědecké a historické bádání.[43] Ideové směrnice chtějí: 1) být ve shodě s naší dobou vychovanou exaktní vědou, 2) svobodu vědy a nutnost vědeckého bádání ve všech oborech, i náboženských to do té míry, do jaké jsou takto člověku přístupny, 3) vlastní stanovisko k poznání náboženskému, historickému, k mravním a sociálním problémům dneška, k budoucím formám křesťanství, 4) uznání zákona vývoje myšlení a podmíněnost dobovou, 5) křesťanské myšlenky kriticky revidovat, 6) rozlišit podstatné v křesťanství od dobových a dnes již nesrozumitelných formulací, 7)–9) radostnou zvěst, naději a spásu v JK mít za střed a úkol církve, 10) směřovat k novému typu křesťanství (ekumenický rozměr), 11) podpořit, že církve jsou vždy spjaté s národním kontextem po stránce ideové i organizační, 12) vidět CČS jako církev křesťanskou a národní, 13) poměr k ostatním církvím určovat bratrsky, samosprávně, rovnoprávně, křesťanskou láskou (jmenována srbská církev a českobratrská), 14) „organizovat čilou theologickou i popularisační práci jako přípravu k řešení úkolů shora vytknutých. Potřebujeme moderní náboženskou revui vysoké úrovně, snad i bezkonfesního rázu pro lidi nejen církevní, ale i mimo církve stojící, je potřeba náboženské diskuze, sbírky moderních náboženských knih původních i přeložených. Církev musí se spojit ke společné práci, sama nestačí na to žádná církev; třeba i náboženské síly mimocírkevní.“[44], 15)–18) se přihlásit k prvním 7 všeobecným sněmům, po vzoru reformace a spolupracovat se srbskou

[41] LEMBERK, V. Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé: O výuce náboženské. 1. Praha, 1924, s. 201.

[42] Např. Školská hlídka. 1927, **1.**

[43] SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 145.

[44] SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 146–148.

a českobratrskou církví, 19) svobodu svědomí jako svobodu náboženského přesvědčení, 20) život mravní jako cíl po vzoru Kristově a ne ulpívání na náboženských přesvědčeních, 21) dát podnět pro vznik komise k otázkám ideovým.

V roce 1922 vznikly dva důležité materiály pro katechetickou práci a to *Zpěvník písní duchovních CČS se stručným výkladem náboženské nauky* a *Československý katechismus*. Zpěvník je považován za první pokus o soustavný výklad věrouky a mravouky v duchu CČSH, tj. pod zorným úhlem zásady svobody svědomí, volného vývoje náboženského a evangelia pro dnešní stav lidské kultury. Obsahuje 3 oddíly:

1.oddíl: Věrouka, ve smyslu Ideových směrnic
Učení náboženských názorů současné doby má odpovídat současnému názoru světovému a stupni kultury. CČS nechce nikoho odsuzovat za jeho náboženské názory, ale pečovat o to, „aby náboženské smýšlení naše i našich bližních bylo nejpodobnější ideálům nejlepších proroků našich a všelidských."[45] Boha popisuje jako věčný zákon všehomíra (nikoli ve smyslu pantheismu) a vztah člověka a Boha vidí jako vztah člověka k otci po vzoru Ježíše Krista. Používá výraz „usjednocení" s Bohem, což vyjadřuje závdavek života věčného. Království Boží vidí jako vládu Božího řádu v lidské duši. Tuto složku je třeba v člověku oživovat výchovou. Bible je sbírkou starodávných posvátných knih, které je třeba číst kriticky a víra je souhlasem s dobrotou boží Pravdy, která je člověkem v určité míře poznaná. Náboženství je dle CČS ve svém projevu snaha o součinnost vlastní vůle s Bohem a církev je „náboženská společnost lidí, kteří se shodnou na tom, že budou se ve svém náboženském životě vzdělávati společně, majíce společný názor náboženský."[46] Tento společný náboženský názor vyjadřují věřící formulí, konfesí neboli vyznáním víry. Synovství boží mají si uvědomit po vzoru JK všichni lidé a v sobě jej pěstovat a toto pěstování probíhá prostřednictvím modlitby. Bohoslužba je vnímána jako společná modlitba, tzv. škola modlitby. Duch Svatý je vnímán jako síla Boží proniknutá člověkem. Dle výkladu Farského byl Ježíš Kristus jen zdánlivě mrtev. Sociální důsledek evangelií spatřují jako rovnost všech, svobodu osobní a bratrské a sesterské soužití celé společnosti.

2. oddíl: Mravouka
Základními texty tvoří Desatero, Dvojpřikázání lásky, odkaz mistra Jana Husa, J. A. Komenského, 7 svátostí ovšem s jinou než římskokatolickou interpretací.[47] Základem učení je náboženský, tedy především mravoučný vývoj, ne absolutní dogmata, jak uvádí Farský.[48]

3.oddíl: Poznámky na vysvětlenou
Po stručném výkladu náboženské nauky CČS ve zpěvníku od K. Farského byl F. Kalous iniciátorem a následně spolutvůrcem Československého katechismu.[49] Zpěvník se rozší-

[45] Zpěvník písní duchovních, Farský 1922, 193.

[46] Tamtéž.

[47] Křest je vnímán jako úkon první náboženské obrody jedince; biřmování jako uvědomělé utvrzení v poznané víře, Večeře Páně jako zpřítomnění Ježíše Krista a celého jeho díla (nikoli proměněním); pokání jako čin, kdy se člověk zříká svého hříchu; svěcení jako pověření k činnosti na díle Kristově atd.

[48] FARSKÝ, Karel: Postily: *Připraveno prací kolektivu za vedení M. Kaňáka*. Praha, 1952, s. 130.

[49] Vznikl z usnesení diecézní rady Prahy a byl vydán autory na vlastní náklad, což byl argument jeho odpůrců pro irelevantnost jeho užití. Okolnosti vzniku nejen tohoto dokumentu poukazují na určitou těžkopádnost při legitimizaci. Příčiny mohou být z dnešního pohledu jistě v dobových možnostech komunikačních kanálů,

řil do náboženských obcí a byl přijat kladně, ovšem Československý katechismus vyvolal věroučné diskuze, které byly vyhodnoceny (pozitivně pro pokrokové křídlo CČS) až na závěrečném zasedání I. řádného sněmu CČS 1931.[50] Cílem jeho vzniku bylo vytvořit prozatímní učebnici do škol (dokud nebude sněmem schválený dokument k dispozici) a urychlit tzv. pravoslavnou krizi uvnitř CČS. Dokument nepřináší nic nového, co by nebylo vyšlo již v dřívějších publikacích církve či časopiseckých článcích, ovšem učení zpřehledňuje. Katechismus je psán klasickou formou otázek a odpovědí[51] za užití metody postupné, tedy od známého k neznámému. Je členěn na části I. Náboženství: A. Život světa, B. Poznávání Boha, C. Učení Ježíše Krista nebo křesťanství, D. Ježíš – hrdinský trpitel lidstva; II. Přikázání a odkazy: A. Vyvolení boží, B. Přikázání, C. Odkazy; III. Bohoslužba: A. Náboženství jako věc soukromá, B. Náboženství jako věc veřejná, C. Obřady, D. Tajemstva[52]; IV. Církev: A. Církev vůbec, B. Církev československá.[53] Ve své Postile ze stejného roku argumentuje Farský potřebou stálé obnovy a reformace učení[54], s novými poznatky musíme učení reflektovat a stanovovat nové cíle i metody.

Další učebnici věrouky v roce 1929 „Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé" píší Kalous a Spisar. Z učebnic vychází ještě Farského „Starý Zákon" a Lemberkova „Náboženská čítanka."

3. 3 Katechetické působení v období I. řádného sněmu Církve československé

Důležitost katecheze na školách i katecheze dospělých byla od počátků vzniku církve akcentována především ideově. V praxi faráři, kaplani a katecheté, kteří z římskokatolické církve přestoupili k církvi československé, ztratili svoje místa, úřady jim zastavily platy a ve většině případů jim byl zakázán přístup do škol a nesměli vyučovat až do doby, kdy stát uznal církev jako svébytnou a jednotlivci získali pověření od státních církevních úřadů na výuku náboženství československého.[55] V návaznosti na zavedení Malého školského zákona 1922, který upravuje školní osnovy a náboženství vyřazuje z penza povinných vyučovacích předmětů, byla výuka náboženství na školách organizovaná dle zájmu a počtu žáků stejného vyznání. Probíhala v koedukovaných skupinách, s časovou dotací (průměrně 1 hodina týdně). Vedení a volba metod a forem výuky je do velké míry v kompetenci učitele, katechety. Pozice ve společnosti a vztah katechetů k církvi se na základě měnící školní

omezenosti infrastruktury ad. Byl to přirozený vývoj, když vezmeme v úvahu, že CČS nevznikla pod taktovkou jednoho muže, ale přirozeně se v dobovém dialogu tříbily různé směry (Spisar je nazývá např. pravoslavný a pokrokový), které svými podněty posouvaly diskuzi dále.

50 SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936.

51 Farský se této formě dle hodnocení Spisara nejprve bránil, pro její přílišnou stručnost a upřednostňoval výklad učení ve zpěvníku. IN SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 186.

52 V římskokatolickém pojmosloví svátosti, ovšem pojem tajemství poukazuje na jiný významový rámec, jak jsme již uvedli ve výkladu Zpěvníku písní duchovních CČS se stručným výkladem náboženské nauky.

53 FARSKÝ, Karel a František KALOUS. *Československý katechismus: Učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Příbram: Ant. Peize, 1922.

54 V duchu neustálého vývoje: „Co stačilo starozákonnímu židovi, to neuspokojovalo Krista." FARSKÝ, Karel: Postily: *Připraveno prací kolektivu za vedení M. Kaňáka*. Praha, 1952, s. 129.

55 Kovář IN ROHÁČEK, Jan. Deset let katechetické práce. *Školská hlídka: List spolku učitelů náboženství CČS v ČSR*. Praha, 1930, **IV.**(1. a 2.), 1–4.

legislativy a potřeb církve ustanovoval pomalu. V meziobdobí, kdy nebyl ještě ukončen I. řádný sněm CČS a schváleno oficiální učení církve, se museli jednotlivci orientovat sami, jak píše Spisar, po vzoru starokřesťanské církve, která také své učení vyvíjela a přitom ho učila.[56] Dává podnět, aby sdružení katechetů vytvořilo učebnice, které církev podpoří ke schválení státními církevními úřady. Diskuze nad katechetickou činností se odehrávaly v časopiseckých publikacích, především ve Školské hlídce, kterou založil Spolek učitelů náboženství CČS v Československé republice. Školská hlídka fungovala v letech 1927–1930 a jejím cílem bylo podávat československým učitelům a katechetům informace o proměnách ve školní legislativě a publikovat materiály využitelné při výchovné a vzdělávací praxi.[57] Katecheté byli primárně učitelé náboženství na školách, měli být vzděláni všeobecně, teologicky i metodicky a jejich postavení vůči církevním úřadům měla zaručovat Ústava CČS. Měli povinnost konat o nedělích školní bohoslužby (od roku 1922 nově jen v případě zájmu žáků) a podílet se na duchovní správě v náboženské obci, ve které působí.[58] Školské reformy tedy pomalu začaly klást důraz na laicizaci školy, tj. naprostou nesouvislost školy s církví[59], což v širším kontextu povede k potřebě definování nového místa katechetického působení ve společnosti i k novému zacílení katecheze, tedy otevře se prostor pro katechezi dospělých.

4. Závěry I. řádného sněmu církve československé a další výzvy

Na závěrečném zasedání došlo ke zhodnocení práce všech výborů. Z výboru výchovného byly schváleny zprávy o osnovách náboženské výuky, programu výchovy a výuky, organizaci mládeže, učebnicích, vzdělávání učitelů náboženství.[60] Hlavním tématem bylo učení a liturgie církve. Pro dospělé věřící byl schválen text Vyznání víry CČS, který je součástí bohoslužby. Byla podržena linie pokrokové části kněžích a laiků, ukončena pravoslavní krize a znovu zdůrazněny principy (viz. kap. 3. 1) výchovy a vzdělávání v CČS. Na základě institutu *obecného kněžství* je každý duchovní i laik povolán k probouzení, povzbuzování a upevňování víry druhého, tedy ke katechezi v širším slova smyslu. Obsahy mají být vedeny otázkami zaměstnávajícími mysl dnešního lidstva.

Ústřední rada, po sněmu legitimní nejvyšší orgán CČS, jmenovala komise, pro pokračování práce v oblastech: teologické, školní a liturgické. Cílem teologickým i školním bylo „zdokonalit výuku a výchovu náboženskou ve škole i v mládeži mimo školu (Jednoty mládeže) a především péče o definitivní rozřešení vzdělávání dorostu duchovenského."[61]

Na začátku třicátých let dvacátého století byla CČS již poměrně stabilní církví (ve smyslu samosprávné organizace) vnímající a reagující na potřeby současného člověka. Z počátku vymezující rétorikou vůči církvi římskokatolické dokázala CČS přinést společnosti nosné obsahy křesťanské víry, které více než na formy zbožnosti dbaly na obsahy a principy cho-

[56] SPISAR, Alois. Ideová jednota výuky náboženské v CČS a učebnice. *Školská hlídka*. 1927, **1.**, 2.

[57] Od roku 1930 vydávali též svůj věstník „Svoboda svědomí" IN ROHÁČEK, Jan. Deset let katechetické práce. *Školská hlídka: List spolku učitelů náboženství CČS v ČSR*. Praha, 1930, **IV.**(1. a 2.), 1–4.

[58] *Školská hlídka*. 1927, **1.**

[59] Zásady činnosti reformních škol v Praze-Nuslích, Michli a Hostivaři. *Školská hlídka: List spolku učitelů náboženství CČS v ČSR*. Praha, 1930, **IV.**(1. a 2.), 18–19.

[60] *Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé*. 1. Praha, 1931.

[61] SPISAR, Alois. *Ideový vývoj: Církve československé*. Praha: Edice Blahoslav, 1936, s. 269–270.

vání, tedy na učení Kristovo, svobodu svědomí, aktualizování vztahu vědy a náboženství, výchovu ke stávání se člověkem (ve stvořitelském slova smyslu), péči o společnost a její cestu k uskutečňování Království Božího, které „zde na zemi se začíná a v Bohu své naplnění má."[62] Skrze výrazné osobnosti (Farský, Kovář, Spisar, Roháček ad.), neformální schůze i organizovaná seskupení (Spolek učitelů náboženství CČS v ČSR ad.) vytvořila první generace kněží a laiků CČS života schopný prostor pro katechezi lidí přistupujících k víře či již věřících. V dalším směřování bude zásadní, do jaké míry si poradí se školskými reformami, resp. se změnou situace nábožensky ne/vzdělávaných občanů, do jaké míry udrží krok s vývojem tehdejší československé společnosti a jak dokáže obhájit smysl křesťanské zvěsti pro dospělého, současného člověka.

[62] Učení náboženského křesťanského pro věřící církve československé. *Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé*. Praha: Ústřední rady CČS, 1931, **1**, 153–154.

Religiozita romské rodiny

(Lydie Medková)

Tematika romské národnostní menšiny se v dnešní době řeší v mnoha vědeckých pracích a z mnoha úhlů pohledu. Nejčastěji se můžeme setkat s výzkumy zabývajícími se vztahy mezi Romy a většinovou společností či projekty zaměřující svou pozornost na původ a historii této významné národnostní menšiny.[1]

Tento příspěvek pokládá za důležité upozornit i na další významnou stránku romské tematiky, a to všeobecně na kulturu a náboženství romského etnika. Zjistíme, že základním středobodem romské kultury vždy byla a je „velkorodina", jejíž vnitřní vztahy jsou budovány přísným řádem a hierarchií. A i když se můžeme domnívat, že většinová romská společnost není konfesijně zařazena, tedy nežije církevním a křesťanským životem, v jejich rodinných tradicích a obřadech můžeme pozorovat výrazné rysy lidového křesťanství spojeného s rituály nejrůznějších přírodních náboženství.

Romská rodina jako duchovní hodnota představuje tedy jádro tohoto krátkého výzkumu, jehož snahou je poukázat na specifičnost náboženských postojů a projevů ukrývajících se právě v životě tradiční romské rodiny.

1. Specifika romského náboženství (Romské křesťanství)

Tradiční náboženství Romů je dosti komplikovaný pojem. K původním indickým náboženským tradicím se přidaly různé animistické a démonické praktiky. Zároveň se stálým kočováním Romů po různých státech se i jejich náboženství pomalu přizpůsobovalo kultuře daného státu. Proto dnes můžeme mezi nimi najít jak katolíky, pravoslavné, protestanty tak i muslimy (podle toho v jakém prostředí žijí). Ovšem i když se hlásí k nějakému světovému náboženství, jistá náboženská specifika, která koordinují s jejich společnou mentalitou, si stále udržují.[2]

Osobitost jejich víry a rituálů spočívá zejména v tom, že si ze svého kontaktu s ostatními společnostmi uvážlivě vybírá a do své kosmologie začleňuje pouze určité jevy.[3] Tak tyto jevy nabývají úplně jiného významu a společně pak vytvářejí nový svérázný charakter

---

1 Viz například: NAVRÁTIL, Pavel a kol. *Romové v české společnosti*. Praha: Portál, 2003. 224 s. ISBN 807178-7418. nebo NEČAS, Ctibor. *Romové v České republice včera a dnes*. 4. dopl. vyd. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1999. 129 s. ISBN 80-7067-952-2.

2 HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. *Šaj pes dovakeras: Můžeme se domluvit*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1993. 129 s. ISBN 80-7067-355-9. s. 15–17.

3 FRASER, Angus M. *Cikáni.* Praha: Lidové noviny, 1998. Dějiny národů. 374 s. ISBN 80-7106-212-X. s. 40–46.

náboženství. Když tyto poznatky vložíme do kontextu tradičně křesťanské evropské kultury, můžeme mluvit o tzv. romském křesťanství.[4]

Pro jednoduché charakterizování „romského křesťanství" můžeme použít pojem „lidové křesťanství". Projevy takovéhoto typu víry se vyznačují častým zaklínáním, přísahami a celkově silnými tendencemi k pověrčivosti.[5] V křesťanských společenstvích vyhledávají důraz na obřadnost, názornost, jednoduchost a určitou předmětnost. I z těchto důvodů je římskokatolická církev stále jednou z nejnavštěvovanějších církví romskou komunitou. Láká je svou honosností, emotivností, barvami a vůněmi, a zároveň na ně často neklade takové nároky jako většina nekatolických církví v podobě pravidelného navštěvování kostela, zapojení se do služby a bezpodmínečného dodržování křesťanských pravidel. Právě pravidelná účast na bohoslužbách je pro Romy jedním z nejvíce nepochopitelných bodů křesťanství. Realizování víry a vykonávání náboženských rituálů si více spojují s domácím rodinným prostředím než s místem, kde nejsou mezi svými. Často můžeme slýchat: „Věřící nepotřebuje kostel a faráře, doma jsem mezi svými, a tedy i k Bohu blíž."[6]

Nejzřetelnějším výrazem romského křesťanství jsou zejména poutě neboli procesí. Tradiční romská pouť se v mnohém liší od té neromské. Je to důležitá událost pro oblíbené scházení se s celou rodinou a často je to do míst úzce spojených s jejich předky. Také se v ní často odrážejí znaky magie, animismu a kultu Země, které ovlivňují i stránky všedního romského života. Nejznámějším procesím je pouť do Les Saintes Maries de la Mer v Camargue, kde uctívají jedinou svoji světici sv. Sáru (neboli Kali Sára), někdy ztotožňovanou s Černou Pannou.[7]

I když z hlediska měřítka církví často romská představa o Bohu neodpovídá institucionalizovaným církevním představám, celkově můžeme tvrdit, že většina Romů je velice zbožná a křesťanskou tradici už považují za svou vlastní.[8]

2. Fenomén romské velkorodiny

Jak už bylo uvedeno na začátku tohoto příspěvku, rodina představuje jednu z nejvyšších duchovních hodnot v romské společnosti. Ovšem romskou rodinu si nelze představovat jako základní nukleární jednotku v podobě otce, matky a dětí. Takovéto pojetí je pouhou malou součástí tzv. velkorodiny (famel´ia), která do sebe zahrnuje širokou rodinu po linii vertikální i horizontální. Teprve famel´ia tvoří základní rodinný kruh pro společné rozhodování, obřady, výchovu dětí a celkově naplněný život.

---

4 PODOLINSKÁ, Tatiana. „Čokoládová Mária" – „rómske kresťanstvo" na Slovensku. In. Etnologické rozpravy, 1/ XIV, 2007, s. 51–77.

5 ŘÍČAN, Pavel. *S Romy žít budeme – jde o to jak: dějiny, současná situace, kořeny problémů, naděje společné budoucnosti*. Praha: Portál, 1998. 144 s. ISBN 80-7178-250-5. s. 29–41.

6 ROUS, Jiří. *Náboženské představy, obřady, víra*. [online]. 2016. [cit. 20. 10. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.christnet.cz/clanky/2290/nabozenske_predstavy_obrady_vira.url>.

7 Kolektiv autorů. *Romové – O Roma: tradice a současnost*. Brno: Moravské zemské muzeum, 1999. Za poznáním do muzea, sv. 9. ISBN 80-902476-1. s. 32.

8 VESELÝ, Ivan. Situační zpráva romské menšiny v ČR za období 1995–1996. in: *Česká xenofobie*. Praha: Votobia, 1998. 180 str. ISBN 80-7220-044-5.

Pro správné fungování velkorodiny musí uvnitř fungovat pevný řád s rodovými zákony a pravidly. Nemůžeme tedy v této souvislosti hovořit o společenství lidí navzájem rovnoprávných. Je dána přísná hierarchie jednotlivých členů, jež zajišťuje bezproblémový chod širokého kolektivu. Kolektivnost a práva společenství vždy stojí nad potřebami jednotlivce. Samotný jedinec neznamená vůbec nic, což pro vnímání většinové společnosti může být velice nepochopitelné. Ovšem pokud se zamyslíme nad historií romského etnika, která je především ve znamení kočovnictví, musíme přiznat, že pevnost a soudržnost romského společenství byla jedinou záchranou pro jednotlivé členy, kteří by byli jinak v podmínkách místní cizí kultury naprosto ztraceni, bezbranní a většinovou společností daleko více ohroženi. I z toho důvodu bylo nejvyšším trestem za porušení pravidel vyloučení z komunity. Nikdo se s viníkem nesměl bavit, nikdo mu nesměl pomáhat a celá blízká rodina viníka byla vyloučena z účasti na společných obřadech. Mezi provinění, za něž mohl být jedinec vyhoštěn, patřilo například okradení člena komunity, incest, nevěra ženy či požití zakázaného druhu masa.[9]

Ve zkratce nyní ještě zaměříme svou pozornost na hierarchii v romské velkorodině. Stejně jako v tradiční indické rodině i v romské rodině je hlavou rodiny muž (otec). Představuje nejvyšší autoritu a vzor pro všechny ostatní členy. Muž měl vždy povinnost finančně zabezpečit rodinu, ovšem tím jeho aktivní role končila. Do výchovy dětí a do chodu domácnosti nezasahoval, maximálně udržoval obydlí v přijatelném vyspraveném stavu a v důležitých rozhodnutích měl poslední slovo.

Žena (manželka) naopak zaujímala na pomyslném hierarchickém žebříčku rodiny nejnižší postavení. Po celý produktivní věk byla pokládána za nečistou. Svou neopatrností mohla na rodinu přenést nečisté zlé síly, čehož se komunita bála především v období menstruace ženy či šestinedělí. Žena se v těchto chvílích nesměla společných věcí ani dotknout. Proto ji vypomáhaly ostatní ženy, které za ni vařily a praly. Co se týče hlavního poslání ženy, určitě je tím mateřství. Děti jsou pro romskou rodinu nejvyšším požehnáním a s jejich počtem roste i význam samotné ženy. Čím více má tedy žena dětí, tím více dokáže, že je skutečně plodná, a tak se může zařadit mezi vážené matky, které budou základem pro nové samostatné velkorodiny.

Je nutné ještě upozornit na to, že předchozí popis fungování velkorodiny platí v současné době v městské romské společnosti na našem území již možná jen pro výraznou menšinu.[10] V období komunistického režimu došlo k silnému nabourání tradičního rodinného systému, když byly rodiny násilně usazovány a rozdělovány do městských bytů. Tak o *famil´ii* ve své úplnosti můžeme dnes hovořit spíše v kontextu historie Romů či fungování romských osad na Slovensku.[11]

[9] Český rozhlas. *Romové v České republice* [online]. 1997–2016. [cit. 19.10.2016]. Dostupné z URL: <http://romove.radio.cz/cz/>.

[10] I proto je často v popisu používán minulý čas.

[11] KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.). *Boh všetko vidí: duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos, 2003. Religionistická knižnica, zv. 2. ISBN 80-89027-06-7.

3. Podoby obřadů životního cyklu v romské rodině

Vyzdvihování rodiny jako nejvyšší duchovní hodnoty se v romské společnosti projevuje nejrůznějšími obřady a rituály. V souvislosti s křesťanskou tradicí se jedná především o tři základní obřady životního cyklu – křest, svatba a pohřeb. Je zajímavé, že i když Romové povětšinou neuznávají kostel jako důležitou součást praktikování náboženství, při těchto obřadech se k faráři na využití jeho služeb a kostela často obracejí. Také je třeba zmínit, že v rituálech souvisejících s romskými křty, svatbami i pohřby se projevuje silný synkretismus křesťanství s magickými a animistickými praktikami.

3.1 Křest

Křest je v prostředí romské velkorodiny považován za velice potřebný obřad a svátost, kterou musí podstoupit každé dítě maximálně do půl roku od svého narození. Ovšem z jakého důvodu se ke křtu přistupuje jako k neodkladné nutnosti? I v tomto případě se projevuje charakteristika romského „lidového" vnímání náboženství, při křtu se totiž nezdůrazňuje vstoupení křtěnce do Kristovy církve a sounáležitost s církevní rodinou, nýbrž se chápe jako zaručená magická ochrana před nebezpečím a před působením zlých sil. [12]

Nepokřtěnému dítěti hrozí spousta vnějšího nebezpečí. Jedná se o nejrůznější zlé duchy a magické bytosti. Za všechny můžeme jmenovat *strigu*, ježibabu, která je často spojována s vampirickými rysy, zároveň se může proměnit v mouchu či pavouka a sát krev z hrudi dítěte nebo zaříkáváním provádět jiné zlé kousky. Mezi další ženské zlé bytosti patří *bosorka* (čarodějnice) nebo *guri daj* (duch matky zemřelé při porodu), které kradou nepokřtěné děti a mění je za své ošklivé, černé a postižené.[13] Kromě duchovních a magických bytostí může dítě ohrozit každý cizí člověk, jenž ho může nežádoucím pohledem či zlou myšlenkou uhranout. Proto by se matka neměla s nepokřtěným dítětem vystavovat riziku setkání s velkou společností neznámých lidí nebo nechávat dítě dlouho samotné na veřejných místech.

Než dojde k samotnému křestnímu obřadu, je nutné chránit dítě ještě jinými způsoby. Za tímto účelem slouží přivázání červené šňůrky (*indal´ori)* na zápěstí dítěte, která dokáže odehnat zlé duchy a odvrátit uhranutí. V některých romských komunitách se také používá ochrana v podobě ostrých a železných předmětů pod peřinkou dítěte nebo obracení oblečení dítěte na ruby. Dle výpovědí farářů také často prosí o lahve se svěcenou vodou zaručující ochranu před zlými silami.[14]

I když všechny tyto prostředky mohou zabránit útokům zlých sil na nepokřtěné dítě, nic z toho nenahradí samotný obřad křtu. Po křtu už je člověk trvale chráněn boží mocí, která mu zaručuje úplné odloučení od nečistého světa.

---

[12] HAJSKÁ, Markéta. Křtem proti zlým silám. *Dingir*. 2004, sv. 2004, č. 1, s. 13–16. ISSN 1212-1371.

[13] Jako další bytost ohrožující dítě se často zmiňuje duch zemřelého – *mulo*. Bližší informace k jeho charakteristice budou probrány v podkapitole o pohřbu.

[14] BUDILOVÁ, Lenka – JAKOUBEK, Marek. Religiozita Cikánů v ČR: Konceptuálněmetodologické poznámky. *Český lid*, 2011, No. 4, s. 359–378.

3.2 Svatba

Na rozdíl od křtu a pohřbu se v romském prostředí se svatba v takovém pojetí, jaké zná většinová společnost, nepokládá za nutnou. Ani co se týče magických praktik a rituálů, nedá se svatební veselí srovnávat s ostatními obřady životního cyklu. Důležité je vědět, že ke svatebnímu obřadu často nedochází před očima úřadu či církve. Partneři se pouze setkají v kruhu nejbližší rodiny a uzavírají mezi sebou veřejný slib věrnosti. Takovýto druh obřadu se nazývá *mangavipen* a je pokládán za základní obřad zavazující partnery ke společnému životu až do smrti. Další obřad již není nutný jako podmínka pro legitimní svazek se založením rodiny.

V některých případech se ovšem partneři, třeba již po několika letech soužití a několika dětech rozhodnou oslavit svatbu ve větším kolektivu, i se vzdálenějšími příbuznými. V tu chvíli přichází na řadu obřad *bijav*, jehož podoba by se dala srovnávat s typickou většinovou představou o svatbě. Široká velkorodina se sejde ve většině případů v kostele, kde partnery oddá kněz dle křesťanských zvyklostí, dále se bujaře slaví i několik dní. Někdy dochází ke svatebnímu obřadu mimo církevní chrám, kdy místo kněze oddává pár tzv. *čhibalo* (starosta, mluvčí), starší vážený muž, kterého nevěsta s ženichem znají a jenž byl většinově zvolen svatebčany.

I když svatební obřad není spojován s množstvím magických rituálů jako křest či pohřeb, i zde přeci jenom můžeme nalézt některé tradice, které se váží k původním náboženstvím Romů. Například se jedná o zvyk svázání rukou novomanželů nejčastěji červeným šátkem, nebo nalití pálenky do dlaní, ze kterých si poté pár vzájemně pálenku vypije. [15]

3.3 Pohřeb

Rituály obsahující magické znaky jsou ze všech obřadů životního cyklu nejvýrazněji znát v souvislosti s pohřbem zemřelého. I když se může jednat o člena nějaké křesťanské denominace a rodina si pro něj vyžádá církevní obřad, romský tradiční pohled na události po smrti je velice odlišný.

V často okázale honosných romských pohřebních obřadech můžeme spatřovat velkou úctu ke svým mrtvým, ovšem spíše než o úctě lze hovořit o silném strachu z mrtvých. Romové věří v existenci tvz. *mulo*, ducha zemřelého, který se vrací na zem mezi svou rodinu třetí den po pohřbu a o jehož rozpoložení rozhoduje to, jak se rodina starala o jeho tělo hned po smrti. Proto se mu dny po smrti snaží jeho blízcí co nejvíce zpříjemnit. Komplex normovaných zvyklostí rodiny od chvíle smrti nebožtíka až do jeho pohřbu, jež jsou potřeba učinit, aby se duch nechtěl neustále vracet a mstít se rodině, se nazývá *vartování*. [16]

Ačkoliv rodina zemřelého počítá s návratem *mula* třetí den po pohřbu a pečlivě se na to připravuje, opětovný příchod duchů zemřelých na zem je většinou považován za špatné znamení a mulové jsou celkově hodnoceni spíše jako negativní bytosti. Pokud se mulo k rodině vrací, nikdy to nepřináší pozitivní zprávy. Může se objevit v podobě snu, či jako

[15] Český rozhlas. *Romové v České republice* [online]. 1997–2016. [cit. 19.10.2016]. Dostupné z URL: <http://romove.radio.cz/cz/>.

[16] HRDLIČKOVÁ, Lucie. Smrt a pohřeb u Romů. *Dingir*. 2004, sv. 2004, č. 1, s. 19–22. ISSN 1212-1371.

zvíře (nejčastěji jako pták) a rodinu varovat před nějakou katastrofou, co je čeká, nebo je informovat, kdo zemře z rodiny jako další. Při neuspokojení nebožtíkových potřeb hned po smrti chodí mulo rodině vyhrožovat a strašit je. V těchto případech se rodina snaží chránit neustále rozsvíceným světlem či pokropením obydlí svěcenou vodou.

Celkově je strach z navrácení duchů zemřelých u Romů velice rozšířený. I proto je jim v hodně případech nepochopitelná křesťanská doktrína o zmrtvýchvstání. Hromadný návrat mrtvých na tento svět je jednou z jejich nejstrašnějších představ a určitě v tom jako většina křesťanů nespatřují nic krásného a nadějného.[17]

4. Salesiáni dona Bosca: Příklad křesťanského společenství zaměřující svou misijní a pastorační práci na romskou rodinu

Salesiáni dona Bosca neboli Společnost svatého Františka Saleského patří mezi významné kongregace římskokatolické církve. Jejím zakladatelem byl italský kněz Jan Bosco (1815–1888), který již během svého života upozorňoval na důležitost pastorační práce u mladých dospívajících lidí. [18]

Salesiáni v ČR a SR věnují svou péči především romské mládeži v sociálně vyloučených lokalitách. K realizování svých pastoračních postupů používají psaný „návod k pastoraci" *Preventivní systém dona Bosca*, který v jednotlivých konkrétních krocích pastorace představuje velice propracovaný systém. [19] V ČR Salesiáni působí ve čtrnácti střediscích[20], které mladistvým nabízejí nejrůznější zájmovou činnost od sportovního vyžití až po hudební nauku a katechetické kroužky.

V misijní a pastorační práci Salesiánů pro romskou mládež můžeme ovšem nalézt také snahu působit na celé romské rodiny.[21] Dle jejich slov je v této činnosti spatřována právě naděje na změnu a přijetí křesťanských hodnot v romských komunitách:

„Zmyslom činnosti je postupné prevúdzenie detí, mladých, ale aj dospelých k hodnotám, jako je napr. vzdelanie, rešpektovanie a ochrana majetku, spoluzodpovednosť, služba druhým a nepochybne aj viera." [22]

5. Závěrem

I když se tradiční romská velkorodina již na našem území povětšinou rozpadla, stále je „rodina" jednou z nejvyšších duchovních hodnot romské kultury. I proto si obřady životního cyklu, které spojují rodinu dohromady, nadále mohou udržovat specifický ráz náboženství Romů. Pro vědecké pracovníky tedy může být povzbuzením, že dokud bude možnost pozo-

17 Kolektiv autorů. *Romové – O Roma: tradice a současnost*. s. 67.

18 DOMENECH, D. et al. *Salesiánska pastorácia mládeže*. Bratislava: Don Bosco, 1999. s. 25–26.

19 BOSKO, Jan. Preventivní systém při výchově mládeže (Pravidle pro domy Společnosti sv. Františka Saleského). Turin: Salesiánská tiskárna, 1887. str. 313; OE XXII, 99109). In *Stanovy společnosti svatého Františka Saleského*. 332 s. Další bibliografické údaje nejsou uvedeny.

20 Brno, Praha, Plzeň, Ostrava, Pardubice, České Budějovice aj.

21 příkladem může být služba salesiánského kněze dona Petra Bešenyeia. Viz BEŠENEY, Peter. *Rómske ticho*. Bratislava: DON BOSCO, 2009. 129 s. ISBN 8080741093.

22 Salesiánská provincie Praha. *Salesiáni Dona Bosca* [online]. 2016. [cit. 19. 10. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.sdb.cz/kdo-jsme/>.

rovat rozvíjející život romských rodin, bude pravděpodobně zkoumatelná i původní kultura a tradice romského etnika.

V dnešní době čím dál tím více vnímají tento romský důraz na rodinu nejrůznější křesťanské církve a společenství. Svou misijní a pastorační práci v této národnostní menšině se pak snaží právě na rodinu a na změnu hodnot v dalších generacích nasměrovat.[23]

Příkladem zájmu církví o Romy může být na závěr citace ze Směrnic pro pastoraci Romů vydaných Papežskou radou pro pastoraci migrantů a lidí na cestách:

„Církev musí uznávat právo Romů na to, že chtějí žít spolu, vzbuzovat a podporovat citlivost pro růst ve spravedlnosti ve vztahu k nim, při vzájemném respektování kultur. Musí směrovat své kroky po Kristových stopách jako odpověď na očekávání těchto lidí při jejich hledání Pána.“[24]

[23] BALOGOVÁ, Beáta – PAVLÍKOVÁ, Eva – RETHANN, AlbertPeter. *Vnitrocírkevní komunikace Čechů, Slováků a Romů: Příspěvek náboženských aktivit k integraci Romů.* Praha: Vyšehrad, 2008. 141 s. ISBN 9788070219744.

[24] Papežská rada po pastoraci migrantů a lidí na cestách. Směrnice pro pastoraci Romů. Praha: Česká biskupská konference, 2006. s. 54.

Aplikácia metódy fokusovej skupiny pri tvorbe pastoračného postoja. Výzva pre 3. tisícročie

(Petronela Lesanská, roz. Molnárová)

Udalosti posledných dní a mesiacov, týkajúce sa utečeneckej krízy v Európe, volajú po podaní pomocnej ruky či už v oblasti politickej, ekonomickej ale aj duchovnej. Vzhľadom na fakt, že táto kríza sa bezprostredne stáva aj pastoračnou výzvou, považujeme za dôležité začať sa hlbšie venovať možným scenárom tvorby konceptov pomoci zo strany ľudí pracujúcich na poli pastorácie. Táto štúdia bola vytvorená ako spracovanie výsledkov realizovaného výskumného experimentu metódou fokusových skupín pri profilovaní pastoračného postoja k otázke utečencov, ako východiska pre konkrétne pastoračné smerovanie. Výskum bol vedený v simulovanej situácii zvýšeného počtu utečencov v slovenských farnostiach.

Metóda fokusovej skupiny

Použitie fokusovej skupiny ako kvalitatívnej metódy výskumu predstavuje použitie určitej formy skupinového interview, ktorá má za cieľ vyprodukovať špecifický druh informácii. Ako metóda v sebe spája zameranosť na reakcie respondentov na externý podnet, využíva iba nízky počet respondentov a exploračnú techniku hĺbkového interview, rozdelenú do niekoľkých fáz. Práve tieto charakteristiky ju odlišujú od iných skupinových interview.[1]

Štruktúra a následnosť metodického postupu pri našom výskume predpokladali absolútne zadefinovanú požiadavku na stanovenie presnej osnovy tak teoretickej prípravy ako aj praktickej realizácie práce so skupinou. V rámci tejto fázy pokusu sme si určili tematickú perspektívu a smerovanie problému. K príprave boli zvolané dve stretnutia, na ktorých sa jasne definovali – téma, osnova, z ktorej vyplývali moderátorom úlohy zblížiť sa s témou, preštudovať si momentálny stav a čo mu predchádzalo a v neposlednom rade bol zvolený postup práce.

Osnova práce s fokusovou skupinou bola stanovená nasledovne: privítanie respondentov a uvedenie moderátorov; predstavenie krátkeho informačného intra pre vovedenie do témy; vo forme štatistiky a numerických údajov s názvom *utečenectvo v číslach;* moderovaná diskusia na tému – Čo znamená pre nás evanjelizačná výzva v aktuálnej situácii a konkrétna pomoc blížnym?; prestávka (v trvaní 5 minút); prezentácia krátkeho emocionálne ladeného intra pre empatické pochopenie a priblíženie témy – *sme tu a treba nám pomôcť;* zber

[1] Porov. COZMA, I. *Kariérne poradenstvo. Kompendium metód a techník.* Zošit 9. Bukurešť : Inštitút pedagogiky, 2007. s. 3.

myšlienok – tabuľa, lepiace papieriky; formulácia „manifestu", týkajúceho sa formy pastoračnej pomoci vo farnostiach, v ktorých žije relevantná skupina utečencov.

Poradie a počet otázok sme si tvorili v podobe *lievikovitej techniky*[2], vo výsledku boli stanovené dve otázky[3]:

Ako možno postupovať v pastorácii utečencov v zmysle kresťanského ducha evanjelizácie a pomoci blížnym?

Akú konkrétnu pomoc vieme dať utečencom ako osoby pracujúce v pastorácii?

Zvolili sme dve fokusové skupiny s rozsahom sedem a pätnásť respondentov. Na základe podmienky erudovanosti v oblasti vedomostí a skúsenosti kvalifikovaných odborníkov na vybranú tému, sme si cielene vybrali *vzorky expertov*[4] a neaplikovali tzv. *sampling* (náhodný výber respondentov).[5]

Oslovení respondenti predstavovali nedokonale homogénnu skupinu, tak v rámci svojej skupiny ako aj s druhou skupinou. Homogénnu z hľadiska zamerania ich práce a prípravy na pastoračné pôsobenie. Nedokonalosť predstavuje počet rokov praxe v pastorácii, počet respondentov.

Počas pokusu boli prítomní dvaja moderátori pričom za cieľ nebolo vytvoriť skupiny s divergentnými moderátormi, aby si respondenti museli vybrať jednu alebo druhú stranu. Fokusová skupina s dvoma konvergentnými moderátormi sa nám zdala ako vhodnejšia pre tento typ výskumu. Pričom jeden moderátor mal postavenie kontrolóra nad procesom a dodržiavaním harmonogramu a druhý pracoval ako facilitátor, manažér komunikácie a konfliktov. Podľa Greenabrama sme pracovali v štýle *Segmentu II.*[6], ktorý je prínosný najmä pre odborné vzťahy ako sú učiteľ a žiak alebo dvaja odborníci.

Časové ohraničenie pre pokus sme stanovili na 85 minút s 5 minútovou prestávkou.[7] Prvá časť bola obmedzená na 40 minút, nasledovala 5 minútová prestávka a druhá časť s rozsahom 45 minút.

Z hľadiska získaných informácii, sme mohli sledovať dve kategórie: informácie týkajúce sa obsahu a informácie týkajúce sa skupinových procesov. V našom výskume sme sa

---

2 *Lievikova technika* – od všeobecnejších, širších otázok k tým špecifickejším, užším otázkam. Porov. COZMA, I. *Kariérne poradenstvo. Kompendium metód a techník.* Zošit 9. Bukurešť : Inštitút pedagogiky, 2007. s. 2.

3 Vybrali sme *sekundárne*, *priame výskumné* otázky *Sekundárne otázky* – smerujúce k zvolenej téme, podávajúce dôkladné informácie. Porov. COZMA, I.: *Kariérne poradenstvo. Kompendium metód a techník.* Zošit 9. Bukurešť : Inštitút pedagogiky, 2007. s. 2.In: CANNELL,C. F.; KAHN, R.L. *Experimentation on social psychology.* In: *Handbook of social psychology.* Vol. 2.
Priame výskumné otázky – priamo týkajúce sa témy, vyplývajúce z výskumných cieľov. Porov. SHAMDASANI, P.N.; STEWARD, D. W. *Focus group. Theory and practise.* Washington DC : Sage Publication, Inc., 2015. s. 91.

4 Porov. COZMA, I. *Kariérne poradenstvo. Kompendium metód a techník.* Zošit 9. Bukurešť : Inštitút pedagogiky, 2007. s. 6. In: BULAI, A. *Focus grupul în investigatia sociala.* Bukurešť : Inštitút pedagogiky, 2000.

5 Porov. Tamtiež. „Vzorka musí reflektovať také segmenty populácie, ktoré môžu poskytnúť primerané informácie vzhľadom k téme v diskusii; pre tento dôvod, nie je potrebný náhodný výber vzorky (sampling), pretože cieľom nie je získať široké zovšeobecnenia."

6 *Segment II.* – vysoký stupeň kontroly nad obsahom, nižší stupeň kontroly nad procesom. Porov. GREENBRAUM, L. T. *Moderating Focus Groups. A Practical Guide for Group Facilitation.*
Connecticut : Groups Plus Inc., 1999. s. 25.

7 Shamdasani a Steward vo svojej publikácii uvádzajú časové rozpätie medzi 30–45 minút ako minimum a 90 minút ako maximum. Porov. SHAMDASANI, P.N.; STEWARD, D. W. *Focus group. Theory and practise.* Washington DC : Sage Publication, Inc., 2015. s. 104.

zamerali na obidve kategórie, pričom informácie týkajúce sa obsahu boli kľúčovejšie, ako sledovanie procesu vývoja postojov a názorov vplyvom dynamizmu skupiny.

Príklad použitia pri študentoch teológie

Pokus prebiehal v oboch skupinách rovnako podľa stanovenej osnovy, avšak nie počas jedného dňa.

Prvá skupina respondentov	
Dátum	26.11.2015 (štvrtok)
Čas	14:15 – 16:15
Trvanie	85 + 5 minút > 90 minút
Miesto	Teologická fakulta TU, Bratislava
Počet respondentov	7
Vek	25-40
Pohlavie	Muži
Vzdelanie	Vysokoškolské I. stupňa
Zamestnanie	Študenti – pomáhajúci v pastorácii

Na úvod boli respondentom poskytnuté pripravené štatistické údaje – *Utečenectvo v číslach*[8]. Skupina dostala časový priestor pre kognitívne a emocionálne spracovanie poskytnutých dát a následne bola účastníkom položená prvá otázka: *Ako možno postupovať v pastorácii utečencov v zmysle kresťanského ducha evanjelizácie a pomoci blížnym?*

Viackrát sa ukázalo, že úloha moderátora, ktorý dohliada na priebeh obsahu diskusie, bola nadmieru dôležitá. Tak ako pri viacerých témach, aj pri téme utečencov sa ukázalo, že pre účastníkov skupiny je veľmi jednoduché skĺznuť do tém, ktoré sa explicitne netýkali položenej otázky.

Medzi siedmimi respondentmi sa našiel iba jeden, ktorý sa dištancoval a nepridal ani jeden postoj či názor do diskusie.

V odpovediach ostatných členov skupiny sa našli viaceré podobné myšlienkové pochody a postoje. Spracované výpovede predstavujeme v nasledovných odstavcoch.

[8] Sýria mala v roku 2013 – 22 miliónov obyvateľov, od roku 2011 do roku 2015 sa zo Sýrie vysťahovalo kvôli občianskej vojne 4, 1 milióna ľudí do okolitých krajín ako sú Irak, Turecko, Jordánsko a Egypt. 7,1 milióna je počet Sýrčanov, ktorí boli presťahovaní v rámci krajiny na iné bezpečnejšie miesta. V roku 2015 žiadalo o azyl v Európe viac ako 700 000 ľudí, v rámci utečeneckej krízy ich prišlo žiadať azyl niečo cez 300 tisíc. Samozrejme nie sú to len Sýrčania, prichádzajú s nimi Iračania, Afganci, Lýbijčania a iní. Pre predstavu je to počet ľudí takmer rovnajúci sa počtu obyvateľov Brna alebo necelej Bratislavy (cez 400 000). Za minulý rok (2014) bolo schválených cez 180 000 žiadostí o azyl. Pre podrobnejšiu informáciu v grafe uvádzame počty úmrtí utečencov pri presunoch na mori za roky 2014/2015 – v júli 2014 zomrelo viac ako 800 ľudí a v apríli 2015 to bolo cez 1200 ľudských životov.

Potreba pomoci stojí pred evanjelizáciou, alebo lepšie povedané nerozdeľovanie týchto dvoch aspektov. Toto stanovisko spomenuli až traja z respondentov, ktorí sa vo svojich odpovediach dopĺňali a opakovali – „Ja by som tieto dve veci ani nespájal, lebo ak ku mne príde človek a pre mňa ako pre kresťana, ktorý žije evanjelium nie je nič iné ako, že mu idem pomôcť. A až potom, ak by tu bol nejaký priestor tak potom svojím životom, tým že ho prijmem, že mu pomôžem existovať, mu ukážem evanjelium, nie evanjelizovať nasilu."

Druhý respondent objasnil svoj postoj obrazom z Písma[9] – „Príbeh milosrdného Samaritána je v tomto krásnym príkladom ako sa zachovať. Keď prichádza samaritán k tomu biednemu mužovi nič mu nehovorí iba mu podáva pomocnú ruku, natiera ho olejom a čistí mu rany. Robí to najnevyhnutnejšie, aby núdzny prežil a vedie ho do hostinca, kde mu dáva všetko potrebné pre rehabilitáciu. Zaujímavý je ten moment, keď dáva peniaze hostinskému a hovorí mu staraj sa o neho, lebo on sám sa už nemôže o neho viac starať a tak mu dáva aspoň to čo môže. Ako sám Ježiš hovorí v tomto príbehu o milosrdnom samaritánovi „(...) choď a konaj podobne.""[10]

Tretí respondent dopĺňa túto výzvu o iný citát z Písma[11] a hovorí – „veď Kristus nás vyzýva k pozornosti, aby sme boli požehnaní po pravici Otca a dali piť tým, čo boli smädní a šatili tých, čo sú nezaodetí. Toto vnímam ako priesmyk odpovede na Vašu otázku, na prepojenie medzi evanjelizáciou a pomocou blížnemu."

Podať pomocnú ruku a tak podávať svedectvo života, tak si možno vysvetliť odpoveď jedného z respondentov. „A ak sa nás oni začnú pýtať z akých pohnútok sme toto urobili vtedy je priestor na evanjelizovanie na predstavenie Krista. Poukázať na svedectvo svojho vlastného života."

V tejto otázke zaznela jedna veľmi pozoruhodná myšlienka – „Otázka je či je Európa, ale aj Slovensko osobitne pripravené vytvoriť sakrálny priestor pre totálne odlišnú kultúru a náboženstvo, ktoré má tendenciu a predpoklad, že sa bude rozpínať. A či vôbec, oni ako etnikum sú pripravení prijať fakt rešpektovania kultúry a náboženstva miesta, ktoré ich prijíma, lebo ak nie, tak nemáme dôvod ich prijímať."

Ďalším opakujúcim sa znakom v skupine bolo nehľadieť na to aké náboženstvo či kultúru majú núdzni ľudia. „Evanjelizáciu totiž vnímam, ako službu lásky voči blížnemu a tam sa nepýta, akú kultúru, náboženstvo či štátnu príslušnosť má ten človek." Aj pri rozprávajúcom o milosrdnom samaritánovi sa objavuje aspekt otvorenosti – „A tak podobne ako on nepozerať na človeka, že kto to je a čo to je, ale že je to človek, ktorý si sám nepomôže."

Idea riešenia otázky priamo na mieste, spájať pomoc s evanjelizovaním priamo v oblastiach utečeneckých táborov, nemocniciach a pod. odznel vo viacerých variáciách. Respondenti sa zhodli, že práve tento postup predstavuje možnú alternatívu pomoci. „Ak je tu teda možná a očakávaná takáto tendencia, teda nerešpektovania našej kultúry a viery, javí sa mi ako najlepšia pomoc priamo na mieste. Napríklad v nemocniciach alebo v domovoch, kde sa ľudia sústreďujú, do bezpečných zón." Podľa výpovedí respondentov by pastoračnú pomoc pre ľudí, ktorí si nemôžu to dovoliť, riešila práve myšlienka miestnej,

[9] Porov. Lk 10, 30–37.

[10] Lk 10, 37.

[11] Porov. Mt 25, 34–36.

lokálnej pomoci „Pomôcť im tam – Turecko, Sýria a iné krajiny majú množstvá ľudí v utečeneckých táboroch – to sú tí, ktorí nemajú toľké peniaze na cestovanie pre celé rodiny."

V jednom prípade bola spomenutá konkrétna pomoc a to – „Na Slovensku veľa ľudí nebude povolaných k tomu, že poďte a pomôžte vyťahovať ranených spod trosiek, ale práve touto formou, na rovine finančnej, podľa svojich možností. A to, čím môže prispieť úplne každý, to je tá pomoc cez modlitbu za dobré a otvorené srdcia."

Príbeh o mladej sýrskej žene[12] a fotografia prezentované v druhom bloku fokusovej skupiny mali za úlohu navodiť u respondentov emocionálne vcítenie sa do situácie pre hlbšie empatické pochopenie situácie.

Následne moderátor vyzval všetkých prítomných respondentov, aby na papieriky[13] napísali fixkou[14] svoje vlastné konkrétne riešenie, konkrétnu formu pastoračnej pomoci v dvoj maximálne trojslovných odkazoch. Moderátor vyzbieral od respondentov odkazy a nechal ich nimi objasniť. Papieriky s odkazmi boli priebežne lepené na tabuľu a usporiadané do logických prepojení, pre záverečnú časť stretnutia.

Uvádzame jednotlivé heslovité spojenia zoradené do logických asociácii. Jednotlivé stĺpce tabuľky predstavujú logické usporiadanie každé okienko je prepisom papierika od účastníka skupiny.

<table>
<tr><td rowspan="6">Neustále tematizovať</td><td>Zabezpečiť normálny život</td><td>Pýtať sa na potreby</td><td>Jasný pohľad, čo nás spája</td><td rowspan="3">Otvorenosť na zmenu</td></tr>
<tr><td>Pomoc asistentov v rodinách</td><td rowspan="2">Komunikácia</td><td>Identifikácia problému</td></tr>
<tr><td>Materiálna pomoc</td><td>Kultúrne kurzy</td></tr>
<tr><td>Pastorácia detí</td><td rowspan="2">Nič nepomôže ak...</td><td rowspan="2">Pastorácia laikov - postoj</td><td rowspan="2">Všetci sme ľudia</td></tr>
<tr><td>Nájsť im robotu</td></tr>
</table>

[12] Pre Yaru, 23 ročnú matku štyroch detí by presídlenie znamenalo veľa. Jej 2-ročný syn Mutanama má otvor v chrbtici, z ktorého mu uniká tekutina do mozgu. Odkedy sa presťahovali do Libanonu jeho zdravie sa zhoršilo. Jej manžela zatkli v Sýrii. Z videa na internete neskôr zistila, že ho zabili. V Libanone čelila sexuálnemu obťažovaniu. Nemôže si dovoliť platiť vysoké ceny nájomného za ubytovanie. „Všetko je oveľa ťažie, keď ste utečenec. Veľa ľudí o mne hovorí zlé veci a útočí na mňa...Žiť takýto život je veľmi ťažké, sotva to ustojím. Potrebujeme pomoc."

[13] Počet zaznamenaných odkazov nebol limitovaný maximom ani minimom.

[14] Písanie fixkou núti respondentov písať väčšie písmená, tým bola zabezpečená požiadavka na krátke heslovité spojenia.

Od 7 respondentov sme získali 15 papierikov s heslami. Na základe odkazov boli v záverečnej časti stretnutia respondentmi vypracované 4 výstupy: obojstranná inkulturácia (pôvodní a prisťahovaní obyvatelia farnosti); príprava na pochopenie a otvorenosť; aktívne vstupovať predovšetkým do pastorácie detí utečeneckých rodín; asistencia v každodennom živote – nielen pri duchovných potrebách.

Príklad použitia pri kňazoch v praxi

Výskum prebiehal v druhej skupine rovnakou formou. Vopred dohodnutá skupina kňazov zo Spišskej diecézy sa stretla na jednom mieste, kde sa jedno dopoludnie venovali výhradne účasti na našej fokusnej skupine.

Druhá skupina respondentov	
Dátum	27.11.2015 (piatok)
Čas	10:00 – 12:00
Trvanie	85 + 5 minút > 90 minút
Miesto	Kláštor Školských sestier, Ružomberok
Počet respondentov	15
Vek	25-40
Pohlavie	Muži
Vzdelanie	Vysokoškolské II. stupňa
Zamestnanie	Kňazi – pracujúci v pastorácii

Zaujímavým aspektom v druhej skupine boli niektoré takmer rovnaké vyjadrenia s prvou skupinou. Vyjadrenia účastníkov stretnutia k prvej otázke sumarizujeme v nasledovnom texte.

Prijatie a pomoc je na prvom mieste: „Základnou reakciou je prijatie a nepozeranie na nebezpečenstvá, ak príde núdzny treba mu pomôcť. Základná myšlienka kresťanstva je prijatie."

Ako sa vyjadril jeden z kňazov, postoj, ktorý by mal zastávať každý kresťan je v prvom rade prijatie. Týmto vyjadril myšlienku kresťanstva predstavujúcu východiskový postoj, podobne ako to bolo v prvotnej Cirkvi. „Prvé čo mi pri tom napadá je prenasledovanie kresťanov a z toho vyplývajúca povinnosť, no teda nazvime to povinnosť prijať ich. Mne znova napadá myšlienka prvotnej Cirkvi, kedy bolo prenasledovanie, ale Cirkev mala veľmi premyslené spôsoby myslenia, riešenia a pomoci. Napríklad to bolo sprostredkovanie pomoci k svojpomoci."

Zaujímavým momentom bolo aplikovanie rovnakého odkazu z Písma[15] ako pri respondentoch z prvej skupiny – „Jeden zo skutkov viery je nakŕmiť hladného a prichýliť

[15] Porov. Mt 25, 34–36.

pocestného, aj v posolstvách pápeža Františka je to podobne, on prezentuje vieru skutkov a vieru bežného života. Preniesť tieto aspekty do reality a žiť ich. Tak si myslím, že otec František vyzýva k spojeniu pomoci a evanjelizovania."

Prepojenie pomoci a evanjelizácie bolo explicitne vyjadrené len raz – „Je to príležitosťou pre misie, pre šírenie Božieho kráľovstva. Neviem čo dať na prvé miesto, ale vidím cestu v tom evanjelizovať práve nezištnou pomocou."

Táto myšlienka, pomoci k svojpomoci, ako cielené učenie sa žiť v hraniciach a medziach krajiny, do ktorej prichádzam, nás privádza k ďalšiemu komunikovanému postoju. „Nie je prípustné, že by sme ich učili iba ryby jesť, ale je potrebné naučiť ich aj loviť. Nemôže to byť tak, že budú mať naše výhody, ale žiť si svoj život. Preto pred pomocou a evanjelizáciou vnímam ako dôležité práve toto a učenie k svojpomoci."

Cesta pomoci priamo na mieste, kde ľudia trpia odznela aj v druhej skupine respondentov. „Otázka je či tí čo pomoc potrebujú sú už tu, či ešte stále nie sú tam v tých oblastiach. Lebo vieme, aké veľké peniaze sú potrebné na prevoz celých rodín. A koľké rodiny ostávajú tam... zdá sa, že práve tieto skupiny sú tie čo potrebujú pomôcť, preto ako efektívne riešenie vidím pomoc priamo na mieste."

Iní respondent k tomu dodáva – „Väčšina tých čo utekajú sú moslimovia alebo nekresťania, títo ľudia nie sú pripravení na demokraciu. Preto vnímam dôležitú pomoc tam, kde sa to zrodilo a tiež prispôsobenie jazyka a prístupu k ich mentalite."

Fenoménom, ktorý sa tu objavil u troch respondentov bola otázka strachu – „Ja ľuďom v kostole často hovorím, že nebojme sa a pomôžme, ale ľudia sa boja, keď prichádza niečo neznáme, čo formuje krajinu, kde žijú."

Druhý respondent vysvetľuje radikalizmus kresťanov v otázke pomoci. „Veriaci u nás vo farnosti za mnou chodia a boja sa, že ako to tu bude a čo to so sebou prinesie. Tento strach vedie k radikalizmu, a prvá reakcia je nepomáhať. Bežný veriaci človek, tak podpisuje petície proti prijatiu utečencov a nerobí to zo zatvrdilosti srdca, ale zo strachu."

Tretí respondent rozvíja myšlienku strachu a objasňuje, že by sa nebál, ak by mal pracovať s kresťanmi – „Bolo by niečo inšie, keby sa povedalo, že Slovensko prijme 100 kresťanských utečeneckých rodín ako keď sa povie, že príjme 100 rodín utečencov, o nich nič nevieme. Takto nevieme čoho sa máme báť a čo očakávať."

V druhej časti stretnutia respondenti kreovali nasledovné odkazy, ktoré prestavujeme v tabuľke:

<table>
<tr><td>Tolerancia</td><td>Formácia domácich</td><td rowspan="2">Skutočná pomoc</td><td rowspan="5">Svedectvo viery</td></tr>
<tr><td>Práva a povinnosti</td><td>*</td></tr>
<tr><td>Reciprocita</td><td>Politika</td><td>Evanjelizácia</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Dialóg</td><td>Škola</td><td rowspan="2">Dobrovoľná charita farníkov</td></tr>
<tr><td>Spevokol</td></tr>
</table>

Jedného účastníka skupiny sa nám nepodarilo dostatočne zaujať, aby dopočúval zadanie až dokonca a písal maximálne dvoj až trojslovné heslá. Jeho posolstvo bolo: „Ako urgentnú považujem úlohu vysvetľovať našim veriacim prednosti a praktické dôsledky katolíckej viery v porovnaní s inými náboženstvami: Vtelenie, Božia milosť...“

Záverečná časť stretnutia aj v tejto skupine bola venovaná sumarizovaniu odkazov na konkrétnych výstupoch, ktorý by sa dal prezentovať ako manifest pracovnej skupiny k téme utečenci ako pastoračná výzva. Zúčastnení kňazi výsledky ich práce zosumarizovali za pomoci moderátora do dvoch výstupov: jasné stanovenie pravidiel pre prisťahovalecké rodiny; formácia domácich k téme utečenectvo.

Hodnotenie a závery

Výstupy z obidvoch fokusových skupín nám umožňujú sledovať jemné a minimálne odlišnosti v názoroch a postojoch. Realizácia výskumu v dvoch homogénnych skupinách sa ukázala ako prínosná z hľadiska faktu dopĺňajúcich, potvrdzujúcich a naopak rozchádzajúcich sa fenoménov v odpovediach. Práve možnosť korelácie odpovedí tento výskum obohatila. Rovnako možno pozitívne hodnotiť konvergenciu moderátorov, ktorá bola prínosom pre zber širšieho spektra informácií zo skupiny. Divergentnosť moderátorov by respondentov nútila a limitovala výberom jednej alebo druhej strany. Takto bolo zabezpečené slobodné a neobmedzené vyjadrenie postojov.

Vymedzený čas a počet respondentov presne zodpovedal očakávaniam priebehu diskusie a vyčerpania témy.

Negatívne hodnotíme nepochopenie písania heslovitých odkazov zo strany jedného z respondentov a v druhom prípade neschopnosť moderátora podnietiť respondentovu nechuť pre diskusiu.

Ďalej pozitívne možno hodnotiť hlbšie porozumenie a uchopenie témy zo strany účastníkov v obidvoch skupinách. Nie všetci totiž popri svojich povinnostiach majú čas venovať sa danej tematike. Osvetlenie a prehĺbenie znalosti v tejto téme pred pripravuje respondentov na možnú a vyostrujúcu sa situáciu vo svete. Poukázanie na otázky týkajúce sa tematiky v respondentoch rozhýbal záujem poznať viac a prináša im konkrétny nástroj na tvorbu spoločného postoja. Taktiež práca v skupine dávala jednotlivcom možnosť vytvoriť si vlastný postoj, zaradenie sa do určitého názorového prúdu a aká je možná cesta pomoci na svojom území vlastnými silami. Cielené profilovanie postojov jednotlivcov pracujúcich v pastorácii k aktuálnym spoločenským témam vidíme ako nevyhnutný proces, ktorý pomáha Cirkvi byť inštitúciou, ktorá reaguje na pastoračné potreby *tu a teraz*. „Cirkev sa nesmie vzdať povinnosti urobiť odvážnu diagnózu, ktorá by umožnila zavedenie vhodnej terapie.“[16]

Výstupom tohto príkladu aplikácie metódy fokusovej skupiny je zoznam šiestich manifestov, výziev pre blízku budúcnosť či prítomnosť. Manifesty ponúkajú priestor pre prácu a rozvoj v oblasti pastorácie utečencov, ale aj pre vzrast výchovy k humánnemu, kresťansky zmýšľajúcemu postoju u slovenských katolíkov. Okrem iného sú elementárnym spúšťačom nového kritického postoja veriacich ľudí. Fakt, že manifesty sú vypracované na báze

[16] JÁN PAVOL II. Exhortácia *Ecclesia in Europa*, č. 46, s. 50.

reflexií ľudí pracujúcich v oblasti pastorácie iba podporuje ideu aplikovania týchto výsledkov do praxe.

Manifesty: obojstranná inkulturácia; príprava na pochopenie a otvorenosť na poli otázok utečeneckej krízy; formácia domácich; jasné stanovenie pravidiel; pastorácia detí; asistencia v každodennom živote.

Manifest obojstrannej inkulturácie v sebe nesie potenciál pre tvorbu nového vzdelávania a výchovy k rešpektovaniu ľudskej dôstojnosti, pochopeniu iných kultúr a kritickému rozmýšľaniu v otázkach prijímania odlišnosti. Tento manifest sa úzko spája s ďalším – prípravou na pochopenie a otvorenosť na poli otázok utečeneckej krízy.

Do prvých dvoch manifestov možno vnoriť dva ďalšie a nimi sú formácia domácich a jasné stanovenie pravidiel. Pri formácii domácich sa jedná o vedenie na úrovni zvládnutia prvotného strachu z neznámeho, pochopenie a prijatie odlišnej kultúry, rešpektovanie rozdielnosti a o základe kresťanského učenia pomoci núdznym. Jasné stanovenie pravidiel je akýmsi predpokladom pre obojstrannú inkulturáciu. Správne nastavenie týchto pravidiel by malo byť úlohou pastorálnych pracovníkov, aby morálny kompas ľudí neskĺzol k nedôstojnému správaniu a chápaniu utečencov alebo, aby nebol príliš otvorený a nestal sa tak miestom pre zneužívanie dobrej vôle kresťana. Toto možno považovať za jednu z najväčších výziev pre pastorálnu teológiu – nastaviť morálny kompas ľudí na správnu mieru.

Pastorácia detí rodín utečencov ponúka priestor pre poukázanie na dobrá kresťanskej viery a spoločenstva. Odhliadnuc od vierouky, pastorácia detí predstavuje miesto pre formovanie etických postojov či už kresťana alebo nekresťana.

Posledný manifest týkajúci sa asistencie v každodennom živote reprezentuje podanie pomocnej ruky pri každodenných úkonoch alebo primárnych potrebách utečencov. Často sú to práve jednoduché a každodenné veci, čo im chýbajú: jedlo, prístrešie, práca, sociálne zázemie formou pomoci v komunikácii s úradmi, začlenenie do komunity. Táto výzva sa ukazuje pre pastorálnych pracovníkov ako tá najžiadanejšia.

Každé z vyššie uvedených vyjadrení (manifestov) je ukážkou, že ak sa s témami v Cirkvi cielene pracuje, je možné dôjsť ku ideovým smerovaniam, ktoré sa v ďalších krokoch môžu premietať do konkrétnych aktivít. Proces definovania si pastoračných aktivít a ich realizácie však nemôže byť nariadený iba zvonku,[17] ale je oveľa efektívnejší, ak je rozhodnutím spoločenstiev samotných, ktoré tému utečenectva berú vážne aj ako pastoračnú výzvu a snažia sa nájsť spôsoby pomoci, ktoré sú v ich silách a zároveň vychádzajú z ich presvedčenia.

[17] ŽUFFA, J.; PUPÍK, Z. *Vidieť, hodnotiť, konať. Pastoračné plánovanie vo farnostiach.* Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 58.

T. H. Groome a náboženská edukace jako Sdílená křesťanská praxe: inspirace pro české prostředí

(Jana Šídlová)

V katechezi dětí a dospělých uvnitř římskokatolické církve v České republice stále převládá katechismový přístup.[1] Nové přístupy se uplatňují jen zřídka. Zdá se, že na vlastní zkušenost věřících a kritické myšlení se při katechezi neklade dostatečný význam.[2] Existují však katechetické přístupy, kde je vlastní náboženská zkušenost a její kritická reflexe přímo v centru katecheze, což je i případ pedagogického přístupu T. H. Grooma s názvem sdílená křesťanská praxe. Autor tohoto přístupu je profesorem teologie a náboženské pedagogiky na Boston College v Massachusetts (USA). Kromě působení v akademické sféře sám pedagogický přístup sdílené křesťanské praxe testuje už po čtyři desetiletí ve své vlastní pedagogické praxi. Svému konceptu věnoval tři knihy: *Christian religious education: sharing our story and vision* (1980), *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis* (1991) a *Will there be faith?* (2011) a mnoho odborných článků. Svůj přístup také prakticky rozpracoval v mnoha kurikulárních dokumentech.[3] Groome během této doby svůj přístup lehce modifikoval a zejména prohloubil jeho teoretická východiska. Ke Groomově edukačnímu přístupu mě přivedlo hledání vhodné katechetické metody do malých společenství v církvi, částečně jsem se mu věnovala již ve své diplomové práci. Chtěla jsem však tento koncept prozkoumat hlouběji, upozornit na jeho důraz na kritické myšlení a zkušenostní rozměr a poukázat na možnosti jeho využití v českém prostředí. Domnívám se totiž, že se jedná o efektivní pedagogickou metodu pro dospívající mládež a dospělé.

V první části nejprve ukáži Groomova teoretická východiska a cíle náboženské výchovy, v druhé části popíši metodiku jeho pedagogického přístupu a následně podrobím jeho přístup kritické reflexi. Na závěr se pokusím konfrontovat jeho přístup s českým prostředím a navrhnu způsoby využití v oblasti praxe náboženské pedagogiky.

---

1 Katecheze dětí je často v praxi realizována zejména formou výuky náboženství ve škole a přípravy k prvnímu svatému přijímání či biřmování. Ve farnostech, kde nedošlo ke spolupráci se školami, formou katecheze na faře. Katecheze a výuka náboženství ve škole jsou však dle *Všeobecného direktoria pro katechizaci* (VDK) (čl. 73 – 75) svým cílem oddělené projekty – katecheze je spíše vnitrocírkevní evangelizací, výuka náboženství ve škole by měla mít vztah k ostatním poznatkům, kterým se děti učí ve škole. Katecheze dospělých je v praxi prováděna výhradně formou přípravy na svátosti (křtu, biřmování, manželství či křtu dětí). V některých farnostech existuje i samostatná katecheze dospělých (biblické hodiny či jiná pravidelná setkání), není však nijak koordinována na úrovni diecézních opatření.

2 Srov. MUCHOVÁ, L. *Budete mými svědky: dialogické rozvíjení křesťanské identity ve světonázorově pluralitní společnosti – pedagogická výzva*, Brno: Didot, 2011. ISBN 978-80-86953-82-3, s. 84–85.

3 Groomova rozsáhla biografie viz: http://www.talbot.edu/ce20/educators/catholic/thomas_groome/

Raná teoretická východiska

Cílem náboženské výchovy je podle Grooma nový životní postoj věřícího – jeho živá víra projevující se skutky (křesťanskou praxí).[4] Víra podle autora obsahuje kognitivní a emocionální dimenzi a nemůže být oddělená od skutků. Víra je schopná růstu a v tom by jí měla náboženská výchova pomáhat.[5] Autor nejprve zkoumá, jaký je vůbec kognitivní charakter křesťanské víry. Inspiraci hledá nejprve v Písmu, kde zkoumá výrazy související s poznáním. Ve Starém Zákoně nachází zejména výraz יָדַע (jáda). Jeho překlad pak vychází z Bultmannova výkladového slovníku Bible a tvrdí, že jde o poznání srdcem, které se odráží v životě člověka. Bůh chce být poznán, je to jeho iniciativa, protože on vstupuje do lidského života a nechává se poznat. V Novém Zákoně se hebrejský výraz překládá jako ειδέναι (eidenai) či γινώσκω (ginónskó), které lze zaměňovat. Význam těchto slov se nemění. Opět jde o vztah k Bohu, uznání jeho moci a podřízení se jeho vůli. Svatý Pavel klade důraz na to, že každému poznání je nadřazena láska k bližnímu (agapé), která je pak vyjádřením skutečného poznání Boha a Krista.[6] U Jana je pravé poznání postaveno na roveň lásce (Bůh je láska)[7], z níž vyrůstá poslušnost. *„Podle toho víme, že jsme ho poznali, jestliže zachováváme jeho přikázání."*[8] Jan totiž používá výraz πιστεύειν (*pisteuein*) ve slovesné formě, obdobně jako γινώσκω (ginóskó), protože jde o aktivní proces, o závazek vůči Kristu.[9] Vždy se tedy jedná o poznání, které lze rozpoznat v praxi věřícího. Víra je tedy podle Písma celistvý postoj, který má kognitivní, emocionální a praktickou dimenzi.

Dalším východiskem je pro Grooma časovost. Dějiny spásy se uskutečňují v čase. Bible vypráví o velkých Božích skutcích v průběhu dějin a předává Boží zaslíbení do budoucnosti. Jednou z funkcí církve je pak v tomto hlásání pokračovat, čímž i prohlubuje své poznání Boha.[10] Z hlediska Bible tedy člověk rozpoznává Boha skrze jeho skutky v dějinách a v budoucích zaslíbeních, vstupuje s ním (a jeho lidem) do vztahu a podřizuje se jeho vůli. Tím pak své poznání dále prohlubuje. Co z toho plyne pro náboženskou edukaci? *„Z biblické perspektivy by měla být náboženská edukace založena na vztahovém /zkušenostním/, reflexivním způsobu poznávání, které je ovlivněno příběhy věřících v minulosti a zaslíbeními, na které tyto příběhy poukazují."*[11]

Co se filosofických základů týče, Groome filosoficky a (méně) teologicky definuje zejména pojem praxe a vychází zejména z Aristotelových tří forem vědění: teoretické (zkoumající jsoucno), praktické (týkající se chování a jednání člověka ve společnosti) a poetické (zaměřené na tvořivou činnost člověka). Groome považuje toto Aristotelovo pojetí za vhodný základ pro svou náboženskou edukaci. Jde mu totiž o křesťanskou praxi – praktickou čin-

4 Srov. GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision. San Francisco: Harper & Row, 1981. ISBN 0-06-063494-4*, s. 140.

5 Groome uvádí jako příklad Fowlerovy fáze vývoje víry, které by měla náboženská pedagogika reflektovat. Srov. GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision*, s. 67–73.

6 1Kor 8,1; Fp 1,9; Kol 1,10.

7 1J 4,8.

8 1J 2,3.

9 Srov. GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision*, s. 142 – 144.

10 Srov. GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision*, s. 154 – 156.

11 GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision.*

nost každého jednotlivého křesťana ve společnosti, tudíž je v tomto ohledu možné navázat na Aristotela a jeho praktickou formu vědění.[12] Následný vývoj[13] ovšem nadřadil teoretické poznání praktickému, což neblaze poznamenalo i křesťanskou edukaci. Groome ukazuje na rozpor mezi pojetím náboženské pedagogiky ve starokřesťanském spisu *Didaché* a pojetím sv. Augustina v díle *De Catechizandis Rudibus* a v dílech sv. Tomáše Akvinského. Pro prvotní křesťanské obce byla ještě praktická stránka výchovy nadřazena teoretické, což Groome oceňuje. Augustin i Tomáš volí opačný postup.[14]

Groome dále rozvíjí termín praxe a inspiruje se dalšími filosofy. Od Hegela přijímá dialektickou jednotu teorie a praxe, neboť pro Hegela teorie vychází z praxe, která je praxí ducha (Geist) uskutečňujícího sama sebe v dějinách. Právě teoretická reflexe dějinné praxe je jedním z důležitých podnětů pro Groomovu náboženskou výchovu. Hegel však zásadně podceňuje (nebo vůbec neuznává) lidskou aktivitu v dějinách. Dalším z myslitelů je pak Marx, který lidskou aktivitu v dějinách naopak přeceňuje (a redukuje ji pouze na práci) a vidí v ní přímo hybnou sílu těchto dějin. Pro náboženskou výchovu je důležité, že vědění, které je stejně jako u Hegela teoretickou reflexí dějinné praxe, je nutné brát jako hybnou sílu. Jako proměňující sílu člověka v dějinách, které vede lidstvo k větší svobodě a emancipaci. Dalším myslitelem, který Grooma ovlivnil, je pak Habermas a jeho kritická teorie. Ta odstraňuje z chápání lidské praxe redukci na lidskou manuální činnost, patří k ní i kritická reflexe poznávajícího subjektu, která je zdrojem jednoty teorie a praxe, a má emancipační potenciál pro lidskou svobodu. Důležitým prvkem pro náboženskou edukaci v Groomově pojetí je pak Habermasovo komunikativní jednání, které je založeno na dialogu. Při komunikativním jednání lidé utváří samu realitu, neustálým vyjednáváním a potvrzováním platnosti žitých norem, mohou tedy sami realitu měnit. Zde tedy může být pramen pro další lidskou aktivitu. Posledním zdrojem Groomova pojetí edukace je brazilský pedagog Freire, který je současným nejznámějším zastáncem pedagogiky praxe, a byl mu přímou inspirací, když začínal se svým pedagogickým přístupem v hodinách náboženství.[15] Ve světle zmíněných filosofických východisek můžeme praxi definovat následovně: Praxe je jedním z pramenů poznání a pro náboženské poznání, které není podle Písma pouhou rozumovou schopností, ale živým vztahem k Bohu v Kristu projevující se jeho následováním, je pramenem zcela

12 Srov. GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision*, s. 156.

13 Zejména novoplatonismus, který byl jedním ze základů helénistické filosofie, jež pak ovlivňovala vznikající teologii. Srov. GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision*, s. 158.

14 Augustinova pedagogická koncepce vychází od názorného výkladu dějin spásy, který má katechumeny povzbudit k opravdovému životu. *„Proto není obtížným úkolem stanovit, v jakém rozsahu se mají sdělovat pravdy víry, odkud je třeba začít a jak daleko má výklad sahat. (…) s katechezí se začne od slov Písma: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ a pokračuje se až po současnou podobu církve (…) stačí obecné shrnutí tak, že se vybere, co si zaslouží větší pozornost a příjemněji se poslouchá, a uspořádá se to do určitých oddílů. (…) Když ty ostatní vedlejší věci ustoupí do pozadí, tak vyniknou ty podstatné, které si přejeme nejvíce doporučit, a ten, koho chceme výkladem povzbudit, k nim nebude přistupovat unavený, a paměť toho, koho máme výkladem nauky poučovat, se nebude přetěžovat.“* Viz AUGUSTIN. *Katechetické spisy*. Praha: Krystal OP, 2005. ISBN 80-85929-78-3, s. 10. Obdobně učí sv. Tomáš. Ten navíc přejímá i jazyk antické filosofie. Víra se stává zcela rozumovou záležitostí. Církev prostřednictvím magisteria definovala pravdy víry, které Tomáš systematizoval. Tyto pravdy jsou předkládány věřícím jako rozumově a mravně závazné. Srov. GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision* s. 156 a AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae*, Praha: Krystal OP, s.r.o, 2016, ISBN 978-80-87183-94-6, QQ 27–28 nebo QQ 55–70.

15 GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision*, s. 162–177.

zásadním. Rozvíjí se v dialektické jednotě s teorií, která by z ní měla vycházet a být podrobena neustálé kritické reflexi, aby se mohla stát další praxí na cestě k stále větší svobodě. V tomto tedy tkví Groomův edukační přístup v jeho raném pojetí.

Pozdější teoretické východiska

Cílem náboženské výchovy v Groomově nejrozsáhlejším a stále aktuálním díle *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis* (1991) by mělo být Boží království (jako ultimátní cíl veškerého křesťanského konání), živá a žitá křesťanská víra, celistvost lidského života a svoboda, která je plností života pro všechny. V této knize se Groome snaží položit filosofické základy pro teorii poznání, která by byla uplatnitelná v jeho pojetí náboženské edukace. Chronologicky přezkoumává epistemologii jako takovou rozborem Platóna, Aristotela, vlivu helénské filosofie na utváření teologie, sv. Augustina, Descartesa, Locka, Huma a Kanta. Dále pak do rozboru zahrnuje moderní směry: marxismus, fenomenologii, Heideggerovu filosofii, letmo se dotkne i feministické kritiky.[16] Groome sleduje postupný vznik epistemologie oddělené od poznávajícího subjektu a jeho ontologie a opětovný návrat k ontologii (i když ne v klasickém slova smyslu) v moderních směrech (zejména v Heideggerově existencialismu)[17]. Groome tak eklekticky hledá základ pro svou epistemologii a ontologii. Zavádí zde termín *conation*[18], který lze velmi zhruba přeložit jako volní složka jednání, ale autor pro ni zavádí jako synonymum moudrost, její význam je tak mnohem hlubší. *Conation* by mělo být hlavním motivem pro žitou křesťanskou víru, která zahrnuje člověka v jeho celistvosti jako dynamickou jednotu těla, mysli a vůle.[19] Proto také Groome volá po epistemologické ontologii, což znamená, že by náboženská pedagogika měla nejen reflektovat epistemologii v dědictví západní filosofie jakožto kritickou racionalitu, ale i ontologický posun k celistvosti člověka: v jeho dynamickém napětí všech již zmíněných složek[20]. Tímto posunem míní fakt, že člověk může jako aktivní činitel (*agent-subject)*, ač zakotvený v čase a prostoru (ve svém sociokulturním kontextu a mezilidských vztazích), měnit své okolí a uskutečňovat Boží království již tady na zemi, svou činnost však musí neustále kriticky reflektovat. Jednotlivé dimenze člověka (Groome používá opět výraz *conati*) se angažují pro bytí v čase.[21]

---

16 Srov. GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry: the way of shared praxis*. Eugene, Or: Wipf and Stock, 1998. ISBN 978-157-9101-961, s. 36–80.

17 Heideggerovo pojetí bytí – zdebytí – je pro něj jedním z výchozích pojmů.

18 Tento termín teologicky a filosoficky rozpracovává GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 26–33.

19 Groome užívá spojení *conation/wisdom in Christian Faith*.

20 Groome používá termín *re-memberence of being*, uvědomění si vlastního bytí ve všech jeho složkách a angažování se pro něj (pro bytí). Člověk jako dynamické napětí těla, mysli a vůle. Srov. GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 26 – 40.

21 Groome pro vztah a dynamiku jednotlivých dimenzí člověka představuje tuto tabulku, kterou dále komentuje. Viz GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 86 – 98.

TĚLESNOST	MYSL	VŮLE
udržovat	připomínat si	dědit -> minulost
angažovat	rozvažovat	vztahovat -> přítomnost
obnovovat	představovat si	zavazovat se -> budoucnost

Druhým důležitým pojmem je pro Grooma dialektická hermeneutika. Jeho pojetí dialektiky vychází z Hegela a poukazuje na časovost a posun vpřed v dějinách. Dialektiku jako takovou už Groome předtím rozpracoval ve své první knize, zde ji více do hloubky propojuje s hermeneutikou, kterou ve své první knize zmiňuje jen okrajově jako způsob výkladu, který by měl být vlastní náboženské edukaci.[22] Hermeneutická interpretace by pak měla doprovázet každou lidskou praxi a být též hlavní součástí náboženské pedagogiky.[23] Po položení epistemologických a ontologických základů si autor klade otázku, co všechno by měla zahrnovat křesťanská pedagogika, která bude na těchto základech položena a bude naplňovat stanovené cíle. Jak již bylo zmíněno, mělo by to být vše, co utváří člověka jakožto aktivní osobní bytí v čase a prostoru, který je tvořen převážně mezilidskými vztahy, zahrnovat rozměr poznání[24], tradici křesťanské víry předávané ve společenství a angažovanosti pro křesťanství v přítomnosti i do budoucna. Tato angažovanost by měla v sobě zahrnovat i rozhodovací proces a konverzi.[25]

Groome na základě vybraných filosofických a teologických přístupů staví teoretický základ svému edukačnímu přístupu. Reviduje ontologii i epistemologii, definuje člověka jako dynamickou jednotu složek v prostoru a čase, jako edukační nástroj pak navrhuje dialektiku a hermeneutiku. Groome tedy navazuje na svou předchozí práci, prohlubuje svá teoretická východiska, rozvíjí je a velmi detailně popisuje svůj edukační přístup jako takový. Celá jeho práce je velice objemná a myšlenkově hutná, což bylo i jedním z důvodů, proč svému konceptu věnoval ještě jednu knihu, která je učena širšímu čtenářskému okruhu, respektive všem, kterým záleží na tom, aby na zemi byla víra.[26]

Sdílená křesťanská praxe nebo „od života k víře a zpět k životu“?

Kniha *Will there be faith?* (2011) je ve velké míře postavena na biblických citátech a jejich výkladu, který je orientován velice prakticky. Je jakousi učebnicí sdílené křesťanské praxe pro všechny, kteří se jí chtějí věnovat. Cílem je zde poskytovat porozumění, formovat a proměňovat křesťanskou víru jednotlivce, který svou víru prožívá jak sám, tak ve společenství.[27] Pro svůj přístup zde zavádí i nový název „od života k víře zpět k životu“, termín sdílená křesťanská praxe se mu jeví hůře pochopitelný pro širší veřejnost.[28] Za základ náboženské pedagogiky je zde postaven Ježíš Kristus jako učitel, všem náboženským pedagogům je v první řadě doporučeno následovat Ježíšův příklad. Výsadní postavení zde dostává pří-

22 Srov. GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision*, s. 195.

23 GROOME, T.H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, 142 – 145.

24 Groome rozpracovává Lonerganovu strukturu poznání. Viz GROOME, T.H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 116 – 123.

25 Srov. GROOME, T.H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 85 – 131.

26 Srov. Lk 18, 8.

27 Srov. GROOME, T. H. *Will there be faith?* New York, NY: HarperOne, an imprint of HarperCollins, 2011. ISBN 978-006-2037-282, s. 12 – 13.

28 Srov. GROOME, T. H. *Will there be faith?*, s. 261 – 262.

běh učedníků putujících do Emauz[29], kteří jsou nejprve sami vyzváni, aby vyprávěli o své zkušenosti či praxi s Ježíšem jemu samotnému, ač nerozpoznanému. Teprve potom, co s ním svou zkušenost opět prožijí, Ježíše poznají a navrací se zpět plni víry do Jeruzaléma, ze kterého předtím odešli, protože se nejspíš báli.[30] Tento evangelijní příběh symbolizuje samotný průběh Groomova edukačního procesu.[31] *„Příběh o setkání na cestě do Emauz je paradigmatickým příběhem, který může být inspirací pro každého křesťanského náboženského pedagoga nebo rodiče. Ježíšův přístup bezpochyby umožňoval jeho učedníkům konfrontovat své životní příběhy a otázky se skutečnou duchovní moudrostí tradice víry, kterou, obohaceni, se navrací zpět do života se závazkem tuto životodárnou víru skutečně žít.“*[32] Ze sdílené křesťanské praxe se stává přístup *od života k znovu prožité víře zpět k životu*. Groome na dalších příkladech ukazuje Ježíšův pedagogický styl, jeho otevřenost pro všechny a zejména ty, kteří byli v soudobé společnosti z různých důvodů na jejím okraji. Zároveň zde také ukazuje na různé postavy z dějin pedagogiky, kteří autora ovlivnili. Kromě Freira, Deweyho a mnohých jiných zmiňuje například Komenského.[33]

Souhrnně lze říct, že Groome svůj pedagogický koncept staví na intepretaci víry a poznání: dvou důležitých pojmů náboženské pedagogiky. V rané fázi jsou tyto pojmy nahlíženy z biblicko-teologické a filosofické perspektivy s tím, že jeho filosofický vhled je ovlivněn svou dobou. Groome je ovlivněn jak kritickou teorií, tak teologií osvobození. Později autor k tématu přistupuje více antropologicky, ač filosofii jako takovou zcela neopouští, na místo kritické teorie však volí spíše existencialismus. Zajímá ho člověk, který se má aktivně podílet na seberealizaci (nebo lépe realizaci svého bytí v jeho celistvosti), a jeho způsoby poznávání, jež by měly být v jednotě s teorií poznání jako takovou. Proto se také pokouší argumentovat pro epistemologickou ontologii. Z hlediska metody pak prosazuje dialektickou hermeneutiku, která je praktickou odpovědí na jeho teoretická východiska a může naplnit autorovy pedagogické cíle: živoucí víra ve svobodě pro Boží království.

Klíčové pojmy sdílené křesťanské praxe a pět fází pedagogické metody

Původní název Groomova pedagogického konceptu zní: sdílená křesťanská praxe ve světle příběhu (*Story)* a vize (*Vision*). Tento název se zdá poněkud krkolomný, obzvlášť v českém překladu. Slovy autora je jeho koncept založený na *„aktivní účasti a dialogu, ve kterém lidé kriticky **sdílejí** a reflektují svou **praxi** zakotvenou v čase, prostoru a určité sociokulturní realitě, společně přistupují ke křesťanskému **příběhu** a **vizi**, jehož reflexe je opět navrací zpět do reality,*

[29] Lk 24, 13–25.

[30] Odlišným způsobem interpretuje tento evangelijní příběh český teolog F. Štěch, který v příběhu nalézá zachycení *vnitřní dynamiky křesťanského života*. Učedníci se po setkání s Kristem plni víry navrací zpět do Jeruzaléma, aby svou víru sdíleli s ostatními, což zakládá křesťanské společenství. Srov. ŠTĚCH, F. *Tu se jim otevřely oči: zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2011. ISBN 978-80-7412-093-0, s. 16–17.

[31] Srov. GROOME, T. H. *Will there be faith?*, s. 39 – 50.

[32] GROOME, T. H. *Will there be faith?*, s. 44.

[33] Groome vyzdvihuje Komenského pro jeho celistvé pojetí člověka jako Božího obrazu, které pak vyžaduje rovněž celistvou edukaci, která ovlivní všechny složky člověka, a také jeho koncept názorného a praktického vyučování. Obě zásady pak významně ovlivnily jeho následovníky. Srov. GROOME, T. H. *Will there be faith?*, s. 240 a 269–270.

kde ve světle tohoto příběhu mohou aktivně působit ve svém společenství směrem k Božímu království."[34]

Pojem **praxe** už byl vysvětlen v teoretické části, zde je jen třeba dodat, že každá křesťanská praxe by měla být aktivní, reflektivní a kreativní, což odpovídá Groomově ontologii.[35] Groome používá metafory **příběh** a **vize** pro celé dějiny spásy (příběh), tak jak jsou interpretovány v dějinách církevního společenství, se zaslíbeními (vize) do budoucnosti, nelze je tedy od sebe oddělovat. Příběh a vize v sobě musí zahrnovat dějinnost, která ukazuje, že křesťanská víra není v první řadě systém idejí, ale je především životní praxí těch, kteří přijali Boží zjevení. Příběh a vize jsou tedy také osobním příběhem a vizí každého věřícího. Žitá víra se předává lépe než poučky a návody. Groome věří, že toto pojetí je vhodnější pro náboženskou edukaci než statická klasická katecheze a je motivující i pro samotné věřící svou víru sdílet a předávat.[36] Sloveso **sdílet** pak v sobě zahrnuje aktivní účast každého účastníka, jeho spolupráci s ostatními a dialog.

Groomova pedagogická metoda zahrnuje pět fází[37], které plynule přecházejí jedna ve druhou a mohou trvat různě dlouhou dobu, od jedné vyučovací hodiny po několikadenní seminář. Autor svůj edukační přístup testuje v praxi již po mnoho let. Vyučoval v pravidelných hodinách náboženství pro děti různého věku, vedl víkendová setkání pro mládež a věnoval se také edukaci dospělých. Jeho přístup je tedy vhodný pro všechny věkové kategorie, protože lze jít různě do hloubky a přizpůsobit témata na míru rozličným věkovým kategoriím od přibližně pěti let. Na začátku vyučující vybere téma, kterým se bude skupina zabývat, a otevře setkání krátkým úvodním vstupem – může to být čtení z Písma, báseň, příběh, cokoli, co zaujme danou skupinu a přitáhne pozornost účastníků edukačního procesu.[38] V první fázi procesu se členové skupiny vyjadřují k tématu z hlediska svého (křesťanského) života, v druhé fázi je toto hledisko podrobeno kritické reflexi. Následuje třetí fáze, ve které vyučující představí dané téma z hlediska příběhu a vize. Ve čtvrté fázi následuje další kritická reflexe, a to ve vztahu k tématu, jak ho traduje církev v příběhu a vizi a jak ho vnímá každý jednotlivec ve skupině ve vztahu ke své praxi. V poslední fázi procesu se pak účastníci rozhodují, jak mohou změnit svou praxi ve světle předchozích fází. Nyní jednotlivé fáze představím hlouběji.

---

[34] GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 135.

[35] Srov. GROOME, T. H. *Christian religious education: sharing our story and vision*, s. 140 – 180 a GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 135–138.

[36] GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 142–145.

[37] Jednotlivé fáze Groomova edukačního konceptu jsou detailně popsány viz GROOME, T.H. *Christian religious education: sharing our story and vision*, s. 208–280, GROOME. T.H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 146–293 a GROOME, T. H. *Will there be faith?*, s. 261–299. Jednotlivé fáze procesu jsou téměř shodné ve všech Groomových pracích. Pouze v původní verzi z 80. let byla křesťanská vize konfrontována s praxí a příběhem jednotlivce až v poslední fázi edukačního procesu. Tato vize pak měla podnítit další praxi věřícího. V dalších publikacích už Groome vizi od příběhu neodděluje a jsou využity již v třetí fázi procesu společně. Poslední fáze se pak týká další praxe samotné.

[38] Groome vědomě navazuje na Freirův koncept *generative theme*, téma které přitáhne, protože se každého osobně dotýká a má emancipační potenciál. Srov. FREIRE, P. *Pedagogy of the oppressed*. 30th anniversary ed. New York: Continuum, c2000. ISBN 08-264-1276-9.

0. Úvodní aktivita a představení tématu má za úkol přitáhnout účastníky. Měla by uvádět téma samotné, podnítit zájem účastníků a oslovit je do takové míry, aby sami nad tématem začali uvažovat a hledat k němu souvislosti ze svého života. Téma může být představeno i symbolickou formou: jako báseň, píseň či obraz, které se mohou člověka lépe dotknout. Podle Grooma je tento úvod nesmírně důležitý a je klíčem k úspěchu celého procesu. Pedagog by měl zároveň vytvořit učební prostředí, kde se budouvšichni cítit vítání, což platí pro všechny fáze.
1. První fáze slouží k tomu, aby účastníci pojmenovali nebo jakýmkoli jiným způsobem vyjádřili svou zkušenost s tématem, jak ji prožívají ve svém životě nebo v životě svého společenství. Nemusí jít nutně o křesťanské společenství, může to být klidně i pospolitost, pokud jde o nějaké společenské téma. Účastnící by měli dialogicky sdílet svou zkušenost s ostatními (dle velikosti skupiny). Úkolem pedagoga je zde poskytnout prostor, umožnit vést dialog a poskytnout podporu. Je třeba, aby si skupina osvojila umění vést dialog, který je mnohem víc než pouhou diskuzí.[39]
2. Druhá fáze slouží ke kritickému zhodnocení aktivity a zkušenosti pojmenované v první fázi. To vyžaduje kreativní a kritickou hermeneutiku. Je třeba pátrat po příčinách a důsledcích křesťanské praxe jednotlivce, k čemuž opět pomůže metoda dialogu. Kritická reflexe praxe víry je nesmírně důležitá a má v náboženské výchově nezastupitelné místo. Je to právě tato reflexe, která dělá z pasivního příjemce věrouky aktivního činitele ve společnosti.[40]
3. Třetí fáze by měla zprostředkovat křesťanský příběh a vizi, která má přímou souvislost s tématem. Toto zprostředkování by mělo být srozumitelné, jasné a může být podáno různými způsoby dle vlastní invence pedagoga.[41] Důležité je především, jak samotný příběh a vizi chápe sám pedagog[42], a také to, že jeho předávání je vždy určitou interpretací.[43] Pedagog by se měl pokusit „očistit" příběh a vizi od všech historických dezinterpre-

[39] Obzvlášť v naší době vypjatých diskuzí v různých oblastech je třeba jasně odlišit dialog od diskuze. Dialog vyžaduje lásku, pokoru, víru a naději, která vede ve vzájemné důvěře ve společenství, ve kterém se dialog vede. Schopnost dialogu je právě znakem autentického křesťanského společenství, ve kterém je Bůh uprostřed.

[40] Groome v tomto ohledu parafrázuje Deweyho, který údajně pravil, že zkušenost má vzdělávací potenciál. Spíše je třeba říct, že zkušenost potřebuje kritický a společenský vhled a praktický dopad, aby měla edukační potenciál. Srov. GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 195.

[41] Autor jmenuje např.: přednáška, společné čtení připravených textů, čtení z bible či jiné duchovní literatury, diskuze a výklad textů, panelové diskuze, kolokvium, divadlo, film, vyprávění příběhů, atd. Srov. GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 240.

[42] Groome jednoznačně preferuje pojetí zjevení jako *symbolické mediace* podle Dullese. Viz např. SHECTERLE, R. A., DULLES, A. R.. *The theology of revelation of Avery Dulles, 1980–1994: symbolic mediation*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1996. ISBN 0-7734-4248-0.

[43] Groome velice rozsáhle popisuje způsob předávání příběhu a vize a rozpracovává svůj koncept dialektické hermeneutiky, který je opět hermeneutickým úkolem, který v závěru kapitoly autor shrnuje v devíti pravidlech pro interpretaci a následné předávání. Ty považuji za tolik zásadní, že je zde představím, i když v poznámce pod čarou: ***Pro interpretaci:*** *(1) Základ veškerého výkladu a vysvětlování je Boží království, poté se ptej, (2) odkud pocházíš a co sám vnášíš do zkoumaného tématu (textu), (3) zda ve své interpretaci beru ohled na příběhy a vize účastníků samotných, (4) jak mohou tyto pravdy a hodnoty křesťanské víry působit (mediate) v našich životech, (5) jsou ve zkoumaném tématu (textu) a jeho tradičním výkladu nějaká pokřivení (…), (6) jaké jsou nové možnosti vyplývající z tématu (textu), které podnítí větší křesťanskou angažovanost.* ***Pro předávání:*** *(7) Předávám křesťanský příběh v souladu s tím, co je pro křesťanství klíčové? (8) Vysvětluji vše tak, abych účastníky opravdu nadchl pro Boží*

tací a předávat to nejlepší ze současné teologie. Vyučující nemusí být velkým teologem, ale musí vycházet z dobrých zdrojů a být dobře připraven. „*Je třeba vždy pamatovat na životodárný cíl Božího království, být si vědom své vlastní perspektivy a životních okolností účastníků, zkoumat co starého i nového mohu vytáhnout z tradice církve, abych je povzbudil v jejich praxi křesťanské víry*."[44]

4. Ve čtvrté fázi by mělo dojít ke kritickému zhodnocení prezentovaného příběhu a vize a k jejich konfrontaci s vlastním příběhem a vizí každého účastníka a celou skupinou, opět za maximální účasti každého ve společném dialogu. Jde tu opět o dialektický proces ve vztahu k porozumění. Groome používá termín „přivlastnění" (*appropriation*). Každý účastník by si měl „přivlastnit" vykládané téma do svého života, což by v něm mělo zažehnout chuť něco změnit, případně dál aktivně žít svou víru a činit nová rozhodnutí.
5. Pátá fáze pak slouží ke sdílení rozhodnutí žít (angažovat se pro) křesťanskou víru jednotlivých účastníků. Tato rozhodnutí vycházejí z celého předcházejícího procesu a měla by ho završovat. Měla by se opět týkat celé osoby člověka, tedy fungovat na rovině mentální, afektivní a vést ke skutkům. Rozhodnutí angažovat se je nejen osobní, ale zároveň společenské (politické). Groome rovněž doporučuje, aby byla poslední fáze zakončena modlitbou či společnou liturgií.

Autor o své pedagogické metodě tvrdí, že se jedná více než o pouhou metodu. Je to spíše přístup k lidem ve společenství církve i mimo ni, který člověka chápe jako aktivního činitele na cestě do Božího království, proto lze tento přístup využít jako pastorační nástroj na různých úrovních. Na tomto místě se spokojíme s jejím využitím výhradně v náboženské pedagogice.[45]

Kritické zhodnocení Groomova přístupu

Sdílená křesťanská praxe obstála jako edukační přístup již několik desetiletí a svůj ohlas získala zejména v anglicky mluvícím prostředí.[46] Autorovi byla jeho kritiky vytýkána přílišná eklektičnost a snaha kombinovat nekombinovatelné, na druhou stranu byl naopak vyzdvihován pro široký filosofický záběr, který zahrnul do náboženské pedagogiky.[47] Jeho přístup je v první řadě postaven na vlastní zkušenosti věřícího, která je teprve posléze konfrontována s učením církve. Dochází zde tedy k rovnováze mezi induktivním a deduktivním pojetím katecheze, zcela v souladu s oficiálním církevním postojem ke katechezi.[48]

---

království? (9) Reflektuje moje vysvětlení církevní učení a zároveň příběhy a vize účastníků? Viz GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 240.

44 GROOME, T. H. *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis*, s. 240.

45 Groome tomuto tématu věnuje druhou část své knihy *Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis.*

46 Srov. NEVILLE, C. Thomas Groome and the intersection of narrative and action: Praxis, dialectic and hermeneutics, *on-line]*. Dostupné na http://aejt.com.au/__data/assets/pdf_file/0007/378106/AEJT_10.6_Clement_Thomas_Groome.pdf, s. 10.

47 Srov. NEVILLE, C. Thomas Groome and the intersection of narrative and action: Praxis, dialectic and hermeneutics, s. 11–12.

48 „*Induktivní metoda nevylučuje, naopak vyžaduje metodu deduktivní, která vysvětluje a popisuje fakta tak, že vychází*

Autor je ve svém raném období výrazně ovlivněn teologií osvobození, což zmiňuje např. Dulles, Groome sám toto východisko neuvádí, ale vlivy jsou v jeho práci relativně snadno rozpoznatelné.[49] Je to zejména důraz na křesťanskou praxi a její klíčový vztah k náboženské edukaci a teologii[50], dále je to důraz na angažovanost křesťana ve společnosti a osvobozující potenciál křesťanství.[51] Dalšími tématy blízké teologii osvobození jsou pak Boží království, svoboda jako taková, spravedlnost a rovnost. Je pak otázkou do diskuze, zda se toto ovlivnění teologií osvobození zdá výrazné pouze z perspektivy středoevropského katolíka a Groome není pouze typickým katolíkem – Američanem, v jehož zemi panuje podstatně větší citlivost na svobodu a další demokratické principy. Celkově je jeho přístup velice praktický, což je opět dědictvím amerického prostředí s historicky dominantní pragmatickou filosofií. Groome je také optimistický ve své antropologii. Jeho přístup spoléhá na schopnost (sebe)reflexe a předpokládanou křesťanskou aktivitu věřících. Jsou však všichni křesťané angažovaní a dostatečně kritičtí?

Pokud hodnotíme Groomův pedagogický přístup jako katechetický přístup, je třeba zvážit, do jaké míry plní jeho funkce. Katecheze by měla být činností celého společenství církve a odehrávat se v něm.[52] Domnívám se, že funkční katecheze by měla plnit všechna poslání církve: bohoslužbu (liturgia), svědectví o Kristu (martyria), společenství (koinónia) a službu potřebným (diakonia).[53] Zdá se, že největší důraz je v něm kladen na společenství. Z něj sdílená křesťanská praxe vychází a ono se skrze toto konání dále rozvíjí a prohlubuje. Pouze ve společenství může být sdílená praxe praktikována, z něj pak pramení svědectví o Kristu a služba potřebným. Důraz na službu ve společenství i ve společnosti je téměř tak výrazný jako důraz na společenství, proto lze říct, že funkce svědectví vychází jak ze společenství, tak ze služby, nebo jinak řečeno služba potřebným je zde svědectvím o Kristu. Nejmenší pozornost je ve sdílené praxi věnovaná liturgii, což by mohl být problém, protože liturgie je *„vrchol, k němuž směřuje činnost církve, z něhož vyvěrá veškerá její síla.“*[54] Za nedostatek prostoru věnovaný spiritualitě a liturgii je také Groome kritizován,[55] částečně to pak však napravuje ve svých pozdějších knihách. V přístupu samotném je podle mého názoru na modlitbu a liturgii místa dostatek a záleží pak na samotné osobě pedagoga, jak s ním naloží.

Domnívám se také, že Groomův přístup je v první řadě přístupem katechetickým a jeho místo by tedy mělo být primárně ve farnosti, kde může pomoci v růstu celému společenství,

z jejich příčin. Deduktivní syntéza nicméně dosáhne plné síly jen tehdy, byl-li již uskutečněn postup induktivní.“ VDK, §220.

49 Srov. DULLES, A. *Evangelization for the third millenium. New York: Paulist, 2009. ISBN 978-0-8091-4622-2*, s. 110–112.

50 Gutiérrez definuje teologii jako *„kritickou reflexi vycházející z (desde) dějinné praxe a o (sobre) dějinné praxi jako protějšek ke slovu Pána, jemuž se naslouchá a jež je prožíváno ve víře.“* Viz GIBELLINI, R. *Teologické směry 20. století*, s. 382.

51 Srov. GIBELLINI, R. *Teologické směry 20. Století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. ISBN 978-80-7195-177-3, s. 382.

52 Srov. *Všeobecné direktorium pro katechizaci*, §220.

53 Srov. ŠÍDLOVÁ, J. *Ekleziologické inspirace pro náboženskou edukaci.* 49s. České Budějovice. 2013. Bakalářská práce. Teologická fakulta, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Vedoucí práce: František ŠTĚCH.

54 SC, čl. 10.

55 Srov. NEVILLE, C. Thomas Groome and the intersection of narrative and action: Praxis, dialectic and hermeneutics, s. 12.

případně pak v rodině, kde výchova k víře vycházející z praxe je nejefektivnějším a nejpřirozenějším způsobem prvotní křesťanské socializace.[56] Výuka náboženství ve škole má jiná poslání, ač v našem prostředí dochází v praxi k jejímu směšování s katechezí.[57] Myslím, že je možné Groomův přístup využít i ve výuce náboženství ve škole, zejména jako nástroj pro vzájemný respekt a učení se dialogu. Autor sám svůj koncept považuje za široce uplatnitelný ve všech oblastech náboženské edukace – v rodině, ve farnosti i ve škole. Tato místa považuje za základní prostory, kde dítě roste ve víře, a sdílená křesťanská praxe zde může fungovat jako jednotný projekt.[58]

Sdílená křesťanská praxe do českého prostředí?

Groomův pedagogický koncept je v českém prostředí neznámý. Sdílená křesťanská praxe je zmíněna pouze velice stručně v jednom článku v katechetickém časopise *Cesty katecheze*.[59] Groomovy knihy nebyly zatím ani přeloženy do češtiny. Situace v oblasti katecheze není v našem prostředí v současné době úplně ideální. Diecéze nemají katechetické ani pastorační plány se skromnou výjimkou pražské arcidiecéze. Nejnovější česká směrnice pro katechezi *Dokument o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice*, neobsahuje vizi a cíle, na jedné straně pouze potvrzuje stávající situaci, co se praktického fungování diecézních katechetických center týče, na straně druhé pouze přeformulovává VKD bez jakékoli invence.[60] V církevní katechezi je na úrovni farností minimální pozornost věnovaná dospělým (kromě přípravy na iniciační svátosti[61]), ač právě katecheze dospělých

[56] Papež Jan Pavel II. pak apeluje na rodiče, aby *budovali církev ve svých dětech.* (Srov. FC, čl. 38) Rodinný život sám je podle něj cestou víry a jako takový je *„uvedením do křesťanského života a školou následování Krista".* (Srov. FC, čl. 39) V apoštolské exhortaci *Catechesi tradendae* pak rodiče nabádá, aby sledovali systematickou katechezi svých dětí ve škole či farnosti a pak s dětmi znovu v kruhu rodinném probírali pravdy víry, kterým jsou vyučovány v hodinách náboženské výchovy. Jen tak v nich tyto pravdy zapustí kořeny. (Srov. CT, čl. 68. VDK považuje rodinu za prostředí nebo prostředek růstu ve víře. Uvádění dětí do křesťanského života je spíše než systematické vyučování, *„trvalé a každodenní dosvědčování".*(Srov. VDK, čl. 255.)

[57] Jasné rozlišení panuje jak ve VDK 59, tak v závěrečném dokumentu plenárního sněmu *Život a poslání křesťanů v církvi a ve světě*, 206–212. *Katechetické směrnice České biskupské konference*, s. 11–12, 14 doporučují vzhledem k místním okolnostem spíše nerozlišovat, nejnovější *Dokumentu o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice*, čl. 38–42 už v souladu s VDK rozlišuje. V praxi se však farní katecheze koná dost často ve školách, což pak může oslabovat roli samotné farnosti.

[58] Srov. GROOME, T. H. Total Catechesis/Religous Education: A Vision for Now and Always, in: GROOME, T. H., HORELL, H. D. *Horizons: the future of religious education.* Mahwah, N.J.: Paulist Press, c2003. ISBN 08-091-4154-X.

[59] Zimmermannová zde používá zkrácený překlad Dullesových modelů katecheze, z nichž jeden je *sdílená křesťanská praxe* a prováděla šetření, jak jsou tyto katechetické modely využívány v praxi v České republice, přičemž oslovila pracovníky jednotlivých diecézních katechetických středisek. Viz ZIMMERMANNOVÁ, M. Modely katecheze v historii i aktuálně. In: *Cesty katecheze: revue pro katechetiku a náboženskou pedagogiku*. Praha: Česká biskupská konference, 2010/4. ISSN 1803-7224.

[60] Pro srovnání: stejné dokumenty francouzských či švýcarských biskupů jsou podstatně lépe propracované a nabízejí opravdovou strategii pro katechezi ve svých zemích. Viz ESTERMANN, G. – JAKOBS, M. – RAMMENSEE, CH. – ZÚND, H. B*ericht zum Leitbild Katechese im Kulturwandel;* BILLÉ, L. M. *Pozvat současnou společnost k životu z víry. Dopis francouzským katolíků. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003. ISBN 80-7192-816-X* a *O směřování katecheze v dnešní době. Národní text pro orientaci katecheze ve Francii a principy její organizace.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-7195-221-3.

[61] Čímž je míněn jak katechumenát, tak příprava na manželství či křest dítěte. Příprava na křest dospělých a ostatní svátosti je i částečně organizována z diecézních center, ve většině z nich lze sehnat podpůrné pedagogické materiály, vždy však záleží na vůli kněze, jakým způsobem je příprava realizována.

a katechumenát by měl být výchozím bodem pro všechny ostatní věkové skupiny. V katechezi dětí převládá stále katechismový přístup.[62] Děti většinou absolvují přípravu na první svaté přijímání, v pozdějším věku (11–15 let) pak katechezi opouštějí a často odpadají i od víry.[63] Národní katechetický dokument toto uznává, důvody však nehledá, jen konstatuje, že je třeba této skupině věnovat náležitou pozornost.[64] Právě tento věk se však vyznačuje snahou o kritickou reflexi světa kolem sebe, tedy i své víry. Je to dáno i změnou způsobu myšlení. Dospívající začíná být schopen formálně abstraktních myšlenkových operací, které otevírají kritický přístup k vlastnímu i cizímu myšlení.[65] Mladí lidé pak také bývají nadměrně kritičtí a mají sklon s kdekým polemizovat.[66] Tuto kritickou reflexi však není schopna tradiční katecheze nabídnout. Zdá se, že zde se otevírá místo pro hledání nových přístupů. Jedním z nich může být i sdílená křesťanská praxe. Ta nabízí dostatek prostoru pro kritickou (sebe)reflexi, která je pak kultivována v dialogu s ostatními. Zároveň je zde dostatečný prostor i pro předání křesťanského příběhu s jeho vizí. Společné sdílení a dialog utváří i společenství jako takové, proto se domnívám, že se jedná o vhodný přístup do farních společenství, jak mládeže, tak dospělých. Předpokládá to však schopné a aktivní katechet(k)y, kteří se naučí s tímto přístupem pracovat a budou ho v českých podmínkách testovat.

Závěr

Sdílená křesťanská praxe je pedagogický přístup T. H. Grooma, který je známý převážně ve Spojených státech a dalších anglicky mluvících zemích. Je založen na sdílení vlastní praxe a křesťanského učení ve skupině pomocí kritické reflexe a dialogu. Přístup je ovlivněn teologií osvobození, různými filosofickými proudy a předpokládá angažované křesťany schopné kritického myšlení a (sebe)reflexe. Autor tuto schopnost ve své praxi objevil částečně i u předškolních dětí, proto svůj přístup doporučuje téměř všem věkovým skupinám s tím, že se postupně zvyšuje jeho náročnost a hloubka. Groome svůj přístup doporučuje do všech přirozených křesťanských společenství a rovněž i do školy. Náboženská socializace v rodině a křesťanských společenstvích by měla společně s náboženskou výchovou ve škole vytvářet jednotný projekt a metoda sdílené praxe je k tomu ideální nástroj.

Počet křesťanů římsko-katolického vyznání v České republice od revoluce trvale klesá. Dokladují to jak údaje z pravidelného sčítání osob, tak výsledky výzkumů EVS.[67] Statistiky

[62] Srov. MUCHO. *Budete mými svědky: dialogické rozvíjení křesťanské identity ve světonázorově pluralitní společnosti – pedagogická výzva*, s. 84–85.

[63] G. Davie v evropském kontextu nemluví o odpadnutí od víry, ale spíše o odpadnutí od určité církevní instituce. Srov. DAVIE, G. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. Sociologická řada. ISBN 978-80-7325-192-5, s. 20.

[64] Srov. *Dokumentu o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice*, Praha: Česká Biskupská Konference, 2015, s. 64.

[65] Srov. LANGMEIER, J., KREJČÍŘOVÁ, D. *Vývojová psychologie*, Praha: Grada, 1998. ISBN 80-7169-195-X, s. 149–152.

[66] VÁGNEROVÁ, M. *Vývojová psychologie: dětství a dospívání*, Vydání druhé, rozšířené a přepracované. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2012. ISBN 978-80-246-2153-1, s. 388.

[67] Srov. Statistiky na webových stránkách Českého statistického úřadu: https://www.czso.cz/ nebo např. článek Srov. LAUDÁTOVÁ, M., Roman VIDO, R. Současná česká religiozita v české perspektivě [on-line]. Dostupné na http://socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/110215114345.pdf

počtu katechizovaných dětí, mládeže a dospělých shromažďují jednotlivá diecézní katechetická střediska, nejsou však analyzována a volně dostupná. Jedinou výjimku představuje pražská arcidiecéze, která má zpracovanou a veřejně dostupnou statistiku katecheze za posledních 10 let. Počty katechizovaných zde neklesají, celkově se však nejedná o nijak závratná vysoká čísla.[68] Přístup sdílené křesťanské praxe je podle autora možností, jak udržet živou víru v církvi a ve světě. Považuji ho za jednu z možností, jak realizovat katechezi v různých společenstvích v církvi i v českém prostředí, pokud chceme tato společenství udržet funkční a trvalá. Bylo by proto vhodné tento přístup v tomto prostředí otestovat, což by mohlo i ukázat, do jaké míry jsou čeští věřící schopni dialogu, kritické reflexe a jak vypadá jejich křesťanská praxe. „*Ale nalezne Syn člověka víru na zemi, až přijde?*“

[68] Srov. http://www.apha.cz/file/57380/statistiky-katechetické-sluzby-15-16.pdf

VI. ESTETIKA A DĚJINY UMĚNÍ

Teologická estetika v dílech teologů 20. století a její místo v současné pastoraci a evangelizaci

(Veronika Iňová)

Cílem tohoto příspěvku bude poukázat na významný ekumenický potenciál teologické estetiky. Již v nerozdělené historii křesťanské církve, zejména v bohatství odkazu církevních otců, se můžeme setkat s živým zájmem o krásu vyslovenou v umění, zejména pak o její schopnost vyjádřit to, co lze lidskými slovy jen obtížně popsat. Transcendentální atribut krásy realizovaný v umění měl vždy schopnost oslovovat a fascinovat nejen umělce a učence, ale všechny věřící, bez rozdílu. Současné směry teologické estetiky vynikají svojí rozmanitostí i možnostmi, které nabízejí široké uplatnění v křesťanské bohoslužbě, náboženské edukaci či v ekumenickém dialogu.

Obor teologické estetiky se nyní, s přibývající estetizací života postmoderní společnosti,[1] ovlivňované ze všech stran obrazy masmédií, populární kulturou či kultem těla a mládí, stává neustále aktuálnějším.[2] S přibývajícími vyprázdněnými obrazy, nicneříkajícími zvuky a neosobní kulturou, v kombinaci s různými eklektickými pokusy o kvazi-náboženské prožitky, roste v naší pluralitní společnosti touha po naplnění této deprivované součásti našich životů, něčím konstantním, čirým a duchovním, co by přinášelo odpovědi na existenciální potřeby a zároveň navazovalo na zkušenosti každého člověka. Aktuálnost této skutečnosti, reflektují současní akademikové z oblasti teologie, filosofie či sociologie. Zejména v anglosaských zemích je tomuto oboru věnováno stále více publikací, konferencí či akademických diskuzí, na nichž se společně podílejí odborníci ze všech humanitních i empirických oborů, s cílem najít co nejvíce společných forem, které by do tohoto rozhovoru přinášely nové oslovující myšlenky.

Jedná se o poměrně mladou interdisciplinární vědu, jež v sobě propojuje, v postreformační době zdánlivě neslučitelné obory, jakými jsou teologie a filosofická estetika. Z ekumenického hlediska v ní nacházíme mnoho různých směrů či přístupů, které se mohou setkávat, vzájemně se obohacovat a harmonicky doplňovat svými originálními poznatky.[3]

---

1 Tuto *„estetizaci"* života chápe řada sociologů či teologů jako negativní jev, omezující lidskou představivost, duchovní či etický potenciál jednotlivce či společnosti. Např. viz L. A. Ouspensky. *Theology of the Icon*, vol. I.– II., New York: St Vladimir´s Seminary Press, 1990.

2 Viz např. GOLDBURG, Peta. *Religious Education ang the Creative Arts: A Critical Exploration*. Saarbrücken: VDM Verlag, Dr. Müller, 2010. 260 s. ISBN 978-3-639-27363-2.

3 Zde objevuje Gesa E. Thiessen, editorka historické studie o dimenzích teologické estetiky doslova „ekumenický" rozměr tohoto oboru v jeho interdisciplinaritě, neboť v sobě propojuje mnoho teologických oborů: biblistiku, dogmatiku, patristiku, či liturgiku, ale také řadu filosofických či etických akcentů, např. z oblasti liberalismu, feminismu či environmentální ekologie. In THIESSEN, G. E. (ed.) *Theological Aesthetics:*

Zatímco v antickém starověku se k otázce existenci krásy vyjadřovali převážně filosofové, počínaje sokratovskou školou po novoplatonismus, později se jednalo o převahu teologie a jejích metafyzických akcentů. Když byl v osmnáctém století ustanoven A. Baumgartenem obor estetiky, málokdo by si tehdy představil, že to bude jedna z mála oblastí, která pomůže nalézt vědám filosofii a teologii společnou řeč.[4]

Irská autorka, Gesa Elsbeth Thiessen, při definování tohoto oboru parafrázuje amerického teologa, Richarda Viladesaua, když uvádí: *„Teologická estetika se zabývá otázkami o Bohu a problémy, objevujícími se v teologii, ve světle smyslového poznání, vnímání a imaginace, skrze krásu a umění.“*[5] Tato šíře definice umožňuje autorce představit teologickou estetiku v její rozmanitosti obsahů a metod, kterými tento obor obohacují odborníci z různých vědeckých a uměleckých oblastí.

Dnešní teologická estetika se pokouší přiblížit krásu či uměleckou tvorbu k její vlastní křesťanské praxi. Je zde proto nutné navázat dialog nejen mezi akademickými teology, ale také mezi nimi a umělci, jejichž svědectví o vlastní tvorbě může dotvářet inovativními přístupy současné teologické závěry. Odborníci, zabývající se teologickou estetikou jsou, jak bylo uvedeno výše, různě oborově zaměření, ačkoliv přicházejí většinou z teologického, spíše než z filosofického prostředí, a přinášejí do tohoto oboru různé názorové směry. Ve svém příspěvku si dovoluji rozčlenit tyto přístupy podle odlišnosti konfesního zázemí jejich autorů, jenž determinuje přístupy k subjektu krásy s rozdílným před-porozuměním, s cílem poukázat na jejich ekumenickou otevřenost.

Tím prvním je komparace díla pravoslavného teologa Paula Evdokimova, který ve svém díle „*The Art of the Icon: a theology of beauty*“,[6] přináší biblické a patristické vize krásy, v kontextu současné ortodoxní církve, a na druhé straně představitele západního katolicismu, Hanse Urs von Balthasara, v jehož díle je teologická estetika vnímána jako model pro post-kritickou biblickou interpretaci.[7]

Jako úvod k druhému srovnání, bude stručně představena historie sporu mezi ikonoklasty a obhájci obrazů. Tento spor je nyní možné považovat za ekumenicky překonaný, díky osobnostem jako byl například koncilní teolog Karl Rahner, či protestantský filosof Gerardus van der Leeuw, kteří v tomto příspěvku reprezentují přístupy, v nichž je možné nalézat argumenty ekumenického významu.

A Reader., 2.vyd. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005, 380 s., ISBN 978-0-8028-2888-0, s. 3–4.

4 Je nutné uvést, že mnozí filosofové se tématu krásy či umění věnovali již mnohem dříve. Ve starověku se jednalo o nalezení samé esence krásy (viz Sokrates, Platón: Dialog Hippias Větší, či Faidros atd.), ale v době předcházející ustanovení estetiky se k otázce krásy a umění vyjadřovali ve svých dílech např. Immanuel Kant, Georg. W. Fridrich Hegel či Søren A. Kirkegaard, kteří pro své závěry nacházeli kritéria ve společnosti a kultuře.

5 THIESSEN, G. E. *Theological Aesthetics: A Reader*., 2nd. Ed. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005, 380 s., ISBN 978-0-8028-2888-0, s. 1–2.

6 Z fr. originálu *L'Art de l'icône, théologie de la beauté* (1970), přel. Fr. Steven Bigham, Oakwood Publ., 1993.

7 Zajímavé srovnání provedl taktéž A. Nichols, ve svém konferenčním příspěvku *„Hans Urs von Balthasar and Sergii Bulgakov on Holy Images*“, v rámci mezinárodní konference, pořádané univerzitou v Utrechtu, 2004. In *Aesthetics as a Religious Faktor in Eastern and Western Christianity*, Van der Bercken, W. – Sutton, J. (eds.), Leuven: Uitgeverij Peeters, 2004, s. 1–24. ISBN 90-429-1682-6.

V posledních letech je to v těchto jednotlivých teologických oborech také stále vzrůstající zájem o autentickou lidskou zkušenost,[8] jenž vnáší čerstvé a aktuální otázky na pole současných akademických disputací. Tyto výsledky mohou zajisté najít své uplatnění také v pastorační, etické či pedagogické oblasti, které zde budou nastíněny jako možná východiska tohoto příspěvku.

1. Krása jako religiózní prvek propojující východní a západní křesťanství

Nejprve je zde, kvůli následnému hledání argumentačních shod, nutné naznačit paradigmatické odlišnosti těchto dvou křesťanských denominací. Pro Západ je svět skutečností a Bůh je nevyslovitelné, iluzorní jsoucno, ale v případě Východu je tomu přesně naopak. Zatímco svět je pro východní křesťany slovy nepopsatelný a hypotetický, jediným argumentem pro jeho skutečnost je zřejmá Boží existence. Toto hledisko je nutné vzít v potaz, když hovoříme o ontologických důkazech Božího Zjevení.[9] Jestliže se na tyto dvě rozhodující entity dívají západní a ortodoxní církve rozdílným pohledem, je nasnadě otázka, zda je možné najít shodu v názoru na umění.

Ortodoxní teolog, přednášející na pařížské univerzitě St. Sergius Institute a jako odborník na pravoslaví přizván k účasti na Druhém vatikánském koncilu, Paul Evdokimov, přinesl do pokoncilního ekumenického dialogu teologii ikony, kterou dokázal srozumitelně předložit také západnímu světu. Za hlavního činitele při procesu vzniku ikony, považuje vedle jejího lidského autora, ve shodě s mnoha církevními otci, Ducha Svatého, kterého nazývá doslova „Božským ikonopiscem". Také jej pojmenovává „Duchem Krásy", zjevující jakožto třetí osoba Nejsvětější Trojice, krásu Božího království.[10] Atributem zjevující se Boží Trojice je zvláštní nadpozemské světlo, také Evdokimovem spojované s působením Ducha svatého v Trojici.[11] Právě v tomto oslňujícím světle se dává Bůh poznat v přímém zjevení apoštolům, či v jasu osvěcující mysl čtenáře Písma svatého.

Mezi prvními církevními otci, kteří se touto skutečností zabývali, lze zmínit například odkaz Justýna Mučedníka, který ve svém díle *„Dialog s Tryfónem"*, otevřel teologickou otázku možnosti vize Boha, jehož vnímá jako slávu, zrcadlící se ve světle Slunce. Podobně jako nemůžeme pohledět na Slunce kvůli jeho obrovské záři, stejně tak nemůžeme plně spatřit Boha pro jasnost Jeho Slávy. Záblesky této Slávy však nacházíme díky vtělení Ježíši Krista, ve svědectví jeho života, které nalezneme v evangeliích. Například při Ježíšově Proměnění na hoře Tábor:

„A když se modlil, nabyla jeho tvář oslnivého vzhledu a jeho roucho bělostně zářilo." (Lk 9,29 ČEP)

[8] Tomuto tématu se mj. věnuje také americký autor John Dewey, ve své knize *„Art as experience"*, hovořící zejména o pedagogických a kultivačních perspektivách umění, které je zde vnímáno jako zkušenost jedince či skupiny s uměleckým dílem, a o jeho schopnosti propojovat tyto zkušenosti s poznáním krásy a jejího spirituálního obsahu v uměleckém díle. In DEWEY, J. *Art as experiece*, New York: Perigee Books, 1934.

[9] Srov. EVDOKIMOV, Paul *The Art of Icon: A Theology of Beauty*. Translatedy by Fr. Steven Bigham, Redondo Beach: Oakwood Publications, 1990, vi, 355 s. ISBN 0-9618545-4-5, s. 66–67.

[10] Srov. EVDOKIMOV, Paul *The Art of Icon: A Theology of Beauty*. Translated by Fr. Steven Bigham, s. 3.

[11] Srov. EVDOKIMOV, Paul *The Art of Icon: A Theology of Beauty*. Translated by Fr. Steven Bigham, s. 4–8.

„A když se modlil, učiněna jest tvář jeho proměněná, a oděv jeho bílý a stkvoucí.“ (Lk 9,29 Bible kralická)[12]

Z tohoto původního biblicko-patristického těžiště vychází také základní pravidlo pravoslavné tradice, doporučující začínajícímu ikonopisci namalovat, jako jeho zcela první autorskou ikonu, scenérii Proměnění Páně na hoře Tábor.[13]

Origenes zase odkazuje na Janovo evangelium, ve kterém nachází pravé Zjevení Boha Otce ve vtělení Syna, Ježíše Krista.

„V něm byl život a život byl světlo lidí. To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila… Bylo tu pravé světlo, které osvěcuje každého člověka; to přicházelo do světa.“ (Jan 1,4–5,9, ČEP).

„V něm život byl, a život byl světlo lidí. A to světlo v temnostech svítí, ale tmy ho neobsáhly. [Tentoť] byl to pravé světlo, kteréž osvěcuje každého člověka přicházejícího na svět.“ (Jan 1,4–5.9, Bible Kralická).

Zobrazení má svůj základ v Nejsvětější Trojici, v níž je Bůh Otec prvopočátkem všeho stvoření, ve všem dokonalý obraz sebe samotného, zjevující se v Synu, v předvěčném Logu, v jednobytném obrazu s Otcem, skrze Ducha svatého. Proto sv. apoštol Pavel nazývá Syna „obrazem neviditelného Boha Otce“ (1Kor 1,15; 2Kor 4,4). Ikonomalba vychází z křesťanského učení o Božím vtělení, kdy Bůh přijal podobu člověka. V Ježíši Kristu tak nacházíme vrchol Jeho Zjevení. Ikonopisec usiluje o vyjádření tohoto tajemství, s nímž je spjato duchovní okouzlení, které dodnes z ikonomalby vyzařuje a vychází.[14] Skutečnost, že Bůh sestoupil na zem a přijal na sebe podstatu člověka, se zrcadlí v dílech ikonopisců, jejichž obrazy tvoří neodmyslitelnou součást interiéru chrámu pravoslavného obřadu.[15] Právě zde však dochází k jistému napětí mezi východní a západní tradicí. Zatímco pro ortodoxní církev má ikona svoje jediné možné umístění v chrámu a je dotvářejícím prvkem východní liturgie, pro západního katolického věřícího není tato vazba na místo či na liturgii zcela určujícím pravidlem. Jedná se zde však o nepochopení významu či úlohy obrazu? Nebo je to způsobeno uvedeným paradigmatem odlišného vnímání světa jako místa imanentní přítomnosti Boha v případě západních křesťanů, a na druhé straně východního myšlení, které nachází vyjádření skutečnosti naší existence pouze v Bohu a v jeho vůli zjevit se v nám vnímatelném světě?

Svatí Basil a Řehoř Nysský upozorňují na naprostou čistotu mysli, srdce a duše, které jsou nezbytnými předpoklady pro vnímání Boha a kontemplaci tajemství Jeho zjevení. Augustin se k tomuto vyjadřuje ve svém díle asi nejčetněji, přičemž zde neustále upozorňuje, že „vidět či vnímat“ Boha a jeho slávu je možné pouze a jenom v čistém, upřímném srdci, takže jakési „vidění“ je zde chápáno čistě metaforicky. Také jeho učitel, milánský biskup sv. Ambrož, ve svém díle oslavuje jedinečnou roli Ducha svatého, skrze něhož k nám může promlou-

[12] Na tomto místě objevují mnozí teologové důkaz o Ježíšově božství, které zde oslnivě „zazářilo“ v plné slávě Boží při Ježíšově modlitbě, a zároveň této transfiguraci mohli být přítomni jeho tři učedníci. Proto někdy též považováno za předobraz eucharistické transsubstanciace.

[13] Srov. LUPTÁKOVÁ, Marina, *Od masky k osobnosti. Zobrazení naplněného lidství*. In LÁŠEK, J. B. – LUPTÁKOVÁ, M. – ŘOUTIL, M. (eds.), *Ikona v ruském myšlení 20. století. Sborník statí a studií*, Praha: Pavel Mervart, 2011, s. 38, ISBN 978-80-87378-98-4.

[14] Srov. LUPTÁKOVÁ, Marina, *Od masky k osobnosti. Zobrazení naplněného lidství*. In LÁŠEK, J. B. – LUPTÁKOVÁ, M. – ŘOUTIL, M. (eds.), s. 9–11.

[15] Teologické základy tohoto spirituálního směru reflektují ruští exiloví teologové 20. století. Byli to především: V. Solovjev, V. Lossky, S. A. Frank, P. Evdokimov, N. Berdiaeff, S. N. Bulgakov, M. Tenace a další.

vat krása Božího stvoření a zároveň je Duch tím, kdo dodává křesťanské umělecké tvorbě Inspiraci, v níž pak člověk anticipuje věčnou krásu Božího království.[16]

Problematika poznatelnosti Boha skrze krásu a umění stála vedle dogmatických, politických či mocenských otázek, také v pozadí ikonoklastických sporů v Byzanci, jejichž překonání trvalo více než sto let (726 – 843) a vyžádalo si ozbrojené konflikty, závažné teologické disputace a svolání několika všeobecných sněmů.[17] Kardinální dogmatickou otázkou bylo přesvědčení o poznatelnosti Boha ve vtěleném Synu a v náhledu na zjevený svět. Později šlo především o obhajobu tvrzení, že obraz imanentní Bohu je předobrazem jakékoli obraznosti. Tento rozpor komentuje také P. Evdokimov, když odsuzuje tento spor popírající zobrazitelnost a poznatelnost božství „na úkor Vtělení a Milosti".[18]

Švýcarský teolog Hans Urs von Balthasar vymezuje teologickou estetiku[19] jako nalezení vztahu mezi formou (*gestalt*) a jasem (*glanz*, *lumen*, *splendor*).[20] Navazuje zde na učení sv. Tomáše Akvinského a sv. Bonaventury. Zatímco „forma" naznačuje, že krása má také svůj materiální princip, tudíž může být podrobena kvantitativnímu vymezení ve vztahu čísel, harmonie a zákonů Bytí, naproti tomu „jas krásy" je vyjádřením Božího Tajemství. Proto nemůže být tato „kvalita" krásy srovnávána s jinými druhy estetické zkušenosti, jíž nacházíme ve světě. Zjevení Boha v kráse totiž není samozřejmé a vyžaduje aktivní spolupodílení se věřícího jako diváka, z jeho horizontální perspektivy na tajemství Božího Zjevení v jeho transcendentálně-vertikální perspektivě. Tato skutečnost neoddělitelně souvisí s Boží Milostí a nekonečnou Láskou, pro niž se Bůh rozhoduje zjevit se člověku, a to v odkrytém Tajemství nebeského „jasu", ve svém Synu, Ježíši Kristu.[21]

Zde nacházíme první shodný moment mezi východní a západní církví: ve shodném pohledu na zjevenou krásu. Evdokimov i Balthasar totiž akcentují nejprve závažnost této události v dějinách spásy, kdy ve vtělení Božího Syna dochází lidstvo nevýslovné cti uzřít v lidství vtělené božství. To samo o sobě již dokládá oprávněnost tvorby ikon či uměleckých obrazů. Oba doklady této Milosti nachází ve slovech Písma, a to zejména v první zprávě o stvoření (Gn 1,26), hovořící o člověku, jenž byl Bohem povolán k životu a stvořen k obrazu Božímu[22] a v evangelijní zvěsti o zmrtvýchvstání Ježíše Krista.

---

16 Srov. SHERRY, Patrick, *Spirit and Beauty: An Introduction to Theological Aesthetics*, 2nd. Ed. Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 160. In THIESSEN, G. E., *Theological Aesthetics: A Reader*, s. 351.

17 Více o tomto tématu např. LUPTÁKOVÁ, Marina, Od masky k osobnosti, Ikona v ruském myšlení 20. století. In LÁŠEK, J. B. – LUPTÁKOVÁ, M. – ŘOUTIL, M. (eds.), *Ikona v ruském myšlení 20. století. Sborník statí a studií*, Praha: Pavel Mervart, 2011, s. 16–33.

18 Srov. EVDOKIMOV, Paul, *Art of the Icon: A Theology of Beauty*, s. 167.

19 Mimo jiné tomuto oboru vymezil H. Urs von Balthasar místo mezi ostatními teologickými vědami, když popsal její vývoj. První fázi nazývá „teorií vize", navazující na Kantovu filosofii, jako teorii o způsobu vnímaní Božího sebezjevení, a řadí jí k fundamentální teologii. Druhou etapu vývoje teologické estetiky označuje jako „teorii vytržení", náležející do okruhu dogmatické teologie, kde je estetika nahlížena jako teorie o vtělení Boží slávy a o možnostech člověka participovat na této slávě.

20 DICKENS, W. T., *Hans Urs von Balthasar´s Theological Aesthetics. A Model for Post-Critical Biblical Interpretation*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003, s. 336. ISBN 0-268-03064-2, s. 36–38.

21 Srov. THIESSEN, G. E., *Theological Aesthetics: A Reader*, s. 320–322.

22 Zásadní premisou je zde skutečnost, že člověk byl od Boha stvořen k Božímu obrazu, a to podmiňuje jeho důstojnost, přináležitost k Božímu lidu, schopnost vnímání krásy ve stvoření a v umění a tvořivou schopnost pod inspirací Ducha svatého. Díky inkarnaci, oběti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, tento člověk získává otevřený vstup do Božího království.

Podobně také panuje mezi oběma teology vzácná shoda v názoru na ikonoklastické spory, v nichž, jak bylo naznačeno výše, Evdokimov vidí útok na základní dogma o poznatelnosti Boha v jeho Vtělení, skrze jeho nekonečnou Moudrost[23] a Milost, díky nimž se rozhodl spasit celý svět. Tuto legitimitu obhajuje i jeho katolický protějšek H. Urs von Balthasar, když pod podmínkou činné účasti věřících objevuje Boží sebezjevující Krásu v tajemství její formy, díky které se mohl stát Kristus zjevením Boha ve světě lidí.

Evdokimov také upozorňuje na skutečnost, která nesmí být přehlédnuta při jakémkoliv ekumenickém dialogu. Je nutné neopomenout, že duch východní ortodoxie je v hluboké kontinuitě s duchem filokalie. Samotnou filokalii (*Philokalia*) charakterizuje jako lásku ke kráse, která je antologickým opisem mystické teologie a zároveň mystikou všech teologií. Samotné slovo „filokalický" pochází od řeckých otců, pro něž Krása znamenala jedno z Božích jmen.[24]

Von Balthasar tuto jednotnost křesťanského starověku v otázce Boží krásy nazýval „intuicí". Pro starověkého člověka byla zkušenost jednoty, pravdy, dobra a krásy Kosmu srozumitelná pouze s odkazem k transcendentálnímu řádu Bytí, které je oním absolutním jedním, pravdivým, dobrým a krásným.[25] Evdokimov vychází také z pramenů vlastní zkušenosti ruské liturgie, v níž žije umění uměním a liturgie je tak předzvěstí Božího království. Jestliže rozjímáme o tom, že Boží království je krásné, třetí osoba z Nejsvětější Trojice zjevuje sama sebe jako Ducha Krásy. Autor zde také cituje Dostojevského, který řekl: *„Duch svatý je přímé uchvácení, uchopení Krásy. On totiž komunikuje nádheru svatosti."*[26] V římskokatolické liturgii je Kristus zpřítomněn a zviditelněn ve svátostech, které nejsou pouhým hmotným znázorněním neviditelné skutečnosti, ale věřící se prostřednictvím těchto svátostí podílejí na smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Věřící jsou Kristem, za spolupůsobení Ducha svatého, tvarováni k Jeho obrazu.[27]

Roli Ducha svatého při porozumění tajemné řeči ikon Evdokimov dále parafrázuje úryvkem z prvního listu sv. apoštola Pavla Korintským, ve které se píše: *„Nikdo neřekne ‚Ježíš je Pán' bez toho, aniž by mu to nevnukl Duch Boží."* (1Kor, 12,3) a dodává: *„nikdo nemůže reprezentovat obraz Pána, aniž by mu to nevnukl Duch Boží, který je tím božským ikonografem."*[28] V tomto ohledu se Balthasar přiklání ke klasickému trinitárnímu modelu „vzájemné lásky". Spása světa je ovocem věčné vzájemné lásky mezi Otcem a Synem. Touto Láskou je Duch Svatý, který je vyjádřením vztahu mezi Otcem a Synem. Sám Duch je vyjádřením jednoty

[23] Tuto nadpozemskou Moudrost charakterizují pravoslavní teologové názvem „sofia". Jako obor výzkumu jej nazývají „sofiologii". Jedná se o termín ruského filosofa a teologa, Vladimira Solovjeva, rozpracovaný později zejm. P. A. Florenskim a S. N. Bulgakovem, kteří termín „sofiologie" užívali pro označení propojení Boží moudrosti, kterou člověk poznává díky působení Ducha svatého a umí jí způsobem lidskému chápání blízkým převést do slov a obrazů, dávajících jejich čtenáři či divákovi příležitost nahlédnout v uměleckém díle Boží přítomnost. (In ŠPIDLÍK, Tomáš, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 315–338.)

[24] Mezi nimi např. mystický teolog Pseudo-Dionysius, který v Dobru a Kráse, jimiž se Bůh zjevuje ve světě, nacházel zdroj veškerého Bytí. (In THIESSEN, G. E., *Theological Aesthetics. A Reader*, s. 33–37).

[25] Srov. DICKENS, W. T., *Hans Urs von Balthasar´s Theological Aesthetics: A Model for Post-Critical Biblical Interpretation*, s. 39.

[26] EVDOKIMOV, P. *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*, s. 2–3.

[27] Srov. DICKENS, W. T., *Hans Urs von Balthasar´s Theological Aesthetics: A Model for Post-Critical Biblical Interpretation*, s. 67–68.

[28] EVDOKIMOV, P. *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*, s. 3.

nejvyššího majestátu a nejhlubší pokory, protože Duch sám je Láskou sjednocující Otce a Syna.[29]

Dva teologové z konfesně odlišného prostředí a celkem pět společných témat. Hlavním je pro ně otázka krásy vyjádřená v obrazech, a to jak v pravoslavných ikonách, tak i v umění křesťanského západu či ve svátostech římskokatolické církve. Autoři P. Evdokimov a H. U. von Balthasar tak přinášejí, díky svým dílům o transcendentálních aspektech krásy, pět výchozích argumentů, na nichž lze vystavět základ ekumenického dialogu mezi východními a západními církvemi.

2. Umění jako východisko pro ekumenický dialog

Křesťanství je živou syntézou plnosti Zjevení v Kristu, v Jeho mystickém Těle, ale také v Bohem stvořené a posvěcené přírodě. Člověk získal v tomto světě možnost, prostřednictvím svých smyslů, poznávat Boha v těchto dvou dimenzích Zjevení. Jako obraz Boží se spolupodílí také na zvelebování díla stvoření. Když dostal od Boha za úkol „obdělávat a střežit" zahradu v Edenu (srov. Gn 2, 15), začal se tak, ve svých omezeně lidských schopnostech, tvořivě podílet na kráse stvořeného světa. Tento odkaz dnes nacházíme v uměleckých dílech, v nichž nám jejich autoři připomínají tuto výjimečnou perspektivu Bohem stvořeného člověka. V otázce přístupu k umění však objevujeme stále nejednotné stanovisko mezi protestanty a katolíky. Názory jednotlivých církví i jejích členů zejména v přístupu k vizuálnímu umění se od sebe v mnohém stále ještě liší.

K zásadnímu rozdělení pohledů došlo v době reformace, kdy se oddělila část křesťanů nejen od římskokatolické liturgie, hierarchie a v mnohých dogmatických otázkách, ale rozkol nastal také v pohledu na umění a výzdobu křesťanských chrámů, který někdy svojí intenzitou připomínal ikonoklastické námitky raného středověku osmého a devátého století, kdy se rozhořel vůbec první ikonoklastický spor v křesťanské historii.[30] Ačkoliv samotný Martin Luther jednou prohlásil: *„Jestliže není hříchem ale dobrem, mít obraz Kristův ve svém srdci, proč by mělo být hříchem jej mít ve svých očích?"*[31] a sám složil dokonce několik oslavných písní a hymnů, vycházejících z Písma svatého, které měly doprovázet čtení Božího Slova, jeho následovníci považovali odstranění obrazů, soch včetně oltáře, či svící z kostela za výraz odporu vůči dosavadní katolické praxi. Zde se rodí pozdější tradice spojení „slova

[29] Srov. DICKENS, W. T., *Art of the Icon: Hans Urs von Balthasar´s Theological Aesthetics: A Model for Post-Critical Biblical Interpretation*, s. 144.

[30] Spor o úctu k ikonám započal byzantský císař Lev III. Isaurský, považujíce zhotovování a uctívání svatých obrazů za porušení Desatera a nařídil jejich úplný zákaz. V opozici tohoto sporu tehdy stáli tzv. ikonodulové, kteří hájili obrazy, znázorňující Ježíše Krista, jenž podle nich tím, že se vtělil do lidské podstaty, zjevil viditelným způsobem svoji podobu. Na druhém Nicejském koncilu, bylo rozhodnuto, že ikony Ježíše Krista, Panny Marie, svatých a andělů mohou být nástrojem úcty k tomu, koho zobrazují. Tento spor však znovu rozbouřil císař Lev V. Arménský a tažení proti ikonodulům byl obnoveno. K definitivnímu ukončení konfliktu došlo až v 9. století na Konstantinopolském sněmu (r. 843) z iniciativy císařovny Theodory, která zakázala pronásledování obránců ikon a úctu k obrazům prohlásila dokonce za oprávněnou. Toto nařízení, vyhlášené na první postní neděli slaví dodnes východní církve jako „Vítězství pravoslaví". (In MALÝ, Radomír, *Církevní dějiny*, Olomouc: Matice cyrilometodějská s. r. o., 2000. ISBN 80-7266-083-7.; s. 84–85; dále též LUPTÁKOVÁ, Marina, *Ikona v ruském myšlení 20. století*, s. 59).

[31] THIESSEN, G. E., *Theological Aestetics: A Reader*, s. 126.

a hudby", známého z protestantských obřadů.[32] Tento pohled zakladatele reformní luteránské církve je však k otázce umění mnohem smířlivější, než přístup jeho dvou následovníků, H. Zwingliho a J. Kalvína. Tito dva reformátoři doslova zakazovali svým následovníkům vytvářet a uctívat obrazy, přičemž používali striktní argumentační odmítnutí dosavadního učení katolické církve o teologii obrazů a místě umění v životě věřících. Podle Kalvína to je právě úcta k obrazům, která přivádí člověka na scestí a brání mu v porozumění Božímu Slovu a v přístupu k němu.[33]

Za hlavní rozpor mezi katolicismem a protestantismem v otázce umění označuje L. Hanus rozdílný přístup k dogmatu o přirozenosti. Zatímco katolická strana uznává, že příroda zraněná prvotním hříchem, byla vykoupena obětí Ježíše Krista na kříži, protestanský postoj naopak neguje tuto možnost vykoupení. Příroda je podle protestantské víry nenapravitelně zničena dědičným hříchem a Boží milost hřích pouze překryje, ale nezničí a nenapraví. Člověk ospravedlnění takto dosáhnout může, ale umění spjaté s přírodou, která je zničena hříchem, vykonávat nesmí. Luther přísně odlišoval přírodu a nadpřírodu, a v tomto přístupu zůstává umění profánní činností. Nemůže být ani kerygmatické ani svátostné, dokonce nemůže být ani ohlašovatelem evangelia.[34]

Z katolického pohledu pak Hanus řadí křesťanské umění ke svátostinám. Je nadpřirozeným skutkem, vykonaným z principu posvěcující milosti jako záslužný skutek víry, naděje a lásky, které probouzí k životu. Tehdy můžeme podle Hanuse nazvat umění skutečně „křesťanským", v jeho ontickém smyslu.[35] Toto umění pak můžeme bez obav nazvat také uměním „sakrálním", protože je sakrální samo v sobě.

Má-li mít umění svůj ekumenický potenciál, to od něj podle Hanuse vyžaduje, aby bylo uměním křesťanským, aby byl život v milosti tváří a podstatou díla, a aby bylo opravdovým, plnohodnotným uměním, nikoliv kýčem. Původní křesťanské umění mělo kultovní význam. Kultovní obraz má kérygmatickou funkci, která symbolickým způsobem zpřítomňuje Boha, ohlašuje Jeho existenci. Člověk je při pohledu na tento obraz vyzván k uznání skutečnosti, že je součástí Božího stvoření, pocítí tak „mysterium tremendum", které jej posune blíže k Boží přítomnosti. Sakrální umění bylo do éry baroka vnímáno jako způsob ohlašování evangelia, v němž byli věřící obklopeni znázorněným obsahem své víry. Funkce křesťanského umění v dnešní katolické církvi není ani dekorační ani smyslová, ale sakrální. Hanus zde pro tuto funkci používá označení „organicko-náboženská" hodnota umění.[36]

Naproti tomu protestantská bohoslužba má ryze intelektuální ráz.[37] Snad i proto zde vizuální umění donedávna nemělo své místo. Dnes však protestantské církve přehodnocují své radikální odmítání výtvarného umění, a dokonce se zde objevují umělecká obrodná hnu-

[32] Srov. THIESSEN, G. E. *Theological Aesthetics: A Reader*, s. 128.

[33] Srov. THIESSEN, G. E., *Theological Aesthetics: A Reader*, s. 134–142.

[34] Srov. HANUS, L. *Umenie a náboženství*, Bratislava: Lúč, 2001, 380 s. ISBN:80-7114-355-3, s. 339–341.

[35] Srov. HANUS, L. *Umenie a náboženstvo*, s. 337.

[36] HANUS, L. *Umenie a náboženstvo*, s. 339. Tímto termínem označuje autor symbolickou a analogickou dimenzi sakrálního umění, jež umožňuje překročit nepoměr mezi Boží nevyslovitelností a lidským vyjádřením.

[37] Protestanské kostely a kaple jsou strohé, bez vnitřní výzdoby, na bílých stěnách se může odrážet nejvýše denní světlo. V puritánské tradici zde nenajdeme ani kříže a sochy. Jediné, co připouští, je poezie a hudba.

tí.[38] Je to také proto, že se mnozí protestanté cítí v prázdném kultovním prostoru bezradně. Hovoří o nedostatečném „uchopení" člověka, kterého nepojme atmosféra liturgie celistvě, ale pouze jednostranně, když působí výhradně na jeho intelekt. Proto zde dochází stále více ke korekci pochopení náboženství Vtěleného Slova.[39]

Tento původně razantně odmítavý přístup k umění se však již od dob novověku stále více zmenšuje. Zásadní vliv měla jistě doba romantismu, kdy nejen v katolické církvi dochází k návratu jedince k přírodě, a tím také k její kráse. Křesťan zde objevuje přítomnost krásy Božího stvoření jako jednu z forem Zjevení. Toto období znamená také zlatý věk pro lidovou religiozitu a v římskokatolické církvi také zvýšení důrazu na úctu ke svatým a k Panně Marii.

Rozhodujícím milníkem je nyní, pro tento interkonfesijní dialog, vznik Ekumenického hnutí, a především závěry Druhého vatikánského koncilu, který v dekretu *Unitatis Redintegratio* vyzývá nejen k dialogu mezi jednotlivými křesťanskými církvemi, ale mj. také ke spolupráci na úkolech, *„jenž nám byly od Boha svěřeny*".[40] Sám Ježíš Kristus, který na sebe přijal důstojnost Služebníka a skrze něhož působí Boží moc spolu s lidskou pokorou, jasně naznačuje své přání, aby Jeho církev byla církví jednotnou a služebnou. Jako o možných nástrojích spolupráce mezi jednotlivými křesťanskými církvemi zde tento koncilní dekret hovoří jako o *„vytváření správného názoru na důstojnost lidské osoby, o podporování věci míru, o aplikaci evangelia na sociální život, o pěstování vědy a umění v křesťanském duchu, tak také ono použití léků všeho druhu proti těžkostem našeho věku, jako jsou hlad a pohromy, negramotnost a nouze, nedostatek obydlí a nerovnoměrné rozdělení majetku."*[41]

Koncil tedy považuje za nutné pečovat o člověka i o celistvost církve jak v sociálním, tak i v duchovním rozměru. Navíc jazyk umění může být právě tím „srozumitelným jazykem", o který by měl každý katolík v rozhovoru s příslušníkem jiné konfese usilovat.[42]

V nedávné minulosti se v duchu koncilu vytvořila Světová rada církví, u nás jsou to pak zejména organizace Ekumenická rada církví v ČR a Ekumenická akademie, které navazují na tyto výše uvedené myšlenky a snaží se je uvést do skutečného křesťanského života.[43]

3. Ekumenické perspektivy teologické estetiky ve 20. století

Teologická estetika má bohatou historii, dosahující k počátkům historie náboženství, kdy člověk vyjadřoval svoje náboženské potřeby a zkušenosti s posvátnem v nástěnných malbách, v rytmech rituálních tanců a o něco později také obraznými slovy posvátných textů. V proudu dějin překonali lidé řadu překážek, ale prožili také mnoho zkušeností s posvátným

[38] Více o tomto tématu viz PLZÁKOVÁ E. (ed.), *Krása: Sborník příspěvků z kurzu pro kazatelky a kazatele ČCE pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 28. 1. – 1. 2. 2013 v Praze*, nakl. EMAN, Benešov: 2014, ISBN: 978-80-86211-92-3.

[39] Více o tom in DYRNESS, W. A., *Visual faith: art, theology and worship in dialogue*. Michigan: Baker Academic, 2001. ISBN 978-08010-2297-5.

[40] *Unitatis Redintegratio*, Druhý vatikánský sněm: dokumenty = Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II.: Constitutiones, Decreta, Declarationes (Unif.). Řím: Česká křesťanská akademie, 1983.

[41] *Unitatis Redintegratio*, čl. 12.

[42] Srov. *Unitatis Redintegratio*, čl. 11.

[43] Více o tomto tématu in NEUNER, Petr, *Ekumenická teologie: Hledání jednoty křesťanských církví*. Praha: Vyšehrad, 2001. Z něm. originálu *Ökumenische Theologie*, přel. J. Vokoun, 312 s., ISBN 80-7021-408-2, s. 32–79.

světem, v umění a kráse. Rostoucí potřeba uvést tyto skutečnosti do vědeckého rámce vyvolala snahy o navázání spolupráce mezi dvěma samostatnými obory, filosofickou estetikou a teologií.

Nyní stále častěji nacházíme v dialogu těchto dvou oborů jejich ekumenický potenciál. Ačkoliv v historickém kontextu najdeme mnoho protichůdných pohledů na vztah mezi uměním a křesťanskou naukou, v současnosti dochází právě díky spolupráci teologické estetiky a ekumenické teologie k objevování společných cest a navazování nových vztahů. Tento interdisciplinární kontext má svůj „ekumenický" rozměr také v tom, že usmiřuje či více přibližuje, do té doby poněkud osamělé teologické disciplíny, jakými jsou například dogmatika, biblistika, církevní dějiny, pastorální teologie a etika. V posledních letech je to v těchto jednotlivých teologiích také stále vzrůstající zájem o autentickou lidskou zkušenost,[44] jenž vnáší čerstvé a aktuální otázky na pole současných akademických disputací.

Rozhodující krok k této odvážné pouti učinili mnozí teologové již ve dvacátém století. Mezi prvními to byl holandský náboženský historik, fenomenolog a protestantský teolog Gerardus van der Leeuw, který ve své knize *„Posvátná a profánní krása: O posvátnosti v umění"*,[45] popisuje fenomén krásy u archaických i světových náboženství nejen z hlediska etnografického či religionistického, ale také již z hlediska estetického a teologického, když na konci každé z kapitol, které se věnují oblastem posvátných tanců, sakrálních staveb, náboženské poezii, výtvarnému umění či liturgické hudbě, připojuje vždy ještě reflexi teologické estetiky, v níž rozvíjí téma z teologicky vyváženého pohledu na krásu a umění ve všech jejich nuancích.[46]

Jeden z nejvýznamnějších teologů dvacátého století a Druhého vatikánského koncilu, německý jezuitský kněz, Karl Rahner, ve svém rozsáhlém díle hovořil o nutnosti do teologie integrovat verbální i neverbální aspekty umění, jako autentický výraz člověka, který v umění může vyjádřit sám sebe a svoji náboženskou zkušenost s Bohem. Hlavně v sochařství, malířství či v hudbě nacházel způsob umělecké řeči, jenž nelze vyjádřit slovy, ale má svojí nezávislou platnost jako způsob vyjádření Božské přítomnosti. V tomto směru nám umění nabízí naprosto jedinečný způsob k vyjádření toho, co se do omezeného prostoru slov nevejde, anebo pro svou neverbální podstatu nelze do slov ani přeložit.

G. van der Leeuw rozpracovává podrobně tyto jednotlivé způsoby uměleckého vyjádření člověka, jenž svými díly oslavuje Boha. V architektuře a v sakrálních stavbách nachází manifestaci posvátného světa, a to v našem viditelném světě, který nazývá „Domem Božím". Tento ohraničený prostor je „vymezením hrací plochy". Zde se uskutečňují posvátné hry v podobě posvátných ritů, obřadů a bohoslužeb. Tyto stavby jsou také jakýmsi modelem

[44] Tomuto tématu se mj. věnuje také RAHNER, K., *Theology and the Art*, *Thought*, vol. 57, no. 224, Fordham University Press, 1982. Navazuje zde na téma lidské zkušenosti v kráse, která se však působením Ducha svatého a uměleckého díla, může stát zkušeností náboženskou.

[45] Překlad názvu z prvního vydání této knihy v USA, která zde vyšla pod názvem *„Sacred and Profane Beauty. Holy in Arts."*, v roce 1963, a později v Německu pod názvem *„Vom Heiligen in der Kunst."* Podtitul knihy je totožný s prací W. Kandinského (v českém překladu *„O posvátnosti v umění"*).

[46] V této knize věnuje autor, G. van der Leeuw samostatnou kapitolu tomuto novému oboru, kterým navazuje na potřeby tehdejší liturgické reformy, souběžně projednávané na Druhém vatikánském koncilu a ustanovené v podobě encykliky *Sancrosanctum Concilium* (O posvátné liturgii).

nebeského města, na jehož tvorbě se spolupodílejí zástupy věřících. Architektura chrámů dokáže pojmout velké díly z přirozeného světa a přenést je do obyvatelného prostoru. Jestliže tu však chybí forma a obsah, stane se z honosného chrámu „prázdná skořápka". Všichni umělci a architekti musí mít na paměti, že jejich Mistrem je samotný Bůh.[47]

Malířství je jádrem celé teologické estetiky. Křesťanská teologie nezačíná jednáním o Bohu, ale o Kristu, nikoliv o stvoření, ale o vykoupení. Jediná soteriologická perspektiva nás může správně uvést k výchozímu bodu teologie, k výtvarnému umění. V Ježíši Kristu totiž Bůh zjevuje sám sebe, dává se poznat, předkládá nám svůj pozemský Obraz k naší Spáse. Umění je vždy reprezentací skutečnosti, křesťanské umění je nadto reprezentací „posvátné skutečnosti".[48] Tato forma uměleckého vyjádření proto také v minulosti způsobovala mnohé teologické rozepře, zejména mezi východními a západními církvemi, jak bylo uvedeno výše. Ostrý spor se ohledně zobrazování rozhořel také mezi protestanty a katolíky v dobách reformace. Nejen Rahner a Van der Leeuw se významně zasloužili o jeho znovupřezkoumání a teologickou obhajobu. Také díky tomu již dnes můžeme hovořit o výtvarném umění spíše jako o mostu, než jako o rozdělujícím prvku.

Společnou řeč však nacházejí oba dva výše zmínění autoři také v otázce hudby, ačkoliv její liturgické zásady se v obou konfesích výrazně liší. Hudba však vždy byla zvláštním jazykem, kterému porozuměl archaický člověk stejně jako dnešní věřící křesťan. Umění potřebuje svět jevů, neboť žije mimo něj. K tomu výtvarné umění či poezie potřebují ještě obrazy. Podle Van der Leeuwa je *„hudba přímou objektivizací vůle, stejně bezprostřední jako svět sám*."[49] Hudba má svůj vlastní svět, zcela odlišný tomu našemu. Zde používá G. van der Leeuw metaforu náboženského světa, který není tím, co nás bezprostředně obklopuje, ale dává se nám poznat pouze analogicky. Přesto je tento svět v našem světě také zakoušen. Boží království není z tohoto světa, ale přesto víme, že to není pouhá formální konstrukce, ale skutečná realita. Stejně tak je hudba neformální, protože nemá žádný tvar. Hudba je světem sama o sobě, není strnulá, ale fluidní, plyne v čase podle svého rytmu.[50] Zde Van der Leeuw upozorňuje na zásadní rozdíl mezi smyslovým, zjeveným světem v umění, pohybujícím se v intencích času a prostoru a světem v Božím království, kde tyto mohutnosti ztrácejí svůj význam. Zatímco prostor vyžadující výtvarné umění naznačuje absenci času, hudba nám umožňuje zakusit nevázanost k prostoru.

K. Rahner, ačkoliv akcentuje tři výše zmíněné umělecké obory, zároveň neodmítá, ale naopak spíše vyzdvihuje také hodnotu verbálního umění, jakým je na prvním místě poezie, dále novela či drama. Ve svém díle „Theology and the Art", dokonce volá po znovuobjevení „poetické teologie", zapomenuté v moderní teologii na úkor sdílení zkušenosti nejen mystiků, ale všech umělců, kteří dovedou svoje rozpravy s Bohem vložit do metafor a slovních obrazů. Poetická teologie by podle Rahnera měla být spíše mystagogickou teologií. Neměla by se zabývat pouze abstraktními koncepty teologických otázek, ale daleko více by měla

[47] VAN DER LEEUW, Gerardus, *Sacred and Profane Beauty. The Holy in Art*., Canada: Holt, Rinehart and Winston, 1963, s. 209–210; 331.

[48] VAN DER LEEUW, Gerardus, *Sacred and Profane Beauty. The Holy in Art*., s. 192; 304; 328–330.

[49] VAN DER LEEUW, Gerardus, *Sacred and Profane Art. The Holy in Art*, s. 246.

[50] Srov. VAN DER LEEUW, *Gerardus*, *Sacred and Profane Art. The Holy in Art*, s. 253–54.

uvádět své čtenáře do skutečnosti a originálně pracovat se zkušeností bytí. Upozorňuje také, že teologie musí být subjektivní a zjevenou teologií, ve smyslu příklonu k člověku, v zájmu o jeho vlastní zkušenost, kterou odpovídá na Boží volání.[51]

K tomuto tématu se vyjadřuje Van der Leeuw v komparaci „krásných slov" uchopených v lidské řeči, kterou nazýváme poezií, na druhé straně hovoří o „posvátných slovech", která byla vložena do úst prorokům Duchem svatým. Slovo má pro Van der Leeuwa dimenzi obrazu.

Van der Leeuw nejprve předkládá tradiční pohled na obraz z teologicko-fenomenologické perspektivy. Při stvoření dochází k participaci člověka na Božím obraze a celku Stvoření, započatém Božím stvořitelským Slovem. Tento obraz je také spojen s naším vykoupením v Kristově oběti. V události Stvoření se tak spojují současně tyto estetické prvky: zvuk, jakožto Boží Hlas, který vše povolává k Bytí; Slovo, které vše tvoří; a Obraz jako výsledek stvoření, včetně člověka, s jeho eschatologickým přesahem do vykoupení v Kristu.[52]

Oba dva autoři akcentují reálnou propojenost našeho stvořeného světa, jehož děj prožíváme v časoprostorové smyslovosti a poznáváme jej skrze osobní zkušenosti. Tuto zkušenost vidí Rahner jako výchozí podmínku pro vytváření jakékoliv křesťanské teologie a demonstruje ji na přístupu k poetické teologii. V souvislosti s tím Van der Leeuw připomíná oslavné hymny a zpěvy k oslavě Boha, které měly analogicky propojit zkušenost člověka s neviditelným světem nebeského království.

Tito autoři se však neshodují pouze v otázce verbálního umění, ale společnou řeč nacházejí také v dalších oblastech sakrálního umění, včetně umění výtvarného. Jak ale odlišit profánní a sakrální umění? Jednou ze známek religiozity uměleckého díla může být podle Rahnera to, nakolik vychází či nakolik se dotýká lidské zkušenosti a lidské existence samotné. Teologie a umění mají své kořeny v lidské transcendentální přirozenosti. Ovšem umění, stejně jako obor teologie, musí odpovídat na aktuální konkrétní potřeby člověka a historický kontext, ve kterém žije a reagovat na něj a objevovat pro něj stále nové a rozmanité způsoby vyjádření.[53] Rozhodujícím argumentem je tu pro jezuitského kněze i protestantského filozofa přítomnost zkušenosti a její teologická reflexe.

G. van der Leeuw poetickými slovy popisuje propojenost dvou světů, na jedné straně lidského světa vyjádřeného v umění a světa Boha v Jeho stvořitelské dimenzi:
„Tanec reflektuje pohyb Boha, který dal všechno na zemi do pohybu.
Drama napodobuje posvátnou hru, odehrávající se mezi Bohem a člověkem.
Verbální umění je oslavný hymnus na věčnost a Jeho dílo ve stvoření.
Architektura nám zjevuje linie dokonalosti Božího díla stvoření.
Hudba je ozvěnou věčného hymnu „Gloria, sláva na výsostech Bohu."

[51] Srov. RAHNER, Karl, *Theology and the Art. Thought*, vol. 57, s. 24–29. In THIESSEN, G. E., *Theological Aesthetics: A Reader*, s. 218–220.

[52] Srov. VAN DER LEEUW, Gerardus, *Sacred and Profane Art. The Holy in Art*, translated by David. E. Green, Holt, Rinehart and Winston, 1963, s. 330.

[53] Srov. RAHNER, Karl, *Theology and the Art*, *Thought*, vol. 57, no. 224, 1982. In THIESSEN, G. E. Theological Aesthetics: A Reader, s. 218–222).

V každé umělecké tvorbě se umělec aktivně podílí na díle Stvoření. Jeho mysl a intelekt jsou v neustálém propojení s posvátnem, v němž působí tvůrčí Duch.[54]

4. Perspektivy teologické estetiky v pastoraci a evangelizaci

Současné směry vynikají svojí rozmanitostí i možnostmi, které nabízejí široké uplatnění v křesťanské bohoslužbě, náboženské edukaci či v ekumenickém dialogu. V návaznosti k pracím výše uvedených odborníkům, se dnešní teologická estetika pokouší přiblížit věřícím, skrze krásu či uměleckou tvorbu, vlastní křesťanskou praxi.

Americký protestantský teolog William A. Dyrness se věnuje posouzení dnešního vztahu bohoslužby a umění. Kritizuje stále přetrvávající odstup k výtvarnému umění v některých reformovaných církvích a sborech. Ve své knize „*Visual Faith: Art, theology and worship in dialogue*", se snaží najít možná východiska pro změnu tohoto tradičního přístupu k umění, a navázat tak oboustranně přínosný rozhovor mezi protestantskými církvemi a teologickou estetikou. Upozorňuje například, že tento odstup nepodporuje produkci uměleckých děl, ale může dokonce bránit rozvoji umělecké představivosti, která vytváří prostor k Boží inspiraci.[55]

V současnosti však můžeme pozorovat velký nárůst zájmu věřících o výtvarné umění, který se odráží v zakládání nových uměleckých organizací, pořádání seminářů a konferencí na toto téma a ve stále vznikajících dílech křesťanských umělců, těšících se mezinárodnímu uznání. Dyrness však upozorňuje, že každý, kdo by chtěl k této expanzi umění přispět, například při pastoračním vedení, nebo při výchově dětí si musí uvědomit, že dnešní generace mladých lidí byla vychována a živena mediálními a elektronickými obrazy, a to se nutně projevuje na jejich vizuální představivosti.[56]

Dřívější klasické obrazy, plné symbolů a vnitřní hloubky, jimiž vynikalo zejména umění z období gotiky, baroka či renesance, dnes nahradil, sdělovacími prostředky vytvořený, obraz smyslový, nabízející svému pozorovateli očekávaný a předem vyžádaný zážitek, jehož konzumace nevyžaduje od diváka osobní zainteresovanost, ani delší spočinutí či rozjímání.[57]

V rozměru náboženské edukace je jedním z cílů rozvinout u studentů představivost, tvořivost a schopnost rozumět symbolům a metaforám. Australská náboženská pedagožka Peta Goldburg, přednášející o náboženské edukaci na Australské Katolické univerzitě, se ve svém výzkumu zabývá vztahem náboženství a vizuálního umění, v němž spatřuje zcela nové formační a pedagogické perspektivy, vhodné pro výuku předmětu náboženství a pro studium samotného fenoménu náboženství a jeho vnímání a relevance zkušenosti u dnešní mládeže.[58]

Zapojení umělecké tvorby do výuky náboženství považuje P. Goldburg za jednu

[54] Srov. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Sacred and Profane Beauty. The Holy in Art*, s. 329–331.

[55] Srov. W. A. DYRNESS, *Visual faith. Art, theology, and worship in dialogue*, Michigan: Baker Academic, 2001, ISBN 978-08010-2297-5, s. 12.

[56] Srov. DYRNESS, W. A., *Visual faith. Art, theology, and worship in dialogue*, s. 12–15.

[57] Srov. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I. (eds.), *Nové cesty pastorální teologie: Krása jako východisko*, z it. originálu přel. Pavel Ambros, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 656 s. ISBN 978-80-86715-97-1, s. 127.

[58] Srov. GOLDBURG, Peta, *Religious Education and the Creative Arts. A Critical Exploration*. Saarbrücken: WDM Verlag, Dr. Müller, 2010, 260 s., ISBN 978-3-639-27363-2, s. 1–6.

z dobrých příležitostí, jak zaujmout dnešní studenty, kteří jsou neustále zahlcováni vizuálními vjemy z televize a dalších elektronických médií. Ke zvýšení efektivity výuky, musí být zapojení kreativního umění do výuky podrobeno kritickému zkoumání, zda je v souladu s náboženskou tradicí a dnešním světem.

Kritickým přístupem ve svém výzkumu Goldburgová rozumí zahrnutí různých druhů umění do výuky, ve které mohou studenti tvůrčím způsobem např. dramaticky ztvárnit biblický příběh a v následující diskuzi jsou vedeni otázkami k popisu od vlastní zkušenosti, přes tvůrčí činnost k vlastnímu objevení duchovního poselství příběhu.[59]

V pastoraci je však také nutné poznávat tvůrce i diváky těchto uměleckých děl a umět s nimi pracovat tak, aby došlo k oboustranně obohacujícímu dialogu mezi světem umění, který zde reprezentují umělečtí tvůrci a autentickou zkušeností světa prožívanou samotnými věřícími. Švýcarský teolog a bývalý ředitel Institutu pro ekumenický výzkum na tübingenské univerzitě, Hans Küng, upozorňuje na jeden z nosných aspektů pro uměleckou tvorbu. Přitom je pro něj zásadní, aby si nejen umělec, tvořící umělecké dílo, ale i jeho divák, uměli odpovědět na tři základní existenciální otázky,[60] které by pomohly umělci soustředit jeho tvůrčím potenciál směrem, kterým se chce ve své práci ubírat a divákům tohoto díla následně pomohly navázat na jejich autentickou zkušenost i momentální životní situaci. Zaměřovat se pouze na minulost či lpět na snaze za každou cenu dostihnout budoucnost, však podle Künga znamená vrátit se buďto ke starým a dávno neatraktivním způsobům umělecké práce, či naopak uvíznout v pasti ideologického futurismu. Küngovi se zde jedná pouze o uvědomění si své zakořeněnosti v prostředí, z něhož člověk vychází, které jej ovlivnilo a nasměrovalo do této konkrétní role. Přitom musí umělec i divák zůstat osobitou, ale zároveň otevřenou bytostí, hledající odpovědi na otázky svého života.[61]

Závěr

V teologické estetice se primárně jedná o nalezení a popis nových perspektiv vedoucí člověka k poznání Boha, pomocí nejen rozumového, ale spíše smyslového poznání. Mnohé studie dokazují, že se v umění člověk přímo setkává s jednou z božských transcendentálií, mezi něž Krása neodmyslitelně patří. Je to jeden z možných kontaktů, jež může člověk v profánním světě zakoušet jako skutečný dotek Boha. Vždyť již církevní otcové upozorňovali na to, že v každém posvátném umění je vždy přítomen Duch svatý, inspirující dílo Božským principem.

Naše schopnost, jak můžeme v kráse a umění zakoušet dotek posvátna, záleží na mnoha vlivech. Tím prvním je naše ochota otevřít svoji mysl, srdce a smysly, a nechat se prostoupit oním Tajemstvím, které je v kráse ukryto a má proto svůj hluboký význam. Samozřejmě je tuto otevřenost a schopnost „naslouchání" hlasu umění možné formovat a zdokonalovat,

[59] Srov. GOLDBURG, Peta, *Religious Education and the Creative Arts. A Critical Exploration*, s. 196–215. Autorka zde pracuje s metodou CECA Approach, ve které se spojuje kulturní analýza s tvůrčím uměním a jeho interpretací.

[60] Tradiční otázky zaměřující se na existenciální potřeby člověka: *Odkud přicházím? Kdo jsem? A kam směřuji?*, zde H. Küng používá jako nástroj pro zajištění kvality a explicitní zřejmosti výpovědi uměleckého díla.

[61] Srov. KÜNG, Hans, *Art and the Question of Meaning*, London: SCM Press, 1981.

jak jinak než častým a zprvu jistě i doprovázeným kontaktem s krásou v přírodě či v umění.

Ideálním místem první preevangelizace je rodina. Zde se dítě může setkávat v bezpečí a jistotě s prvními doteky krásy, zprvu asi zejména v přírodě a v jejích rozmanitých záblescích krás, nám dospělým již přímo hlásajících přítomnost Boha v Jeho stvoření. Dalším a neméně významným místem pro utváření vztahu ke kráse s jejím transcendentálním rozměrem je bohoslužba, v katolickém a ortodoxním prostředí umocněna již samotným prostředím kostela, naplněného sakrálním uměním v jeho historickém či současném ztvárnění.

Mnohé reformované církve jsou však o to více aktivnější ve zpřístupnění krásy či umělecké zkušenosti přímo při bohoslužbě.[62] Někteří věřící, kteří hledají ukotvenost své spirituality, ji nachází ve světě postmoderního umění, kde se nechávají oslovovat díly dnešních křesťanských umělců, včetně nejrůznějších instalací a performancí, do nichž se mohou dokonce sami kreativně zapojit. Ve školní výuce náboženství či farní katechezi se již také rozvíjí velký zájem o práci se symboly, obrazy či uměleckými texty, a to zejména pro jejich schopnost usnadňovat dítěti či mladému člověku přístup do světa náboženství a do jeho specifické řeči obrazů, symbolů a metafor, kterou hovoří umění i náboženství.

[62] Více na internetových stránkách skotské křesťanské organizace „Sanctuary First“: Daily Worship [online]. 2016. [Cit. 20. 10. 2016]. Dostupné z URL: <http:// http://www.sanctuaryfirst.org.uk/daily-worship/>.

Ikonografie přenosných oltářů ve středověku

(Lucie Kodišová)

Přenosný oltář (latinsky *altare portatile*) je liturgický předmět sloužící ke slavení eucharistie, a to často mimo stálý sakrální prostor – kostel nebo kapli. Takový vysvěcený sakrální prostor bývá osazen oltářem nepřenosným – *altare fixum*. Obvykle jde o zdobený předmět typického tvaru, nejčastěji krabicovitého nebo plochého, jsou však známy i další, méně obvyklé typy. Hlavní kanonickoprávní částí oltáře, nezbytnou pro slavení eucharistie, je posvěcený kámen tvořící vlastní oltářní mensu. Přenosné oltáře bývají bohatě zdobené a pravidelně obsahují relikvie. Vzhledem k tomu, že vlastnictví přenosného oltáře bylo ve vrcholném a pozdním středověku prestižním privilegiem, představují specifický nástroj šlechtické reprezentace. Svůj vrcholný rozmach prožívaly přenosné oltáře od 12. století do tridentského koncilu; hlavní způsoby jejich využití spočívaly ve slavení mše na válečném tažení, náboženské pouti nebo u lože nemocného.

Přenosných oltářů se v poměru k jejich předpokládanému původnímu množství nezachovalo do dnešních dnů mnoho. Zatím nejobsáhlejší monografie – *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*, kterou zpracoval Michael Budde, přináší ve třech svazcích informace o 150 přenosných oltářích.[1] Příčiny stavu dochování jsou zde stejné jako u ostatních zlatnických prací středověku. Díla byla často zlikvidována, aby mohl být znovu využit cenný materiál, z něhož byla zhotovena. Různé části oltářů (např. emailem zdobené proužky, kameny s osaznami i bez nich nebo též celé reliéfy) byly často odnímány a znovu aplikovány na nové umělecké práce. To vše může komplikovat snahu o rekonstrukci původního ikonografického programu jednotlivých oltáříků. Cílem tohoto příspěvku je tedy upozornit na velmi bohatou a různorodou ikonografii přenosných oltářů v období od 8. do 16. století, a to převážně na území střední Evropy.

Příspěvek je rozdělen do tří oddílů, které se zabývají odlišnými aspekty ikonografie přenosného oltáře. První část popisuje podobu a materiál přenosného oltáře, zmiňuje jednotlivé typy přenosných oltářů a otevírá téma symbolického významu použitých materiálů. Druhá část se zabývá stručným přehledem nejčastěji zobrazovaných ikonografických témat v kontextu liturgické funkce *altare portatile*. Třetí část poukazuje na případy, kdy výzdoba přenosného oltáře odrážela šlechtickou reprezentaci.

[1] BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Textband. Münster: Werne a. d. Lippe, 1998. Ne všechny oltáře, které jsou v kompendiu zmiňované, jsou dochované; v některých případech se jedná o torza. Naopak kompendium nezahrnuje veškeré známé dochované exempláře.

1. Podoba a materiál přenosného oltáře

1.1 Typy přenosných oltářů

Základním faktorem určujícím vzhled přenosného oltáře byl jeho typ. Přenosné oltáře lze dle tvaru rozdělit do tří skupin, které se vzájemně liší zejména různou výškou bočních stěn a způsobem, jakým jsou stipes a oltářní deska spojeny s crepidem. Na základě těchto ukazatelů rozlišujeme typ tabulový, oltářový a skříňový. Velikost ploch jednotlichých stěn oltáře, které tvoří pevně daný rámec umělecké výzdoby, se tak stává klíčovým faktorem při volbě výtvarných forem a ovlivňuje i volbu námětů. Následující výčet tří základních typů přenosných oltářů stručně popisuje jejich vzhled, specifické užití a časové zařazení.

Tabulový typ přenosného oltáře bývá nejčasteji obdélníkový, řidčeji také čtvercový, kulatý či oválný. Oltářní kámen je vsazen do jednoduché oltářní desky. Tento typ je přímo odvozen z mensy pevného oltáře. Tabulový oltář se dal jak vložit do otvoru v pevném oltáři, tak i položit na oltářní mensu. Jedná se o nejstarší známý typ přenosného oltáře, který je doložený již v 6. století, a zároveň o jediný typ přenosného oltáře, jehož užívání je kontinuálně doloženo od 7. do 16. století.

Oltářový typ je vlastně zmenšeninou oltáře pevného a kopíruje dělení na *crepido*, *stipes* a *mensu*. Přečnívající spodní a vrchní římsy tvořily výklenek, vyplněný často arkádami; ty umožňovaly zdobení reliéfy z tepaného drahého kovu nebo slonoviny, které jednak chránily před poškozením a jednak také rámovaly.[2] Tento typ přenosného oltáře se objevuje od poloviny 11. do konce 12. století.

Skříňový typ oltáře byl praktickou a pro užívání nejpohodlnější variantou, proto byl také nejběžněji voleným typem při výrobě jednoduchých dřevěných přenosných oltářů.[3] Jeho tvar zdůrazňoval dvojí funkci přenosného oltáře, který sloužil nejen jako oltář, ale i jako schránka na relikvie. Skříňový tvar umožňoval umístění rozměrnějšího sepulchra vhodného pro vložení většího souboru relikvií. Většina skříňových přenosných oltářů je vyřezána z dřevěného bloku a dochovaly se varianty s vyklápěcím i posuvným víkem.[4] Nejhojněji se skříňový typ vyskytoval v 11. století.

1.2 Materiály a jejich symbolický význam

Přestože tvar oltáře vycházel především z praktických požadavků, byla jeho forma často zároveň nositelkou symbolického významu. Stejně tak tomu bylo i u materiálů používaných k výrobě a zdobení přenosných oltářů. Jak již bylo zmíněno v úvodu, z liturgického hlediska tvořil nejpodstatnější součást portatile posvěcený oltářní kámen umožňující slavení eucharistie. Oltářní kámen byl vsazen do dřevěného jádra, které mohlo být odzobeno malbou, nebo pokryto většinou stříbrným, často pozlaceným plechem. Přenosné oltáře zdobené

[2] Ve starší literatuře byly oltářový a skříňový typ uváděny pod společným termínem „schreinförmig". Např. viz KLEINSCHMIDT, Beda: Der Mittelalterliche Tragaltar, in *Zeitschrift für christliche Kunst*, Bd. 16, Nr. 11, 1903, s. 320–330.

[3] Oltář sv. Onřeje, Domschatz zu Trier, nejstarší dochovaný příklad (kat. č. 4). Portatile z okruhu biskupa Bernarda z Hildesheimu v tamním pokladu (kat. č. 7). BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters* 600-1600. Katalogband I. Münster: Werne a. d. Lippe, 1998.

[4] Oltáře mohly být kombinovány také s ciboriem, jako např. tzv. Arnulfova ciboria. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600-1600*. Katalogband I., s. 27.

emailem mívaly zpravidla jako základový svrchní materiál měď. V místech, kde není zakryta emailem, bývá měď pozlacena. Vyskytovalo se rovněž obložení destičkami ze slonoviny či mrožích klů, a to jak hladkých, tak i dekorativně vyřezávaných.[5]

Z hlediska symbolického významu zde budou zmíněny tři vybrané kameny, které posloužily jako materiál pro oltářní desku a u nichž lze předpokládat, že byly vzhledem ke své barvě a vlastnostem součástí ikonografického záměru.[6] V prvních dvou případech jde o zástupce barevných mramorů, a to o červený a zelený porfyr. Mramory byly obecně nejpoužívanějším materiálem pro výrobu oltářních kamenů, přičemž zelený porfyr byl užit pro 29 ze známých dochovaných oltářů a červený porfyr pro 23 oltářních desek.

Z ostatních odrůd mramoru byl nejčastěji užíván mramor bílý, následován dalšími pestrými odrůdami. Třetím zde zmíněným materiálem bude ametyst, u něhož bohatá škála ikonografických výkladů mimořádně harmonicky koresponduje s významem přenosného oltáře. Dochovaly se celkem dva případy užití ametystu coby oltářního kamene pro portatile.

Červený porfyr (porphyrites) pochází z Egypta a jeho pojmenování odráží fakt, že barva kamene hraje purpurem.[7] Název je převzat z řeckého slova *porfyrités*, tj. podobný purpuru. Ve starověkém Římě bylo používání tohoto materiálu vyhrazeno téměř výhradně císařskému dvoru a kultu, neboť porfyr byl spojován s výjimečností a majestátem. Červená barva odkazuje ke Kristu a krvi mučedníků, takže v kontextu přenosného oltáře má přímý vztah k tajemství eucharistie, popřípadě ke světcům, jejichž ostatky jsou uloženy v sepulchru.[8] K neznámějším zástupcům početné skupiny přenosných oltářů s červenou porfyrovou deskou patří tzv. Gertrudin oltář.[9]

Zelený porfyr je Isidorem ze Sevilly označován jako lakedaimonský mramor (lacedaemonium),[10] Plinius jej popisuje jako *porfido verde antico*. Tento zelený mramor býval již římskými kameníky nazýván *serpentinus* podle světlých skvrnek, které připomínají hadí kůži (lat. *serpens* – had). Zelená barva je barvou rostlin a nepomíjivé svěžesti, pevnosti a stálosti. Jako taková opět odkazuje ke Kristu a touze po věčném životě v Božím království.

Ametyst (amethystus) řadí Isidor ze Sevilly mezi purpurové drahokamy s příměsí fialové barvy a podřazuje mu pět různých odrůd.[11] Ačkoliv dnes bychom nejspíš barvu většiny ametystů označilili jako fialovou, ve středověku byl tento kámen popisován jako purpurový, a v souladu s tím se k němu pojí symbolika ohně a krve.

---

5 Slonovina bývala také nahrazována mrožími kly. Příkladem je tzv. velký přenosný oltář z Melku: Melk, sbírka benediktinského kláštera svatých Petra a Pavla, kat. č. 20. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband I., s. 126–133.

6 Kámen mívá nejčastěji obdélníkový, nebo čtvercový tvar, vyskytují se však i kamenné desky kulaté a oválné, například kat. č. 81, kat. č. 90, BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II. Münster: Werne a. d. Lippe, 1998, s.63 a 204.

7 ISIDOR ze Sevilly: *Etymologie XVI*. 1.vydání. Praha: OIKYMENH, 2000, s. 140–141.

8 ROYT, Jan – ŠEDINOVÁ, Hana. *Slovník symbolů: kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*. 1.vydání. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 35.

9 PETER, Michael: *Der Gertrudisaltar aus dem Welfenschatz. Eine stilgeschichtliche Untersuchung*. 1. Auslage. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2001, s. 254.

10 ISIDOR ze Sevilly: *Etymologie XVI*. 1.vydání. Praha: OIKYMENH, 2000, s. 138–139.

11 Tamtéž, s. 170–171.

Ametyst je coby purpurový kámen zmiňován rovněž ve Zjevení Janově. Je zařazen jako dvanáctý ve výčtu kamenů, na nichž stojí Nebeský Jeruzalém (Zj 21,20). Vzhledem k tomuto faktu bývá spojován také s dvanácti Kristovými učedníky. Jako poslední ze základních kamenů Jeruzaléma odkazuje též k moudrosti a vnitřní vyrovnanosti. Zároveň růžové tóny ametystu mají odkazovat k lásce (zejména k lásce k Bohu), která může vést dokonce až k mučednickému sebeobětování či být symbolem lásky k nepříteli. Fialová barva je spojována s pokorou a cudností, jelikož fialka, skromná drobná květina, neroste do výšky, ale zato vydává libou vůni.[12] Pokora je strážkyní všech ostatních ctností a jako taková uzavírá a završuje řadu dvanácti základních kamenů Nebeského Jeruzaléma. Ametyst je také v některých komentářích ke Zjevení sv. Jana přirovnáván k vínu, a s ohledem na to odkazuje přímo ke kalichu a eucharistii.[13]

Jedním ze dvou dochovaných exemplářů přenosných oltářů s ametystovou deskou je původem český oltář Albrechta ze Šternberka, kde biskupská fialová (purpurová) barva koresponduje s postavením objednavatele oltáře.[14]

2. Nejčastější ikonografická témata

Hlavní důraz při výzdobě portatilií byl kladen na zvýraznění a dokreslení jejich funkce. Přenosný oltář se přímo vztahuje ke Kristu, a proto byl zdoben především rozmanitými symboly a postavami, které odkazují ke Kristově spásné oběti a jejím starozákonním předobrazům. Každé z jednotlivých vyobrazení bylo součástí specifického obrazového programu, který měl divákovi přiblížit liturgické dění, a umožnit mu tak stát se jeho aktivním účastníkem. Zdobeny byly často všechny strany oltáře, nezřídka i strana spodní.[15]

Michael Budde ve své výše zmíněné třísvazkové monografii rozlišuje dvě zásadní fáze v ikonografii středověkých přenosných oltářů. V první fázi, časově zařažené do 11. a na počátek 12. století, převládají výjevy se starozákonními předobrazy mešní oběti, inspirované především mešní modlitbou.[16] Hlavním motivem těchto výjevů je oltář či oběť a patří sem příběhy Ábela, Abraháma a Melchisedecha.[17] Další literární předlohou pro tyto motivy byly zřejmě formuláře ke svěcení přenosných oltáříků. Představitelem tohoto ikonografického konceptu je například oltář z Musée Cluny.[18]

---

12 ROYT, Jan – ŠEDINOVÁ, Hana. *Slovník symbolů: kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*. 1. vydání. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 58.

13 ROYT, Jan – ŠEDINOVÁ, Hana. *Slovník symbolů: kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*. 1. vydání. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 82.

14 KIRCHWEGER, Franz: Přenosný oltářík Albrechta ze Šternberka, in: FAJT, Jiří - DRAKE BOEHM, Barbara (eds.): Karel IV. Císař z boží milosti. Kultura a umění za vlády Lucemburků 1310-1437, Praha 2006, s. 191.

15 Oltáříky byly zpravidla podlouhlé, pravoúhlé formy, přičemž vzájemný poměr stran nebyl pevně určen. Stejně tak nebylo pevně dáno ani postavení oltáře během bohoslužby, někdy byla přední strana oltáře delší než boční, a jindy naopak. S ohledem na tuto skutečnost nelze v některých případech přesně určit, která strana byla původně přední. Podle sepulchra je pak možné se orientovat, jen pokud je umístěno na vrchní straně oltáře, v rámci kamene, nikoliv pokud je umístěno pod kamenem, nebo na boční straně oltáře.

16 BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Textband, s. 32.

17 „Supra quae munera pueri tui isti Abel, et sacrificium Patriarcheae nostri Abrahae: et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech." Citováno dle: SCHOTT, Anselm: *Das Meßbuch der heiligen Kirche, neu bearbeitet von den Mönchen der Erzabtei Beuron*. 49. Ausgabe. Freiburg, 1946, s. 406–407.

18 Kat. č. 9, BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband

Ve druhé fázi, která začíná přibližně v polovině 12. století, byla nadále užívána starší schémata, avšak obohacená o další motivy, které odpovídají dobové snaze o zevrubný a objasňující výklad Písma. Dále přetrvávají starozákonní motivy, nově k nim však přistupují také motivy novozákonní, které naplňují starozákonní předobrazy. Jako protějšky starozákonních proroků se objevují apoštolové. Tento koncept je patrný např. na oltáři sv. Eilberta v berlínském Uměleckoprůmyslovém muzeu, kde jsou výjevy doplněny latinskými nápisy *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*.[19]

Když po roce 1200 klesla obliba skříňovitých přenosných oltářů, spolu s bočními stěnami zmizel i prostor pro dekoraci. Tím pádem již nezbylo místo pro christologické cykly a řady proroků nebo apoštolů, jimž byl prostor na bocích oltáříku původně vyhrazen; postavy apoštolů se proto objevují již jen zřídka.

První větší ikonografický okruh tvoří starozákonní výjevy vnímané jako typologické předobrazy Krista a eucharistie. Události a postavy Starého zákona jsou objasňovány na podkladě Nového zákona, a to jednak na základě shody v povaze jednání těchto postav, jednak jako protiklady ke svým novozákonním protějškům.[20]

Melchisedech, známý například z výše zmíněného oltáře uloženého v Bruselu, se zpravidla objevuje s kalichem a hostií,[21] tedy jednoznačně jako starozákonní předobraz mešní oběti. V tomto kontextu lze chápat i řadu dalších motivů na přenosných oltářících: Abrahám bývá zobrazen při obětování Izáka v příběhu, který poukazuje na skutečnost, že Bůh si nežádá lidské oběti. Ábel bývá zobrazován s berákem v náručí, kterého se chystá obětovat. Tak je zachycen mimo jiné na bruselském oltáři. Job je vzorem trpělivosti a odkazuje ke Kristu, který neskonale trpělivě snášel utrpení a ústrky tohoto světa, aby vykoupil člověka. Na oltáříku uloženém v Mönchengladbachu drží Job v rukou medailon s personifikovanou trpělivostí.[22]

Vdova ze Sarepty, ztvárněná na oltáříku původem z pokladu kostela sv. Afry v Augspurku, je zachycena se dvěma zkříženými kusy dřeva ve tvaru ondřejského kříže, které jsou předobrazem Ukřižování.[23] Výjev odkazuje na starozákonní příběh, kdy vdovu při sbírání dřeva potkal prorok Eliáš, který jí zázračně vypomohl v době hladmoru a vzkřísil i jejího syna (1 Král 17,10). Samostatné vyobrazení Eliáše, který je považován za přechůdce Kristova, je rovněž časté.[24] Také prorok Jonáš, jehož spolkla velryba a po třech dnech jej vyvrhla, je ztotožňován s Kristem, který byl po smrti uložen do hrobu a po třech dnech vstal

I, s. 66.

19 Kat. č. 54, BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband I, s. 341.

20 ROYT, Jan. *Slovník biblické ikonografie*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 2006, s. 285–296.

21 Kat. č. 73, BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II., s. 127.

22 Mönchengladbach, Sankt Vitus, Münsterschatzkammer. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II, s. 12–18.

23 Augsburg, Städtisches Maximilianmuseum. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II, s. 66–72.

24 Berlín, Staatliche Museen, Preußischer Kulturbesitz, Kunstgewerbemuseum, inv. č. K 4183. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II, s. 362–366.

z mrtvých. Takové vyobrazení rovněž nacházíme na zmíněném oltáři uloženém v Bruselu, kde je zobrazen i Samson,[25] který bývá spojován se zmrtvýchvstalých Kristem.

Druhým okruhem ikonografických námětů jsou symboly zastupující Ježíše Krista, a to zejména jeho utrpení či vyobrazení Krista samotného. Tyto náměty směřují pozornost účastníka bohoslužby ke Kristově spásné oběti, jež se znovu nekrvavě opakuje na oltáři. Prostý kříž se nevyskytuje příliš často, zato hojněji se obevuje krucifix nebo kříž kombinovaný s christologickými symboly.

Příkladem uplatnění prostého kříže, na nějž byl zřejmě na přelomu 8. a 9. století přinýtován tepaný plech, je oltářík sv. Cuthberta; kříž zakončený stylizovanými palmetami je vepsán v kruhu.[26] U tzv. Gertrudina oltáříku je latinský kříž začleněn do středu arkád na jedné z bočních stěn.[27] Na oltáři sv. Geminiana je na spodní části vyryt kříž, v jehož prostředku je umístěn medailon s Beránkem Božím držícím *Arma Christi*.[28] Samostatné vyobrazení beránka držícího kříž v medailonu tvoří součást nielové výzdoby oltáříku z Hildesheimu.[29]

Dalším z christologických symbolů, s nimiž se můžeme na přenosných oltářích setkat, je např. motiv pelikána či zobrazení Bolestného Krista. Obzvláštním podtržením funkce oltáře je umístění zobrazení bičovaného Krista přímo na středovou kamennou desku, tak jak je známe z období pozdního středověku. Na oltáři datovaném do roku 1497 nalezneme přímo ve vápencové desce vyrytého Krista přivázaného ke kůlu, přičemž za provazem jsou zastrčeny důtky.[30]

Ježíš Kristus byl rovněž spolu s Bohem Otcem a svatým Duchem zpodobňován v různě kompozičně pojatých zobrazeních Nejsvětější Trojice. Příkladem námětu Nejsvětější Trojice je email oltáříku, pocházejícího z Hildesheimu z doby kolem poloviny 12. století přechovávaného dnes v Londýně.[31] Bůh Otec se vznáší za křížem, přičemž rukama zespodu podpírá ruce Ukřižovaného.[32] Přímo z úst Boha Otce vychází holubice Ducha svatého, která se zobáčkem dotýká Kristových vlasů a tvoří tak další propojení mezi Otcem a Synem.[33]

---

25 Brusel, Musées Royaux d' Art et d' Historie, inv. č. 1590. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II, s. 127–138.

26 Oltář sv. Cuthberta, Durham, katedrála, klenotnice, oltář tabulového typu, původně z pol. 7. stol. s úpravami z 8. a 9. stol. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband I, s. 12–17.

27 Cleveland, The Cleveland Museum of Art, inv. č. CMA 31.462. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband I, s. 90.

28 LAMBACHER, Lothar: Niedersachsen oder Norditalien? Neue Forschungen zum Tragaltar mit getriebenen Silberfiguren aus dem Welfenschatz, in: Täube Dagmar – von Hülsen-Esch, Andrea. *Luft unter die Flügel: Beiträge zur mittelalterlichen Kunst.* Festschrift für Hiltrud Westermann. Angerhausen, Hildesheim / Zürich / New York: 2010, s. 36.

29 Hildesheim, Dom- und Diözesanmuseum, inv. č. DS 26. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband I, s. 54–57.

30 Augsburg, Städtisches Maximilianmuseum, inv. č. DM IV/4, BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II., s. 341–343.

31 London, Victoria and Albert Museum, inv. č. 10-1873. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II., s. 271–277.

32 Srov. HACKEL, Alfred: *Die Trinität in der Kunst. Eine ikonographische Untersuchung*. Berlin: Verlag Reuther und Reihcard, 1931, s. 66–78.

33 Srov. STENGEL, Walter: *Formalikonographische Detail-Untersuchungen I. Das Taubensymbol des Hl. Geistes. Bewegungsdarstellung. Stilisierung. Bildtemperament*. Strassburg: Hertz und Mandel, 1904. BUCHHEIM, Fides. *Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifältigkeit*, Würzburg: Echter Verlag, 1984.

Na takzvaném oltáři sv. Mauricia je ve smaltu provedeno rovněž troiční vyobrazení opatřené nápisem *Trinitas*.[34] Žehnající polopostava Boha Otce se volně vznáší v medailonu nad Ukřižovaným a holubice Ducha svatého letí vzhůru od Otce k Synovi. Prostřední scénu tvoří kanonické Ukřižování, přičemž výjev je ozvláštněn motivem krve, která stéká z Kristových nohou do třetího obrazového pole, aby skanula na hlavu Adama, jenž vystupuje z otevřeného hrobu.[14] Toto pojetí vychází z listu apoštola Pavla do Říma: ,,Smrt však vládla od Adama až po Mojžíše i nad těmi, kdo hřešili jiným způsobem než Adam. On je protějšek toho, který měl přijít" (Ř 5,14) a dále z listu do Korintu: ,, jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života" (1Kor 15,22).

Třetí skupina námětů motivicky bezprostředně naznačují Kristovu přítomnost v eucharistii. Jde o čtveřice kardinálních ctností, symbolů evangelistů a rajských řek. Ty bývaly často rozmístěny tak, aby odkazovaly ke středu oltáře, kde byl v eucharistii přítomen živý Kristus. Personifikace kardinálních ctností, doplněné buď identifikačními nápisy nebo atributy, se objevují například na výše zmíněném oltáříku z Cluny.[35] *Fortitudo* je vyzdobena kopím a mečem, *Justitia* váhou, *Prudetntia* drží v rukou vyobrazení holubice a *Temperantia* přelévá vodu ze džbánu do poháru. V širším kontextu lze vnímat kardinální ctnosti zdobící čisté srdce také jako plody Kristovy oběti. Personifikace čtyř rajských řek (ad Gen 2,10–14) se objevuje na oltáříku v Bamberku a oltáříku v Bruselském muzeu.[36] Rajské řeky jsou spojeny s prameny milosti prýštícími z Krista a zároveň připomínají čtyři evangelia, skrze něž se zpráva o Boží spáse rozšířila do čtyř světových stran.

Symboly čtyř evangelistů jsou na středověkých přenosných oltářích velmi častým motivem, a to kontinuálně po celý středověk. Zpravidla byly tyto symboly umisťovány do rohů rámu svrchní oltářní desky; můžeme se však setkat i s jejich vyobrazeními na střední kamenné desce a ojediněle se vyskytují také na spodní straně oltáře. Jak už bylo naznačeno výše, rozmístění symbolů do rohů rámu bylo obzvláště oblíbené. Symboly čtyř evangelistů tu zastupují čtyři evangelia vypovídající o Kristu, který je sám tajemně přítomen v chlebu a víně v jejich středu. Proměněné dary na oltáři tak nahrazují motiv Krista ve Slávě *(Majestas Domini*), jak jej popisuje Zjevení sv. Jana (4, 2–11). Kristus je zde obklopen symboly čtyř evangelistů: Matoušovým člověkem nebo andělem, Markovým lvem, Lukášovým býkem a Janovým orlem.[37] Exemplářů, které jsou vyzdobeny motivem symbolů čtyř evangelistů, se dochovalo několik desítek.

Závěrem nelze opomenout ani vyobrazení světců, protože přenosné oltáře sloužily zároveň často k uložení svatých ostatků, s nímž vnější výzoba oltáře často korespondovala. Přestože uložení relikvií v oltáři nebylo přímo oficiálně nařízeno, byla tato praxe velmi běžná. V takovém případě se pak obsah skrytý v sepulchru nutně promítl i do ikonografického programu. Zcela jedinečným příkladem je zejména tzv. oltář sv. Ondřeje, který uchovává

[34] Siegburg, Pfarrkirche St. Servatius, Schatzkammer. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II., s. 348.

[35] Viz pozn. 19.

[36] Kat. č. 72, BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II., s. 123.

[37] ROYT, Jan. *Kristus v křesťanské ikonografii*. 1.vydání. České Budějovice: Karmášek ve spolupráci s Muzeem Šumavy v Sušici, 2010, s. 131.

relikvii Ondřejovy obuvi a na jehož svrchní desce dominuje plně plastické zpodobení světcovy nohy obuté v sandálu.[38] Přirozeně se objevují rovněž zobrazení lokálně uctívaných světců, jejichž ostatky byly v daném místě k dispozici a jejichž část mohla být oddělena a umístěna v portatile.

3. Přenosný oltář jako výraz šlechtické reprezentace

Přenosný oltář jako symbol šlechtické prestiže a osobní zbožnosti, jakož i prostředek určitého osamostatnění vůči církevní hierarchii, svou povahou přímo vybízí, aby zobrazoval samotné donátory nebo jejich znaky.[39] Takové vyobrazení donátora známe však jen z kamejе nedochovaného oltáříku Albrechta Braniborského.[40] Použití znaků ve výzdobě oltáříků je doloženo až překvapivě pozdě vzhledem k tomu, že byly od počátku součástí reprezentace svých objednavatelů. Prvním dochovaným oltáříkem zdobeným znaky je oltářík Albrechta ze Šternberka (zvaný též admontský oltář), vysvěcený roku 1375, na jehož spodní části jsou zastoupeny znaky Albrechta ze Šternberka a litomyšlské diecéze.[41] Na jeho spodní straně jsou vždy ve čtyřech řadách pod sebou přinýtovány tři stříbrné plechy, na nichž jsou vyraženy znaky litomyšlského biskupství a šternberského rodu.[42]

Dalším příkladem z českého prostředí je oltář, který je dnes uložený v brněnské Moravské galerii. V rozích jeho spodní stěny jsou přinýtovány dva páry heraldických štítků. Jeden z nich, zdobený zlatou střelou v červeném poli, patřil jihočeským pánům ze Strakonic a Bavorova, zatímco druhý pár s trojicemi parohů ve zlatém poli náležel rodu Hroznatovců. Oltář vytvořený zřejmě kolem poloviny 14. století v Praze byl upraven a doplněn roku 1850. Jako jeden z možných objednavatelů je uváděn Jan ze Strakonic, kněz pražské diecéze, případně nějaký jiný řeholník z cisterciáckého kláštera Zlaté koruny, podporovaného Bavorem III.[43]

---

38 Kat. č. 4, zvaný též Egbertschrein. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband I., s. 37.

39 Objednavatelé přenosných oltářů kladli důraz na vysokou úroveň jejich zpracování a kvalitu použitých materiálů. Výjimku tvořily nezdobené přenosné oltáře, trvale uložené v mensách nevysvěcených pevných oltářů. Zcela jednoduché přenosné oltáře se však nedochovaly, protože vzhledem k absenci jejich materiální, umělecké, nebo religiózní hodnoty (např. nebyla-li kamenná deska považovaná zároveň za relikvii) nebyl důvod je dál přechovávat, pokud přestaly sloužit svému původnímu účelu. Vzhledem k tomu, že nebylo možné zničit posvěcenou oltářní desku, dochovala se i řada objektů, z uměleckohistorického hlediska nepříliš závažných, kdy se z celého oltáře zachovala pouze základová deska s dřevěným jádrem či jeho torzem. Zásadní věcí přitom bylo, aby kamenná deska zůstala neporušená, neboť jinak nemohl přenosný oltář sloužit svému účelu. Více viz BRAUN, Joseph. *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. Band 1: Arten, Bestandteile, Altargrab, Weihe, Symbolik*. 1. Auslage. München, 1924, 756 s.

40 Kat. č. 136, BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II., s.339–340.

41 Biskup schwerinský (1356–1364), biskup litomyšlský (1364–1368 a 1371–1380), arcibiskup magdeburský (1368–1371).

42 Dalším příkladem je kat. č. 90. BUDDE, Michael. *Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*. Katalogband II., s. 204–205.

43 STEHLÍKOVÁ, Dana: Přenosný oltářík (portatile). In: FAJT, Jiří (ed.): *Karel IV. Císař z Boží milosti. Kultura a umění za vlády posledních Lucemburků. 1310–1437*. Praha: Academia, 2006, s. 160–161.

Z výše uvedených skutečností je patrné, že se ikonografie přenosných oltářů v převážné většině případů vztahuje k eucharistii. To platí jak pro vlastní výjevy, tak i pro význam použitých materiálů. Ať už skrze starozákonní eucharistické předobrazy, skrze symboly evangelistů, nebo skrze vyobrazení samotného Krista a Nejsvětější Trojice, přibližují náměty tajemství Spasitelovy oběti zpřítomněné při slavení bohoslužby. Do obrazového programu portatilií se promítala rovněž šlechtická reprezentace, jejíž významnou součást přenosné oltáře představovaly. Rodové erby a vyobrazení objednavatelů se tak stávaly součástí bohatých a důmyslných ikonografických programů.

Seznam literatury

ÁBEL, František. Úvod do Novej Zmluvy. Univerzita Komenského Bratislava, Bratislava, 2009. 220 s. ISBN 80-223-2719-0.

AHL, Ingmar. Humanistische Politik zwischen Reformation und Gegenreformation: Der Fürstenspiegel des Jakob Omphalius. Stuttgart: Steiner, 2004. 349 s. ISBN 3-515-07969-6.

AKVINSKÝ, T. O andělech (I). Praha: Krystal OP, 2015. 228 s. ISBN 978-80-87183-80-9.

AKVINSKÝ, T. Otázky o duši. Praha: Krystal OP, 2010. 392 s. ISBN 978-802-87183-13-7.

ALAND, Barbara a Holger STRUTWOLF. Novum Testamentum Graece. 28., rev. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 94, 890 s. ISBN 9783438051400.

ALAND, Barbara a Holger STRUTWOLF. Novum Testamentum Graece. 28., rev. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 94, 890 s. ISBN 9783438051400.

ALTIZER, T. J. J. The Descent Into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness. Philadelphia, New York: J.B. Lippincott Company, 1970. 224 s.

ALTIZER, T. J. J. The Gospel of Christian Atheism. Philadelphia: The Westminster Press, 1966. 160 s.

ALTIZER Thomas J. J. – HAMILTON, William. Radical Theology and The Death of God. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. 208 s.

AMIN, Ash. Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition. In: AMIN, Ash (ed.). Post-Fordism: A Reader, Oxford: Blackwell Publisher, 1994, s. 1–39. ISBN-10: 0631188576.

ANSELM Z CANTERBURY. Fides Quaerens intellectum: Proslogion : O pravdě : O svobodném rozhodování. Praha: Kalich, 1990. 269 s. ISBN 80-7017-156-1.

AQUINAS, Thomas. De ente et essentia. Latin: Corpus Thomisticum [online]. http://www.corpusthomisticum.org/oee.html (26.11.2016); English: Catholic Primer [online]. http://www.catholicprimer.org/aquinas/de_ente_et_essentia.pdf (26.11.2016)

AQUINAS, Thomas. Summa Theologica I. Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.

ARELLANO, Alexandra. Bodies, Spirits, and Incas: Performing Machu Pichu. In: SHELLER, Mimi-URRY, John (eds.). Tourism Mobilities: Places to Play, Places in Play. London-New York: Routledge, 2004, s. 67–77.

ARISTOTELÉS. Fyzika. Praha: Petr Rezek, 1996. s. 504. ISBN 80-86027-03-01.

ARISTOTELÉS. Metafisica. Milano: Bompiani, 2011. s. 602. ISBN 978-88-452-9001-5.

ARISTOTELÉS. SORABJI, J. O paměti. Praha: Rezek, 1995. s. 194. ISBN 80-901796-6-5.

ARNOLD, Claus. Malé dějiny katolického modernismu. Praha: Vyšehrad, 2014. Studium (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-282-8.

AUGUSTIN. Katechetické spisy. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2005. Thesaurus (Krystal OP). ISBN 80-859-2978-3.

AUGUSTÍN, sv. Vyznania. Bratislava: Lúč, 1997. ISBN 80-7114-185-2.

AUGUSTINUS, A. O Boží obci. Praha: Karolinum, 2007. s.448. ISBN 978-80-246-1284-3.

AUGUSTINUS, A.Vyznání. Praha: Kalich, 2012. s. 568. ISBN 978-80-7017-165-3.

BAGGET, D. (ed.), Did the resurrection happen? A Conversation with Gary Habermas and Antonty Flew. Downers Grove: IVP Books, 2009, ISBN 978-0-8308-3718-2.

BACHTIN, M. M.: Dostojevskij umělec: k poetice prózy. Praha: Československý spisovatel, 1971. 367 s.

BAŁAKIER, E. Sakramentologia starokatolicka, Wydawca: Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 1990.

BALÍK, Jan. Na cestě s mladými: O službě církve mladým lidem. 1. vyd. Praha: Paulínky, 2004. 503 s. ISBN 80-86025-76-4.

BALOGOVÁ, Beáta – PAVLÍKOVÁ, Eva – RETHANN, AlbertPeter. Vnitrocírkevní komunikace Čechů, Slováků a Romů: Příspěvek náboženských aktivit k integraci Romů. Praha: Vyšehrad, 2008. 141 s. ISBN 9788070219744.

BARON, Rüdiger, Reformpädagogik und evangelische Schule im 20. Jahrhundert. Münster: Waxmann 2011, kap. Kirchliche Schulpolitik nach dem Zweiten Weltkrieg, podkapitola Kirche und Reformpädagogik, str. 121-123.

BARSI, Balázs. John Henry Newman. Az életszentség mesterei 2. Sümeg: Magánkiadás, 2001. ISBN 963-440-659-9.

BARSI, Balázs. Newman egyházszemléletének alapjai. In: John Henry Newman életművéről. Budapest: Vigilia Kiadó, 2003. s. 23–39. ISBN 963-796-467-3.

BARRETT, C. A commentary on the Epistle to the Romans. 2nd ed. London: Adam & Charles Black, 1991, xiii, 270 s. ISBN 0713633387.

BARRETT, C. A commentary on the Epistle to the Romans. 2nd ed. London: Adam & Charles Black, 1991, xiii, 270 s. ISBN 0713633387.

BARTOŇ, Josef. Pět českých novozákonních překladů. Nové zákony od Českého ekumenického překladu do roku 1989. Praha: ČBS, 2013. 306 s. ISBN 978-80-87287-46-0.

BARTOŇ, Josef. Století moderního českého biblického překladu (1909–2009). Listy filologické. 2010, sv. 133, č. 1–2, s. 53–77. ISSN 0024-4457.

BARTOŠ, F. M. Půlstoletí husitského bádání a nové nálezy husitských památek. Vsetín: Žalmánek a spol. 1935. s. 32.

BARTOŠEK JOSEF, Džinismus – Příručka pro studenty religionistiky a teologie, e-kniha, http://www.htf.cuni.cz/HTF-103-version1-dzinismus.pdf Praha 2015. 262s.

BATEMAN IV, H.W. Four Views on the Warning Passages in Hebrews. Grand Rapids, Ind: Kregel Publications, 2007. ISBN 0-8254-2132-2.

BATESON, P. P. G. and MARTIN, Paul, Play, Playfulness, Creativity and Innovation, Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2013. s. 153, ISBN 978-1-107-01513-5 978-1-107-68934-3.

BAUER, Walter. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Frederick William Danker (ed.). 3. vyd. Chicago: University of Chicago Press, 2000. ISBN 978-0-226-03933-6.

BECKFORD, James A. SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. Journal for the Scientific Study of Religion. 2012, sv. 51, č. 1, s. 1–19.

BEGBIE, Jeremy. Beholding the glory: incarnation through the arts. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000. ISBN 0801022444.

BEGBIE, Jeremy. Theology, Music and Time. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. ISBN 521-78568-5.

BELFÍNOVÁ, Lucie. Animátorský kurz 2015–2017. s. 3–4. Farní list Sušice. 2016, č. 7–8 (141), s. 3–4.

BENEDIKT XVI. Eschatologie. Brno: Barrister&Principal, 1996. 183 s. ISBN: 80-85947-19-6.

BENEŠ, Josef. Muzeum a sbírky. 1. vyd. Praha: Ústav pro informace a řízení v kultuře, 1977. 330 s. Problémy sbírkové evidence; 1.

BERGES, Wilhelm. Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters. Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1938. 364 s. ISBN 3-7772-5206-9.

BEŠENEY, Peter. Rómske ticho. Bratislava: DON BOSCO, 2009. 129 s. ISBN 8080741093.

Bible: Český studijní překlad. Praha: KMS, 2009. 1562 s. ISBN 978-80-86449-61-6.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad. 14. vyd., (5., opr. vyd.). Praha: Česká biblická společnost, 2008, 1403 s. ISBN 978-80-85810-66-0.

Bible: Překlad 21. století. Praha: Biblion, 2009. 1564 s. ISBN 978-80-87282-00-7.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. 16., (7. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008. 1403 s. ISBN 978-80-85810-80-6.

Bible: Slovo na cestu. Praha: ČBS, 2011. s. 1440. ISBN 978-80-87287-32-3.

Biblia. Tranoscius, Liptovský Mikuláš, 1999. ISBN 80-7140-182-X.

BIERNOT, David, Zdeněk VOJTÍŠEK, Zdeněk Jiří LUKEŠ a Bronislav OSTŘANSKÝ. Konec tohoto světa: milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu. Praha: Dingir, 2012. 172 s. ISBN 978-80-86779-24-9.

BILLÉ, L.-M. Pozvat současnou společnost k životu z víry: dopis francouzským katolíkům. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003. ISBN 80-7192-816-X.

BLACK, Matthew (ed.). Apocalypsis Henochi Graece. Leiden: Brill, 1970. 246 s.

BLACK, Matthew. The Holy Spirit in the Western Text of Acts. In: EPP, Eldon J. – FEE, Gordon D. New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis. USA: Oxford University Press, 1981. 159 – 170 s. ISBN 0-19-826175-6.

BLACKWEEL, Ruth. Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festivals and Events. In: RAJ, Razaq – MORPETH, Nigel D. (eds.). Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management :An International Perspective. Wallingford-Cambridge: CABI, 2007, s. 35–47. ISBN-10: 1845932250.

BLOMBERG, Craig L. – MARKLEY, Jennifer F. A Handbook of New Testament Exegesis. Grand Rapids: Baker Academic, 2010. 298 s. ISBN 978-0-8010-3177-9.

BOCCACCINI, Gabriele. Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism, Grand Rapids: Eerdmans, 1998. 230s. ISBN 0-8028-4360-3.

BOCCACCINI, Gabriele. Enochians, Urban Essenes, Qumranies: Three Social Groups, One Intellectual Movement. In: BOCCACCINI, G., COLLINS, J. J. (eds.). The Early Enoch Literature. Leiden: Brill, 2007, s. 301–328. ISBN 978-90-04-16154-2.

BOCCACCINI, Gabriele. Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E. Minneapolis: Augsburg Press, 1991. 289s. ISBN 0-8006-2493-9.

BOCCACCINI, Gabriele. Roots of Rabbinic Judaism: An Intelectual History from Ezekiel to Daniel, Grand Rapids, Eerdmans, 2002. 248s. ISBN 978-0-8028-4361-6.

BOCK, Darrell L. Acts. Michigan: Baker Academic, 2007. 880 s. ISBN 978-0-8010-2668-3.

BOERS, Learning the Ancient Rhythms of Prayer. Christianity Today. 2001, 1. s. 38–46.

BOISMARD, Marie-E. The Text of Acts: A problem of Literary Criticism?. In: EPP, Eldon J. – FEE, Gordon D. New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis. USA: Oxford University Press, 1981. s.147 – 157. ISBN 0-19-826175-6.

BORG, Marcus. Jesus: Uncovering The Life, Teachings and Suprising Relevance of a Spiritual revolutionary.HarperCollins e-books, 2006, ISBN 0-06-120547-8, 344s.

BORNKAMM, Günther. Apoštol Pavel. Praha: Kalich, 1998. 254 s. ISBN 80-7017-097-2.

BOSKO, Jan. Preventivní systém při výchově mládeže (Pravidle pro domy Společnosti sv. Františka Saleského). Turin: Salesiánská tiskárna, 1887. str. 313; OE XXII, 99109). In Stanovy společnosti svatého Františka Saleského. 332 s. Další bibliografické údaje nejsou uvedeny.

BOUTENEFF, Peter C.: Arvo Pärt: Out of Silence. New York: St. Vladimir‘s Seminary Press, 2015. ISBN 978-0-88141-512-4.

BRAUN, Joseph. Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. Band 1: Arten, Bestandteile, Altargrab, Weihe, Symbolik. 1. Auslage. München: 1924, 756 S. ISBN 978-3-936741-08-7.

BRAZIER, P.H. Barth and Dostoevsky: A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915–1922. Milton Keynes: Paternoster Theological Monographs, 2007. 264 s. ISBN 978-1-84227-563-4.

BROWN, Collin. The Quest for the Unhistorical Jesus and the Quest for the Historical Jesus. In: HOLMÉN, Tom a Stanley PORTER. The Handbook For Sudy of The Historical Jesus. Boston: Brill Academic Pub, 2011, 855–886. ISBN 978-9004163720. Str. 871.

BROWN, R. E. An Introduction to the New Testament. USA: Yale University Press, 1997. 924 s. ISBN 978-0300140163.

BROWN, Raymond, The Virginal Conception & Bodily Resurrection of Jesus. New York: Paulist Press, 1973, ISBN 978-0-8091-1768-1.

BROŽ, Jaroslav. List Židům. Český ekumenický komentář k Novému zákonu. 1.vydání. vyd. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2015. ISBN 978-80-87287-73-6.

BROŽ, Jaroslav. Melchisedek v Listu Židům a v kumránských listech. In: KUBÍN, P. ed. Sborník Katolické teologické fakulty. Praha: Karolinum, 2000. svazek III, s. 9–23.

BRUCE, F. F. The Epistle to the Hebrews. 2. vyd. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. ISBN 0-8028-2514-1.

BRUNNER, Emil, Das Ewige in Zukunft und Gegenwart, München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1965, 232 s.

BRYCHNÁČ, Vlastimil a kol. Marxisticko-leninská filozofie: Učebnice pro vyšší stupeň stranického vzdělávání. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978. 426 s.

BUDDE, Michael. Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600. Textband. 1. Auslage. Münster: Werne a. d. Lippe, 1998, 315 S. ISBN 3-00-001544-2.

BUDDE, Michael. Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600. Katalogband I. 1. Auslage. Münster: Werne a. d. Lippe, 1998, 368 S. ISBN 3-00-001544-2.

BUDDE, Michael. Altare portatile: Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600. Katalogband II. 1. Auslage. Münster: Werne a. d. Lippe, 1998, 383 S. ISBN 3-00-001544-2.

BUDILOVÁ, Lenka – JAKOUBEK, Marek. Religiozita Cikánů v ČR: Konceptuálněmetodologické poznámky. Český lid, 2011, No. 4, s. 359–378.

BYRSKOG, Samuel. How do we know, that Jesus existed. In: HOLMÉN, Tom a Stanley PORTER. The Handbook For Sudy of The Historical Jesus. Boston: Brill Academic Pub, 2011, 1609–1638. ISBN 978-9004163720. Str. 2186.

CAILLOIS, Roger Les jeux et les hommes le masque et le vertige, Paris, Gallimard, 1991. ISBN 978-2-07-032672-3 2-07-032672-1.

CANNELL,C. F.; KAHN, R.L. Experimentation on social psychology. In: Handbook of social psychology. Vol. 2.

CAPPELLI, A. Dizionario di abbreviature Latini ed Italiani. Milano, 1912. s. 529.

CAPPELOM, N.J. – CROUTER, R. – JORGENSEN, T. – OSTHÖVENER, C.D. Schleiermacher und Kierkegaard: Subjektivität und Warheit. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. 730 s.

CATALANO, Alessandro. Zápas o svědomí: kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách. 1. vyd. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2008.637 s. ISBN 978-80-7106-942-3 (váz.).

COL, Rudolf. Nový zákon. 3. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1970. s. 693.

CONZELMANN, Hans. The Theology of St. Luke. London: Faber, 1960. 255 s.

COPLESTON, Frederick Charles. A history of philosophy. Vol. 2, Medieval philosophy. Reprinted 2010, 1st paperback ed. 1999. London: Continuum, 2010. ISBN 978-0-8264-6948-9.

CORETH, Anna. Pietas Austriaca: fenomén rakouské barokní zbožnosti. 1. vyd. Olomouc: Refugium Velehrad –Roma, 2013. 114 s. ISBN 978-80-7412-148-7.

CORT JOHN E., Framing the Jina, Oxford University Press, 2010. 196s ISBN-10: 0195385020.

COZMA, I. Kariérne poradenstvo. Kompendium metód a techník. Zošit 9. Bukurešť : Inštitút pedagogiky, 2007. 13 s. ISBN 978-973-7714-34-3.

CREHAN, Joseph H. Peter According to the D-Text of Acts. Theological Studies. 1957, roč. 18, č. 4, s. 596 – 603.

CROSSAN, John Dominic. The historical Jesus: the life of a mediterranean jewish peasant. [1st ed.]. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991, xxxiv, 507 s. ISBN 0-06-061629-6. Str. xxvii– xxxi.

CULLMANN, Oscar. Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments. In: Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2010. ISBN 978-3-17-0209794.

CULLMANN, Oskar. Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History. London: SCM press, 1962. 253 s.

DAVIE, G. Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. ISBN 978-80-7325-192-5.

della DORA, Veronica. Setting and Blurring Boundaries: Pilgrims, Tourists, and Landscape in Mount Athos and Meteora. Annals of Tourism Research, 2012, sv. 39, č. 2, s. 951–974.

DENIFLE, Heinrich a Emile CHATELAIN. Chartularium Universitatis parisiensis. Tomus I., Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI. Parisiis: ex typis fratrum Delalain, 1889.

DESILVA, David Arthur. Despising shame: honor discourse and community maintenance in the Epistle to the Hebrews. 2.vyd. vyd. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. Studies in Biblical Literature no. 21. ISBN 978-1-58983-400-2.

DESILVA, David Arthur. Perseverance in Gratitude: A Socio-rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000. ISBN 0-8028-4188-0.

DICKENS, W. T., Hans Urs von Balthasar´s Theological Aesthetics. A Model for Post-Critical Biblical Interpretation, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003, s. 336. ISBN 0-268-03064-2.

DILLON, Richard J. The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8. Catholic Biblical Quarterly [online]. 1998, 2015-11-23, 60(4): 682–702 [cit. 2015-11-23]. ISSN 00087912.

Dingir, religionistický časopis o současné náboženské scéně, Dingir, s.r.o.

DINWIDDIE, Richard. J. S. Bach: God's Master Musician. Christianity Today. 1985, 29. s. 16–21.

DODD, Bernard G. Aristoteles Latinus. In KRETZMANN, Norman. PINBORG, Jan a KENNY, Anthony John Patrick (eds.). The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100–1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0521 22605 08. s. 45–79.

DOMENECH, D. et al. Salesiánska pastorácia mládeže. Bratislava: Don Bosco, 1999. 143 s.

DONFRIED, Karl Paul. The Romans debate: revised and expanded edition. Peabody: Hendrickson, 1991, 372 s. ISBN 0943575427.

DRÁPAL, D. Jak to všechno začalo, historie Křesťanského společenství Praha I. Křesťanská společenství Praha, 2008.

DRÁPAL, D. Léta růstu, historie Křesťanského společenství Praha II. Křesťanská společenství Praha, 2009.

DRÁPAL, D. Zlom, historie Křesťanského společenství Praha III. Křesťanská společenství Praha, 2011.

DUDA, Zdeněk. 30 let budování paměti: Ideologie v muzejní prezentaci (Oblastní muzeum v Písku 1975). Ústecký sborník historický. V tisku.

DUDOVÁ, Anna – KAPLÁNEK, Michal – MACKŮ, Richard. Kulturní animace – filosofická východiska a praktické využití. Caritas et veritas, 2014, č. 4, s. 60–68. ISSN 1805-0948.

DUNDAS, P. The Jains. Routledge. 2002. 368 s. ISBN-10: 0415266068.

DULLES, A. Evangelization for the third millenium. New York: Paulist, c2009. ISBN 978-0-8091-4622-2.

DUNN, James D. G., Christianity in the Making I : Jesus Remembered. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2003, ISBN 978-0-8028-3931-2.

DUNN, James D. G., Christianity in the Making III : Neither Jew nor Greek – Contested Identity. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2015, ISBN 978-70-8028-3933-36.

DUNN, James D, Bruce M METZGER, David A HUBBARD, Glenn W BARKER a Ralph P MARTIN. Word biblical commentary. Dallas: Word Books, 1988, lxxii, 513 s. ISBN 0849902371.

DUNN, James D, Bruce M METZGER, David A HUBBARD, Glenn W BARKER a Ralph P MARTIN. Word biblical commentary. Dallas: Word Books, 1988, lxxii, 513 s. ISBN 0849902371.

DUNN, James D. G. The theology of Paul the Apostle. Grand Rapids, Miu: William B. Eerdmans, c1998. ISBN 0802838448.

DURRWELL, F.X. La résurrection de Jésus, mystére du salut. Paris: Editions Xavier Mappus, 1955. 430 s.

DYRNESS, W. A. Visual faith. Art, theology, and worship in dialogue. Michigan: Baker Academic, 2001. ISBN 978-08010-2297-5.

EGGER, Wilhelm – WICK, Peter. Methodenlehre zum Neuen Testament. 6. vyd. Freiburg im Breisgau: Herder, 2011. 300 s. ISBN 978-3-451-30924-3.

EHRMAN, Bart D. The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings. New York: Oxford University Press, 2012. 608 s. ISBN 978-0-19-975753-4.

ELLIGER, Karl, Wilhelm RUDOLPH, Adrian SCHENKER, Donald R. VANCE, George ATHAS a Yael AVRAHAMI. Biblia Hebraica Stuttgartensia: a reader's edition. Fifth revised edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, 1765 s. ISBN 978-1-59856-342-9.

ELLINGWORTH, Paul. The Epistle to the Hebrews: a Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary. vyd. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000. ISBN 0-8028-2420-X.

EPP, Eldon Jay. The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. 228 s. ISBN 978-0-521-02047-3.

ERDMANN, Martin. The Millennial Controversy in the Early Church. Eugene: Wipf and Stock, 2005. 229 s. ISBN 1-59752-446-8.

ETZWILER, J.P. Man as Embodied Spirit in The New Scholasticism, 54, 1980, pp. 358 – 377.

EVDOKIMOV, Paul, The Art of Icon: A Theology of Beauty. Translated by Fr. Steven Bigham, Redondo Beach: Oakwood Publications, 1990, vi, 355 s. ISBN 0-9618545-4-5.

FÁREK, Martin. Indie očima Evropanů, Karolinum, 2014.234s ISBN 978-80-246-2494-5.

FARSKÝ, Karel – František KALOUS. Československý katechismus: Učebnice pro mládež a věřící církve československé. Příbram: Ant. Peize, 1922.

FARSKÝ, Karel. Český zápas. 1924, (37.).

FARSKÝ, Karel. Učení církve československé. Český zápas. Praha, 1924, III. (37.,47).

FARSKÝ, Karel: Postily: Připraveno prací kolektivu za vedení M. Kaňáka. Praha, 1952.

FEE, Gordon D. Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Pauline Prose? Bulletin for Biblical Research. 1992, č. 2, s. 29–46. ISSN 1065-223X.

FEISTNER, Edith. Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1995. Wissensliteratur im Mittelalter, Bd. 20. ISBN: 3-88226-821-2.

FILIPI, Pavel. Verbum Solatii. Epištola Židům a pastýřská péče. In: MOLNÁR, A., SMOLÍK, J. eds. Biblické studie. Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. vyd. Praha: Kalich, 1982, s. 89–101.

FLUGEL, Peter. Jaina Relic Stupas, CoJS Newsletter,issue 3, 2008. 50 s.

FRANCIA, Alfonso. Curso para jóvenes cristianos animadores de grupos: Dinámica de grupos. 1. vyd. Madrid: CCS, 1989. 120 s. ISBN: 9788470433153.

FRANKL, Viktor Emil. Neuvedomený Boh. Psychoterapia a náboženstvo. Bratislava: Lúč, 2005.

ISBN 80-7114-469-X.

FRASER, Angus M. Cikáni. Praha: Lidové noviny, 1998. Dějiny národů. 374 s. ISBN 80-7106-212-X.

FREDRIKSEN, Paula. Jesus of Nazareth, King of the Jews: a Jewish life and the emergence of Christianity. 1st ed. New York: Vintage Books, 2000, 327 s. ISBN 978-0-679-76746-6.

FREIRE, P. Pedagogy of the oppressed. 30th anniversary ed. New York: Continuum, c2000. ISBN 08-264-1276-9.

FRIEDMAN, R. E. Mizení Boha. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-247-X. 338 s.

FREEMAN, Laurence. Křesťanská meditace. Praha: Vyšehrad, 2010. 72 s. ISBN 978-80-7429-018-3.

FREEMAN, Laurence, OSB. Christian Meditation: Your Daily Practice. Melbourne: Novalis. 2008. 64 s. ISBN 978-1-920-721-79-4.

FUNK, Robert Walter a Roy W HOOVER. 1993. The five Gospels: the search for the authentic words of Jesus : new translation and commentary. 1st ed. New York: Maxwell Macmillan International, str. 28. 553 p. ISBN 00-254-1949-8.

GADAMER, Hans Georg, Gesammelte Werke: Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke, Hans--Georg Gadamer ; Bd. 1, 7., überarb. Aufl, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. s. 494, ISBN 978-3-16-150211-8.

GALOT, J. The mystery of Christian hope. New York: Alba House, 1977. 141 s. ISBN 0-8189-03-465.

GANINI JNANAMATI, Jaina Bharati. The Esence of Jainism, Hastinapur 2007. 404 s.

GARDAVSKY, Vitězslav. Gott ist nicht ganz tot: Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus, 5. Aufl, München: Kaiser, 1971. s. 236, ISBN 978-3-459-00186-6.

GARDAVSKÝ, Vítězslav. Hoffnung aus der Skepsis, München, Kaiser, 1970. s. 76 ISBN 978-3-459-00614-4.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. The Three Ages of the Interior Life. Translated by Timothea Doyle. London: Catholic Way Publishing, 2013.

GAUKROGER, Stephen. The emergence of a scientific culture: science and the shaping of modernity, 1210–1685. Oxford: Clarendon Press, 2006. ISBN 9780199296446.

GAUTHIER, Francois – MARTIKAINEN, Thomas – WOODHEAD, Linda. Introduction: Religion in Market Society. IN: GAUTHIER, Francois – MARTIKAINEN. Thomas (eds.). Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance. Farnham--Burlington: Ashgate, 2013, s. 1–26. ISBN-10: 1409449785.

GIBELLINI, R. Teologické směry 20. století. 1. české vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, 644 s. ISBN 978-80-7195-177-3.

GILSON, É. La filosofia nel Medioevo, Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo. BUR: Milano, 2000. s. 964. ISBN 978-88-17-04393-9.

GILSON, É. Bytí a někteří filosofové. OIKOYMENH: Praha, 1997. s. 266. ISBN 80-86005-46-1.

GINTER, W. (ed.) Informator o Kościele Starokatolickim Mariawitów. Płock: Kościół Starokatolicki Mariawitów, 1989.

GOLDBURG, Peta. Religious Education ang the Creative Arts: A Critical Exploration. Saarbrücken: VDM Verlag, Dr. Müller, 2010. 260 s. ISBN 978-3-639-27363-2.

GOŁĘBIOWSKI, S. Św. Maria Franciszka Feliksa Kozłowska 1862–1921, Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, Płock 2002. ISBN 83-917609-0-1.

GORSKI Stanisław. Do Mekki Maryawitów. Tygodnik Illustrowany. 1906, č . 9, s. 181.

GOWLER, David B. What are they saying about the historical Jesus?. New York: Paulist Press, c2007, x, 190 s. ISBN 978-0-8091-4445-7.

GRANT, Edward. A history of natural philosophy: from the ancient world to the nineteenth century. New York: Cambridge University Press, 2007. 361 s. ISBN 0521689570.

GRANT, Edward. The foundations of modern science in the Middle Ages: their religious, institutional, and intellectual contexts. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. s. 247. ISBN 0521567629.

GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*. Missoula: Scholars Press, 1975. 384 s. ISBN 0-89130-069-4.

GRESHAKE, G. – KREMER, J. Resurrectio mortuorum: Zum theologishen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. 400 s. ISBN 3-534-0703-72.

GRIFFITHS, Jonathan I. Hebrews and Divine Speech. Library of New Testament Studies. vyd. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. ISBN 978-0-567-65552-3.

GROOME, T. H. Christian religious education: sharing our story and vision. 1st ed. San Francisco, Calif.: HarperSanFrancisco, 1980. ISBN 00-606-3494-4.

GROOME, T. H. Sharing faith: a comprehensive approach to religious education and pastoral ministry : the way of shared praxis. Eugene, Or: Wipf and Stock, 1998. ISBN 978-157-9101-961.

GROOME, Thomas H. a Harold Daly HORELL. Horizons: the future of religious education. Mahwah, N.J.: Paulist Press, c2003. ISBN 08-091-4154-X.

GROOME, T. H. Will there be faith?. 1st ed. New York, NY: HarperOne, an imprint of HarperCollins, 2011. ISBN 978-006-2037-282.

GRULICH, Vladimír – LOUKOTKA Jiří – MUŽÍK Josef. Komunistický světový názor a mladá generace. 1. vyd. Praha: Horizont, 1974. 138 s.

GRÜN, Anselm. O mlčení. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-71924-68-7.

GRÜN, Anselm. Svatý Benedikt z Nursie. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-695-6.

GREENBRAUM, L. T. Moderating Focus Groups. A Practical Guide for Group Facilitation. Connecticut : Groups Plus Inc., 1999. 264 s. ISBN 978-0761920441.

GUR, Haviv Rettig, *When Abraham murdered Isaac (Book review)*, [online] 28. 11. 2012 [cit. 27. 11. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.timesofisrael.com/when-abraham-murdered-isaac/> .

GUTHRIE, G. H. The Structure of Hebrews: a Text linguistic Analysis. Supplements to Novum Testamentum vol.73. vyd. Leiden/New York: E. J. Brill, 1994. ISBN 90-04-09866-6.

HAJSKÁ, Markéta. Křtem proti zlým silám. Dingir. 2004, sv. 2004, č. 1, s. 13–16. ISSN 1212-1371.

HALLAMAA, Olli. Science in theology: studies in the interaction between late medieval natural philosophy, logic and theology, a summary. Helsinki: 2005. 14 s., 376–388 s., 352–374 s., 85–119 s., 5–309 s. ISBN 952-91-8710-6.

HAAS, Alois, M. Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: JEZLER, Peter (ed.): Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. 2. vyd. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. ISBN 3-7705-2964-2.

HAENCHEN, Ernst. The Acts of the Apostles. The Westminster Press, USA, 1971. 737 s. ISBN 0-664-20919-X.

HAGNER, Donald A. Hebrews. New International Biblical Commentary. vyd. Peabody Massachusetts: Paternoster, 1990. ISBN 978-0-85364-668-6.

HAHN, Roger L. Pneumatology in Romans 8: its historical and theological context. Wesleyan Theological Journal[online]. 1986, 2015-11-23, 21(1–2): 74–90 [cit. 2015-11-23]. ISSN 00924245.

HALASOVÁ, TEREZA. Sociologické a teologické příčiny vzniku Církve víry. Praha, 2014. 92 s. diplomová práce, Univerzita Karlova v Praze Evangelická teologická fakulta, vedoucí práce prof. Pavel Hošek, Th.D.

HANSEN, Walter G. The Letter to the Philippians. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009. 355 s. ISBN: ISBN 978-0-8028-3737-0.

HARRIS, Rendel J. Codex Bezae: A Study of So Called Western Text of the New Testament. Londýn: FB&c LTD, 2015 (repritn 1891). 282 s. ISBN 978-1-4400-5638-3.

HARRIS, Paul, ed. John Main. A Biography. 2nd ed. Singapore: Medio Media. 2010. 79 s. ISBN: 978-981-08-5544-4.

HARTH-PETER, Waltraud (Hrsg.), „Kinder sind anders". Maria Montessoris Bild vom Kinde auf dem Prüfstand. Würzburg: Ergon Verlag 21997. ISBN 3-928034-90-1.

HAWKING, S. Stručná historie času: od velkého třesku k černým dírám. 2. vyd. Praha: Argo, 2007. 202 s. ISBN 978-80-7203-946-3

HAWTHORNE, Gerald F. Philippians. (WBC 43) Waco: Word Books, 1983. 232 s. ISBN 0-8499-0242-8.

HEDÁNEK, Jiří. Překládání Bible v teorii a praxi. Theologia vitae. 2009, sv. 2, č. 2, s. 167–206. ISSN 1803-4829.

HEGER, Paul. 1 Enoch – Complementary or Alternative to Mosaic Torah?. Journal for the Study of Judaism 2010, 41, s. 29–62.

HEIDEGGER, Martin. Bytí a čas. Praha: OIKOYMENH, 1996. 477 s. ISBN 80-86-005-12-7.

HEIDER, George C. *The cult of Molek: a reassessment*. Sheffield: JSOT Press, 1985. 450 s. ISBN 1-85075-019-X.

HEELAS, Paul. Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. New York: Blackwell Publishing, 2008, s. 296. ISBN-10: 1405139382.

HELLER, Jan. Na čem mi záleží. Praha: Vyšehrad, 2009. 313 s. ISBN 978-80-7021-962-1.

HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1988. 440 s.

HENRICI, G. ed. MACKEN, R. Utrum imparare sit actus voluntatis an rationis sive intellectus. in. Quodlibet IX, Opera Omnia XIII. University press of Leuven: Leuven, 1983. ISBN 90-6186-158-6.

HEROLD, Vilém. Filosofie na pražské univerzitě předhusitské doby: schola Aristotelis nebo Platonis divinissimi? Filosofický časopis [online]. 1999, 47(5) [cit. 2016-11-24].

HEROLD, V. Filosofie na pražské universitě předhusitské doby: Schola Aristotelis nebo Platonis divinissimi. Filosofický časopis. 1999, sv. 47, č. 1, s. 5 – 13. ISSN 0015-1831.

HERWEGEN, Idelfons. Smysl a duch Benediktovy řehole. Vyšší Brod: Cisterciácké opatství Vyšší Brod. Libice nad Cidlinou: Gloriet, s.r.o., 2008. ISBN 80-86644-99-5.

HESSE Hermann Das Glasperlenspiel: Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften, Suhrkamp-Taschenbuch, 79, 35. Aufl, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. s. 612, ISBN 978-3-518-36579-3.

HIGGINS, Leighanne – HAMILTON, Kathy. Mini-miracles: Transformations of Self from Consumption of the Lourdes Pilgrimage. Journal of Business Research, 2016, sv. 69, č. 1, s. 25–32.

HOLDT Johannes, Hugo Rahner: Sein Geschichts- Und Symboltheologisches Denken Paderborn: F. Schöningh, 1997, 211 s ISBN 978-3-506-73956-8.

HOLTZ, Gottfried (Hrsg.), D. Martin Luther Großer Katechismus. Vollständige Ausgabe. Sprachlich durchgesehen und den Menschen der Gegenwart nahegebracht. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 41962, 327 stran.

HOLZHERR, Georg. Řehole Benediktova: uvedení do křesťanského života (komentář). Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2001. ISBN 80-902682-3-4.

HORÁK, M. – KOZUMPLÍKOVÁ, A. – SOMERLÍKOVÁ, K. – LORENCOVÁ,H. – LAMPARTOVÁ, I. Religious Tourism in the South-Moravian and Zlín Regions: Proposal for Three New Pilgrimage Routes. European Countryside, 2015, sv. 7, č. 3, s. 167–178.

HORN, Friedrich Wilhelm. Paulus Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, xvi, 653 s. ISBN 9783161500824.

HRDLIČKOVÁ, Lucie. Smrt a pohřeb u Romů. Dingir. 2004, sv. 2004, č. 1, s. 19–22. ISSN 1212-1371.

HSIA, R. Po-Chia. The world of Catholic renewal 1540–1770. 1.vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 240 s. ISBN 0-521-44596-5 (brož.)

HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. Šaj pes dovakeras: Můžeme se domluvit. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1993. 129 s. ISBN 80-7067-355-9.

HUGHES, Alfred C. Moral Conscience. Clarion Herald. Official Newspaper of the Archdiocese of New Orleans. [online]. 2005. [cit. 10. 9. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.docs-archive.com/The-Clarion-Herald.pdf>.

HUIZINGA Johan, NACHOD, Hans and FILTNER, Andreas, Homo Ludens: vom Ursprung der Kultur im Spiel, rororo Rowohlts Enzyklopädie, 55435, 24. Aufl , Reinbek bei Hamburg, Rowohlt-Taschenbuch-Verl, 2015. s. 254, ISBN 978-3-499-55435-3.

HUS, J. ed. RYBA, B. Quodlibet Disputationis de Quolibet PRagae Facultata Artium Mense Ianuario Anni 1411 habitae Enchiridion. ORBIS: Praha, 1948. s. 240.

CHATMAN, Seymour Benjamin. Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu. Brno: Host, 2008. 326 s. ISBN 978-80-7294-260-2.

CHOVANEC, M. Eschatológia. Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda, 2014. 61 s. ISBN 80-88741-48-3.

IRENAEUS a Jan Nep. František DESOLDA. Patero kněh proti kacířstvím s některými dodatky. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1876. 545 s.

ISIDOR ze Sevilly: Etymologie XVI. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2000, 311 s. ISBN 80-7298-001-7.

JACOBI, H. Gaina Sutras. The Akaranga Sutra. The Kalpa Sutra. Oxford 1884. 324 s.

JACKELEN, Antje. Time and Time & Eternity: The Question of Time in Church, Science and Theology. Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2005. 345 s. ISBN 1-59947-076-4-1.

JAIN JYOTI Prasad. Religion and Culture of the Jains. Delhi, 2006. 234s ISBN 81-263-1274-2.

JAINI PADMANABH S. The Jaina Path of Purification. Delhi 2001. 374 s. ISBN 81-208-1578-5.

JAIN, J. P. Religion and Culture of the Jains. Bharatiya Jnanpith, New Delhi. 2006. 234 s.

JAIN, S. CH. Study Notes, Select Papers on Jainism. Volume II., New Delhi. 2012 385 s.

JAINI, P. S. The Jaina Path of Purification. Motilal Banarsidas, India. 2006. 374 s. ISBN-10: 8120815785.

JAN PAVEL II. Katecheze v církvi: Catechesi tradendae. Řím: Křesťanská akademie Řím, 1982.

JAN PAVEL II. O úkolech křesťanské rodiny v současném světě: apoštolská exhortace Jana Pavla II. z 22. listopadu 1981 = Familiaris consortio. Praha: Zvon, 1992. ISBN 80-7113-067-2.

JÁN PAVOL II. Exhortácia Ecclesia in Europa.

JAVORNICKÝ, David. Kategorie postavy v poetice starozákonních narativů. Tesáno do kamene, psáno na pergamen, tištěno na papír. Jihlava: Mlýn, 2008, s. 159–179.

Jeruzalémská bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, 2009. 2229 s. ISBN 978-80-7195-489-7.

JEWETT, Robert, Roy D KOTANSKY a Eldon Jay EPP. Romans: a commentary. Minneapolis: Fortress, 2007, lxx, 1140 s. ISBN 9780800660840.

JOHNSON, Luke Timothy. Hebrews: a Commentary. New Testament Library. vyd. Louisville, Ky: Westminster John Knox, 2006. ISBN 0-664-22118-1.

JOHNSON, Luke Timothy. The real Jesus: the misguided quest for the historical Jesus and the truth of the traditional Gospels. 1st ed. San Francisco: HarperCollins, 1996, 182 s. ISBN 0-060-64177-0 Str. 124.

JONES, M. Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience. London: Anthem Press, 2005. ISBN 1-84331-205-0.

JOVILET, Jean. The Arabic Inheritance. In DRONKE, Peter (ed.) A history of twelfth-century western philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. ISBN 978-0-521-25896-8. s. 113–148.

KADEŘÁVEK, Václav – TRTÍK, Zdeněk: Život a víra ThDr. Karla Farského. Praha, 1982.

KAELBER, Lutz. Place and Pilgrimage, Real and Imagined. In: SWATOS, William H. (ed.) On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity. Leiden: Brill, 2006, s. 277–295. ISBN-10: 9004151834.

KAŇÁK, Miloslav. Z dějin světových zápasů o pokrok na poli náboženském. Praha, 1961.

KAPLÁNEK, Michal. Animace: studijní text pro přípravu animátorů mládeže. 1. vyd. Praha: Portál, 2013. 104 s. ISBN 978-80-262-0565-4.

KAPLÁNEK, Michal. Výchova v salesiánském duchu. 1. vyd. Praha: Portál, 2012. 117 s. ISBN 978-80-262-0126-7.

KARFÍKOVÁ, Lenka a Štěpán ŠPINKA. Pán a dárce života: setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1999, 143 s. ISBN 8085959429.

KARFÍKOVÁ, Lenka a Štěpán ŠPINKA. Pán a dárce života: setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1999, 143 s. ISBN 8085959429.

KAŠNÝ, Jiří. Život a poslání křesťanů v církvi a ve světě: závěrečný dokument Plenárního sněmu katolické církve v ČR. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-7195-162-9.

KÄSEMANN, Ernst a Geoffrey William BROMILEY. Commentary on Romans. 1st paperback ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994, xxix, 428 s. ISBN 0802808603.

KÄSEMANN, Ernst a Geoffrey William BROMILEY. Commentary on Romans. 1st paperback ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994, xxix, 428 s. ISBN 0802808603.

KECK, Leander E. The book of Numbers: The book of Deuteronomy ; Introduction to narrative literature ; The book of Joshua ; The book of Judges ; The book of Ruth ; The first and second books of Samuel. Nashville: Abingdon, 1998. The new interpreter‘s Bible. 1388 s. ISBN 0-687-27815-5.

KEJŘ, J. Kvodlibetní disputace na pražské universitě. Universita Karlova: Praha, 1971. s. 208.

KEJŘ, J. Z počátků české reformace. L. Marek: Brno, 2006. s. 272. ISBN 80-86263-81-9.

KIM, Lloyd. Polemic in the book of Hebrews: Anti-Judaism, Anti-Semitism, Supersessionism?. Princeton Theological Monograph Series. vyd. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2006. 64. ISBN 978-1-59752-839-9.

KIRSCHBAUM, Engelbert; BRAUNFELS, Wolfgang; BANDMANN, Günter (ed.). Lexikon der christlichen Ikonographie, 8 svazků, Herder, 1976, ISBN 3-451-22568-9.

KITTEL, Gerhard, FRIEDRICH, Gerhard. eds. Theological dictionary of the New testament. 6. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964.

KITTEL, Gerhard. Teologický slovník k Novej zmluve I–II. Přel. Ján Grešo. Bratislava: Tranoscius. 1986. 299 s. s. 278–279.

KLEINSCHMIDT, Beda: Der Mittelalterliche Tragaltar, in Zeitschrift für christliche Kunst, Bd. 16, Nr. 11, 1903, S.320–330.

KLÍMA, Lukáš. „Kenaanský" žalm 29 a Hospodinův hlas. Tesáno do kamene, psáno na pergamen, tištěno na papír. Jihlava: Mlýn, 2008, s. 59–65. ISBN 978-80-86498-31-7.

KNOTT, Kim. Cutting Through The Postsecular City: A Spatial Interrogation. In: MOLENDIJK, Arie – BEAUMONT, Justin – JEDAN, Christoph (eds.). Exploring the Postsecular The Religious, the Political and the Urban. Leiden: Brill, 2010, s. 19–38. ISBN-10: 9004185445.

KNOTT, Kim. The Location of Religion: A Spatial Analysis. London: Equinox Publishing, 2005.

KOERRENZ, Ralf, COLLMAR, Norbert (Hrsg.), Die Religion der Reformpädagogen. Ein Arbeitsbuch. Weinheim: Deutscher Studien Verein 1994. ISBN 3-89271-484-3.

KOESTER, Craig R. Conversion, persecution, and malaise: life in the community for which Hebrews was written. In: Hervormde teologiese studies. 2005, č. 61.1–2, s. 231 – – – 252. ISSN 0259-9422.

Kolektiv autorů. Romové – O Roma: tradice a současnost. Brno: Moravské zemské muzeum, 1999. Za poznáním do muzea, sv. 9. ISBN 80-902476-1.

KOLMAN, Vojtěch. Emotions and Understanding in Music: A Transcendental and Empirical Approach. Idealistic Studies. 2015, 1, ISSN OO46-8541. s. 17–34.

KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.). Boh všetko vidí: duchovný svet Rómov na Slovensku. Bratislava: Chronos, 2003. Religionistická knižnica, zv. 2. ISBN 80-89027-06-7.

KOVÁČ, M. Teória mýtu. Bratislava: Stimul, 2010. 202 s. ISBN 978-80-89236-83-1.

KOVÁŘ, František. Království Boží na Zemi. K ideovým základům církve československé. Praha. 1920.

KOWALSKI, J.M.M. List Pasterski N. Ojca Arcybiskupa Maryawitów o spowiedzi przed Chrystusem. In: Królestwo Boże na Ziemi, 1930, č. 16, s. 121–123.

KRAWCZAK, T. Rewolucja 1905–1907, a życie społeczno-religijne. Ruch Mariawitów. In: ŻARNOWSKA, A. – WOLSZA, T. (eds.) Społeczeństwo i polityka – dorastanie do demokracji – kultura polityczna w Królestwie Polskim na początku XX wieku. Warszawa: DiG, 1993. s. 118. ISBN 83-85490-15-9.

KREMPASKÝ, J. – GERHÁTOVÁ, Ž. Fyzika a súčasná spoločnosť. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave – Pedagogická fakulta, 2014. 119 s. ISBN 978-80-8082-761-8.

KROPATSCHECK, Gerhard (Hrsg.), Der Kleine Katechismus D. Martin Luthers. Mit Bildern von Rudolf Schäfer. Potsdam: Stiftungsverlag 1929, 80 stran.

KUBÍKOVÁ, Jiřina. Malá katechetická metodika. 1. Praha: Ústřední rada Církve československé husitské, 1992.

KUNKA, S. „Równi aniołom" (Lk 20, 36) Płeć człowieka w perspektywie wieczności. Roczniki teologii dogmatycznej. 2012, Tom 4 (59), s. 243 – 58. ISSN 2353-7272.

KURMANALIYEVA, R., – Sh. DUISSENBAYEVA, A. – Izmailov, I. Religious Tourism as a Sociocultural Phenomenon of the Present "The Unique Sense Today is a Universal Value Tomorrow. This is the Way Religions are Created and Values are Made. Procedia – Social and Behavioral Science. 2014, sv. 143, s. 958–963.

KÜGLER, Georg. Karl Rahner – současník, teolog, prorok. Přel. Miloš Voplakal. In: Teologické texty. č. 2004/2. [online]. [cit. 18. 10. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-2/Karl-Rahner-soucasnik-teolog-prorok.html>.

KÜNG, Hans, Art and the Question of Meaning, London: SCM Press, 1981.

LAMBACHER, Lothar: Niedersachsen oder Norditalien? Neue Forschungen zum Tragaltar mit getriebenen Silberfiguren aus dem Welfenschatz, in: Täube Dagmar/Von Hülsen-Esch, Andrea. Luft unter die Flügel: Beiträge zur mittelalterlichen Kunst. Festschrift für Hiltrud Westermann. 1. vydání, Angerhausen, Hildesheim / Zürich / New York: 2010, 264 s., ISBN 3487143178.

LANE, W. L. Hebrews 1–8. Dallas: Word Books Publishers, 1991. Word Biblical Commentary 47A. ISBN 0-8499-0246-0.

LANGMEIER, Josef a Dana KREJČÍŘOVÁ. Vývojová psychologie. 2., aktualiz. vyd. Praha: Grada, 2006. ISBN 80-247-1284-9, s. 149 – 152.

LÁŠEK, J. B. – LUPTÁKOVÁ, M. – ŘOUTIL, M. (eds.), Ikona v ruském myšlení 20. století. Sborník statí a studií, Praha: Pavel Mervart, 2011. ISBN 978-80-87378-98-4.

LEHRBERGER, James. The Anthropology of Aquinas's De ente et essentia, in The Review of Metaphysics, 1998, 51, vol. 4, pp. 829 – 847.

LEMBERK, V. Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé: O výuce náboženské. 1. Praha, 1924.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mythologica [1]: Syrové a vařené. 1. vyd. Praha: Argo, 2006. Capricorn, sv. 14. ISBN: 80-7203-644-0.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mythologica [2]:Od medu k popelu. 1. vyd. Praha: Argo, 2006. Capricorn, sv. 15. ISBN: 80-7203-737-4.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mythologica [3]:Původ stolničení. 1. vyd. Praha: Argo, 2007. Capricorn, sv. 16. ISBN: 978-80-7203-907-4

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mythologica [4]:Nahý člověk. 1. vyd. Praha: Argo, 2009. Capricorn, sv. 15. ISBN: 978-80-257-0059-4.

LIBERA, Alain de. Středověká filosofie: byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie. Praha: OIKOYMENH, 2001. Dějiny filosofie. ISBN 80-7298-026-2.

LIBERA, A. Středověká filosofie. OIKOYMENH: Praha, 2001. s. 552. ISBN 80-729-0296-2.

LOCKHART, William. Cardinal Newman. A Retrospect of Fifty Years, by One of His Oldest Living Disciples. [online]. 1891. [cit. 10. 9. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.newmanreader.org/biography/wmlockhart.html>.

LUKÁCS, László. Szívbéli szókkal. A Szentháromság Newman teológiájában. Vigilia. 2002. č. 6. s. 433-441. ISSN 004260242-4.

LUKEŠ, Jiří. Byl Ježíš Nazaretský prorokem konce času? In: VOJTÍŠEK, Zdeněk (ed.): Apokalypsa nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti. Praha: Dingir 2014, str. 243–274. Str. 262–263.

LUKEŠ, J. O teologii smrti Boha po padesáti letech. In: LÁŠEK, Jan Blahoslav (ed.). Theologická revue. Praha: UK HTF, 2014, 85(4). s. 515–537. ISSN 1211-7617.

LUKEŠ, Jiří. Zjevení Janovo, milenialismus a interpretační kontext postmoderny. Theologická revue. 2012, 83(4), s. 419–432. ISSN 1211-7617.

LYON, David. Ježíš v Disneylandu: Náboženství v postmoderní době, Praha: Mladá Fronta, 2002, s. 270. ISBN 80-204-0941-6.

MACKERLE, Adam. První milenaristé a Zjevení sv. Jana. In: „Teologické studie" 2/2005 (roč. VI.), České Budějovice, s. 27–37.

MÁDR, Oto. Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-089-3.

MAGRY, Peter Jan. Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?. In: MARGY, Peter Jan (ed.) Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries Into the Sacred. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008, s. 13–46. ISBN: 9789089640116

MAIN, John. Christian Meditation: The Getsemani Talks. Singapore: Media Media. 2007. 56 s. ISBN: 978-1-933182-86-5.

MAIN, John. Moment of Christ: Prayer as the way to God's fullness. Norwich: Canterbury Press. 2010. 118 s. ISBN 978-1-84825-020-8.

MAIN, John. The Way of Unknowing: Expanding Spiritual Horizons Through Meditation. Norwich: Canterbury Press. 2011. 132 s. ISBN 978-1-84825-118-2.

MACHULA, Tomáš. Člověk jako živočich rozumový a vtělený duch: Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva, in Filozofia, 66, 2001, no. 1, pp. 49–58.

MALÝ, Radomír, Církevní dějiny, Olomouc: Matice cyrilometodějská s. r. o., 2000. ISBN 80-7266-083-7.

MALÝ, F. René Descartes: meditace o první filozofii. e-Logos, Electronic Journal for philosophy. 2002. s.1 – 13. ISSN 1211-0442.

MARKOWSKI, Mieczysław. Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim: Studium z historiifilozofii i nauk soisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku. Wrocław: [s.n.], 1971. 640 s.

MARKOWSKI, Mieczyslaw. Koperník a universita krakovská, in Filosofický časopis. Praha: Československá akademie věd, 1973, 21, 5, 690–698. ISSN 0015-1851.

MARTIN, Gerhard Marcel. 'Wir Wollen Hier Auf Erden Schon...' Das Recht Auf Gluck, T – Reihe Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970, s. 99.

MARTIN, Ralph P. Carmen Christi: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation and in the Settings of Early Christian Worship. 2. vyd. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983. 367 s. ISBN 0-8028-1960-5.

MARTINEK, Michael. Animace. NAIM – časopis pro pastoraci mládeže, 1994, roč. 1, č. 1, s. 11–13.

MARTINEK, Michael. Animátor skupiny. NAIM – časopis pro pastoraci mládeže, 1994, roč. 1, č. 2, s. 7–9.

MARTINEZ, García F. – VAN DER WOUDE, Adam. A Groningen Hypothesis and Early History. Revue de Qumran 1990, 14, s. 521–541.

MAYER, Bernard. List Filipanům, List Filemonovi. (MSK 11) Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 91 s. ISBN 80-7192-440-7.

McCONNELL, D. R. Jiné evangelium. Křesťanský život Albrechtice, 1996.

McKEON, Richard. The organization of sciences and the relations of cultures in the twelfth and thirteenth centuries, in ed. MURDOCH, J.E, SILLA, E.D., The Cultural Context of Medieval Learning,Volume XXVI., DORDRECHT-HOLLAND/BOSTON U.S.A., 1973. ISBN 90-207-0587-9. s. 151–192.

McKERCHER, Bob – PRIDEAUX, Bruce. Academic Myths of Tourism. Annals of Tourism Research, 2014, sv. 46, s. 16–28.

MENOUD, Philippe H. The Western Text and the Theology of Acts.Studiorum Novi Testamenti Societas. 1951, Bulletin II, s. 19 – 32.

METZGER, Bruno. The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance. Oxford: Clarendon Press, 1997. ISBN 978-0-198-26180-3.

METZGER, Bruce M. – EHRMAN, Bart D. The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration. Oxford University Press, USA, 2005. 384 s. ISBN 978-0195161229.

MIKAELSSON, Lisbeth. Pilgrimage as Post-Secular Therapy. The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2012, sv. 24, s. 259–273.

MILIK, Józef T. The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Oxford: Clarendon, 1976. 472s. ISBN 0-19-826161-6.

MOLENDIJK, Arie L. In Pursuit of the Postsecular. International Journal of Philosophy and Theology. 2015, sv. 76, č. 2, s. 100–115.

MOLTMANN Jürgen. Die Ersten Freigelassenen Der Schöpfung, München, Chr. Kaiser, Mchn., 1988.

MOORE, A. W. The infinite. 2nd ed. London: Routledge, 2001. 268 s. Dostupné z: http://site.ebrary.com.ezproxy.nkp.cz/lib/natl/Doc?id=10060797. Master e-book ISBN: 0-203-41581-4.

MRÁZ, Milan. Komentář M. Jenka Václavova k Aristotelovu spisu „De Anima“: současný stav výzkumu. In: Mezinárodní vědecká konference Doba Karla IV. v dějinách národů

ČSSR pořádaná Univerzitou Karlovou v Praze k 600. výročí úmrtí Karla IV., 29. 11.–1. 12. 1978: materiály ze sekce dějin filozofie a přírodních věd. Praha: Universita Karlova, 1981, s. 53–73.

MRÁZEK, Jiří a Jan ROSKOVEC. Pán a dárce života: Setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, 143 s. ISBN 8085959429.

MULLER, Alois. Bibliographie, In DANIELOU, Jean and VORGRIMLER, Herbert (eds.), Sentire Ecclesiam – Das Bewußtsein von Der Kirche Als Gestaltende Kraft Der Frömmigkeit. Festschrift Zum 60. Geburtstag von H. Rahner, Freiburg-Basel-Wien, 1961. pp. 794 – 828.

MÜHLEISEN, Hans-Otto – PHILIPP, Michael – STAMMEN, Theo (eds.). Fürstenspiegel der frühen Neuzeit. 1. vyd. Frankfurt am Main: Insel, 1997. 764 s. ISBN 3-458-16701-3.

MUCHOVÁ, L. Budete mými svědky: dialogické rozvíjení křesťanské identity ve světonázorově pluralitní společnosti – pedagogická výzva. Brno: Didot, 2011. ISBN 978-80-86953-82-3.

NAGARAJAIAH Hampa. Spectrum of Sarasvatí:Šrútadéví. Šravanabelagola 2009. 111 s.

NAVRÁTIL, Pavel a kol. Romové v české společnosti. Praha: Portál, 2003. 224 s. ISBN 8071787418.

NEČAS, Ctibor. Romové v České republice včera a dnes. 4. dopl. vyd. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1999. 129 s. ISBN 80-7067-952-2.

NEŠPOR, Z. R., VOJTÍŠEK, Z. Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice. Karolinum, Praha, 2016.

NEUBAUER, Zdeněk. Smysl a svět: hermeneutický pohled na svět. Praha: Moraviapress, 2001. 231 s. ISBN 80-86181-45-6.

NEUMANN, Karel (ed.). Kultura: Sborník právních předpisů: Příručka pro školy, školská a kulturní zařízení a orgány školské a kulturní správy. Sv. 2. 1. vyd. Praha: Orbis, 1963. 821 s. Sborníky právních předpisů.

NEUNER, Petr, Ekumenická teologie: Hledání jednoty křesťanských církví. Praha: Vyšehrad, 2001. Z něm. originálu Ökumenische Theologie, přel. J. Vokoun, 312 s., ISBN 80-7021-408-2.

NEWMAN, John Henry. Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching. Volume II. London: Longmans, Green, & Co., 1900.

NEWMAN, John Henry. An Essay in Aid of a Grammar of Assent. London: Longmans, Green, and Co., 1903.

NEWMAN, John Henry. Apologia Pro Vita Sua. London: Longmans, Green, & Co., 1908.

NEWMAN, John Henry. Lectures on the Doctrine of Justification. London: Longmans, Green, and Co., 1908.

NEWMAN, John Henry. Sermon Notes. London: Longmans, Green, and Co., 1913.

NEWMAN, John Henry. The Philosophical Notebook. General Introduction to the Study of Newman's Philosophy. Edward Sillem (ed). Louvain: Nauwelaerts Publishing House, 1969.

NEWMAN, John Henry. The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume XXVIII. Fellow of Trinity: January 1876 to December 1878. Oxford: Clarendon Press, 1975.

NEWMAN, John Henry. The Letters and Diaries of John Henry Newman. Volume I. Ealing, Trinity, Oriel: February 1801 to December 1826. Oxford: Clarendon Press, 1978.

NEWMAN, John Henry. Parochial and Plain Sermons. San Francisco: Ignatius Press, 1997. ISBN 0-89870-636-6.

NICKELSBURG, George G. W. The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch, In: COLLINS, J. J., CHARLESWORTH, J. H. (eds.). Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, s. 51–64. ISBN 1-85075-299-0.

NICKELSBURG, George W. E., Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction. 2.vyd. Minneapolis: Fortress Press, 2005. 445s. ISBN 978-08006-9915-4.

NICKELSBURG, George W. G. 1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108. Minneapolis: Fortress Press, 2001. 640s. ISBN 978-08006-9837-9.

NICKELSBURG, George W. G., VANDERKAM J. C. 1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82, Minneapolis: Fortress Press, 2012. 618s. ISBN 0-8006-6074-9.

NIGG, Walter. Benedikt z Nursie/Otec západního mnišství. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-040-0.

NOBLE, Anthony. Choirs of Larks and the Tibetian Trumpets: In Search of the Holy Spirit in Music. Communio Viatorum. 2008, 2. s. 199–219.

NORMAN, Alex – JOHNSON, Mark. World Youth Day: The Creation of a Modern Pilgrimage Event for Evangelical Intent. Journal of Contemporary Religion, 2011, sv. 26, č. 3, s. 371–385.

NOVOTNÝ, Adolf. Biblický slovník. 2. vyd. Praha: Kalich, 1956.

NOVOTNÝ, Adolf. Biblický slovník. Praha: Kalich, 1992. 1399 s. ISBN 80-7017-528-1. s. 925.

Novum Testamentum Graece (ed. NESTLE Erwin, ALAND, Kurt). Nemecko: Deutsche Bibelgesellschaft, 200628. 1008 s. ISBN 3-438-05100-1.

OELKERS, Jürgen, Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte. Weinheim und München: Juventa Verlag, 21992. str. 75–78. ISBN 3-7799-0344-X.

OERTER, Wolf B a Petr POKORNÝ. Rukopisy z Nag Hammádí. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2008, 356 s., [4] s. barev. příl. ISBN 978-80-7021-875-4. Str. 70, 73.

OGLTREE, T. W. The ´Death of God´ Controversy: Is God dead? Guildford and London: Bloomsbury, 1966. 96 s.

OMANSON, Roger L. A Textual Guide to the Greek New Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. 554 s. ISBN 978-3-438-06044-0.

ONDRÁŠEK, Ľ. M. Neocharizmatické hnutie na Slovensku: Analýza základných apektov teológie a praxe Kresťanských spoločenstiev. Bratislava, Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2011.

ONDRÁŠEK, Ľ. M. Stav náboženskej slobody v Slovenskej republike, správa z letnej stáže 2008, Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a církvi 2008, Bratislava, 2009.

OTISK, Marek. Aristoteles christianus: peripatetická tradice v latinském myšlení 10. a 11. století. Ostrava: Montanex, 2008. Konflikty a ideály. ISBN 978-80-7225-267-1.

OTTER, Jiří Dva okrajové biblické spisy v novém aktuálním promýšlení. List Židům. List Judův. Praha: Kalich, 2009. ISBN 978-80-7017-106-6.

OVIEDO, Lluis.– de COURCIER, Scarlett – FARIAS, Miguel. Rise of Pilgrims on the Camino to Santiago: Sign of Change or Religious Revival?. Review of Religious Research, 2014, sv. 56, č.3, s. 433–442.

PALMER, David Alexander. Transnational Sacralizations: When Daoist Monks meet Global Spiritual Tourists. Ethos, 2014, s. 79, č. 2, s. 169–192.

Papežská rada po pastoraci migrantů a lidí na cestách. Směrnice pro pastoraci Romů. Praha: Česká biskupská konference, 2006. 55 s.

PATTISON, George (ed.) – THOMPSON, Diane Oenning (ed.). Dostoevsky and the Christian tradition. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001. 286 s. ISBN 0521782783.

PÁVKOVÁ, Jiřina a kol. Pedagogika volného času: teorie, praxe a perspektivy mimoškolní výchovy a zařízení volného času. 1. vyd. Praha: Portál, 1999. 229 s. ISBN 80-7178-295-5.

PEGIS, A. St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. Toronto-Ontario: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978. Chapter IV: St. Thomas and the Problem of the soul.

PERTOLD, O. Džinismus. SPN Praha. 1966. 276 s.

PETER, Michael. Der Gertrudisaltar aus dem Welfenschatz: Eine stilgeschichtliche Untersuchung. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2001. 256 S. ISBN 3-8053-2788-9.

PETERSEN, Peter, Der Ursprung der Pädagogik. II Teil der „Allgemeinen Erziehungswissenschaft. Berlin 1931. 180 s.

PETERSON, Daniel J. (ed.) – ZBARASCHUK, Michael G. (ed.) Resurrecting the Death of God: The Origins, Influence, and Ruturn of Radical Theology. Albany: State University of New York Press, 2014. ISBN 978-4384-5045-2.

PETERSON, David. Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews. Cambridge: Cambridge Press, 1982. ISBN 978-0-521-01877-7.

PETERSON, Eugene H. The Message: The New Testament in Contemporary Language. Colorado Springs: NavPress, 1996.544 s. ISBN 0-89109-793-7.

PETRÁČEK, Tomáš, Sylabus omylů piánské církve. In: Salve č. 4/15, 2015.

PETRŮ, Ondřej M. Nový zákon. Vídeň: Křesťanská akademie, 1970. s. 622.

PFITZNER, Victor C. Hebrews. Abingdon New Testament Commentaries. vyd. Nashvile: Abingdon Press, 1997. ISBN 0-687-05724-8.

PIAGET, Jean. La formation du symbole chez l'enfant: imitation, jeu et rêve, image et représentation, Actualités pédagogiques et psychologiques, 7. éd , Paris, Delachaux et Niestlé, 1978. s. 310, ISBN 978-2-242-00069-7.

PLATÓN, P. J. JENSEN a Jan H. WASZINK. Timaeus: a Calcidio translatus commentarioque instructus. London: Brill, 1975. Plato Latinus. 436 s. ISBN 0-85481-052-8.

PLZÁKOVÁ E. (ed.), Krása: Sborník příspěvků z kurzu pro kazatelky a kazatele ČCE pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 28. 1. – 1. 2. 2013 v Praze, vyd. nakladatelství EMAN, Benešov: 2014, ISBN: 978-80-86211-92-3.

PODOLINSKÁ, Tatiana. „Čokoládová Mária" – „rómske kresťanstvo" na Slovensku. In. Etnologické rozpravy, 1/ XIV, 2007, s. 51–77.

POKORNÝ, Petr. Ježíš Nazaretský: historický obraz a jeho interpretace. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005, 174 s. ISBN 80-7298-135-8, str. 11.

POKORNÝ, Petr. Literární a teologický úvod do Nového Zákona. Praha: Vyšehrad, 1993. 333 s. ISBN 8070210524.

POKORNÝ, Petr, HECKEL, Ulrich. Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie. Přel.Pavel Moskala, Lucie Kopecká. PREL.Pavel Moskala, Lucie Kopecká. Praha: Vyšehrad, 2013. 00000. ISBN 978-80-7429-186-9.

POLLO, Mario. Animazione culturele: Teoria e metodo. 1. vyd. Roma: LAS, 2002. 403 s. ISBN 88-213-0488-4.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologii dějin. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. 134 s. ISBN 978-80-7195-369-2

PRELOVSKÁ, Daniela. Kultúrno-výchovná a propagačná činnost slovenských múzeí v období rokov 1970–1975. 1. vyd. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2015. 278 s. ISBN 978-80-558-0921-2.

PRELOVSKÁ, Daniela. Zväz slovenských múzeí a kultúrna politika (1945–1959). 1. vyd. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2011. 268 s. ISBN 978-80-8094-868-9.

PRŮCHA, Alternativní školy. Praha: Portál 1996. 106 s. ISBN 80-7178-072-3.

PRŮCHA, Jan – WALTEROVÁ, Eliška – Mareš, Jiří. Pedagogický slovník. 1. vyd. Praha: Portál, 1995. 292 s. ISBN 80-7178-029-4.

PUTALLAZ, François-Xavier a Ruedi IMBACH. Povoláním filosof: Siger z Brabantu a středověká universita. Praha: Oikoymenh, 2005. Oikúmené. 143 s. ISBN 8072981412.

RADECHOVSKÝ, Adam. Pojetí rozumu, paměti a vůle u Petra z Letovic (z kvodlibetu Matěje z Knína v kodexu X H 18, fol. 118a–119b – Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem sit substantialiter ratio, memoria et voluntas). Universita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta, s. 77. Vedoucí diplomové práce prof. Anna Hogenová.

RAHNER Hugo. Abendland. Rede Und Aufsatze. Freiburg im Breisgau: Herder, 1966. s.311.

RAHNER Hugo. Archetypus. Zu C.G. Jungs 70. Geburtstag. Neue Zuricher Nachrichten, 20.7.1945.

RAHNER, Hugo. Der spielende Mensch. 11. Aufl. Einsiedeln u.a.: Johannes Verlag, 2008, s. 79, ISBN 978-3-89411-194-6.

RAHNER Hugo. Man at Play. New York: Herder and Herder, 1967.

RAHNER Hugo. Hugo Rahner. in BOHM Ernst (ed.) Forscher Und Gelehrte, Stuttgart, 1966.

RAHNER Hugo – ROSENBERG Alfons. Griechische Mythen in christlicher Deutung, Herder-Spektrum, 4152, Freiburg im Breisgau, Herder, 1992, s. 396, ISBN 978-3-451-04152-5.

RAHNER, Karl. Zur Theologie des Todes: Mit einem Exkurs über das Martyrium. 5. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder Druck, 1965. 106 s.

RAHNER, Karl. Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. München: Kösel, 1965. 302 s.

RAHNER, Karl. Erfahrungen eines katholischen Theologen. Videozáznam přednášky. Katolická arcibiskupská akademie Freiburg, 1984. [online]. [cit. 18.10.2016]. Dostupné z URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Vthweqb97I4>.

RAHNER, Karl. Základy křesťanské víry. Uvedení do pojmu křesťanství. 2. upr. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004. 643 s. ISBN 80-86036-99-5.

RAHNER, Karel a VORGRIMLER, Herbert. Teologický slovník. 2 vyd. Praha: Vyšehrad. 2009. 496 s. ISBN: 978-80-7021-934-8.

READ-HEIMERDINGER, Jenny. Barnabas in Acts: A Study of His Role In The Text of Codex Beaze. Journal for the Study of the New Testament. ISSN 0142-064X, 1999, roč. 21, č. 72, s. 23 – 66.

READER, Ian. Introduction. In: READER, Ian – WALTER, Tony (eds.). Pilgrimage in Popular Culture, Basingstoke: Macmillan, 1993, s. 1–25. ISBN-10: 0333563182.

REED, Annette Y. Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 318s. ISBN 978-0-521-85378-1.

REMEŠ, P. Hnutí obnovy v Duchu Svatém, Dingir 3/99, str. 14–19.

RETTER, Hein, Petersen und Montessori. IN: Reformpädagogik und Protestantismus im Übergang zur Demokratie. Studien zur Pädagogik Peter Petersens. Brauenschweiger

Beiträge zur Kulturgeschichte. Band 1. Franfurt am Main: Peter Lang – Intl. Verlag der Wissenschaften 2007, str. 168–170. ISBN 978-3-631-56794-4.

RIMMON-KENAN, Shlomith. Poetika vyprávění. Vyd. 1. Brno: Host, 2001, 168 s. ISBN 80-7294-004-X.

RITZER, George – LISKA, Allan. McDisneyization and Post-Tourism: Complementary Perspectives on Contemporary Tourism. In: ROJEK, Chris – URRY, John (eds.). Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory. London-New York: Routledge, 1997, s. 96–109. ISBN-10: 0415111250.

ROBB, James. St. Thomas and the Infinity of Human Beings, in Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 1981, vol. 55, pp. 118–125.

ROBINSON, James. Jesus' "Rhetoric": The Rise and Fall of "The Kingdom of God". In: HOLMÉN, PORTER, Stanley – Holmén, Tom. The Handbook For Sudy of The Historical Jesus. Boston: Brill Academic Pub, 2011, 3201–3220. ISBN 978-9004163720.

ROHÁČEK, Jan. Deset let katechetické práce. Školská hlídka: List spolku učitelů náboženství CČS v ČSR. Praha, 1930, IV.(1. a 2.), 1–4.

ROSKOVEC, Jan. Hymnus o povýšení toho, který se ponížil: Fp 2,5–11. In: POKORNÝ, Petr. Hermeneutika jako teorie porozumění. Praha: Vyšehrad, 2006. s. 456–474. ISBN 80-7021-779-0.

ROTELLE, J. E. (ed.) Sermons. New York: New City Press. 1999. 527 s. 362, 11, 11. ISBN 1-56548-055-4.

ROUS, Jiří. Náboženské představy, obřady, víra. [online]. 2016. [cit. 20. 10. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.christnet.cz/clanky/2290/nabozenske_predstavy_obrady_vira.url>.

ROUX, Jean-Paul. Král: mýty a symboly. 1. vyd. Praha: Argo, 2009. 360 s. ISBN 978-80-257-0205-5.

ROYT, Jan. Kristus v křesťanské ikonografii. 1. vydání. České Budějovice: Karmášek ve spolupráci s Muzeem Šumavy v Sušici, 2010, 160 s. ISBN 978-80-87101-22-3.

ROYT, Jan. Slovník biblické ikonografie. 1. vydání. Praha: Karolinum, 2006, 342 s. ISBN 80-246-0963-0.

ROYT, Jan – ŠEDINOVÁ, Hana. Slovník symbolů: kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii. 1. vydání. Praha: Mladá fronta, 1998, 201 s. ISBN 80-204-0740-5.

RUDNICKI, K. (ed.) Objawienia Dzieła Miłosierdzia Bożego 1893–1918. Kraków: Elwit, 1995. s. 23–108.

RUDNICKI, K. Rozważania o spowiedzi: Spowiedź w Kościele Mariawitów, Mariawita. 1967, č. 4, s. 4–7.

RUML, Vladimír. Komunistický světový názor jako teoretický základ poznávací a praktické činnosti lidí za socializmu. 1. vyd. Praha: Horizont, 1975. 24s. Studijní materiály na pomoc lektorům.

RUTLER, George W. Newman and the Power of Personality. [online]. [cit. 10. 9. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.ewtn.com/library/HUMANITY/FR89405.TXT>.

RYBAK, S. Mariawityzm: dzieje i współczesność. Warszawa: Agencja Wydawnicza CB, 2011. ISBN 978-83-7339-080-5.

RYBAK, S. Mariawityzm: studium historyczne. Warszawa: Lege, 1992.

RYŠKOVÁ, Mireia. Pavel z Tarsu a jeho svět. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2014, 500 s. ISBN 9788024623337.

RYŠKOVÁ, Mireia. Pavel z Tarsu a jeho svět. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2014, 500 s. ISBN 9788024623337.

ŘEZNÍK, Jan. Mistr pražské univerzity Petr z Letovic. In: PELCOVÁ, Naděžda – HOGENOVÁ, Anna (eds.). Česká filosofie a filosofie výchovy: monografie pedagogů a doktorandů filosofie. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 2016, s. 201–212. ISBN 9788072908769.

ŘEZNÍK, Jan. Pojetí rozumu, paměti a vůle u Petra z Letovic (z kvodlibetu Matěje z Knína z kodexu X E 2, fol. 339b–340b – Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem sit substantialiter ratio, memoria et voluntas). Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta, s. 69. Vedoucí diplomové práce prof. Anna Hogenová.

ŘÍČAN, Pavel. S Romy žít budeme – jde o to jak: dějiny, současná situace, kořeny problémů, naděje společné budoucnosti. Praha: Portál, 1998. 144 s. ISBN 80-7178-250-5.

SACCHI, Paolo. The History of Second Temple Period, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. 534s. ISBN 978-12831-9212-5.

SETTAR, S. Pursuing death. Karnatak University. 1990.414 s. ASIN: B0000CQN71.

SHAMDASANI, P.N.; STEWARD, D. W. Focus group. Theory and practise. Washington DC : Sage Publication, Inc., 2015. 200 s. ISBN 978-1-4522-7098-2.

SHECTERLE, Ross A. a Avery Robert DULLES. The theology of revelation of Avery Dulles, 1980–1994: symbolic mediation. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1996. Roman Catholic Studies [Edwin Mellen Press]. ISBN 0-7734-4248-0.

SHENTON, Andrew (ed.). The Cambridge companion to Arvo Pärt. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Cambridge companions to music. 252 s. ISBN 978-0-521-27910-9.

SHERRY, Patrick, Spirit and Beauty: An Introduction to Theological Aesthetics, 2. vyd. Oxford: Clarendon Press, 2002.

SCHAFROTH, Verena. Romans 8: the chapter of the Spirit. Journal of the European Pentecostal Theological Association [online]. 2010, 2015-11-23, 30(1): 80–90 [cit. 2015-11-23]. ISSN 18124461.

SCHMOLLER, Alfred. Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. 26. Aufl., 8., neubearbeitete Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, c1989, 534 s. ISBN 3438060078.

SCHNEIDER, Evžen. Koncepce dlouhodobého rozvoje muzeí a památníků Jihočeského kraje: Základní materiály. České Budějovice: Jihočeské muzeum, 1975. 157 s. Bulletin muzeí Jihočeského kraje; Čís. 2/1975.

SCHNEIDER, Evžen. Společenskovědní expozice muzeí a památníků Jihočeského kraje: Popis a rozbor stavu v r. 1972 a úkoly dalšího rozvoje. České Budějovice: Jihočeské muzeum, 1974. 244 s. Bulletin muzeí Jihočeského kraje; Čís. 1/1974.

SCHNEIDEROVÁ, Hana a kol. Teorie školní a mimoškolní výchovy. 1. vyd. Praha: SPN, 1988. 214 s. Učebnice pro vysoké školy.

SCHNELLE, Udo. Paulus: Leben und Denken. Berlin: Gruyter, 2003, xi, 765 s. ISBN 311012856x.

SCHOTT, Anselm: Das Meßbuch der heiligen Kirche, neu bearbeitet von den Mönchen der Erzabtei Beuron. 49. Auslage. Freiburg, 1946, 1225 s.

SCHRÖER, Henning, ZILLEßEN, Dietrich (Hrsg.), Klassiker der Religionspädagogik. Frankfurt am Main: Verlag Moritz Diesterweg, 11989, 304 s.

SCHULZ, Günter (Hrsg.), Der Streit um Montessori. Kritische Nachforschungen zum Werk einer katholischen Pädagogin von Weltruf. Mit einer internationalen Montessori – Bibliographie. Freiburg im Breisgau: Herder 1961. 365 s.

SCHULZ-BENESCH, Günter (Hrsg.), Gott und das Kind. Grundgedanken: Gott und das Kind. Religiöse Erziehung: Buchauszüge und Kursusvorträge. Unbekannte Texte aus dem Nachlass. Kleine Schriften Maria Montessori´s, 4. Freiburg-Basel-Wien: Herder 22001. 222 s.

SILAGIOVÁ, Zuzana a František ŠMAHEL. Catalogi librorum vetustissimi Universitatis Pragensis. Turnhout: Brepols Publishers, 2015. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. 290 s. ISBN 978-2-503-55485-3.

SINGH Ram – BHUSHAN Prasad. Jainism in Early Medieval Karnataka. Delhi, 1975. 175 s

SMITH Cincent, A. The Jain Stupa and Other Antiquities of Mathura. Allahabad, 1901.

SMOLÍK, J. Současné pokusy o interpretaci evangelia. Praha: Edice Kalich, 1981. 180 s.

SOKOL, Jan. Mistr Eckhart a středověká mystika. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009. ISBN 978-80-7021-976-8. 360 s.

SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. 332 s. ISBN 80-7298-123-4.

SOUČEK, Josef Bohumil. Řecko-český slovník k Novému zákonu. 4. vyd. Praha: Kalich, 1994. ISBN 80-7017-372-6.

SOUČEK, Josef Bohumil. Spravedlnost Boží: výklad epištoly Římanům. 2. vyd., v Kalichu 1. Praha: Kalich, 1997, 70 s. ISBN 8070170859.

SOUČEK, Josef Bohumil. Spravedlnost Boží: výklad epištoly Římanům. 2. vyd., v Kalichu 1. Praha: Kalich, 1997, 70 s. ISBN 8070170859.

SPILSBURY, Paul. Trůn, beránek a drak: výklad knihy Zjevení Janova. Praha: Návrat domů, c2005. 92 s. ISBN 80-7255-111-6.

SPISAR, Alois. Ideová jednota výuky náboženské v CČS a učebnice. Školská hlídka. 1927, 1., 2.

SPISAR, Alois. Ideový vývoj: Církve československé. Praha: Edice Blahoslav, 1936.

STEHLÍKOVÁ, Dana: Přenosný oltářík (portatile). In: FAJT, Jiří (ed.): Karel IV. Císař z Boží milosti. Kultura a umění za vlády posledních Lucemburků. 1310–1437. 1. vydání. Praha: Academia, 2006, 679 s. ISBN: 80-200-1399-7.

STENDAHL, Krister a Jaroslav PELIKAN. Final account: Paul's letter to the Romans. Minneapolis: Fortress, 1995, xii, 76 s. ISBN 0800629221.

STENDAHL, Krister a Jaroslav PELIKAN. Final account: Paul's letter to the Romans. Minneapolis: Fortress, 1995, xii, 76 s. ISBN 0800629221.

STUCKENBRUCK, Loren – ERHO, Ted M. A Manuscript History of Ethiopic Enoch. Journal for the Study of the Pseudepigrapha, 2013, 23/2, s. 87–133.

STUCKENBRUCK, Loren. The Books of Giants from Qumran. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. 289s. ISBN 978-3161-4672-02.

STUCKENBRUCK, Loren. The Early Traditions Related to 1 Enoch From the Dead Sea Scrolls: An Overview and Assessment, In: BOCCACCINI, G., COLLINS, J. J. (eds.). The Early Enoch Literature. Leiden: Brill, 2007, s. 41–63. ISBN 978-90-04-16154-2.

SUŠIL, František. Moravské národní písně s nápěvy. Brno: K. Winiker, 1853.

SUTER, David W. Theodicy and the Problem of the „Intimate Enemy". In: BOCCACCINI, G. (ed.). Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, s. 329–335. ISBN 0-8028-2878-7.

SUTHERLAND, S. Faith and ambiguity. London: SCM Press Ltd., 1984. 116 s.

SVOBODA, Michal. Modely pastorace mládeže uplatňované v salesiánských střediscích v České republice. České Budějovice, 2008. 194 s. Diplomová práce. TF JU. Vedoucí práce Alois Křišťan.

SZULGOWICZ, D.M.B. Ideologia Mariawityzmu w Listach pasterskich arcybiskupa Michała. In: Z Dziejów Królestwa. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów w Felicjanowie, 1972. s. 113–248.

ŠÁLY, Martin. Mezi duchem a uchopitelností: Dynamika života církve v Novém zákoně a meze jejího uplatnění v historii. 1. vyd. Brno: CDK, 2016, 200 s. ISBN 978-80-7325-408-7.

ŠEDINOVÁ, Hana. Drahokamy Svatováclavské kaple. 1. vydání. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 2005, 215 s. ISBN 80-86027-19-8.

ŠEDIVÝ, Jan. O kontemplaci: kamínky v mozaice spirituality. Brno: Cesta, 2014. 184 s. ISBN 978-80-7295-178-9.

ŠÍDLOVÁ, J. Ekleziologické inspirace pro náboženskou edukaci. Bakalářská práce. České Budějovice, 2013.

ŠMAHEL, František. Alma mater Pragensis: studie k počátkům Univerzity Karlovy. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2016. 614 s. ISBN 978-80-246-3203-2.

ŠMAHEL, F. Život a dílo Jeronýma Pražského. ARGO: Praha, 2010. s. 392. ISBN. 978-80-257-0269-7.

ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I. (eds.), Nové cesty pastorální teologie: Krása jako východisko, z ital. originálu přel. P. Ambros, Olomouc: Refugium Velehrad – Roma, 656 s. ISBN 978-80-86715-97-1.

ŠTEFAN, J. Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století Barth-Brunner-Tillich-Althaus-Iwand. 1 vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 507 s. ISBN 80-7325-080-2.

ŠTĚCH, F. Tu se jim otevřely oči: zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ. Vyd. 1. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2011. ISBN 978-80-7412-093-0.

ŠTVERÁK, Vladimír – Zdeněk KUČERA. Chrestomatie z dějin pedagogiky. V Praze: Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-626-0.

TALBERT, H. CH. Luke-Acts. In: EPP, Eldon J. – McRAE, George W. The New testament and its modern interpreters. Philadelphia: Fortress Press, 1989. ISBN 0-8006-0724-4.

TEMPCZYK, K. Nowe przymierze uczynił Pan z nami: teologia Kościoła Katolickiego Mariawitów, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011. ISBN 978-83-7507-093-4.

THE HOLY BIBLE, Knox version, London: Baronius Press, 2012.

THEISSEN, Gerd, The Religion of the Earliest Churches, Fortress Press, Minneapolis, 1999, ISBN 978-08-0063179-6.

THEISSEN, Gerd a Annette MERZ. The historical Jesus: a comprehensive guide. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1998, 642 s. ISBN 0-8006-3122-6. Str. 10–11.

THIESSEN, G. E. (ed.) Theological Aesthetics: A Reader., 2.vyd. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005, 380 s., ISBN 978-0-8028-2888-0.

TICHÝ, Ladislav a Dominik OPATRNÝ. Apoštol Pavel a Písmo: sborník příspěvků z konference. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2009, 222 s. ISBN 9788024424651.

TICHÝ, Ladislav, TICHÝ, Ladislav, et al. Smlouva v Listu Židům. In: Od Abraháma k nové smlouvě. Olomouc: Cyrilometodějská teologická fakulta UP, 2007, s. 127–148.

TILES, Mary. Bachelard Science and Objectivity. Cambridge University Press: New York, 1984. 242 s. ISBN 13-978-0-521-28973-3.

TODOROV, Tzvetan. Poetika prózy. Vyd. 1. Praha: Triáda, 2000, 333 s. ISBN 80-86138-27-5.

TOLSTAYA, K. Kaleidoscope: F. M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology. Leiden, Boston: Brill, 2013. 371 s. ISBN 978-90-04-24458-0.

TOMÁŠEK, František. Činná škola v náboženském vyučování s ohledem na metodu Marie Montessoriové, Olomouc: Matice Cyrilometodějská 1940. 134 s.

TOMÁŠEK, František. Učitel náboženství a zájem dětí, Olomouc: Velehrad 1941, 209 s.

TONELLI, Ricardo. Pastorale giovanile e animazione : una collaborazione per la vita e la speranza. 1. vyd. Torino: Elle Di Ci, 1990. 126 s. ISBN 88-01-14820-8.

TORRANCE, T. F., Calvins Lehre vom Menschen. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag Ag. 1951; přel. z angl. originálu Calvins doctrine of man, London: Lutterwotrh Press 1948. 208 s.

TOYNBEE, Arnold Joseph. A Study of History. Laurel Edition – Dell Books, 1965, s. 7000.

TOYNBEE, Arnold Joseph. Die Zukunft Des Westens. Nymphenburg, Nymphenburger Verl.-Handl., 1964.

TŘÍSKA, Josef. Literární činnost předhusitské university. Praha: Universita Karlova, 1967. 216 s.

TŘÍŠKA, J. Životopisný slovník předhusitské pražské university 1348–1309. Universita Karlova: Prah, 1981. s. 555.

TURNER, Bryan.S. Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion. In: GORSKI, Philips – KIM, David K. – TORPEY, John, VanANTWERPEN, Jonathan (eds.). The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society. London-New York : New York University Press-Social Science Research Council, 2012, s. 135–158. ISBN-10: 0814738729.

URBAN, Rudolf. O lepší výchovné cesty. Praha: Blahoslav, 1932.

URRY, John. The Tourist Gaze. 2. vyd.London – Thousand Oaks : Sage Publications, 2002, s. 183. ISBN 10: 076197346X.

VÁGNEROVÁ, M. Vývojová psychologie: dětství a dospívání. Vydání druhé, rozšířené a přepracované. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2012. ISBN 978-80-246-2153-1.

VALENTA, J. Spiritualita pentekostálního hnutí, Dingir 3/99, str. 20–21.

VAN DER BERCKEN, W. – SUTTTON, J. (eds.) Aesthetics as a Religious Faktor in Eastern and Western Christianity. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2004. ISBN 90-429-1682-6.

VAN DER LEEUW, Gerardus, Sacred and Profane Beauty. The Holy in Art., Canada: Holt, Rinehart and Winston, 1963.

VANĚČEK, Václav. Karolus Quartus: sborník vědeckých prací o době, osobnosti a díle českého krále a římského císaře Karla IV. Praha: Univerzita Karlova, 1984.

VANHOYE, Albert. A Different Priest: The Letter to the Hebrews. For the English Edition: Rafael Luciani (ed), Leo Arnold (transl). vyd. Miami: Convivium Press, 2011. Rhetorica semitica. ISBN 978-1-934996-20-1.

VASUDEO GOVIND APTE. Sanskrit-English. New York 2003. 366 s ISBN 0-7818-0203-2.

VECCHI, Juan E. Pastorale giovanile: Una sfida per la comunità ecclesiale. 1. vyd. Torino: LDC, 1992. 320 s. ISBN 88-01-14827-5.

VESELÝ, Ivan. Situační zpráva romské menšiny v ČR za období 1995–1996. in: Česká xenofobie. Praha: Votobia, 1998. 180 str. ISBN 80-7220-044-5.

VIA, Dan O. What Is New Testament Theology? Minneapolis: Fortress press, 2002. ISBN 978-08-0063263-2.

VINOD Kapashi. Jainism: A Way of Life. Ahmedabad 2012. 125 s. ISBN 978-81-89698-42-3.

VOJTÍŠEK, Z. Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět. Beta Books, Praha, 2007.

VOJTÍŠEK, Z. Novela církevního zákona na Slovensku, Dingir 2/2007, str. 65.

VOJTÍŠEK, Z. Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství. L. Marek, Brno 2005.

VON LOYOLA, Ignatius. Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erklärt von Peter Knauer. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1978. 333 s.

VORGRIMLER, Herbert. Der Tod im Denken und Leben des Christen. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 1980. ISBN 3-491-77391-1.

VORGRIMMLER, H. (ed.), Dogmatic versus Biblical Theology: Essays in the Two Disciplines. London: Burns & Oates, 1964. Citováno také jako DBT.

VORGRIMLER, Herbert. Geschichte der Hölle. 2. verb. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. 472 s. ISBN 3-7705-2848-4.

VUKONIC, Boris. Tourism and Religion. Pergamon: Elsevier Science, 1996, s. 200. ISBN-10: 0080425615.

WÄCHTER, Ludwig. Der Tod im Alten Testament. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1967. 234 s.

WANG, Ning. Tourism and Modernity: A Sociological Analysis, Oxford: Pergamon, 2000, s. 280. ISBN-10: 0080434460.

WARCHOŁ, E. Starokatolicki Kościół Mariawitów w okresie II Rzeczypospolitej, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Sandomierz 1997. ISBN 83-86862-26-2.

WEISS, H.-F. Der Brief an die Hebräer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. vyd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. ISBN 3-525-51625-8.

WERMKE, Michael (Hg.), Religionspädagogik und Reformpädagogik. Brüche, Kontinuitäten, Neuanfänge. Eine Veröffentlichung des Arbeitskreises für Historische Religionspädagogik. Jena: Verlag IKS Garamond 2010. ISBN 978-3-941854-00-0.

WESSINGER, Catherine. The Oxford handbook of millennialism. Oxford: Oxford University Press, 2011. Oxford handbooks. 745 s. ISBN 978-0-19-530105-2.

WESTERMEYER, Paul. Music and Spirituality: Reflections from a Western Christian Perspective. Religions. 2013, 4, ISSN 2077-1444. s. 567–583.

WHITLARK, Jason A. Resisting Empire: Rethinking the Purpose of the Letter to ´the Hebrews´. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. ISBN 978-0-567-45601-4.

WIL VAN DEN BERCKEN. Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky. London-New York: Anthem Press, 2011. 164 s. ISBN 978-0857289766.

WITTGENSTEIN Ludwig and others. Philosophische Untersuchungen. Philosophical investigations. Rev. 4th ed Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009. s. 321, ISBN 978-1-4051-5928-9 978-1-4051-5929-6.

WOJCIECHOWSKI, J.M.R. Mariawityzm – rys historyczny i odrębność nauki. In: Z Dziejów Królestwa. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów w Felicjanowie, 1972. s. 9–112.

WOLTER, Michael. Paulus: ein Grundriss seiner Theologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, xi, 481 s. ISBN 9783788724894.

ZAHRADNÍK-BRODSKÝ, B. – FARSKÝ, K. – PROCHÁZKA, G. – STIBOR, F. Národu československému! Právo národa: Nezávislý reformní čtrnáctideník. 1920, 3(2).

ZAWITKOWSKI, J. Panie mój. 10. vyd. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 1995. ISBN 83-85022-30-9.

ZIMMERMANNOVÁ, M. Modely katecheze v historii i aktuálně. In: Cesty katecheze: revue pro katechetiku a náboženskou pedagogiku. Praha: Česká biskupská konference, 2010/4. ISSN 1803-7224.

ŽILKA, František. Nový zákon. 7. vyd. Kalich: Praha, 1970. s. 422.

ŽUFFA, J.; PUPÍK, Z. Vidieť, hodnotiť, konať. Pastoračné plánovanie vo farnostiach, Trnava : Dobrá kniha, 2015, 71 s., ISBN 978-80-7141-952-5.

Prameny

BALBÍN, Bohuslav. Miscellanea Historica Regni Bohemiae. Decadis I. Liber IV.Hagiographicus seu Bohemia Sancta. 1. vyd. Pragae: Typis Georgii Czernoch, 1682. 220 s., 173 s.

BALBÍN, Bohuslav. VITA VENERABILIS ARNESTI (vulgo Ernesti) PRIMI ARCHIESPISCOPI PRAGENSIS. Pragae: in Archiepiscopali Typographia apud S. Benedictum in Collegio S. Norberti, Adamus Kastner, 1664. 450 s.

Brewiarzyk mariawicki – książka do nabożeństwa dla czcicieli Przenajświętszego Sakramentu. 7. vyd. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, 2005. ISBN 83-917609-2-8.

Cod. bibl. Nat. (Univ.) Prag. X E 24, fol. 339v – 340v. (Kvestie UCSR).

Dokument o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice. Praha: Česká Biskupská Konference, 2015. (CT)

Evangelický zpěvník. Karlsruhe: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1979. 918 s.

Familiaris Consortio. (FC)

Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe': Hugo und Karl Rahner – Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft, ed. by Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart and others, Stuttgart, Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Sekretariat, 1993. s. 86, ISBN 978-3-926297-48-8.

Katechetické směrnice České biskupské konference. Praha: Sekretariát České biskupské konference, 1994. Česká biskupská konference.

KOMISJA MIESZANA DO SPRAW DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM STAROKATOLICKIM MARIAWITÓW. Ze źródeł kwestii mariawickiej: nieznane dokumenty z lat 1903–1906, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2011. ISBN 978-83-61193-74-6.

KOMENSKÝ, Jan Amos, Informatorium školy mateřské. Praha: Kalich 1992, 128 stran. ISBN 80-7017-492-7.

Konstytucje Zakonne Zgromadzenia Kapłanów Maryawitów. Płock 1929.

Krótki Katechizm Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. 2. vyd. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, 2011.

Mszał Eucharystyczny dla Kapłanów Maryawitów, Wydawca: ks. Jan Rżysko, Płock 1927.

MONTESSORI, Maria, Kinder sind anders. Il Segreto dell´Infanzia. Klett-Cotta, Stuttgart 131993. 303 stran. ISBN 3-608-95500-3.

MONTESSORI, Dr. Maria, Příručka vědecké pedagogiky. Svaz čsl. učitelek škol mateřských: Praha 1926, přel. Božena Kožíšková, 91 str.

O směřování katecheze v dnešní době: národní text pro orientaci katecheze ve Francii a principy její organizace. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-7195-221–3.

REGULA BENEDICTI. Řehole Benediktova. Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998. ISBN 80-238-2676-X.

ŘEHOLE SV. BENEDIKTA latinsky a česky. Praha: Čeští benediktini, 1993.

TANNER, Jan Bartoloměj. Vir Apostolicus seu vita et virtutes R.P. Alberti Chanowsky e Societate Iesu in Provincia Boemiae. Coloniae Agrippinae: sumptibus Nicolai Hosing, 1660. 166 s.

The Eranos Movement: A Story of Hermeneutics, Eranos, Band 17, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016. s.201, ISBN 978-3-8260-5855-4.

Učení náboženského křesťanského pro věřící církve československé. Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé. Praha: Ústřední rady CČS, 1931, 1, 153–154.

Unitatis Redintegratio, Druhý vatikánský sněm: dokumenty = Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II.: Constitutiones, Decreta, Declarationes (Unif.). Řím: Česká křesťanská akademie, 1983.

Všeobecné direktorium pro katechizaci. Praha: Sekretariát České biskupské konference, 1998. Česká biskupská konference. (VKD)

Zákon č. 59/1959 Sb., o muzeích a galeriích.

Zásady činnosti reformních škol v Praze-Nuslích, Michli a Hostivaři. Školská hlídka: List spolku učitelů náboženství CČS v ČSR. Praha, 1930, IV.(1. a 2.), 18–19.

Znalecký posudek Číslo 1/1347/2012, Posouzení některých otázek v souvislosti s žádostí o registraci Církve víry.

Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé. 1. Praha, 1931.

Život svatého otce Benedikta od sv. papeže Řehoře Velikého. (Druhá kniha dialogů.). Benediktinské Opatství Emauské v Praze, 1902.

Život víry, měsíčník, KMS, ročníky 1990–1994.

Hesla

Heslo Náboženství a výchova. In: KUJAL Bohumír (ed.). Pedagogický slovník: A–O. Díl 1. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1965. s. 306–307.

Heslo Světový názor. In: Stručný filosofický slovník. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1966. s. 433.

Heslo Věda. In: Stručný filosofický slovník. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1966. s. 472–473.

Heslo Výchova ateistická. In: BACHNYKIN, J. A. (ed.). Kapesní slovník ateisty. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1982. s. 309–311.

Heslo Výchova ateistická. In: KUJAL Bohumír (ed.). Pedagogický slovník: P–Ž. Díl 2. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1967. s. 377–379.

Heslo Výchova k vědeckému světovému názoru. In: KUJAL Bohumír (ed.). Pedagogický slovník: P–Ž. Díl 2. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1967. s. 386–387.

On-line

ALETTI, Jean Noël. La présence d'un modèle rhétorique en Romains: son rôle et son importance. Biblica [online]. 1990, 71(1), 1–24 [cit. 2016-06-23]. ISSN 00060887. Dostupné z:

http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&an=ATLA0000827340&scope=site

AQUINAS, T. Summa Theologica. [online]. 2012. [18.11.2016]. Dostupné z URL: < http://www.basilica.org/pages/ebooks/St.%20Thomas%20Aquinas-Summa%20Theologica.pdf>

AUGUSTÍN, A. Boží štát.[online].2012.[18.11.2016]. Dostupné z URL: < http://a-repko.sk/knihy/bozi_stat.htm#venovanie>

BibleWorks: Software for Biblical Exegesis & Research. Version 7. Norfolk: BibleWorks, 2006.

BJÖRK, Arvo Pärt: Interview. [online]. 2008. [cit. 14. 7. 2014]. Dostupné z URL: https://www.youtube.com/watch?v=aIdxrNFeG4M

Český rozhlas. Romové v České republice [online]. 1997–2016. [cit. 19. 10. 2016]. Dostupné z URL: <http://romove.radio.cz/cz/>

DeWAAY, Bob. Pre-Millennialism and the Early Church Fathers. [online] [cit. 2016-10-20] Dostupné z URL: <http://cicministry.org/scholarly/sch008.htm>

Demografický vývoj obyvateľstva Slovenskej republiky v rokoch 2001 – 2010. [online]. 2010. [cit. 17.11.2016]. Dostupné z URL: <http://portal.statistics.sk/files/Sekcie/sek_600/Demografia/Obyvatelstvo/vyvoj_obyvatelstva_sr/vyvoj_2010_tabulky_n.pdf>

ESTERMANN, G., JAKOBS, M., RAMMENSEE, CH., ZÚND, H. Bericht zum Leitbild Katechese im Kulturwandel [on-line]. Dostupné na http://www.bistum-chur.ch/wp-content/uploads/2013/12/Leitbild-Katechese-Bericht-2009.pdf

Evaluation brief. Data Collection Methods for Program Evaluation: Focus Groups. júl 2008.č.13. s.1. http://www.cdc.gov/healthyyouth/evaluation/pdf/brief13.pdf

FEUILLET, A. (André). Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l'esprit d'après les Epîtres pauliniennes: Les rapports de ces trois lois avec la Loi Mosaique. Novum testamentum [online]. 1980, 22(1), 29–65 [cit. 2016-05-20]. ISSN 00481009. Dostupné z: http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&an=ATLA0000775307&scope=site

FUCHS, Ernst. Der Anteil des Geistes am Glauben des Paulus: ein Beitrag zum Verständnis von Römer 8. Zeitschrift fu08r Theologie und Kirche [online]. 1975, 72(3), 293–302 [cit. 2016-06-09]. ISSN 00443549. Dostupné z: http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&an=ATLA0000752217&scope=siteGRAPPE, Christian. Qui me délivrera de ce corps de mort? L'esprit de vie! Romains 7,24 et 8,2 comme éléments de typologie adamique. Biblica [online]. 2002, 83(4), 472–491 [cit. 2016-05-16]. ISSN 00060887. Dostupné z: http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsram&an=edsram.aleph.publish.000400494&scope=site

HÁJEK, Milan. Ad vocem Spiritualität: Bibelarbeit über Römer 8. Communio viatorum [online]. 1979, 22(4), 261–269 [cit. 2016-05-19]. ISSN 00103713. Dostupné z:http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&an=ATLA0000777952&scope=site

HILL, C.E. Why the Early Church Finally Rejected Premillenialism. [online] In: Modern Reformation. Volume 17, Number 8, 2015. [cit. 2016-10-20] Dostupné z URL:: <http://thirdmill.org/magazine/article.asp/link/http:%5E%5Ethirdmill.org%5Earticles%5Echu_hill%5Echa_hill.PreMill.html/at/Why%20the%20Early%20Church%20Finally%20Rejected%20Premillennialism>

ITO, Akio. ‚Nomos (ton) ergon' and ‚nomos pisteos': the Pauline rhetoric and theology of ‚nomos'. Novum Testamentum [online]. 2003, 45(3), 237–258 [cit. 2016-06-08]. ISSN 00481009. Dostupné z: http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsram&an=edsram.aleph.publish.000413667&scope=site

JÍRA, J. Jóga a hinduizmus [online]. 2011. [17.11.2016]. Dostupné z URL: < http://www.sekty.sk/sk/articles/show/710>

Katechizmus katolíckej cirkvi, b. 1000.[online].2015.[18.11.2016]. Dostupné z URL: < http://www.katechizmus.sk/index.php?action=getk&kid=1206>

LAUDÁTOVÁ, Marie a Roman VIDO. Současná česká religiozita v české perspektivě [on-line].Dostupné na http://socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/110215114345.pdf.

Logos, měsíčník KS Milost, COM SK s.r.o., ročníky 2005–2014. ročníky 2006–2014 dostupné http://www.milost.sk/logos/archiv

MOO, Douglas J. ‚Law', ‚works of the law', and legalism in Paul. Westminster Theological Journal [online]. 1983, 45(1), 73–100 [cit. 2016-06-08]. ISSN 00434388. Dostupné z: http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&an=ATLA0000931378&scope=site

NEVILLE, C. Thomas Groome and the intersection of narrative and action: Praxis, dialectic and hermeneutics.[on-line]. Dostupné na http://aejt.com.au/__data/assets/pdf_file/0007/378106/AEJT_10.6_Clement_Thomas_Groome.pdf

PEREYRA, Roberto. THE HOLY SPIRIT IN THE LETTERS OF PAUL. DavarLogos [online]. 2014, 13(2), 5–24 [cit. 2016-05-11]. ISSN 16667832. Dostupné z: http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&an=108795238&scope=site

POUNDS, S. Brian. Romans 4: 1—8 as a Test Case for the New Perspective on Paul. Biblical Theology Bulletin [online]. 2011, 41(4), 213–225 [cit. 2016-06-03]. DOI: 10.1177/0146107911423082. ISSN 01461079

RAHNER, K., Theology and the Art, Thought, vol. 57, no. 224, Fordham Univesity Press, 1982. Sanctuary First: Daily Worship [online]. 2016. [Cit. 20. 10. 2016]. Dostupné z URL: <http:// http://www.sanctuaryfirst.org.uk/daily-worship/>.

RAAPKE, Hans Dietrich, Profil der Montessori-Pädagogik und ihrer Einrichtungen, Dozentkonferenz der Deutschen Montessori-Vereinigung, 2003, dostupné z

http://www.montessori-deutschland.de/fileadmin/freigabe/dachverband/PDFs/Zum_Profil_der_Montessori-Pädagogik.pdf

Salesiánská provincie Praha. Salesiáni Dona Bosca [online]. 2016. [cit. 19. 10. 2016]. Dostupné z URL: <http://www.sdb.cz/kdo-jsme/>.

SHILLINGTON, V George. Rethinking Paul's rhetorical education: comparative rhetoric and 2 Corinthians 10–13. Direction [online]. 2015, 44(1), 102–104 [cit. 2016-06-20]. ISSN 03848515. Dostupné z: http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&an=ATLAn3866754&scope=site

STALLARD, Mike. The Shift from Jewish Chiliasm to Christian Chiliasm In the Early Church. [online] 2009. [cit. 2016-10-20] Dostupné z URL: <http://our-hope.org/blog/wp-content/uploads/2009/06/JewishChiliasm.pdf>

Anotace příspěvků

Petra Bandhauer: ***Kritické přijetí náboženské pedagogiky Marie Montessori***

Maria Montessori (1870–1952), známá italská psychiatrička a pedagožka, pracovala také na koncepci náboženské výchovy, jež byla určena pro římskokatolickou církev. Příspěvek přináší přehled kritického přijetí v Československu a v německých zemích. Z Montessoriiny koncepce vznikla v 50. letech 20. století v Itálii Catechesi del Buon Pastore/ Katecheze Dobrého pastýře, od 70. let se v USA rozvíjela katecheze Godly Play. Ve svém příspěvku se zaměřuji proces recepce, témata kritiky, některé problematické pojmy a specifika obou linií náboženské výchovy.

Klíčová slova: náboženská výchova – témata kritiky Marie Montessori – teologická antropologie – katecheze

Adam Baudiš: ***Lidská oběť v Tanachu***

Příspěvek se zabývá lidskou obětí popisovanou v knihách Tanachu a jejím porovnáním s archeologickými nálezy dochovanými jak na území Israele, tak v celé syropalestinské oblasti. Článek se pokouší popsat lidskou oběť v této oblasti a určit její roli ve starozákonním narativu, ve kterém může fungovat jako symbolické vyjádření ideologie vyzdvihující Hospodina jako boha odlišného od božstev okolních kultů.

Klíčová slova: lidská oběť – Kenaan – Tanach – Starý Zákon – starověký Israel – biblická archeologie

Josef Bartošek: Life and significance of Lonka Shah

Tento článek se zabývá životem Lonky Shaha v širším rámci. základů džinismu (jain darshana) jsou vysvětleny tak, aby každý čtenář pochopil důvody Lonkova života. Je to velmi mlhavý člověk. Narodil se někdy mezi roky 1415–1425 v provincii Gujarat. Všechny informace o něm jsou nejistého charakteru. Ale je velmi užitečné ho studovat, protože nám pomáhá porozumět vztahu mezi různými náboženstvími (i když se nikdy nedostala do kontaktu) a vztahu mezi náboženstvím a vládnoucí mocí. To nás nutí přemýšlet, zda skutečně můžeme žít čisté náboženství nebo žít, aniž bychom byli ovlivňováni vládci.

Druhá část příspěvku je pokusem o Lonkovu biografii. Využíváme nejdelší biografii

s některými doplňky, komentáři a vysvětleními. Domníváme se, že různé biografie „svatých mužů“ mohou mít některé společné rysy.

Klíčová slova: Lonka Šah – džinismus – náboženství – biografie

Dávid Cielontko: *Henochický Judaizmus v kritickej reflexii*

Henochický judaizmus je moderné označenie, ktorým bádatelia označujú špecifickú vetvu raného judaizmu spojenú hlavne s textami 1. knihy Henochovej. Tento pojem sa predovšetkým spája s prácou talianskeho bádateľa Gabriele Boccacciniho, ktorý jeho dejinám venoval niekoľko kníh a článkov. V tomto príspevku sa pokúsim načrtnúť spoločné charakteristiky jednotlivých častí 1Hen, ktoré vedú k úvahám o ich spoločnom pochopení ako špecifickej entity v rámci raného judaizmu a taktiež predstavím kľúčovú prácu o henochickom judaizme od už zmieňovaného Boccacciniho vrátane jej kritickej reflexie. V závere sa pokúsim zhodnotiť prínosy a limity uchopenia henochického judaizmu.

Klíčová slova: Henochický judaizmus – Gabriele Boccaccini – 1. kniha Henochova

Peter Cimala: *„Hymnus o Kristu“ (Fp 2,6–11) ve světle nových českých překladů: mezi přesností a parafrází*

Článek zkoumá a porovnává české překlady teologicky významného textu z listu Filipenským, který je označován jako „hymnus o Kristu“ (Fp 2,6–11). Hlavní pozornost je věnována komparaci dvou překladů, které představují z typologického hlediska protipóly mezi novými českými překlady – zatímco *Český studijní překlad* (ČSP) zastupuje překlad usilující o přesnost ve vztahu k původnímu biblickému textu, *Slovo na cestu* (SNC) je překladem usilujícím o čtivost a srozumitelnost pro současného čtenáře. Na krátkém hymnickém oddílu se pokusíme sledovat a vyhodnotit, jak se profily komparovaných překladů odrážejí na výsledné podobě této jednotky. Představíme nejprve základní typologické zasazení nových českých překladů, dále kontext pasáže a poté vlastní komparaci překladů s výkladovými poznámkami. Studie přihlíží také k dalším českým překladům textu.

Klíčová slova : Bible – Nový zákon – nové české biblické překlady – Fp 2,6–11

Valéria Terézia Dančiaková: *Antijudaistická tendencia Skutkov Apoštolov v rukopise D*

V práci sa venujeme antijudaistickej tendencii Skutkov apoštolov, ako ju nachádzame v rukopise D (Codex Bezae Cantabrigiensis). Dôležitým prvkom antijudaistického zamerania Skutkov apoštolov, s ktorým pracoval autor a ktorý si všímame v Skutkoch apoštolov v neutrálnom texte, ako aj v rukopise D, je aj tzv. „motív nevedomosti“, ktorému sa chceme v tejto práci obzvlášť venovať. Rovnako si všímame anti-judaistickú tendenciu vo variantných čítaniach, ktoré nachádzame v kapitole pätnásť Skutkov apoštolov. V rámci antijudaistickej tendencie sa zmieňujeme aj o téze „židovskej perspektívy“ vo vzťahu k postave Barnabáša, ktorej sa venuje Read-Heimerdingerová vo svojom článku Barnabas in Acts.

Klíčová slova: Skutky apoštolov – rukopis D – antijudaistická tendencia – motív nevedomosti – neutrálny text – židovská perspektíva

Zdeněk Duda: ***Výchova k vědeckému světovému názoru v prostředí československých muzeí v době normalizace***

Příspěvek se soustředí na problematiku výchovného působení muzejních paměťových institucí v Československu v 70. a 80. letech 20. století. Součástí vyžadované kulturně výchovné práce muzeí byla v té době také výchova k takzvanému vědeckému světovému názoru. Cílem příspěvku je vymezit místo světonázorové výchovy v kulturně výchovné činnosti muzeí. Zvláštní pozornost je přitom věnována prostoru jižních Čech. Příspěvek vychází z analýzy dobových normativních a metodických textů a dobové odborné literatury.

Klíčová slova: muzeum – kulturní výchova – světonázorová výchova – normalizace – legislativa

Anna Dudová: ***Pojem animace v pastoraci mládeže v českém katolickém prostředí***

Příspěvek se soustředí na využití animačních přístupů v pastoraci mládeže v České republice. S pojmem animace, respektive animátor se přitom v oblasti pastorace mládeže setkáváme zcela běžně. Cílem příspěvku je vymezit místo a obsah pojmu animace v pastoraci mládeže v českém katolickém prostředí, a to na základě analýzy odborné literatury.

Klíčová slova: Animace – kulturní animace – výchova – pastorace mládeže – Salesiáni Dona Boska

Libor Duchek: ***Pneumatologická argumentace v listě Římanům***

Ve svém krátkém příspěvku bych chtěl ve stručnosti ukázat, jak apoštol Pavel užívá pojem pneuma v epištole Římanům, v kapitolách 1–8. Použitou metodou bude rétorická analýza, přičemž se zaměřím na rétorické úseky celého listu dle jejich funkcí. V jednotlivých úsecích zdůrazním základní antithese a argumentační linie, přičemž se pokusím rozkrýt funkci použitých rétorických prostředků. Po té, co bude proveden tento průzkum, příspěvek vyzdvihne trajektorii ducha, jak se proplétá epištolou.

Klíčová slova: Duch svatý – list Římanům – zákon – hřích – život

Gabriel Farkas: ***Existenciálne východiská ekleziológie bl. Johna Henryho Newmana***

Príspevok sa zaoberá fundamentmi ekleziológie blahoslaveného Johna Henryho Newmana. Cieľom je poukázať na podstatné aspekty a prínosy jeho náuky o Cirkvi. Práca predstavuje osobnosť Newmana, opisuje jeho filozofické myslenie a skúma existenciálne východiskami jeho ekleziológie. Osobitná pozornosť je venovaná postaveniu svedomia v kontexte jeho náuky o Cirkvi. Newmanov pohľad na Cirkev je globálny. Neskúma osobitne jednotlivé pravdy viery, ale Cirkev v jej celistvosti. Newman hľadí na všetko v jednote. Jeho nazeranie na Cirkev má však aj všeobecnejšie korene, z ktorých tri najpodstatnejšie sú: jeho viera v prozreteľného a seba zjavujúceho sa Boha Stvoriteľa, záväznosť nasledovania svedomia a úsilie o svätosť života. U Newmana je evidentné, že otázka svedomia v koncepte jeho ekleziológie je esenciálna.

Klíčová slova: Boh – Cirkev – Svedomie – Zjavenie

Tereza Halasová: ***Milníky vedoucí k registraci Církve víry: Případová studie znovuoživení Hnutí víry v ČR.***

V tomto příspěvku se zabývám okolnostmi, příčinami a vývojovými úseky, které se ukázaly jsou důležité pro vznik svébytného církevního uskupení. Tyto klíčové milníky označuji jako ztráta identity, nalezení nové identity, potvrzení nové identity a nasazení a zápas za novou identitu. Uvedené milníky na sebe příhodně navázaly v příkladě relativně nového uskupení hnutí víry v České republice, které bylo v roce 2012 státem registrováno pod názvem Církev víry. Na základě uvedených čtyř vývojových stádiích bude doložena důležitost vědomí sounáležitosti konkrétního sboru k určité vůdčí osobnosti a určitému typu vedení a managementu církve, k určitým idejím a teologickým důrazům, nebo dokonce ke společným názorům na misijní práci a na využití misijních strategií. Důležitým potvrzením pro nové církevní uskupení se nakonec stává také společenské uznání vyjádřené státní registrací, která celý proces vzniku svébytného církevního uskupení završuje.

Klíčová slova: vznik církevního uskupení, změna identity, vědomí sounáležitosti, hnutí víry, Církev víry, Církev Křesťanská společenství

Filip H. Härtel: ***Hudba jako způsob teologické reflexe***

Příspěvek se věnuje otázce, nakolik je možné nahlížet a rozvíjet teologická témata s pomocí hudby a to jak na úrovni zkušenosti s hudbou, tak s pomocí hudební terminologie. Vztah mezi hudbou a teologií rozvíjí především s pomocí díla britského hudebníka a teologa Jeremyho Begbieho a estonského skladatele Arvo Pärta. V závěru se zabývá otázkou, nakolik se mohou teologie a hudba vzájemně obohacovat a interpretovat předměty svých zájmů.

Klíčová slova: hudba – teologie – zkušenost – zpěv – liturgie – Arvo Pärt – Jeremy Begbie

Marek Heczei: ***„Nie je ani Žid, ani Grék, nie je ani otrok, ani slobodný, nie je muž a žena, lebo všetci ste jedno v Kristovi Ježišovi." (Gal 3, 28) alebo „Ako muža a ženu ich stvoril" (Gn 1, 27) – aké budú atribúty tela v nebi?***

Finalita vykúpenia, prvý akt veľkej eschatologickej drámy je skutočnosťou vyvierajúcou zo zmŕtvychvstania Krista, ktorý je prvorodený z mŕtvych (Kol 1, 18). Tak ako Kristus po zmŕtvychvstaní vystúpil s telom do neba, podobne človek dostane živé telo pri parúzii. Idea vzkriesenia tiel zdôrazňuje hodnotu celého človeka – jednota duše a tela. Avšak idea predstavuje aj matériu, ktorá tiež dosahuje svojej konečnosti ako novej blaženej Božej reality. Dogma o vzkriesení tiel poukazuje na to, že kresťanská spása je zo svojej podstaty spoločná pre všetkých.

Čo sa stane s človekom po smrti? Aké telo budeme mať v nebi? Budeme v nebi poznať svojich blízkych? V našom príspevku sa pokúsime systematicky priblížiť katolícke učenie o vzkriesení tiel. Predstavíme minulé, ale aj súčasné nazerania na ideu vzkriesenia človeka, jeho existenciu v nebi, ako aj vedomie samého seba v Božej eschatologickej realite.

Klíčová slova: eschatológia – nebo – telo – vzkriesenie

Hana Horáková: ***Millenialisté 2. a 3. století***

Kniha Zjevení Janovo je poslední knihou křesťanské Bible. Úryvek Zj 20,1–10 je základem millenialismu (známějšího pod názvem chiliasmus), nauky o tisícileté říši Kristově, „zlatého věku", který přijde na konci dějin. Příspěvek se zaměřuje na interpretace tohoto textu u jednotlivých křesťanských autorů (apologetů, církevních otců) převážně v období 2. a 3. století. V prvních staletích křesťanství mělo toto učení své zastánce i odpůrce a rozlišujeme v něm několik přístupů – premillenialismus, postmillenialismus a amillenialismus. K nejvýznamnějším millenialistům patřili Papias z Hierapole, Cerinthus, Justin Mučedník a Irenej z Lyonu. Proti učení o tisícileté říši Kristově naopak vystupovali církevní historik Eusebius z Césareje a Órigenés z Alexandrie.

Klíčová slova: Zjevení Janovo, millenialismus, tisíciletá říše, eschatologie

Jan Hron: ***Náboženský turismus z perspektivy post-fordismu, post-turismu a post-*****sekularismu**

Post-modernismus, post-fordismus, post-materialismus, post-sekularismus, post-liberalismus, post-kolonialismus – výčet konceptů, teorií a směrů s prefixem post je prakticky nevyčerpatelný. Cílem tohoto příspěvku je prozkoumat náboženský turismus z perspektivy několika „post" teoretických konceptů, jmenovitě post-fordismu, post-turismu a post-sekularismu. Práce argumentuje, že náboženský turismu by měl být viděn jako produkt a reakce na měnící se systémy kapitalismu, turismu, náboženství a sekularismu. Post-fordovský posun od produkce ke konzumaci a od homogenity k heterogenitě hluboce ovlivňuje otázku povahy a účelu náboženského turismu. Zpochybňuje nebo akceptuje náboženský turismus konzumní styly života? Podobná otázka je řešena i v případě post-turismu týkající se problému autenticity a ne-autenticity v náboženském turismu. Rozdílné a často konfliktní odpovědi ilustrují obecnou ambivalenci post-sekularismu vůči rozmazávání hranic mezi konzumerismem a náboženstvím.

Klíčová slova: Náboženský turismus, post-sekularismus, post-turismus, post-fordismus, konzumerismus

Veronika Iňová: ***Teologická estetika v dílech teologů 20. století a její místo v současné pastoraci a evangelizaci***

Tento příspěvek představuje obor teologické estetiky jako významnou součást nejen první poloviny 20. století, ale především jako interdisciplinární vědu, propojující krásu, umění a náboženství, s jejím výrazným evangelizačním potenciálem, uplatnitelným v dnešní bohoslužebné a pastorační praxi, náboženské edukaci a v ekumenické perspektivě. Teologická estetika je oborem poměrně mladým a jeho vznik je datován do období předcházející Druhému vatikánskému koncilu. Ve dvou komparativních studiích jsou vzájemně porovnána díla předních teologů 20. století, s cílem najít co nejvíce shodných argumentů pro ekumenický dialog. Nejprve se jedná o komparaci východní ortodoxie a její teologie ikony, zastoupené zde P. Evdokimovem, s post-kritickým přístupem švýcarského teologa H. Urs von Balthasara.

Cílem druhého srovnání a zhodnocení, je najít v sakrálním umění společná východiska, podněcující západní křesťanské církve k vzájemnému porozumění. Za protestanskou stranu je zde představeno dílo G. van der Leeuwa, jednoho ze zakladatelů oboru teologické estetiky v opozici ke koncilnímu teologovi K. Rahnerovi, spoluzakladateli Světové rady církví. Tento příspěvek přináší několik aktuálních odpovědí, v nichž akcentuje především krásu a umění jako zdroj současné ekumenické teologie, pastorace a estetický prvek jako nástroj evangelizace a ekumenické spolupráce.

Klíčová slova: Teologická estetika – umění – krása – teologie ikony – ekumenismus – pastorace – evangelizace – náboženská pedagogika – ekumenický dialog

Artur Jemielita*: Zpověď ve Starokatolické církvi mariavitů*

Starokatolická církev mariavitů v Polsku je jedna z největších křesťanských církví v Polsku, která za svůj vznik vděčí řeholnici Marii Františce Kozlowské. Tato řeholnice v roce 1893 zažila mystické zjevení nazvané Dílo velkého milosrdenství (Dzieło Wielkiego Miłosierdzia), na jehož základě založila vlastní řád – mariavitů. V roce 1907 mariavité zahájili činnost mimo římskokatolickou církev. Od tohoto roku zavedli do své církve řadu doktrinálních reforem. V roce 1931 byl vydán pasterský dopis arcibiskupa mariavitů týkající se reformy svaté zpovědi, jenž omezoval zpověd ve zpovědnici ve prospěch obecné, hromadné praxe. Tento dopis ukazuje všechny přínosy nové formy zpovědi a odůvodňuje, proč jsou prospěšné pro věřící. Od té doby mají mariavité tři druhy svaté zpovědi, a také četné osobní kající modlitby, které vedou k odpuštění hříchů Bohem. Mariavická teologie považuje zpověď za cestu ke stálému samozdokonalování mravních postojů.

Klíčová slova: dogmatika – smíření – starokatolicismus – mariavitismus – zpověď

Lucie Kodišová: *Ikonografie přenosných oltářů ve středověku*

Příspěvek se zabývá významem vyobrazení na středověkých přenosných oltářích ve střední Evropě od 8. do 16. století. Do dnešních dnů se dochovalo bezmála 150 středověkých přenosných oltářů, jejichž ikonografie nebyla dosud systematicky zpracována. V ikonografii přenosných oltářů se odráží v souladu s jejich účelem především eucharistická symbolika. K nejčastějším motivům patří vyobrazení Krista ukřižovaného či bolestného a starozákonní předobrazy eucharistie. Kromě těchto kompozic v duchu typologického paralelismu se objevují rovněž symboly čtyř evangelistů, postavy apoštolů a světců. Dalším aspektem je symbolický význam materiálů užitých pro zhotovení přenosného oltáře. Privilegium vlastnit altare viaticum bylo udíleno jen výjimečně, jelikož umožňovalo svému vlastníkovi nezávislost na farních strukturách. V důsledku toho zůstalo jeho držení výsadou šlechty a nejvyšších představitelů církevní moci, jejichž erby bývají na oltářích umístěny.

Klíčová slova: přenosný oltář – ikonografie – středověk

Ruth Kubíčková: ***Biblická perspektiva smrti a její recepce v díle Karla Rahnera***

Konferenční příspěvek Biblická perspektiva smrti a její recepce v díle Karla Rahnera reflektuje horizont pojetí smrti ve světle kanonických textů Starého a Nového Zákona a na jejich podkladě následně přibližuje filosoficko-teologické závěry myšlenkového přístupu Karla Rahnera, vycházející jak z prostředí ignaciánské spirituality, tak především z odkazu moderní německé filosofie, reprezentované dílem M. Heideggera. Předkládaná studie představuje propracovaný model Rahnerovy teologické antropologie a zaměřuje se blíže na jeho pojetí smrti a konečnosti člověka v perspektivě eschatologické skutečnosti. Z existencionalismu vycházející radikální reflexe transcendentního Božího zjevení apeluje skrze Rahnerovo dílo na člověka v hlubinném centru jeho bytí a vede ho k zaujetí stanoviska vůči absolutnímu horizontu vlastní transcendence.

Klíčová slova: Eschatologie – Písmo – Karl Rahner – transcendentální teologie

Robert Kuthan: ***Vliv Dostojevského literární tvorby na západní teologické směry dvacátého století***

Cílem této práce je poukázat na vliv Dostojevského literární tvorby na ústřední teologické směry 20. století. Záměrně se zaměřuji na dva vybrané teologické směry, konkrétně na dialektickou teologii a radikální teologii, u nichž je vliv Dostojevského myšlení nejzřetelnější a explicitní. Zatímco většina dostojevskologických studií sleduje vliv křesťanské a filosofické tradice na Dostojevského tvorbu, vydává se tato práce směrem opačným: sleduje vliv Dostojevského tvorby na teologii ve 20. století. Konečným cílem práce je poukázat na souvislost mezi literaturou a teologií a jejich vzájemné prostupování.

Klíčová slova: Dostojevskij – víra – ateismus – smrt Boha – literární vědy – dialektická teologie – radikální teologie

Petronela Lesanská (roz. Molnárová): ***Aplikácia metódy fokusovej skupiny pri tvorbe pastoračného postoja. Výzva pre 3. tisícročie***

Tretie tisícročie volá po podaní pomocnej ruky, po ľudskosti a tolerancii tak zo strany sveta jako aj zo strany Cirkvi. Tento hlas už nevolá už len po pomoci v oblasti politickej, ekonomickej ale aj duchovnej. Vzhľadom na fakt, že táto ozvena sa bezprostredne stáva aj pastoračnou výzvou, považujeme za dôležité začať sa hlbšie venovať možným scenárom tvorby konceptov pomoci zo strany ľudí pracujúcich na poli pastorácie. Táto štúdia bola vytvorená ako spracovanie výsledkov realizovaného výskumného experimentu metódou fokusových skupín pri profilovaní pastoračného postoja k otázke utečencov, ako východiska pre konkrétne pastoračné smerovanie. Výskum bol vedený v simulovanej situácii zvýšeného počtu utečencov v slovenských farnostiach.

Klíčová slova: Tvorba pastoračného postoja – utečenci – fokusová skupina

Veronika Matějková: ***Katecheze dospělých v CČS(H)***

Práce je zaměřena na historické kontexty vzniku CČS s důrazy katechetickými. Po krátkém uvedení do problematiky katecheze se autorka na základě studia historických pramenů snaží postihnout základní principy, formy, techniky a dokumenty katecheze dospělých v CČS(H) od počátku formování nové církve do skončení jejího I. řádného sněmu.

Klíčová slova: Katecheze; dospělí; výchova a vzdělávání; Církev československá (husitská); principy

Lydie Medková: ***Religiozita romské rodiny***

Tento výzkumný projekt se zabývá hodnotou rodiny v romské společnosti a její religiozitou. Představuje nejdůležitější specifika života romské rodiny vzhledem k pojetí rodiny jako duchovní hodnoty. V souvislosti s tím je pozornost zaměřena na hierarchii v romské rodině, postavení muže a ženy a pojetí rituální čistoty. Dále se také snaží načrtnout náboženský význam obřadů životního cyklu (křest, svatba, pohřeb) v romské rodině. Ve zkratce je poukázáno i na příklady misie křesťanských církví u Romů v ČR zaměřujících se na zdůraznění hodnoty rodiny. Výsledkem tohoto výzkumného projektu by mělo být především bližší seznámení se s pojetím rodiny a náboženství v romské společnosti a zároveň poukázání na specifičnost romské religiozity. Navíc se výsledky projektu také zabývají významem křesťanské misie u Romů, kteří představují jednu z nejvýznamnějších národnostních menšin v současné ČR.

Klíčová slova: Romové – Animismus – Kali Sára – Famel´ija – Mulo – Křest – Svatba – Pohřeb – Salesiáni dona Bosca – Oratoř

Pavel Paluchník: ***Unavená církev pod tlakem společnosti***

Tato studie je příspěvkem do současné debaty o adresátech a důvodu sepsání epištoly Židům. Křesťanská komunita listu Žd si prošla různými fázemi vývoje. Po zvěstování evangelia, křtu a důkladné katechezi, nastalo období trvalé represe, ve kterém společenství osvědčilo svou víru. Trvající ústrky od římských úřadů a nábožensky pluralitní společnosti spolu s vnitřní pochybností o blízkosti Kristově však začínají ohrožovat podstatu jejich víry. Adresáti epištoly Židům zažívají duchovní malátnost, pochybují o svém křestním vyznání, ztrácí se výhled na Krista. Spíše než polemiku s konkurujícími vlivy (např. židovské synagogy), pisatel vede polemiku se ztrátou realizované eschatologie komunity a zkušenosti Kristova přijetí. Žd 5,11–6,12 patří mezi klíčové oddíly k porozumění současné situace adresátů, které pisatel varuje před netečností slyšet zvěstované slovo. Daný postoj smí vyústit v odpadnutí od Boha a hypotetickou nemožnost druhého pokání. Rétoricky propracované apely střídající ostrá varování s vřelým povzbuzením mají motivovat k horlivému uchopení křestního slibu a vykročení do cíle podle Kristova příkladu.

Klíčová slova: list Židům – komunita – pareneze – únava – netečnost – odpadnutí – horlivost

Dana Procházková: ***Ctnosti v barokní hagiografii***

Svatí, jak byli líčeni v barokní hagiografii, chválili Boha modlitbou i skutky. Barokní jezuitská hagiografie se vymezovala vůči protestantské v líčení životů svatých tím, že popisovala kromě modlitby jejich skutky. Použila jsem strukturální analýzu ke stanovení ctností, kterými se vyznačovali jednotliví svatí podle svého postavení ve společnosti. Po vzoru Clauda Léviho-Strausse, který se při analýze indiánských mýtů snažil vydělit jednotlivé mytémy, jsem oddělila jednotlivé příběhy, a pokusila se stanovit jednotlivé ctnosti. Jejich popisem a stanovením je poté možné určit ideální vlastnosti, které jezuitští autoři upřednostňovali u jednotlivých sociálních vrstev. Kromě modlitby a pobožností chválili svatí Boha skutky milosrdenství, křesťanskými stavbami a šířením křesťanství. Tato duchovní stránka stejně jako činy byly šířeny prostřednictvím kázání jako vzor k napodobování mezi prostým lidem.

Klíčová slova: 17. století – hagiografie – životy svatých – ctnosti

Adam Radechovský: ***Vliv přírodní filosofie na formování teologických argumentací na pražské univerzitě na počátku 15. století***

Vliv přírodní filosofie na formování teologických argumentací v evropském kontextu a na pražské universitě počátku 15. století.

Smyslem příspěvku je tematizovat vztah středověké přírodní filosofie a teologie se zaměřím jednak na kontext evropské universitní vzdělanosti, tak konkrétněji na dění pražské university v 14. a 15. století. Přírodní filosofie vytvářela kurikulum artistické fakulty společně s logikou a etikou a nezbytně tvořila metodologický podklad pro studium na vyšších fakultách. Spory mezi tezemi přírodní filosofie a teologie byly podstatné pro formování nových metafyzických, matematických a fyzikálních koncepcí. Na dosažené výsledky bádání 14. století navazuje pražská předhusitská universita a dále je rozvijí. Konkrétní analýza řešeného fenoménu je ukázána na interpretaci kvestie českého mistra Petra z Letovic.

Klíčová slova: středověk – přírodní filosofie – teologie – věda – universita

Jan Řezník: ***Jednota rozumu, paměti a vůle u mistra Petra z Letovic***

Cílem tohoto příspěvku je seznámit čtenáře s neznámým mistrem pražské university Petrem z Letovic a jeho učením o rozumu paměti a vůli. Jelikož tématem této konference je jednota v mnohosti, zaměřil jsem se ve svém příspěvku: Jednota rozumu paměti a vůle u Mistra Petra z Letovic, na tři stvořené věci stvořeného ducha: rozum paměť a vůli, které se reálně odlišují od sebe, i když jsou esenciálně shodné. Při řešení tohoto problému vycházím z kvodlibetní kvestie: Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem essentia sit substantialiter ratio memoria et voluntas, kterou přednesl Mistr Petr z Letovic při příležitosti konání kvodlibetní disputace Mistra Matěje z Knína na pražské universitě roku 1409.

Klíčová slova: Petr z Letovic – rozum – paměť – vůle – duch rozumný – kvestie – kvodlibet – pražská universita – středověk – pozdní scholastika

Lucie Davídková Schneiderová: ***Jesus Seminar – teologický koncept konce 20. stol. Království Boží v pojetí Jesus Seminar***

S nástupem Jesus Seminar v osmdesátých letech 20. století dochází k zásadním změnám v metodologii a v pohledu na postavu Ježíše Nazaretského. Přehodnocena jsou stanoviska badatelů z The New Quest, vnímající Ježíše jako apokalyptického proroka a vycházející především z výroků o „Synu člověka" a o přicházejícím „království Božím". V Novém zákoně je pojmu království Boží užito nejednoznačně a proto je tento pojem stále předmětem spekulací odborníků. Nejasný je význam i čas, ve kterém by mělo království Boží nastat. Jisté je akorát to, že království Boží je postaveno do kontrastu ke království „z tohoto světa" a dochází v něm k radikálnímu přeorientování hodnot. Jak pojem království Boží vnímá Jesus Seminar, jak se jejich postoj liší od současných badatelů a na čem staví své závěry?

Zásadní je změna pohledu na eschatologii a apokalyptiku a na zasazení království Božího do časové roviny. Závěry Jesus Seminar, jež se vymezují od kontinentálního, především německého, bádání se zdají být na jednu stranu reduktivní, ale na straně druhé přinášejí nový přístup a nový pohled nejen na „království Boží", ale rovněž na postavu historického Ježíše.

Klíčová slova: království Boží – Jesus Seminar – Ježíš nazaretský – Třetí vlna tázání po historickém Ježíši

Martin Šály: ***Novozákonní teologie jako nebezpečná věda? Jak se vyrovnávat se situacemi, kdy se výsledky novozákonního zkoumání dostávají do střetu s církevní praxí***

Aktuální novozákonní diskuze dochází někdy k závěrům, které jsou v napětí nebo dokonce přímém rozporu nejen s pastorační praxí, ale i s vyjádřeními církevních autorit, tedy církevních otců, zakladatelských osobností různých konfesí, koncilů a podobně. Příkladem může být zpochybnění objektivní historičnosti některých pasáží Nového zákona, o které se nicméně určitá církevní tradice při formulaci svých východisek opírá. Nemalé obtíže lze nalézt například při srovnání výstupů novozákonní diskuze s některými náhledy církevních tradic týkajících se organizace a postavení autorit dané církve.

Cílem tohoto příspěvku je ilustrovat některé typické případy a zejména uvažovat o místě a úkolech novozákonní teologie v takové situaci. Jak má novozákonní teolog v konkrétních situacích reagovat?

Klíčová slova: Nový zákon – Církev – Tradice – Novozákonní teologie

Jana Šídlová: ***T.H. Groome a náboženská edukace jako Sdílená křesťanská praxe: inspirace pro české prostředí***

V katechezi dětí a dospělých uvnitř římskokatolické církve v České republice stále převládá katechismový přístup. Zdá se, že na vlastní zkušenost věřících se při katechezi neklade dostatečný význam. Existují však katechetické přístupy, kde je vlastní náboženská zkušenost přímo v centru katecheze, což je i případ pedagogického přístupu T.H. Grooma názvem Sdílená křesťanská praxe. Jeho základem je dialogické sdílení křesťanské praxe ve spole-

čenství, ta je pak kriticky reflektována a nastavena zrcadlu církevní tradice v širokém slova smyslu. To by pak mělo podnítit další reflexi vždy s ohledem na vlastní konečnost a Kristův druhý příchod. Sdílet lze v podstatě jakoukoli oblast křesťanské víry, pro prezentaci oficiálního učení lze využít rozličných pedagogických metod, jde tedy o přístup velmi variabilní. Cílem příspěvku je představit tento katechetický přístup, kriticky ho reflektovat a poukázat na možnosti jeho využití v českém prostředí.

Klíčová slova: náboženská edukace – katecheze – společenství – sdílená křesťanská praxe

Karel Šimr: ***Odůvodnění diakonie v pohledu trinitární teologie***

Příspěvek shrnuje teologickou diskusi posledních desetiletí k tématu diakonie zejména v německojazyčném protestantském prostoru a pokouší se jednotlivé přístupy integrovat v trinitárně založeném vícerozměrném modelu, který představuje odůvodnění diakonie v rozmanitosti jejích současných podob.

Klíčová slova: Diakonie – Trojice – sociální práce

Terezie Valová: ***Duchovní odkaz Benedikta z Nursie***

Benedikt z Nursie po sobě zanechal neocenitelné dědictví v podobě klášterní řehole, která je aktuální i v dnešní době a má mnohé co říci i lidem nenáležejícím za zdi kláštera. Jeho skvělá schopnost rozlišování mu poskytla nástroj předvídání lidských kvalit i poklesků a jeho nástroje dobrých skutků udaly strategii boje, která ústí v obnově lidské důstojnosti a naplňování Imago Dei. Benediktův duchovní odkaz vyzývá k probuzení člověka, k přijetí poslání, které mu náleží a k přijetí odpovědnosti ke Stvoření. Přijetí odpovědnosti vyžaduje vědomého a svobodného člověka, nespoutaného systémy a strukturami, nespoutaného falešnými představami skutečnosti, nespoutaného falešnými představami svého bytí, ale zbaveného všech pout a okovu, které život tady a teď tvoří.

Klíčová slova:

Benedikt – řehole – naslouchání – vojenská služba – mlčenlivost – pokora

Jana Veselá: ***Amnón a Támar: Narativní a textová analýza 2S 13,1 – 13,22***

Předmětem analýzy je první část 13. kapitoly Druhé knihy Samuelovi, která uvozuje širší textový celek pojednávající o vzpouře, jež proti králi Davidovi zosnoval jeho syn Abšalóm. Při práci vycházím z Českého ekumenického překladu a hebrejského textu tak, jak ho nalezneme v Biblia Hebraica Stuttgartensia: a reader's edition. Na text aplikuji vědy synchronní, zejména principy narativní analýzy tak, jak je ve svých odborných publikacích popisují literární teoretici Seymour Chatman a Tzvetan Todorov. Stěžejní témata pro můj rozbor textu nacházím především v knize Příběh a diskurs S. Chatmana a Poetika prózy T. Todorova.

Klíčová slova: Narativ – Amnón – Támar – Abšalóm

Vladimír Volráb: ***Pojetí času v moderní teologii a křesťanská meditace***

Příspěvek pojednává o pojetí času a přítomného okamžiku ve srovnání dvou teoretických a názorových přístupů. Nejprve jsou představeny teoretické koncepty teologa Emila Brunnera a následně je předkládané téma uchopeno z pohledu představitele křesťanské meditace, Johna Maina. Cílem příspěvku je popsat názorový průnik obou směrů a nabídnout tak východisko pro možný budoucí dialog.

Klíčová slova: čas – přítomný okamžik – křesťanská meditace – Emil Brunner – John Main

Abstracts

Petra Bandhauer: ***The Critical Reception of Maria Montessori´s Religious Education***

Maria Montessori (1870–1952), the well known Italian psychiatrist and educator, worked out a draft for a religious education, realised in Roman Catholic Church. The feature overviews the critical reception in Czechoslovakia and german countries. From the Montessori´s draft was evolved Catechesi del Buon Pastore/ Catechesis of the Good Shepherd in the 1950s in Italy and Godly Play in the 1970s in the USA. In my feature I focus the process of reception, topics of criticism, some problematic terms and specifics of bouth religious education lines.

Keywords: religious education – topics of criticism on Maria Montessori – theological anthropology – catechesis

Adam Baudiš: ***Human sacrifice in Tanakh***

The paper focuses on human sacrifice as it is described in the books of Tanakh and its comparison with the archeological evidences discovered in the regions of Israel and whole Syropalestine. The article tries to describe the human sacrifice in this area and define its role in the Old Testament narrative where it can work as a symbolic expression of ideology that makes the Lord the supreme god which is completely different from the gods of surrounding cults.

Key words: human sacrifice – Canaan – Tanakh – Old Testament – ancient Israel – biblical archeology

Josef Bartošek: Life and significance of Lonka Shah

This article is dealing with the life of Lonka Shah in a broader framework. The basis of Jainism (jain darshana) is explained, so that every reader can understand the reasons for Lonka in a Jaina history. He is a very nebulous person. He may have been born sometimes between 1415–1425 A.D. probably in Gujarat. Each information about him is dubious and we use maybe or perhaps too often. But it is quite useful to study him as it helps us to understand the relationship among different religions (even if they have never come in touch) and about the religion and ruling power. And it makes us think whether we really can live something like pure religion or live without being influenced by the rulers.

In the second part there is an attempt of Lonka´s biography. We use the longest biography with some additions, comments and explanations. We hint that different biographies of "holy men" can have some common features according to the purpose we follow.

Key words: Lonka Shah – jainism – religion – biography

Dávid Cielontko: ***Enochic Judaism in critical perspective***

Enochic Judaism is a modern academic designation used for a specific current of an early Judaism, mostly connected with the texts of the First Book of Enoch. This term is foremost linked to work of an Italian scholar Gabriele Boccaccini, who devoted some important publications to its history. In this article, I present common characteristics of particular parts of the 1. Book of Enoch which usually lead scholars to speculate on a distinctive social entity within the Early Judaism, as well as the essential work of Boccaccini on Enochic Judaism with further critical comments. In the end, I try to evaluate strengths and limits of this concept of Enochic Judaism.

Key words: Enochic Judaism – Gabriele Boccaccini – 1. Book of Enoch

Peter Cimala: ***The „Christ-Hymn" (Phil 2:6–11) in the Light of New Czech Translations: Between Accuracy and Paraphrase***

The paper analyzes and compares new Czech translations of a theologically remarkable text, the "Christ-hymn," from the letter to the Philippians (Phil 2:6–11). We focus mainly on two translations presenting antipoles among the new Czech Bible translations from the typological point of view – while the *Czech Study Translation* (Český studijní překlad, ČSP) represents a translation aiming for accuracy in relationship to the original biblical text, *The Word for the Journey* (Slovo na cestu, SNC) seeks to be a readable and comprehensible translation for contemporary readers. In one short hymnical passage we propose to observe and evaluate how the different profiles of the compared Bible translations are reflected in the final form of this unit. We introduce the basic typological setting of examined Czech translations; the context of the passage; a comparison of the translations with exegetical notes.

Key words: Bible – New Testament – new Czech Bible translations – Phil 2:6–11

Valéria Terézia Dančiaková: ***Anti-judaic Tendency of the Acts of the Apostles in the Manuscript D***

The theme of the work is anti-Judaic tendency of the Acts of the Apostles, as we can find it in the manuscript D (Codex Bezae Cantabrigiensis). Important element of the anti-Judaic tendency is the so called "ignorance motif", to which we want to pay higher attention in this work. We also pay attention to anti-Judaic tendency in the variant readings in chapter fifteen of the Acts of the Apostles. Within anti-Judaic tendency, we mention as well the thesis of "Jewish perspective" in relation to the character of Barnabas, with which Read--Heimerdinger dealt in her article Barnabas in Acts.

Key words: Acts of the Apostles – manuscript D – anti-Judaic tendency – ignorance motif – neutral text – Jewish perspective

Zdeněk Duda: ***Education to Scientific Worldview in the Milieu of Czechoslovak Museums at the Time of the Normalization***

The paper focuses on the issue of the educational activity of museum memorial institutions in Czechoslovakia in 1970s and 1980s. Part of the required cultural-educational work of museums at that time was also education to so-called scientific worldview. The paper aims to determine the place of worldview education in the cultural-educational activity of museums. Special attention is devoted to the region of Southern Bohemia. The paper is based on analysis of the normative and methodological texts and scholarly literature of the time.

Key words: museum – cultural education – worldview education – normalization – legislation

Anna Dudová:***The Concept of Animation in the Youth ministry in the Catholic Church in the Czech Republic***

The paper focuses on the use of animation approaches in the youth ministry in the Czech Republic. The concept of animation and the term of animator is encountered quite commonly in the youth ministry in the Czech Catholic Church. The paper aims to define the place and content of the concept of animation in kontext of youth ministry in the Czech Catholic milieu, based on analysis of reference and methodological documents.

Key words: Animation – cultural animation – education – youth ministry – Salesians of Don Bosco

Libor Duchek: ***The Pneumatological Argumentation in Epistle to Romans***

In my short paper I would like to show in brief, how Apostle Paul works with the term *pneuma* in his letter to Romans, chapters 1–8. As a method I will use the rhetorical approach, so that I could focus on rhetorical segments of the entire epistle according to their functions, in these I will underscore the basic opposites and lines of argumentations, uncover what are the goals of rhetorical means, which apostle uses. After this research is done, the paper will mark the move of Spirit throughout the letter.

Keywords: Holy Spirit – Epistle to Romans – law – sin – life

Gabriel Farkas: ***Existential Bases of Ecclesiology of Blessed John Henry Newman***

The paper deals with fundamental principles of blessed John Henry Newman's ecclesiology. The objective is to identify substantial features and contributions of his ecclesiology. The work describes Newman's personality, his philosophical thinking, and investigates existential bases of his ecclesiological concept. Special attention is paid to the role of conscience in the context of his ecclesiology. Newman's view of the Church is global. He does not

investigate separately the individual dogmas, but the Church as a whole. Newman's ecclesiology is linked to the inner logic of his life and his thought: the obedience to conscience leads people to faith in God as their Creator and Redeemer, and awakens in their hearts a longing that spurs them on towards the fullness of truth in the one Church of Christ. It is evident, that the question of conscience is essential for his ecclesiological concept.

Key words: Church – Conscience – God – Revelation

Tereza Halasová: ***Milestones leading to emergence and registration of Faith Church: A case study of the revitalization in the Czech Republic***

This presentation deals with the various circumstances, causes, and stages of development in the emergence of a peculiar ecclesiastic group. The four key milestones are loss of identity, finding a new identity, confirmation of a new identity and fighting for this new identity. Four key milestones are identified and illustrated through a case study of a specific Faith Movement fellowship in the Czech Republic. It has obtained state registration as the Faith Church in 2012. These four milestones subsequently become the foundation for identifying how the affiliations of a particular local church, the emergency of a specific leader with a particular style of leadership, a collective perspective towards mission strategies and work, and peculiar theological emphasis contribute to the emergent process. In this search for a new identity, state registration becomes an important affirmation of legitimacy as that new identity emerges.

Keywords: peculiar ecclesiastic group – change of identity – affiliations – Faith Movement – the Faith Church – the Church of Christian Fellowship

Filip H. Härtel: ***Music as a tool for theological reflection***

This article investigates a problem, how can we interpret and develop theological themes by application of music. This question is expanded on two levels, musical experience and musical terminology. This relationship between music and theology is mostly studied through works of British musician and theologian Jeremy Begbie and Estonian composer Arvo Pärt. Finally we ask, how can theology and music mutually enrich and interpret the subjects of their fields of interest.

Keywords: music – theology – experience – singing – liturgy – Arvo Pärt – Jeremy Begbie

Marek Heczei: ***„There is neither Jew nor Gentile, neither slave nor free, nor is there male and female, for you are all one in Christ Jesus." (Gal 3, 28) or „male and female he created them" (Gn 1, 27) – what are the attributes of the body in heaven?***

Finality of the Redemption, the first act of the great eschatological drama is the fact that pours forth from the Resurrection of Christ, the firstborn from the dead (Col 1: 18). As Christ after the Resurection appear to heaven with his body, also the a men gets a living body az the last comming of Christ. The idea of resurrection bodies highlights the valeu of the whole person – unity of soul and body. But the idea introduces also matter, which also

reaches its finality as new God blessed reality. he dogma of the resurrection of the bodies indicates that Christian salvation is by definition shared by all.

The dogma of the resurrection of the bodies indicates that Christian salvation is by definition shared by all. What happens to humans after death? Which body will be in heaven? In heaven we will know their loved ones? In our contribution we try systematically to bring Catholic teaching about the resurrection of bodies. Constitute past but also the present opinions on the idea of the resurrection of man, his existence in heaven, and self-consciousness in God's eschatological reality.

Key words: eschatology – heaven – body – resurrection

Hana Horáková: ***Millennialists in the 2nd and 3rd century***

The Book of Revelation is the last book of the Christian Bible. Rev 20,1–10 snatch the basis millennialism (better known under the name chiliasm), the doctrine of the millennial empire of Christ, the „golden age", which comes at the end of history. This paper focuses on the interpretation of the text by various Christian authors (apologists, the Church Fathers), mainly during the 2nd and 3rd centuries. In the first centuries of Christianity had this doctrine of his supporters and opponents, and distinguish it several approaches – premillennialism, postmillennialism and amillennialism. The most important millennnialists were Papias of Hierapolis, Cerinthus, Justin Martyr and Irenaeus. Against the teachings of the millennial empire of Christ, on the contrary acted church historian Eusebius of Caesarea and Origen of Alexandria.

Keywords: Book of Revelation – millennialism – the thousand – year reign – eschatology

Jan Hron: ***Religious Tourism from the Perspective of Post-Fordism, Post-Tourism and Post-Secularism***

Post-modernism, post-fordism, post-materialism, post-secularism, post-liberalism, post-colonialism – a list of concepts, theories and approaches with the prefix „post" is practically inexhaustable. The aim of this paper is to examine the religious tourism from the perspective of some „post" theoretical concepts, namely post-Fordism, post-tourism and post-secularism. This paper argues that religious tourism should be seen as a product of and a reaction to the changing systems of capitalism, tourism ,religion and secularism. A post-Fordist shift from production to consumption and from homogenity to heterogenity is deeply influencing the question about the nature and purpose of religious tourism. Is religious tourism challenging or accepting the consumerism lifestyles? A similar issue is addressed in the case of post-tourism regarding the problem of authenticity and non--authenticity in religious tourism. Various and often conflicting answers are illustrating the general ambivalence of post-secularism towards the blurring boundaries between religion and consumerism.

Key words: Religious tourism – post-secularism – post-tourism – post-fordism – consumerism

Veronika Iňová: ***Theological aesthetics in the works of theologians of 20th century and its place in contemporary pastoral care and evangelism***

This paper presents a branch of the theological aesthetics study as an important part of not only the first half of 20th century, but primarily as an interdisciplinary science, linking beauty, art and religion, with its strong evangelistic potential, applicable in today´s liturgical and pastoral practise, in religious education and ecumenical perspective. Theological aesthetics is relatively new discipline, and its origin is dated to the period preceding The Second Vatican Council. Two comparative studies are mutually compared in works of several theologians, in order to find the most matching arguments, for an ecumenical dialogue. Firstly, it is a comparison of Eastern Ortodoxy, and its theology of icon, represented by the P. Evdokimov, with post-critical approach of the Swiss theologian, H. Urs von Balthasar. The aim of second comparison and evaluation is to find the common points in sacral art, inciting Western Christian Church to mutual understanding. The study of G. van der Leeuw one of the founders of theological aesthetics field is presented there in the reign of protestant side, in opposition to the conciliar theologian K. Rahner, a co-founder of the World Curch Council. This report contributes a few current answers, which accentuates mainly beauty and art as a source of current ecumenical theology, pastoral care and an aesthetic element as a tool of evangelisation and ecumenical cooperation.

Key words: Theological aesthetics – art – beauty – theology of icon – ecumenism – pastoral care – evangelism – religious education – ecumenical dialogue

Artur Jemielita***: Confession in The Old Catholic Church of the Mariavites in Poland***

The Old Catholic Mariavite Church is one of the largest Christian Churches in Poland that owes its creation to a nun Maria Franciszka Kozłowska. This nun in 1893 experienced a mystical revelation called The Work of the Great Mercy (Dzieło Wielkiego Miłosierdzia) and on this basis she established her own monastic order – the Mariavites. Since 1907, the Mariavites have been acting outside the Roman Catholic Church, since that time they have introduced a series of doctrinal reforms to their Church. In 1930, there was issued a *Pastoral Letter of the Mariavite archbishop on the reform of holy confession*, limiting confession in a confessional in favour of general confession. The author of the letter enumerates all the drawbacks of such a practice, and justifies why it is harmful for man. Since that time, the Mariavites have had three types of holy confession as well as numerous personal penitential prayers, the saying of which on one's own leads to complete forgiveness of sins. Mariavite theology treats confession as a path to self-improvement.

Key words: confession – dogmatic – Mariavite Church – oldcatholicism – reconciliation

Lucie Kodišová: ***The Iconography of Medieval Portable Altars***

The contribution is concerned with the symbolism of medieval portable altar images of the 8th to the 16th centuries in Central Europe. Almost 150 of these altars are preserved to this day and their iconography has not yet been systematically investigated. The iconogra-

phy reflects, in the accordance with the altars' purpose, the Eucharistic symbolism. Most frequent motives include images of crucified Christ or Christ as The Man of Sorrows and of the Old Testament pre-images of the Eucharist. Except these compositions in the spirit of typological parallelism, there are also symbols of the Four Evangelists, figures of the Apostles and of the Saints. There is also the aspect of the symbolism of the materials used in the making of a portable altar. The privilege to own altare viaticum was granted only rarely, because of its power to enable the owner's independence on the parochial structures, therefore its possession remained the perquisite of the nobility and the highest representatives of the power of the Church, whose coats of arms are sometimes placed on the altars.

Key words: Portable Altar – Iconograhy – Middle Ages

Ruth Kubíčková: ***Biblical perspective of death, and its reception in the work of Karl Rahner***

Conference paper *Biblical perspective of death, and its reception in the work of Karl Rahner* reflects the horizon of the concept of death in the light of the canonical texts of the Old and New Testament, and, on the basis thereof, then presents the philosophical and theological conclusions of the conceptual approach of Karl Rahner, based on both the environment of Ignatian spirituality, and especially the heritage of modern German philosophy, particularly represented by M. Heidegger. The presented study expounds a sophisticated model of Rahner's theological anthropology and focuses closely on the concept of death and human finitude in perspective of eschatological reality. The radical reflection of a transcendent divine revelation, based on existentialism, appeals, through the work of Rahner, to human in the deep center of his being, and leads him to take a position in relation to the absolute horizon of self-transcendence.

Key words: Eschatology – Scripture – Karl Rahner – Transcendental Theology

Kateřina Kutarňová: ***Thomas Aquinas: Incarnate Spirit***

This paper briefly summarizes the academic discussion concerning the notion of man as "incarnate spirit", in contrast to the notion of man as "rational animal", in some of the works of St. Thomas Aquinas. Albeit not providing the full scope of such a discussion, and only briefly touching upon the problematic philosophical implications of such a notion, this paper aims at providing a theological perspective, showing the pursuit of this topic to be a worthwhile endeavour.

Key words: St. Thomas Aquinas – man – rational animal – incarnate spirit

Robert Kuthan: ***Dostoevsky´s impact on western theology in the twentieth century***

This article deals with the influence of Dostoevsky´s literary thought on the crucial theological movements of the 20th century, namely dialectical theology and radical theology whose explicit inspiration in Dostoevsky can be documented most easily. Whereas most studies focus on dialectical sources of Dostoevsky´s thought, mine goes in the opposite direction: it tracks the impact of Dostoevsky´s work on the 20th century theology. The

final aim of this article is to show the links between literary and theological thought and their mutual interconnections.

Key words: Dostoevsky – faith – atheism – death of God – literary criticism – dialectial theology – radical theology

Jan Lamser: ***To play is to yield oneself to a kind of Magic – Hugo Rahner, Abendland and Play***

This contribution presents a brief outline of Hugo Rahner´s curriculum and publications followed by a digest of Rahners´s thoughts on Abendland and Play. For reference a condensed overview of major considerations given to play in theological tradition is presented. The focal point of this contribution is the idea of play epitomizing the Abendland. To conclude, a brief tentative evaluation of Rahner´s consideration from today´s perspective is exposed.

Key words: Play – West – Christianity

Petronela Lesanská (roz. Molnárová): ***Application of the method of focus groups in the formation of pastoral attitude. Pastoral challenge for the third millennium***

The third millennium calls for giving a helping hand, for humanity and tolerance by countries as well as from the Church. This voice has been calling for help not only in political, economic but also in spiritual sphere. Due to the fact that the echo will immediately become the pastoral challenge, we treated it important to start getting deeper focus for the possible scenarios drafting of help from people working in the field of pastoral care. The study was designed as processing the results of the research experiment, the method of focus groups with profiling, pastoral approach to the issue of refugees, as a basis for specific pastoral direction. The research was conducted in a simulated situation increased the number of refugees in the Slovak parishes.

Key words: Formation of pastoral attitude – refugees – focus group

Veronika Matějková: ***Adult Catechesis in Czechoslovak (Hussite) Church***

The thesis is focused on historical contexts of the Czechoslovak (Hussite) Church formation with emphasis on catechesis. After a short introduction to the topic of catechesis, the author aims to cover the main principles, forms, techniques and documents of adult catechesis in the Czechoslovak (Hussite) Church from the formation of the new church until the end of the first regular council.

Key words: Catechesis – Adult – education – Czechoslovak (Hussite) Church – principles

Lydie Medková: ***The Religiosity of the Romany Families***

This research project focuses on the value of family in the Romany society as well as on the religiosity of the Romany families. The project therefore introduces some specifics of the Romany family life and the context of spiritual concepts in these families. The topics like hierarchy, gender and spiritual purity in the Romany family are closely examined in the

research. Attention is drawn to the meaning of the life-cycle ceremonies and rituals (for example baptisms, weddings, funerals). A short part of the research also introduces the aspects of the Christian missionary work which tries to emphasize the family values among Romanies. The main objective of this project is to closely introduce the specific concepts of family and religion in the Romany society. Moreover the findings also focus on the meaning of the Christian missionary work among Romanies – one of the most populous minorities in the Czech Republic.

Keywords: Romanies – Animism – Kali Sára – Famel´ija – Mulo – Baptism – Wedding – Funeral – Salesians of Don Bosco – Orator

Pavel Paluchník: ***Malaise of the church under pressure of the society: An analysis of the problem and pastoral strategy in Hebrews 5:11–6:12***

This study is a contribution to the ongoing debate on the purpose and situation of the community for which the epistle to the Hebrews was written. The recipients of the letter went through several phases: proclamation, baptism, catechesis and repression in which the community showed their solidarity. Spiritual malaise and lethargy, doubts concerning their baptismal confession and their experience of shame and Christ being far from their problems, may be the dominant description of their present situation. Heb 5:11–6:12 belongs to the key passages in the epistle. The author here reveals his pastoral strategy for the community. He warns against neglecting the living word of God once spoken in Jesus Christ. Falling away from God and impossibility of second repentance is as real as hypothetic. The writer admonishes and encourages to eagerness in faith so that they can reach their goal following Christ´s example.

Key words: epistle to the Hebrews – community – parenesis – lethargy – neglect – falling away – eagerness

Dana Procházková: ***Virtues in Baroque hagiography***

Holy people, as were described in Baroque hagiography, praised God by prayers and works. Baroque Jesuit hagiography defined itself in opposition to Protestantism in describing lives of holy people beside praying also works. I used structural analysis to determine virtues that characterized single holy persons following their position in society. Following work of Claude Lévi-Strauss, who analyzed Indian mythology, I separated single stories and tried to determine single virtues. Through this determination it is possible to state ideal virtues that Jesuit authors preferred for single social roles. Beside prayers and worship, holy people praised God by works of mercy, Christian buildings and evangelization. This spiritual side as well as works were spread through preaching as a model for imitation among common people.

Key words: 17. century – hagiography – lives of saints – virtues

Adam Radechovský: ***Influence of Natural Philosophy on the formation of the theological argumentation at Prague University in the beginning of 15th century***

Influence of Natural Philosophy on the Formation of the Theological Argumentation in the European Context and at Prague University in the beginning of 15th century.

The purpose of this paper is to thematise the relation of medieval natural philosophy and theology in the context of European university education concretely at Prague University in 14th and 15th century. Natural philosophy created a curriculum of artistic faculty together with logic and ethics and necessarily was a part of methodological foundation at higher faculties. Discords between natural philosophy and theology were substantial for the formation of new metaphysical, mathematical and physical conceptions. Prague pre-hussite University continues with the results of recent research and further evolves them. The concrete analysis is demonstrated on the interpretation of quodlibetal question of Czech master Peter of Letovic.

Key Words: middel ages – natural – philosophy – theology – science – university

Jan Řezník: ***Unity of reason, memory and will in Master Peter of Letovic***

The purpose of this paper is to acquaint the readers with a not-well-known Master of Prague University Petr of Letowitz and his teachings about reason, memory and will. Because the topic of this conference is unity in plurality, I am focusing in my paper *Unity of reason, memory and will in Master Peter of Letovic* on three created elements of created spirit: reason, memory and will which differ from one another in reality, even though they are identical in essence. My tackling of the problem is based on the quodlibet question *Utrum cuiuslibet spiritus rationalis eadem essentia sit substantialiter ratio memoria et voluntas*, which was presented by Master Peter of Letovic on the occasion of the holding of a quodlibet disputation by Master Matěj of Knín on Prague University in 1409.

Key words: Peter of Letovic – Memory – Reason – Will – Rational – spirit – Question – Quolibet – University of Prague – Middle Ages – Late Scholastics

Lucie Davídková Schneiderová: ***Jesus Seminar – the theological concept of the end of 20th century. The Kingdom of God according to Jesus Seminar***

Starting its research in the 1980s, the Jesus Seminar radically transformed perspectives on Jesus of Nazareth and the methodology of his study. They rethought the attitudes of researchers of The New Quest who viewed Jesus as an apocalyptic prophet and which were based on statements about the „Son of God“ and „the kingdom of God“. The meaning of „the kingdom of God“ remains an object of speculation among researchers, as the concept is ambiguously employed in the New Testament. Equally, the moment of the coming of the kingdom of God is left uncertain. Made explicit is the juxtaposition of the kingdom of God with „the earthly kingdom“, whose values differ greatly from those of the kingdom of

God. How does the Jesus Seminar perceive the kingdom of God, and how is their approach distinct from those of contemporary researchers? On what are their conclusions based?

The Jesus Seminar changed perspectives of eschatology, the apocalyptic, and the temporal situation of the kingdom of God. Although when viewed side by side with continental, particularly German, research, the conclusions of the Jesus Seminar could arguably be seen as reductive, they nonetheless offer new approaches and interpretations not only of the concept of the kingdom of God, but also of the figure of the historical Jesus.

Key Words: Kingdom of God – Jesus Seminar Jesus of Nazareth – The Third Quest

Martin Šály: ***The New Testament theology as a dangerous science? How to overcome situations when the results of the New Testament reseach interfere with Church practice***

Some results of the New Testament discussion come to tension or even directly contradict to the pastoral practice and some statements of the Church authorities – Church fathers, founders of confessions, council texts etc. An example might be in challenging the "objective historicity" of certain passages of the New Testament used by certain religious traditions to formulate some foundations. Even more significant problems occur if we compare the results of the New Testament research with some statements regarding the status of certain Church authorities.

The aim of this paper is to illustrate some typical cases and, in particular, to discuss the situation and tasks of the New Testament theology in such situation.

Key words: New Testament – Church – Tradition – New Testament Theology

Jana Šídlová: ***T.H. Groome and his religious education as Shared Christian Praxis: an inspiration for the Czech catechesis***

The doctrinal approach is still the dominant style for the catechesis within the Roman Catholic Church in the Czech Republic. The personal experience of the believers seems to be almost marginalized. However, there are catechetical approaches where the religious experience is right in the centre of attention. This can be applied for a pedagogical concept of T.H. Groome, which is called Shared Christian Praxis. The approach is based on a dialogical sharing of Christian praxis in a community. The praxis is critically reflected and confronted with the Church´s tradition. The process should encourage further reflection always regarding the end of life and the second coming of Jesus. Almost every field of Christian faith can be shared and many various pedagogical methods can be used when demonstrating the tradition of the Church. Therefore the approach seems to be very variable. The aim of the paper is to present this catechetical approach, critically reflect it and show its possible use in the Czech background.

Key words: religious education – catechesis – communion – Shared Christian Praxis

Karel Šimr: ***Justification of Christian Diakonia from the Point of View of Trinitarian Theology***

The paper summarizes the theological discussion of the last decade on the issue of diakonia, especially in the German-speaking Protestant milieu, and attempts to integrate the individual approaches into a Trinitarian-based multidimensional model, which represents the justification of diakonia in the variety of its contemporary forms.

Key words: Diakonia – Trinity – social work

Terezie Valová: ***Spiritual legacy of Benedict of Nursia***

Benedict of Nursia has left us a priceless legacy in the form of a monastic rule which remains up to date even today and has many things to say even to people not living behind the walls of monasteries. His great discernment gave him a tool to predict human qualities as well as sins. His Tools of Good Works set a strategy of fighting which resulted in restoration of human dignity and fulfillment of the Image of God (Imago Dei). The power of these spiritual tools has preserved throughout history and keeps on being perceived as an effective weapon on the path to self-knowledge and spiritual maturation. St. Benedict's spiritual legacy encourage people to wake up, accept their mission in life and responsibility regarding the Creation. The acceptance of responsibility requires conscious and free human beings unrestrained by systems and structures, false notions of reality or false notions of their existence, but freed from all the chains and shackles arising from living here and now. And St. Benedict's legacy offers a way to achieve it.

Key words:

Benedict – monastic rule – listening – military service – secrecy – humility

Jana Veselá: ***Amnon and Tamar: Narrative and textual analysis 2S 13,1 – 13,22***

The subject of my analysis is the first part of thirteenth chapter of the second book of Samuel. This chapter bringeth a long narrative which describes the story of the Absalom´s rebellion against his father king David. During the analysis I am working with the Bible in Czech Ecumenical Translation and Hebrew text, which we could found in the Biblia Hebraica Stuttgartensia: a reader's edition and I am using synchronic viewpoints of linguistic analysis. Within the synchronic viewpoint I´m turning to the specific aspects of narrative analysis which we can find in the scientific publications of Saymour Chatman and Tzvetan Todorov. For my textual analysis I´m using primarily main topics in the manner as they are described in the Chatman´s book Story and Discourse and Todorov´s The Poetics of Prose.

Key Words: Narrative – Amnon – Tamar – Absalom

Vladimír Volráb: ***Question of Time in Modern Theology and Christian Meditation***

This paper presents the concept of time and present moment in comparison of two theoretical and ideological approaches. At the beginning, there are presented theoretical concepts

of the theologian Emil Brunner which are afterwards conceived from the perspective of Christian meditation leader, John Main. The aim of the presented paper is to describe an ideological penetration of both concepts and offer a basis for a possible future dialogue.

Key words: time, present moment, christian meditation, Emil Brunner, John Main

Rejstřík

A

Abrahám 11, 12, 53, 66, 75, 167, 336, 337
Achaz 13, 14
Akvinský, Tomáš 61, 62, 164, 184, 206, 212, 218, 306, 322
Albert, Anika 222
Albrecht Braniborský 340
Albrecht ze Šternberka 336, 340
Albright, William Foxwell 11, 13
Ambrosius 321
Aristotelés 73, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 216, 217, 220, 305, 306, 307
Augustinus 62, 63, 64, 98, 102, 159, 173, 205, 222, 243, 272, 306, 321
Aulén, Gustaf 223
Aurelius Ambrosius (sv. Ambrož) 321
Autunský, Honorius 181
Averroes 207, 208, 217

B

Bach, Ulrich 225, 261, 267
Balbín, Bohuslav 104, 105, 107
Balík, Jan 251, 252, 253
Balogová, Beáta 294
Balthasar, Hans Urs von 169, 322, 323, 324, 348, 381, 391, 394
Barth, Karl 190, 193, 195,196, 197, 198, 200, 201, 222, 224, 229
Basileios Veliký (svatý Basil) 122, 321
Bateman IV 67, 70
Bateson, Patrick 271
Baumgarten, Alexander Gottlieb 319
Benedikt z Nursie (svatý Benedikt) 120-129, 232
Bergson, Henry 229
Beza, Teodor 24, 29, 34
Black, Matthew 25, 34

Bock, Darell. L. 28
Bonaventúra 62, 206, 322
Borg, Marcus 78, 79, 85
Boromejský, Karel 107
Bosko, Jan 251, 255, 293
Brandt, Wilhelm 222
Brown, Collin 92, 94
Brown, Raymond 26
Brož, J. 67, 69, 71, 72
Bruce, F.F. 67
Brunner, Emil 229, 230, 231, 234
Budde, Michael 333, 334, 335, 336, 339
Budilová, Lenka 291
Buridan Jan 209, 210, 211, 219
Byrskog, Samuel 77

C

Caillois, Roger 271
Camus, Albert 223
Cerinthus 98, 99
Commodianus 102
Conzelmann, Hans 27, 28
Crehan, Joseph H. 31
Crossan, John Dominic 77, 78, 85
Cullmann, Oscar 180, 230

D

Daiber, Karl-Fritz 226
Demokrit 58
Descartes 59, 60, 159, 307
DeSilva, D. A. 66, 69, 71, 73
Domenech, D. 93, 293
Dorota, sv. 106
Dostojevskij, Fjodor Michajlovič 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203
Drápal Dan 151, 152
Durynská, Alžběta 104
Dyrness, William, A. 330

E

Ehrmann, Bart D. 35

Einstein, Albert 229
Ellingworth, P. 66, 69, 70, 72, 74
Epp, Eldon J. 24, 27, 28, 34, 35
Eusebius z Césareje 98, 99
Evdokimov, Paul 319, 320, 321, 322, 323

F

Ferdinand III., římský císař 105
Filipi, P. 66, 67
Filón z Byblu 14, 21
Findlay, J. A. 24
Frankl, Viktor Emil 165, 166
František z Assisi 171
Fredriksen, Paula 84
Freeman, Laurence 232
Freire, P. 306, 310
Freud, Sigmund 163
Funk, Robert W. 77

G

Gabler, Johann Philip 88, 89, 90
Gadamer, Hans Georg 271
Galot, Jean 60
Gardavský, Vítězslav 274
Gilson, Etienne 217, 219
Goldbrug, Peta 318, 330, 331
Gowler, David B. 79, 80
Green, Alberto Ravinell Whitney 161, 163, 167
Gregor z Valencie 62
Greshake, Gisbert 61
Griffiths, J. I. 70, 75
Groome, T. H. 304-315
Guthrie, G. H. 67

H

Haas, Alois 181
Habermas, Jürgen 89, 306
Haenchen, Ernst 30, 31, 32
Hagner, D. A. 66
Hajská, Markéta 291
Hanus, Ladislav 325

Harris, Rendel j. 24, 25, 27, 231
Harnack, Adolf von 195, 269
z Harrachu, Arnošt Vojtěch 107
Hasa, Radomír 152, 156
z Hazemburku, Zbyněk Zajíc 215, 216
Hegel 199, 202, 306, 308, 319
Heidegger, Martin 181, 229, 307
Heller, Jan 10, 13, 50
Hentschel, Anni 224
Hesse, Hermann 270, 271
Hippolyt Římský 101
Hoburg, Ralf 222
Höfig Ekkehard 152
Hofmann, Beate 221
z Hohenzollernu, Marie Maximiliana 104
Holmén, Tom 77, 80, 83, 84
Horstmann, Martin 224-226
Hrdličková, Lucie 292
Hübschmannová, Milena 288
Huizinga, Johan 271
Hus, Jan 212, 215, 278, 279, 284

CH

Chanovský, Albert 104, 105
Chovanec, Marián 58, 62,63

I

Ignác z Loyoly 181, 182
Irenej z Lyonu 88, 98, 100, 101
Isidor ze Sevilly 335
Izák 11, 13, 337

J

Jakoubek, Marek 291
Jan Pavel II 54, 55,159, 302, 314
Jan Wyklif 216
Jan ze Strakonic 340
Jan, evanjelista 44, 69, 77, 80, 81, 83, 178, 179
Jeremiáš 167, 178
Jezler, Peter 181
Jiftách 11, 13

Jindřich z Gentu 218, 219
Johnson, Luke Tomothy 66, 69, 71, 72 73, 75, 82, 132
Jung, Carl Gustav 269, 270
Justin Martyr 88, 99, 100, 133

K

Kadlinský, Felix 104
Kalvín, Jan 24, 243, 325
Kant, Immanuel 59, 60, 307, 319
Kaplánek, Michal 249-255
Karel IV., český král 108, 211, 213, 336
Kassián, Jan 232
Kim, L. 66
Kittel, Gerhard 72, 176
Klement Alexandrijský 163
Knauer, Peter 181, 182
Koester, C.R. 66, 70
Kohler, Marc Edouard 224
Komenský, Jan Amos 236, 238, 239, 279, 280, 283, 284, 309
Komernik 210, 211
Kováč, Milan 58, 290
Kowalský, Jan 172, 173
Kozlowská, Marie Františka 171, 172
Kravařský, Adam 106
Kruger, Jiří (Georgius Crugerius) 104
Kříž, Jaroslav 152, 155, 156
Küng, Hans 331

L

Lactantius 102
Lane, W.L. 67, 69, 70, 71, 72, 74
Leeuw, Gerardus van der 319, 327-330
Leinhard, Fritz 223
Leopold I., římský císař 105
Lévi-Strauss, Claude 19, 104
Lockhard, William 168
Lubichová, Chiara 251
Lukeš, Jiří 77-79, 97, 99, 101-103, 199
Lukrécius 58
Luther, Martin 89, 93, 199, 227, 241, 243, 272, 277, 324, 325

M

Machiavelli, Niccolo 109
Main, John 231-234
Mareš, Jiří 250, 252
Martinek, Michael 249, 250
Máří Magdaléna 106
Matěj z Knína 212, 213, 215, 216
Mazúch, Martin 153, 154, 156
z Meggau, Františka 105
Menoud, Philippe H. 32
Merz, Annette 77
Merz, Dietmar 255
Metoděj z Olympu 102, 103
Metsch, Ondřej 106
Metzger, Bruce M. 24-26, 30, 88
Moltmann, Jurgen 255, 274

N

Navrátil, Pavel 288
Németh, Sándor 154
Nepomucký, Jan 107, 109
Nerovius, Joannes 106
Newman, John Henry 159-170
Nigg, Walter 123, 124
Novotný, Adolf 39, 176, 177

O

Órigenés 62, 102, 103, 163, 321
Otter, J. 6

P

Pachomios 122
Paluchník, P. 71
Papias z Hierapole 98, 99
z Pardubic, Arnošt 108
Pavel, apoštol 41-43, 51-55, 72, 84, 177, 225, 305, 321
Pavlíková, Eva 294
Petr, apoštol 27, 29-31, 33, 166, 178, 179, 335
Peterson, D. 71, 203, 204
Petr z Letovic 212, 213, 215-220
Pfitzner, V. C. 66

Philippi, Paul 222
Piaget, Jean 271
Picco della Mirandola 219
Pius X 172
Plinius Starší 335
Podolinská, Tatiana 289
Pokorný, Petr 25, 42, 43, 66, 78, 81, 90, 91, 93
Pollo, Mario 250
Porfýrios 14
Porter, Stanley 77, 80, 83, 85
Pospíšil, Ctirad Václav 222, 226, 228
Prosner, Marek 153, 154
Průcha, Jan 240, 250, 252

R

Rahner, Hugo 268-275
Rahner, Karl 65, 176, 179, 180-183, 226, 231, 319, 327-329
Rantzinger, Jozef 63
Read-Heimerdinger, 33-35
Rethann, Albert Peter 294
Robinson, James M. 78, 83-85, 199
Rotterdamský, Erasmus 181
Rous, Jiří 289
Rüegger, Heinz 221, 222, 224, 225
Ryłko, Stanisław 253

Ř

Řehoř Veliký (Řehoř I.) 120, 121, 122
Říčan, Pavel 289

S

Saleský, František 251, 293
Sanders, Ed Parish 89
Satyanda, Swami 231
Schäfer, Gerhard K. 221, 225
Schleiermacher, Fridrich Daniel Ernst 60, 272
Schmidt, Heinz 221, 222
Schweitzer, Albert 85, 244
Sigrist, Christoph 221, 222, 224, 225
Stanislav ze Znojma 211, 215
Strohm, Theodor 222

Svoboda, Michal 255

T

Tacitus, Publius Cornelius 109
Tanner, Jan 104-106
Terezie z Avily 181
Tertullián 272, 101
Theissen, Gerd 77, 224
Tichý, Ladislav 66
Tonelli, Riccardo 250
Toynbee, Arnold Joseph 269
Turre, Reinhard 222

V

Václav IV., český král 107, 109. 211, 215
Vanhoye, A. 70, 71
Veronika, sv. 104
Veselý, Ivan 289
Vilém z Conches 220
Vorgrimler, Herbert 89

W

Wächter, Ludwig 177
Walterová, Eliška 250, 252
Weiss, H. F. 69, 70, 72, 73
Welker, Michael 225, 226
Whitlark, J.A. 66, 67
Wittgenstein, Ludwig 271
Wright, N. T. 81, 85

Y

Yoreh, Tzemah 11

Z

Zwingli, Hulrych 325

Seznam autorů příspěvků a kontaktních údajů

Mgr. Petra Bandhauer
Evangelická Teologická fakulta Univerzity Karlovy, Katedra Praktické teologie
E-mail: petrabandhauer@centrum.cz

Mgr. Adam Baudiš
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: adam.baudis@seznam.cz

Mgr. Ing. Josef Bartošek
Evangelická Teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: josef.bartosek@seznam.cz

Mgr. Dávid Cielontko
Evangelická Teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: david.cielontko@gmail.com

Mgr. Peter Cimala, Th.D.
Evangelická Teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: peter.cimala@gmail.com

Mgr. Valéria Terézia Dančiaková
Katedra Novej zmluvy
Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave
E-mail: danciakova@fevth.uniba.sk

Mgr. Zdeněk Duda
Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
E-mail: zdenek.duda@seznam.cz

Mgr. Bc. Anna Dudová
Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
E-mail: kormuthka@gmail.com

Bc. & Mgr. Libor Duchek
Evangelická Teologická fakulta Univerzity Karlovy, Katedra Nového Zákona
E-mail: muj.duch@volny.cz

Ing. & Mgr. Gabriel Farkas
Teologická fakulta Trnavskej univerzity,
Kostolná 1, 814 99 Bratislava,
E-mail: gabriel.farkas@tvu.sk

Mgr. Filip H. Härtel
Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: f.h.hartel@gmail.com

Mgr. Tereza Halasová
Evangelická Teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: Tereza.halasova@email.cz

ThLic. Marek Heczei, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Katedra pastorálnej teológie, liturgiky a kánonického práva
Kostolná 1, P.O.BOX 173, 814 99 Bratislava
E-mail: mheczei@gmail.com

Ing. & Mgr. Hana Horáková
Evangelická Teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: elektrohana@seznam.cz

Mgr. Jan Hron
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: jaanhron@seznam.cz

Mgr. Veronika Iňová
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
v Českých Budějovicích
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Email: inovav00@tf.jcu.cz

Mgr. Artur Jemielita
Christian Theological Academy in Warsaw
(Poland)
E-mail: artur_jemielita@o2.pl

Mgr. Lucie Kodišová
Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: lucie.kodisova@gmail.com

Mgr. et Mgr. Ruth Kubíčková
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: Ruth.Kubickova@email.cz

Mgr. Kateřina Kutarňová
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
v Českých Budějovicích
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
E-mail: kutark00@tf.jcu.cz

Robert Kuthan
Pedagická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: robertkuthan@seznam.cz

Mgr. Jan Lamser
Evangelická teologická fakulta
Univerzity Karlovy
E-mail: docfeustel@gmail.com

Mgr. Bc. Petronela Lesanská (roz. Molnárová)
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O.Box 173,
814 99 Bratislava
E-mail: petronela.molnar@gmail.com

Mgr. Veronika Matějková
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: veronika.matejkova@ccsh.cz

Mgr. Lydie Medková
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: Lydbal@seznam.cz

Mgr. Pavel Paluchník, DiS.
Evangelická teologická fakulta
Univerzity Karlovy
E-mail: pavel.paluchnik@gmail.com

Mgr. Dana Procházková
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: danaproch@tiscali.cz

Mgr. Adam Radechovský
Univerzita Hradec Králové – Filosofická fakulta
E-mail: a.radechovsky@gmail.com

Mgr. Jan Řezník
Univerzita Hradec Králové – Filosofická fakulta
E-mail: jreznik@seznam.cz

Mgr. Lucie Davídková Schneiderová
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: 3lucie@centrum.cz

Mgr. Ing. Martin Šály, Th.D.
Evangelická teologická fakulta
Univerzity Karlovy
E-mail: martin.saly@atlas.cz

Mgr. Jana Šídlová
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
v Českých Budějovicích
E-mail: janaspana@seznam.cz

Mgr. Karel Šimr
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
v Českých Budějovicích,
Katedra filosofie a religionistiky
E-mail: simrk@centrum.cz

Mgr. Terezie Valová
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
Email: TerezieValova@seznam.cz

Mgr. Jana Veselá
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: janula.vesela@gmail.com

Mgr. Vladimír Volráb
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
E-mail: vladimir@volrab.cz

JEDNOTA V MNOHOSTI UNITY IN DIVERSITY
IN PLURIBUS UNITAS
2016

Sborník konferenčních příspěvků Conference proceedings
Ladislava Říhová (ed.)

Vydáno v nakladatelství Luboš Marek v roce 2018 pro Husitskou teologickou fakultu Univerzity Karlovy; Vydání 1.; 413 stran

© Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
© Ladislava Říhová, Petra Bandhauer, Adam Baudiš, Josef Bartošek, Dávid Cielontko, Peter Cimala, Valéria Terézia Dančiaková, Zdeněk Duda, Anna Dudová, Libor Duchek, Gabriel Farkas, Filip H. Härtel, Tereza Halasová, Marek Heczei, Hana Horáková, Jan Hron, Veronika Iňová, Artur Jemielita, Lucie Kodišová, Ruth Kubíčková, Kateřina Kutarňová, Robert Kuthan, Jan Lamser, Petronela Lesanská, Veronika Matějková, Lydie Medková, Pavel Paluchník, Dana Procházková, Adam Radechovský, Jan Řezník, Lucie Davídková Schneiderová, Martin Šály, Jana Šídlová, Karel Šimr, Terezie Valová, Jana Veselá, Vladimír Volráb
© Obálka a typografie: Marketa Langer

ISBN 978-80-87127-93-3