THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

2/2019

TATO REVUE VYCHÁZÍ OD R. 1929, PŮVODNĚ POD NÁZVEM NÁBOŽENSKÁ REVUE CČS,
OD R. 1968 THEOLOGICKÁ REVUE CČS(H). AKTUÁLNÍ NÁZEV MÁ OD R. 1991,
KDY PŘEVZALA VYDÁVÁNÍ HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

THIS REVIEW HAS BEEN IN EXISTENCE SINCE 1929.
ITS ORIGINAL TITLE WAS THE RELIGIOUS REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK CHURCH,
SINCE 1968 THE THEOLOGICAL REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH.
THE CURRENT TITLE, THEOLOGICAL REVIEW, WAS ADOPTED IN 1991
WHEN THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY TOOK OVER THE PUBLISHING

Issued by the
CHARLES UNIVERSITY
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 90

Vydává
UNIVERZITA KARLOVA
- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
ISSN 1211-7617
Registrace: MK ČR E 644
90. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D.
Tajemnice redakce | Secretary of the board of editors: Mgr. Lucie Davídková email: lucie.davidkova@htf.cuni.cz

Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
Doc. ThDr. Kamila Veverková, ThD. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (CČSH); PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Prof. zw. Dr. hab. Czeslaw Glombik - Slezská univerzita Katowice;
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - Prešovská univerzita v Prešove,
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národní univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Theological Review has been included in the list of reviewed, non-impact journals published in the Czech Republic.Contributions and suggestions should be sent to the editorial board.
Unsolicited manuscripts will not be returned.
All articles in this issue have been reviewed.
The review process is mutually anonymous.
Guidelines for authors are available on the website of the UK HTF:
This journal is a quarterly. The price of each issue is 78 CZK, VAT included.
Individual annual subscription for Czech Republic residents is 312 CZK, VAT and postal service included.
Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account no.: 66661389/0800, variable symbol: registration number (from the mailing label)-volume (or the volume number). The editorial board accepts orders for whole volumes and for individual issues.
The journal is distributed by the editorial board.

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR.
Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce.
Nevyžádané rukopisy se nevracejí.
Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.
Recenzní řízení je oboustranně anonymní.
Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF: http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html.
Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.
Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).
Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu: 66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).
Objednávky celého ročníku i jednotlivých čísel přijímá redakce.
Distribuce redakce.

© HTF UK
Cover design: Josef Karhan
Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.
Print: PBtisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY
⁄ HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
⁄ CHARLES UNIVERSITY

2/2019

OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL **133 – 136**

Články | Articles

EDITA M. MENDELOVÁ **137 – 145**
CYRIL ALEXANDRIJSKÝ A NESTÓRIOS – VELCÍ OPONENTI
Cyril of Alexandria and Nestorius – Great Opponents

LADISLAVA ŘÍHOVÁ, LUCIE KOPECKÁ **146 – 157**
HISTORICKÉ KONTEXTY V ARNOBIOVI
A ARNOBIUS V HISTORICKÉM KONTEXTU
Historical Contexts in Arnobius and Arnobius in a Historical Context

JIŘÍ HEMPL **158 – 168**
PRAVOSLAVNÁ ORTODOXNÍ PSYCHOTERAPIE.
JEJÍ VÝZNAM PRO DNEŠNÍ DOBU
Orthodox Psychotherapy and its Importance Today

LUCIE DAVÍDKOVÁ **169 – 180**
ASPEKTY KOLEKTIVNÍ PAMĚTI A FORMOVÁNÍ TRADICE.
KŘESŤANSKÁ PERSPEKTIVAI
Aspects of Collective Memory and Formation of Tradition -
A Christian Perspective

BORIS SVOBODA **181 – 195**
VYBRANÉ NÁBOŽENSKO-IDEOLOGICKÉ STRUKTURY RANÉHO KŘESŤANSTVÍ A POSTMODERNY
Selected Religious-ideological Structures of Early Christianity and Postmodernism

JAN HRON **196 – 209**
JAK ROZDĚLENÁ JE „ROZDĚLENÁ SPOLEČNOST“? KULTURNÍ VÁLKY V POST-SEKULÁRNÍM KONTEXTU
How Divided is a Divided Society? Cultural Wars in a Post-Secular Context

VERONIKA MATĚJKOVÁ **210 – 215**
PŘÍPADOVÁ STUDIE - ÚČASTNICKÝ POHLED A ZHODNOCENÍ KONFERENCE NA TÉMA SLUŽBA CÍRKVE A JEJÍ ŘÁDY
Case Study – a Participant’s Perspective and Evaluation of the Conference on the Church Ministry and its Codes

VLASTIMIL ZÁTKA **216 – 238**
KANTOVA TEORIE SVOBODY V KONTEXTU OSVÍCENSKÉ FILOSOFIE 18. STOLETÍ
Kant’s Theory of Freedom in the Context of Enlightenment Philosophy of the 18th Century

MIROSLAVA VÁŇOVÁ **239 – 256**
FRANCOUZSKÝ STÁT, NÁBOŽENSTVÍ A ŠKOLA
The French State, Religion and School

JANA HOFMANOVÁ **257 – 265**
SOUČASNÁ AGENDÁRNÍ TVORBA V ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVI EVANGELICKÉ
New worship book preparations in the Evangelical Church of Czech Brethren

Recenze | Book Reviews

Markéta Holubová: Da´at tvunot. Pronikavé poznání rabiho Mošeho Chajima Luzzatta.
(Jiří Beneš) *266 – 268*

Israel Finkelstein: Zapomenuté království: Archeologie a dějiny severního Izraele
(Adam Baudiš) *268 – 271*

EDITORIAL

I toto číslo nabízí celkem širokou paletu článků a přináší nové pohledy na témata, která jsou jinak známá. Náš vztah ke křesťanské tradici je jasný: je cenným zdrojem a může být normativní, ovšem jen v případě, že ji zle měřit – podle vzoru starých husitů (konkrétně podle Soudce chebského z r. 1432) – praxí Kristovou, apoštolů a Písmem. Z tohoto okruhu přinášíme hned několik příspěvků. Renomovaná česká odbornice **Edita M. Mendelová O.P.,** která je čtenářům Theologické revue dobře známa, se vrací k „věčnému tématu": k Cyrilu Alexandrijskému a Nestoriovi. Její článek *„Cyril Alexandrijský a Nestorios"* přispívá k současnému dialogu a významu odmítnutého Nestoria. **Ladislava Říhová a Lucie Kopecká** (obě odbornice na klasické jazyky) se věnují Arnobiovi ze Sikky. L. Říhová ostatně nedávno (2018) vydala svůj překlad Arnobia s komentářem. Jejich příspěvek je věnován širšímu kontextu Arnobiova díla, který odpovídá situaci na pomezí pohanství a křesťanství *„Historické kontexty v Arnobiovi a Arnobius v historickém kontextu"*. Absolvent doktorského studia **Jiří Hempl** zůstává u patristického tématu a snaží se uchopit moderní fenomén – psychoterapii – prismatem patristickým: *„Pravoslavná ortodoxní psychoterapie a její význam pro dnešní dobu"*.

V posledních desetiletích je jedním z velkých badatelských témat z oboru novozákonní biblistiky sociální paměť a formování křesťanské tradice z tohoto hermeneutického úhlu. Je to bádání, které má před sebou jistě velkou budoucnost. **Lucie Davídková** se tématu věnuje ve studii *„Aspekty kolektivní paměti a formování tradice. Křesťanská perspektiva"*.

Přímo se nabízí při dnešním hledání křesťanské identity srovnání rané církve a současnosti. S velkou opatrností, avšak rozhodně se této komparaci věnuje **Boris Svoboda** *„Vybrané náboženstvo-ideologické struktury raného křesťanství a postmoderny"*.

Další mladý badatel **Jan Hron** se zabývá rovněž aktuálním tématem, a sice současnou společností a její nejednotností: *„Jak rozdělená je rozdělená společnost? Kulturní války v post-sekulárním kontextu"*. **Veronika Matějková** se pokouší zhodnotit konferenci, která se konala na UK HTF a byla věnována službě církve a jejím řádům: *„Případová studie – účastnický pohled a zhodnocení konference na téma služba církve a její řády"*. Dva příspěvky na závěr jsou věnovány osvícenství, i když z naprosto jiných pohledů a disciplín. **Vlastimil Zátka,** známý český filozof, uvažuje o Kantovi *„Kantova teorie svobody v kontextu osvícenské filozofie 18. století"* a pedagožka **Miroslava Váňová** pak shrnuje poznatky o výuce náboženství ve francouzských školách: *„Francouzský stát, náboženství a škola"*. Na závěr se autor-

ka **Jana Hofmanová** věnuje liturgické praxi v Českobratrské církvi evangelické: *"Současná agendární tvorba v Českobratrské církvi evangelické".*

Ať si to již chceme přiznat či nikoliv, současné myšlení Evropy je silně vázáno na osvícenství a je třeba neustále zkoumat, v něm spočívá jeho velký impuls. V tomto čísle jsou otištěny i dvě recenze: Jiří Beneš recenzuje novou knihu Markéty Holubové a Adam Baudiš archeologicko-historickou práci Israela Finkelsteina.

Máme radost ze zaslaných příspěvků a velmi nás těší, že jejich autory jsou většinou příslušníci mladé nastupující badatelské generace.

Přejeme všem čtenářům tradičně SALUS et PAX a věříme, že naše společné hledání pravdy bude probíhat stejně zapáleně, jako dosud.

Jan B. Lášek,
šéfredaktor spolu s redakčním kolektivem
V Praze, o akademických prázdninách 2019

—

This issue also offers a wide variety of articles and brings new insights into topics that are otherwise known. Our relationship to the Christian tradition is clear: it is a valuable resource that can be normative, but only if it can be measured – according to the model of the old Hussites (specifically according to the Judge of Cheb from 1432) – by the practice of Christ, apostles and scriptures. We provide several contributions from this area. Renowned Czech expert Edita M. Mendelová O.P., who is well known to readers of Theological Review, is returning to an "ageless topic": the Cyril of Alexandria and Nestorius. Her article *"Cyril of Alexandria and Nestorius"* contributes to the current dialogue and importance of the rejected Nestorius. Ladislava Říhová and Lucie Kopecká (both experts in classical languages) are dedicated to Arnobius of Sicca. L. Říhová also recently (2018) published her translation of Arnobius with commentary. Their contribution is devoted to the wider context of Arnobius's work, which corresponds to the situation on the edge of paganism and Christianity *"Historical Contexts in Arnobius and Arnobius in a Historical Context".* Graduate of doctoral studies Jiří Hempl stays on the patristic topic and tries to grasp the modern phenomenon of psychotherapy with the patristic prism: *"Orthodox Psychotherapy and its Importance Today"*.

In recent decades, social memory and the formation of the Christian tradition from this hermeneutical point of view have been one of the great research topics in the New Testament biblical field. This is research that certainly has a great future ahead. Lucie Davídková deal with the topic in the study *"Aspects of Collective Memory and Formation of Tradition - a Christian Perspective"*.

A comparison of the early church and the present has a direct impact on today's search for Christian identity. Boris Svoboda focuses this comparison with great caution, but also with certainly *"Selected Religious-ideological Structures of Early Christianity and Postmodernism".*

Another young researcher, Jan Hron, also focuses on current topics, i.e. current society and its lack of unity: *"How Divided is a Divided Society? Cultural Wars in a Post-Secular Context"*. Veronika Matějková attempts to evaluate the conference held at UK HTF dedicated to the ministry of the Church and its codes: *"Case Study – a Participant's Perspective and Evaluation of the Conference on the Church Ministry and its Codes"*. Another two contributions are devoted to the Enlightenment, albeit from completely different perspectives and disciplines. Vlastimil Zátka, a well-known Czech philosopher, contemplates Kant *"Kant's Theory of Freedom in the Context of Enlightenment Philosophy of the 18th Century"*, and teacher Miroslava Váňová summarizes the knowledge of teaching religion in French schools: *"The French State, Religion and School"*. Finally, the author Jana Hofmanová focuses on liturgical practice in the Evangelical Church of Brethren: *"New Worship Book Preparations in the Evangelical Church of Brethen".*

Whether we want to admit it or not, Europe's current thinking is heavily tied to the Enlightenment and what its great impetus consist of still needs to be explored. There are

also two reviews printed in this issue: Jiří Beneš reviews Markéta Holubová's new book and Adam Baudiš the archaeological and historical work by Israel Finkelstein.

We are happy with the sent contributions and we are very pleased that their authors are mostly members of the young emerging research generation.

We traditionally wish all readers SALUS et PAX and believe that our common search for truth will be as passionate as ever.

Jan B. Lášek,
Editor-in-Chief together with the editorial team
In Prague, during the 2019 academic holidays

CYRIL ALEXANDRIJSKÝ A NESTÓRIOS – VELCÍ OPONENTI

EDITA M. MENDELOVÁ
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
CATHOLIC THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY
aminu@email.cz

Cyril of Alexandria and Nestorius – Great Opponents

Abstract: The article "Cyril of Alexandria and Nestorius – Great Opponents" deals with the disagreement between Cyril of Alexandria and Nestorius primarily from a literary perspective. It concerns the way they wrote among themselves. If the article assumes a dogmatical position, then this is because of the main theme. The history of the disagreement is mentioned here, as well as their biographies. The presentations from their remaining literary works (Epistulae, Adversus Nestorium, Dialogus cum Nestorio) together with their analysis are dominant. We can see that in mutual correspondence and dialogue, the parties did not have regard for words. They employ a style of writing in accordance with this, especially when it comes to Cyril of Alexandria. The article shows that in Christian Antiquity, cold or in other words "unpolished" style of text comes into existence as it reveals the truth. A critical edition of the collected works of Cyril of Alexandria – including Epistulae, Adversus Nestorium, Dialogus cum Nestorio – still does not exist today. Therefore, the translation of presentations was taken from Migne PG 76 and 77.

Keywords: Theotokos; hypostasis; persona; union hypostatical; Virgin Mary; Christotokos; nuisance; Nestorios; Cyril of Alexandria

THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 2: p. 137 – 145.

Úvod

Spor mezi patriarchou Cyrilem Alexandrijským (*376 Alexandrie - †27. 6. 444 Alexandrie) a konstantinopolským patriarchou Nestóriem (*po r. 381 Germanicia - †451 Horní Egypt), přestože je velmi znám, může posloužit jako dobrá ukázka vytčeného tématu „Přátelé a oponenti" – v tomto případě jednoznačně oponenti.

1. Těžiště problému

Významný badatel, *Emil Stanula*,[1] na sklonku svého života zpochybňoval zavedenou praxi o Nestóriovi heretikovi a tázal se na základě současných objevů, jestli tomu tak opravdu je, a vyslovil domněnku, že možná jednoho dne bude rehabilitován. Nestóriovy spisy byly zničeny a jen malá část se jich dochovala pouze v syrštině.

[1] Prof. Emil Stanula CSsR (*1935 - †1999 Warszawa) – vyučoval na Akademii Teologii Katolickiej (ATK) ve Varšavě, hojně překládal (Pisma Starochrzescijanskich Pisarzy – PSP) a psal. Zabýval se právě také známými kauzami (Origenes a origenismus, Evagrius z Pontu, Jan Kassián, Hilarius z Poitiers, Nestórios a nestoriánství, atd.).

2. Jak mezi sebou Cyril Alexandrijský a Nestórios jako oponenti psali?

Uvedení do problematiky

Když r. 428 konstantinopolský patriarcha Nestórios vyvolal vleklý spor svým učením o Panně Marii, alexandrijský patriarcha Cyril se chopil pera a ve svém *Epistoláři* z let 429 až 430 jeho nauku konfrontačně napadal. Tyto listy se v Cyrilově literární pozůstalosti zachovaly. Cyril nakonec požádal r. 430 o stanovisko papeže Celestina I. (List se rovněž zachoval). Papež svolal synodu, která Nestóriovo učení odsoudila, aniž by jej hlouběji prozkoumala. Proto Nestórios její závěry neuznal. Spor vyřešil až Efezský koncil svolaný roku 431 do Efezu.

Písmo Sv. totiž o Mariině Božím mateřství výslovně nemluví. Věcně má tento titul svůj základ tam, kde se mluví o božském poslání a osobnosti Ježíšově: Maria je pozdravena jako „požehnaná mezi ženami" (Lk 1, 42) a jako „Matka mého Pána" (Lk 1, 43). Již na počátku 4. stol. je Panna Maria v textech alexandrijské obce nazývána *„Theotokos"* (Bohorodička). V jednom vyznání víry mj. stojí: *„Víme o vzkříšení mrtvých, jejichž prvotinou byl náš Pán Ježíš Kristus, který na sebe vzal tělo skutečné, a ne jenom zdánlivé, z Bohorodičky Marie."* (Theodoret) Přitom se tu jedná o text ze staršího Pravidla víry, formulovaného dřívější autoritou. Proto výraz *„Theotokos"* sahá do alexandrijské obce až na začátku 2. století. Vyplývá z christologie alexandrijské školy, která kladla důraz na jednotu božské a lidské přirozenosti v Kristově osobě, a proto považovala titul „Bohorodička" za jedině vhodný pro Marii. Titul je poprvé spolehlivě dosvědčen u biskupa Alexandra Alexandrijského (Epist. ad Alex. Const. 12).

Antiochijská škola silněji zdůrazňovala nesmíšenost, oddělenost obou přirozeností, ale nenašla vhodný správný pojem pro jejich spojení. Pojem „osoba" ještě nebyl k disposici. Na Efezském koncilu (3. všeobecném) šlo o jednotu subjektu Vykupitele (DS 250 – 252). Kvůli osobní identitě Božího Slova s jejím Synem mohla být Maria nazvána *„Theotokos"*. V alexandrijském prostoru místo pojmu „Matka Boží" (Mater Dei) – ten se používal v pohanské mytologii jako synonymum slova „bohyně" – razili právě termín *„Theotokos"*/Bohorodička (lat. *Deipara*). Nehledě na to, že v prostředí středomořské oblasti hojně kvetl kult „božských matek" (Kybele, Magna Mater, Artemis, Astarta, Deméter, Isis,..). Maria je k odlišení od nich zvána *„Bohorodička"*.

Nestórios jako představitel antiochijské školy (Diodóros z Tarsu, Theodor z Mopsuestie,..) se domníval, že tímto pojmem se zpochybňuje Kristovo lidství, a proto raději volil termín „Christotokos", aby naznačil, že Panna Maria byla matkou jeho lidské přirozenosti, a současně, se chtěl vyhnout jak nedorozuměním mytologického božského narození, tedy představě, že existenčním principem Logu

v jeho božské přirozenosti je stvořená lidská matka, tak špatně pochopenému titulu *„Theotokos“*.

Cyril však pochopil, že slovo „Christos“ v jeho[2] pojetí označuje morální, a nikoliv hypostatickou unii, a Nestóriovi vytýkal, že tak popírá inkarnaci a vytváří z Krista dvě různé osoby. Trval tedy na titulu *„Theotokos“*, který pojímal konkrétně personálně, nikoli abstraktně, či přirozeně. Ta hypostaze, kterou Maria porodila, je Logos, který nese obě přirozenosti a sjednocuje je v sobě. V Ježíši Kristu tak je jeden Boží Syn ve své božské a lidské přirozenosti. Roku 1895 však byl nalezen spis *„Liber Heraclidis de Damas“* (Herakleidova kniha), který Nestórios sepsal na sklonku svého života a v němž odmítá herezi, z níž byl obviněn. Jeho popis Kristovy osoby se velmi podobá formuli Chalkedonského sněmu z r. 451. Z nálezu je patrné, že Nestórios neučil o dvou osobách v Kristu, a tudíž nezastával nauku označovanou jako nestoriánství.

Sv. Cyril Alexandrijský zemřel 27. 6. 444 v Alexandrii v Egyptě a je zde i pohřben. Nestórios zemřel okolo r. 451 v době svolání Chalkedonského koncilu ve Velké Oáze d´Al-Kharga v Horním Egyptě, kde žil ve vyhnanství. Byl zde pohřben, leč místo jeho skutečného hrobu se dosud nenašlo.[3]

Nutno ještě podotknout, že spor ztěžovala i jazyková různost a theologické pozadí, v němž oba autoři psali, a to je kulturní prostředí řečtiny jakožto theologického jazyka a syrštiny, řeči to biblické Palestiny. A to i přesto, že oba psali řecky, leč mysleli v různých řečech. Přičtou-li se k tomu zjitřené emoce, je hloubka a velikost sporu nasnadě.

Pak se tu nalézají ještě dva texty, kde se tito oponenti „potkali“, a sice: *„Adversus Nestorii blasphemias“* (Kata tón Nestoriou dysfémión) a *„Dialogus cum Nestorio“* (Tou autou hagiou Kyrillou dialexis pros Nestorion). První je vlastně kniha, teologické dílo, ve kterém Cyril polemizuje s Nestóriovou naukou, ovšem bez protivníkovy odpovědi. Je to vlastně Cyrilův „monolog“. Druhý text je krátký a je to rozhovor.

Ukázky z ***Epistoláře*** zde uvedené jsou dokladem toho, že každý si v dopisech zachovával svoji povahu. Zatímco Cyril se nebrání napadání svého protivníka, Nestórios píše velmi uvážlivě a své theologické pozici podkládá argumenty, které vyslovuje bez větších emocí. Epistolář zachycuje *čtyři* dopisy (II., III., IV., V.) které si vyměnili mezi sebou Cyril Alexandrijský s Nestóriem. Některé jsou delší a jiné kratší.

Epistolář (*Epistolae/Epistolai*) sestává z 88 listů (PG 77, col. 9 – 390) a je to sbírka sama o sobě velmi zajímavá. Zahrnuje korespondenci mezi Cyrilem a kon-

[2] Tj. Nestóriově pojetí.

[3] www.roger-pearse.com/weblog/2015/12/18/the-grave-of-nestorius-in-egypt.

stantinopolskými mnichy, různými biskupy, papežem Celestinem I. (*Epistola ad Coelestem I. Papam*), *Liber ad Imperatorem* (Kniha císaři), a další pozoruhodné texty. Je zvláštní, že ač se lze v odborné patrologické literatuře dočíst, že ne všechny listy jsou autenticky Cyrilovy, přesto se zatím nenašel nikdo, kdo by se jí jako celkem zabýval a vydal její kritické vydání. Pozornosti došly jen *„Listy velikonoční"*. Ty vydalo Sources Chrétiennes v letech 1991 - 1998[4]. Dopisy mezi Cyrilem a Nestóriem zabírají prostor columnae (strany) 39 – 60 (Epistolae II. – VII.). Každý z nich má uvedeno, nejen kdo komu píše (nadpis), ale rovněž podtitul, což je Migne-ho vysvětlující poznámka, jak danému dopisu rozumět. Cyrilova ***Korespondence*** skýtá mnohé interesantní podněty a je třeba si přát, aby se jí dostalo pozornosti, kterou si právem zaslouží, a abychom se dočkali jejího kritického vydání. My se zde zaměřujeme po výtce na formální stránku autorů, tzn., jak mezi sebou psali. Pokud se dotýkáme dogmatického obsahu, pak jen kvůli vytčenému tématu.

Ukázky

1. (Podtitul): Dopis II. *Cyril* Nestóriovi (*Kyrilli tó Nestorió)*: tady Cyril, poté co se ke sluchu papeže Celestina I. dostala záležitost s Nestóriovou „naukou" a papež požádal Cyrila, aby zjistil, co je pravda, píše Nestóriovi dlouhý dopis, v němž mu naznačuje, že má k tomu pověření právě od římského biskupa Celestina I. Podle toho, že se také v úvodu zmiňuje o dopise předtím zaslaném *„svatým mnichům alexandrijským"*, lze dopis i datovat. Lichotivými a přátelskými slovy se usiluje zalíbit, zároveň ale připomínaje, že je třeba, aby kvůli pokoji v Církvi byla blahoslavená Panna nazývána Theotokos/Deipara, a tak aby nebylo dáno těžké pohoršení.

   Když tedy víra tak velice utrpěla a tolik je na všech stranách nakažených (bludnou naukou)*, jak moc je zde dovoleno mlčet? Či snad nejsme postaveni před soudnou stolici Kristovu[5]? … Neboť i tys mi řekl (od tvé zbožnosti), abych žádal o radu ctihodného biskupa Římské církve, Celestina, a ostatní nejspravedlivější biskupy, kteří sami byli přítomni, aby zkoumali ony malé dokumenty a výklady - které nevím, jak se tam k němu dostaly - jestli jsou od tebe nebo od jiného opravdu k něčemu užitečné. Oni totiž píšou jako ti, kteří jsou přetěžce uraženi. Jak tedy uklidníme ty, kteří ze všech církví celého Východu hned sem tak daleko přicházejí a proti těmto spisům velice reptají? Copak snad považuješ za nepatrné prudké nepokoje v církvích kvůli těmto homiliím? … Když jsi tedy prohlásil, že tě toto reptání trýzní, tím, mě, prosím, obviňuješ právem? Proč ke mně planeš nenávistí? Proč na mě ukvapeně štěkáš? Proč spíše nenapravuješ*

[4] Lettres festales 1 – 6; CPG 5240, SC 372, 1991; Lettres festales 7 – 11, CPG 5240, SC 392, 1993; Lettres festales 12 – 17, CPG 5240, SC 434, 1998;

svým správným (= pravověrným) slovem, aby skončilo všeobecné (= ekumenické*) pohoršení? Neboť i když řeč pominula, protože mezi lidem ty věci stále zní, ať je napraví vážné přezkoumání. Zapřísahám (tě), aby ses nezatěžoval těmi, kteří jsou lehce popuzeni, místo aby štědře dali tento jeden hlas a svatou Pannu nazývali:* ***Thetokos/Deiparam/Bohorodičku****. Tím léčili hluboce zarmoucené a také pečovali o naši pověst a vážnost, abychom hojně v míru a shodě slavili (církevní) shromáždění lidu. Zajisté však můžeš být přesvědčen, že jsem*[6] *připraven podstoupit pouta a žaláře, a takto všechny ostatní nepříjemnosti, ba i také samotné nebezpečenství života kvůli Kristově víře.*

Byl to právě tento Cyrilův Dopis II. (Ep. II.), který se stal základem dogmatické definice na Efezském koncilu v r. 431.

2. Dopis III. *Nestórios* Cyrilovi

   (Podtitul): Stěžuje si na poněkud drze napsaný dopis představeného Cyrila, a domnívá se, že mu proto nemá co odpovídat; přítomnost kněze Lampona však způsobila, že změnil názor.

   Nejzbožnějšímu a přesvatému spolusluţebníku Cyrilovi, Nestórios spásu v Pánu. Nic silněji (si nepřeji) *než křesťanskou poctivost. Ty věci mě dohnaly (k tomu), abych psal, prozatím díky ctihodnému knězi Lamponovi. Když totiž o tobě mnoho referoval a mnoho zase slyšel, vůbec neustal naléhat, dokud nedostal ode mne tento dopis: a proto jsem se dal do moci (= rukou) lidské bezohlednosti. Neboť abych upřímně přiznal, co je ve věci, jak to bývá, značný strach mi nahání poctivost jakéhokoli křesťanského muže (poněvadž v jeho nitru bydlí Bůh). Právě tak, co se týká mne samotného, třebaže od tebe se mi dostalo jen málo bratrské lásky (je třeba mluvit umírněně), píši, zachovávaje nestrannost ducha a zdvořilost pozdravu skrze litery naplněné láskou. Jak veliké mi to přinese ovoce, ten náhlý podnět ctihodného kněze Lampona, ukáže sama zkušenost. Já i ti, kteří jsou se mnou, tě pozdravujeme bratrskou láskou.*

3. Dopis IV. *Cyril Nestóriovi*

   (Podtitul): Odráží křivdy, které mu byly učiněny, a zároveň vysvětluje, jak se podle Nikájského sněmu[7] a svatých Otců „Slovo stalo tělem“, Bůh se narodil, trpěl, umřel, a Blahoslavená Panna Maria je nazývána *„Theotokos“*/Bohorodička.

   Nejzbožnějšímu a milovanému Božímu spolusluţebníku Nestóriovi Cyril spásu v Pánu.

[6] My = já = pluralis majestaticus.

[7] R. 325 konaný v Nikáji a zde vyhlášené Credo.

Chápu, že u sebe zlehčuješ – neprávem – mé hodnocení (věci) a mnohé (věci) ukvapeně znevažuješ. A to často a nejvíce tehdy, když se ve vhodný čas konají shromáždění. (Tam) se snad totiž domnívají, že přinášejí tvým uším (takto) nějaké potěšení: lidé, kterým jsem nikdy žádnou křivdu nezpůsobil. Ale (jsem) tak velice „skvěle" usvědčen: zde zajisté ten, kdo křivdou utlačoval slepé a nuzné; jiný (zase), že (jsem ten), kdo tasil meč na matku[8]; další, že (to je ten), kdo za pomoci služebnice odnesl cizí zlato. A takto vždy pracoval, (jsa) v podezření z nepravosti[9], … . Opravdu tyto (lidi), i kdyby ti druzí, kteří jsou z jeho těsta, trochu váhám, abych nebyl nahlížen (jako ten), kdo se totiž vytahuje nad učitele a Pána[10], nebo nad naše předky. Sotva se totiž může stát, že, jakkoli jsi teprve přistoupil k zúčtování života, unikneš zubům lidí zvrácených a zlořečených. Ale oni zajisté, ačkoli mají ústa plna zlořečení a trpkosti, v přítomnosti Soudce všech chtějí říci příčinu. Já však jsem se k tomu znova vrátil. … . Jestliže Boha nadmíru hněvají ti, kteří by pohoršili[11] z počtu maličkých, byť jen jednoho takového v Krista věřícího, jak velké pečlivosti a způsobilosti je třeba, když bylo těžce zasaženo nějaké množství lidí, abychom zvěstovali horlivým zdravý smysl víry[12] a slovo pravdy, když jsme rozvážně zahladili pohoršení. K tomu však ať se snese to, co je nejlepší, jestliže to osvětlujeme skrze spisy svatých Otců, tak ať usilujeme podle nich co nejvíce jednat. A když je zkoumáme, zda ve víře stojíme, jak je psáno[13], nechť k jejich správným a bezúhonným výrokům spolu příhodně formujeme své smýšlení.

Col. 47, 24. …ale jednomu a témuž se klaníme, když právě vlastní tělo není Slovu cizorodé, když s ním u Otce prodlévá: ale proto nepřebývají u Otce dva synové: prodlévá totiž pouze jeden skrze spojení[14] s vlastním tělem. Poněvadž jestliže jsme odmítli spojení podle hypostase jako nepochopitelné a nevhodné, tím chybujeme, protože říkáme, že jsou dva synové. Je totiž nutné rozlišovat a říkat, že jednak je zvlášť člověk, a společně uctíváme Syna; jednak však na druhé straně je Slovo Boží zvlášť[15], protože dostává i jméno i věc a také přirozeně synovství. Proto z žádného důvodu není dovoleno jednoho Pána našeho Ježíše Krista rozdělovat na dva syny. Potom však, aby zůstal neporušen tento

8 Cyril naráží patrně na zabití filosofky Hypatie, za tímto činem měl stát.

9 Cyril naráží na to, že byl obviněn z nekalého jednání. Navíc jeho styl odráží mluvené slovo: jako by měl protivníka naproti sobě: přeskakuje, nedořekne větu, atd.

10 Mt 10, 24 – 25; 23, 8 – 10.

11 Mt 18, 6.

12 Sensus fidei: sentire cum ecclesia.

13 2 Kor 13, 5.

14 Tady je základ pozdějšího pojmu „unio hypostatica".

správný smysl víry, k ničemu nebude prospěšné (hovořit o) *spojení osob*[16]*, jak jacísi prohlašují. Písmo totiž neříká, že Slovo si připojilo osobu člověka, ale že se stalo tělem*[17]*.*

4. Dopis V. *Nestórios Cyrilovi*

   (Podtitul): Pohrdl Cyrilovými radami, a otevřeněji také vystupuje jeho bezbožnost.

   Col. 54, 27: Proto kdekoliv Božské Písmo činí zmínku o slávě Páně, samotný původ i smrt přiděluje ne božské, ale vždy lidské Kristově přirozenosti. A proto, pokud uvažujeme věc pečlivěji, bude muset být svatá Panna nazývána nikoliv Bohorodička, nýbrž ***Kristorodička****. Slyš, jak Evangelia toto prohlašují: (*citáty z evangelií*) … . Proč také sám Kristus se nazývá Pánem a synem Davidovým: „Co – praví – se vám zdá o Kristu? Čí je to syn?... .“ (Mt 22, 42) Je proto podle těla synem Davidovým; leč podle božství je jeho Pánem. Vyznáváme, že je pravověrné a právě tak i oprávněné evangelní tradici, že Kristovo tělo je chrámem*[18] *božství, a domníváme se, že je do té míry spojeno tak vznešeným a božským spojením, jemu samému podivuhodným. Jak říkáme, že si přivlastňuje božskou přirozenost to, co je jinak vlastní tělu. Avšak kvůli tomuto přivlastnění připsat božskému Slovu narození, utrpení, smrt a ostatní vlastnosti těla, to nakonec, můj bratře, je buď projevem mysli, která bloudí, nebo projevem pohanů, nebo zajisté pošetilého Apolináriа a Areia a nemocí jiných heretiků, …*

ZÁVĚR

Z uvedených citátů můžeme vidět, že každý z oponentů uvažuje jinak a vychází z jiných theologických pojetí.

První dopis (*Ep. II.*) píše Cyril Nestóriovi jako reakci na to, co se doslechl, že on učí. Nestórios naproti tomu v odpovědích uvádí, co vskutku káže. V *Ep. III.* opatrně představuje svoji christologii. Poslední dopisy (*Epistolae VI. – VII.*) píše zase Cyril, a to jako *„Monitum“* (Napomenutí). Nestórios však už na ně nereaguje. Dál pak je to již Cyrilova korespondence k rozmanitým osobám na různé otázky a také o Nestóriově učení, aniž by se tento mohl nějak vyjádřit. Nestóriovu „odpověď“ potom nalezneme v *Liber Heraclidis de Damas* (Kniha Heraclidova), kde uvádí, čemu učil a co hlásal.

---

[16] Cyril Alexandrijský tady myslí, že Nestórios (a jeho stoupenci) mluví o dvou osobách: osoba člověka a osoba Slova – Logos. Ale to alespoň Nestórios podle nálezu Liber Heraclidis de Damas neučil.

[17] J 1, 14: καί ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καί ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,

[18] Už tato formulace zapříčiňovala problémy mezi oběma autory, ač metaforický jazyk používal i sám Cyril Alexandrijský.

Cyrilův styl v *Korespondenci* charakterizují časté anakoluty, četné digrese, dlouhá, rozvláčná a velmi květnatá souvětí. Z podtitulů v PG 77 pod hlavičkou očíslovaného dopisu lze pochopit, že jako v době Jacquese Paula Migne-ho († 24. 10. 1875), tak i v současnosti byl a je Nestóriův případ chápán jako heretický. Rozdíl tkví pouze v tom, že dnes díky objevu *Liber Heraclidis de Damas* alespoň více víme, čemu opravdu učil.

Díky objevům a studiu *Liber Heraclidis de Damas* se tento negativní postoj stal objektivnější a v poslední době tu zaznamenáváme vědecké úsilí jeho nauce hlouběji porozumět. Napomáhá tomu i fakt, že Asyrská církev Východu uctívá Nestória jako jednoho ze svých světců a ekumenický dialog, který s ní Římskokatolická církev vede, přispívá i k lepšímu proniknutí do jejího učení, a tím mj. i do nauky Nestóriovy, která tvoří jeden ze základů této církve. Ostatně *„Společná Kristologická deklarace mezi Katolickou církví a Asyrskou církví Východu“*, podepsaná v Římě 11. 11. 1994 Katholikem Mar Dinkhou IV. a papežem Janem Pavlem II., to potvrzuje: *„Spoločne teda uznávame legitímnosť a pravdivosť týchto výrazov tej istej viery a tiež spoločne rešpektujeme dedičstvo každej cirkvi v jej liturgickom živote a kulte. … Pánov Duch nám umožňuje dnes lepšie pochopiť, že rozdelenia, ktoré sa udiali takýmto spôsobom, boli vo veľkej miere spôsobené nedorozumeniami. Akékoľvek boli naše rozdielnosti v kristológii, dnes prežívame naše zjednotenie vo vyznávaní tej istej viery v Božieho Syna, ktorý sa stal človekom, aby sme sa my mohli stať Božími deťmi, skrze jeho milosť.“*

Nestórios vždy odmítal pomluvy, které ho obviňovaly a za které byl Efezským sněmem anathematizován. Situací Efezského sněmu (r. 431) se ve svém článku *„Nestórios. Historie a učení“* zabýval *André de Halleux*[19]. Článek vyšel v časopise *Irénikon*[20] v r. 1993 a 16. 8. 2011 jej Dmitrij Šabanov přeložil z francouzštiny do ruštiny pod názvem *„Нестораий. История и учение“*. Z jeho příspěvku vyplývá i nejednoznačnost hodnocení Nestória jakožto heretika. Aby A. de Halleux ukázal, jak doopravdy Nestórios smýšlel, cituje ve svém článku kromě rukopisů ponejvíce *Liber Heraclidis de Damas*, v níž se N. obhajuje. Toto dílo přeložil ze syrštiny do francouzštiny v roce 1910 François Nau[21] a vydal v Paříži v témže roce. Z hereze, spravedlivě odsouzené v Efezu – totiž z adopcianismu – byl Nestórios obviněn nespravedlivě.

[19] G. Van Belle, *In Memoriam André de Halleux,* Ephemerides theologicae Lovanienses 70 (1994) 235 – 243 (with bibliography): belgický františkán, profesor syrologie a patristické theologie na universitě v Lovani († 1994).

[20] Halleux, André de, *Nestorius. Histoire et Doctrine // Irénikon* 66 (1993), pp. 38 – 51, 163 – 178.

[21] François Nau – profesor L´Institut catholique de Paris.

Kromě *A. de Halleux* spis *Liber Heraclidis de Damas* zkoumal též *Martin Jugie* ve svém článku *„Nestorius jugé d´aprés le „Livre d´Heraclide"*[22] a došel k jinému závěru, a sice že „Nestórios nepochopil tajemství", tzn., že jsou dvě přirozenosti, ale jedna osoba v Ježíši Kristu.

Nakonec můžeme zkonstatovat, že naše zkoumání Cyrilova ***Epistoláře*** nás přivádí k závěru, že Cyril v dopisech Nestória úplně dobře nechápe a ani ve svých theologických vývodech sám není důsledný. N. reaguje věcně a rozvážně na svého odpůrce, leč ten píše převážně konfrontačně a emočně zaujatě. Můžeme tedy potvrdit, že oba byli ***velcí oponenti***. Jejich oponování, a tedy ze strany Cyrilovy nepříliš přátelské psaní, bylo dáno jak předmětem sporu, tak povahou pisatele. Koneckonců, jak jsme viděli, Nestórios na to i poukazuje. Lze říci, že pokud oponent zastával heterodoxní nauku, jeho protivník jej nešetřil, tj., „neznal bratra". Nadto musíme zdůraznit, že naše bádání bylo založeno na nekritické Migne-ho edici, neboť nic jiného dosud není k disposici. Oba zmínění badatelé, A. de Halleux a M. Jugie, pracovali s kritickými vydáními *Liber Heraclidis de Damas*, tedy s jiným pramenem, než z jakého jsme vycházeli my. Jejich závěry se navzájem liší v pochopení Nestóriových východisek jeho učení: A. de Halleux vychází ze syrského pozadí Nestóriovy theologie: ukazuje, že pokud N. rozlišoval *„dvě hypostase v nesmíšeném sjednocení v jediném Kristu, tak to bylo proto, že on chápal Cyrilovu pozici <sjednocení podle hypostase> jako „přirozené sjednocení", směšující božství a lidství Vtěleného Slova v jednom sjednocení ze stávajících částí"*[23]*. „Nestórios kladl hypostasi na úroveň přirozenosti, které přidával reálný a individuální charakter. Vidět v tomto zárodek objektivního omylu znamená odsuzovat tu christologii, vycházející z pozdějšího terminologického vývoje."*[24]

Z jeho příspěvku vyplývá, že by byl pro změnu pohledu na něj, a nadto velmi vítá započatý dialog mezi Římskokatolickou církví a Asyrskou církví Východu. Martin Jugie naopak ukazuje, v čem se N. mýlil, totiž, že *„nepochopil tajemství, a sice že jsou dvě přirozenosti v jedné hypostasi – v Ježíši Kristu"*[25] a zůstává na tradičním stanovisku, že byl heretik.

Náš závěr na základě *Korespondence* více odpovídá závěrům André de Halleux, totiž, že Cyril Nestória dobře nepochopil, i když se Nestórios vskutku mýlil. Ač církevní stanovisko se vůči oběma autorům nemění, přece stojí za námahu se jejich učením zabývat, neboť hlubší a nezaujatější pochopení dávného sporu může pomoci nám i dalším generacím v porozumění pokladu víry (depositum fidei).

[22] Échos d´Orient, tome 14, n°, 1911. pp. 65 – 75.

[23] Viz A. de Halleux, p. 74.

[24] Ibid.

[25] Viz Jugie, Martin, *Nestorius jugé d´après*..., p. 75.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW
2019, Vol. 90, No. 2

HISTORICKÉ KONTEXTY V ARNOBIOVI A ARNOBIUS V HISTORICKÉM KONTEXTU[1]

LADISLAVA ŘÍHOVÁ
LUCIE KOPECKÁ
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
ladislava.rihova@htf.cuni.cz
kopecka@etf.cuni.cz

Historical Contexts in Arnobius and Arnobius in a Historical Context

Abstract: The paper aims to present Christian author Arnobius of Sicca, who is relatively unknown in the Czech Republic, and who lived at the turn of the 3rd and 4th centuries in North African Sicca. Although Arnobius's apology Adversus Nationes still raises many questions and contradictions in scholarly research, and the author himself with his literary style, as well as with some doctrinal lack of concreteness, looks more like a habitual windbag than like a Christian apologist, he uncovers in his work a series of problems that can contribute to the of understanding the situation of Christianity just before the tolerance edict of Emperor Constantine.

Proceeding from the testimony of ancient authors (Jerome) about Arnobius himself, and especially from the testimony of the author, ergo from the text of Adversus nationes, we shall try to analyse the historical influences that shaped Arnobius as an author, the role and importance of the historical context in Arnobius's argumentation, the author's method of description and an evaluation of historical events and his work with them.

Keywords: Adversus nationes; apologetics; Arnobius of Sicca; Diocletian; Christianity; persecution

THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 2: p. 146 – 157.

Dříve, než si představíme Arnobia ze Sikky jako historickou osobnost, je třeba, abychom hned v úvodu poznamenali, že tento africký rétor je přinejmenším z hlediska historického poměrně tvrdým oříškem.

Arnobius sám totiž časové údaje ani o svém životě ani o historických událostech své doby ve svém díle prakticky neuvádí; výjimkou jsou dva chronologické údaje, jimž budeme věnovat pozornost později. Mnoho světla do problematiky Arnobiovy datace pak nevnášejí ani Arnobiovi současníci nebo pozdější křesťanští spisovatelé. Všichni totiž o Arnobiovi zarytě mlčí, včetně jeho žáka Lactantia. Jedinou starověkou výjimkou je sv. Jeroným, který se o našem řečníkovi obšírněji zmiňuje ve dvou spisech a celkem pětkrát jej uvádí v různých výčtech ve svých

[1] Tento článek vznikl za podpory Univerzity Karlovy jako výstup z projektu PRIMUS/17/HUM/21 Reflexe křesťanské tradice jako prostředek pochopení sociokulturních změn v evropské post-sekulární společnosti, který je v letech 2018–2020 řešen na HTF UK.

dopisech. V literatuře středověku a raného novověku, počítejme pro přehlednost s obdobím do objevení Arnobiova ztraceného díla,[2] nacházíme o Arnobiovi pouze dvě zmínky. První z nich nevrhá na Arnobia dobré světlo, jeho apologie je totiž zahrnuta mezi spisy, jež *Decretum Gelasianum* odsuzuje jako *„apocrypha"*,[3] poznamenejme však, že Arnobius se zde těší výborné společnosti jiných známých křesťanských autorů – vedle jeho žáka Firmiana Lactantia se v seznamu setkáváme také s Tertulliánem nebo Janem Cassianem.

Autorem druhé novodobější zmínky je renesanční německý učenec Johannes Trithemius, opat ze Sponheimu, jenž Arnobia zmiňuje ve svém spise *De scriptoribus ecclesiasticis*. Trithemius je také poslední, kdo zmiňuje Arnobia před objevením jediného dochovaného rukopisu jeho díla Faustem Sabaeem.

Sabaeus, který Arnobia, jak sám píše v předmluvě svého vydání, získal za cenu nemalých nákladů a za pohnutých okolností,[4] jej následně roku 1543 poprvé vydal tiskem. Cílem našeho příspěvku není poskytnout podrobný přehled edic Arnobiova díla,[5] ani zkoumat dějiny bádání o Arnobiovi,[6] poznamenejme však, dříve než obrátíme pozornost k vlastnímu Arnobiovu životu, že svou stopu zanechal v renesančním arnobiovském bádání i významný český humanista a filolog *Sigismundus Gelenius*,[7] který vydal[8] upravený text Arnobiovy apologie s „intuitivními" emendacemi a konjekturami, z nichž mnohé jsou dodnes přijímány i přesto, že Gelenius

[2] Minuskulní rukopis pocházející z 9. století a uložený dnes v Národní knihovně v Paříži pod označením Codex Parisinus 1661 objevil v blíže neurčeném, snad německém nebo švýcarském klášteře knihovník vatikánské knihovny Faustus Sabaeus a roku 1543 jej poprvé vydal.

[3] *„opuscula Arnobii apocrypha".* DOBSCHÜTZ, Ernst. *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis.* Leipzig: J. C Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912. s. 12.

[4] V předmluvě králi Františkovi I., jemuž zakoupený rukopis spolu se svým vydáním věnoval, píše: *„iure enim belli meus est Arnobius, quem e media barbariae non sine dispensione et discrimine eripuerim."* Jak v předmluvě ke svému vydání cituje Reifferscheid. REIFFERSCHEID, Augustus. *Arnobii Adversus nationes libri VII: recensuit et commentario critico instruxit Augustus Reifferscheid.* Vindobonae: apud C. Geroldi filium bibliopolam academiae, 1875. 352 s. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 4. s. VIII. Poznamenejme pouze, že kodex v Paříži již zůstal.

[5] Asi nejkomplexnější přehled v tomto smyslu obsahuje anglický překlad Arnobia z pera George E. McCrackena, vydaný roku 1949 v Londýně, jenž je opatřen obsáhlým komentářem nejen k samotnému Arnobiovu textu, ale obsahuje v dodatcích také množství dalších užitečných informací. Pro přehled starších i moderních edic viz McCRACKEN, George E. *Arnobius of Sicca: The Case against the Pagans.* vol. 1. Westminster: The Newman Press, 1949. 372 s. Ancient Christian Writers, No 7, s. 232.

[6] Starší díla tohoto typu a jejich vliv v odborném kontextu velice podrobně pojednal ve své disertaci Peter Krafft. Disertace byla později vydána tiskem pod názvem *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius*.

[7] Nám spíše známý pod svým českým jménem jako Zikmund Hrubý z Jelení. Syn jiného známého renesančního autora Řehoře Hrubého z Jelení.

[8] Poprvé 1546, tedy pouhé tři roky po Sabaeově *editio princeps*; podruhé roku 1560 a opět ve Frobeniově tiskárně v Basileji.

pracoval poněkud netypickým způsobem, maje k dispozici pouze tištěné vydání Sabaeovo bez možnosti nahlédnout do původního rukopisu.[9]

Quis est Arnobius?

Ponechme nyní stranou osudy Arnobiova spisu a věnujme se osobnosti samotného autora. Arnobius ze Sikky, někdy také nazývaný jako Arnobius Afer nebo Arnobius Senior, pro odlišení od svého mladšího jmenovce, biskupa Arnobia Iuniora, byl africký učitel rétoriky[10] žijící na přelomu 3. a 4. století v Sikce.

Přesné stanovení chronologie Arnobiova života je v důsledku nedostatku relevantních historických pramenů velmi obtížné a obdobně nesnadné je i stanovení data sepsání jeho apologie. Sám autor nám o svém životě přesnější časové údaje nezanechal, a jak uvidíme později, i celý jeho spis stojí v jistém ohledu „mimo dějiny". Starší i modernější badatelé věnující se Arnobiovi vyslovili ve vztahu k dataci Arnobiova života i díla řadu hypotéz a dodnes nedošlo moderní bádání k přesvědčivému konsensu. Veškeré datace se však opírají výhradně o Jeronýmovy zmínky. Jeroným se o Arnobiovi zmiňuje celkem na šesti místech.[11]

Na základě Jeronýmova svědectví lze stanovit, že Arnobius v Sikce[12] působil v době Diokleciánova pronásledování[13] křesťanů a že právě zde sepsal svou apologii.

Jeroným píše:

> *„Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit, scripsitque adversum gentes, quae vulgo exstant, volumina."*[14]

Dozvídáme se tedy, že pedagogická činnost Arnobiova probíhala za vlády císaře Diokleciána.

---

[9] Geleniovým úpravám a jeho vydání Adversus nationes se ve svém článku podrobně věnuje B. Ryba. Viz RYBA, Bohumil. Sigismundus Gelenius a jeho vydání Arnobia a Minucia. *Listy filologické*, 1925, Vol. 52, s. 13–23, 91–108, 222–236, 337–341.

[10] Podle sv. Jeronýma byl jedním z jeho žáků podstatně známější křesťanský autor – Lactantius.

[11] Kromě zmínek v *De viris illustribus* jej Jeroným zmiňuje čtyřikrát ve svých dopisech: Ep. LIX, LX, LXII a LXX; a jednou v pokračování Eusebiovy kroniky. Právě poslední uvedená pasáž působí nemalé problémy v datování Arnobiova života a díla, jak uvidíme dále.

[12] Nevíme, zda severoafrická Sicca Veneria byla Arnobiovým rodištěm, nebo jen přechodným místem pobytu. Arnobius nikde místo svého narození neuvádí a mlčí i o Sikce jako místě, kde měl svůj spis vytvořit. Jeroným nám pouze podává zprávu o tom, že Arnobius ve zmíněné severoafrické metropoli vyučoval řečnictví. Hypotézy o Arnobiově původu stručně shnruje McCracken: McCRACKEN, George E. *Arnobius of Sicca: The Case against the Pagans*, s. 243.

[13] Diokleciánovo pronásledování bylo jedním z nejkrutějších a zároveň posledním pronásledováním před vydáním tolerančního ediktu. Probíhalo od února roku 303 do roku 305, tedy na sklonku Diokleciánovy relativně dlouhé vlády (284–305).

[14] *De viris illustribus*, cap. LXXIX, in: Patrologia Latina Database [CD-ROM], Disk 1, Vol. 23. Windows 95 Release 4, Chadwyck – Healey, 1996.

Dále se v *De viris illustribus* dočteme, že Arnobius měl být učitelem Lactantiovým,[15] musel tedy nutně být o něco starší. Christoph Burger ve své disertaci věnované Arnobiovi situuje, odvolávaje se přitom na chronologii Harnackovu, rok Arnobiova narození do první poloviny třetího století, vzhledem k tomu, že narození jeho žáka Lactantia se předpokládá kolem roku 250.[16] Názor, že se Arnobius narodil *„kolem poloviny třetího století"*, sdílí i Conte, který v Dějinách římské literatury uvádí pouze tuto přibližnou dataci, a to bez jakékoli další argumentace.[17]

Jistou informaci nemáme ani o roce Arnobiovy smrti. Většina badatelů však považuje za čas rétorova skonu období let 326/7, přidržujíc se přitom Jeronýmovy informace a předpokládajíc tedy, že Arnobius zemřel ještě za vlády Konstantinovy.

Jak je patrné, datace Arnobiova života není snadná a obdobně komplikované je i stanovení přesného data sepsání jeho apologie.

Sám Jeroným uvádí dvě datace. Dřívější a pravděpodobnější z nich situuje vznik apologie těsně na počátek čtvrtého století. Druhá přibližně na přelom roku 326/7.

Jak je patrné, druhá Jeronýmova datace působí nejen nepravděpodobně, ale postrádá i jakoukoli logiku, vždyť jaký smysl by měla apologie křesťanství a zmínky o pronásledování, o nichž bude ještě řeč, v období klidu, jež zaručoval Konstantinův edikt? Tato očividná nesrovnalost donutila badatele prozkoumat Jeronýmovu nelogickou chronologii podrobněji.

Jeroným tuto pochybnou dataci uvádí ve svém prvním dodatku k Eusebiově kronice, kde Arnobia podle tří různých chronologických systémů datuje na rok 2343 od Abrahama, dvacátý prvý rok vlády císaře Konstantina a zároveň třetí rok 276. olympiády, z čehož jasně vyplývá, že se jedná buď o konec roku 326 nebo počátek roku následujcího.[18] Chybu v dataci má pravděpodobně na svědomí sám Jeroným, který, jak soudí někteří badatelé, trpěl oční chorobou, přehlédl se a omylem Arnobia přiřadil k jinému datu.[19]

---

15 *„Firmianus, qui est Lactantius, Arnobii discipulus, sub Diocletiano principe…" De vir. ill. LXXX.*

16 BURGER, Christoph. *Die theologische Position des älteren Arnobius.* Heidelberg, 1970. 117 s. Inaugural – Dissertation. Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg. Referent Prof. D. Dr. H. Frhr. von CAMPENHAUSEN. s. 2, pozn. 10.

17 CONTE, Gian Biagio. *Dějiny římské literatury*. Přel. D. Bartoňková. 1. české vyd. Praha: KLP, 2003. 792 s. ISBN 80-85917-87-4. s. 567.

18 Z novějších prací se problematikou Arnobiovy chronologie krátce zabýval O. P. Nicholson, jenž ve svém článku na toto téma uvádí mnoho zajímavých informací, avšak bohužel také mnoho neověřitelných domněnek, jež, podle mého názoru, Arnobiovi připisovat nelze. Pro více informací viz NICHOLSON, O. P. The Date of Arnobius' Adversus gentes. In: LIVINGSTONE, Elizabeth (ed.) *Studia Patristica*. Berlin: Akademie-Verlag, 1984. s. 100-107.

19 SIMMONS, Michael Bland. *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian.* 1. vyd. Oxford: Clarendon Press, 1995. 385 s. ISBN 0-19-814913-1. s. 49, pozn. 18.

Daleko pravděpodobnější je však argumentace Oehlerova rozvinutá dále McCrackenem,[20] který je toho názoru, že Arnobius byl špatně zařazen kvůli nejasnosti ohledně vicennálií císaře Diokleciána.

Jeroným si prostě nebyl jist, pod vládu kterého císaře má Arnobia zařadit, a přivtělil jej až ke Konstantinovi. V této souvislosti nesmíme také zapomenout na domněnku některých badatelů, že rok 326/7 není datem sepsání apologie, ale datem Arnobiova skonu[21] a Jeroným tedy není vinen nepřesnou datací, ale nepřesnou formulací.

Sám Arnobius nám pátrání po přesnějším časovém vymezení nikterak neusnadňuje. Uvádí sice celkem dva, avšak nikterak přesné chronologické údaje. A tenký led neopouštíme ani v případě Arnobiových vlastních zmínek o pronásledování křesťanů, jež lze považovat za jednu z mála historických reminiscencí v rámci apologie.

Vlastní svědectví Arnobiovo

V zásadě můžeme Arnobiovy zmínky rozdělit na dva typy, a sice na údaje chronologické a na nepřímá svědectví o „datovatelných" historických událostech.

První, podstatně méně obsáhlá skupina zahrnuje pouze tři zmínky (a sice oddíly: Adv. nat. I,13; II,71.2 a II,72.4); druhá skupina, do níž spadají de facto pouze Arnobiovy výroky, je sice podstatně obsáhlejší, ale také v lecčems komplikovanější. Zahrnuje celkem 13 pasáží rozličné závažnosti a vypovídací hodnoty, jež jsou rozesety po prvních šesti knihách Arnobiovy apologie. Bez jakékoli zmínky o pronásledování zůstává pouze sedmá kniha, a navíc se tyto zmínky vyskytují v rozhodující míře pouze v prvních dvou knihách, jež jsou mimochodem i z hlediska teologicko-filosofické problematiky nejvýznamnějšími částmi celé apologie.

Chronologické údaje v Adversus nationes

Prvním místem, kde Arnobius zmiňuje konkrétní historický údaj, je oddíl **I,13**, kde se dočítáme, že křesťanství podle něj existuje přibližně tři století:

> *„Trecenti sunt anni ferme, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse Christiani et terrarum in orbe censeri."*[22]

Již ze samotné formulace Arnobiovy výpovědi vidíme, že sám nemůže podat přesnější informace. Celý údaj uvozuje náš rétor příslovcem *„ferme"*, jímž nena-

[20] McCRACKEN, George E. *Arnobius of Sicca: The Case against the Pagans*, s. 9.

[21] Pro více informací viz GIERLICH, Gabriele. *Arnobius von Sicca: Ein Kommentar zu den ersten beiden Büchern seines Werkes „Adversus nationes".* Mainz, 1985. 415 s. Inaugural – Dissertation. Johannes Gutenberg Universität Mainz. Referent prof. Dr. A. WLOSOK. s. III.

[22] Adv. nat. I,13.1.

značuje nic jiného než vlastní nejistotu. A v závěru, aby se snad čtenář nedomníval, že se jedná o přesný časový údaj, dodává výmluvné *„minus vel plus aliquid“.*[23]

V podobném duchu se – bohužel – nese i druhá zmínka, s jejíž pomocí si Arnobius otevírá cestu k „chronologickému argumentu“. Konkrétně v **II,71.2** pronáší náš řečník tato slova: *„Ante trecentos annos religio, inquit, vestra non fuit.* [oponentova výtka] *Et dii vestri non fuerunt ante milia annorum duo.“* [Arnobiova odpověď]

Zde sledujeme opět zmínku o stáří křesťanství, vloženou nyní do úst Arnobiova oponenta. A na ni reagující typicky arnobiovsky kousavou poznámku o domnělé dva tisíce let trvající existenci pohanských božstev.[24] Tato Arnobiova datace je navíc komplikována nemilou skutečností. Parisinus totiž na tomto místě uvádí *„quadringentos“*, *„trecentos“* je Ursinova konjektura vycházející z vlastního Arnobiova tvrzení v Adv. nat. I,13.[25] K problematice Arnobiovy datace je pak nutno přičíst také historický kontext zmíněný samotným Arnobiem, o němž budeme hovořit dále.

O něco jasnější než dva předchozí údaje by snad mohla být poslední chronologická zmínka v **II,72.4**, kde náš řečník uvádí přibližné stáří města Říma: *„Annos ducit quinquaginta et mille aut non multum ab his minus.“*

Město Řím má podle těchto slov existovat 1050 let. Zde stojíme samozřejmě před otázkou, o jaké datování se Arnobius opírá, lze se však domnívat, že vychází z Varrona, jehož zmiňuje na jiném místě svého spisu a z jehož díla prokazatelně čerpal. Pokud bychom počítali s varronskou datací, podle níž byl Řím založen v roce 753 př. n. l., dospěli bychom k závěru, že Adversus nationes musel náš autor sepsat v roce 297.[26] Podobně soudí i McDonald a za rok Arnobiovy konverze považuje rok 297, přičemž předpokládá, že Jeronýmovo tvrzení o motivech sepsání apologie bezprostředně po konverzi je pravdivé.[27] Zároveň dodává zajímavou, leč nepodloženou informaci o Arnobiově věku, předpokládá totiž, že mu mělo být

[23] Někteří badatelé však v tomto vyjádření nespatřují vlastní slova Arnobiova, ale dodatek opisovače, jenž si přál přiblížit v rámci historického kontextu Arnobia Diokleciánovu pronásledování. Pro více informací viz GIERLICH, Gabriele. *Arnobius von Sicca: Ein Kommentar zu den ersten beiden Büchern seines Werkes „Adversus nationes“*, s. V.

[24] Poměrně vysoké číslo vzbuzuje přinejmenším zvědavost. Arnobius vychází, jak sám dále v II,71.2nn popisuje, z přejaté nábožensky odůvodněné datace, jejíž původ bohužel přesně neuvádí, lze se však oprávněně domnívat, že byl obeznámen se staršími pohanskými náboženskými tradicemi a datacemi.

[25] Stručné shrnutí problematiky uvádí G. Gierlich ve své disertaci věnované prvním dvěma knihám Arnobiovy apologie. GIERLICH, Gabriele. *Arnobius von Sicca: Ein Kommentar zu den ersten beiden Büchern seines Werkes „Adversus nationes“*, s. 349.

[26] Této hypotézy se drží např. Le BONNIEC, Henri. *Arnobe: Contre les gentils*. Paris: Les Belles Lettres, 1982. 394 s. Tome I, Livre I. ISBN 978-2-251-01014-9. s. 32.

[27] McDONALD, H. D. The Doctrine of God in Arnobius, Adversus gentes. *Studia Patristica*, 1966, Vol. 9, No. 3, s. 75.

něco kolem čtyřiceti let, čímž popírá výše vyslovené hypotézy, neuváděje sám důkazy k podložení vlastního tvrzení.[28]

Proti takto ranému datu sepsání vystupuje Burger, který správně poznamenává, že nevíme, na kterém způsobu výpočtu Arnobiova datace spočívá.[29]

Jiní badatelé proto hledali v *Adversus nationes* další motivy či místa, jež by mohla vypovídat o době vzniku. Tito (Krafft, Wlosok) předpokládají Arnobiovu konverzi a s tím související sepsání apologie mezi lety 303–305, Altaner uvádí rozmezí let 304–310.[30] V souvislosti s různorodostí a rozsahem samotného textu byly vysloveny i hypotézy, podle nichž vznikly některé části apologie dříve než jiné.[31]

Zde tedy sledujeme, že datovat Arnobia čistě chronologickou cestou se vzhledem k nedostatku údajů ukazuje jako nemožné. Přistupme tedy nyní k „nepřímým" historickým zmínkám samotného Arnobia.

Pronásledování křesťanů jako svědectví o době sepsání (Arnobiův vztah k historické realitě)

Vedle výše zmíněných časových údajů nalézáme v samotném textu Adversus nationes řadu reminiscencí na historické události. Podotkněme však, že na straně druhé řadu významných historických momentů, jež Arnobiovi rozhodně nemohly uniknout, nechává náš rétor stranou. Nezmiňuje se například ani slůvkem o administrativní reorganizaci své provincie, tedy Prokonzulské Afriky, jež za císaře Diokleciána proběhla.

Z hlediska datace jsou pro nás relevatní primárně zmínky o pronásledování křesťanů, jež nám mohou pomoci prokázat, že Arnobiův spis vznikl skutečně v době, kdy pronásledování reálně probíhalo, tedy v rozmezí let 303–305.

V tomto ohledu poskytuje text Adversus nationes celkem třináct úseků,[32] jež svědčí o tom, že Arnobius svou apologii v období pronásledování buď přímo psal,

[28] Z tohoto důvodu považujeme McDonaldovu informaci o Arnobiově věku za neověřitelnou a uvádíme ji pouze jako zajímavost.

[29] BURGER, Christoph, *Theologische Position des Älteren Arnobius,* s. 2–3.

[30] ALTANER, Berthold. *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter.* 3. vyd. Freiburg: Herder Verlag, 1951. s. 152.

[31] Nekompaktnost samotného rétorova díla vedla některé badatele k vyslovení hypotézy, podle níž mohly jednotlivé části vznikat v různých časových obdobích a spis se tak své konečné podoby dočkal až dodatečně. Zde se však dostáváme do konfliktu s informacemi Jeronýmovými, dle nichž Arnobius sepsal svou apologii jako důkaz pravosti své víry určený siccenskému biskupovi těsně po Arnobiově konverzi, a lze se tedy domnívat, že ji předkládal jako celek. Oponenti tohoto tvrzení však uvádějí, že Arnobius mohl biskupovi předložit pouze některé části svého spisu, přičemž jiné dopsal až později. Tato domněnka se však vzhledem k obsahu prvních dvou, resp. tří knih, jež by snad bylo možno považovat vzhledem k jejich obsahu za samostatnou apologii, jeví jako zbytečná, neboť právě první dvě zmiňované knihy obsahují v rozhodující míře zmínky o pronásledování křesťanů, jež jsou, jak uvidíme dále, pro dataci Arnobia velmi významné.

[32] Adv. nat I,26.1; I,31.3; I,35.1; I,65.5; II,5; II,76.1; II,76.4; II,77; II, 78,2; III,36.1; IV,36.4; V,29; VI,27.

nebo měl zprávy o pronásledování přinejmenším v živé paměti. Výše zmíněná datace apologie do roku 297 zde tedy postrádá smysl, pokud by ovšem Arnobius nehovořil o některém z dřívějších pronásledování. Pokud podrobíme zmíněné pasáže podrobnějšímu zkoumání, zjistíme několik zajímavých informací. Arnobiovy výroky o pronásledování lze v zásadě rozdělit do dvou skupin. První skupina zahrnuje zmínky bez konkrétního historického zařazení (těch je bohužel většina), druhá pak zmínky, v nichž lze vypozorovat narážky na konkrétní historické události.

V rámci našeho příspěvku se zaměříme na anlýzu „historicky relevantních" zmínek, tedy textů přináležejících k druhé skupině. Jedná se o texty obsažené v Adv. nat. I,26.1; IV,36,22n a VI,27.2. Následně se krátce zmíníme o významu pronásledování pro Arnobiovu apologetickou metodu.

Adv. nat. I,26.1

je přímou narážkou na první Diokleciánův edikt z 23. února 303,[33] který se do Afriky dostal o několik měsíců později (přibližně v dubnu) a byl neprodleně realizován. Zcela jistě víme, že např. v Cirtě bylo v duchu ediktu proti křesťanům zakročeno 19. 5. 303.[34]

Arnobius líčí celou záležitost těmito slovy:

(A) „Hoccine est quaeso audax illud facinus et inmane, propter quod maximi caelites aculeos in nos intendunt irarum atque indignationum suarum,	*(A) Ptám se, zda toto[36] je onen troufalý a strašlivý zločin, kvůli kterému do nás nejvyšší nebešťané zapichují ostny svého hněvu a rozhořčení,*
(B) propter quod vos ipsi, cum libido incesserit saeva, exuitis nos bonis, exterminatis patriis sedibus, inrogatis supplicia capitalia, torquetis dilaceratis exuritis et ad extremum nos feris et beluarum laniatibus obiectatis?"[35]	*(B) kvůli kterému vy sami, když (vás) přepadne lítá touha, nám berete majetek, vyháníte nás z domovů, žádáte hrdelní tresty, mučíte nás, trháte nás na kusy, upalujete nás, usmrcujete nás a předhazujete nás šelmám k rozsápání?*

[33] SIMMONS, Michael Bland. *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, s. 54.

[34] Jak nás informuje Munatius Felix.

[35] Latinský text je v rámci celého příspěvku citován dle znění posledního dostupného úplného kritického vydání Arnobiovy apologie. MARCHESI, Concetto. *Arnobii Adversus nationes libri VII*, 2. vyd. Turin, 1953. Turin, 1953. 437 s. Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, vol. 5. Text proto v rámci celého příspěvku zachováváme striktně ve znění uvedené edice.

[36] Míněno je zde následování Krista jeho vyznavači, jak vyplývá z předchozí kapitoly, jejíž text z důvodů omezeného rozsahu nemůžeme doslovně uvést.

Celý citát, jak jsme již poznamenali, je součástí rozsáhlejšího celku a navazuje na popis stoupenců křesťanství, jak je Arnobius ze své pozice vnímal – jako vyznavače nejvyššího a dobrého Boha (*Deus summus*), který jim byl zjeven Kristem. Citovanou pasáž lze rozdělit na dva logické celky – část A, jež se věnuje projevům pohanských bohů, a část B, popisující projevy lidské.

První částí (A) navazuje Arnobius na předchozí líčení a staví pohanská božstva, zde tedy primárně božstva římská, do ostrého kontrastu s bohem křesťanským. Tento teologický aspekt, uvozující líčení historické situace, je u Arnobia vždy průvodním jevem popisů pronásledování. Arnobius totiž nejen zde, ale v rámci celé své apologie polemizuje s jedním ze základních principů římské (pohanské) teologie, totiž s koncepcí negativní theofanie, a staví se proti těm, kdo jsou přesvědčeni, že existence křesťanství a tolerance jeho vyznavačů ze strany Říma zapříčinila hněv bohů, již nyní stíhají říši a její obyvatele rozličnými tresty.

Část (B) obsahuje konkrétní skutky křesťanských pronásledovatelů. Přičemž výroky „*exuitis nos bonis*“ a „*exterminatis patriis sedibus*“ lze považovat za narážky na první z Diokleciánových ediktů, který požadoval vedle likvidace křesťanských spisů a zákazu bohoslužby také to, aby křesťané byli zbaveni vyšších úředních postů a majetku. Ze zbývajících narážek nesoucích se již v obecné rovině, je zajímavý ještě výrok o upalování křesťanů. Tato zmínka je totiž podložena i dalšími autory (Eusebius, Lactantius). Podle nich měl být iniciátorem upalování křesťanů ve východních oblastech říše Diokleciánův spoluvládce Galerius. Zbývající narážky jsou natolik nekonkrétní, že se mohou týkat i kteréhokoli jiného pronásledování křesťanů, o němž mohl být Arnobius informován nejspíše prostřednictvím ústní tradice.

Adv. nat. IV,36.4

Až ve čtvrté knize Arnobiovy apologie nacházíme druhou ze skupiny konkrétních historických narážek. Stěžejní je přitom výpověď:

„Nam nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt dari? Cur immaniter conventicula dirui? In quibus summus oratur deus…“	*„Proč naše spisy zasluhují, aby byly spáleny? Proč si naše shromáždění zasluhují, aby byla nelidsky rozháněna? Ta shromáždění, v nichž se modlíme k nejvyššímu Bohu…“*

Uvedená pasáž je prokazatelně přímou narážkou na První Diokleciánův edikt. Jak je všeobecně známo, Diokleciánův útok byl veden primárně proti vůdčím představitelům církve a intelektuálním elitám, o čemž svědčí i nařízení zabavování a pálení knih, jež je specifické právě pro velké Diokleciánovo pronásledování.

Stejně tak s prvním ediktem koresponduje i následující výrok o rozhánění křesťanských bohoslužebných shromáždění, o němž jsme se zmínili výše.

Na uvedená slova opět navazuje typická Arnobiova argumentace, tentokrát snaha poukázat na nesmyslnost Diokleciánova nařízení pro něj typickým způsobem – tedy tak, že „krvežíznivost" římských magistrátů staví do ostrého kontrastu s až naivní mírumilovností vyznavačů křesťanství.[37]

Poslední prokazatelnou historickou narážku představuje **Adv. nat. VI,27.2** v poslední kapitole šesté knihy.

„In hac enim consuestis parte invidias nobis tumultuosissimas concitare, appellare nos atheos, et quod minime <muni>a tribuamus diis, poenas etiam capitis beluarum crudelitatibus inrogare."	*„Právě kvůli tomuto máte totiž ve zvyku vůči nám podněcovat prudkou nenávist, označovat nás za bezbožné, a to proto, že prý prokazujeme bohům nedostatečné pocty, uvalovat na nás hrdelní tresty a vydávat nás krutým šelmám."*

Zmínka je opět primárně východiskem Arnobiovy kritiky, která na ni bezprostředně navazuje.

Arnobius v této pasáži nicméně reflektuje nařízení posledního Diokleciánova ediktu – čtvrtého, jenž vyžadoval, aby křesťané přinesli oběť římským bohům. Z Arnobiova líčení však není zřejmé, zda se v tomto případě jedná o laiky, nebo klérus. Vyšší církevní představitelé byli k oběti nuceni již druhým ediktem a narážka by se tedy mohla týkat jak druhého, tak čtvrtého ediktu. V tomto ohledu je však třeba poznamenat, že nařízení čtvrtého Diokleciánova ediktu byla uplatňována pouze ve východních oblastech říše.

Význam pronásledování v Arnobiově argumentaci (perzekuce jako argumentum credendi)

Zmínky o pronásledování křesťanů je v Arnobiově spise vždy nutno chápat v širším kontextu, jedině tak totiž zjistíme, že tyto narážky jsou významným prostředkem Arnobiovy apologetické argumentace. Líčení pronásledování je totiž vždy v Arnobiovi doplněno protiútokem, v němž se náš řečník snaží vyzdvihnout křesťanské kvality.

Pronásledování a pevnost Kristových vyznavačů má být pro pohany *„argumentum credendi"* stejně tak jako plošné rozšíření křesťanství[38] v krátkém časovém

[37] *„… pax cunctis et venia postulatur magistratibus exercitibus regibus familiaribus inimicis, adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vinctione; in quibus aliud auditur nihil nisi quod humanos faciat, nisi quod mites verecundos pudicos castos, familiaris communicatores rei et cum omnibus quos solidet germanitatis necessitudine copulatos."*

[38] To bylo u křesťanských apologetů obvyklým argumentačním prostředkem.

horizontu[39] mezi všechny známé národy[40] i pohanské intelektuální elity.[41] Rozšíření křesťanství napříč společenským spektrem (od senátorů po otroky) zde není náhodné, ani se nejedná o Arnobiův rétorický prostředek. Z dostupných historických pramenů totiž víme, že na přelomu 3. a 4. století docházelo k rozsáhlému šíření křesťanství mezi římské intelektuály. A právě proti tomuto trendu se svým ediktem pokoušel bojovat císař Valeriánus.

Pronásledování pak pro Arnobia není důkazem křesťanské nevěrohodnosti, ale prostředkem k upevnění a šíření křesťanské víry. Utrpení vyznavačů a jejich ochota k mučednictví je pro něj, a stejně tak pro mnohé další apologety,[42] důkazem pravosti křesťanské víry, jež ostře kontrastuje s planými pohanskými filosoficko-náboženskými spekulacemi (Adv. nat. II,6n), a není náhodou, že nezřídka jsou zmínky o pronásledování, ať již ty historicky prokazatelné, či zmínky obecného charakteru, doprovázeny výzvou ke konverzi, jež je určena pohanským oponentům,[43] nebo zaslíbením spásy. Nezřídka končí Arnobiovo líčení buď přímou nebo nepřímlou výzvou k mučednictví: *Doléhají na nás časy plné nebezpečí a hrozí nám smrtelné tresty: utíkejme se k Bohu, který přináší spásu, a neohlížejme se na hodnotu nabízené odměny.*"[44]

Závěr

Pokusíme-li se nahlédnout Arnobiovo líčení pronásledování jako celek v širším kontextu celého spisu, docházíme nutně k závěru, že Arnobiův primární zájem není historický, ale apologetický. Náš řečník využívá zmínky o pronásledování, lhostejno zda konkretizované či obecné, aby si tak připravil půdu pro prezentaci vlastních myšlenek. V mnoha ohledech je Arnobius věrným následovníkem starší apologetické tradice; obdobně jako například Justin či Minucius i Arnobius vyzdvihuje ideál mučednictví a jeho význam jako misijního prostředku. Se svými předchůdci z řad apologetů vykazuje Arnobius shodu v celé řadě argumentačních modelů, nejsme však schopni posoudit, zda jimi byl ovlivněn přímo, nebo prostřednictvím tradice, nebo pouze jako neinformovaný raný konvertita zcela náhodně došel

[39] Adv. nat. V,2.

[40] Adv. nat. V,3.

[41] Adv. nat. V,4.

[42] V tomto ohledu nemůžeme nezmínit Arnobiova předchůdce, jiného významného latinského křesťanského autora, též řečníka a autora apologetického spisu Marka Minucia Felixe. Minucius ve svém dialogu Octavius vyzdvihuje křesťanský ideál mučednictví. Viz zejm. Min. Fel. Oct. 36.8–37.3.

[43] Tento fenomén sledujeme v závěru první i druhé knihy (Adv. nat. I, 65 a Adv. nat. II,78).

[44] Typickou pasáží je zde Adv. nat. II,78.2: *„Urgent tempora periculis plena et exitiabiles imminent poenae: confugiamus ad salutarem deum nec rationem muneris exigamus oblati."*

k podobným závěrům. V každém případě představuje pronásledování v Arnobiově metodě východisko kritiky pro Římany charakteristické negativní theofanie i pohanského euhémerismu.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW
2019, Vol. 90, No. 2

PRAVOSLAVNÁ ORTODOXNÍ PSYCHOTERAPIE. JEJÍ VÝZNAM PRO DNEŠNÍ DOBU[1]

JIŘÍ HEMPL
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
jura.hempl@gmail.com

Orthodox Psychotherapy and its Importance Today

Abstract: The author of this article notices the increased interest of people in the spiritual dimension and increased spiritual movements in society. The crucial question is to what extent these movements can help a person looking for the meaning of his or her being. The spiritual dimension is not accessible for psychotherapy grounded in reductionism and psychologism. The main question is whether it is possible to consider psychotherapy focused on a spiritual dimension. The author of this article introduces the concept of orthodox psychotherapy from the point of view of the Desert Fathers.

Keywords: Psychologism; orthodox psychotherapy; pastoral psychology; desert fathers; spirituality

THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 2: p. 158 – 168.

Úvod

Vzrůstající zájem o duchovní dimenzi člověka lze sledovat zejména v těch regionech, v nichž náboženství po dvou světových válkách upadlo a kde se ke slovu dostaly industrializace a pokrok, tam kde se bavíme o sekularizované společnosti. Na druhé straně zvýšený zájem o duchovno a náboženskou zkušenost či prožitek vede také k určité distanci, neboť nekritičnost a nevázanost může být pro vnějšího pozorovatele alarmující. Je zde riziko nebezpečí, že jednotlivé duchovní směry a náboženství se mohou stát místem úniku z reality a pod rouškou náboženských a duchovních směrů se mohou objevit fanatické a sektářské tendence. Nelze také opomenout tu skutečnost, že zájem o duchovno je provázen nevázaností a mnohdy bez osobnostní zaujatosti. Náboženství se mnohdy stává tržištěm duchovních směrů, od nichž jsou očekávány různé duchovní zážitky, které institucionalizované křesťanství nemusí nutně nabízet. A opravdu, zdá se, lidem nechybí hloubka prožitku,

[1] *Tento článek vznikl za podpory Univerzity Karlovy jako výstup z projektu PRIMUS/17/HUM/21 Reflexe křesťanské tradice jako prostředek pochopení sociokulturních změn v evropské post-sekulární společnosti, který je v letech 2018-2020 řešen na UK HTF.*

ale chybí jim porozumění.[2] Mohli bychom říci, že toto tržiště je odrazem konzumního přístupu ke kultuře, který zahrnuje také i spiritualitu.[3]

Předmětem článku je dílčí aspekt této problematiky. Zaměřuje se na duševní stránku věci. Výše zmíněné se také týká otázek duševního života, péče o duši a hledání odpovědí na existenciální otázky života. Nicméně psychologismus ovlivňující psychovědy, jak posléze bude uvedeno, není schopen (a nechce) překročit hranice exaktnosti. Tím se ale psychovědy dostávají do nekomfortní situace, v níž nejsou schopny pomoci člověku zcela. Nicméně, v článku bude poukázáno na skutečnost, že lze uvažovat o psychoterapii, která vychází z biblických principů a staví na žité křesťanské tradici pouštních Otců. Článek vychází především z ortodoxních autorů, kteří žitou praxi Otců rozpracovávají do konkrétní podoby; článek je toliko uvedením do tohoto studia.

Vztah psychologismu k duchovní dimenzi osobnosti člověka

Lidé, zejména v neklidné době, hledají odpovědi na základní existenciální otázky života, táží se po smyslu života. Sami odborníci z oblasti psychoterapie přiznávají, že problémy člověka jsou jiného charakteru, než tomu bývalo kdysi. Známý rakouský psychoterapeut Viktor E. Frankl si všímá skutečnosti (a svůj názor podkládá citacemi mnoha autorů), že psychiatrie není schopna řešit duchovní problémy člověka, které se manifestují skrze duševní oblast. Ještě v 19. století to byl kněz, kdo se zabýval duševními problémy. V současnosti se o léčbu duše dělí duchovní a psychoterapeut. Nicméně, každý z nich má jiná východiska jakož i cíle, od toho se také přirozeně odvíjí způsob léčby. Proto Frankl vnímá potřebu takového přístupu k duševnímu životu, pro který je náboženství stanoviskem, nikoli předmětem.[4] Franklovo volání po nábožensky orientované psychoterapii, která by skutečně řešila existenciální otázky člověka, není samoúčelné. Duchovní rozměr člověka pro vědecky orientované psychoterapeutické směry jakoby duchovní oblast neexistovala.

Akademická psychologie je zajisté přínosná v bádání v duševní oblasti. Ve spolupráci s medicínou poukázala na biochemické a fyziologické vlivy na duševní oblast. Svými poznatky napomohla rozvoji psychofarmak, která jsou prospěšná zejména v počátečních fázích léčby. Nicméně, i z řad psychoterapeutů zaslechneme kritické hledisko vůči jednostrannosti psychologie. Například Erich Fromm, psychoanalytik a zástupce frankfurtské školy, poznamenává, že *„akademická psychologie se*

[2] NOBLE, Ivana. *Po Božích stopách: teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 7.

[3] CLÉMENT, Olivier. *Duchovní průvodce pro naši dobu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2010, s. 12.

[4] FRANKL, V. Emanuel. *Lékařská péče o duši*: *základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno : Cesta, 2006, s. 196.

ve snaze napodobovat přírodní vědy a laboratorní metody měření a vážení zabývala vším možným kromě duše.“[5] Akademická psychologie se zabývala funkčními procesy duše, ale nebrala v potaz základní problémy člověka, resp. nezajímala se o niterné prožívání člověka.

Psychologizující, ba osobnost redukující tendence lze zřetelně pozorovat u Sigmunda Freuda, který se snažil přemostit mezeru mezi tělesnou a duševní oblastí člověka. Dospěl k tomu, že veškerý život je ovlivňován fyziologickými procesy v těle, tedy že duševní aktivity jsou produktem tělesných procesů, zejména pudovou oblastí.[6] Freud je přirozeně ovlivněn pozitivistickým paradigmatem, jehož snahou je vše interpretovat na základě ověřitelných dat. Na druhé straně v jeho práci lze pozorovat přínos na poli psychologie, neboť se mu podařilo zakotvit duševní život v oblasti tělesnosti. V rámci celistvosti člověka je nezbytné brát v úvahu i tělesné proměny na prožívání člověka. Nesmíme zapomenout ale na to, že tím jsme zdaleka nevyčerpali veškerou látku. Psychoanalýza bývá označována jako „demaskující“, ale demaskovat by měla pouze to, co lze. Pokud narazí na něco, co je skutečně lidské, nelze to již demaskovat.[7]

Ač by se zdálo, že rozuzlení péče o duši, v níž by náboženské hledisko hrálo svou roli, nalezneme u švýcarského lékaře, C. G. Junga, není tomu tak. Jung náboženský prvek u člověka psychologizuje. Nicméně, vezmeme-li závěry tohoto učence v potaz, pak se dostaneme o něco dále, než v případě Freuda. Pro Junga je duševní život ovlivňován nejen tělesnou stránkou života, nýbrž i duchovní oblastí. Jednak poukazuje na skutečnost, že psychické procesy jsou vázány na organický základ, a tím zasazeny do života organismu,[8] a jednak je duševní život ovlivňován duchovním pólem, jehož obsahem jsou racionální, etické, estetické, náboženské či tradiční představy.[9] Čili jde o světonázor formovaný jedincem na základě interakce se společností.

Konečně Frankl, jak jsme na počátku viděli, přichází s požadavkem na nábožensky orientovanou péči o duši. Svou logoterapii Frankl považuje za určitou nadstavbu psychologismu, a to tím, že bere v úvahu duchovní rozměr člověka.[10] Člověk má být zaměřený na něco, cokoliv, mimo sebe, tj. i na Boha.[11] Dále Frankl podotýká, že „*dimenze, ve které se náboženský člověk manifestuje, je vyšší, obsáhlejší než ta,*

5 FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha: Aurora, 2003, s. 15.

6 Blíže: FREUD, Sigmund. *Sebrané spisy I.* 2. vyd. Praha : Avicenum, 1991. s. 363 – 377.

7 FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši. op. cit.*, s. 22.

8 JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II.* 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 32.

9 JUNG, Carl G. *Výbor z díla I.* 2. vyd, Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 64.

10 FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši. op. cit.*, s. 24.

11 *Ibid*., s. 103.

ve které se pohybuje psychoterapie. Ovšem průlom do vyšší dimenze se neděje ve vědění, nýbrž ve víře."[12] Poukazuje správně, že „*náboženství* [sice] *není pojistkou na nerušený život,* […], [ale] [n]*áboženství dává člověku více než psychoterapie – a proto od něho více žádá.*[13] Ovšem i Frankl zůstává na poli exaktnosti. Logoterapie v konečném důsledku neřeší problémy, které spadají do duchovní oblasti, nýbrž nechává otevřené dveře k těmto věcem a dodává, že vztažnost k transcendenci však může být nevědomá, ba potlačena.[14]

V rámci posouzení těchto směrů lze konstatovat, že zmíněné směry redukují pohled na náboženství, a tím i na osobnost člověka. Náboženství je vnímáno jako výsledek ryze lidského duševního života, případně fyziologických procesů. U Freuda náboženství vzešlo z potřeby ochrany, u Junga spočívá náboženský život v klanění se tomu, čemu člověk dá ve svém duševním životě přednost. Člověk si tedy ze svého svobodného rozhodnutí volí nesvobodu, protože ze své svobody si zvolil bohy, kterým se potřebuje klanět. Z této úvahy vychází myšlenka, že člověk potřebuje něco, co jej směřuje a usměrňuje jeho jednání, na což poukazuje Frankl.

Duševní problém člověka současný náboženský trh

Pakliže psychoterapeutické směry duchovní oblast spíše psychologizují, v kontextu tohoto článku se přirozeně nabízí otázka, zda duševní problémy člověka má potenciál vyřešit nabídka duchovních směrů, duchovních vedení či náboženská zkušenost. V tomto směru je zásadní otázka, zda se jedná o skutečné duchovní vedení, neboť z oblasti znalců duchovního života zaznívá, jak níže uvidíme, víceméně skeptický názor. Na druhé straně je dobré se zamyslet, nad přístupem hledajících lidí, neboť do jisté míry se může jednat o konzumní přístup, dnes velmi populární, protože nezavazuje. V tomto smyslu je ale třeba upozornit na to, že jde víceméně o povrchní a krátkodobou záležitost. A za těchto okolností se nelze dostat na hlubinu věcí, člověk s tímto přístupem nemůže očekávat, že problematice porozumí, jak již bylo uvedeno. Naopak, zážitky, které jistě může prožít, mu mohou cosi nabídnout, ale rovněž hrozí to, že člověk bude ještě více zmaten. Bez osobního závazku, ba existenciální odvahy dát ze sebe něco, vždy tito lidé budou zůstávat pouze na povrchu věcí a budou zmateni.

Duchovní oblast je pro člověka velmi zásadní, ba existenciální záležitostí. Domnívám se, že z hlediska zájmu o pomoc člověka bychom k otázce duchovní stability člověka neměli postupovat povrchně. Rozhodně musí jít o tradicí ověřenou zkušeností, ptát se po předpokladech a dopadech takové zkušenosti. Profesorka

[12] *Ibid.,* s. 75.

[13] FRANKL. V. E. *Der unbevuste Gott. Psychoterapie und Religion.* 5 aufl. München : Kössl-Verlag, 1979. s. 68.

[14] FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu*. 2. vyd. Brno : Cesta, 1997. s. 88.

Ivana Noble v tomto smyslu ukazuje, že „*Teologie, která interpretuje náboženskou zkušenost, může nabídnout dvě základní věci, korektivní tradici a otevření nových horizontů*.“[15] A právě zde se lze inspirovat z tradice pouštních Otců a poukázat na jejich neotřelé řešení jakési duchovní letargie, ve které se nachází současná společnost.

Duchovní vedení

Navzdory tomu, že si řeckokatolický kněz a psychiatr Max Kašparů všímá toho, že v posledních několika letech došlo k obrodě duchovních otců, kteří jsou známi ze 4. stol. n. l.,[16] je třeba, abychom byli vůči těmto povzbudivým postřehům zdrženliví. Je pravdou, že v posledních několika letech lze pozorovat nárůst fenoménu duchovních otců, ke kterým lidé chodí pro duchovní povzbuzení, radu či s prosbou o duchovní vedení. Nicméně je třeba k tomuto jevu přistupovat obezřetně, neboť „duchovní otec“ dle pouštních Otců má jistá kritéria.

Pokud jde o současné otce, pravoslavný teolog a psychoterapeut, John Chrysostomos,[17] poznamenává, že duchovní otcovství může v současné době zavánět spíše pochybným duchovním šarlatánstvím a nikoli skutečným duchovním vedením, neboť jsou to nezkušení, naivní a nekompetentní lidé, kteří se domnívají, že jsou na duchovní výši, zatímco jejich skutečný duchovní život vypovídá o přesném opaku. A zatímco se pokládají za duchovní otce, mají minimum duchovních zkušeností.

Gorazd Vopatrný si v této souvislosti všímá jedné nebezpečné věci: „*Velikým problémem ale je, že zvláště v dobách duchovního úpadku je značný nedostatek duchovních otců, kteří obdrželi dar duchovní soudnosti (rozlišování) – diakrisis a dosáhli stavu osvícení nús nebo theóse.*“[18] Ale jsme schopni hovořit o těchto duchovních otcích se specifickými duchovními kvalitami v současné době v dnešní společnosti? Na tuto otázku Vopatrný odpovídá, že patrně stěží.[19] Tento stav je ale znepokojující. Vzniká tak nedostatek duchovních otců, kteří by se takového člověka ujali a byli mu svým životem a radami nápomocni.

Předpokládá se, že sám duchovní otec byl kdysi žákem, který se nechal vést zkušeným duchovním otcem. Překonáním nástrah, které musel zdolat, došlo k proměně jeho duševního a duchovního života. K tomu patrolog J.-C. Larchet

[15] NOBLE, *op. cit.,* s. 7.

[16] KAŠPARŮ, Jaroslav Max. *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. Brno: Cesta, 2002, s. 19.

[17] *Cf.* CHRYSOSTOMOS, John (Archbishop Chrysostomos of Etna). *Themes in Orthodox Patristic Psychology: Humility, Obedience, Repentance, Love*. Etna (CA): Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2010, s. 295.

[18] VOPATRNÝ, Gorazd. *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*. 1. vyd. Brno : L. Marek, 2003, s. 57.

[19] *Ibid*.

totiž hovoří: „*Záleží na tom, aby duchovní otec nevedl pouze život, kterému učí, nýbrž aby byl zkušený,*“[20] a je objektivně schopen vidět cestu svého žáka a být mu na této cestě průvodcem.[21]

Z pohledu pouštních otců je totiž nebezpečné, pokud se stanou duchovními otci ti, kteří nedosáhli bezvášnivého stavu (*apatheia*), nedošli tedy duševního vyléčení. Mohou svými vášněmi infikovat své žáky a přivodit jim značné duchovní, resp. duševní potíže.[22] V takovém případě jde o nekompetentní a neodborný (mnohdy manipulativní) zásah, který je zapříčiněn tím, že samozvaný duchovní otec sám potřebuje léčbu. Můžeme sem zahrnout i ty, kteří by již k duchovnímu průvodcovství měli odpovídající kompetence, nicméně propadli opět vášním. Je tedy zapotřebí, aby duchovní Otec sám byl pod duchovním vedením.

Larchet poukazuje na další kritérium: „*Je žádoucí, aby duchovní terapeut a průvodce byl autentický, měl správnou nauku, jiní říkají, aby byl zcela ortodoxní a byl věrný v terapeutické praxi dle učení Otců.*“[23] V tomto duchu jde o reálné stanovisko, neboť duchovní terapie je velice jemná a precizní záležitost. Je tedy zapotřebí, aby duchovní terapeut byl vzdělán a ukotven ve své činnosti.

Pravoslavná ortodoxní psychoterapie

Jakýmsi významným impulsem pro kompetentní působení v oblasti péče o duši s náboženským, resp. křesťanským výchozím bodem, je pravoslavná ortodoxní psychoterapie, která také zohledňuje fenomén duchovního otcovství. Lze říci, že tento koncept psychoterapie se pohybuje v oblasti, na kterou Frankl poukázal. Koncept pravoslavné ortodoxní psychoterapie vychází z biblického paradigmatu zaznamenaného v Gen 1 – 3, resp. z onoho zlomu, v němž se člověk odcizil Bohu.[24] Adam coby první člověk byl stvořen, aby se ve své přirozenosti orientoval k Bohu, jemuž se má svou realizací podobat. Avšak odvrácením se od Boha se jeho mysl (*nous*) poskvrnila a ztratil živou komunikaci s Bohem. Důsledkem této situace se ontologicky proměnil člověk sám i jeho existenciální situace. Důsledky se promítli takřka do všech oblastí lidského života.[25] Důsledkem odvrácené mysli od Boha

[20] *Cf.* LARCHET, Jean Claude. *Thérapeutique des maladies spirituelles: une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe.* 7. éd. Paris : Les Editions du Cerf, 2013, s. 479n.

[21] Na okraj je dobré zmínit, že i současný psychoterapeut musí sám projít psychoterapeutickým výcvikem, aby mohl duševně léčit člověka. Nicméně to, čím prochází budoucí psychoterapeut, nelze srovnávat s tím, čím prochází budoucí duchovní otec. Cíle a metodika, včetně výchozích předpokladů, jsou zcela jiné.

[22] LARCHET, *op. cit*., s. 479n.

[23] LARCHET, *op. cit*., s. 478.

[24] Cf. HIEROTHEOS, (Vlachos) of Nafpaktos. *Orthodox Psychotherapy: The Science of the Fathers*. Levadia [Levadhia, Greece] : Birth of the Theotokos Monastery, 1994, s. 11.

[25] Ibid., 11.

jsou duševní problémy zapříčiněné tím, že člověk již nejedná dle své přirozenosti ale na základě uchýlením se k hmotné substanci.

S konceptem ortodoxní psychoterapie se můžeme setkat v pravoslavné tradici, čili ve východním křesťanství. Cílem pravoslavného křesťanství je uzdravit, resp. spasit lidskou duši.[26] Odtud pak zřejmě jako první metropolita Hierotheos Vlachos z Nefpaktu[27] přichází s myšlenkou ortodoxní psychoterapie, která čerpá z hésychastické tradice, která navazuje na řeckou patristickou tradici.

Ortodoxní psychoterapie vnímá duševní problémy člověka odlišně na rozdíl od soudobých psychoterapeutických směrů, a stejně tak přistupuje k jejich léčbě. Zatímco předmětem moderní psychologie jsou vědomé či nevědomé psychodynamické procesy, které ovlivňují jednání a chování člověka, ortodoxní psychoterapie vnímá duševní život jako vyjádření duchovního aspektu lidské osobnosti. Zajímá se o myšlení člověka a jeho existenciální projev celistvě. Ortodoxní psychoterapie se ptá na příčiny odcizení vztahu člověka s Bohem a hledá způsob obnovení tohoto vztahu. Tento koncept psychoterapie nesleduje v prvé řadě psychologické, emocionální či intelektuální aspekty, které vnímá spíše jako projev duchovního stavu člověka. Její zájem je spíše orientován na vztah člověka k Bohu.

Předmětem ortodoxní terapie je hledání cesty k řešení existenciálních problémů lidského života. Jejím cílem je obnova duchovní stability člověka.[28] Terapeutické metody jsou orientovány na očištění obrazu Božího, mohli bychom říci archetypální platformy lidské existence. Cílem je tedy obnova vlastního existencionálního jádra člověka, aby mohl být znovu uschopněn podobat se Bohu, a dojít *theóse.*

Léčebné praktiky ortodoxní psychoterapie jsou založeny na bdělosti, očišťování nous, pokání a asketismu. Jenomže nejde pouze o poznávací vztah k sobě samému, ale především o náš postoj a přístup k bližním. Hierotheos připomíná postoj k bližním skrze lásku, což je mimo jiné i Ježíšův přístup k lidem. Laskavé přijetí bližního dokáže překlenout problém odsouzení. A samo přijetí má již terapeutické účinky.[29]

To neznamená, že ortodoxní psychoterapie nepracuje výlučně se soudobými vědeckými poznatky z oborů medicíny, psychiatrie, neurologie, neurolobiologie, psychologie, psychoanalýzy, a jiných humanitních oborů. Spíše bychom měli říci, že tyto

[26] ROMANIDES, *Patristic Theology*, *op. cit*., s. 19.

[27] HIEROTHEOS, (Vlachos) of Nefpaktos. The Founations of Orthodox Psychotherapy. In SANIDOPOULS, John. *Mystagogy. The Weblog of John Sanidopoulos* [online]. West Roxbury (MA) : John Sanidopoulos, [2013] [cit. 2015-02-05]. Dostupný z: http://www.johnsanidopoulos.com/2013/03/the-foundations-of-orthodox.html.

[28] Cf. JOHN Chrystost (Archbishop Chrysostomos of Etna), *The Guide to Ortohodox Psychoterapy*, *op. cit*, s. 90.

[29] Více: *Ibid.*, s. 208 – 212.

aspekty bere v úvahu, pracuje s nimi a doplňuje je z jiné perspektivy. Je si vědoma odlišností, kterými se odlišuje od sekulárních věd (přístupy, metody, cíle).[30]

Význam pravoslavné ortodoxní psychoterapie předně spočívá v nalezení orientace k Bohu. Tato terapie zohledňuje psychosomatické uspořádání lidské bytosti. Oproti moderní psychologii také klade důraz na životní styl člověka, jakožto podporu psychoterapeutické práce s myšlenkami. Stejně tak si je vědoma, že jakékoli excesy v duševní či tělesné přirozenosti vedou k destabilizaci lidské osobnosti. Snaží-li se současná psychoterapie o duševní rovnováhu a úspěšnou socializaci člověka, ortodoxní psychoterapie vychází z předpokladu odvrácení se člověka od Boha, čímž se člověk stává duševně nemocným a zaměřuje se na uzdravení člověka, tj. na proměnu přirozenosti, v níž by člověk byl schopen podobat se Bohu. Tím je dáno také postavení ortodoxní psychoterapie: ačkoli zohledňuje poznatky sekulárních vědních disciplín, přeci jenom jejich záběr přesahuje tím, že se zabývá duchovním aspektem člověka.[31] Jejím cílem je vést člověka k přirozenému projevu a přirozenému životu. Tato terapie se vyznačuje především důrazem na trpělivost, odvahu, půst a zdrženlivost. Také je zaměřena na vedení k dodržování Božích přikázání, komunikaci s Bohem (modlitba), četbu.

Využití ortodoxní psychoterapie v klinickém prostředí je komplikované. Její výsledky nelze v tomto prostředí analyzovat. Navíc, jakkoli mohou být hesychastické praktiky efektivní, je zde nebezpečí jejich zneužití. Nepochopení záměru hésychasmu či přehnaná horlivost terapeutů mohou vést k domněnce, že ortodoxní psychoterapie může být náhradou za tradiční a prokázané terapeutické formy nebo psychofarmakologické intervence, které jsou velmi často efektivní v první fázi léčby psychických obtíží.[32] Rovněž nelze opomenout tu skutečnost, že pro mnohé pacienty náboženství není stanoviskem. Nicméně přínos ortodoxní psychoterapie lze spatřit v oblasti pastorální teologie a psychologie.

Specifika ortodoxní psychoterapie

V kontextu pravoslavné ortodoxní psychoterapie bychom měli spíše hovořit o duchovním vedení než o psychoterapii jako takové. Vlastní jádro duchovního vedení tkví ve vyjevování myšlenek. Skrze odhalování myšlenek se totiž duchov-

[30] Vycházím z: HIEROTHEOS, (Vlachos) of Nefpaktos. The Founations of Orthodox Psychotherapy. In SANIDOPOULS, John. *Mystagogy. The Weblog of John Sanidopoulos* [online]. West Roxbury (MA) : John Sanidopoulos, [2013] [cit. 2015-02-05]. Dostupný z: http://www.johnsanidopoulos.com/2013/03/the-foundations-of-orthodox.html.

[31] Vycházím z: HIEROTHEOS, (Vlachos) of Nefpaktos. The Founations of Orthodox Psychotherapy. In SANIDOPOULS, John.*Mystagogy. The Weblog of John Sanidopoulos* [online]. West Roxbury (MA): John Sanidopoulos, [2013] [cit. 2015-02-05]. Dostupný z: http://www.johnsanidopoulos.com/2013/03/the-foundations-of-orthodox.html.

[32] *Ibid*.

ní otec dostává do nitra člověka. Je tak schopen pozorovat i nevědomé obsahy a může danému člověku pomáhat prostřednictvím postupných otázek k tomu, aby si je uvědomil. A jestliže jsme již poukázali na skutečnost, že duševní stavy člověka jsou odrazem stavu duchovního, pak je pochopitelné, že duchovní otec musí mít také znalosti zejména v oblasti teologie a psychologie.

Přítomnost duchovního otce, který napomáhá nejenom k ventilaci myšlenek a jejich rozpoznávání, je důležitá.[33] Předpokladem úspěšné terapie je to, aby člověk přijal existenci svého duševního i duchovního stavu. Přijetí negativního obsahu srdce umožňuje přijmout za tento obsah zodpovědnost. Přijetí zodpovědnosti předpokládá možnost uzdravení. V opačném případě, tj. nepřijetí nebo odmítání tohoto obsahu, může vést k hlubším problémům.[34]

Rozhovor s duchovním otcem není zpověď ani psychoterapeutický rozhovor. Ačkoli všechny tři typy rozhovorů mají společného jmenovatele, každý sleduje jiné cíle. Zpověď je tradičními církvemi považována za svátost, zatímco vyjevování myšlenek nikoli. Svátost zpovědi vykonává kněz, kdežto duchovní otec být knězem nemusí. Duchovní otec má k praxi vyjevování myšlenek odpovídající kompetence, které kněz mít nemusí. Jedná se tedy o dvě rozdílné role. Tyto role se mohou, ale nemusí překrývat. Zpověď je zaměřena na vyznání hříchů a přijetí absoluce (rozhřešení). Při vyjevování myšlenek dochází k jejich ventilaci a ke vzájemnému sdílení účastníků rozhovoru. Vyjevování myšlenek je prostředek k poznání sebe samého a získání vhodné rady pro duchovní růst, resp. uzdravení. V tomto smyslu vyjevování myšlenek duchovní terapie směřuje k uzdravení se, resp. ke spáse.[35]

Pastorální psychologie

Pojetí pravoslavné ortodoxní psychoterapie má potenciál korigovat také pastorální psychologii. Problematika duchovního vedení se také týká pastorální psychologie, či jemněji *pastýřské péče*, u níž bychom mohli zcela oprávněně předpokládat, že vyplní onen prostor, na nějž poukázal V. E. Frankl, neboť z hlediska pastorální teologie usiluje o spásu duše. Pro tyto účely pastorální psychologie přejímá poznatky z moderní psychologie a implementuje je do metodik pastýřské péče o duši. Tento krok má svá opodstatnění, je nutný a přínosný. Ale je třeba mít na paměti, že pastorační péče má jiné důrazy než psychoterapie.

Pastýřská péče si musí být vědoma toho, že závěry psychologických škol jsou určitou interpretací duševních stavů[36] a že je nelze s ohledem na cíle pastýřské

[33] EVAGRE. *Sur les Pensées.* Trad. et notes Paul Gehin. Sources Chretiennes, SC 438. Paris : Cerf, 1998, s. 170.

[34] ANCILA, Marie. *Ve škole Otců pouště*. Přel. Terezie Brichtová.1. vyd. v KN 1. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999,, s. 31.

[35] LARCHET, *op. cit.*, s. 497.

[36] Nehledě na nutnost znalosti jakož je třeba také znát výchozí předpoklady a cíle jednotlivých psychoterapeu-

péče považovat za vyčerpané a uspokojivé. Slovinský teolog Marko. I. Rupnik poukazuje na to, že interpretace moderní psychologie je třeba číst také spirituálně: *„Pastorální teologie vyžaduje spirituální četbu výsledků analýzy. […] Jestliže nedojdeme až ke spirituální četbě informací, riskujeme, že budeme reagovat na existující výzvy toliko na rovině fenomenologické, povrchně, aniž by nám bylo jasné, jestliže se vůbec jedná o spirituální výzvy nebo ne.“*[37]

Nebezpečí pastorální péče spočívá v tom, že i když si je pastorální teologie vědoma svého úkolu, hrozí velké nebezpečí její sekularizace,[38] a *de facto* nevyslyšení Franklovy výzvy, na kterou bylo již poukázáno. Přístup k vědeckým poznatkům z oblasti medicíny, psychologie a humanitních věd ve vztahu k pastorální péči by měl být zdrženlivý. V případě vztahu pastorální psychologie vůči psychovědám bychom měli mít na mysli, že cílem duchovního vedení je spása člověka, smíření s Bohem. Psychologie zde sehrává podpůrnou roli v pastorační práci. Určíme-li tedy psychologii její místo ve vztahu k pastorální péči, nejen že eliminujeme riziko psychologizace (a sekularizace) duchovních aspektů lidské bytosti a samotné ontologie lidské osobnosti, ale také nám může maximálně prospět.

V tomto kontextu a ve vztahu k fenoménu duchovního vedení (viz výše) je rovněž důležité zvážit tu skutečnost, že nelze každého člověka, i v křesťanském prostředí, s kněžským svěcením či pastoračního terapeuta považovat *a priori* za duchovního otce. Kněz či pastor toto charisma mít vůbec nemusí, byť v kontextu kněžského svěcení lze do jisté míry hovořit o možnosti, resp. uschopnění nabýt tohoto daru přímo od Boha.

Duchovní, pastorální teolog či psycholog může být s těmito věcmi seznámen teoreticky, ale pokud, z pohledu pouštních Otců, sám neprošel *praktiké* a nežije dle principů určitého životního stylu, jakoby prakticky vůbec nevěděl, o co se jedná a co takový život obnáší. Proto je z hlediska patristické tradice nekompetentní (ba nezpůsobilý) adekvátně duchovně vést druhé lidi. Může se stát, že při pokusu někoho duchovně vést způsobí více duchovního a duševního zmatku, což může mít neblahé následky. Ukazuje se tak, že nestačí pouze teoretická průprava, nýbrž že důležitá je především praktická zkušenost.

Nicméně je tu cesta, kterou je možné napomoci člověku s duchovními či duševní obtížemi vidět jeho životní situaci a problémy v duchovním horizontu. V tomto případě může jít o onoho pastoračního terapeuta. Jde o člověka, který je

tických směrů.

37 RUPNIK, Marko. I. Spirituální četba skutečnosti. In ŠPIDLÍK, Tomáš - RUPNIK, Marko I., *Nové cesty pastorální teologie, op. cit.,* s. 74.

38 HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, Secularization in Churh, Theology and Pastoral Care. *Publications Birth of the Theotokos Monastery* [online]. Levadia, Greece [cit. 2011-10-10]. Dostupný z: http://www.pelagia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=25&lang=en#english. (s. 9-12).

vzdělán nejen v oblasti jak psychologie, ale zejména v oblasti teologie, konkrétně je obeznámen s myšlenkami a praxí pouštních Otců, kteří se věnovali ve své péči o duši a vycházeli z teologických a biblických principů. Takto vzdělaný člověk má potenciál vidět situaci, kterou člověk prožívá, z duchovního hlediska.

Ale co to konkrétně znamená v praxi? Poukázali jsme na skutečnost, že Otcové se snaží na vše pohlížet z hlediska vztahu k Bohu. Profesor Nového zákona a spirituality Theodore Stylianopoulos píše k našemu tématu toto: „*Teologická soudnost a diagnostika* […] *znamená hodnotit a interpretovat všechny lidské snahy z hlediska Stvořitele, jeho pravdy, jeho úmyslu a jeho vůle s lidstvím a stvořením.*“[39] Jde tedy o to, aby člověk viděl vše, co se děje v jeho životě a veškeré své snahy ve světle Boží vůle a jeho záměru. Taktéž John Chirban, profesor psychologie, pojímá duchovní vedení jako „*proces rozpoznání toho, co si Bůh přeje pro nás dělat v konkrétních situacích.*“[40] Roli duchovního otce nelze nahradit. Snaha Otců hledat za vším Boží účel (resp. Boží záměr v konkrétní situaci, hledat Boží vůli v životě člověka) je výzvou pro kněze či pastorační terapeuty, aby vedli člověka před tvář Boží. Aby tento člověk hledal zejména u něho odpovědi na životní otázky, aby jej vedli k odpovědnosti za svá vlastní rozhodnutí se, z nichž se bude člověk zodpovídat. V neposlední řadě by jej měli také ujistit, že Bůh zná jeho situaci, že je s ním, dává mu potřebnou sílu k překonání životních překážek, a tímto mu napomáhá, aby zůstal duševně nerozrušený.

Závěr

Závěrem lze říci, že v kontextu vzrůstu zájmu o duchovní oblast i na poli péče o duši se lze inspirovat u východní křesťanské církve, která nabízí koncept pravoslavné ortodoxní psychoterapie. Tento koncept vychází z tradice pouštních Otců, je prověřena žitou zkušeností a hésychastickou tradicí. Výsadou tohoto konceptu je ta skutečnost, že vychází z křesťanského teologického myšlení, zabývá se duševní oblastí člověka z duchovní perspektivy. Navzdory tomu, že z hlediska klinického využití ji nelze použít zcela, přeci jenom lze s ní pracovat komplementárně, čímž je možno vyplnit náboženský přesah, za který již psychologizující psychoterapie vstoupit nemohou. V neposlední řadě koncept pravoslavné ortodoxní psychoterapie je přínosný zejména v kontextu pastorální psychologie, které může napomoci nalézt znovu své charisma tím, že opět nalezne svůj základ v biblické výpovědi a v křesťanském teologickém myšlení.

[39] STYLIANOPOULOS, G. Theodore. Discerment and Diagnostic in Human Development: At Orthodox Theological Perspective. In CHIRBAN, John T. *Personhood: Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*. Westport, Conn. : Bergin & Carvey, 1996, s. 19.

[40] CHIRBAN, T. John. Spiritual Discerment and Differential Diagnosis: Interdisciplinary Approaches. In CHIRBAN, *Personhood, op. cit.*, s. 36.

ASPEKTY KOLEKTIVNÍ PAMĚTI A FORMOVÁNÍ TRADICE. KŘESŤANSKÁ PERSPEKTIVA[1]

LUCIE DAVÍDKOVÁ
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
davidkova.lucka@gmail.com

Aspects of Collective Memory and Formation of Tradition - A Christian Perspective

Abstract: The article Aspects of Collective Memory and Formation of Tradition - a Christian Perspective, deals with the theory of social and collective memory, especially in the European academic context. It focuses on the authors who are considered the founders of this field: Maurice Halbwachs, Jan Assmann and Jan Vansina. The study underlines their contribution, which can be used in the field of New Testament Studies, particularly in the formation of tradition. Collective memory is an essential part of collective identity, because the knowledge of what happened in the past and the interpretation of past events is crucial to self-consciousness and to the consciousness of the community.
The example of the Last Supper, a ritual that connected all of Christians, shows how different communities can change, reinterpret, select and give meaning to memories that circulated throughout the Roman Empire.

Keywords: collective memory; tradition; Christianity

THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 2: p. 169 – 180.

Úvod

V první polovině dvacátého století se sociologickým přístupem k paměti začal zabývat francouzský sociolog Maurice Halbwachs, žák Émila Durkheima a Henriho Bergsona, jež je považován za zásadní osobnost v tomto oboru. Dalšími zásadními osobnostmi v tomto oboru jsou Jan Vansina a Jan Assmann, o kterých bude pojednáno níže.

Halbwachs jako první upozornil na možnost rozlišení paměti individuální a kolektivní.

Jak vyplývá z pojmu *kolektivní paměť*, jedná se o druh paměti, která se formuje v interakci se sociální sítí v komunitě. V rámci kolektivní paměti dochází k uchování vzpomínek na minulé události, jež jsou pro danou komunitu nějakým způsobem

[1] Tento článek vznikl za podpory Univerzity Karlovy jako výstup z projektu PRIMUS/17/HUM/21 Reflexe křesťanské tradice jako prostředek pochopení sociokulturních změn v evropské post-sekulární společnosti, který je v letech 2018-2020 řešen na UK HTF.

významné. Tyto vzpomínky se v komunitě často formují i deformují na základě současných potřeb komunity.[2] K těmto změnám dochází často pozvolna a bez povšimnutí, přičemž se kolektivní paměť mění tak, aby zapadala do archetypů dané společnosti či aby, jak bylo napsáno výše, dávala vzpomínkám smysl z pohledu současných potřeb.

Podle Halbwachsovy teorie se vzpomínky konstituují vždy v nějakém sociálním rámci, ve skupině, ve které byla vzpomínaná událost prožita a dále předávána. Vzpomínka se v paměti uchová pouze v případě, kdy jsme stále v kontaktu se skupinou, které se vzpomínka týká.[3] Znamená to tedy, že konkrétní vzpomínka je vždy vázána na konkrétní společnost či skupinu lidí a i když vzpomínáme jako jednotlivci, vzpomínáme v sociálních rámcích, které byly vytvořeny danou skupinou. Maurice Halbwachs k tomu dodává, že vzpomínky, které jsme již zapomněli, byly potlačeny právě v důsledku dlouhodobé nepřítomnosti ve skupině.[4] Zapomínání tedy souvisí se změnou sociálních skupin. Jakmile již nejsme nadále členy určité skupiny a nestýkáme se s jejími členy, vzpomínky, získané v rámci této skupiny, postupně mizí z naší paměti, až na ně zapomeneme úplně. Mizící vzpomínky se nám mohou vybavit, pokud např. potkáme někoho z dané skupiny nebo se znovu v dané skupině ocitneme.

Kromě Halbwachse se teorií paměti zabýval mj. Jan Vansina, belgický etnolog a historik, odborník především na historii Afriky, jež byl významným odborníkem také na poli orální historie. Podle Jana Vansiny[5] můžeme v orálně předávaných zprávách rozlišit dva hlavní druhy opakujících se zpráv. Jedná se o novinky a o interpretace existujících situací. Novinka musí být nějakým způsobem zajímavá pro posluchače a v neposlední řadě by měla mluvit o nějaké senzaci. Čím více senzace, tím více se bude zpráva předávat. Novinky pocházejí zejména od očitých svědků, z doslechů nebo zkušeností. Problémem očitých svědků je fakt, že tito nikdy neobsáhnou celou popisovanou situaci, včetně všech detailů. Pohled očitého svědka je vždy osobním prožitkem dané situace. Zpráva od očitého svědka nemůže být nikdy objektivní, jelikož svědek nestojí mimo děj, ale je jeho součástí. Paměť jednotlivce obvykle vybírá po sobě jdoucí rysy ze získaných vjemů a interpretuje je podle předchozích znalostí nebo podle očekávání.

[2] Více v HALBWACHS, Maurice, Gérard NAMER a Marie JAISSON. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009. Klas (Klasická sociologická tradice). ISBN 978-80-7419-016-2.

[3] HALBWACHS, Maurice, Gérard NAMER a Marie JAISSON. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009. Klas (Klasická sociologická tradice). ISBN 978-80-7419-016-2, s.. 60-61.

[4] Ibidem, s. 61.

[5] VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985. ISBN 0-299-10210-6., s. 3-6.

Paměť tedy dokáže vyplnit nejasná místa v příběhu a příběh dotvořit podle očekávání. Tím se může změnit i celý smysl předávané informace. Pokud se podíváme na rané křesťanství, zprávy o Ježíšovi se zpočátku šířily právě z informací očitých svědků. Díky počtu očitých svědků událostí Ježíšova života[6] stoupá pravděpodobnost, že předávané narativy byly, alespoň z větší části, pravdivé, jelikož se na jejich korigování podílelo větší množství očitých svědků. Narativy, které by nebyly pravdivé, nebo by nezapadaly do potřeb komunity, by nebyly komunitou, ve které byly předávané, přijaty.

Na utváření konečného narativu z předávané zprávy se podílí několik faktorů. Jedná se o slabosti lidské paměti, jak je ve své knize popsal Daniel Schacter[7], kterými jsou pomíjivost, roztržitost, paměťový blok, záměna, sugestibilita, zkreslování a přetrvávání. Největší potenciál k ovlivnění očitého svědectví má pomíjivost, sugestibilita a zkreslování.

Většina věcí, které se stanou, jsou zapomenuty. To co se zdá být důležité a dává smysl, uloží se do dlouhodobé paměti. Díky tomu se slabost pomíjivosti stává i silnou stránkou paměti.[8] Díky slabosti sugestibility a zkreslování paměti skupiny je paměť ochotna zapojit do rekonstrukce události falešné vzpomínky. V rámci kolektivní paměti je pak velice těžké rozpoznat, které vzpomínky byly inkorporovány z jiných zdrojů.[9] I přes tyto slabiny lidské paměti je pravděpodobně 80% předávané informace přesné, bohužel nedokážeme s jistotou určit, kterých dvacet procent je klamných.[10]

Dalšími faktory ovlivňujícími utváření narativu jsou osobní vzpomínky, etiologické komentáře k existujícím objektům, lingvistické výrazy, tradice a literární výrazy, typické pro danou oblast.[11]

Kolektivní paměť a její aspekty

Následující část článku je věnována dvěma typům kolektivní paměti, přičemž vycházím převážně z prací Maurice Halbwachse, Jana Vansiny a Jana Assmanna

[6] Mezi svědky Ježíšova života můžeme řadit dvanáct apoštolů, resp. třináct, jelikož podle Skutků byl Jidáš nahrazen apoštolem novým, Ježíšovy bratry a ostatní, např. Junia a Andronicus (Ř 16,7), a v neposlední řadě také „pět set" (1K 15,6), kterým se Ježíš ukázal a jež můžeme považovat za očité svědky. Svědky Ježíšova učení a uzdravování jsou také obyčejní lidé, kteří vypráví o tom, co viděli. V evangeliích se dočteme, že někteří přicházeli za Ježíšem, aby je uzdravil, protože už o něm slyšeli (Mk 5,27, Mk 10,47).

[7] SCHACTER, Daniel L. *The seven sins of memory: how the mind forgets and remembers*. Boston: Houghton Mifflin, c2001. ISBN 0-618-21919-6.

[8] Ibidem s. 24-25.

[9] Více s. 127- 178.

[10] McIver, Robert. *Memory, Jesus, And the Synoptic Gospels, SBL Atlanta 2011.* S. 22.

[11] Více v VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985. ISBN 0-299-10210-6,.s. 7-12.

a následného uchopení jeho dělení od Sandry Huebenthal, novozákonní teoložky, která aplikuje právě Assmannovo dělení paměti na biblické texty.

Assmann navazuje ve svých studiích nejen na zmíněného Maurice Halbwachse, ale také na výše zmíněného belgického historika a etnologa Jana Vansinu, jenž v rámci svého studia orálně tradované historie přišel mj. s koncepcí tzv. *the floating gap* neboli plynoucí proluky.[12] Jedná se o proluku, která nastává během předávání vzpomínek. Vzpomínky se nejprve předávají (orálně) na základě osobních zkušeností a informací z doslechu Toto předávání trvá přibližně tři až čtyři po sobě jdoucí generace. Jedná se o tzv. *recent past*, neboli nedávnou minulost, kterou můžeme datovat přibližně 80-100 let od vzpomínané události. Po této době nastává plynoucí proluka, jež odděluje nedávnou minulost od kanonizace narativů, absolutní historie a mýtických časů.[13] Zmíněná proluka je plynoucí z toho důvodu, neboť hranice mezi nedávnou minulostí a absolutní minulostí se přesouvá s každou generací.

Assmann ve svých pracích dělí kolektivní paměť na paměť komunikativní a kulturní.

Komunikativní paměť

Komunikativní paměť zahrnuje vzpomínky sdílené se svými současníky, které se vztahují k nedávné minulosti. Jedním z typů této paměti je paměť generační, která se opírá o zkušenosti očitých svědků, traduje se v užším okruhu lidí a zaniká spolu se svými nositeli, aby byla později nahrazena pamětí novou.[14] Po čtyřiceti letech, kdy začínají očití svědkové umírat, vzniká potřeba uchování a zapsání vzpomínek, aby nedošlo k jejich zapomnění, ale aby mohly být dále předávány a mohly se šířit mezi větší skupinu lidí. V novozákonní době sahá tato paměť přibližně do roku 70 – 75 n. l. Do této doby můžeme předpokládat, že ještě existovali očití svědci událostí.[15] K zapsání tedy docházelo na základě živoucích vzpomínek jednotlivců. Tyto

[12] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001. Obzor. ISBN 80-7260-051-6, s. 46-47.

[13] HÜBENTHAL, Sandra. IN: CARSTENS, Pernille, Trine HASSELBALCH a Niels Peter LEMCHE. *Cultural memory in Biblical exegesis*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, c2012. ISBN 978-1617191657, s. 186-187.

[14] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001. Obzor. ISBN 80-7260-051-6., s. 48.

[15] Bas Van Os uvádí ve své knize OS, Bas Van. *Psychological Analyses and the Historical Jesus*. matematickou pravděpodobnost života dvanácti apoštolů, kdy předpokládá věkový průměr apoštolů kolem 20-25 let v roce 30 n. l. a průměrný věk mužů (který byl vyšší než průměrný věk žen kvůli riziku při těhotenství a porodu) 50-55let. Z takového modelu by vycházelo, že přibližně každých pět let zemře jeden z dvanácti učedníků. Předpokládá, že Jidáš byl nahrazen, jak dokládají Skutky apoštolů.
V době sepisování listu do Korintu byli tedy Ježíšovi učedníci stále naživu, i když jejich počet byl již redukován na přibližně sedm až osm členů. Přibližně tři až čtyři učedníci se mohli dožít roku sedmdesát a jeden nebo dva roku osmdesát. Je i možné, že jeden z nich mohl žít kolem roku devadesát. Do okruhu Ježíšových očitých

tradované živoucí vzpomínky nepřesahují, na základě zkoumání orální historie, interval osmdesáti let.[16] Po osmdesáti letech se mění rámec paměti, nastává plynoucí proluka a následně oficiální podání dějin.

Kulturní paměť

Kulturní paměť je soustředěna na konkrétní časový úsek, událost, centrální bod v minulosti, který je zachován pro přítomnost. V tomto případě se nejedná o přesné zachování objektivní historie,[17] vzpomínané události se mění pro potřeby přítomnosti, pomalu zapadají do archetypů dané společnosti a stávají se symbolickými figurami. Z výše zmíněného je patrné, že události, zachované v kulturní paměti nemají tendenci zachovat danou vzpomínku zcela přesně. Zachováno zůstane pouze to, co je v dané době důležité a potřebné pro současnou komunitu. Kulturní paměť je charakteristická svou obřadností, kanonizací narativů a hierarchickou strukturou. Není již limitována časem a je typická pro větší skupiny lidí, jako jsou národy, státy, náboženské a etnické skupiny.[18]

Bádání v oblasti teorie paměti a různých přístupů k paměti kulturní, komunikativní, kolektivní či sociální nemá zatím přesně stanovenou terminologii, což může být v mnoha ohledech matoucí a zavádějící. U různých autorů můžeme tedy narazit na různé pojetí konceptu paměti.

Zachovávání tradice souvisí s kolektivní identitou. Kolektivní identitu můžeme chápat jako identitu společnou pro určité náboženské společenství, národ, ale také pro určitou rodinu, sportovní klub apod. Identita daného společenství nebo komunity je vždy vázána na jeho minulost. Ačkoliv se rysy kolektivní paměti liší u různých typů společností, ať už z důvodu odlišného pohledu na minulost, odlišných archetypů či hodnot, existuje u každé lidské skupiny. Podstatnou součástí kolektivní identity je právě kolektivní paměť, jež interpretuje minulé události pro současné potřeby komunity. Interpretace těchto událostí je klíčová pro pochopení vlastní existence a pro formování identity, a to jak na úrovni individuální, tak na úrovni kolektivní.[19]

svědků však musíme počítat i další, např. „pět set" (1K 15-16) a ostatní, kteří se s Ježíšem setkali, byli jím uzdraveni nebo se účastnili některého kázání.

16 ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001. Obzor. ISBN 80-7260-051-6, s. 49.

17 HÜBENTHAL, Sandra. IN: CARSTENS, Pernille, Trine HASSELBALCH a Niels Peter LEMCHE. *Cultural memory in Biblical exegesis*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, c2012. ISBN 978-1617191657, s. 183.

18 HÜBENTHAL, Sandra. IN: CARSTENS, Pernille, Trine HASSELBALCH a Niels Peter LEMCHE. *Cultural memory in Biblical exegesis*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, c2012. ISBN 978-1617191657, s. 186-187.

19 MASLOWSKI, Nicolas a Jiří ŠUBRT. *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám* [online]. Praha: Karolinum, 2014 [cit. 2019-07-17]. ISBN 978-80-246-2689-5, s. 93.

Křesťanská tradice a její formování

Kolektivní paměť je podstatnou součástí kolektivní identity, neboť vědomí toho, co se stalo v minulosti, a interpretace minulých událostí jsou klíčové pro vědomí sebe sama, pro představu o vlastní existenci, o vlastní identitě, a to jak na úrovni jednotlivých osob, tak na úrovni sociálních skupin a institucí. „*Identita je záležitostí vědomí, tj. reflektivního uchopení nevědomého sebeobrazu. To platí jak v individuálním, tak v kolektivním životě. Jsem osobou pouze v té míře, v níž sebe sama jakožto osobu znám, a právě tak je skupina lidí ‚kmenem', ‚lidem' či ‚národem' pouze v té míře, nakolik se v mezích těchto pojmů chápe a ztotožňuje*."[20]

K uchování kolektivní paměti slouží samozřejmě písemný zápis, než ovšem k písemnému zápisu dojde, je potřeba vzpomínky neustále opakovat. Opakované vzpomínky formují kolektivní identitu o to více, pokud členové participují na jejich opakování. Tím vznikají rituály, jež jsou typické pro zachování kolektivních vzpomínek. Skupina získává podíl na kolektivní paměti právě díky shromažďování a osobní přítomnosti.[21] Opakováním rituálů se neustále znovuzpřítomňuje prvotní vzpomínka s jejím sdělením. Mircea Eliade[22] píše, že rituály a svátky, náležející do tzv. posvátného času „*zpřítomňují mýtický Pračas"*, reaktualizují posvátné události a dávají tak účastníkům možnost znovu se setkat s původním smyslem slaveného rituálu či svátku.

Tradice a její přenos je úzce spojena s pamětí skupiny. Tradice se předává z generace na generaci nejen ústně, ale také díky písemným záznamům (vypovídajících o historii, legendách, osobnostech…dané společnosti) a v neposlední řadě také díky svátkům a rituálům, jež opakují vzpomínky komunity na významné události.

Křesťanská tradice vychází nepochybně ze života a skutků Ježíše Nazaretského. Ačkoli první dochované písemné záznamy byly sepsány až několik desítek let po Ježíšově smrti, do té doby byly předávány orálně, což bylo v té době běžnou formou předávání informací. Pokud bychom aplikovali teorii výše zmíněných autorů a předpokládáme-li, že stěžejní události jako bylo Ježíšovo učení, Poslední večeře, ukřižování a zmrtvýchvstání se udály kolem roku 30 - 35 n. l., potom by potřeba zapsání narativů sahala přibližně do roku 70 - 75 n. l. V té době můžeme předpokládat postupnou potřebu písemného záznamu událostí. Právě v této době

[20] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001. Obzor. ISBN 80-7260-051-6, s. 115.

[21] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001. Obzor. ISBN 80-7260-051-6., s. 54

[22] ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Oikúmené. ISBN 80-7298-175-7, s. 49.

vznikají synoptická evangelia.[23] Komunikativní paměť, trvající přibližně 80-100 let od vzpomínané události by trvala do roku 110 – 130 n. l. U čtvrtého kanonického Janova evangelia sepsaného na přelomu prvního a druhého století je již vidět pokročilá fáze raněkřesťanské christologie. Napovídá tomu mj. užití mnoha christologických titulů – Mesiáš, Boží Syn, Pán, Král Židů. Sepsání Janova evangelia již pomalu spadá do období tzv. kulturní paměti, pokud bychom vycházeli z teorie Jana Assmanna. V rámci kulturní paměti již dochází ke kanonizaci narativů, vzpomínky se stávají spíše symboly a začínají zapadat do archetypů dané společnosti.

Jako příklad formování tradice může být uvedena slavnost Večeře Páně. Rituál, který spojoval všechny křesťany, ačkoliv byl na různých místech slaven různě. Postupně bylo slavení sjednoceno, kanonizováno a až později sepsané narativy spojují Poslední Večeři s židovským svátkem Pesach. Poslední večeře byla večeří paschální podle synoptické tradice a Ježíšovo ukřižování připadalo na samotný „hod beránka", což je podle židovské tradice velice problematické. Podle Jana slavil Ježíš s učedníky večeři na rozloučenou ještě před samotným svátkem. Jan neuvádí ustanovení slov Večeře Páně, ale namísto toho vkládá pasáž o umývání nohou.

Kanonická evangelia se shodují na označení Jidáše zrádcem během Poslední večeře. Označení Jidáše zrádcem odkazuje na starozákonní citát z Ž 41:10: *„I ten, s nímž jsem žil v pokoji a jemuž jsem důvěřoval, ten, jenž můj chléb jedl, vypíná se nade mne a zvedá patu."* Zrada toho, kdo byl pozván ke sdílení společného jídla, se považovala za zvlášť hanebnou.

Slova ustanovení eucharistie se dochovala v synoptických evangeliích a Pavlově listě do Korintu. Pramen Q se o pašijním příběhu nezmiňuje vůbec. Pavlův list dokládá slavnost Večeře Páně přibližně dvacet let po Ježíšově ukřižování. Přesto byla praxe slavení nejednotná a podle Pavla nepochopená. Shromáždění a lámání chleba první den v týdnu (tj. podle židovského chápání v neděli) dokládají také Skutky apoštolů 2:46 a 20:7.

Nejstarší tradice zmiňující slavnost Poslední večeře je před-pavlovská tradice uvedená Pavlem v prvním listu do Korintu. Předchází ji Pavlovo napomínání Korintských za jejich shromažďování se ve společnosti Večeře Páně, kterou slaví nehodně. Pavel kárá za časté přejídání a opíjení se. Takový kritizovaný způsob hostiny by odpovídal řecko-římskému stylu, jak se o něm zmiňoval John Dominic Crossan (viz níže). Řecké slovo συμπόσιον, odvozené od slovesa συμπίνειν doslova znamená „společně pít". Pavel ale užívá pro popis Večeře Páně řecký výraz δεῖπνον κυριακὸν a tím se vymezuje od klasického pojetí řecko-římské hostiny.

[23] Datace sepsání jednotlivých evangelií se u různých odborníků liší. Můžeme však říct, že k jejich sepsání docházelo v letech 60 – 90 n. l.

Pavel důsledně odděluje jídlo k nasycení a slavnost eucharistie. Eucharistii spojuje se vzpomínkou na Ježíšovu smrt jasnou symbolikou těla a krve. Pavel v 1K 11:23-2 Korintským píše:

„Já jsem přijal od Pána, co jsem vám také odevzdal: Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb, vzdal díky, lámal jej a řekl: „Toto jest mé tělo, které se za vás vydává; to čiňte na mou památku.“ Stejně vzal po večeři i kalich a řekl: „Tento kalich je nová smlouva, zpečetěná mou krví; to čiňte, kdykoli budete píti, na mou památku.“

Pavel spojuje eucharistii s posledními Ježíšovými dny, ale odkaz na židovský svátek Pesach neuvádí.

Ustanovení slov eucharistie se nachází také ve všech synoptických evangeliích s drobnými odchylkami. V Markově evangeliu 14:22-25:

„Když jedli, vzal chléb, požehnal, lámal a dával jim se slovy: „Vezměte, toto jest mé tělo. Pak vzal kalich, vzdal díky, podal jim ho a pili z něho všichni. A řekl jim: „Toto jest má krev, která zpečeťuje smlouvu a prolévá se za mnohé. Amen, pravím vám, že nebudu již píti z plodu vinné révy až do toho dne, kdy budu pít nový kalich v Božím království.“

v Matoušově evangeliu 26:26-29:

„Když jedli, vzal Ježíš chléb, požehnal, lámal a dával učedníkům se slovy: „Vezměte, jezte, toto jest mé tělo.“ Pak vzal kalich, vzdal díky a podal jim ho se slovy: „Pijte z něho všichni. Neboť toto jest má krev, která zpečeťuje smlouvu a prolévá se za mnohé na odpuštění hříchů. Pravím vám, že již nebudu pít z tohoto plodu vinné révy až do toho dne, kdy budu s vámi pít kalich nový v království svého Otce.“

a v Lukášově evangeliu 22:15-20:

„Řekl jim: „Velice jsem toužil jísti s vámi tohoto beránka, dříve než budu trpět. Neboť vám pravím, že ho již nebudu jíst, dokud vše nedojde naplnění v království Božím.“ Vzal kalich, vzdal díky a řekl: „Vezměte a podávejte mezi sebou. Neboť vám pravím, že od této chvíle nebudu píti z plodu vinné révy, dokud nepřijde království Boží.“ Pak vzal chléb, vzdal díky, lámal a dával jim se slovy: „Toto jest mé tělo, které se za vás vydává. To čiňte na mou památku.“ A právě tak, když bylo po večeři, vzal kalich a řekl: „Tento kalich je nová smlouva zpečetěná mou krví, která se za vás prolévá.“

Rituál, popsaný v synoptických evangeliích je stejně jako u Pavla spojen s posledními dny Ježíšova života, se symbolikou krve a těla. V evangeliích je Poslední večeře načasovaná na hod beránka, připomínku židovského exodu. Spojitost Poslední večeře s připomínkou vyvedení Izraelců z otroctví z Egypta symbolizuje „nové vyvedení“ Božího lidu z otroctví, zpečetěné novou smlouvou, jak o ní píší synoptici.

Pouze evangelista Matouš spojuje prolití Ježíšovy krve s odpuštěním hříchů. Podle Trojana[24] jde o aktualizaci odpuštění, neboť před slovy ustanovení hovoří Ježíš o tom, kdo ho zradí. Přesto pijí z kalicha všichni, včetně Jidáše. Spojení odpuštění hříchů se svátostí eucharistie je podle Trojana jednostranné. Ježíš odpouští v každodenních situacích, profánně, nikoli rituálně. Pochopení Ježíšovy smrti jako odpuštění hříchů pro mnohé uvádí také Pavel v 1K 11:23-25.

V Lukášově evangeliu je patrná další neshoda s ostatními evangelii. Pisatel uvádí dva kalichy. Jeden na začátku, nad kterým vzdává díky a jeden po večeři, který představuje novou smlouvu zpečetěnou krví. U pesachové večeře měly být přítomny čtyři kalichy, druhý zmiňovaný kalich by tedy neměl být překvapující. Zda měl být druhý kalich, představující novou smlouvu kalichem Eliášovým, symbolizujícím příchod mesiáše, zůstává nejasné.

Jen u Lukáše a Pavla vidíme pokyn k opakování zmíněného rituálu. Zbylá evangelia pouze konstatují průběh samotné večeře.

Jiné pojetí slavnosti eucharistie nalezneme v Didaché. J. D. Crossan[25] upozorňuje na devátou a desátou kapitolu Didaché, kde najdeme odlišné chápání eucharistie než je její tradiční pojetí:

(*9,1) Ohledně eucharistie, takto vzdávejte díky:*
(2) Nejprve o kalichu: „Děkujeme ti, Otče náš, za svatou révu – Davida, tvého služebníka, se kterou jsi nás seznámil skrze Ježíše, svého služebníka; tobě sláva navěky“
(3) Pak o nalámaném (chlebu): „Děkujeme ti, Otče náš, za život a poznání, s nímž jsi nás seznámil skrze Ježíše svého služebníka; tobě sláva navěky.
(4) Jako byly tyto nalámané (chleby) rozesety po horách a shromážděny se staly jedním, tak nechť je shromážděna tvá církev od končin země do tvého království – neboť tvá je sláva i moc skrze Ježíše Krista na věky“
(5) Nikdo ať nejí a nepije z vaší eucharistie, jedině pokřtění ve jménu Páně, neboť o tomto řekl Pán: „Nedávejte svaté psům“
(10,1) Po nasycení takto vzdáte díky:
(2) „Děkujeme ti, svatý Otče, za tvé svaté jméno, kterés usadil v našich srdcích a za poznání, víru a nesmrtelnost, s níž jsi nás seznámil skrze Ježíše, svého služebníka; tobě sláva navěky.
(3) Tys, panovníče vševládný, všechno stvořil pro své jméno, dal jsi lidem k užitku

[24] TROJAN, Jakub S. *Ježíšův příběh: výzva pro nás*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2005, 413 s. ISBN 80-7298-136-6. Str. 332.

[25] CROSSAN, John Dominic. *The historical Jesus: the life of a mediterranean jewish peasant*. San Francisco: Harper, 1992, xxxiv, 507 s. ISBN 0-06-061629-6. Str. 361- 363.

potravu i nápoj, aby ti děkovali. Nám jsi daroval duchovní stravu a nápoj a věčný život skrze svého služebníka Ježíše.
(4) Především ti děkujeme, protože jsi mocný; tobě sláva na věky.
(5) Pamatuj, Pane, na svou církev, abys ji vytrhl ode všeho zlého a dokonal ji ve své lásce. Shromáždi ji od čtyř větrů, posvěcenou do tvého království, kterés jí připravil, neboť tvá je moc i sláva na věky.
(6) Přijdiž milost a pomiň tento svět. Hosanna Bohu Davidovu. Je-li kdo svatý, přijď; kdo není, čiň pokání. Maranatha, amen.“
(7) Prorokům dovolte činit díky, jak chtějí.

Řecké sloveso εὐχαρίστω znamená obecně „vzdávat díky“ až později se ustanovilo v křesťanství ve specifickém významu spojeném se stolováním a s Večeří Páně.

Didaché nepopisuje ustanovení Večeře Páně a nespojuje eucharistii bezprostředně s Poslední večeří a s Ježíšovou smrtí. Zůstává otázkou, zda tyto modlitby máme brát jako eucharistické (v užším slova smyslu) nebo se na ně budeme dívat jako na „díkůvzdání“ pronášené nad jídlem, určeným k nasycení.

John Dominic Crossan uvádí běžně rozšířenou formu jídla v řecko-římském prostoru sestávající z δεῖπνον -část hostiny, při níž se jí - a συμπόσιον -část hostiny, při níž se pije. Lámání chleba a následné pití vína tedy odkazuje na proces řecko-římského formálního či slavnostního jídla a své paralely má také v židovských textech, především v traktátu Berachot 8:8.[26] Symbolika eucharistie s Ježíšovou smrtí není v Didaché patrná. Nemá tedy nic společného s paschální či Poslední večeří.[27]

Paralelu Didaché s židovskými texty řeší také David Flusser a Huub van de Sandt. Poukazují na rozdíl užitých sloves v židovských modlitbách nad jídlem a křesťanským „díkůvzdání“. V hebrejštině se používá sloveso odvozené od kořene b-r-k (žehnat, požehnat), překládané do řečtiny pojmem ευλογώ (žehnám). V Didaché je však použito sloveso εὐχαρίστω (vzdávám díky).*[28]* Podle tohoto zjištění bychom neměli ztotožňovat raně křesťanské modlitby s židovskými[29], i když mohou vycházet z podobného základu.

[26] „If wine is brought to them after the meal,and nothing is [available] there except for that cup:The school of Shammai says, "Bless the wine, and afterward bless the meal." The school of Hillel says, "Bless the meal and afterward bless the wine." Respond "Amen" after a Jew blesses, and there is no response of amen after a Samaritan blesses until one has heard the whole blessing.“

[27] CROSSAN, John Dominic. *The historical Jesus: the life of a mediterranean jewish peasant*. San Francisco: Harper, 1992, xxxiv, 507 s. ISBN 0-06-061629-6. Str. 361.

[28] SANDT, Huub van de a David FLUSSER. *The Didache: its Jewish sources and its place in early Judaism and Christianity*. Assen: Royal Van Gorcum, 2002, xviii, 431 s. ISBN 90-232-3763-3. Str. 319.

[29] Podle některých odborníků je Didaché pouhým překladem židovských modliteb.

Raně křesťanská jídla plnila podle některých odborníků, např. H. Taussiga či Dennise S. Smitha[30], integrativní funkci a na základě stolování byla vytvořena raně křesťanská identita. Eucharistii, jak je uvedena v Didaché, můžeme tedy chápat jako zdroj informací o sociální realitě v počátcích křesťanství.

V deváté a desáté kapitole také není uvedeno, kdy by mělo k eucharistii docházet. Nedokážeme tak nahlédnout, zda se jedná o konkrétní rituál či běžnou (každodenní) praxi. Tento časový údaj do jisté míry supluje 14. kapitola popisující shromažďování v „den Páně" za účelem „lámání chleba a vzdávání díků." Dle některých interpretací se ve 14. kapitole jedná o *„specifickou formu rituálního stolování, jehož vazba na modlitby a předpisy obsažené v 9. a 10. kapitole zůstává nejasná."*[31]

Ve své knize Huub van de Sandt a Jürgen Zargenberg vyslovují hypotézu,[32] že Didaché, list Jakubův a Matoušovo evangelium reprezentují další formu raně křesťanského hnutí, stojícího vedle janovské a pavlovské „školy". Zmíněná forma raného křesťanství je typická výrazným spojením s židovskými etickými zásadami. František Kunetka[33] uvádí, že tradice slavení eucharistie bez citace Ježíšových slov je autentická a může být původnější než tradice uváděná Pavlem a synoptiky.

Didaché[34] bylo rozšířeným textem tradovaným v raně křesťanských liturgických pasážích. To dokládá, že funkce Didaché hrála při formování křesťanského stolování významnou roli. Fakt, že text narušuje domnělou představu o jednotné křesťanské rituální praxi v prvních stoletích, by neměl vést ke snižování významu Didaché.[35]

Jak bylo napsáno výše, paměť jednotlivce se vyvíjí v sociálních paměťových rámcích dané komunity. Zapamatované vzpomínky musely být nějakým způsobem signifikantní a relevantní pro přítomnost. Vzpomínky se v rámci skupiny přizpůsobují, dochází k jejich selekci a reinterpretaci. Každá skupina upraví vzpomínky podle svých potřeb a zasadí je do svých archetypů. Proto je zcela logické, že rané křesťanské skupiny, žijící na jiných místech, v různých kulturních oblastech, sestávající z členů odlišných sociálních statutů, jejichž členové zastávali v minu-

31 Tamtéž. Str. 89.

32 Tamtéž. Str. 92. Jedná se o knihu Huub van de Sandt – Jürgen K. Zangenberg. „Introduction", in: iid. (eds.), Matthew, James and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings (Society of Biblical Literature, Symposium Series 45), Atlanta: Society of Biblical Literatur 2008, 1-9: 1-2.

33 KUNETKA, František. *Eucharistie v křesťanské antice*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004, 231 s. ISBN 80-244-0920-8. Str. 148.

34 Více o problematice a výkladu Didaché viz. SANDT, Huub van de a David FLUSSER. *The Didache: its Jewish sources and its place in early Judaism and Christianity*. Assen: Royal Van Gorcum, 2002, xviii, 431 s. ISBN 90-232-3763-3.

35 KAŠE, Vojtěch. Didaché 9-10: Problémy a perspektivy současného bádání. *Religio*. 2013, XXI, č. 1, s. 73-94. Str. 93.

losti odlišná náboženství, mohly reinterpretovat vzpomínky na události, jež se odehrály za Ježíšova života, odlišně. To je patrné na uvedeném příkladu Poslední večeře, kdy každá skupina zdůrazňovala odlišné pojetí a Poslední večeři buď spojovala, nebo nespojovala s židovským svátkem Pesach. Spojení či nespojení s tímto svátkem může být zdůvodněno buď postupným zasazením Poslední večeře do archetypů komunity a tím snazším pochopením Ježíšovy smrti nebo toto spojení nebylo pro některé křesťanské skupiny relevantní.

VYBRANÉ NÁBOŽENSKO-IDEOLOGICKÉ STRUKTURY RANÉHO KŘESŤANSTVÍ A POSTMODERNY

BORIS SVOBODA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
svoboda.boris@gmail.com

Selected Religious-ideological Structures of Early Christianity and Postmodernism

Abstract: The paper deals with the ideological and religious texture of early Christianity in a correlation to the postmodern situation. Characterization of the religious and ideological background of the ancient Mediterranean society is supplemented by an analysis of selected New Testament passages concerned to Paul's mission. The ideological texture is concerned with the contrast of ideas that structure the situation of writers and readers and are a source of interaction between different groups. One of the more prevalent contrasts is the interaction between Jewish aspects of Christianity and its trajectory towards the pagan Greco-Roman world.

Keywords: Early Christianity; Judaism; Religion; Ideology; Ideological texture; Postmodernism
THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 2: p. 181 – 195.

Úvod

Tento článek analyzuje vybrané náboženstvo-ideologické struktury, které tvořily součást raně křesťanské doby a přihlíží také k postmoderní společenské situaci. Primárně jde o pokus vytvořit představu o tehdejším náboženském prostředí, na tomto pozadí analyzovat vybrané pasáže kanonických novozákonních spisů, speciálně týkajících se misijního působení apoštola Pavla s přihlédnutím k situaci současného člověka.

1. Starověk pod optikou současnosti

Žádná analýza nedokáže dokonale překlenout časovou propast bezmála dvaceti staletí. Vykládač vykládá vždy s optikou, kterou má k dispozici a vyjádření o prvním století je nevyhnutně i vyjádřením o současnosti vykladače, jelikož komunikace nikdy není odtržena od identity komunikujících. Nepřiměřený *hermeneutický skok*, příliš zjednodušující a rychlá snaha zbavit se *zátěže* tradice a objevit původní a tzv. *autentické křesťanství*, není jen výsadou fundamentalistických křesťanských skupin, ale nabízí „nedotknutelnost" různým skupinám, které se snaží vymanit z vlivu toho, co vnímají jako autoritativní struktury. To se může dít postulováním

autentického křesťanství, které je pochopitelně jiné, než říkají autority, věda, ortodoxie, tradice, liberální světonázor, vyznání jednotlivých křesťanských skupin atd. Tento konstrukt je pochopitelně vydán na milost svému tvůrci a existuje významné riziko, že v něm zůstane místo jen a výhradně pro tohoto tvůrce.

Křesťanství vycházející z judaistického prostředí vstoupilo do světa pohanského, řecko-římského. Tady je důvod k obezřetnosti. Nejedná se o dva vzájemně neprostupné světy. Vytržení Ježíše z židovského prostředí je již nemyslitelné; tyto světy se však vzájemně prostupují. O to obtížnější může být analýza skupin, které se dostávají do vzájemné interakce a rozbor jejich vzájemných vztahů. Dle Robbinse si všímáme ve světle reflexe ideologické textury jednotlivých spojenectví a konfliktů tvořených jazykem textu a jazykem interpretací a toho, do jakých vzájemných vztahů kladou sebe samé text a jeho interpreti v souvislosti s dalšími jednotlivci a skupinami.[1] Dále Robbins nastiňuje, že čtyři sub-textury jsou: (1) individuální lokace pisatele a čtenáře (např. jejich předpoklady, dispozice, hodnoty); (2) vztahy vůči skupinám, členství ve kterých ovlivňuje pisatele a čtenáře; (3) mody intelektuálního diskurzu, poskytujícího perspektivu umožňující čtenáři klást otázky a vytyčovat hranice kolem jejich čtení; a (4) sféry ideologie, které se zabývají konkrétními úhly pohledu v textu, které zvou lidi k analýze konkrétním způsobem.[2]

1.1 Oficiální náboženství Římské říše

Svět Římské říše obsahoval svět kultů, který přijímal nové bohy a podepíral politiku impéria. Vedle těchto kultů existoval ve společnosti hlad po niternějších a někdy možná extravagantnějších formách zbožnosti. Oficiální náboženství bylo nerozlučně spjato se státem a jeho ideologickou strukturou. Většina starověkých náboženství fungovala jako vyjádření identifikace s určitou komunitou, etnickou nebo geografickou.[3] Oproti tomu se v dnešní době snažíme náboženství vnímat primárně jako soukromou záležitost, jako otázku vnitřního přesvědčení, které se do veřejného života promítá jen v neškodné podobě.[4] Římané akceptovali existenci většího množství božstev a obvykle tolerovali jiná náboženství, i když mohli vůči nim mít takřka estetické výhrady. Navzdory tomu, že židé a křesťané trpěli pod římským útlakem, mohli využívat významný rozměr náboženské tolerance. Netolerance ze strany římské společnosti se projevila, když tato společnost nabyla dojmu, že nové náboženství ohrozí její dosavadní způsob života.[5] V tomto smyslu postupuje i dnešní sekularizovaná společnost (a prakticky jakákoliv společnost,

[1] Podrobněji viz ROBBINS, Vernon. *The Invention of Christian Discourse: From Wisdom to Apocalyptic (Rhetoric of Religious Antiquity).* Blandford Forum, Dorset, UK: Deo Publishing, 2009, s. XXIII.

[2] Zpracováno dle ROBBINS, Vernon. *The Invention of Christian Discourse: From Wisdom to Apocalyptic (Rhetoric of Religious Antiquity).* Blandford Forum, Dorset, UK: Deo Publishing, 2009, s. XXIII. A zkráceno.

pokud chce být alespoň trochu stabilní), která si alespoň nereflektovaně udržuje status quo. V této linii, i když snad za smysluplnou hranicí, jsou i známé ideologické nálepky pro myšlenky, které není zájem slyšet.[6]

Oproti dnešní situaci vypadala situace antického člověka jinak. Jeho metafyzický obzor mohl být v mnohém současnému člověku podobný, ale obsahoval významné rozdíly.

Starověká náboženství měla zkrátka praktický politický význam. Utilita byla již na jejich počátku, v spiritualitě prvních zemědělců,[7] v náboženském životě šlo tehdy o spojení s prací a se zabezpečením elementárního přežití člověka a společnosti. Práce je výchozím bodem pro další snažení člověka. Otázka po elementárním přežití je vždy přítomna a může vést k tázání po životě a přežití na dalších úrovních. Lze říct, že někdo účet za lidský život, který je neustále ohrožován nejistotou, zaplatit jednoduše musí. Je dále otázkou, jak tento princip funguje, když člověk nemusí myslet na elementární přežití. Ohroženost lidského života je něco, co si starověký člověk uvědomoval intenzivněji, proto usiloval o náklonnost a spolupráci bohů.

Nakonec však Řekové a Římané měli svobodu věřit způsobem, kterým věřit chtěli. Navenek však měli povinnost vykonávat rituály zabezpečující přízeň božstev technicky správně. Modlitbou bylo možné ovlivnit přírodní síly, rituály měli božstvu připomenout jeho minulou přízeň, nebo vůbec jeho vlastní moc. Náboženské úkony měli vyjádřit požadavek vůči božstvu a také obsahovaly vykonání protislužby ze strany člověka. Toto kontrastovalo s raně-křesťanskou bohoslužbou, kde byly modlitby improvizované. Mezi prvními křesťany existovala snaha, aby nedocházelo k repetitivnímu liturgickému chování, které pozorovali v římské náboženské praxi. Tento rozdíl vnímali tak křesťané, jako i pohané. Běžní křesťané v rané době dávali větší důraz na to, aby vyjádřili svou vlastní sebeidentifikaci v rámci křesťanské skupiny a kladli menší důraz na přesné provedení konkrétního náboženského úkonu. Kolektivní identita vyjadřovala náboženskou příslušnost lépe, než náboženské úkony, které byly spíš dílčí a méně vystihovali charakter celého náboženského přesvědčení. Řečtí a římští bohové byli dále uctíváni hlavně jako ochránci impéria, národa, nebo města, jejich vůle byla zjišťována před významnou politickou nebo vojenskou událostí. Motivem pro provozování oficiálních kultických aktivit byly často i cíle politické, nebo snaha o získání a udržení si sociálního statutu. Ne všichni Římané se ale snažili komunikovat s bohy přímo, rituály za rodinu vykonávali hlavy rodiny. Komunikace, nebo dokonce osobní vztah

[6] Slovní spojení „ideologická nálepka" je pochopitelně také ideologickou nálepkou.

[7] Takové náboženství vyrostlo z obětí a slavností, které měli povolávat bohy k aktivitě, nebo je naopak udržovat v pasivitě. Srov. JEFFERS, *The Greco-Roman world of the New Testament era*, s. 90.

s bohy nebyly ve starověké společnosti něčím samozřejmým a obecně přijímaným.[8] V tomto směru byly mnohé kulty samostatnou kategorií a jejich spojení s konkrétním lidským životem mohlo být daleko víc formální, než bychom si dnes představovali ve společnosti formované primárně křesťanstvím.

I když jednotlivci se někdy s vážností a přijetím povinností osobně zasvětili bohu, odtažitost oficiálních bohů jako takových od lidského života je patrná. Kritika takového stavu pochopitelně existovala a nepřekvapí, že běžní lidé se víc zajímali o lokální bohy, než o ty oficiální. Zde můžeme zmínit také kritiku křesťanských autorů z období patristiky, kteří pohanům vytýkají pluralitu bohů, například Athanáziovo Contra gentes, nebo kritika polyteismu v podání Arnobia.[9] Již před dobou Ježíše se filozofové ptali po tom, jestli oficiální státní bohové opravdu existují, kupříkladu Euhémeros považoval existenci těchto bohů za spornou.[10]

Nepřekvapí tedy, že i v novozákonní době existovaly rozdílné představy o bozích stejného jména, pokud bychom tyto představy komparovali v různých částech říše. Křesťanští misionáři toto museli zohlednit a nemohli používat úplně stejný náboženský, nebo apologetický jazyk všude. V tomto smyslu Pavel v Aténách nastínil spojení mezi křesťanským Bohem a Diem (Sk 17,28) a neškrtá jisté propojení s pohanstvím. A povšimněme si, že toto rozhodně nedělá v Lystře (14,11-18) kde je duchovní život odlišný a kde mohli vnímat Dia příliš antropomorfně. Tady naopak vyostřuje kontrast s pohanstvím. V kontextu duchovního života Římského impéria se sluší podotknout že, Římané původně neuvažovali o svých bozích jako o osobách s dějinami a lidskými vášněmi, to se změnilo etruským a řeckým vlivem. Římané však nikdy nedávali důraz na lidský aspekt bohů tak, jako Řekové. Římané věřili, že je zde vždy místo pro další bohy a nikdy si nebyli jisti, zda již objevili všechny.[11] Na jedné straně můžeme do jisté míry oceňovat tuto otevřenost, kterou využíval i Pavel, na druhé straně se nemůžeme neptat spolu s raně

[8] Podrobněji k antické spiritualitě viz JEFFERS, *The Greco-Roman world of the New Testament era*, s. 90-92, 94. Srov. také nástin osobní zbožnosti v náboženské praxi dle RÜPKE, Jörg. *Pantheon: A new history of Roman religion.* Princeton: Princeton University Press, 2018, s. 7.

[9] Arnobius ze Sikky († c. 330) například upozorňuje na existenci bohů časově omezenou do minulosti a nutnost jejich počátku: *„A jestliže to je jisté a potvrzené, budeme tedy muset následně vyznat, že i bohové se zrodili a že svůj původ a počátek odvozují od prvotního pramene věcí. A jestliže jsou zrození a stvoření, jsou jistě i náchylní k zániku a jeho nebezpečí. Ale přece se o nich věří, že jsou nesmrtelní, věční a nemají podíl na žádném konci. Je tedy odměnou a darem Boha otce, že ona božstva získala své nekonečné věčné trvání, přestože jsou svou podstatou pomíjivá a zničitelná.“* Adversus nationes I,28.8, dle překladu ŘÍHOVÁ, Ladislava. *Adversus nationes Arnobia ze Sikky a Octavius Minucia Felixe*. Chomutov: L. Marek, 2017, s. 101-2.

[10] Filozof Euhémeros, žijící kolem roku 300 před n. l.

[11] Srov. JEFFERS, *The Greco-Roman world of the New Testament era*, s. 92, 94.

křesťanskými autory: Co jsou tito bohové vlastně zač a o kterých z toho množství se vlastně hovoří?[12]

1.2 Mysterijní náboženství

Ten, kdo měl silnější smysl pro spásu a osobnější spojení s božstvím, se často ohlížel po některém z mysterijních náboženství. Ta v Řecku dosáhla statutu veřejného kultu, nebo náboženství státního. Během prvního století našeho letopočtu byla tato náboženství relativně malými, lokálními kulty v různých částech říše. V průběhu prvých dvou století se kulty spojily s mnoha staršími náboženstvími, zabarvily některé jejich elementy a vytvořily kulty s širším vlivem a daleko větším množstvím následovníků. Téměř každá oblast Středomoří měla vlastní mysterijní náboženství. Některé aspekty víry a rituály byly však společné, přestože šlo o rozdílná náboženství. Ústředním motivem všech takových kultů byl každoroční vegetativní cyklus, který symbolizoval cyklus života, smrti a znovuzrození u člověka. Koncept posmrtného života, který v řeckých a římských náboženstvích nikdy nebyl příliš významný, nabyl v rámci mysterijních kultů na důležitosti.[13]

Důležité byly i skryté ceremonie (proto *mysterijní* element).[14] Účast se vázala na úroveň zapojení následovníků. V iniciaci se člověk poučil o centrálních tajemstvích, obvykle o tom, jak dosáhnout jednoty s božstvím. Častým elementem byl mýtus o tom, jak božství porazilo své nepřátele, nebo se vrátilo ze smrti do života. Tento mýtus byl dramaticky reprodukován, napodobován (mimetickým rituálem). Kněží těchto kultů prováděli „posvátné drama", kde reprezentovali jednotlivé božské postavy. Pokud totiž člen kultu sdílel božský triumf, participoval na něm, byl vykoupen z pozemského a časného.[15]

Olympští bohové neměli veliký vliv na život běžného člověka, tato jejich viditelná absence byla rovněž kritizována a dle Arnobia i samotnými pohany.[16] Mysterijní náboženství v Řecku, která se datují minimálně do r. 1500 př. n. l., oslovovala právě

---

12 *"Thébský anebo Týrský Herkules, jeden pochovaný v Hispánii, druhý spálený oitskými plameny; Tyndarští Kastorové, první, jenž naučil lidi ochočovat koně, a druhý, dobrý a neporazitelný s tvrdou pěstí; Titáni a Bokchorové, Maurové a syrští bohové, vzniklí z vajec…"* Adversus nationes, I,30.2, dle překladu ŘÍHOVÁ, *Adversus nationes Arnobia ze Sikky a Octavius Minucia Felixe*, s. 103.

13 O významu vegetačního cyklu mysterijních náboženství pojednává blíže JEFFERS, *The Greco-Roman world of the New Testament era*, s. 96.

14 Lat. mysterion, řec. μυστήριον – tajný obřad, tajemství.

15 Srov. JEFFERS, *The Greco-Roman world of the New Testament era*, s. 96, 98, a také SOURVINOU-INWOOD, Christiane. Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian cult. In: COSMOPOULOS, Michael B. *Greek mysteries: the archaeology and ritual of ancient Greek secret cults*. New York: Routledge, 2003, s. 29.

16 „Možná řeknete, že bohové se o takovéto urážky nezajímají a nedomnívají se, že by byly dostatečným důvodem k tomu, aby se odhalovali a aby na ty, kdo jim škodí, uvalovali trest za urážku náboženství." Adversus nationes VI,22.1, dle překladu ŘÍHOVÁ, *Adversus nationes Arnobia ze Sikky a Octavius Minucia Felixe*, s. 364.

obyčejné lidi. Římané obecně byli ochotni akceptovat nové bohy, počínaje třetím stoletím před Kristem si osvojovali nová náboženství, částečně z důvodu potíží ve válkách s Kartágem a kvůli pocitu potřeby nové božské posily.[17]

Na příkladu Římanů můžeme pozorovat, jak staré náboženství ztrácí sílu, přichází proto poptávka po novém, svěžejším, možná sebevědomějším náboženství, které dává příslib nového života. Pozitivně je vnímána samotná idea novosti. Naopak to staré se snadno dá označit za přežitek. První mysterijní kult, který získal popularitu mezi Římany, byl kult Kybelé, který přišel z východu v roce 204 př. n. l.[18]

Právě kult maloasijské bohyně Kybelé se svou povahou dostal do konfliktu s pojetím oficiálního římského kultu.

Od mysterijních kultů se očekávalo něco jiného než od oficiálního římského státního náboženství, jehož bohové neměli na jednotlivce žádné speciální požadavky a neslibovali mu žádnou osobní odměnu, zato však byly významní pro politický život impéria jako celku.

Oproti tomu nové mysterijní kulty byly orientovány převážně antropocentricky. Přislibovaly posmrtný život, povědomí o tom, že člověk někam patří a emocionální vzrušení. Formální iniciace v rámci kultu si však žádala nemalé finanční prostředky.[19]

Tento antropocentrický rozměr sdílelo s mysterijními kulty také křesťanství. Avšak to, se od nich lišilo v několika zásadních ohledech. Například pohanské kulty dramatizovaly cyklický zánik a zrod vegetace na podzim a na jaře. Křesťanství oproti tomu pracuje s neopakovatelným zmrtvýchvstáním Boha. Koncept vzkříšení z mrtvých do života v těchto kultech ale bývá přehnaně zdůrazňován, podobně jako myšlenka vykoupení.[20] Kulty poskytovaly cosi exkluzivního, po čem člověk přirozeně touží, jelikož to přináší určitý pocit výjimečnosti, ale i na daleko pozitivnější úrovni to vytváří pocit skutečného pouta, skutečného vztahu, kde se člověk emancipuje s obrovské anonymní masy a funguje daleko více jako individuální jedinec.

V reakci na globalizující tendence helénismu, docházelo ve společnosti k tendencím podporujícím partikularizmus menších skupin, vyhraněných vůči hlavnímu proudu. To bylo spojeno s pocitem exkluzivizmu těchto skupin a také určité izolaci před zbytkem společnosti. Toto se projevilo také v judaismu, zvláště ve

[17] Podrobněji k tématu viz JEFFERS, *The Greco-Roman world of the New Testament era*, s. 96, 98.

[18] Zahrnoval extatické bohoslužby a kultické orgie. Sloužili mu kastrovaní eunuši a proto Řím nedovolil občanům iniciaci. I přesto bylo umožněno postavit chrám a oficiálně konat každoroční festival. Srov. JEFFERS, *The Greco-Roman world of the New Testament era,* s. 98.

[19] Kromě Kybelé měli své kulty např. Bakchus, Isis, Serapis. Srov. JEFFERS, *The Greco-Roman world of the New Testament era,* s. 98.

[20] JEFFERS, *The Greco-Roman world of the New Testament era,* s. 98.

spojení s přesvědčením o Bohu, který exkluzivně povolal Abraháma,[21] a s ním celý izraelský národ, což se dalo vnímat tak, že je stavěn do opravdu exkluzivní pozice ve srovnání s *národy*.

Náboženská exkluzivita kontrastuje s požadavkem, který se i dnes objevuje na jedné části náboženského (nebo náboženstvo-ideologického, až politického) spektra – a tím je výzva k náboženské, ideologické a následně nevyhnutně i politické inkluzivitě. Praktický význam tohoto požadavku je v uvolnění přísných vazeb náboženství - v zanechání starých forem a přijetí co nejpestřejší palety názorů a praktických vyjádření víry. Nedá se říct, že by člověk vyhledával náboženství čistě kvůli emocionálnímu a intelektuálnímu pohodlí v primitivním slova smyslu. Jistá podoba náboženství si od člověka žádá i osobní vklad, cosi nesamozřejmého, dokonce přinášení osobních obětí. To souvisí, jak jsme uvedli, s osobnějším a individuálnějším vnímáním role člověka v náboženství i v společnosti. Maskulinní vnímání světa tenduje k snaze být aktivním činitelem, agentem ve svém okolí. Dvacáté století s emancipací žen také napovídá, že nejen muži chtějí mít vliv na podobu společnosti, na rozhodování (a tedy nesení jisté zátěže a odpovědnosti) v politice, nebo v pracovním procesu. Člověk potřebuje možnost vnímat, že dokáže nést jistou zátěž, jinak duchovně strádá. Svět je místem lidské existence, a proto nutně dochází k vzájemné interakci člověka a světa. Tuto skutečnost reflektují právě antropocentrické prvky náboženství, pro které je důležité, aby nedošlo k odcizení člověka a světa. Vzájemná interpretace předpokládá, že působení člověka má na běh světa alespoň minimální vliv.[22] I proto není pravděpodobné, že by se náboženství někdy mělo zbavit antropomorfních představ o Bohu. Navíc, jelikož člověk je nejdokonalejší jsoucno, které ve světě vnímáme a nedává žádný smysl mluvit o Bohu jako o jsoucnu nižším.

Na základě výše uvedeného můžeme konstatovat, že řecké a římské náboženské myšlení bylo sice do jisté míry decentralizované, obsahovalo však konkrétní metafyzický rámec, který se od metafyziky křesťanské odlišoval. Tuto odlišnost můžeme demonstrovat na příkladu pavlovské misie, jak se nám dochovala v Novém zákoně.

2. Pavlova mise

V jádru Pavlovy misijní snahy není podle Wrighta[23] opozice vůči judaismu, ale vůči pohanství. I když Pavel přijal křesťanství, zůstává pořád židovským myslitelem a staví se na odpor vůči všem podobám pohanství. Věří, že Bůh Abraháma je

[21] SCOTT, J. Julius. *Jewish backgrounds of the New Testament.* Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1995, s. 124.

[22] Viz pojmenování zvířat v Genesis, pak také námahu po pádu, která je však také imperativem od Boha.

[23] WRIGHT, N. T. *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*. Fortress Press Edition, 2013, s. 230.

jediný pravý Bůh, zjevený v Mesiáši Ježíšovi. Ježíšovo dílo na kříži se má projevit v životě křesťanů a komunit, do kterých patří.

Tyto Pavlovy myšlenky rozhodně nejsou pohanského původu. Nejedná se o prostý mýtus, se kterým by se navíc manipulovalo v smyslu mysterijních kultů, jak jsme již nastínili. Označení Boha, který vzkřísil svého Syna z mrtvých, se stává jedinečnou identifikací Boha křesťanů.[24]

Pavlovým cílem je konfrontovat pohanství právě s tímto Bohem, s Bohem Abraháma jako jediným pravým Bohem a právoplatným Pánem. Ten, kdo dá tomuto Bohu důvěru, stane se opravdovým člověkem. Právě toto je cílem Pavlova sdělení na Areopágu (Sk 17,22-32).

Pohanský svět se, viděno Pavlovýma očima, neobratně snažil uchopit to, co je teď plně zjeveno prostřednictvím evangelia. Idolatrie dehumanizuje člověka, stvořeného k Božímu obrazu. Naopak, uctívání pravého Boha vede k opětovnému nalezení pravého lidství. Křesťanská svatost vede k naplnění lidství. Víra je darem od Boha, který je člověku přinášen prostřednictvím Ducha. Víru vnímá Wright[25] jako odpověď na Boží milost, která je v evangeliu, a je taktéž v jádru uctívání, ve kterém je lidství obnoveno.

Pavel cíleně staví do kontrastu víru Abrahamovu a absenci víry svých posluchačů a popisuje to, jak idolatrie v pohanském světě způsobuje poškození slávy a božího obrazu v člověku.[26]

Pavel nazývá Krista druhým a posledním Adamem,[27] který je zdrojem pravé a skutečné humanity, přináší Ducha a obnovuje lidský život ve svatosti a naději. Pavel vidí celé stvoření ne jako božské samo o sobě, to byl právě přístup pohanství, ale jako pozitivní Boží stvoření, jež bylo stvořeno, aby bylo naplněno Bohem, obnovováno Duchem, aby zakusilo vlastní Exodus a bylo vzkříšeno z mrtvých. To, co pohanství uctívalo nesprávným způsobem, bude jednoho dne integrováno ve svobodě Božích dětí. Ač by se to mohlo na první pohled zdát, Pavel se v řeči na Areopágu nesnažil jednoduše najít styčné body s pohanským publikem, ale měl záměr vyjádřit to, že modly a chrámy jsou ztrátou času.[28] Tuto pozici sdílela s Pavlem raně křesťanská apologetika.[29]

[24] FEE, Gordon D. *Pauline christology: an exegetical-theological study*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, c2007, s. 39.

[25] Srov. WRIGHT, *Pauline Perspectives*, s. 230-231.

[26] Srov. Ř 1,18-32.

[27] Srov. Ř 5,14-17; 1K 15,22.45.

[28] Wright označuje pohanství jako parodii pravdy, která chce ukrást nádherný prázdný kalich, místo toho, aby chvíli setrvalo, než bude kalich naplněn vínem Boží lásky. Srov. WRIGHT, *Pauline Perspectives*, s. 231, 320.

[29] Viz např. Marcus Minucius Felix, Tertulián, Justín Mučeník, Cyprián z Kartága aj.

Pavel nepřináší jen pouhé vylepšení zbožnosti v rovině kvantitativní, ale ohlašuje konkrétní událost, která má své místo v historii. Tato událost ale nezůstává jen v pouhé rovině historie, ale má zásadní vliv na to, jakým způsobem Pavel vnímá svět. Důvodem této epistemologické změny je ale to, že tato událost mění celý kosmos, dělá z něj vskutku odlišné místo, i když tento jev není všeobecně vnímán. Proto říká, že evangelium již bylo zvěstováno každému stvoření pod nebesy, *„aby skrze něho a v něm bylo smířeno všechno, co jest, jak na zemi, tak v nebesích – protože smíření přinesla jeho oběť na kříži.“* (Ko 1,23). I když jsou smrt a vzkříšení Ježíše událostmi kosmického dopadu, mají být oznámeny lidem i explicitně. Proto je víc než příznačné srovnání s nástupem nového císaře, kterého panování již má dopad na celou říši. To je pravdou, i když poslové ještě nedorazili do jejích nejzazších končin říše, aby tuto zprávu náležitě oznámili.[30]

Apokalyptická eschatologie odkazuje na události a skutky, které Bůh vykoná, až se symbolické apokalyptické vize transformují do nové, oslavené skutečnosti.[31] Právě způsob, jakým Pavel kázal, dává podle Wrighta smysl, jen pokud je vnímán pod zorným úhlem příběhu v intencích tehdejší židovské apokalyptické eschatologie. [32]

To, co je očekáváno a zapsáno, se má přetavit v novou realitu. Můžeme jedině souhlasit s Wrightovým tvrzením, že eschatologie není, jak si někteří mylně vykládají její význam z prvního století, způsob, jak se odkazuje na přicházející konec světa. Taktéž nejde o nějaký druh existencialistické teologie, o přitažlivější alternativu slova „duchovní“. Jde o označení víry, že nadcházející události, zvlášť klimaktické a rozhodující Bohem dané události, mají být chápány v termínech rozsáhlejšího narativu o Bohu Stvořiteli, o světě a Izraeli. Tento narativ dosáhne svého cíle, až přijde plnost času.[33]

2.1 Vzorce Pavlova misijního působení (Sk 17)

Narativ o Pavlově misii v Tesalonice a Beroji rozvádí motiv židovské opozice vůči pavlovské misii a nastiňuje další konflikty, ke kterým dojde v Korintu[34] a Jeruzalé-

[30] WRIGHT, *Pauline Perspectives*, s. 320.

[31] SCOTT, *Jewish backgrounds of the New Testament*, s. 183.

[32] Pod „eschatologii“ rozumí Wright význam často přítomen v období judaismu druhého židovského chrámu. Historie světa a lidství a zvláště židovská historie mají jisté směřování. Cíl byl plně určeno Izraelským Bohem, Stvořitelem, který nakonec napraví celý svět. Není úplně zřejmé, jak tento proces proběhne; avšak proběhne nevyhnutně proto, protože Bůh je spravedlivý a mocný a zodpovídá za záchranu světa z *neřádu*, který si svět sám způsobil. Bezprostředně Bůh navíc vstoupil do smlouvy s Izraelem, zavázal se k záchraně Izraele. Viz WRIGHT, *Pauline Perspectives*, s. 321.

[33] WRIGHT, *Pauline Perspectives*, s. 321.

[34] Srov. Sk 18,8-18, zvláště: „Představený synagógy Krispus a všichni, kteří byli v jeho domě, uvěřili Pánu; také mnozí z Korinťanů, kteří Pavla poslouchali, uvěřili a dali se pokřtít (…) Když byl Gallio místodržitelem v Achaji,

mě.[35] V Tesalonice vypravěč popisuje Pavlův obvyklý způsob kázání, které se odehrává ve shromáždění v synagoze. Pavel káže, vykládá Písmo a dokazuje, že je nutné, aby Mesiáš trpěl a vstal zmrtvých. Tohoto Mesiáše identifikuje s Ježíšem.[36] Za povšimnutí stojí i to, že Židé z Tesaloniky odejdou do Beroje, kde se snaží dělat policejní akcii vůči Pavlovi. Lukášovo podání vykresluje jejich snaha o věrouční čistotu tak, že překračuje přirozené lidského společenství a prakticky znamená vývoz revoluce.

Pavel ve svých projevech navazuje na témata přítomná v judaismu a dokazuje kontinuitu evangelia s židovským náboženstvím, odkazuje na téma mesiáše a zmiňuje jeho utrpení a popisuje ho jako nevyhnutné (17,3).[37]

Jasnější světlo na daný problém může vrhnout stručná exegeze dané části. V první části (17,1-4) autor opisuje typickou podobu Pavlova misijního působení v synagoze, která však nekoresponduje s Pavlovým shrnutím jeho misie do Tesaloniky (1 Te), ani s Pavlovou zprávou (Ga 2). Místo toho, autor Skutků používá tuto epizodu, aby vykreslil vzorec toho, jak probíhá Pavlova misie v Korintu (18,4-8) a Efezu (19,8-10) ve vztahu k místní židovské synagoze.[38] Tyto pasáže tak vykreslují

vystoupili Židé společně proti Pavlovi, přivedli ho na soud a takto ho obžalovali: „Tento člověk přemlouvá lidi, aby uctívali Boha v rozporu se zákonem." Když se už Pavel chtěl hájit, řekl Gallio Židům: „Kdyby šlo o nějaký přečin nebo dokonce zločin, náležitě bych vás, Židé, vyslechl. Poněvadž se to však týká sporů o slova či nějaká jména a váš vlastní zákon, vyřiďte si to sami mezi sebou. Tím se já jako soudce zabývat nebudu." A dal rozkaz, aby je vyvedli ze soudní síně. Tu se všichni chopili představeného synagógy Sosthena a bili ho přímo před zraky soudce; ale Gallio tomu nevěnoval pozornost." Srov. také MOUNT, Christopher N. *Pauline Christianity: Luke-Acts and the legacy of Paul*. Boston: Brill, 2002, s. 140.

35 Srov. Sk 21, které představují rozsáhlejší a rozvinutější pasáž Pavlovy misie a odporu vůči ní.

36 Srov. Sk 17,1-13: "Dali se cestou, která vede přes města Amfipolis a Apollonii a přišli do Tesaloniky, kde měli Židé synagógu. Pavel jako obvykle přišel do jejich shromáždění a po tři soboty k nim mluvil, vykládal Písmo a dokazoval, že Mesiáš musel trpět a vstát z mrtvých. „A ten Mesiáš," řekl Pavel, „je Ježíš, kterého já vám zvěstuji." Někteří z nich se tím dali přesvědčit a připojili se k Pavlovi a Silasovi, také velmi mnoho Řeků, kteří už ctili jediného Boha, a nemálo žen z významných rodin. To však naplnilo Židy hněvem a závistí. S pomocí několika ničemných lidí z ulice vyvolali srocení davu a tak pobouřili celé město. Pak napadli Jásonův dům a chtěli Pavla a Silase postavit před shromáždění. Když je nenalezli, vlekli Jásona a několik bratří k představeným města a křičeli: „Ti, kteří pobouřili celý svět, přišli i k nám, a Jáson je přijal do svého domu! Ti všichni porušují císařova nařízení, protože tvrdí, že pravým králem je Ježíš." Tato slova poděsila všechen lid i představené města, ale když Jáson a ostatní zaplatili záruku, byli propuštěni. A hned té noci vypravili bratří Pavla a Silase do Beroje. Když tam přišli, odebrali se do židovské synagógy. Židé v Beroji byli přístupnější než v Tesalonice: přijali evangelium s velikou dychtivostí a každý den zkoumali v Písmu, zdali je to tak, jak zvěstuje Pavel. A tak mnozí z nich uvěřili a s nimi nemálo Řeků, vznešených žen i mužů. Jakmile se však Židé v Tesalonice dověděli, že Pavel káže slovo Boží i v Beroji, vypravili se tam a začali podněcovat a pobuřovat lidi."

37 V rámci Lukášovského díla vidíme korespondenci s texty jako Lk 18,31-33, kde Ježíš odkazuje na předpovědi proroků o Synu člověka.

38 Tato situace, kdy dochází k rozdílnému líčení Sk a epištol se děje relativně často. Ztvárnění Skutků je neseno specifickým kérygmatickým záměrem.

určitý typ postoje a odpovědi na Pavlovo kázání, které je nastíněno v dřívějších perikopách.

Pavlova proklamace evangelia v synagoze (17,2-3) slouží jako uvedení k centrální části perikopy (17,5-9), ve které po úspěchu kázání kulminuje negativní reakce. Jak také upozorňuje Mount,[39] detaily v této kontroverzi nenapovídají, že by příběh byl modelován speciálně na Pavlovskou komunitu v Tesalonice. Typ narativu z 17,1-15 je možné najít v apokryfních skutcích. Jde o prvky jako kázání evangelia apoštolem, konverze žen, které mají často vyšší postavení v dané komunitě, a hněv mužů v této komunitě směrem apoštolovi.[40]

Když Pavel mluví v Aténách, přichází do kontaktu s centrem a se symbolem celé řecké filozofie a kultury. Pavel ve Skutcích líčí helénistickou kulturu jako předpoklad pro křesťanství. To odráží snahu autora Lukášovského dvojspisu vylíčit, co odlišuje křesťanství od judaismu a co vytváří základy křesťanství jakožto náboženství, které je možné smysluplně respektovat v řecko-římském světě.

Pavel sám vystupuje ne jen jako řecký filosof, ale i jako římský občan, jak ho popisuje autor Skutků. V narativu Skutků se Pavlův apel na místodržitele (25,9–12) dá dle Mounta[41] vnímat jako předěl mezi křesťanstvím a judaismem.

Pavlův apel na politickou moc Říma se dá chápat jako zřeknutí se politické a náboženské autority judaismu a definování vlasti křesťanů ve vztahu k Římu. Tak jako autor Lukášova dvojspisu konstruuje tento obraz křesťanských základů, náboženství Ježíšových následovníků již není determinováno bezprostředním setkáním s jeho slovy, ale pochopením místa křesťanů v historii a kultuře řecko-římského světa. Toto místo je určeno autorovou charakteristikou Pavly postavy. Může být vyvozováno, že tato konstrukce Pavlovy role v křesťanských základech se zdá být nesena polemikou vůči jiným křesťanským skupinám.[42] Kérygmatická koncepce autora *dvojspisu* vidí v Pavlově misii naplnění specifické koncepce evangelia, jíž je přizpůsoben též obraz Lukášovského Ježíše. Ten, stejně jako obraz Pavlův, směřuje k takové podobě křesťanství, které by se i pro pohanské současníky stala akceptovatelnou.

V kontextu výše uvedených skutečností můžeme vyjádřit jistý nesouhlas s Wrightovým názorem, který přeceňuje význam judaismu a judaizujících tendencí v Lukášovském dvojspisu.[43] Dále se věnuje analýze pasáží, ve kterých Pavel varuje

39 MOUNT, *Pauline Christianity*, s. 141.

40 Srov. Skutky Pavlovy (2,7) a Skutky Petrovy, zvláště pasáže, které se rozsáhlejším popisem vyjadřují k procesu konverze.

41 MOUNT, *Pauline Christianity*, s. 173.

42 MOUNT, *Pauline Christianity*, s. 173.

43 WRIGHT, *Pauline Perspectives*, passim.

před úpadkem zpět do systému národních privilegii, zároveň ale píše o „potenciálně protižidovské římské církvi“. [44] Je otázkou, jak konkrétně by měla vypadat tato hypotetická nadnárodní církev, která by do sebe integrovala více židovských prvků. Znovu bychom mohli říct, že jistý ideál, který ale musíme také vnímat kriticky vzhledem k historický možnostem.

Závěr

Náboženství, které mělo v klasickém chápání prominentní místo ve společnosti, bylo postupně odsunuto spíš do oblasti lidského soukromí. Současná společnost vykazuje rozhodně vysoký stupeň sekularizace. Tradiční koncepce poznání a náboženství se zdají být již nadbytečné v postmoderním pluralismu, jelikož všechno se, zdá se, dá vysvětlit snadněji, lépe a příjemněji. Ekonomický růst otevřel obrovský prostor pro vyhledávání nejrůznějších radostí pozemského života, méně tak již pro představu o tom, že všechno v životě by mělo mít své místo, mělo by být patřičně limitováno.[45] Ještě více než ve srovnání s minulostí se rozvinul koncept volného času a ten se stává pro člověka hrozbou, něčím s čím si neumí rady a ve skutečnosti jeho život podrobuje degeneraci. Důraz na konzumní stránku života přehlušuje tázání se po hlubším smyslu čehokoliv, nemluvě o uvažování o tak nezajímavém jevu, jakým je smrt, nebo o světě po tomto světě. Naneštěstí ale doprovodnými jevy tohoto stavu jsou cynizmus, univerzální lež, devalvace kvalit, vlna konzumního populismu.[46] Na druhou stranu populismus, který respektuje přirozené a nedeformované lidské potřeby, který si váží fungující a organické mezilidské vztahy, bychom měli hodnotit pozitivně. Bohužel, tento typ populismu je v defenzivě, jelikož je pomalý, pasivní, nepomáhá konzumu a nepomáhá vytvářet snadno manipulovatelné jedince.

Postmoderní situace vyostřuje konflikt mezi praktickým zabezpečováním potřeb pro přežití vázaným na tuto zemi, v němž rozměr transcendence zcela chybí, a pravým bytím, které nutně směřuje k transcendenci, v níž dospívá ke svému naplnění a smysl.

---

[44] Srov. *„He is stressing, to a potentially anti-Jewish Roman church, that there can be no lapsing back into an inverted system of national privilege. He desires above all that the Roman church should understand his mission (for which he wanted Rome as his new base) in terms of the Jew-plus-gentile stratégy he intended to adopt, through which alone there could spring up the Jewplus-gentile church…“* WRIGHT, *Pauline Perspectives*, s. 119.

[45] Znamenitě to vyjadřuje C. S. Lewis v prvním díle Vesmírní trilogie, kde přirovnává nadměrné požívání vynikajících plodů (na kterých není nic špatné!) k nepřiměřenosti, až *vulgaritě, jako kdybyste si žádali slyšet jednu a tu samou symfonii dvakrát za jeden den*. Tento přístup dnes může působit opravdu jako z jiného světa, což je vzhledem k mimozemské lokaci děje Lewisova díla příznačné. Viz LEWIS, Clive Staples. *Perelandra*. New York, NY: Scribner, 2003, kap. 3.

[46] Víc analýza BERRY, Philippa. Postmodernism and post-religion. In: CONNOR, Steven, ed. *The Cambridge companion to postmodernism.* New York: Cambridge University Press, 2004, s. 168-170.

Mnohé pokusy o intelektuální osvobození mají žel destruktivní účinky na nejslabší sociální skupiny.[47] Ne každá ideologie, která používá krásné a populární výrazy, reálně podporuje pozitivní změny ve společnosti. Za dobré měřítko se dá považovat právě schopnost myšlenek pozitivně ovlivnit svým dopadem právě nejzranitelnější skupiny obyvatelstva. Člověka nepozdvihnete tak, že mu budete až do omrzení opakovat to, že je utlačován, že za všechno zlé v jeho životě může někdo jiný. Ve společnosti, kde vládne masa bez většího a mnohorozměrného sociálního strukturování je však toto cesta nejmenšího, pokud vůbec nějakého, odporu. Tímto způsobem se však potlačuje člověk jako aktivní a svobodný činitel a přistupuje se k němu jako k věci. Právě to jsou momenty, kdy náboženství, zvláště ve své skandalózní a exkluzivistické podobě může člověka oslovit. Pokud náboženství zní unisono s celou společností, jakou přidanou hodnotu přináší? Právě hlasy, které volají po takovém souznění, po idylce, budou plnit celé stránky polemikou, kritikou a nespokojeností.

Na další paradox v oblasti rozpadu rodin Američanů černé pleti upozorňuje například ekonom Thomas Sowell. Po ukončení otrokářství mnoho bývalých otroků bloudilo Spojenými státy a hledalo své ztracené rodiny. Na konci dvacátého století, po desetiletích opatření sociálního státu, čelila většina populace obyvatelů černé pleti absenci manželství, manželů a otců. Rodiny nejsou vyhledávány, jsou opouštěny. Není tedy úplně zřejmé, proč by mělo jít o tzv. dědictví otrokářství (jak to tvrdí bílí liberálové), které by však muselo přeskočit celé dekády a projevit se s výrazným opožděním,[48] navíc právě po uplatnění sociální politiky, která měla ambici takovou mizérii vymýtit. Rozdíl mezi snahou o pomoc a skutečnou pomocí může být obrovský. Tužba a výsledek jsou dvě odlišné věci, i když máme rádi krásné sliby. Nedá se nevzpomenout si na přísloví o složení cestní komunikace vedoucí do věčného zatracení. Kam přesně spadá otázka rodiny? Má jít čistě o sekulární instituci, nebo jde o instituci tak důležitou, že má náboženské, dokonce metafyzické přesahy?[49] Sekulární stát možná dokáže mnoho věcí, avšak těžko dokáže dát lidskému bytí smysl.

Podobně jako v období pozdní antiky, vyznačuje se současná postmoderní společnost vysokou mírou plurality a zároveň silnou globalizační tendencí. Pluralita se projevuje v osobní kreativitě, zatímco globalizační tendence je z povahy věci

[47] Viz například rozsáhlé praktické zkušenosti s touto problematikou u DALRYMPLE, Theodore. *Life at the bottom.* Chicago: Ivan R. Dee, 2001, passim.

[48] Viz např. SOWELL, Thomas. *Black Rednecks and White Liberals.* San Francisco, California: Encounter Books, 2005, s. 34,161.

[49] Speciálně v Trojiční teologii.

kolektivistická. Osobní kreativita proto musí být silně regulována, mohla by totiž poukázat na význam člověka i mimo kontextu politické moci.

Nejzřetelnějším projevem globalizace může být hlavní proud populárního umění, které zasahuje ve stejné podobě většinu světa. To se stává, v lepším i v horším ohledu, nosičem pro další kulturní prvky a ideje, které se importují spolu s ním, nebo v těsném závěsu. Technologie přináší možnost mít detailnější informace o chování a tužbách lidí po celém světě, dvacet čtyři hodin denně. Tlak na cenzuru tzv. nenávistných projevů je ideologickým bojem, jelikož za nenávistný projev se považují i slova, které nevolají po násilí, nebo omezování základních práv a svobod, ale jsou *jen* legitimním politickým názorem. Nové a silné technologické nástroje se dostávají do rukou států a nadnárodních politických seskupení, které rádi zahrají na strunu ochrany před myšlenkami, které vyrušují lidi vycvičené ke konzumu příjemných věcí. A vyrušení, alespoň ve formě údivu, nutí myslet. Nejde jen o vyrušení. Údiv způsobuje bolest, myšlení bolí, dokonce *krása* bolí.[50] Kolikrát v životě však člověk nad něčím smysluplným opravdu *bolí* [sic]? Údiv je na počátku každé dobré filozofie, bolest na počátku ještě lepší filozofie a snad i nejlepšího náboženství. Život se nedá vyléčit aspirinem.

Tento stav existuje v době, kdy v Západní společnosti nejsme ještě pořád negativně nakloněni silnému státu, který za své obyvatele řeší celou škálu otázek, od vzdělání, přes záchrannou síť v případě sociální tísně, přes zdravotnictví a penzijní systém, až ke zmíněné kontrole názorových projevů v nevídané míře. Tam, kde existuje silný pocit, že všechno je již vyřešeno a *systém* setřel každou slzu, vyvstává otázka: Proč by měl pomáhat jednotlivec jednotlivci a proč bychom potřebovali pomoc od Boha.

Názory, které volají po návratu náboženství, nebo alespoň jeho starých forem, můžou být také vnímány jako lpění na dualismu, opozitech. Realitou je, že urychlení postmoderní kultury se děje souběžně s obrodou fundamentalistických náboženských sklonů, snaha o globalizaci je doprovázena snahou o opětovné strukturování do „kmenů". Návrat fundamentalistických forem se vyznačuje jistou familiárností, domáckostí, jako součást kolektivní kulturní paměti.[51]

V duchu postmodernismu snad ale není dobré říct, že fundamentalismus, anebo tribalismus jsou negativní, nebo dokonce „špatné". Je otázkou, jestli postmo-

[50] „[R]ůže raní, avšak ne tak, jak se často říká, svými trny. Růže vždy raní svou růží." (zkráceno a parafrázováno) *„How grand she is, how unapproachable. She wounds you in the way that roses wound, though not, as has been often said, with thorns. A rose will always wound you with its rose and, though the sore may be a briar-scratch, still more often it may be a wound from utter beauty, utter burning beauty."* MARTINSON, Harry, Leif SJÖBERG a Stephen KLASS. *Aniara: a review of man in time and space*. Brownsville, OR: Story Line Press, 1999, 19.

[51] BERRY, *Postmodernism and post-religion*, s. 170-171.

derní myšlení je připraveno na další vývoj v křesťanském světě, který nepodléhá postmodernismu. V dohledné budoucnosti totiž bude dominantním trendem křesťanství tradicionalistické, ortodoxní a nadpřirozené.[52] Pokud chce být křesťanství méně křesťanské, pokud nechce přinášet historickou perspektivu své víry a místo toho jen pochopit a artikulovat situaci dnešního člověka, pak nepřináší žádný další vklad, žádnou výzvu a ztratí jakoukoliv relevanci.

Raně křesťanská situace představuje texturu vzájemně interagujících idejí a skupin a „vyřešení" jejich vztahů není samozřejmé. Není zřejmé, že bychom žili v situaci, která je diametrálně odlišná. Oficiální kulty, veřejné ideologie, kterým se implicitně věří, možná nemají tak jasné kontury, avšak žádají si poslušnost a přesné úkony. Tyto ideologie můžou nabýt rysů nereflektovaného náboženství. Rozsáhlý stát a o to víc globalizovaná společnost si žádá podpůrné myšlenkové konstrukty, které podporují jeho legitimitu. V tomto směru jsme se příliš neposunuli. Manželství státu a nereflektovaného náboženství korektního mluvení a konání, které proniká do nových a nových koutů životů, má daleko od nepopulárnosti.

První a dvacáté první století mají styční body a reflexe minulosti může pomáhat řešit současné krize. Interakce ideologických a náboženských myšlenek a skupin je jedním z těchto styčných bodů. Není smysluplné doufat ve snadnou syntézu na úrovni abstraktního myšlení. Jako důležité se jeví to, abychom nepodceňovali osobní angažovanost člověka, i navzdory výhradám intelektuální vrstvy. Globální rozměr kultury, který se úspěšně buduje a která se snaží působit jako ta „vyšší", však nemůže zůstat nevyvažován tím „lokálním", které je člověku pořád blízké, i kdyby opravdu šlo o to „nižší". Křesťanství, pokud má smysl, samo obsahuje polarity. Obsahuje to vyšší i to nižší, obsahuje napětí, které nemožno přesáhnout zjednodušující syntézou.

Součást grantového projektu Primus/17/hum/21, řešeného na HTF UK.

[52] JENKINS, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2002, s. 8.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW
2019, Vol. 90, No. 2

JAK ROZDĚLENÁ JE „ROZDĚLENÁ SPOLEČNOST“? KULTURNÍ VÁLKY V POST-SEKULÁRNÍM KONTEXTU[1]

JAN HRON
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
jaanhron@seznam.cz

How Divided is the „Divided society“? Cultural Wars in the Post-secular Context

Abstract: A so-called “divided society” is the main topic of current political, sociological and journalistic discussions and polemics. In both the US and Europe, we are witnessing tough cultural struggles regarding the direction of a given country. The aim of this study is to introduce so-called cultural wars in the context of post-secular society. Although they could be perceived as a dispute between religion and secularism, as sociologist James D. Hunter points out, reality is much more complex. The dividing line is a rather different vision of the world and morality. In today’s post-secular society, new and unique religious-secular expressions and positions are emerging that challenge our conventional grasp of religion and secularism.

Keywords: cultural wars; post-secularism; political religions; liberalism; conservatism

THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 2: p. 196 – 209.

V posledních letech jsme v Evropě svědky zvláště silné politické polarizace společnosti. Ačkoliv k vyhroceným debatám dochází kvůli mnoha faktorům, jeden zvláště vystupuje. Zdá se, že tou neostřejší štěpící linií je náboženství. Značná část „přestřelek“ názorových oponentů se dotýká tématu islámu jakožto náboženství, které svým politickým apelem představuje výzvu pro dosavadní sekulární řád. Nemenší výzvou je však i vzrůstající důraz na ochranu tzv. tradičních křesťanských hodnot, ze kterých se odvozují jasné politické postoje – např. ve věci potratů či homosexuálních svazků. Různými postoji k politizaci náboženství se obě strany současných kulturních válek hlásí k jinému pojetí sekulární společnosti, respektive k odlišnému pojetí post-sekulární společnosti.

Jako mnoho jiných termínů s prefixem „post“ i post-sekularismus je poněkud ošidný termín. Dle různých oblastí bádání (sociologie náboženství, mezinárodní vztahy, teologie, literární studia) pod tento pojem spadá:

1) kritika a odmítnutí tvrdé verze sekularizační teze;
2) spojování sekulárních a náboženských forem a hodnot;

[1] Tento článek vznikl za podpory grantu Univerzity Karlovy PRIMUS/17/HUM/21: Reflexe křesťanské tradice jako prostředek pochopení sociokulturních změn v evropské post-sekulární společnosti.

3) reflexe náboženských a magických témat (znovuokouzlení světa) v literatuře;

4) vzestup politického náboženství;

5) normativní teologické a filozofické přístupy pokoušející se vyrovnat s problémy, jež náboženská multikulturní pluralita přináší pro sekulární řád;

6) kritika termínu jakožto módního, populárního a příliš do široka rozkročeného výrazu, nezohledňujícího komplexnost vztahů mezi náboženstvím a sekularismem.[2]

Arie L. Molendijk, jenž k této šestici přidává teologický směr tzv. radikální ortodoxie,[3] oprávněně tvrdí, že první skupinu lze vynechat, protože co post-sekularisty spojuje celkově, je odmítnutí tvrdé verze sekularismu, podle které náboženství zcela ustoupí sekulárnímu světonázoru.[4]

V tomto článku budou představeny způsoby, jejichž prostřednictvím kulturní války redefinují sekulární společnost a transformují ji na tu post-sekulární. Spor mezi (sekulárními) liberály a (náboženskými) konzervativci už dlouhodobě rámuje politickou debatu v USA, začíná však být dominantním tématem i na evropském politickém prostoru. Oba typy kulturních válek mají své odlišnosti, nicméně v mnohém jsou stejné. Do určité míry lze říci, že zatímco americké kulturní války se přizpůsobují evropskému formátu, ty evropské zase tomu americkému. V jejich jádru je zápas o definitivní podobu post-sekulárního řádu. Současné kulturní války jsou výsledkem i reakcí na návrat náboženství do veřejného života a jeho politizaci. Nicméně bylo by zkratkové tyto kulturní války vnímat jako spor sekularismu s náboženstvím. V současném post-sekulárním kontextu se tvoří nové a někdy velmi překvapivé aliance mezi sekulárním a náboženským. Co je náboženské a co je sekulární, nebývá v kulturních válkách v Evropě a částečně i USA zcela odděleno.

Od kulturního boje ke kulturním válkám

Pojem kulturní válka, respektive jeho varianta kulturní boj se poprvé objevil v Německu. „Kulturkampf“ označoval boj katolické církve proti sekulárnímu a stále silnějšímu státu. Německý kancléř Otto von Bismarck ve spolupráci s liberálním táborem usiloval o podstatné omezení pravomocí katolické církve a o její kompletní podřízení státním úřadům. Podobně, v ještě větší a agresivnější míře, o totéž usilovaly francouzské levicové vlády. Katolíci byli postupně zbavováni svého vlivu na školství, jak stále rostoucí stát začal prosazovat princip laicity, nekompromis-

[2] James A. Beckford. SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion* 51/1 (2012), 3-13.

[3] Radikální ortodoxie odmítá sekularismus jako kvazináboženství pokoušející se v až babylónské troufalosti nahradit církev jakožto sociální tmel společnosti.

[4] Arie L. Molendijk. In: Pursuit of the Postsecular. *International Journal of Philosophy and Theology* 76/2 (2015), 102-106.

ního oddělení náboženství a státu. Kulturkampf se na počátku 20. století dotkl i českých zemí. Skupina katolických intelektuálů se pokusila o zavedení náboženského státu, který stál v ostré opozici vůči masarykovské ideji Československa.[5]

Jakkoliv se odehrávaly v jiném období a byly reakcí na jiné podmínky, už tyto kulturní boje vykazovaly jisté parametry toho, co je dnes obvykle spojováno s kulturní válkou – spor sekulárně orientovaných liberálů s konzervativně orientovanými náboženskými skupinami; hlubokou nedůvěru těchto skupin vůči modernímu státu a z ní vyplývající pokusy ustanovit vlastní typ státního zřízení, který by měl lépe reprezentovat jejich zájmy a hodnoty. Důležitým prvkem, který je zřetelný především u katolické rezistence vůči masarykovskému pojetí demokracie, je výrazná role intelektuálů v rozpoutání kulturní války.

Pokud se však dnes hovoří o kulturní válce, míní se tím především konflikt hodnot mezi dvěma zásadními ideologickými skupinami v USA, tzv. progresivním a ortodoxním táborem. V politických kruzích pojem pomohl zpopularizovat paleokonzervativec Pat Buchanan. Ve svém projevu na podporu prezidentské nominace George H. W. Bushe na Republic National Convention v roce 1992 vykreslil apokalyptickou situaci, ve které se země nachází. *„Probíhá zde náboženská válku o duši Ameriky. Je to kulturní válka, tak kritická pro tento druh národa, jakým jednou budeme, jako Studená válka".* V ostrém útoku na prominentní demokratický manželský pár Billa a Hillary Clintonových, který o několik později bude opakovat i jeho kolega z Reformní strany, Donald Trump, Buchanan naznačil, jak hluboce rozdělující bude americká politika v příštích desetiletích. *„Agenda, kterou Clinton a Clintonová chtějí vnutit Americe… není druhem změny, který Amerika chce. Není to druh změny, který Amerika potřebuje. A není to druh změny, který můžeme tolerovat v národě, který stále nazýváme Boží země."*

Dějiny amerických kulturních válek

Ačkoliv Buchanan vystupoval, jako kdyby zrovna nyní byly USA dějištěm ostré kulturní války, skutečností je, že spory mezi konzervativci a liberály provázejí americkou společnost už celá desetiletí. Např. v roce 1920 došlo k proslulému opičímu procesu, během něhož se střetli zastánci evoluce a kreacionismu. Tento spor trvá v podstatě dodnes a nabývá nových podob – např. ve formě teorie o ploché zemi (flat theory). Plná kulturní válka nicméně byla v USA rozpoutána až v sedmdesátých letech 20. století. Hippies kontrakultura a vzestup rozmanitých občanských hnutí požadujících revizi klasických pojetí identit (feminismus, hnutí za práva černochů, hnutí za práva gayů) přinesl ohromný otřes pro Američany tra-

[5] Marek Šmíd, *Nepřítel: První republika. Radikalizace skupiny českých katolických intelektuálů v letech 1918-1938*, Nakladatelství Luboš Marek 2012.

dičně zastávané společenské normy. Postupný rozpad klasické nukleární rodiny, doprovázený vysokou míru rozvodovosti, vedl k vytvoření konzervativního kontrakulturního proudu stojícího proti postupující liberalizaci kultury a společenských hodnot.[6] Tzv. neokonzervativci, bývalí liberální intelektuálové, lamentovali nad morálním úpadkem společnosti, způsobeným vytrvalým zpochybňováním mnoha fundamentů americké společnosti ze strany levicových akademických struktur či tzv. „nové třídy“ profesionálů pracujících ve veřejném a vzdělávacím sektoru.[7] Svou kritikou těchto „nových elit“ neokonzervativci nabídli intelektuální vyjádření pro étos bílé pracující třídy.[8] Zároveň však pro svou jistou akademickou odtažitost nedokázali neokonzervativci v plné míře vybudit tyto bílé americké konzervativce k akci. To se povedlo až tzv. křesťanské pravici.

Vznik křesťanské pravice lze přičíst celé řadě faktorů, od rozhodnutí amerického Nejvyššího soudu nepovolit modlitbu ve školách, omezení licenčních podmínek křesťanských rádií či zdanění náboženských škol – vše případy, které byly částí amerického, primárně evangelického křesťanstva vnímány jako signifikantní a nepřijatelný zásah jak do náboženské svobody, tak jako státní útok liberály vedených institucí na základy „Bohem vyvoleného“ národa.[9] Zvláštní jiskrou bylo rozhodnutí Nejvyššího soudu v případu Roe v. Wade 410 U. S. 113 o povolení potratu navzdory státnímu zákazu. Rozhodnutí posléze vedlo k povolení interrupcí v celé řadě amerických států. Liberálové to vnímali jako velké vítězství ženské emancipace. Podle Franka Schaeffera, syna tzv. „otce“ křesťanské pravice Francise Schaeffera, který nicméně radikální evangelikalismus opustil, to byly právě až příliš agresivní oslavy zastánců práva na volbu, které vedly k tomu, že křesťané se cítili být povinni zaútočit zpět.[10] Byl to právě Francis Schaeffer, který prostřednictvím tohoto tématu zpolitizoval křesťanské evangelikální hnutí, ačkoliv dle svého syna zprvu byl proti tomu, protože potrat považoval za katolické téma, kterému se nechtěl věnovat, a navíc nechtěl být jakkoliv zapleten do politiky.[11]

Ačkoliv křesťanská pravice nikdy nereprezentovala – jakkoliv to tvrdila – zájmy většiny amerického křesťana, svým zápalem dokázala v politice strhnout dříve

[6] Viz Andrew Hartman, *A War for the Soul of America: A History of the Culture Wars*, Chicago: University of Chicago Press 2016, 9-69.

[7] Grant Havers, Mark Wexler, „Is U. S. Neoconservatism Dead?“, *Quarterly Journal of Ideology* 24/ 1&2 (2001), 1-12.

[8] A. Hartman, *A War for the Soul of America*, 53.

[9] Graham G. Dodus, „Crusade or Charade? The Religious Right and the Culture Wars“, *Canadian Review of American Studies,* 42/3 (2012),281-282.

[10] Frank Schaeffer, *Crazy for God: How I Grew Up as One of the Elect, Helped Found the Religious Right, and Lived to Take All (or Almost All) of It Back*, Da Capo Press 2008, 291-293.

[11] Ibid., 266.

poněkud opomíjenou a vůči věcem veřejných spíše skeptickou část voličstva. Republikáni si velmi brzy uvědomili, že zde třímají značný potenciál, a prostřednictvím podpory řady požadavků křesťanské pravice získali na svou stranu disciplinované věrné voliče, jejichž hlas, ačkoliv nemusel být zcela velký, byl klíčový pro mnohá politická vítězství Republikánů. Díky nim byl zvolen jak Ronald Reagan, tak i jeho následovník se stejným heslem, Donald Trump. Podle volebních průzkumů mu je věrno až 81% bílých evangelíků.[12] Síla tohoto druhu disciplinovaného voličstva se naposledy projevila při listopadových kongresových volbách (midterm elections). Jak upozorňoval např. americký server Vox, Trumpovi a Republikánům se je podařilo opětovně dostatečně aktivovat a jejich prostřednictvím vyvážit nebývale velký zájem o politické dění u řady částí americké společnosti, kteří z důvodu pocitu ohrožení liberálních hodnot hlasovali pro Demokraty.

Aktivačním impulzem byla kauza Bretta Kavanaugha, Trumpem nominovaného kandidáta na soudce Nejvyššího soudu. Kavanaugh byl však obviněn z pokusu o znásilnění, kvůli čemuž se proti jeho jmenování zvedla vlna nevole ze strany Demokratů, jakožto zastánců hnutí MeToo. Trump a další Republikáni však trvali na jeho jmenování, což se díky hlasování Senátu nakonec i stalo. Trump si tímto vysloužil uznání u bílých evangelikálů, kteří kauzu sledovali s velkým zájmem. Pro ně totiž Kavanaugh představoval jejich člověka díky svým postojům směrem k potratům.[13]

Podle řady badatelů z tohoto „sňatku z rozumu" mezi křesťanskou pravicí a Republikánskou stranou jednoznačně více těží druhý jmenovaný. Křesťanské pravici se nedařilo prosadit své stanovisko ani u prezidenta tak otevřeného vůči jejím myšlenkám, jako byl Ronald Reagan.[14] Podle Doduse to je spíše cynicky sekulární Republikánská strana, která ovlivňuje náboženskou křesťanskou pravici než naopak.[15] Ve své klasické podobě křesťanská pravice nepřežila 80. léta mimo jiné i proto, že byla silně spjatá s bipolárním pojetím světa.

Po rozpadu SSSR však dokázali její vrchní představitelé najít staronového nepřítele. Tim LaFaye už v sedmdesátých letech označil sekulární humanismus za blasfemickou ideologii, která nahrazuje Boha člověkem a která může za všechny

[12] Robert P. Jones, PhD, „White Evangelical Support for Donald Trump at All-Time High", [online], https://www.prri.org/spotlight/white-evangelical-support-for-donald-trump-at-all-time-high/, [citováno 22. 1. 2019].

[13] Viz Dylan Scott, „White evangelicals turned out for the GOP in big numbers again", [online], https://www.vox.com/policy-and-politics/2018/10/29/18015400/2018-midterm-elections-results-white-evangelical-christians-trump, [citováno 22. 1. 2019].

[14] David John Marley, „Ronald Reagan and the Splintering of the Christian Right", *Journal of Church and State* 48/4(2006), 851-868.

[15] Graham G. Dodus, „Crusade or Charade? The Religious Right and the Culture Wars", *Canadian Review of American Studies,* 42/3 (2012), 290-291.

sociální nemoci, jimž americká společnost čelí – ať se jedná o uvolněné sexuální mravy, drogovou epidemii či snižující se úroveň školství. Podle něj musí evangelíci vstoupit do politického prostoru a bojovat s ní. La Faye sám pro tento účel ustanovil několik institucí jako American Coalition for Traditional Values či Council for National Politics.[16] Ve své apokalyptické bestsellerové sérii *Left Behind* z roku 2003 La Faye varuje před ztělesněním tohoto démonického sekulárního humanismu, jímž je samotný Antikrist, stojící v čele zvrácených nadnárodních organizací, jejichž jediným cílem je zničení národní suverenity USA a s ní samozřejmě i jejich křesťanského podloubí.[17]

Podobně konspirativním způsobem popisuje nadnárodní instituce a globalizaci jeho kolega z řad křesťanské pravice Pat Robertson. Ve svém bestseleru *The New World Order* zpopularizoval myšlenku skupiny bohatých liberálních Židů operujících v pozadí, kteří usilují o vybudování tzv. Nového světového řádu, tj. supertotalitního státu, rozprostírajícího se napříč kontinenty, ve kterém namísto Boha bude uctíván člověk a který poslouží Antikristovi k pronásledování křesťanů během posledních dní. Ve svém antiglobalismu LaFaye a Robertson vysadili strom, po kterém se Trump vyšplhal až k prezidentskému úřadu. Podle Stephena R. Turleyho s Trumpem přišla post-sekulární budoucnost, ve které dojde k naprostému kolapsu hodnotového systému sekulárního systému, tj. multikulturalismu, politické korektnosti a globalismu, a naopak k vzestupu náboženství, nacionalismu a tradičních konzervativních hodnot.[18]

Rozdělená společnost?

Varování představitelů křesťanské pravice před sekulárním humanismem v kontextu výše popsaného krátkého přehledu amerických kulturních válek může vést k dojmu, že se jedná o spor náboženství a sekularismu. Taktéž by se daly americké kulturní války popsat jako spor mezi pravicí a levicí. Nicméně James D. Hunter ve své průlomové knize *Culture Wars: The Struggle to Define America* tvrdí, že ani jedna tato klasická dichotomie nepostihuje zcela současnou podobu a dynamiku kulturních válek. Ačkoliv pravicové/levicové či náboženstvo/sekulární dělení do určité míry kopíruje hlavní linie, podle Huntera, který svou knihu vydal ještě před Buchmanovým zpopularizováním termínu kulturní válka a který jej pomohl rozší-

[16] Glen W. Shuck, *Marks of the Beast: The Left Behind Novels and the Struggle for Evangelical Identity*, New York: NYU Press 2005, 54-55.

[17] La Faye je přesvědčen, že temné síly v pozadí už pracují na vybudování totalitního Nového světového řádu jako nástroje moci Antikristovy. Za klíčovou instituci v tomto projektu považuje vlivný think-tank Council of Foreign Relations – viz G. W. Shuck, *Marks of the Beast*, 49. Jeho Council of for National Politics má být právě jakousi protiváhou této rady.

[18] Steve Turley, *President Trump and our Post-Secular Future*, Create Space Independent Publishing Platform 2017, 46-47.

řit v akademických kruzích, dva bloky kulturních válek nejsou soustředěné kolem specifické instituce, ani kolem koherentního světonázoru jako kolem dvou impulzů, tendencí k jistým morálním hodnotám, k jistému vidění toho, jak by svět měl být řízen a jak by měl vypadat. Kulturní války jsou tak vskutku válkami o duši, zápasy o správný „smysl" života a proto jsou tak nekompromisní a agresivní, protože v nich nejde v podstatě o nic jiného než o zachování vlastní existence, smrtelně ohrožované oním druhým táborem. [19]

Ačkoliv Hunter uznává, že pro tyto tábory lze používat standardní označení „konzervativci" a „liberálové", ony impulzy, kolem kterých jsou soustředěny, navrhuje označovat za ortodoxní a progresivistické. Zatímco ortodoxní impulzy kladou autoritu směrem k jisté vnější, transcendentální síle a pokoušejí se o aktivní a konstantní převádění tradičních návodů života do současnosti a o jejich následování, progresivní impulzy usilují o přeměnu světa tak, aby vyhovoval měnícím se podmínkám doby, přičemž tento „duch doby" je pro ně největší morální autoritou.[20] Na rozdíl od tradicionalistů progresivisté vnímají minulost pouze jako příležitost k poučení či jako zdroj oprese. Tradicionalisté zase považují neustálé experimentování a inovace, které jsou tak cenné pro liberály, za vnikání nebezpečných sil chaosu, rozmělňujících základy, na kterých jejich svět stojí. Nepřekvapí, že s takovými odlišnými sakrálními hodnotami se považují oba tábory za nesmiřitelné nepřátele.

Konzervativní tzv. populistická hnutí často vyčítají svým liberálním oponentům, že jsou od života běžného člověka odtrženými elitami. Podle Huntera se však kulturní války odehrávají v zásadě jen na úrovni elit, protože ty vytvářejí veřejný diskurz, jehož prostřednictvím jsou utvářeny koncepty a jazyk, díly kterým i „lid" rozumí světu. Podle Huntera ne všechny druhy elit přispívají do veřejného diskurzu rovným dílem a mají v něm stejný podíl moci. Příspěvky prvního typu elit, akademiků, bývají příliš abstraktní a vzdálené, než aby se staly onou hnací silou, která dokáže strhnout veřejnost. Důležitější je druhá skupina tzv. „knowledge workers" – zástupci think-tanků, lobbisté, nezávislí komentátoři, žurnalisté, aktivisté, vůdci grass-root hnutí, kněží, teologové či představitelé náboženských skupin, jejichž ideje jsou přístupnější.[21]

Právě toto provázání kulturní války s elitami se stalo jedním z nejčastějším argumentů proti Hunterově tezi o kulturní válce. Řada autorů argumentovala, že v americké společnosti nedochází k žádné kulturní válce čistě proto, že většina obyvatelstva zastává hodnoty a názory, které jsou v rámci sporů mezi liberály a konzervativci někde mezi. Např. podle Alana Wolfa přes všechno napětí, které

[19] James D. Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Basic Books 1991, 42-43; 135-158.

[20] Ibid., 43-45.

[21] J. D. Hunter, *Culture Wars*, 59-60.

lze v americké společnosti vypozorovat, Američané stále spíše sdílejí jisté společné hodnoty a jsou ochotní odstoupit ze svých radikálnějších postojů v rámci demokratické diskuze.[22] Kulturní války lze považovat za záležitost hlučných, na elity sebe pasujících minorit. Některé studie ukázaly, že většina americké veřejnosti má více nuancovaný pohled na témata, přes které pro tyto elity takříkajíc „nejede vlak“. Např. zatímco vedení evangelických církví je ostře proti potratům a homosexuálům, obyčejní farníci jsou v tomto ohledu mnohem tolerantnější. Zvláště mladší generace už vnímá homosexuály jiným pohledem.[23]

Jiným dokladem je skutečnost, že i ti američtí prezidenti, kteří se k moci dostali na vlně kulturně válečného šílenství, se ve svém úřadu posunuli do centra a opustili k roztrpčení jisté části konzervativního voličstva své radikální sliby – tak tomu bylo např. u Ronalda Reagana. Pokud se pokusili tito radikální členové elit sami kandidovat, jako např. Pat Robertson, dopadli neslavně čistě proto, že i konzervativním voličům přišli příliš extrémní.[24]

Hunter sám připouští, že veřejný diskurz je agresivnější než samotná veřejnost.[25] Stále však trvá na tom, že kulturní války, jakkoliv jsou záležitostí minoritních elit, mají významný dopad i na samotnou veřejnost. Poukazuje na to, že ačkoliv by se dalo např. hnutí za občanská práva považovat za záležitost minorit, protože většina Američanů v případě této záležitosti byla někde mezi, nepochybně má významné politické důsledky pro tuto minoritu.[26] Ačkoliv většina Američanů má centristické názory, toto centrum není vitální, není aktivní na politické scéně strukturované radikálnějšími minoritními proudy, což zase tvoří jistý začarovaný kruh, kdy americká veřejnost je politikou pro její toxickou kulturně válečnou povahu spíše znechucená a nemá zájem starat se o veřejné záležitosti. Propad centrických stran v Evropě a nástup ideologicky rozdílných stran ukazuje, že to platí i pro evropský kontinent.

Nezvyklé aliance

Dle Huntera je zvláštností dnešních kulturních válek v porovnání se sektářskými spory v minulosti či zápasem sekulárního státu s náboženstvím to, že zastánci

[22] Alan Wolfe, „A Response from Alan Wolfe“, in: James Davison Hunter, Alan Wolfe (Eds.), *Is There Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life,* Washington: The Brooking Instituion - Pew Research Center 2006, 97-107.

[23] Sabrina P. Ramet, “ ‚Fighting for the Christian Nation‘: The Christian Right and American Politics", *Journal of Human Rights* 4 (2005), 439-440.

[24] Ibid, 437.

[25] J. D. Hunter, *Culture Wars*, 159.

[26] James Davison Hunter, „Enduring Culture War“, in: James Davison Hunter, Alan Wolfe (Eds.), *Is There Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life,* Washington: The Brooking Instituion - Pew Research Center 2006, 31.

ortodoxních i progresivních hodnot vytvářejí aliance napříč náboženským i sekulárním spektrem. Konzervativní katolíci, protestanti a židé dnes mají k sobě blíž než ke svým bratřím a sestrám ve víře zastávajícím jiné, liberální hodnoty, poukazuje Hunter.[27] Lze říci, že totéž platí i pro sekularisty, přičemž ortodoxní sekularisté dokáží v podstatě více vycházet s náboženskými konzervativci než se sekulárními liberály.

Takovéto pragmatické aliance skutečně lze vysledovat mezi rozmanitými aktéry, kteří jinak, co se týče např. ekonomické oblasti, zastávají odlišná ideologická stanoviska. Např. český pravicový a velmi konzervativní sociolog Petr Hampl v jednom svém příspěvku na Facebooku vyjádřil podporu komunistovi Zdeňku Ondráčkovi. Hamplova kniha *Prolomení hradeb* má předmluvu levicového intelektuála a profesora Jana Kellera, který v poslední době často přednáší na konferencích pořádaných konzervativně-pravicovým Institutem Václava Klause. Hnutí SPD, která se hlásí ke křesťanským konzervativním hodnotám, dokáže spolupracovat více s komunisty než s křesťansko-demokratickou KDU-ČSL.

Co se týče mezinárodní sféry, zajímavým příkladem těchto spojení je politická kampaň maďarského premiéra Viktora Orbána proti známému filantropovi a v konspiračních kruzích nesnášenému finančníkovi židovského původu Georgi Sorosovi. Orbán nechal po celé zemi vystavět billboardy, ve kterých prezentoval Sorose jako nemravným způsobem zbohatnuvšího žida, který se ve skrytu snaží škodit maďarským tradičním hodnotám. Podle kritiků celá kampaň dávala nepříjemně vzpomenout na nacistickou protižidovskou propagandu. Izraelský velvyslanec v Maďarsku Orbánovu kampaň právě z těchto důvodů ostře odsoudil. Samotné izraelské vedení v čele s pravicově konzervativním premiérem Benjaminem Netanjahuem, který je dlouhodobým kritikem Sorose pro jeho humanitární aktivity v Izraeli, se však postavilo i navzdory této jasné antisemitské notě za Orbána.[28]

Z postoje k Izraeli, respektive k jeho konzervativní vládě, lze poměrně jednoduše zjistit, na jaké straně kulturní války daná postava či instituce stojí. Zatímco progresivisté představovaní liberálními americkými židovskými kruhy s levicovými představiteli EU či Británie (vůdce Labouristů Jeremy Corbyn je často osočován z antisemitismu) jsou vůči Izraeli až jednostranně kritičtí, ortodoxní kruhy vnímají Izrael až nekriticky pozitivně. V čele této podpory Izraele stojí američtí evangelíci, kteří na rozhodnutí Donalda Trumpa přesunout ambasádu reagovali tím, že ho nadšeně prohlásili za novodobého Kýra II. Velikého, tj. nežidovského mesiá-

[27] J. D. Hunter, *Culture Wars*, 47.

[28] Martin Ehl, „Antisemitské výpady nevadí. Izraelského premiéra pojí s Orbánem odpor k miliardáři Sorosovi", [online], https://zahranicni.ihned.cz/c1-65803280-antisemitske-vypady-nevadi-izraelskeho-premiera-poji-s-orbanem-odpor-k-miliardari-sorosovi, [citováno 22. 1. 2019].

še/zachránce židovského lidu.[29] Jejich vyzdvihování Izraele vychází ze specifické mileniální teologie, tzv. dispensationalistické teologie, v níž ustanovení státu Izrael představuje klíčovou událost v dějinách spásy, nezbytný krok k rozpoutání apokalyptických událostí.[30] Toto pozitivní hodnocení Izraele však není nutně v rozporu s podezřívavostí vůči liberálních Židům jakožto tvůrcům „nemravné“ kultury, nepřátelské vůči konzervativním hodnotám amerických křesťanů a lidem, kteří využívají peněz k vlastním stínovým cílům.[31]

Jiným zahraničním státem, který podobně jako Izrael slouží jako dělicí čára mezi konzervativci a liberály, je Rusko. Na jeho příkladě je lze ilustrovat zcela novou dynamiku, kterou nejen americká kulturní válka nabrala po rozpadu SSSR. Během studené války křesťanská pravice a obecně konzervativní hnutí stálo na stráži proti přicházejícímu komunismu, přičemž liberální sekularismus i křesťanství bývaly často obviňovány z jeho přijímání. Pro křesťanskou pravici představoval strašák komunismu takové nebezpečí, že byla ochotna překonat svůj jistý despekt k státní moci a jejím orgánům a aktivně spolupracovala s CIA na posilování krajně pravicových diktátorských režimů v Jižní Americe a Karibské oblasti v boji proti komunistickým bojůvkám.[32] Po rozpadu SSSR se protiruský étos křesťanské pravice změnil, ačkoliv protilevicové a protikomunistické cítění do určité míry zůstalo. Novým nepřítelem se stal tzv. neomarxismus, který však už nebyl spojován s komunistickými státy, ale západními liberálními elitami. V tomto boji získala konzervativní pravice nečekaného spojence právě v Rusku, které vnímalo liberální tendence přicházející ze Západu jako ohrožení jeho vlastních křesťanských hodnot.[33] Syn Billyho Grahama Franklin Graham se např. pokoušel o setkání Trumpa s ruským prezidentem Vladimirem Putinem na jeho Summitu pronásledovaných křesťanů.[34] Tzv. alternativní pravice, která dopomohla ke zvolení Trumpovi, nyní

[29] Miloš Mrázek, „D. Trump jako nový král Kýros? Evangelikální teolog s tím polemizuje“, [online], info.dingir.cz/2018/09/d-trump-jako-americky-kyros/, [citováno 22. 1. 2019]. Jako Kýros II. Veliký byl označen za své proizraelské postoje i český prezident Miloš Zeman.

[30] Mohd Afandi Salleh, Hafiz Zakariya, „The American Evangelical Christians and the U.S. Middle East policy: A Case Study of the Christians United for Israel (CUFI)“, *Intellectual Discourse*, 20/2 (2012), 144-147.

[31] Viz Tom W. Smith, „Religious Right and Anti-Semitism“, *Review of Religious Research*, 40/3 (1999), 250-252.

[32] Viz Sara Diamond, *Spiritual Warfare: The Politics of the Christian Right*, Montreal-New York: Black Rose Book 1990, 161-204.

[33] Tom Porter, „The Christian Right is Looking to Putin's Russia to Save Christianity From the Godless West“, [online], https://www.newsweek.com/how-evangelicals-are-looking-putins-russia-save-christianity-godless-west-1115164, [citováno 22. 1. 2019].

[34] Jack Jenkins, „When Franklin Graham met Putin“, [online], https://religionnews.com/2018/08/07/the-russian-connection-when-franklin-graham-met-putin/, [citováno 22. 1. 2019].

vnímá Rusko jako jeden z mála skutečně křesťanských národů na světě a vzor pro USA.[35]

Současné příznivé postoje amerických konzervativních křesťanů představuje pro Rusko vítanou možnost jak získat vliv v USA. Podle FBI se měla údajná ruská špiónka Maria Butinová pokoušet o vytvoření „zadního kanálu komunikace" mezi ruskými zájmovými skupinami a americkými vlivnými konzervativci. Příležitost jí k tomu měla poskytnout Národní modlitební snídaně, každoročně pořádaná v Bílém domě, které se účastní i prezident.[36]

Ačkoliv prokazatelně existují jisté vzájemné vazby mezi konzervativními kruhy v Rusku a USA, aktivity Ruska v americké kulturní válce nejsou omezovány jen ně. Rusko se pokouší dosáhnout i jiné skupiny a poskytuje prostor i sekulárním, levicovým hlasům kritickým k neokonzervativním kruhům ve Washingtonu, např. americkému režisérovi Oliveru Stoneovi, autoru čtyřdílné série rozhovorů s ruským prezidentem Vladimirem Putinem. Vyšetřování případu údajného ruského vměšování do amerických prezidentských voleb v roce 2016 odhalilo, že Rusy zakoupené politické reklamy mířily na rozmanité skupiny amerického voličstva, včetně gayů a příznivců Hilary Clintonové, stejně jako i na Trumpovy podporovatele. Podle zpravodajských služeb nebylo cílem Rusů ani tak dosáhnout zvolení Trumpa jako zesílit v USA zuřící kulturní válku.[37]

Evropské kulturní války

Podezření, že Rusko prostřednictvím sociálních sítí manipuluje s veřejným míněním a snaží se rozdmýchat spory a nedůvěru vládnoucí mezi rozdělenou společností, se objevuje i v evropském kontextu. Lze však i v případě Evropy mluvit o kulturní válce, typické pro USA? Při hledání odpovědi je třeba vzít v úvahu, že v Evropě existuje odlišná, velmi rozkouskovaná náboženská krajina i tradice sekularismu. Na rozdíl do Američanů mnozí Evropané, zvláště v západní a severní Evropě, se žádným způsobem neztotožňují s náboženstvím. Podle sociložky Grace Davieové v této části Evropy existují církve na úrovni tzv. zástupného náboženství, kdy poměrně úzká minorita náboženských specialistů provádí jisté rituální úkony související s významnými životními a společenskými milníky pro potřeby větší sekulární majority.[38]

[35] Mansur Mirovalev, „Russia: A resurgent superpower?", [online], https://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/07/170710102934243.html, [citováno 22. 1. 2019].

[36] Jack Jenkins, „When Franklin Graham met Putin", [online], https://religionnews.com/2018/08/07/the-russian-connection-when-franklin-graham-met-putin/, [citováno 22. 1. 2019].

[37] Tom McCarthy, „How Russia used social media to divide Americans", [online], https://www.theguardian.com/us-news/2017/oct/14/russia-us-politics-social-media-facebook, [citováno 22. 1. 2019].

[38] Grace Davie, Vicarious Religion: A Methodological Challenge", in: Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Reli-*

Nicméně v rámci Evropy existují velké rozdíly mezi západní a východní Evropou. Zatímco v západní Evropě jen malá část jejích obyvatel spojuje národní identitu s náboženstvím, ve východní Evropě v řadě států obyvatelé považují národ a náboženství – respektive převládající verzi křesťanství – za zcela neoddělitelné veličiny.[39] Východní a západní dělení do určité míry kopíruje konzervativně/liberální a Republikánské/Demokratické dělení, kde první strana považuje Spojené státy v prvé řadě za křesťanskou zem, zatímco druhá strana vykresluje dějiny Ameriky jako cestu od sektářských sporů směrem k náboženské toleranci.

Nicméně, toto dělení nelze přeceňovat. V pluralitním stranickém systému západní i východní Evropy neexistuje ideologický a stranický ekvivalent dvou majoritní partií s jasnou kulturní agendou. I v Západní Evropě je však silná konzervativní lobby argumentující proti „hraní si na Boha“ v podobě genové manipulace, ostře vystupující proti homosexuálním sňatkům či nazývající potraty odpornou vraždou.

Podle spisovatele a politického aktivisty George Weigela v Evropě dochází k dvěma typům kulturních válek. V tom prvním je to z USA známý spor mezi „postmoderními silami morálního relativismu“ (tj. liberály) a zastánci tradičních morálních hodnot (konzervativci). Druhá kulturní válka – kulturní válka B – je sporem o význam občanské společnosti a limitech tolerance v kontextu příchodu muslimských migrantů a jejich náboženství.[40] Podle Jürgena Habermase Evropa prochází post-sekulárním vývojem, kdy přítomnost vysoce náboženských migračních skupin – speciálně pak těch muslimského vyznání – ji nutí nějakým způsobem vymezit vlastní pojetí sekulárního státu. Podle Habermase dochází ke kulturnímu boji mezi dvěma typy sekularismu. Dle radikálně multikulturního pojetí by sekulární stát neměl u těchto kultur vynucovat, aby se vzdaly svého náboženství, ale měl by naopak dbát na to, aby kulturní nároky minorit byly slyšet a nebyly pošlapávány. Naopak tzv. militantní sekularismus po nich požaduje, aby se zcela začlenily do sekulárně orientované společnosti, kde je náboženství zcela privátní záležitostí, a nevytvářely paralelní kultury.[41]

Ačkoliv se jedná o spor dvou typů sekularismu, v kontextu dnešní post-sekulární diskuze o návratu náboženství začíná nabývat podoby kulturní války mezi (náboženským) konzervativismem a (sekulárním) liberalismem. V Maďarsku a Polsku protimuslimské vládní strany odkazují na křesťanské hodnoty, ohrožené jak

gion: Observing Modern Religious Lives, Oxford: Oxford University Press 2007, 22-23.

[39] Pew Research Center, „Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues“, [online], https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/, [citováno 22. 1. 2019].

[40] George Weigel, „Europe's Two Culture Wars“, [online], http://www.orthodoxytoday.org/articles6/WeigelEurope.php, [citováno 22. 1. 2019].

[41] Jürgen Habermas, „Notes on Post-Secular Society“, *New Perspectives Quarterly* 25/4 (2008):17-29.

přicházejícím islámem, tak však i sekulárními, „neomarxistickými" progresivními hnutími typu feminismu či hnutí za práva homosexuálů, která podrývají tradiční rodinu a dané konzervativní složení společnosti. Příchod islámských uprchlíků tak v těchto zemích urychlil přesun k post-sekulární společnosti ruského typu, kdy vláda podporuje náboženství takovým způsobem, že se ztrácí oddělenost mezi náboženskou a sekulární sférou.

Česká republika bývá ve svém přístupu k migrantům a pohledu na islám přiřazována k tzv. populistickým státům Polsku a Maďarsku. Na základě své analýzy českého islamofobního hnutí však Ondřej Slačálek a Eva Svobodová docházejí k závěru, že český populismus sdílí rysy spíše se západním než s východním populismem. Tj. namísto zdůrazňování etnické identity pevně svázané s konkrétním náboženským směrem český populismus jako ten západní varuje před ohrožením sekulárního státu příchodem cizího náboženství, které má za cíl uskutečnit teokratickou vládu. V duchu české ateistické tradice se český populismus nestaví pouze proti jednomu konkurenčnímu náboženství, ale proti náboženství jako takovému. To nicméně není v diskurzu představitelů islamofobního hnutí s v rozporu s odkazováním na vágně formulované židovsko-křesťanské kořeny české, respektive západní civilizace. Tyto kořeny nejsou jen pod útokem ze strany islámu – který je v jejich pojetí vykreslován jako jakási přírodní ničivá síla, absolutní Jinakost, s kterou se nedá dohodnout – ale i ze strany „vlastizrádců", „neomarxistických elit", „pražské kavárny", aj., tj. ze strany liberálních kruhů.[42] To dokládá, že kulturní války přes všechny své reference k externímu nepříteli jsou především interním konfliktem jednotlivých frakcí angažovaných v utváření post-sekulární společnosti.

Závěr

Americké i evropské kulturní války mají společné několik rysů. Probíhají v kontextu proměny společnosti ze sekulární na post-sekulární. Všechny zúčastněné strany nereagují pouze na otřesy, které v sekulární společnosti vytváří příchod migračních komunit s jejich vlastními náboženskými hodnotami, ale jsou zainteresovanými subjekty s vlastní agendou, vizemi a návrhy post-sekulární společnosti. Ty jsou podmiňovány daným kulturním prostředím. Americká křesťanská pravice si představuje vysloveně religiózní společnost s vlastním náboženským vzděláváním, soudy i kulturou, to je však představa, která je cizí nejen pro evropské konzervativce, ale i pro konzervativní Republikány a zbytek americké společnosti. Jak poukazuje teoložka Elaine Graham, křesťanská pravice sice dokáže díky své energii a apokalyptickému morálnímu apelu aktivovat aktivisty a následně i voliče a ovliv-

[42] Ondřej Slačálek & Eva Svobodová, „The Czech Islamophobic movement: beyond 'populism'?" *Patterns of Prejudice,* 52:5 (2008), 479-495.

ňovat veřejný diskurz, při střetu se sekulárním mainstreamem se však střetává s dilematem, nakolik může slevit ze své náboženské rétoriky, aby na něj mohla působit a nebyla jím hned odmítnuta.[43]

V sekulární západní a v části centrální Evropy (ČR) dochází naopak k jinému posunu. V reakci na příchod cizího náboženství je reinterpretováno „domácí“ náboženství tak, aby mu bylo dostatečnou protiváhou a zároveň aby sloužilo jako jakási kotva, držící sekulární loď proti vlnám relativizace dané kultury a islamistického barbarského fanatismu. Toto přijetí náboženství do sekulárního narativu se neprojevuje zvýšenou náboženskou senzitivností. Pokud evropští populističtí konzervativci hovoří o tradičních křesťanských hodnotách, míní tím křesťanskou kulturu, která je širší než křesťanské náboženství.[44]

V USA i v Evropě je náboženství přizpůsobováno sekulárnímu prostředí. Jakkoliv mají odlišné cíle, morální hodnoty a společenské vize, liberálové i konzervativci se zdají sdílet stejnou oddanost k takovému společenskému uspořádání, kde se náboženství přizpůsobuje sekulárnímu státu, než že by se sekulární stát přizpůsoboval náboženství. Jejich rozdělení však vychází z poněkud odlišné představy tohoto sekulárního řádu. Jimi prosazované vize post-sekulární společnosti nejsou o ukončení vlády sekularismu jako o uznání vzrůstající veřejné role náboženství a z ní vycházející reinterpretaci sekulárního státu. Každá strana má poněkud jinou představu ideálních vztahů náboženství a sekularismu a kvůli tomu spolu vedou – zatím jen kulturní – války.

[43] Elaine Graham, *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in Post-Secular Age*, London: SCM Press 2013, 164-165.

[44] Ernst Hemel, „(Pro)claiming Tradition: The ‘Judeo-Christian’ Roots of Dutch Society and the Rise of Conservative Nationalism“, in: Rosi Braidotti, Bolette Blaagaard, Tobijn de Graauw, Eva Midden (eds.), *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2014, 53-64.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW
2019, Vol. 90, No. 2

PŘÍPADOVÁ STUDIE - ÚČASTNICKÝ POHLED A ZHODNOCENÍ KONFERENCE NA TÉMA SLUŽBA CÍRKVE A JEJÍ ŘÁDY

VERONIKA MATĚJKOVÁ
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
veronika.matejkova@htf.cuni.cz

Case Study – Participants view and evaluation of the conference with the topic Service of the Church and its Orders

Abstract: On November 22-23, 2018, for the fourth time, the Hussite Theological Faculty, Charles University, in collaboration with the Czechoslovak Hussite Church, held a two-day conference on the topic of Hussite theology, specifically with the title "Service of the Church and its Codes". Two exploratory methods were used to evaluate the conference. The first was the evaluation of the current image of the Church from the respondents, and the second was the evaluation of the conference as a whole. The case study presents their evaluation, interpretation and outlines some future space for further work with them.

Keywords: Liturgy, orders; respondents; exploratory method; questionnaire
THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 2: p. 210 – 215.

Čtvrtý ročník konference k tématu husitské teologie uspořádala již tradičně Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy (dále jen HTF UK) ve spolupráci s Církví československou husitskou (dále jen CČSH). Téma konference „Služba církve a její řády" bylo vybráno především na základě vyhodnocení výsledků účastnických evaluačních dotazníků odevzdaných na konferenci k husitské teologii v roce 2017. Celodenní čtvrteční program se věnoval otázkám liturgickým, páteční dopolední program posléze řešil otázky církevních řádů. Konference se uskutečnila v prostorách HTF UK a navštívilo jí 49 registrovaných účastníků. Všichni registrovaní účastníci byli též respondenty obou explorativních metod, které se Vám zde představují.

Sběr měkkých dat, názorů registrovaných účastníků, probíhal od zahájení konference až po její ukončení.[1] Obě metody poskytovaly respondentům prostor vyjádřit svůj názor anonymně. Sběrné místo pro metodu společného obrazu bylo

[1] Vyhlášení obou metod a možnost účastníků se do nich zapojit byla prezentována v úvodu čtvrtečního zahájení konference (22.11.2018). K ukončení sběru dat došlo po zakončení konference, společném obědě 23.11.2018.

v zadní části přednáškové auly a hodnotící dotazníky vhazovali respondenti do označené krabice u vstupu (u recepce).

Cílem první metody bylo zjistit názory účastníků konference na současný stav CČSH, konkrétní otázka (zadání) znělo: „Napište dle podobenství o rozsévači[2] na zelený papírek co v CČSH padá na úrodnou půdu, co přináší užitek, a naopak na žlutý papírek, co podle Vás padá do trní, mělo by uschnout, co neprospívá?". Zmíněné potřebné papírky měl každý z účastníků konference ve svých deskách. V průběhu konference byl dvakrát učiněn dotaz na zadání k této metodě. Výsledný počet vyjádřivších se respondentů byl 4, tedy jen 8% respondentů se do této metody zapojilo. Ač je vypovídající hodnota tohoto společného obrazu velmi nízká a nedají se z ní usuzovat pevnější charakteristiky, pojďme si alespoň určité črty obrazu přiblížit. Z pozitivních odpovědí na zelených papírcích respondenti upozorňovali na obecnější kategorie jako je 1a) Víra v živého Boha, 1b) Liberálnost, 1c) Svoboda, či na konkrétní kladné vnímání liturgických prvků v liturgii Karla Farského – 1d) Blahoslavenství, 3 čtení (Starozákonní, epištolní a evangelijní). Za negativní projevy v CČSH zmínili respondenti dle četnosti 1) Rozdělení a byrokracii - Církev rozdělená na diecéze, a přesto velký řídící aparát, 2) Neláska a nekomunikace – překlápění do episkopálního modelu, 3a) Porušování řádů, ústavy, tradic, či konkrétní návrh na úpravu v liturgii 3b) Vypustit modlitby v rámci tužeb.

Cílem druhé explorativní metody bylo získat hodnocení respondentů samotné konference a jejich případné podněty a nápady k dalším setkáním. Toto šetření proběhlo na základě anonymního dotazníkového šetření. Dotazníky dostali všichni registrovaní účastníci konference u vstupu na konferenci (na recepci) a měli možnost je po vyplnění vhodit do předem označené krabice právě na recepci. Tímto postupem a vynecháním identifikačních otázek jsme chtěli zaručit co nejvyšší návratnost dotazníků. Po sečtení se ze 49 rozdaných dotazníků vrátilo 23 vyplněných, což je 47% účast respondentů na šetření. Při přímém zadání je toto číslo návratnosti dotazníků dle Pelikána lehce pod hranicí průměru.[3] Pro nás bude oněch 23 odevzdaných dotazníků při vyhodnocování výsledků hodnotícího dotazníku 100% body.[4]

Dotazník měl již tradičně tři části: 1) Úvod (oslovení, vysvětlení zaměření hodnotícího dotazníku a instrukce ke způsobu hodnocení); 2) Evaluační část

[2] Matouš 13/3-8

[3] J. Pelikán uvádí průměrnou návratnost u dotazníkové šetření zadávaného napřímo 50-60%. IN PELIKÁN, Jiří. *Základy empirického výzkumu pedagogických jevů*. Praha: Karolinum, 2007, s. 115.

[4] Součty u jednotlivých kategorií nemusejí dávat 100%, pokud se k dané kategorii nevyjádřili všichni respondenti.

(hlavní otázky); 3) Závěr (poděkování, kontakt na organizátory a způsob odevzdání dotazníku).

Blíže se zaměříme na část 2) Evaluační (hlavní otázky). V první polovině (otázky 1. - 6.) byly respondentům položeny škálovací otázky, teze, s možností volby: ano - spíše ano - spíše ne – ne; doplněné o prostor pro volnou odpověď „Rozšiřující komentář". V druhé polovině (otázky 7. – 10.) byly respondentům položeny otázky s prostorem pro volnou odpověď. Z odpovědí na škálovací části otázek 1. – 6. vytvoříme součtem souhrnný index spokojenosti či nespokojenosti respondentů s konferencí. Otázky 7. – 10. vyhodnotíme na základě obecných kategorií, které se pokusíme interpretovat.

První teze: „Konferenci vnímám jako přínosnou". Odpověď „ano" označilo 57% respondentů, „spíše ano" 43%, odpovědi „spíše ne" a „ne" dostaly 0% hlasů. V „Rozšiřujícím komentáři" se respondenti vyjadřovali kladně k 1) Příspěvkům konference (např. „zajímavá témata", „praktické seznámení s alternativními formami liturgie"), 2) Formě a uspořádání konference (např. „dobře řízená konference", „příjemná bratrsko-sesterská atmosféra"), 3) Materiálnímu zajištění – upozornění na horší slyšitelnost jedné z přednášek a vyjádřená lítost nad změnou v programu z důvodu nemoci řečníka. **Druhou tezi hodnotili respondenti tezi „Čtvrteční dopolední blok konference považuji za přínosný".** Odpověď „ano" zakřížkovalo 57%, „spíše ano" 30%, „spíše ne" 4% a „ne" 0% respondentů. V komentáři byl zdůrazněn přínos ekumenického pohledu na oblast liturgiky, konkrétně příspěvek J. Hofmanové z Českobratrské církve evangelické (dále jen ČCE), a politování nad neuskutečněným příspěvkem D. Hejbala.[5] **Třetí teze „Čtvrteční odpolední blok konference považuji za přínosný."** ohodnotilo 61% respondentů „ano", 26% respondentů „spíše ano", 4% respondentů „spíše ne", 0% respondentů „ne". Ve slovním vyjádření byla s největší četností oceňována přednáška P. Koláře (např. „kritický pohled s konstruktivními příklady", „srozumitelný text i graf"), obecněji pak všechny odpolední přednášky (např. „výborné", „zajímavě podané") a zmíněna byla i pozitivně hodnocená práce v menších skupinách a možnost efektivněji diskutovat. **Čtvrtá teze zněla „Páteční dopolední blok konference považuji za přínosný"**. 65% respondentů odpovědělo, že „ano", 17% „spíše ano", odpovědi „spíše ne" a „ne" zůstaly na 0%. V rozšiřujícím komentáři bylo poukázáno na přínosné přednášky J. B. Láška a J. Sedláka. Zazněla také prosba o poskytnutí přednášek v tištěné formě.[6] **Pátá teze „S občerstvením během konference jsem byl spokojen"** otevírala evaluaci provozního rázu. 96% respondentů odpovědělo „ano",

[5] D. Hejbal se v den konference ze zdravotních důvodů omluvil.

[6] Dle plánu by měly příspěvky z konference vyjít minimálně v elektronickém sborníku pro stránky www.htkonference.cz .

varianty „spíše ano“, „spíše ne“ i „ne“ obdrželi 0%. Komentáře v plné míře pozitivně hodnotily organizaci, výběr občerstvení i množství. Poslední škálovací **teze, šestá zněla „Prostory pro konferenci považuji za vyhovující“.** a 91% respondentů odpovědělo „ano“, 4% „spíše ano“, odpovědi „spíše ne“ a „ne“ měli 0% hlasů.

Po započítání těchto proměnných je souhrnný index spokojenosti či nespokojenost respondentů s konferencí v hodnotách: 71% s konferencí spokojených, 20% respondentů spíše spokojených, 1% spíše nespokojených a 0% nespokojených.

Sedmá otázka otevřela část, kde respondenti měli možnost psát své volné odpovědi. **„Jaká z přednášek Vám přišla nejzajímavější a proč?“** byla zodpovídána dle četnosti: 1) P. Kolář „Současné formy liturgií za hranicí liturgie K. Farského“ (převládalo hodnocení např. „obsáhlé, ale stručné a jasné“, „vysoká odborná úroveň“, „přehledné grafické zpracování“), 2) J. B. Lášek „Prameny řádů Církve československé husitské“ (nejčastější ocenění jako „zajímavá přednáška“, „otevřené a fundované hodnocení“), 3) J. Sedlák „Laicizace a demokratizace CČSH – historie a současnost“ (např. „praktický pohled“, „hodnocení bez manipulace“), 4a) Z. Kučera „Eklesiologické pozadí Liturgie Karla Farského“ (např. poukázání na nepříliš uspokojivý stav CČSH s nadějí a vybídnutím k činnosti), 4b) J. Hofmanová „Současná agendální tvorba Českobratrské církve evangelické“ (např. „hodně nových informací z praxe ČCE“), 5a) J. Hrdlička „František Kovář – služebnost a řády Církve československé v Československé republice v období 1918-1938“, 5b) J. Kříž „Autonomie církví“. **Osmá otázka se ptala „Jakému tématu by se měla dle Vašeho názoru věnovat příští teologická konference?“** a odpovědi respondentů můžeme rozdělit do několika oblastí[7]: **A) Praktická teologie** – třetina návrhů byla orientována do témat praktické teologie, konkrétně účastníci jmenovali nejčastěji homiletiku („propojení práce biblisty a homiletické zpracování“), liturgiku („téma liturgického oděvu, prostoru, liturgie pro různě velká společenství, svátostné a nesvátostné obřady apod.“), misie („Jak předávat evangelium dnešnímu člověku?“), život v náboženské obci („jak obnovovat život v NO?“) ad.; **B) Prakticko-systematická oblast** zahrnovala téma koncepce přípravy ke svátostem, otázku svěcení kněžstva nebo např. otázky kolem Večeře Páně; **C) Církevní dějiny** – dějiny české reformace, tradice v CČSH a jejich teologický podklad; **D) Církevní právo** – novelizace stávajících řádů („přizpůsobit aktuálním počtům věřících církve“), definování práv a povinností služebních poměrů, specifikace podmínek tzv. provizorních řešení (zmocněnec, rozpočtové provizorium apod.); **E) Mezioborová spolupráce** – tato oblast představuje spolupráci teologických i neteologických disciplín a patřila by do ní např. témata ekumenická (hlavní rysy současných světových církví), biblistická (nové poznatky, např. archeologie), ekonomická (jednota v církv-

[7] Řazení je v tomto případě určeno tématy nikoli četností.

vi vzhledem k ekonomickému hospodaření), politická (problém krize demokracie ve státě a v církvi). **Devátá otázka** zněla **„Uvítali byste i další formy setkávání se s účastníky konference? Popř. jaké (navrhněte):“**. Nejčetněji byla zastoupena forma setkání 1) V pracovních katedrách, následně 2) Semináře, pro některé je především z časového zaneprázdnění forma konferencí (3) tak, jak fungují dostačující. Témata těchto setkání byla cílena na otázku úpravu současných řádů, na nové podoby alternativních liturgií, na vzdělávání v nových poznatcích z teologických oborů. Jednotky respondentů se vyjádřili s důrazem na zachování konferencí, kde mají možnost se setkávat jak duchovní tak laici. Závěrečná **desátá otázka** poskytovala **„Místo pro Váš vzkaz organizátorům“**. Zde 47% vzkazů bylo vyjádřením obecných díků (např. „děkujeme mnohokrát, moc si Vaší práce vážím“), 29% vyjádření zahrnovalo konkrétní postřehy ke konferenci (např. „vysoká úroveň“, „dobrý výběr přednášejících“, „skvěle zvolená témata“, „velmi pozitivní přístup organizátorů“, „funkční organizace“), 12% respondentů se zajímala o zveřejnění příspěvků (např. „co nejrychleji“, „konferenční sborník?“), v jednotkách zaznívaly hlasy ohledně potřeb ohlásit termín konference dříve a co nejširšímu počtu potenciálních účastníků, skrze více médií (weby církve, Český zápas aj.).

Závěrem

Vyhodnocením obou metod jsme získali validní zpětnou vazbu především ke spokojenosti respondentů s konferencí, zhodnocení programu a k možnosti volit při další teologické konferenci preferovaná témata respondentů. Metoda společného obrazu byla tento rok respondenty hodnocena výrazně méně, než tomu bylo v letech minulých[8] a je na místě se ptát proč tomu tak bylo, proč tak nízká návratnost? Nabízí se například nevhodnost zvolené otázky pro společný obraz (její neatraktivita či vzdálená příbuznost k tématům konference), nesrozumitelnost zadání, nedostatečný prostor pro zapojení (prioritizace jiných činností o přestávkách v programu), možná obava ze ztráty anonymity (umístěním hlasovacího obrazu v aule) či další. V příštím roce se na všechny tyto kritéria více zaměříme. Naopak metoda dotazníkového šetření zaznamenala nárůst o 5% bodů oproti roku 2017 - na 47% navrácených hodnotících dotazníků. Na struktuře dotazníku nebudeme s největší pravděpodobností do příštího ročníků nic měnit.[9].

V hodnotách souhrnného indexu vidíme oproti roku 2017 také malé zlepšení - 71% spokojených (2017 - 68%), 20% spíše spokojených (2017 - 17%), 1% spíše nespokojených (2017 - 4%) a 0% nespokojených (2017 - 1%). Hodnoty vyka-

[8] V roce 2017 se do společného obrazu zapojilo 33% respondentů, v roce 2018 jen 8%.

[9] Osobním cílem autorky pro příští bude dostat se s návratností dotazníkového šetření do průměru, tedy mezi 50-60%.

zují vysoké pozitivní hodnocení především u doprovodného zázemí k hlavnímu programu jako je občerstvení, prostory a celková organizace. Ve slovním hodnocení respondenti nejčastěji pozitivně hodnotili výběr a úroveň přednášek, jako i skutečnost pořádání takového setkání samotného. Z návrhů na další příležitosti setkání vedly již nabídnutá katedrová setkání, která oba garanti konference (J. B. Lášek a P. Kolář) mají ve své režii přípravy. Témata, která by se po konferenci měla promítnout i na půdě CČSH budou garanty také komunikována a naplní se tak část přání vyjádřených i v dotazníkovém šetření. Dle návrhů zacílení další teologické konference jasně vyplývá oblast praktické teologie (homiletika, misie) či konference s mezioborovou problematikou prezentující nejnovější směry a poznatky bádání teologických oborů s jejich praktickým přesahem pro život náboženské obce, diecéze, celé CČSH.

Tato Případová studie vychází v rámci projektu SVV GA UK č. 260 356 na rok 2018 na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW
2019, Vol. 90, No. 1

KANTOVA TEORIE SVOBODY V KONTEXTU OSVÍCENSKÉ FILOSOFIE 18. STOLETÍ

VLASTIMIL ZÁTKA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
vzatka@seznam.cz

Kant's Theory of Freedom in the Context of Enlightenment Philosophy of the 18th Century

Abstract: The study deals with the main problems of Kant´s theory of deontic ethics and his transcendental concept of freedom in his moral philosophy. Unlike Aristotle's eudaimonic ethics, Kant has conceived the normative concept of human freedom as the highest duty and obligation to obey a universal moral law. Freedom, in his account, is the ethical autonomy of pure good will to act according to the rules of Reason. This normative idea of freedom represents in Kant´s concept a heuristic clue in searching for deeper metaphysic foundations of modern human ethics. The study also emphasizes that the main goal of Kant´s theory of freedom was to build deeper philosophical foundations of modern humanism. The final part of the study stresses its importance for contemporary philosophical thought and its great legacy.

Keywords: transcendental deontic ethics; new concept of human freedom; theory of cathegorical imperative; Protestant concept of pure will and intrinsic belief; metaphysical theory of immortal soul and God; concept of enlightened humanism; contradictions in Kant´s apriori ethics and its legacy

THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 1: p. 216 – 238.

Immanuel Kant se v druhé části své transcendentální filosofie – praktické filosofii koncipované jako univerzální etika - snažil určit podmínky „možnosti" svobody jako nejvyššího metafyzického určení moderního člověka. Soudil, že je lze objevit ve zvláštní činnosti „čisté" apriorní vůle, v nichž se mravní subjekt obrací sám k sobě a jedná na základě příkazů mravního zákona. V těchto aktech překračuje smyslové stránky svého života a stává se nepodmíněnou mravní osobou, která vstupuje do říše svobody ležící za hranicemi empirického světa, tj. „přírody" v Kantově intepretaci. Tímto krokem vystupuje z podmíněných určení svého života a dokládá svou nezávislost na všem smyslovém, podmíněném a přírodním. Otevírá cestu k nejvyšším metafyzickým určením bytí – nekonečnu a absolutnu -, která Kant ve své transcendentální filosofii ztotožnil se světem nepodmíněných inteligibilních idejí. I když tyto ideje - idea nesmrtelné duše, nekonečného světa a Boha - mají zvláštní podobu a nelze je teoreticky poznat a zůstávají nedosažitelné, přesto ale hrají v Kantově teorii svobody a etice zásadní roli. Jsou totiž zárukou *jistoty* existence svobody a zajišťují její kontinuitu, platnost a „věčné" trvání.

Pojem svobody získal v Kantově filosofii zásadní význam. Stal se, jak Kant říká, „svorníkem" celé „budovy systému praktického i teoretického rozumu"[1] a jejím „posledním" metafyzickým základem. Svoboda se stala inteligibilní ideou s privilegovaným postavením. Je totiž jedinou ze všech idejí „spekulativního rozumu", o níž podle Kanta „*a priori* víme", přestože ji vůbec „nenahlížíme".[2] Je výchozí podmínkou morálního zákona, o němž podle jeho názoru rovněž platí, že jej známe předem, tj. *a priori*. Kant proto soudil, že svobodu musíme přijmout jako „zákonnou potřebu", jejíž funkcí a posláním je umožnit poznat konečný smysl a cíl lidského konání a jednání.[3] Tato svoboda ovšem nesmí být, podobně jako u jiného myslitele, který Kanta významným způsobem ovlivnil a jehož pokládal za „Newtona morálního světa" 18. století, J.J. Rousseaua, [4] pouhou teoretickou konstrukcí a spekulativní představou, nýbrž musí být založena „prakticky" a mít reálný význam. Musí být založena v „praktickém rozumu", který její „realitu" zajišťuje svým jednáním, konáním a činy, v nichž projevuje svou jsoucnost.[5] V těchto aktech se „teoretický rozum" podle Kanta stává „praktickým", a pojem svobody se „prakticky" realizuje. V této činnosti se prázdná, a v tomto smyslu „negativní" sebejistota subjektu – formální jistota jeho sebevědomí prezentovaná v aktu jeho sebeidentifikující sebereflexe – proměňuje v „pozitivní" jistotu praktického jáství mravní osoby (*Selbst*). Idealita se stává realitou a svoboda získává reálnou a „skutečnou" podobu. Neautonomní teoretické „já" se stává „praktickým", a tedy podle Kanta svobodným, autonomním a nezávislým. Reflektující ideální já se proměňuje v „činné" praktické já a svoboda získává v tomto aktu „reálný" význam.[6] Stává se „ontologickým důkazem" reálné existence svobody jako nejvyššího znaku nepodmíněného mravního subjektu.

Uvedený akt sebeafirmace transcendentálního subjektu získal v Kantově koncepci rozhodující význam. V jeho průběhu se „negativní" svoboda teoretického myšlení stává „pozitivní" svobodou mravního jednání. Uvedený akt je podle Kanta důkazem existence mravní svobody jako nejvyššího metafyzického určení moderního člověka. Výchozím předpokladem této zvláštní konstrukce bylo Kantovo přesvědčení, že svoboda nemůže být, jak jsme viděli, pouze výsledkem teoretických úvah spekulativního myšlení, nýbrž její základ je nutné hledat jinde a v jiné oblasti - na půdě praktického „chtění" (*Wollen*) subjektu.[7] Toto „chtění" je projevem

1 I. Kant, *Kritika praktického rozumu,* Praha 1996, str. 6.

2 Tamtéž.

3 Tamtéž, str. 8.

4 E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Yale University, New Haven and London 1989, 2.vyd., str. 39.

5 I. Kant, *Kritika praktického rozumu,* cit. vyd., str. 5.

7 Tamtéž.

zvláštní asertorické činnosti vůle přikazující konat v duchu nepodmíněných příkazů mravního zákona.[8] V tomto aktu se negativní svoboda myšlení stává - jak jsme uvedli – pozitivní svobodou jednání, a svoboda získává reálný význam a statut. Její výskyt nelze proto podle Kanta zkoumat pouze „subjektivně" a psychologicky, jak to mylně činily některé předcházející teorie, které svobodu a mravnost redukovaly na vnitřní psychologické určení člověka, nýbrž je nutné ji zkoumat metafyzicky, transcendentálně a apriorně.[9]

Kantova teorie svobody a na ní budovaná deontická etika normativního „povinování" (*Sollen*) mají proto transcendentální charakter a zásadně se odlišují od jiných koncepcí, zejména aristotelské eudaimonistické etiky budované metodicky i konceptuálně jinak.[10] Podle této teorie, s níž Kant na mnoha místech explicitě polemizoval, platilo, že mravní jednání musí směřovat ke svému teleologicky koncipovanému cíli, který mu umožnuje dosáhnou dosáhnout maximální a optimální stupeň blaha a blaženosti.[11] Kant, podobně jako řada jiných myslitelů, např. Platón, tuto eudaimonistickou etiku odmítl a svou teorii svobody založil na jiných principech a zásadách. Založil ji na principu vnitřního sebeurčování subjektu prostřednictvím autonomní vůle.[12] Tato vůle musí být podle Kanta „čistá", což v jeho interpretaci znamená nezávislá na zkušenosti, a proto nepodmíněná a apriorní. Musí být „autonomní" a musí sama sobě (*autó*) udílet své zákony (*nomoi*) a sama se jimi řídit. V této činnosti nesmí podléhat vnějším vlivům, protože závislost tohoto typu by z ní učinila heteronomní „libovůli", a tedy podle Kanta patologický derivát čisté vůle. Vůle v této podobě by byla výrazem egoismu a subjektivní egoistické sebelásky a sobectví[13] a neumožnila by proniknout k obecným zásadám mravního jednání. Nebylo by možné z ní odvodit jeho univerzálně platné principy, ani zdůvodnit jejich apriorní platnost a závaznost.[14]

---

8 I. Kant, *Kritika praktického rozumu,* cit. vyd., str.10.

9 Tamtéž, str. 12.

10 K jejich rozdílu srvn. E. Tugendhat, *Přednášky o etice*, Praha 2004, str. 100–101. A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti,* Praha 2004, str.69–74, 177.

11 K vnitřní výstavbě Aristotelovy etiky srv. A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti,* cit. vyd., str. 173-193.

12 A tedy spíše stoicky a v duchu základních tezích stoicismu. Podle Kanta, na rozdíl od Aristotela, totiž platí, že mravní jednání není završené svým cílem, nýbrž je permanentním procesem sebeujišťování sebejistého mravního subjektu ve světě plného nejistot a nebezpečí. Není proto nikdy dovršené a zakončené, nýbrž věčným úkolem, povinností a ctností.

13 I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 34-35.

14 Srvn. zvláštní tabulku, v níž Kant pregnantním způsobem typologizuje všechny „možné určující principy (důvody) vůle". (*Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 68-69). Kant je rozděluje na subjektivní (empirické) a objektivní (racionální), a dále dělí na vnitřní a vnější. Své výtky zaměřuje Kant věcně a adresně, a uvádí konkrétní jednotlivé představitele těchto koncepcí (Montaigna, Mandevilla, Epikura, Hutchesona, Wolffa, Crusia). Je pozoruhodné, že i když Kantovi bylo často vytýkáno, že údajně nebyl příliš velkým znalcem dějin filosofie, jak byla tato jeho kritika hluboká, věcná a výstižná. Kant zde důvtipně dokazuje, že žádná z uve-

Výchozím pojmem Kantovy teorie svobody se proto stal pojem „čisté“, neboli nepodmíněné apriorní vůle.[15] Tato vůle nesmí podléhat vnějším podnětům a být afikována zvnějšku, nýbrž musí být založena na mechanismu vnitřního sebeurčování mravního subjektu, který v tomto aktu působí sám na sebe, sám sebe ovlivňuje a sám se podřizuje svým zákonům. „Čistá“ vůle se proto vztahuje pouze sama k sobě a není ve své činnosti ničím jiným, než kauzálním sebevztahováním a sebeurčováním. „Sama sobě je příčinou, a jako taková nevyvolává nic než sama sebe.“[16] V této činnosti získává podle Kanta privilegované metafyzické postavení, neboť je jedinou „mohutností, která *může nepodmíněně vyvolávat řadu účinků sama ze sebe*“ [17] a stát se jejich příčinou a „důvodem“.[18]

Vůle v této podobě je současně „apriorní syntézou“, která určuje podmínky svého sebeurčování. Je „kauzalitou“, která sama vytváří svůj obsah i formu, a to ve svém sebeovlivňováni působením „kauzality“ mravního zákona. Konečným cílem vůle proto není nic jiného, než „sebezachování“ - *conservatio sui* - úsilí „zachovat sama sebe“, a tímto způsobem opět dokázat svou nezávislost, nepodmíněnost a autonomii.[19] V této podobě se stává „dobrou“ vůlí, a tedy nejvyšším „dobrem“ a nejvyšším principem bytí. Tento její charakter Kant vyjadřuje ve svých

dených koncepcí nemůže obsahovat „určující princip všeobecné platnosti mravního zákona“, protože nemá univerzální charakter ani nepodmíněnou platnost a závaznost. Pohnutky a důvody jednání, které tyto teorie uvádějí, jsou pouze „materiální“, ale materiální principy se ovšem za „nejvyšší mravní zákon“ podle Kanta „naprosto nehodí.“ (Tamtéž, str. 70.) „Pravými“ a „jedině možnými“ pohnutkami mravního jednání proto mohou být, jak uvidíme dále, pouze nepodmíněné, čistě „formální“ principy mravního sebeurčování čisté autonomní vůle.

15 I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1974, str. 19. Samotnou vůli definuje Kant zvláštním způsobem. Podle jeho názoru platí, že „jakákoli věc v přírodě působí podle zákonů. Jen rozumná bytost je vybavena mohutností jednat *podle představy* o zákonech, tzn. podle principů čili má vůli. Protože k odvození jednání ze zákonů je zapotřebí *rozumu*, není vůle ničím jiným než praktickým rozumem.“. Tamtéž, str. 49.

16 K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant´schen Philosophie*, Berlin 1987, str.173.

17 Tamtéž.

18 Vůle, tj. „mohutnost žádosti“, získává proto v Kantově etice zásadní význam. Je to „schopnost této bytosti být prostřednictvím svých představ příčinou skutečnosti předmětů těchto představ.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 15, pozn.

19 Autonomní vůle se u Kanta stává nejvyšším principem bytí. Je proto nejen zdrojem svobody, ale také nejvyššího dobra a dokonalosti. Její základní ontologickou strukturu tvoří princip *conservatio sui* –sebezachování – ústředí princip Hobbesovy, Spinozovy a Nietzscheovy filosofie. Její činnost je zaměřena dovnitř, imanentně, nemá proto bezprostřední vnější přesah. Není utvářena teleologicky a nelze ji proto s ničím srovnávat, neboť je sama o sobě dokonalá, svrchovaná a perfektní. Jako taková je proto nejvyšším jsoucnem. Metafyzickým základem této myšlenky, která má klíčový význam pro pochopení nejen Kantovy etiky a teorie svobody, ale také celé novověké metafyziky, je představa, kterou poprvé formuloval B Spinoza ve slavné tezi, „*per realitatem et perfectionem* idem intilligo“ (*Etica*, pars II, def.vi), podle níž platí, že neexistuje žádné vyšší (zásvětní) transcendentní jsoucno, nýbrž vše je imanentně obsaženo v jediné dimenzi horizontálně artikulovaného bytí. Tato teze představovala zlom ve středověkých ontologických výkladech bytí a je skrytým „dějinně působícím“ principem a východiskem celé evropské moderny. Srvn. H. Blumenberg, *Selbserhaltung und Beharrung*, in: H.Ebeling (vyd.), *Subjektivität und Selbserhaltung*, Franfurt am Main 1976, str. 145 an.

slavných slovech, v nichž pateticky prohlašuje, že „ve světě, ba ani mimo něj, nelze myslet nic jako možné, co by se bez omezení mohlo považovat za dobré, mimo *dobrou vůli*“.[20] „Dobrá vůle“ se stává určujícím principem mravního jednání, sama určuje jeho zásady, sama se jimi řídí a sama rozhoduje o jejich platnosti. Je jejich prvním „důvodem“ i poslední „příčinou“, a jako taková je proto nejvyšším „zdrojem“ lidské svobody, mravnosti i dobra.

„Dobrá vůle“ ovšem není podle Kanta „dobrá“ tím, co vykonává a způsobuje - „není dobrá pro svou způsobilost uskutečnit předem vytyčený záměr“, nýbrž - podobně jako u jiného významného myslitele a teologa, který zásadním způsobem ovlivnil Kantovu etiku i jeho metafyzicko-teologického pojetí mravnosti, viry a svobody, M. Luthera,[21] „pouze a jedině pro chtění, tj. o sobě“.[22] Není proto „dobrá“ tím, že o něco usiluje, nýbrž svůj smysl, význam a hodnotu získává výlučně na základě své vnitřní činnosti, a tím, že koná a jedná, a že tuto činnost vykonávat „chce“. Podle Kanta proto platí, že „je-li zkoumána sama o sobě“, je „zapotřebí ji bez jakéhokoli srovnávání hodnotit daleko víc“ než „vše, co by se mohlo kdykoli uskutečnit skrze ni ve prospěch nějaké náklonnosti“, ba „chceme-li, sumy všech náklonností“. [23] V této čisté podobě je, jak Kant pateticky vyhlašuje, „nesmírným klenotem“, který má „plnou hodnotu sám o sobě“.[24] Tuto hodnotu tudíž nelze relativizovat – zmenšovat nebo zvětšovat -, neboť je nepodmíněná a absolutní. Kant proto říká, a zde se setkáváme jedním z velkých a velmi často kritizovaných paradoxů Kantovy teorie svobody a celé jeho transcendentální etiky, že „užitečnost či neplodnost“ jejího konání jí nemohou „nic přidat, ani nic ubrat“. [25] Její „užitečnost“ by byla, jak Kant vyhlašuje, jen „takříkajíc pouhým zasazením této hodnoty do drahého kovu“, aby „se s ní dalo lépe zacházet v běžném životě“, anebo aby se případně „upoutala pozornost těch, kteří dosud nejsou dostatečnými znalci“.[26] V žádném případě však její užitečnost není určena k tomu, aby stanovila její „cenu“. [27]

Svůj konečný význam, hodnotu i cenu nezískává „dobrá vůle“ proto tím, že by byla vedena úsilím dosáhnout nějaký konkrétní cíl a byla jím podmíněna a vyvolána. Musí zůstat nezávislá a nepodmíněná a svou platnost danou její apodiktickou jistotou proto odvozuje výlučně sama ze sebe, z vnitřní formy svého sebeurčování. Odvozuje ji ze základního principu svého fungování – z aktu původního „chtění“, jímž je toto jednání vyvoláno a na jehož základě probíhá, a to, jak jsme uvedli, bez ohledu na cíle, jež sleduje, i důsledky, k nimž může vést.[28] „Neboť vůle“, jak Kant říká, „je uprostřed mezi svým principem *a priori*, jenž je formální“, a svými pohnutkami *a posteriori*, které jsou „materiální“. [29]

[28] Tamtéž, str. 29.

[29] Tamtéž, str. 30.

Ve své „zákonodárné“ činnosti jedná vůle sama ze sebe a řídí se sama sebou, a to, jak jsme uvedli, bez ohledu na vnější podněty a pohnutky. Řídí se vnitřním „kauzálním mechanismem“ svého sebeurčování, jež ji nabádá jednat v duchu příkazů mravního zákona. Mravní zákon se proto stává nejvyšší autoritou v lidském životě a mravní jednání má za „povinnost“ řídit se jeho příkazy.[30] Rozhodujícím podnětem jeho fungování je podle Kanta zvláštní dispozice mravního subjektu - „úcta“ k mravnímu zákonu, která je „pocitem“ se zvláštní výstavbou. Podle jeho názoru totiž platí, že „bezprostřední určení vůle zákonem a vědomí této určenosti se nazývá *úctou“.*[31] O tomto vztahu současně platí, že *„úcta* je pojímána jako *účinek* zákona na subjekt a nikoli jako *příčina* zákona“.[32] Když Kant tento pocit dále specifikuje, tvrdí, že „úcta“ je vlastně „představou hodnoty“ omezující mou „sebelásku“.[33] „Předmětem úcty“ proto zůstává „výlučně zákon“, a to „ ten, který si sami, a přesto jako zákon o sobě nutný ukládáme“.[34] Příkaz uposlechnout mravní zákon označuje Kant za „povinnost“, a oba pojmy – zákon a povinnost - ztotožňuje a spojuje v jediný útvar. V jeho pojetí jsou to identické, vzájemně na sebe poukazující výrazy. Oba vyjadřují různé aspekty identické činnosti mravní vůle a její rozhodující aktivity – autonomního sebeurčování.

Úmysl prakticky jednat však podle Kanta nesmí zůstat prázdnou intencí a pouhým předsevzetím, nýbrž musí se „reálně“ uskutečnit. Svou „realitu“ získává mravní jednání a svoboda činem – praktickou mravní činností, v níž vůle jedná v duchu mravního zákona a plní jeho příkazy. V tomto aktu dochází k přechodu od formálních příkazů mravního „chtění“ (*Wollen*) a „povinování“ (*Sollen*) k praktické činnosti, v níž subjekt mravně koná a uskutečňuje svou mravní „esenci“. Mravní subjekt získává v tomto aktu svou jsoucnost tím, že uposlechne výzvu čisté vůle jednat, a jednat „chce“. Vůle v této formální podobě čistého „chtění“ se podle Kanta stává výchozí podmínkou každého jednání a je jeho nutným předpokladem. Kant se domníval, že každé konkrétní konání je odvozeno z této předchůdné formy apriorní vůle, nutně ji předpokládá a je z ní odvozeno.

Čistá apriorní vůle jako nutný předpoklad „možnosti“ svobody musí ovšem podle Kanta splňovat řadu podmínek. Musí být ve své činnosti konsistentní a ve svých závěrech koherentní. Musí každé mravní jednání motivovat k stejnému cíli – dosáhnout mravní dobro jako nejvyšší „předmět“ lidského konání.[35] Atribut „dobrého“ mravního jednání lze proto podle Kanta přisoudit pouze takovým aktům, jejichž intence se nevztahují k dílčím projevům vůle, nýbrž jsou motivovány ohledem na její předchůdný celek a mají univerzální mravní význam a dosah. Kant proto soudil, že pouze obecná forma dobré vůle, tj. „chtění vůbec“, se může stát podmínkou možnosti svobody jako nejvyššího projevu lidského mravního jednání

[34] Tamtéž.

a založit její nepodmíněnou hodnotu a platnost. Dobrá vůle je výrazem vědomého úsilí respektovat sílu a moc obecného zákona jako nejvyšší mravní autority. Kant proto oslavoval dobrou vůli jako vrcholnou mravní instanci [36] a prohlásil, že otevírá brány ke „lidství člověčenstva".

Tato teze sehrála v Kantově teorii svobody rozhodující roli a měla klíčový význam v systému výstavby jeho kritické filosofie. Vedla k radikálnímu posunu jejího těžiště a Kant proto nadřadil svou praktickou filosofii, a tedy etiku a teorii svobody, nad filosofii teoretickou, tzn. noetiku a ontologii, a po vzoru Platóna, resp. Rousseaua, zdůraznil rozhodující význam mravního jednání, mravnosti a svobody a vyzdvihl jejich prevalenci nad teoretickým věděním, poznáním a myšlením.

II.

Jádro své kritické etiky nepodmíněného „povinování" a na ní založené teorie svobody formuloval Kant v tzv. „kategorickém imperativu", který ve verzi podané v *Základech metafyziky mravů* z roku 1785 zní: „*Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň požadovat, aby se stala obecným zákonem*".[37] Tento čistě formální zákon neimplikuje žádný věcný obsah, ani nepredikuje žádné konkrétní požadavky nebo závazky. Nevyplývají z něj ani žádné materiální nároky a povinnosti. Je podle Kanta „syntetickou větou a priori" s asertorickou platností. Jako takový má ovšem paradoxní povahu. Na jedné straně se nám v empirické podobě podle Kanta „vnucuje sám pro sebe", ale současně platí, že „není založen na žádném, ani na čistém, ani na empirickém názoru".[38] Má platnost univerzálně platné zásady, z níž lze jako nejvyššího principu mravnosti odvodit „všechny imperativy povinnosti".[39] Klademe-li si otázku, proč se má tento formální a v tomto smyslu „prázdný" zákon stát nejvyšší zásadou mravního jednání, zjistíme, že pouze v této podobě je podle Kanta zásadou odvozující svou platnost výlučně z principu svého vnitřního fungování. Tento zákon je sám „od sebe" a „pro sebe" - *ab se* a *per se* – a má proto absolutní charakter. Ke svému fungování nevyžaduje žádné další příčiny ani důvody a jeho příkazy mají absolutní platnost a závaznost. Položíme-li si v této souvislosti další,

[36] „Ve světě, ba ani vůbec mimo něj, nelze myslet nic jako možné, co by se mohlo bez omezení považovat za dobré, mimo *dobrou vůli*". Tamtéž, str. 19.

[37] Tamtéž, str. 62. Srvn. také jeho poněkud modifikovanou formu v *Kritice praktického rozumu*, která zní „*Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství*" (I. Kant, *Kritika praktického rozumu,* cit. vyd., str. 50) K jeho druhé podobě, podle níž platí, aby „používal lidství jak ve své osobě", tak i „osobě každého druhého" vždy „zároveň jako účel" a nikdy „pouze jako prostředek". (Kant, *Základy metafyziky mravů*, cit. vyd., str. 75) a v níž je zdůrazněn další rozměr Kantovy etiky – humanistický apel na poslání a závaznost mravního zákona pro všechny „rozumné" bytosti, se vrátíme později. Pro úplnost dodejme, že jeho tzv. třetí verze je vlastně pouze doplněním a rozvedením některých tezí verze druhé.

[38] I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 52.

[39] I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, cit. vyd., str. 62.

neméně závažnou otázku, proč se má mravní jednání tímto zákonem řídit, proč je nutné jej jako formální, a v tomto smyslu prázdnou „bezobsažnou formuli“[40] respektovat, a jaké jsou tedy vlastně důvody, které nás vedou k tomu, abychom za jej všech okolností respektovali a uznávali jeho platnost, tak žádnou definitivní odpověď nenalezneme.

Proč je nutné dávat přednost kategorickému imperativu jako nejvyššímu principu „zákonodárství praktického rozumu“, proč mají jeho příkazy absolutní platnost a proč je nutné se jimi řídit, zůstává otevřenou a nezodpovězenou otázkou. Je to stejné, tvrdí Kant, jako kdyby někdo chtěl „rozumem“ dokázat, že žádný rozum „není“.[41] Podle jeho názoru totiž platí, že každý, kdo chce poznat konečný smysl lidského života,[42] a spolu s tím také význam rozhodujících etických pojmů dobra, zla a svobody, se vždy musí pohybovat na půdě „rozumu“ a vycházet z ní. Tato teze tvoří základ Kantovy osvícenské etiky a je na ní založená i jeho normativní teorie svobody. Pouze „praktický rozum“ jako nejvyšší princip mravního bytí zajišťuje metafyzickou nadvládu svobody nad přírodou, nepodmíněného lidského mravního světa nad kauzálním mechanismem smyslové přírody a lidí jako autonomních mravních „samoúčelů“ nad světem heterogenních mechanických „prostředků“ – vyjádřeno Kantovou terminologií.[43] „Světlo“ rozumu je půdou, na níž se musíme vždy pohybovat a z ní vycházet, máme-li zájem stát se svobodnými bytostmi a nezůstat pouhými mechanickými „loutkami“, pohybujícími se podle předem stanovených pravidel a zákonů.[44] Pouze rozum nám umožňuje, abychom vstoupili do světa nepodmíněných „účelů“ a stali se „světoobčany“ v Kantově pojetí.

Jako světoobčan může člověk poznat nejvyšší důvody svého jednání pouze prostřednictvím „rozumu“. V tomto jednání se musí řídit jeho pravidly, protože pouze jejich prostřednictvím může poznat konečný smysl svého života. V těchto aktech se utváří jeho mravní sebevědomí a vyšší mravní odpovědnost. Teprve v „rozum-

[40] Kantův výraz. Je pozoruhodné, že Kant k této námitce jednoho ze prvních recenzentů *Kritiky praktického rozumu*, že kategorický imperativ“ je „jen prázdnou abstraktní formulí“, a „ničím novým“, výstižně a s notnou dávkou ironie a sarkasmu poznamenal, že se mu podařilo vystihnout jeho smysl mnohem „lépe, než sám mohl tušit“, neboť je to právě *tato* myšlenka, která tvoří základ jeho etiky a je klíčem k pochopení jeho teorie svobody a mravnosti. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 13, pozn.

[41] Tamtéž, str. 20.

[42] Pojem „život“ interpretuje Kant z hlediska své transcendentální filosofie a chápe jej jako produkt rozumu a racionálního *vědomí*. Život má volní základ a je „schopnost nějaké bytosti jednat podle zákonů mohutnosti žádosti“ , a tedy vůle, Tato vůle má, jak jsme viděli, v Kantově praktické filosofii prioritní postavení a zásadní význam. Jako „mohutnost žádosti“ hraje klíčovou roli, neboť je to „schopností této bytosti být prostřednictvím svých představ příčinou skutečnosti předmětů těchto představ.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 15, pozn.

[43] A tedy *svobody* nad instrumentální čistě účelovou racionalitou moderního světa a *jednoty* rozumu nad nejednotou, disharmonií a heteronomií moderního světa

[44] Jako např. „Vaucansonův automat “. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str.173.

ném“ člověku pojatém jako mravně integrovaná bytost se podle Kanta dovršuje idea člověka pojatého jako „samoúčel“ a představa samoúčelného mravního jednání pojatého jako nejvyšší projev jeho svobody, lidství a humanity. Člověk jako autonomní bytost překračuje ve svém mravním jednání přírodu a svou nahodilou existenciální podmíněnost, a setkává se s inteligibilním základem své svobody – „praktickým rozumem“, který mu prostřednictvím mravního zákona otevírá cestu k nejvyšším určením jeho života. V mravním jednání se stává svobodnou a mravně integrovanou osobou a morálně odpovědnou bytostí, která překračuje všechna podmíněná vnitrosvětská určení a je jim nadřazená.

Toto byla Kantova odpověď na jeden z nejsložitějších metafyzických problémů celé novověké filosofie a osvícenské moderny vůbec – jak je „možná“ svoboda a jaké jsou její předpoklady. Kant ukázal, že tyto předpoklady leží v mechanismech sebeurčování autonomního mravního subjektu prostřednictvím čisté nepodmíněné vůle.[45] Je patrné, že Kant mj. odmítl myšlenku o predestinaci veškerého dění prostřednictvím nejvyšší prozřetelnosti propagovanou leibnizovsko- wolffovskou racionální metafyzikou 18. století a neakceptoval ani slavnou Leibnizovu tezi, podle níž platilo, že tento svět je „nejlepším ze všech možných světů“,[46] v němž vše „logicky“ a nutně směřuje k nejvyššímu dobru [47] a mravní zlo zůstává jeho doprovodnou negativní součástí, ale ani teze a závěry britské mravní filosofie téhož období, kterou kritizoval za psychologismus a relativistické pojetí mravnosti, a vybudoval koncepci jinou.

Kant pojal svobodu jako nejvyšší metafyzické určení moderního člověka. Zařadil se tím do oné vývojové linie moderního filosofického myšlení, které pokládalo svobodu za rozhodující určení lidského života.[48] Moderní člověk je podle jeho názoru svobodnou bytostí řídící se mravním zákonem jako „kompasem“[49], který jej provází úskalími každodenního života a pomáhá mu překonat jeho nebezpečí. Je bytostí, která ve svém mravním jednání překračuje jeho horizont a vstupuje

[45] Kant se zde pokusil odpovědět na druhou z oněch tří pověstných otázek po metafyzických „zájmech mého rozumu“, které si položil v závěru *Kritiky čistého rozumu.* (A 804, B 832). a kde ukázal, že „všechny zájmy mého rozumu (spekulativní jakož i praktické) se spojují ve třech otázkách: 1. Co mohu vědět? 2. Co mám dělat? 3. V co mohu doufat?“, a k nimž později ještě přistoupila čtvrtá otázka „Co je člověk“ (Srvn. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metafysik,* 4.vyd., Frankfurt am Main 1975, str. 201) A právě na tuto druhou, resp. čtvrtou otázku měla mj. nalézt odpověď Kantova teorie svobody jako pokus překonat některé naturalistické tendence filosofie 18. století.

[46] G. W. Leibniz, *Metafyzické pojednání,* in: G.W. Leibniz, *Monadologie a jiné práce*, Praha 1982, str. 59, 89.

[47] I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 166.

[48] Tedy do oné vývojové linie moderního filosofického myšlení od Rousseaua, Fichta, Hegela v 18. stol., M. Stirnera, S. Kierkegaarda v 19. stol, a ve 20. stol. Sartra, Heideggera, Jasperse a Patočku.

[49] I. Kant, *Základy metafyziky mravů,* cit. vyd., str. 35.

do jiného světa. Odměnou, kterou za to získává, je jeho svoboda a nezávislost, v nichž zjišťuje, že rozhodujícím vodítkem jeho života se stává nepodmíněný mravní zákon, který z něj činí svobodnou autonomní bytost povznesenou nad jakákoli smyslová určení. V mravním jednání reflektuje svou absolutní hodnotu a nepodmíněný charakter svého jáství. V těchto aktech, které mají zásadní význam pro utváření jeho mravního vědomí, sebevědomí a odpovědnosti, se přeměňuje v *ideální osobu* (*Selbst*) nadřazenou nad vše smyslové, neautonomní a neideální.

Toto nejvyšší duchovní_určení je základem jeho „nekonečné" mravní hodnoty pojaté jako metafyzický „samoúčel". V mravním jednání reflektuje svou nadřazenost nad veškerá vnitrosvětská určení a zjišťuje, že nesmí podléhat smyslovým „náklonnostem", protože by tím ztratil mravní integritu svého jáství. I když tyto „náklonnosti" tvoří, jak Kant říká, nedílnou součást jeho každodenního života, nesmí ohrozit jeho mravní celistvost, ani vnitřní mechanismus sebeurčování jeho autonomní vůle. Ve svém jednání se člověk musí řídit mravním zákonem, který mu přikazuje jednat tak, aby „používal lidství jak ve své osobě", tak i „v osobě každého druhého", vždy „zároveň jako účel", ale nikdy „jen jako prostředek".[50] V tomto jednání musí vždy proto postupovat tak, aby „maxima jeho vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství".[51]

Je patrné, že Kant ve své teorii svobody postupoval stejným způsobem jako v ostatních částech své transcendentální filosofie. Striktně od sebe oddělil empirická určení života od jeho ideálních součástí. Tato určení nejsou podle jeho názoru rozhodující, stejně tak jako subjektivní emoce nebo vnější pragmatické utilitární vztahy ke světu a ostatním příslušníkům společnosti. Jednání vedená citovými pohnutkami a emocemi – soucitem, láskou či nenávisti, případně pragmatickým pohnutkami získat materiální prospěch a užitek, a tedy vedená, jak Kant říká, „patologickými náklonnostmi" v nejširším smyslu, v nichž rozhodující roli hraje egoismus, sebeláska a pud sebezáchovy – ústřední teze Hobbesovy, Spinozovy a Lockovy naturalistické etiky 17. a 18.století -, neumožňují objevit nepodmíněné principy mravního jednání. Tyto principy se podle Kanta skrývají jinde – v oblasti autonomního sebeurčování čisté vůle prostřednictvím „kauzality" mravního zákona.

Kant proto soudil, že pouze na základě restriktivních aktů autonomní vůle se může člověk stát svobodnou bytostí. V těchto aktech překračuje oblast svého biologického života a vstupuje do oblasti ideálních postulátů. Je patrné - a o této skutečnosti jsme se již zmínili a ještě se k ní vrátíme -, že Kant ve své etice a teorii svobody postupoval jiným způsobem, než převážná část filosofie 17.

[50] Tamtéž., str. 75.

[51] I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 50.

a 18. století.[52] Založil svobodu v jiných rovinách, než je oblast právních, sociálních a politických souvislostí lidského života. Soudil, že v těchto oblastech lze dospět pouze ke svobodě podmíněné, omezené a legální, nikoli ale svobodě nepodmíněné, nekonečné a absolutní. Kant sice neodmítal myšlenku, že svoboda může mít příslušný politický, sociální i ekonomický statut doprovázený odpovídajícími právními formami a příslušnými legislativními garancemi, ale v této podobě zůstává podle jeho názoru pouhou „legalitou", tj. svobodou bez hlubšího metafyzického založení a kořenů. Svoboda tohoto typu může sice být právně, politicky i institucionálně garantována, ale není podložena „moralitou", a proto není svobodou vyšší – nepodmíněnou, nekonečnou a absolutní. Podle Kanta je proto nutné sestoupit k hlubším metafyzickým základům svobody a světskou „legalitu" doplnit vyšší metafyzickou „moralitou", kterou lze objevit pouze na půdě noumenálních určení bytí a ideálních mravních principů člověka. Kant tímto krokem předznamenal jiná pojetí svobody, a to nejen na půdě německé filosofie na konci 18. a počátku 19. století, ale také pojetí jiná a odlišná.[53]

Kant založil svobodu metafyzicky, v oblasti autonomního sebeurčování subjektu. V jeho pojetí získává člověk nejvyšší znaky svého života – svobodu, nezávislost, mravní celistvost a humanitu – v oblasti nepodmíněného „povinování" (*Sollen*). Nabývá ji v aktu sebereflexe, v níž si uvědomuje, že musí jednat v duchu příkazů kategorického imperativu a je „povinen" jej uposlechnout. Tento zákon tím získává neomezenou platnost a jako „princip všeobecného zákonodárství" se vztahuje, jak vyplývá z druhé verze kategorického imperativu, na každou lidskou bytost a platí pro veškeré lidstvo. Člověk jako rozumná bytost se proto může podle Kanta stát svobodnou bytostí a poznat konečný „účel" svého života pouze tehdy, má-li „morální zájem"[54] stát se mravní osobou *vědomě* se řídící příkazy mravního zákona. Pouze tehdy, když je na konečném smyslu svého života vědomě zainteresován, může odhalit jeho konečný cíl.[55] V projevech „úcty" k mravnímu zákonu, v nichž je vyjádřeno jeho úsilí jednat v intencích tohoto zákona, se utváří jeho mravní vědomí a sebevědomí. Jeho svoboda se v těchto aktech stává svobodou vědomou

[52] K těmto koncepcím srvn. K. Schilling, *Geschichte der sozialen Ideen*, Stuttgart 1966, str. 304–364 L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt/M 1977, str. 171an. E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, New Jersey 1951, str. 234–274.

[53] Srvn. W. Weischedel, *Skeptická etika*, Praha 1999, str. 35 an. E. Tugendhat, *Přednášky o etice*, cit. vyd., str. 125-126. A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, cit.vyd., str. 68–98.

[54] I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, cit. vyd., str. 32, pozn.

[55] Protože podle Kanta platí, že lidský život není přírodní daností a podmíněn pouze naturálně a biologicky, nýbrž má, jak jsme viděli, hlubší metafyzický základ a racionální smysl a cíl. Je „schopností nějaké bytosti jednat podle zákonů mohutnosti žádosti", tj. vůle. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 15, pozn.

a reflektovanou, a právě tento typ svobody je pro moderního člověka určující. Stává se znakem jeho modernosti.

V těchto aktech se člověk stává moderní emancipovanou bytostí, která ví, co má dělat, jak má jednat a čím se má ve svém životě řídit. Zná tedy odpověď na všechny ony tři, resp. čtyři, pověstné otázky po nejvyšších „zájmech a důvodech rozumu", o nichž Kant na závěr *Kritiky čistého rozumu* říká, že představují vrchol našeho vědění a poznání, protože odhalují konečný cíl lidského života.[56] Teprve tehdy se staneme bytostmi svobodnými, což podle Kantova slavného výměru osvícenství znamená - bytostmi rozumnými, svéprávnými a dospělými, a tedy humánními, vzdělanými a civilizovanými. Svoboda tím získává v Kantově interpretaci hluboký kulturní, osvětový a civilizační význam. Otevírá cestu k novým podobám humanismu a novému uspořádání lidské společnosti.

Kantova teorie svobody byla metafyzikou, ovšem metafyzikou *sui generis*. Nebyla založená na předpokladu existence nějakého předem daného reálného jsoucna, např. platónské ideje „dobra", kterou by se měl mravní subjekt svým jednáním snažit dosáhnout a uskutečnit, nýbrž byla založena jinak - „kriticky" a transcendentálně.[57] Podle Kanta totiž platilo, že zásadní „neprobadatelnost ideje svobody" zcela znemožňuje každé její „pozitivní znázornění".[58] Protože ji nelze teoreticky poznat, je nutné založit ji „prakticky", na tzv. „morální rozumové víře" (*Vernuftglaube*), jak uvidíme dále. Na druhé straně ovšem platí, že Kantova teorie svobody byla – a to ve zdánlivém rozporu se svým založením –budována vlastně „pozitivisticky". Vyšla totiž z pozitivního „faktu" danosti mravního zákona,[59] který se podle Kanta vyskytuje „předem v mravním vědomí každého člověka" a dokládá danost oné „pozitivní jistoty", kterou má každá rozumná bytosti nutně v sobě nezávisle na jakékoli empirické zkušenosti.

Tato apriorní „jistota" mravního zákona jí umožňuje vstoupit do světa nepodmíněných určení a překročit naturální stránky lidského života. Jiné cesty k tomuto inteligibilnímu základu svobody jsou podle Kanta pro konečný subjekt uzavřeny. Nejen v mravním jednání, ale také, i když v jiných souvislostech a jiné podobě, v estetickém souzení, překračuje člověk oblast smyslové přírody a vstupuje do světa „nekonečných" idejí a nepodmíněných mravních postulátů a principů. Tento přechod se odehrává „prakticky", v praktickém jednání, a je – jak jsme viděli - výsledkem působení „kauzality" mravního zákona, v němž subjekt v aktu „chtění"

[56] I, Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 804, B 832.

[57] Srv. E. Tugendhat., cit. d., str. 80.

[58] I. Kant. *Kritika soudnosti*, Praha 1975, str. 102.

[59] Neboť platí, že „.. zákon je v nás sám o sobě dostatečně a původně určující, takže ani nedovoluje ohlížet se po nějakém určujícím důvodu mimo sebe". Tamtéž.

afikuje sám sebe a překračuje realitu smyslového světa. Tento krok opět potvrzuje jeden ze výchozích předpokladů Kantovy transcendentální filosofie, podle něhož platí, že veškerá „smyslová skutečnost je pouhým jevem".[60]

Viděli jsme, že Kant založil svobodu na vnitřních určeních člověka - *vůli* přikazující uposlechnout mravní zákon, *úctě* k zákonodárství praktického rozumu, *povinnosti* jednat v duchu jeho nepodmíněných příkazů, *vědomí* nutnosti stát se nepodmíněnou mravní bytostí nadřazenou nad vše smyslové, přírodní a neideální, *uznání* kategorického imperativu jako nejvyšší mravní autority, protože pouze tato subjektivní určení mají mravní význam a jsou eticky relevantní. Pouze vnitřní „povinnost" [61] uposlechnout mravní zákon a respektovat jeho příkazy otevírá cestu ke svobodě a umožňuje, aby se člověk stal mravní bytostí nepodléhající vnějším smyslovým „náklonnostem", ani politickým, sociálním a ekonomickým tlakům, a zůstal nepodmíněnou osobou, která může vstoupit do světa autonomních „účelů", vyjádřeno Kantovou terminologií. Tato svoboda ovšem zůstává svobodou vnitřní a subjektivní. Je interním určením subjektu, a zůstává omezena na vnitřní činnost jeho autonomní vůle. Je niterným určením jeho sebevědomí, které nelze ve vnějším světě bezprostředně uskutečnit ani dosáhnout. Podle Kanta totiž platí, že „naprostá shoda vůle s morálním zákonem je … svatost, jíž není schopná žádná rozumná bytost smyslového světa v žádném okamžiku své existence".[62] Protože je ale na druhé straně současně „přesto požadována jako prakticky nutná", lze jí „dosáhnout jen v progresu do nekonečna …".[63] Shoda vůle s mravním zákonem má proto podobu nekonečně vzdáleného příslibu a očekávání, které nelze ve smyslovém světě dosáhnout a které leží v transcendentním nekonečnu. Svoboda proto zůstává „neuchopitelnou" ideou a postulátem, k němuž sice každá rozumná bytost musí směřovat, aniž by jej ovšem někdy mohla reálně dosáhnout.[64]

Na druhé straně však Kant současně tvrdí, že, cílem svobody je dosáhnout

[60] M. Sobotka, *Člověk, práce a sebevědomí,* Praha 1969*,* str. 6. Podle Kanta totiž platí, že „teprve v jednání překračujeme hranice, které jsou uloženy našemu teoretickému poznání". „Prostřednictvím mravního jednání získává jednající jistotu o své vlastní svobodě jako podmínce jednání vůči světu. Svoboda je pak zároveň praktickým ověřením teze, že smyslová skutečnost je pouhým jevem". Tamtéž.

[61] Srvn. Kantova patetická slova oslavující „povinnost" jako nejvyšší „pružinu" mravního jednání: „Povinnosti! Velké, vznešené jméno, které v sobě neobsahuješ nic líbivého, co by se nám vlichocovalo, nýbrž vyžaduješ podobení se, … vytyčuješ pouze zákon, který si sám od sebe zjednává přístup do srdce, a přece si dokonce proti vůli dobývá úctu…. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 147. K této Kantově nadnesené oslavě formální, a v tomto smyslu abstraktní povinnosti Hegel ve svých *Dějinách filosofie* sarkasticky poznamenává, že tento „bezcitný" normativní kantovsko – fichtovský požadavek působí jako „poslední nestrávené sousto v žaludku". G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,*, Bd. III., Leipzig 1971, str. 525.

[62] I, Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 209.

[63] Tamtéž.

[64] Tamtéž, str. 148.

a uskutečnit „nejvyšší dobro“ jako vrcholný „předmět“ mravního jednání. Tento „předmět“ má ovšem zvláštní podobu. Nelze jej poznat ani k němu proniknout, přesto ale tvoří imanentní součást přikazující vůle. Toto „dobro“ je utvářeno dvěma protikladnými prvky – nepodmíněnou mravní ctností a podmíněnou smyslovou blažeností, které jsou sice v příkrém rozporu, ale úkolem čisté mravní vůle je dosáhnout jejich spojení a umožnit naplnit nejvyšší cíl lidského života – spojit svobodu s mravním dobrem. I když každé mravní jednání musí k tomuto „dobru“ jako svému nejvyššímu cíli směřovat, přesto jej nelze chápat jako vnější objekt, který by jej podmiňoval a vyvolával. Tento „předmět“ musí mít podle Kanta jinou podobu a figurovat v jiném vztahu. Je zvláštním „objektem“ obsaženým v imanentní struktuře přikazující vůle, protože podle Kanta nelze připustit, aby „čistá mravní vůle“ byla podmíněna vnější příčinou a nebyla zcela autonomní a „sama sobě“ neukládala zákony. Kant proto prohlašuje, že „jedinou pohnutkou čisté vůle“, může být „morální zákon“[65] jako jedině přípustná „pružina“ její činnosti. Protože ale tento zákon má pouze formální podobu - „… jako pohnutka abstrahuje od veškeré materie, tudíž od každého objektu chtění“[66] -, je nutné stanovit jeho náplň, obsah a „předmět“.

Tímto obsahem a předmětem je „nejvyšší dobro“, útvar, který Kant interpretuje zvláštním způsobem. Nesmí být, jak jsme uvedli, transcendentním objektem, neboť „kdybychom přijali před morálním zákonem nějaký objekt pod jménem dobra jako pohnutku vůle“, a pak z ní „odvodili nejvyšší praktický princip“, tak by to podle Kanta „vždycky přineslo heteronomii a potlačilo morální princip“.[67] Nejvyšší dobro proto musí být „předmětem“ odvoditelným z vnitřní struktury přikazující vůle a mravního zákona. Je patrně, že se opět setkáváme s paradoxním požadavkem. Kant totiž na jedné straně prohlašuje, že „ i když je nejvyšší dobro vždy celým předmětem čistého praktického rozumu, tj. čisté vůle“, přesto jej nelze „mít za její pohnutku“, neboť striktně platí, že pouze „morální zákon sám musí být považován za důvod, abychom udělali svým objektem ono nejvyšší dobro, jeho přivodění či podporu“.[68] V případě, že bychom postupovali obráceně a „před morálním zákonem přijali nějaký objekt pod jménem dobra jako pohnutku vůle“ a pokusili z ní odvodit „nejvyšší praktický princip“, tak by to přineslo, jak jsme uvedli, „heteronomii a potlačilo morální princip“. [69]

[65] Tamtéž, str. 188

[66] Tamtéž.

[67] Tamtéž.

[68] Tamtéž.

[69] Tamtéž.

Toto „nejvyšší dobro“ je podle Kanta tvořeno „koalicí“ dvou prvků – smyslové blaženosti a mravní ctnosti, dvou protikladných elementů, které nelze v konečném lidském životě spojit ani sjednotit, a proto mezi nimi existuje zásadní rozpor a napětí. Zatímco mravnost má podobu „svrchované povinnosti“ nepodléhající žádné další restrikci a podmínce, protože, jak Kant říká, „nad sebou už žádnou podmínku nemá“, [70] a jako taková vytváří ve svém celku nepodmíněnou mravní ctnost, tak blaženost má jinou podobu. Je smyslovou „potřebou“ a zůstává podmíněná a závislá. Na druhé straně však platí, že úkolem vůle je oba prvky spojit jednotný útvar, neboť jsou oba její součásti. Protože ale toto jejich spojení nemůže mít podle Kanta „logický“, tj. analytický charakter, a nemohou se spojit v jediný formálně identický útvar, musí mít jejich spojení „syntetický“ charakter, což podle Kanta znamená „kauzální“.[71]

Kant totiž soudil, že blaženost a mravnost jsou „dva specificky zcela různé elementy nejvyššího dobra“ a proto jejich spojení nelze uskutečnit a „nemůže být poznáno analyticky“, nýbrž jedná se o „syntézu pojmů“. [72] O tomto spojení však současně platí, že nemá empirický charakter a nelze jej odvodit ze zkušenosti. Musí být transcendentální a mimozkušenostní. „Možnost“ existence nejvyššího dobra proto nelze zdůvodnit ani dokázat empiricky, nýbrž jeho „dedukce“, tzn. jeho zdůvodnění, musí být apriorní a transcendentální. Kant proto tvrdí, že nejvyšší dobro je „a priori (morálně)“ nutné odvodit „výlučně z vnitřní činnosti svobodné vůle“ [73] a ustanovit její pomocí. Z této zvláštní „dedukce“ proto podle jeho názoru „nutně“ vyplývá, že nejvyšší dobro je „nutným nejvyšším účelem morálně určené vůle, jejím pravým objektem“, neboť je „prakticky možné, a maximy vůle, které se na ně co do své materie vztahují, mají objektivní realitu…“. [74]

V autonomní vůli se proto vyskytuje zvláštní napětí a rozpor mezi oběma součástmi nejvyššího dobra – mravností, resp. mravní ctností, a smyslovou blažeností. Je pozoruhodné, jakým způsobem Kant tuto antinomii vyřešil. Pojal ji jako základní rozpor „čistého praktického rozumu“ a soudil, že v této antinomii má mravnost jako „svrchovaná “ součást „nejvyššího dobra“ a nejvyšší ctnost významnější postavení než smyslová blaženost, a je jí nadřazená. Její existenci a realitu, a tedy „možnost“ a „skutečnost“, lze ovšem dokázat pouze nepřímo, pomocí zvláštní hypotézy, která tuto možnost odůvodňuje a prokáže její existenci, což v Kantově

[70] Tamtéž, str. 190.

[71] Tamtéž, str. 191.

[72] Tamtéž, str. 194.

[73] Tamtéž, str. 194.

[74] Tamtéž, str. 197.

interpretaci znamená, že prokáže její formální „nerozpornost“ a „myslitelnost“.[75]

Uvedli jsme, že uskutečnit „nejvyšší dobro ve světě“ je podle Kanta „nutným objektem vůle určitelné morálním zákonem“.[76] Kant ale současně tvrdil, že „v této vůli je … svrchovanou podmínkou nejvyššího dobra naprostá shoda smýšlení s morálním zákonem“.[77] Tato shoda musí být „tedy možná jako její objekt, poněvadž je obsažena v témže příkazu podporovat ho“. [78] Protože ale rovněž platí, že „naprostá shoda vůle s morálním zákonem je svatost a dokonalost“, jíž „není schopná žádná rozumná bytost smyslového světa v žádném okamžiku své existence“,[79] která je ale „přesto požadována jako prakticky nutná“, lze tuto shodu podle Kanta dosáhnout „jen v progresu do nekonečna“, postupu, jehož cílem je směřovat k „oné naprosté shodě“, která podle jeho názoru údajně nutně vyplývá z „principů čistého praktického rozumu“ a která nás vede k tomu, že je „nutné uznat takový stálý praktický postup jako *reálný objekt* naší vůle“. [80]

Tento „reálný objekt“ vůle pojatý jako „nekonečný progres“ je však podle Kanta možný „jen za předpokladu do nekonečna přetrvávající existence a osobnosti téže rozumné bytosti (jež se nazývají „nesmrtelnost duše“)“. [81] Proto dosáhnout mravnost jako svrchovanou součást „nejvyššího dobra“ je prakticky možné jen „za předpokladu nesmrtelnosti duše“. [82] K oné požadované naprosté shodě s mravním zákonem lze tudíž podle Kanta „dospět jedině v pokroku jdoucím do nekonečna …“[83] a mravnost jako privilegovanou a svrchovanou součást nejvyššího dobra lze dosáhnout, a tím tento problém, jak Kant říká, „zcela rozřešit“, jen v „nekonečné věčnosti“.[84] Pouze postulát o existenci věčné a nesmrtelné „duše“ může tento problém urovnat a uvedenou antinomii vyřešit.

Při rozborech smyslové blaženosti, druhé složky nejvyššího dobra, postupoval Kant podobným způsobem. Také zde platí, že k jejímu dosažení je nutné v jednající vůli – v jejím *smýšlení* – postulovat existenci svrchované příčiny, která je odlišná od „přírody“ a která „obsahuje důvod této souvislosti, totiž přesného souladu bla-

[75] Což je formální podmínka její „skutečnosti“. Kant zde postupuje v duchu základní ontologické teze racionalismu formulované Leibnizem a podle níž platilo, že to, „co není nemožné, je skutečné“. Kant proto tvrdí, že „pro tento poslední požadavek z praktického hlediska postačí, že neobsahují žádnou vnitřní nemožnost (rozpor)“. Tamtéž, str. 7.

[76] Tamtéž, str. 209.

[77] Tamtéž.

[78] Tamtéž.

[79] Tamtéž.

[80] Tamtéž. *Kurzíva* VZ.

[81] Tamtéž, str. 210.

[82] Tamtéž.

[83] Tamtéž.

[84] Tamtéž, str. 213.

ženosti s mravností“. [85] Touto „příčinou“ je Bůh. Bůh je „svrchovanou příčinou“, která obsahuje „důvod souladu přírody nejen se zákonem vůle rozumných bytostí“, nýbrž „s představou tohoto zákona, pokud si ho tyto bytosti kladou jako svrchovanou pohnutku vůle“[86], což ale neznamená, jak Kant výslovně upozorňuje, pouze soulad „s mravy podle formy“, nýbrž také „s jejich mravností jako jejich pohnutkou, tj. s jejich morálním smýšlením“.[87] Podle Kanta proto platí, že „nejvyšší dobro je ve světě možné jen pokud je uznávána svrchovaná příčina přírody, která má kauzalitu odpovídající morálnímu smýšlení“ [88] a kterou představuje Bůh.

Posuzujeme – li tuto Kantovu argumentaci z hlediska širších historicko – filosofických souvislostí, vidíme, že Kant ve svých postupech revokoval význam některých tradičních tezí protestantské teologie a protestantského – resp. luteránského – pojetí mravního „dobra“. Prohloubil tezi, podle níž platilo, že „dobro“ je založeno v samotném mravním „smýšlení“ a obsaženo v tomto aktu.[89] Jeho existence není podmíněna vnějšími nahodilými okolnostmi a vyvolána zvnějšku, nýbrž spočívá ve vnitřním mravním záměru a smýšlení. Východisko této úvahy tvoří teze, podle níž platí, že „samo smýšlení“ je již „dobrem“.[90] Intence konat zamýšlené dobro, a tedy vlastní záměr a předsevzetí jsou již „dobrem“ a mají „nekonečnou“ mravní hodnotu. Podtextem těchto zvláštních úvah a širším historickým rámcem, z nějž Kant vycházel a na nějž na mnoha místech navázal, byl, jak jsme uvedli, onen zvláštní křesťanský „pavlovsko-luteránský“ pojem svobody, podle něhož platilo, že „dobro spočívá samo v sobě a nikoli ve skutcích, jejichž nutnost, jakkoli je možná a samozřejmá, není jimi potlačena, neboť jinak by dobrá vůle nebyla vůlí dobrou, nýbrž zlou, a tím pádem pochybnou a zkaženou“.[91]

Svou argumentaci a sled důkazů o nutnosti přijmout postulát existence Boží Kant uzavírá tvrzením, že bytost, která je „schopna jednání podle představy zákonů“, musí být „inteligence (rozumná bytost) a kauzalitou takové bytosti podle této představy zákonů je její vůle“.[92] Z této premisy pak vyvozuje závěr, podle něhož platí, že „svrchovanou příčinou přírody, pokud musí být předpokládána kvůli nejvyššímu dobru“, je „bytost, která je skrze rozvažování a vůli příčinou (tudíž původ-

[85] Tamtéž, str. 214.

[86] Tamtéž,

[87] Tamtéž.

[88] Tamtéž.

[89] Srvn. jeho tezi, podle niž platí, že „… nejvyšší dobro existuje jen pod podmínkou existence boží, spojuje její uznání nerozlučně s povinností, tj. je morálně nutné uznat existenci Boha“. Tamtéž, str. 215.

[90] K širším historicko teologickým souvislostem této teze srvn. K. Rosenkranz, cit. d., str. 168-171.

[91] K. Rosenkranz, cit.d., str. 181.

[92] I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 214.

cem) přírody, tj. Bůh“.[93] Tento předpoklad opravňuje Kanta prohlásit, že „postulát možnosti nejvyššího odvozeného dobra (nejlepšího světa)“ je „zároveň postulátem skutečnosti nejvyššího původního dobra, totiž existence Boha“.[94] V tomto závěru je obsaženo jádro Kantova racionalismu a jeho interpretace základů křesťanské metafyziky.

Na této metafyzicko-teologické argumentaci, kterou jsme se pokusili zrekonstruovat detailním způsobem, je opět patrné, že Kant postupoval v duchu výchozích principů protestantské teologie. Tím, že oprostil pojem Boha od tradičních osvícenských (deistických) výkladů a konotací, [95] dal tomuto pojmu nový význam. Bůh se stal subjektivním predikátem zvláštních afirmativních aktů autonomní vůle a vnitřním mravním postulátem.[96] Tento postulát nejen otevírá, ale také zaručuje možnost dosáhnout i onu druhou součást nejvyššího dobra - „věčnou blaženost“ -, ovšem nikoli „zde“, v tomto pozemském světě, nýbrž v nekonečně vzdálené budoucnosti, a tedy věčnosti.

Je evidentní, že oba postuláty – postulát nesmrtelnosti duše a Boží existence – sehrály v Kantově koncepci svobody významnou roli a plnily důležitou funkci. I když nebyly rozhodující podmínkou „možnosti“ svobody jako takové údajně dané, jak jsme viděli, „nevývratným faktem“ existence mravního zákona, přesto hrály při jejím zdůvodnění významnou roli. Ukázalo se, že nejsou zcela nedosažitelnými transcendentními „předměty“, nýbrž vnitřními postuláty s regulativní platností. Nelze je proto interpretovat jako nepoznatelné entity, nýbrž jejich existence je odvozena z vnitřní struktury jednající vůle, z aktu „chtění“, jímž je toto jednání vyvoláno, a „předmětu“, k němuž toto „chtění“ směřuje a musí dosáhnout – „nejvyšší dobro“.

Je patrné, že svoboda získala v Kantově pojetí zvláštní charakter. Je subjektivním určením, současně ale poukazuje na svůj nutný transcendentní základ. Stává se znakem podvojného bytí bytosti, která je *současně* smyslová a rozumová, faktická a inteligibilní, fenomén i noumenon. Svoboda je subjektivním určením, ale ke svému uskutečnění, tj. dosažení nejvyššího mravního dobra, nutně vyžaduje přesah. Jedině v nejvyšším mravním dobru lze totiž spojit obě protikladné stránky lidského života – smyslovou blaženost, která je podle Kanta podmíněnou „potřebou“ lidského života, s mravní ctnosti, která je naopak nepodmíněnou normativní povinností. Spojením „potřeby“ smyslové blaženosti s mravní „povinností“

93 Tamtéž, str. 215.

94 Tamtéž.

95 K. Rosenkranz, cit. d., str. 184.

96 I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 215. K této Kantově argumentaci srv. E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment,* Princeton 1951, str. 281.

lze dosáhnout nejvyšší cíl lidského života a završit jeho konečný smysl, význam a poslání. Protože ale podle Kanta k tomuto spojení nemůže v konečném lidském životě dojít, zůstává „nejvyšší dobro" nekonečně vzdáleným cílem a postulátem s ideální platností. I v této neúplné podobě však přesto podle Kanta plní zásadní roli – stává se základem nekonečného úsilí dosáhnout pokrok v lidských dějinách.

III.

Viděli jsme že, že svoboda získala Kantově interpretaci dvojznačný charakter a byla zatížena rozpory a antinomiemi, o nichž však Kant byl přesvědčen, že je lze vyřešit a odstranit. Podle jeho názoru totiž platilo, že svoboda jako „jediný" ze všech pojmů čistého rozumu nám „dovoluje, že nemusíme vycházet mimo sebe, abychom našli k podmíněnému a smyslovému nepodmíněné a inteligibilní".[97] Kant v této konstrukci vycházel z přesvědčení, že i když sice nelze popřít, že mravní subjekt je privilegovanou osobou, která se „poznává jako inteligibilní bytost", jež je „určovaná morálním zákonem (prostřednictvím svobody)", tak na druhé straně ovšem současně také platí, že zůstává bytostí, která je „podle tohoto určení činná v smyslovém světě".[98] Pojem svobody tak zvláštním způsobem spojuje protikladné stránky lidského života – podmíněnou a smyslovou s nepodmíněnou a rozumovou, konečnou a faktickou s nekonečnou a inteligibilní. Je vnitřním určením konečné bytosti, současně ale poukazuje na její ideální nekonečnost. Je znakem její „nedokonalosti", která ovšem není podle Kanta fatální a lze jí překonat.

Svoboda totiž může spojit obě protikladné části lidské existence – mravnost a smyslovost, resp. mravní ctnost a smyslovou blaženost, v jediný celek. Kant ovšem soudil, a toto byla jeden z výchozích předpokladů jeho teorie svobody i etiky, který později napadla velká část pokantovské filosofie, že toto spojení je pouze možné, nikoli reálné. Každá mravní bytost musí podle Kanta přesto k tomuto cíli směřovat a musí o toto spojení usilovat. Je to její nejvyšší mravní úkol, který však může splnit pouze na základě platnosti obou výše uvedených postulátů – existence Boha a nesmrtelné duše. I když tyto postuláty neumožňují proniknout k posledním základům svobody, přesto vedou správným směrem. Ukazují cestu ke konečnému cíli veškerého mravního jednání – nejvyššímu dobru ležícím v nekonečnému absolutnu – a opět potvrzují základní poslání a cíl Kantovy teorie svobody a etiky – odhalit nepodmíněnou hodnotu člověka a potvrdit jeho privilegované postavení.[99] Oba postuláty dokládají, že se v nitru konečného subjektu skrývá nekonečné

[97] I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 181.

[98] Tamtéž.

[99] Etika plní podle Kanta zvláštní funkci a poslání. „Není naukou o tom, jak se učiníme šťastnými, nýbrž o tom, zda se máme stát blaženosti hodnými. ……Někdo je hoden vlastnictví nějaké věci nebo stavu, když se to, aby to vlastnil, shoduje s nejvyšším dobrem". Kant I., *Kritika praktického rozumu*, cit. vyd., str. 222.

absolutno, a že mravní jednání umožňuje do této oblasti vstoupit. V mravním jednání se tak otevírá možnost, jak proniknout k nejhlubším metafyzickým základům bytí a nahlédnout jejich nekonečný charakter. I když platí, že tato nekonečnost je nekonečností vnitřní, přesto má tento náhled hlubší význam a přesah. Představuje vstupní bránu do jiného – vertikálního – řádu bytí. Umožňuje vstoupit do světa inteligibilních idejí, a tedy nepodmíněných určení transcendentního absolutna. V imanenci mravního subjektu se tak otevírá cesta k jeho transcendenci. Kantova teorie svobody tím získává nový rozměr, smysl a cíl. Umožňuje spojit nekonečné absolutno s konečným světem a překonat paradox lidské konečnosti.

I když platí, že svoboda – podobně jako ostatní ideje - zůstává z teoretického hlediska nepoznatelná[100] a je určením, „důvody" jehož jsoucnosti nechápeme, protože leží v transcendentním nekonečnu, přesto v „praktickém ohledu" platí, že oba postuláty existence Boha a nesmrtelnosti duše garantují, že v mravním jednání k tomuto cíli směřujeme a že jej v podobě „nejvyššího mravního dobra" dosáhneme. I když se k tomuto cíli můžeme pouze přiblížit, přesto toto úsilí není podle Kanta marné a zbytečné. Vede k totiž ke zdokonalení lidského života a otevírá cestu k nekonečnému pokroku v lidských dějinách. Umožňuje vytvořit nový ideál lidství a uskutečnit plán na zušlechtění lidstva, myšlenka, kterou později v ideji univerzálního humanismu a univerzální humánní kultury jako procesu nekonečného sebevzdělávání lidstva rozpracoval jiný významný představitel německé pokantovské filosofie, J. G. Fichte,[101] a v české filosofii 19. století např. F. Palacký a později T.G. Masaryk.

Kant ukázal, že o svobodu je nutné usilovat, protože je rozhodujícím momentem v lidských dějinách. Určuje jejich konečný smysl a cíl a je zdrojem jejich pokroku. Podle Kanta totiž platí, že ve mravním jednání člověk přestává být soukromou osobou prosazující své individuální egoistické zájmy a jeho život získává nový rozměr, smysl a cíl. Již není osamělým jedincem bojujícím o své přežití, nýbrž reflektuje svou sounáležitost s ostatními lidskými bytostmi jako příslušníky společnosti. Zjišťuje, že nežije pouze vedle nich ve vnějších konkurenčních vztazích, nýbrž vstupuje do nových svazků a spojení. Vytváří novou duchovní komunitu, která je společenstvím rovnoprávných, vzájemně se respektujících jedinců, kteří neusilují o nadvládu jednoho nad druhým a nevyskytují se proto mezi nimi vztahy nerovnosti a podřízenosti. Jsou si totiž metafyzicky rovni a vytvářejí společenství rovnoprávných, vzájemně se respektujících jedinců. Zakládají novou duchovní pospolitost, v níž každý respektuje mravní hodnotu druhého i ostatních příslušníků daného společenství.

[100] Tamtéž., str. 223.

[101] J. G. Fichte, cit. d., str. 22, 27.

Myšlenka vzájemného respektu, rovnosti a tolerance všech lidských bytostí poukazuje na další významný aspekt Kantovy teorie svobody – ideu univerzálního lidství, která sehrála v jeho koncepci zásadní roli a získala klíčový význam. Byla to idea, v níž byl vyjádřen Kantův osvícenský humanismus a jeho univerzální pojetí svobody. Individuální svoboda neznamená izolaci od svobody ostatních lidských bytostí, ani nutnost prosazovat individuální privátní práva, jak to na úsvitu novověku hlásali ve své politické filosofii a etice T. Hobbes a J. Locke, nýbrž naopak požadavek začlenit se do komunity vyššího řádu – oné „neviditelné duchovní pospolitosti univerzálního lidství a společenství lidské humanity", myšlenky, kterou později rozpracoval ve svých dějinách lidstva zejména J. G. Herder. Svoboda získala v Kantově pojetí všelidský univerzální charakter a byla doprovázena požadavkem respektovat a tolerovat mravní hodnotu ostatních lidských bytostí. Na rozdíl od jiných myslitelů, např. G.W.F. Hegela a později zejména K. Marxe, se ale Kant nedomníval, že je nutné obětovat individuální svobodu a podřídit ji diktátu vyšší anonymní a kolektivní svobody celého lidstva. Podle Kanta je svoboda vždy bytostným znakem člověka jako individuální mravní osoby a nikoli nadindividuálního, kolektivisticky konstruovaného celku.[102] Kant vždy zdůrazňoval požadavek osobní mravní odpovědností spojené s osobním mravním vědomím a svědomím. Mravnost a svoboda zůstaly v jeho pojetí znaky individuální mravní odpovědnosti člověka pojatého jako mravně odpovědná osoba a nikoli jakési obecné ahistorické „substance" lidstva jako anonymního metafyzického celku směřujícího ve svém historickém vývoji údajně nutně ke svobodě jako univerzálnímu cíli lidských dějin.

Přes tuto Kantovu patetickou oslavu individuální svobody a optimistické vyznění jeho teorie svobody, v níž byl vyjádřen humanistický étos jeho filosofie, je patrné, že jeho projekt zůstal zatížen velkými problémy a rozpory, z nichž na některé sice Kant sám upozornil a pokusil se je vyřešit, ale které přesto na ni vrhají dvojznačné světlo.

Viděli jsme, že Kant revidoval řadu tezí předcházející evropské filosofie 17. a 18. století (T. Hobbese, B. Spinozu, J. Locka, J. J. Rousseaua) a vyzdvihl nepodmíněnou metafyzickou hodnotu člověka a lidské svobody Paradoxem ovšem zůstává, že řada nových koncepcí svobody, které se objevily na půdě evropské filosofie v 19. století, se vydala zcela jiným směrem.[103] Tyto teorie odmítly nejen metafyzický základ Kantovy „stoické" teorie svobody a mravní étos i patos jeho teze o nekonečné hodnotě lidské existence, ale také jeho apriorismus a transcendentální idealismus. Zdůraznily naopak myšlenku o jeho nutné funkcionální zařazenosti do soukolí moderního světa podřízeného objektivním zákonům přírody, společnosti

[102] E. Tugendhat, cit d., str. 155- 162.

[103] K tomuto vývoji srvn. klasickou práci K. Löwitha, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1969, str. 257 an.

a dějin.[104] Odsunuly stranou myšlenku o jeho samoúčelné metafyzické hodnotě a odmítly představu, že by byl nepodmíněnou mravní bytostí nepodléhající tlakům vnějšího světa.

V těchto teoriích se ukázalo, že svoboda má jinou podobu a že je nutné ji interpretovat nikoli metafyzicky, nýbrž antropologicky.[105] Je podmíněná řadou vnitrosvětských aspektů a výsledkem souhry mnoha faktorů – nejen metafyzických a ontologických, ale také historických, sociálních, politických a právních. V těchto koncepcích se ukázalo, že svoboda nemá jen čistě formální charakter a není absolutní ahistorickou veličinou s nepodmíněnou platností, jak soudil Kant, nýbrž je podmíněna historicky, právně, sociálně a politicky. Nelze ji založit výlučně na univerzální platnosti mravního zákona a interpretovat jako strnulý protiklad přírody[106], nýbrž je spoluutvářena dalšími prvky a má hlubší význam.

Ukázalo se, že svou platnost získává v rámci širšího vývoje celého lidského společenství (J.G. Herder) a dějin kultury pojaté jako proces humanistického sebevzdělávání a výchovy člověka (J. G. Fichte). Rovná se „ceně", kterou člověk získal v mezilidských vztazích a není proto veličinou nepodmíněnou. Je odvozena z jeho postavení, které získal v rámci společnosti a schopnosti obstát v jejím konkurenčním boji. Není absolutní metafyzickou entitou, nýbrž antropologickou veličinou odvozenou z jeho politické, sociální a ekonomické role ve společnosti. Proto není, řečeno s Kantem, odvozena z „morality", nýbrž z „legality". Je derivátem jeho světské (tj. právní, politické a společenské) „ceny", protože pouze v této podobě umožňuje do uvedených vztahů vstoupit a reálně v nich obstát.

V těchto vztazích však již nevystupuje jako metafyzický „účel sám o sobě", nýbrž stává se pouhým „prostředkem" v rámci fungování anonymních společenských sil. Jeho „hodnota" se rovná jeho „ceně" a obě veličiny jsou ztotožněny. V jejich metafyzické identifikaci, resp. pozdější fatální substituci vedoucí v 19. století mimo jiné k onomu pověstnému pojetí moderního člověka jako *homo faber* - „člověka nástrojného" -, se opět projevil osudový problém evropské moderny, který ji poznamenal zásadním způsobem – totiž snaha zvěcnit člověka, naturalizovat jej a zbavit jej svobody. Tento člověk byl redukován na pouhý ekonomický

[104] Odmítly uznat rozhodující roli vědomého autonomního subjektu a nahradily jej nevědomými elementy a strukturami obecných nadindividuálních celků (pozitivismus, darwinismus, marxismus, voluntarismus, aj.).

[105] Případně politicky, sociálně, ekonomicky K tomuto zásadnímu obratu v evropské, a zejména německé filosofii 19. stol srvn. K. Löwith, cit. d., str. 333 an.

[106] Svobodu totiž nelze chápat jen jako výsledek střetu mezi člověkem a přírodou a kolizí mravnosti (*Sittlichket*) a smyslovostí (*Sinnlichkeit*), nýbrž její smysl, význam a poslání je širší a hlubší. Utváří se, jak ukázal ve *Fenomenologii ducha* G. W. F. Hegel, v jiných vztazích – vztazích „člověka k člověku", a tedy ve vztahu mezi tím, co je z metafyzického hlediska „stejné" (*Gleiche*), a tedy ve střetu člověka s člověkem, „stejného" se „stejným",, a nikoli ve střetu s tím, co je odlišné a „nestejné" (*Ungleiche*). K. Rosenkranz, cit. d., str. 179.

článek v bezejmenné soustavě výměny zboží v rámci funkcionální provázanosti moderního konzumního světa.

V dané souvislosti se tento vývoj projevil především jako snaha opustit metafyzický rámec Kantovy etiky a přehodnotit jeho pojetí svobody. Posuzováno z tohoto hlediska bylo zřejmé, že Kantova teorie svobody se svým etickým apriorismem a universalismem ztroskotala.[107] Ztroskotala na formálním charakteru svých výchozích postulátů a proklamované univerzální platnosti svých závěrů. Nereflektovala, že může platit pouze v rámci určité, historicky vzniklé a individualisticky založené evropské společnosti.[108] Na druhé straně ale zůstává otevřená otázka, zda by nebylo možné reinterpretovat některé její dílčí části a poukázat na jejich možný aktuální význam také v dnešní postmoderní době, v níž jedním ze rozhodujících předmětů metafyzické exploatace již není příroda, nýbrž člověk.

Za jeden z největších problémů současného světa lze totiž označit zjištění - a v této souvislosti Kantova etika paradoxně se svým normativním pojetím mravnosti a svobody získává nový aktuální význam - , že zde dochází k přechodu od mravní tolerance v bezbřehou indolenci a indiferenci, a tedy patologickým jevům, v nichž jsou propagovány postoje spojené s bezbřehým relativismem, lhostejností a nihilismem zpochybňujícím univerzálně platné hodnoty a odmítajícím obecně závazná měřítka lidského jednání. Nelze nevidět, že právě v oblasti etiky, mravnosti a morálky jsou tyto tendence nelimitované svobody nejproblematičtější a nejnebezpečnější, mnohem nebezpečnější než v jiných oblastech.

[107] Nejen z těchto vnějších, ale i řady vnitřních filosofických důvodů, zejména v jeho kontradiktorickém pojetí rozumu, resp. nepodmíněné vůle. Srvn. E. Tugendhat, cit. d., str. 125–126.

[108] Srvn. A. MacIntyre, cit.d., str. 60-63.

FRANCOUZSKÝ STÁT, NÁBOŽENSTVÍ A ŠKOLA

MIROSLAVA VÁŇOVÁ
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
Miroslava.Vanova@htf.cuni.cz

The French State, Religion and School

Abstract: France is a democratic, social and secular state where churches have been strictly separated from the state since 1905. There is no state religion there. Currently, France has no official statistics to compare the numbers of members of individual churches, since the public institutions are not allowed to collect information of this nature. However, there are various surveys that are made on a representative sample of respondents. Many studies indicate that a significant feature of the development of the French society in the 20th century is the loss of the influence of religion. Since the Second World War, the number of practising believers has been constantly decreasing. The history of laicity in France began with the French Revolution and is complicated and full of controversy. The social processes related to secularism had, and still also have their reflection in education. For today's schools, the law from the year 1959 is particularly important. Through contracts with the state, in which they agree to accept all children without distinction and to respect the public school curriculum, it allowed private schools to receive a guarantee of public funding, while recognizing their "own specificity". Another important document modifying the approach to religion in public schools is the Debray report from the year 2002, which introduced the teaching of religious facts into some subjects in order to understand culture and the past and current development.

Keywords: France; secular state; affiliation to churches; catholic religion; Islam; history of laicity; religion and education; public schools; teaching of religious facts; private schools with the contract; specific character of private schools

THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 2: p. 239 – 256.

Francie je demokratický, sociální a sekulární stát. Od r. 1905 jsou církve striktně odděleny od státu. „Republika nelegitimuje, neplatí ani nedotuje žádné náboženství"[1], ale respektuje všechna náboženství a je neutrální k náboženskému nebo duchovnímu přesvědčení. Nepovyšuje žádnou víru nad ostatní náboženství (ateismus, agnosticismus...). Neexistuje státní náboženství. Laickost garantuje všem svobodu svědomí. Umožňuje svobodu vyjadřování při respektování svobody druhých a v mezích veřejného pořádku. Laickost znamená, že církve nemohou ovlivňovat rozhodnutí státu a stát nemůže ovlivňovat náboženský život.[2]

[1] Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat. Version consolidée au 10 novembre 2018. Légifrance: le service public de la diffusion du droit. Dostupné z: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749&dateTexte=20190104

[2] La République est laïque, Charte de la laïcité. *Mairie Urmatt*. 2017.

Sekulární charakter Francie se rozvíjel od francouzské revoluce v r. 1789. Před tímto zásadním historickým zlomem, a v několika krátkých obdobích částečně i po něm, zde společně vládl stát a katolická církev. Katolická církev hrála značnou roli ve francouzské historii, a to nejen v náboženské oblasti, ale i v oblasti politické. Od křtu Chlodvíka v r. 496 byla úzce spojená s francouzskou monarchií. Králové byli vysvěcováni kardinálem a přísahali věrnost církvi. Katolicismus také značně ovlivnil francouzskou kulturu.

V době exkluzivně katolické monarchie byla jiná náboženství, která zde existovala (judaismus a protestantismus), pronásledována. Zvláště francouzský protestantismus (kalvinismus, jehož přívrženci se nazývali hugenoti) byl do Tolerančního ediktu[3] z r. 1789 silně perzekvován a posléze zcela zakázán, když Ludvík XIV. v r. 1685 zrušil Edikt nantský[4].

Francouzi a náboženství dnes

Francie nedisponuje oficiální statistikou, která by umožnila porovnat počty příslušníků jednotlivých církví. Již zákon z r. 1872 zakazuje veřejným orgánům ptát se na příslušnost k církvím. III. republika (1870–1940) totiž chápala víru jako soukromou záležitost. Tento princip byl potvrzen 8. článkem zákona z 6. ledna 1978, kde se píše, že „je zakázáno zpracovávat osobní údaje, které odhalují možný rasový nebo etnický původ, politické názory, náboženské nebo filozofické přesvědčení."[5]

Tento zákaz se však netýká průzkumů, které mohou svobodně klást otázky. Tyto průzkumy jsou založeny na reprezentativním vzorku francouzské populace a údajně mohou dosahovat přesnosti sčítání. [6]

Zákon také povoluje výjimku pro veřejné orgány, jako je Národní ústav demografických studií (INED) nebo Národní ústav pro statistiku a ekonomická studia (INSEE), a to „pro účely zásahu" a po schválení Národní komisí pro informatiku a svobodu (SNIL) a Národní komisí pro statistické informace (CNIS).

Dostupné z: http://www.mairie-urmatt.fr/wp-content/uploads/2017/04/Charte-la%C3%AFcit%C3%A9.pdf

3 Toleranční edikt z r. 1787 (Edikt versailleský) byl vydán Ludvíkem XVI. v r. 1787 a dával nekatolíkům, především protestantům, ale také židům, právní a občanský statut, včetně práva uzavírat civilní sňatky.

4 Edikt nantský je toleranční nařízení, které v r. 1598 vydal francouzský král Jindřich IV. Tento edikt uděloval protestantům zvláště právo bohoslužby a v některých oblastech království také civilní a politická práva.

5 Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés. *Modifié par la loi n°2018-493 du 20 juin 2018., la CNIL, 2018.* Dostupné z: https://www.cnil.fr/fr/loi-78-17-du-6-janvier-1978-modifiee

6 Nicméně údaje v jednotlivých anketách se liší, a to zejména proto, že tyto výzkumy mají různou metodiku a různě formulují otázky. Navíc otázka religiozity je složitá a může být chybně interpretována, neboť pojmy jako náboženství, víra a spiritualita mohou být jednotlivými respondenty chápány různě.

Byla tak realizována řada anket, které většinou prováděly výzkumné agentury, jako je např. TNS Sofres nebo CSA.[7]

Podle ankety, realizované po telefonu agenturou TNS Sofres od 3. ledna do 4. března 2007 na národním vzorku 4794 osob starších patnácti let[8], se 69 % Francouzů přihlásilo k nějakému náboženství. 59 % se považovalo za katolíky, 3 % za muslimy, 2 % za protestanty, 1 % za židy, 1 % za buddhisty, 1 % vyznává jiná náboženství a 2 % uvádí svou vlastní víru.

Ke katolické víře se hlásili zvláště starší lidé (75 % věřících starších 60 let, oproti 44 % ve věku 15–34 let). Opačně, i když v menší míře, to bylo u stoupenců islámu. K muslimskému vyznání se hlásilo 8 % respondentů mezi 15–34 lety, 3 % mezi 35–59 lety a 1 % šedesátiletých a starších.

Islám je ve Franci po katolickém náboženství druhým nejpočetnějším vyznáním. Podle studie Pew Research Center žilo ve Francii v r. 2010 asi 4,7 milionů muslimů. Studie INED a INSE publikovaná v témže roce však udává jen asi 2,1 milionu muslimů, z toho 70–110 tisíc konvertitů. Podle odhadů tohoto centra bude však ve Francii v r. 2050 5,7 až 12,6 milionu muslimů, což může být až 17,4 % francouzské populace. [9] [10]

Podle zjištění výše zmíněné ankety je náboženská praxe víceméně marginální. Náboženství opravdu praktikuje jen 15 % katolíků, 25 % židů, 32 % muslimů a 34 % protestantů. Jen 2 % těch, kteří říkají, že věří, chodí do kostela víckrát týdně. Velká většina jen čas od času na velké svátky (23 %), výjimečně (53 %) nebo nikdy (6 %).

Pocit příslušnosti k církvi nemusí být nutně spojen s vírou v existenci boha. Nejvíce věřící jsou muslimové, kteří věří v existenci boha z 94 % (pouze 4 % pochybuje). Po nich následují protestanti (věří 60 %, nevěří 11 %), židé (věří 54 %, nevěří 35 %). Nejméně pak věří v existenci boží katolíci (49 % věří, 38 % pochybuje a 11 % nevěří).

---

[7] VAMPOUILLE, T. France: comment est évalué le nombre de musulmans. *le Figaro*. le 7. april 2011. Dostupné z: http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/04/05/01016-20110405ARTFIG00599-france-comment-est-evalue-le-nombre-de-musulmans.php

[8] Tuto anketu jsem zvolila proto, že je z těch, které se mi podařilo dohledat, nejkomplexnější a hlouběji tak odráží celospolečenskou situaci.

[9] Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. _The Future of the Global Muslim Population Projections for 2010-2030_ *Pew Research Center*. January 2011, p. 127. Dostupné z: http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/

[10] Ministerstvo vnitra, pověřené náboženskými otázkami, udávalo v r. 2010 5 až 6 milionů muslimů. Protože však ministerstvo nesmí sbírat informace náboženského charakteru, byly do tohoto počtu zahrnuty všechny osoby, které přišly do Francie z převážně muslimských zemí, Ale jen třetina z nich se deklarovala jako věřící a praktikující, což odpovídá zjištění studie INED a INSE. Viz Vampouille, T. France: comment est évalué le nombre de musulmans. *le Figaro*. le 7. april 2011. Dostupné z: http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/04/05/01016-20110405ARTFIG00599-france-comment-est-evalue-le-nombre-de-musulmans.php

Také jakožto životní hodnota skončilo v dané anketě náboženství na posledním místě za rodinou, přáteli, volným časem a kulturou, prací a politikou. Uvedlo ho pouze 37 % dotázaných, z toho jen 13 % ho označilo jako velmi významné. I u této položky je možno konstatovat malý počet katolíků. Pouhých 45 % z nich označilo náboženství za významné (z toho 14 % jako velmi významné). Naproti tomu náboženství jako významnou hodnotu označilo 51 % protestantů (z toho 29 % jako velmi významnou), 71 % židů (z toho 20 % jako velmi významnou) a 79 % muslimů (z toho 50 % jako velmi významnou).

Francouzi, kteří se považují za věřící, jsou svojí vírou různě ovlivněni. Mezi nimi téměř každý druhý v anketě uvedl, že víra ovlivňuje jeho morálku, hodnoty a způsob, jak vychovává své děti. Co se týče hodnot a výchovy dětí je patrno, že vliv náboženství se zvyšuje s věkem a úrovní praxe respondentů. Zdá se však, že víra ovlivňuje méně jejich sexuální život (uvedlo 16 %)[11] a jejich politické názory (15 %).

Z této ankety, ale i z řady dalších, je patrno, že katolické náboženství je stále dominantní.[12] Hlásí se k němu zvláště starší lidé a pro řadu Francouzů je spíše kulturou, identifikačním znakem vzhledem k sekularizaci a šíření jiných náboženství, než náboženským vyznáním. V životě jednotlivců je druhotnou oblastí a má relativně malý vliv na jejich způsob života.

Řada studií uvádí, že výrazným znakem vývoje francouzské společnosti ve 20. století je ztráta vlivu náboženství. Od 2. světové války, zvláště pak od 60. let 20. století, se počty praktikujících věřících neustále snižují, což jde ruku v ruce se ztrátou náboženské víry. O tom svědčí i výzkum realizovaný v r. 2012 asociací WIN/Gallup International.

Tento mezinárodní výzkum byl proveden v 57 zemích na vzorku 50 tisíc respondentů. Respondentům byla položena otázka, zda se považují za věřící, nevěřící nebo přesvědčené ateisty. Ve Francii bylo osloveno 1671 osob. Na tuto otázku 37 % oslovených Francouzů odpovědělo, že jsou věřící, 34 % že jsou nevěřící a 29 % se označila za ateisty. To znamená, že podle tohoto průzkumu 63 % Francouzů se neidentifikovalo s žádným náboženstvím. Vzhledem k charakteru tohoto výzkumu byla ve všech zkoumaných zemích použita stejná metodika a bylo tedy možno provést mezinárodní srovnání. Z tohoto srovnání vyplývá, že francouzská

[11] Např. 31 % praktikujících katolíků v letech 1995 až 2004 mělo nemanželské dítě. Viz MAURIN, L. *Déchiffrer la société française.* Paris, La Découverte, 2009.

[12] Katolické náboženství lze studovat na sedmi soukromých katolických univerzitách a pěti veřejných vysokých školách, z nichž 3 jsou v Alsasku a v regionu Mosselle. (Pro srovnání: 5 vysokoškolských institucí je protestantských, 2 pravoslavné, 1 židovská a 3 otevřené vysokoškolské instituce pro studium islámu.) Nejvýznamnější institucí zabývající se náboženstvím je pak l'École pratique des hautes études (EPHE) v Paříži. Viz Données sociologigues et juridiques sur la religion et au-dela. *Eurel.* 2016. Dostupné z: http://www.eurel.info/spip.php?rubrique18&lang=fr

situace je značně výjimečná ve světě, kde náboženství hraje stále významnou roli. (59 % světové populace se deklaruje jako věřící a jen 13 % se prohlašuje za ateisty.) Francie tak zaujímá 4. místo mezi nejvíce ateistickými zeměmi světa, za Čínou, Japonskem a Českou republikou. [13] [14]

Avšak jak uvedl Jean-Paul Willaime, ředitel pro studium na Ecole Pratique des Hautes Etudes, sekce náboženské vědy, a dřívější ředitel Evropského institutu náboženských studií, „čím méně Francouzů se identifikuje s institucionalizovaným náboženstvím, hlavně katolickým, tím více osob se zajímá o náboženské otázky a spiritualitu. Relativní pokles identifikace s nejvíce zavedenými náboženstvími kontrastuje se silným zájmem veřejnosti o náboženská témata a také o otázky spirituality prezentované hlavně masmédii. To se projevuje zvláště ve zvyšování počtu Francouzů, kteří se identifikují s minoritními náboženstvími, především s islámem, ale také buddhismem a různými náboženskými hnutími, které většinou mají jen omezený počet přívrženců.“[15] [16]

Náboženství a vzdělávání

Historický nástin vývoje laickosti

Základním principem francouzského veřejného školství je neutralita a laickost. Tyto principy mají své zakotvení v Deklaraci lidských práv z r. 1789. V článku 10 tohoto zásadního dokumentu se říká: „Nikdo nesmí být stíhán za své názory, včetně náboženských, pokud jejich projev nenarušuje veřejný pořádek“.[17] Nábožen-

[13] Studie tyto výsledky také srovnává s bohatstvím příslušné země. Velká část nejvíce nábožensky orientovaných zemí má nejnižší hrubý národní důchod (Ghana, Nigérie, Rumunsko, Keňa, Afghánistán). Naopak země méně nábožensky zaměřené jsou často ty nejbohatší (Francie, Japonsko, Švédsko, Hon Kong, Austrálie, Německo nebo Nizozemsko).

[14] Plus de la moitié des Français ne se réclament d'aucune religion. *le Monde*, le 7 avril 2016. Dostupné z: https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/05/07/une-grande-majorite-de-francais-ne-se-reclament-d-aucune-religion_4629612_4355770.html

[15] BLANDIN, A., A. LEGRAND, Ph. LE GUILLOU,. M. SHERRINGHAM et J.- P. WILLAIME. Le religieux et l'école en France. *Revue internationale d'éducation de Sèvres*. 36/2004, pp. 49–70. Dostupné také z: URL : http://journals.openedition.org/ries/1453 ; DOI : 10.4000/ries.1453

[16] Obdobně se jeví i situace v České republice. Z nejnovějšího výzkumu sociologů z brněnské Masarykovy univerzity, uveřejněného v r. 2018, vyplývá, že přibývá lidí, zejména mladých, kteří věří v boha, posmrtný život, nebe a peklo. V boha věří přibližně 40 % Čechů, přičemž za posledních deset let se jejich počet zvýšil o 5 %. Boha si většina lidí představuje jako ducha nebo jistou formu životní síly. Přibývá také stoupenců nekřesťanských náboženství, např. buddhismu a lidí věřících v reinkarnaci. Viz RABUŠIC, Ladislav a Beatrice-Elena CHROMKOVÁ MANEA. *Hodnoty a postoje v České republice 1991–2017*: Pramenná publikace European Values Study. Brno: Muni Press, 2018. ISBN 978-80-210-8803-0.

[17] Déclaration des droits de l'homme de 1789. *Légifrance: le service public de la diffusion du droit.* Dostupné z: https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789.

ství je zde tedy bráno jako svobodný názor. Orientační (školský) zákon o dvě stě let později v r. 1989 ve své 10. kapitole nazvané Právo a povinnosti říká totéž: „…v collège a lyceích mají žáci právo na respektování pluralismu, svobody, principu neutrality, svobodu informací a svobodu vyjadřování. Vyjádření této svobody nesmí zasahovat do vyučovacích aktivit".[18]

Laicizace vzdělávání ve Francii začala v 18. století. Před Velkou francouzskou revolucí 1789 bylo vzdělávání organizováno a financováno katolickou církví. Představitelé monarchie se nezajímali o vzdělávání obyvatelstva. Bohaté rodiny si najímaly soukromé učitele, děti z chudých rodin, se nevzdělávaly. Ale v 16. století s rozšířením protestantismu, který představoval nebezpečí pro královskou moc a postupně začal konkurovat katolicismu, se postoj vládnoucích představitelů změnil. Bylo třeba zavést vzdělávání lidu. Pouze katolická církev měla finanční prostředky a disponovala vzdělanými osobami, aby se mohla postarat o plošné vzdělávání mládeže. Feudální stát jí tedy svěřil tuto funkci. Veškeré vzdělávání se tak dostalo pod intelektuální a materiální vliv katolické církve.

V druhé polovině 18. století se však společenská situace začala měnit. V tzv. salonech, které byly organizovány převážně na šlechtických sídlech, se scházeli intelektuálové, kteří kromě jiného kritizovali katolickou církev, usilovali o náboženskou toleranci a snížení vlivu katolické církve na veřejné záležitosti, tedy i na vzdělávání.

Vliv katolické církve na školu (obsah vzdělávání, jmenování učitelů a dozor nad nimi) však reálně odstranila až francouzská revoluce 1789. V r. 1792 Nicolas de Condorcet, francouzský matematik, osvícenský filosof a politik, člen Francouzské akademie, který za francouzské revoluce byl předsedou Zákonodárného shromáždění, představil plán organizace veřejného vzdělávání založený na principu laickosti. Ve své Zprávě o veřejném vzdělávání postuloval jako základní prvek výchovy „osvobození ducha". Chtěl tak vyloučit ze školy všechny politické doktríny, veškerou autoritu církve a všechna intelektuální a pedagogická dogmata.[19]

Již na začátku revoluce byl konfiskován církevní majetek a byly zrušeny církevní daně, čímž se finanční situace katolické církve značně zhoršila. V r. 1792 byly zakázány náboženské vzdělávací kongregace. Církevní vliv se zmenšil, ale francouzské školství se hroutilo.

Po svém puči z 9. listopadu 1799 (podle revolučního kalendáře 18. brumaire r. VIII), který znamenal konec vlády revolučního Direktoria a začátek Konzulátu, usi-

[18] Loi d' orientation sur l'éducation n° 89-486 du 10 juillet 1989. *Légifrance: le service public de la diffusion du droit.* Dostupné z: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000509314&categorieLien=id

[19] Condorcet: Rapport sur l´instruction publique présenté à l´Assemblée législative les 20 et 21 avril 1792. *La Toupie*. Dostupné z: http://www.toupie.org/Textes/Condorcet_instruction_publique.htm

loval Napoleon Bonaparte o urovnání vztahů s Vatikánem. Snažil se proto omezit revoluční opatření potlačující katolicismus. V r. 1801 podepsal konkordát se Svatým stolcem, a tím formálně ukončil zápas světské republiky s katolickou církví. Konkordát představoval jistý kompromis, v jehož důsledku papež uznal Francouzskou republiku a vzdal se majetku katolické církve zabaveného během revoluce. Francouzský stát na oplátku uznal, že katolické náboženství vyznává velká většina Francouzů, a umožnil jeho výuku.[20] Katolické náboženství se však nestalo náboženstvím státním. Po své korunovaci v r. 1804, již jako Napoleon I., císař znovu povolil činnost náboženských vzdělávacích kongregací, ale pod svým dohledem.[21]

Po Napoleonově pádu došlo opět k znovunastolení monarchie a k opětnému posílení katolické církve. (Toto období 1814–1830 se nazývá „la Restauration" a představuje návrat Burbonů.) Církvi byly přidělovány značné finanční prostředky a její vliv ve všech oblastech života, včetně školství, se posílil. Vznikla řada církevních škol primárních i sekundárních. Církev tak získala svůj původní vliv na školství a učitelé byli přijímáni především z řad příslušníků řádů. Tato aliance katolické církve a monarchie vyvolala revoluční opozici. K moci se dostali liberálové, kteří přijali několik antiklerikálních opatření, jako je opatření proti jezuitům a značné snížení počtu chlapců přijatých do tzv. malých seminářů. [22]

Povstáním v r. 1830 byla nastolena tzv. červencová, nebo také liberální monarchie v čele s posledním francouzským králem Louisem-Philipem. Ten se snažil zklidnit rozdělený národ tím, že zavedl parlamentní režim a umožnil buržoazii přístup k výrobním a finančním prostředkům. Nový režim byl mnohem méně svázán s katolickou církví, což se projevilo i ve školství. V r. 1833 vyšel školský zákon, zákon Guizot[23], který umožnil soukromníkům zakládat a organizovat primární školy. Zavedl také primární školy v každé obci s více než 500 obyvateli a učitel-

[20] Dalším výsledkem uzavření konkordátu bylo, kromě posílení Napoleonovy autority, také zajištění vztahů mezi církví a francouzským státem až do oddělení církve a státu v roce 1905.

[21] Régime concordataire français. *Wikipédia. L´encyclopédie libre*. Dostupné z: https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9gime_concordataire_fran%C3%A7aishttps://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9gime_concordataire_fran%C3%A7ais
LEFLON, Jean. Concordat de 1801. *Encyclopaedia Universalis, en ligne.* Dostupné z: URL: http//universalis.fr./encyclopedie/concordat-de-1801/

[22] Viz WARESQUIEL, Emmanuel de et Benoît YVERT. *Histoire de la Restauration (1814-1830) : naissance de la France moderne*, Perrin, 2002, p. 224–225.
GRONDEUX, Jérôme. Débats et enjeux de la Restauration au Second Empire. In *La laïcité: des débats, une histoire, un avenir (1789–2005)*. Colloque tenu au Sénat le 4 février 2005. Dostupné z: www.senat.fr/colloques/actes_laicite/actes_laicite_mono.html

[23] La loi Guizot. *Psychologie, éducation & enseignement spécialisé* .(b.r.). Dostupné z: http://dcalin.fr/textoff/loi_guizot.html
1833: la loi Guizot impose aux communes d'entretenir une école primaire et un instituteur. *Liorac. info*.(b.r.). Dostupné z http://www.liorac.info/PAGES/instituteurs3a.php

ské ústavy v každém departementu. Střední školy byly dány pod dozor univerzit. Značně se zlepšily také životní podmínky učitelů. Toto všestranné uvolnění vedlo k velkému ekonomickému rozmachu. Avšak zároveň došlo k značnému zbídačení rolníků a dělníků, což byl, vedle nedostatečného porozumění stávajícím opatřením ze strany příslušníků vyšších vrstev, také důvod, proč tento režim byl svržen revolucí z února 1848.[24]

Revoluce 1848 vedla ke vzniku druhé republiky (1848–1852). Zdálo se, že dojde ke smíření soupeřících stran. Avšak k moci se dostala konzervativní vláda.

Po zvolení Louise Napoleona Bonaparta prezidentem se stal ministrem pro veřejné vzdělávání hrabě Alfred de Falloux, který provedl reorganizaci francouzského školství. V r. 1850 se mu podařilo prosadit zákon (zákon Falloux) zabývající se základním a středním školstvím. Tento zákon, který je znám zvláště svými ustanoveními o svobodě vzdělávání,[25] ponechává značný prostor pro vzdělávání církevní. Navázal také na zákon Guizot, který zavedl povinnost zřizovat školu pro chlapce v každé obci nad 500 obyvatel, a zavedl povinnost zřizovat školu i pro dívky v každé obci nad 800 obyvatel.

Tímto zákonem, který se snažil o kompromis mezi katolíky a liberály, nicméně byl velmi proklerikální, bylo základní a střední školství rozděleno mezi veřejný sektor řízený obcemi, departementy a státem, a soukromý, tzv. svobodný sektor, jehož instituce byly řízeny soukromými osobami, společnostmi nebo kongregacemi. Učitelé ve veřejných školách byli vzděláváni v učitelských ústavech. Ty však na základě tohoto zákona mohly být rušeny. V soukromém sektoru mohli vyučovat příslušníci církevních řádů a kněží, kterým k výkonu této činnosti stačil certifikát ze stáže nebo dopis o „poslušnosti" udělovaný biskupem. Řády, i ty nepovolené (jezuité), mohly řídit střední školy. Na primárních i sekundárních školách byla povolena výuka náboženství. Nad primárními školami měli kromě starostů dohled faráři. K přeložení učitelů stačilo udání starosty nebo kněze. [26]

Druhá republika zanikla v r. 1852, když Ludvík Napoleon uchopil veškerou moc a nechal se prohlásit císařem. Po porážce Francie ve válce s Prusy byl svržen a byla vyhlášena třetí republika (1870–1940). Jako reakce na francouzskou porážku a obsazení Paříže a zvláště pak jako důsledek nepřátelství mezi levicový-

[24] Viz BLED, Victor du. *Histoire de la monarchie de juillet de 1830–1848*. Paris 1871. Dostupné z: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2206662/f3.image

[25] Svobodou vzdělávání se zde rozumí právo zakládat a řídit soukromou školu a učit tam. Stejně tak všichni žáci mohou tuto školu navštěvovat.

[26] PICHOT-BRAVARD, Philippe. La loi Falloux: une loi de compromis. *Kephas*. Octobre- Décembre 2003. Dostupné z: http://www.revue-kephas.org/03/4/Pichot-Bravard101-113.html
Loi Falloux. Wikipědia.fr. Dostupné z: https://fr.wikipedia.org/wiki/Loi_Falloux
Loi Falloux. *Encyclopédie Larousse en ligne.* Dostupné z: https://www.larousse.fr/encyclopedie/oeuvre/loi_Falloux/119005

mi liberály a převážně monarchistickým Národním shromážděním vznikla v Paříži tzv. Pařížská komuna (18. března 1871 – 28. května 1871). 19. dubna v Prohlášení francouzskému lidu představila komuna svůj program, který kromě zlepšení podmínek pro pracující zahrnoval také odluku církve od státu, odstranění příspěvků církvím a sekularizaci majetku kongregací. Řízením školství byl pověřen Édouard Vaillant, který chtěl zavést povinné, bezplatné a sekulární vzdělávání. Požadoval rovněž rovný přístup chlapců a dívek ke vzdělávání. Během trvání komuny bylo také zakázáno církevní vzdělávání a ze tříd byly odstraněny náboženské symboly.[27]

Postavení třetí republiky, která vznikla v době, kdy parlamentní většinu měli konzervativci, hlavně monarchisté a bonapartisté, se upevňovalo pomalu. Navíc církev podporovala pokusy o obnovení monarchie. Proto také republikáni, když se v r. 1879 dostali k moci, měli zájem na odstranění přímého vlivu katolické církve na mládež. Třetí republika se snažila o hlubokou transformaci země. Inspirovala se ideály francouzské revoluce, umožnila svobodu vyjadřování a velký důraz kladla na vzdělávání. Škola byla brána jako nástroj boje proti zaostalosti a jako prostředek, jak dohnat Německo. Měla být pilířem republiky, který emancipuje jedince a zároveň stmeluje národ kolem zděděných hodnot francouzské revoluce. Ministrem veřejného vzdělávání v republikánské vládě se stal Jules Ferry.[28]

Aby se vzdělávání osvobodilo od církevního vlivu, nechala vláda zřídit v každém departementu učitelské ústavy pro výchovu laických učitelů, kteří ve školách nahradili církevní osoby.[29]

Jules Ferry v r. 1880 vydal dva dekrety: dekret o vypovězení jezuitů a dekret, na jehož základě byly zdaněny ostatní řády, kterým navíc byly pod trestem zrušení dány tři měsíce, aby požádaly o povolení k činnosti.

Aby vzdělávání plnilo výše uvedené cíle, muselo být nejen laické, ale také bezplatné a povinné. Za tím účelem Jules Ferry inicioval v r. 1881 přijetí zákona, kterým bylo zavedeno bezplatné vzdělávání na primárních školách, a učitelé těchto škol měli povinnost prokázat se osvědčením o způsobilosti.[30]

---

[27] La Commune. *Encyclopédie Larousse en ligne*. Dostupné z: https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/la_Commune/114248#11012962
Édouard Vaillant. *Wikipédia. L´encyclopédie libre*. Dostupné z: https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89douard_Vaillant#Participation_%C3%A0_la_Commune

[28] Assemblée nationale. La Troisième république (1870–1940). *Assemblée nationale.fr*:. Dostupné z: http://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/histoire-de-l-assemblee-nationale/la-troisieme-republique-1870-1940

[29] Loi du 9 aout 1879 sur l´ établissement primaires. *Journal officielle de la République francaise*. Fac-similé du Journal officiel du 10 août 1879. Dostupné z: http://www.senat.fr/evenement/archives/D42/1879.pdf

[30] Loi du 16 juin 1881 qui établit la gratuité absolue de l'enseignement primaire. *Legifrance.gouv.fr. le service public de la diffusion du droit*. Dostupné z: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000877118&categorieLien=id

Tento zákon pak doplnil zákon z 28. března 1882, který zavedl povinnou školní docházku (respektive vzdělávací povinnost) pro děti od 6 do13 let a laickou veřejnou školu.[31]

Tento laicizační proces pak završil zákon Goblet z 30. října 1886, na jehož základě ve veřejných školách mohli učit jen laičtí učitelé.[32]

Školní povinnost shromáždila děti všech vyznání ve stejné škole, což nutilo k laickosti. Laickost z r. 1882 má důvody politické. Církev bojovala proti principu povinné školní docházky, kterou považovala za ohrožení práva rodin a za prostředek, jak vnutit vzdělávání v režii státu. Bojovala proti bezplatnosti, neboť bezplatnost je, podle jejího názoru, na místě jen tehdy, je-li škola pro všechny. Církevní představitelé však zdůrazňovali, že veřejná škola pro všechny není.[33]

Reakce liberálů nedala na sebe dlouho čekat. Začal boj o zrušení církevních škol, a to zejména po Dreyfusově aféře.[34] Tato kauza rozdělila francouzskou společnost na Dreyfusovy příznivce a odpůrce a řada katolických osobností projevila své antisemitské a protirepublikánské postoje. V reakci na tuto skutečnost pak série zákonů přijatých mezi lety 1901–1905 se snažila potlačit výuku v církevních školách. Před 1. světovou válkou tak většina škol byla veřejná, bez přímého náboženského vlivu.

Soupeření veřejných a soukromých škol (rozumějme církevních) pokračovalo i ve 20. století. Vzhledem k tomu, že za 1. světové války katolická církev osvědčila své vlastenecké postoje, se mohly církevní kongregace vrátit do Francie. Záhy byla otevřena řada soukromých škol, primárních, sekundárních i vysokých.

Tyto školy byly také silně podporovány vichistickým režimem během 2. světové války. Petainova vláda navíc zavedla výuku náboženství i do veřejných škol.[35] Toto opatření bylo anulováno po osvobození v r. 1945.

V r. 1946 byla vyhlášena 4. republika (1946−1958) a laickost státu byla potvrzena Ústavou z r. 1946 a pak znovu Ústavou z r. 1958.

---

31 Loi du 28 mars 1882 qui rend l'enseignement primaire obligatoire. *Dijithèque MJP.* Dostupné z: http://mjp.univ-perp.fr/france/1882enseignement.htm

32 Loi du 30 octobre 1886 sur l'organisation de l'enseignement primaire. *Legifrance.gouv.fr. le service public de la diffusion du droit.* Version abrogé au 22 juin 2000. Dostupné z: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000501737&dateTexte=20000621

33 PEISER, Gustave. Ecole publique, Ecole privée et Laïcité en France. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien.*1995, N. 19. Dostupné z: URL:http://journals.openedition.org/cemoti/1699

34 Dreyfusova aféra byl sociální a politický konflikt, který v letech 1894–1906 rozdělil francouzskou společnost. Vyvolalo ho podezření, že kapitán židovského původu Alfred Dreyfus vykonával špionáž pro Německo. Dreyfus byl v r. 1896 odsouzen k doživotní deportaci a posléze na 10 let vězení. Avšak v r. 1906 byl očištěn a osvobozen.

35 Viz např. BARREAU, Jean-Michel. *Vichy contre l'école de la République : théoriciens et théories scolaires de la révolution nationale.* Paris : Flammarion, 2001.

V r. 1951 byly přijaty zákony „Marie et Barangé". První umožnil žákům soukromých škol brát státní stipendium, druhý předpokládá čtvrtletní příspěvek na každého žáka, ať navštěvuje primární školu veřejnou nebo soukromou. Tyto zákony byly některými zastánci veřejné školy považovány za antilaické, protože umožnily subvencovat děti, které to nepotřebují. Avšak ve skutečnosti bylo jejich záměrem podpořit svobodu rodičů, která vychází z toho, že svoboda vzdělávání byla a je deklarována Národním shromážděním jako základní princip Francouzské republiky.[36]

Tyto zákony v podstatě připravily půdu pro další zákon, tzv. zákon Debré, který byl přijat v r. 1959 a který umožnil soukromým školám uzavírat asociační smlouvu se státem, a to na základě toho, že „soukromé školství participuje na úkolech veřejné služby". „Toto uznání svobody vzdělávání se realizuje formou materiální pomocí státu a na základě kontroly kvality vzdělávání, aniž by byl porušen zvláštní charakter soukromých škol."[37] Tento zákon opět narazil na výhrady části francouzské veřejnosti hájící veřejnou školu, jakožto školu, která „přijímá všechny děti a respektuje každou víru".[38]

Pro odpor veřejnosti (rodičů i politiků), vycházející z obdobných pohnutek, proto ztroskotal v r. 1984 také záměr socialistické vlády sloučit veřejné a soukromé školství.

V polovině 90. let 20. století se rozpoutala debata o nošení muslimských šátků ve škole. Vyvolal ji případ dvou francouzských studentek muslimského vyznání, které opakovaně odmítaly odložit při hodinách tělesné výchovy svůj šátek. Byly proto ze školy vyloučeny, a protože jejich odvolání u francouzských soudů bylo zamítnuto, odvolaly se k Evropskému soudu pro lidská práva ve Štrasburku. Evropský soud ve svém jednomyslném rozsudku však konstatoval, že zákaz nošení šátků byl stanoven zákonem a měl za cíl „zachovat požadavky sekularismu ve školním prostoru". Soud také vyslovil přesvědčení, že sankce uložená oběma dívkám byla přiměřená, neboť jim byla dána možnost pokračovat ve studiu dálkově.[39]

---

[36] Les lois Marie et Barangé, la fin d'une guerre scolaire? *Thèses universitaires.* Dostupné z: http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2009.deloche_e&part=162268

[37] Loi Debré. Loi n°59-1557 du 31 décembre 1959 sur les rapports entre l'Etat et les établissements d'enseignement privés. *Légifrance: le service public de la diffusion du droit.* Dostupné z: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000693420

[38] L'école laïque a bien mérité de la République. *Les dossiers pédagogiques des Archives d'Indre-et-Loire 2017*. La laïcité en Indre-et-Loire. Dostupné z: http://archives.cg37.fr/UploadFile/GED/laicite/1507648412.pdf

[39] Port du voile à l'école: la Cour européenne des droits de l'homme déboute deux Françaises. *Le Monde avec AFP et Reuters*. le 04 décembre 2008. Dostupné z: https://www.lemonde.fr/societe/article/2008/12/04/port-du-voile-a-l-ecole-la-cour-europeenne-des-droits-de-l-homme-deboute-deux-francaises_1126736_3224.html

Přesto však stoupenci nošení muslimských šátků, někteří muslimové, ale také obránci svobody jedince, se odvolávali na princip laicismu zaručující svobodu svědomí. Ti, kteří naopak zdůrazňovali nutnost neutrality oblečení žáků, se rovněž odvolávali na princip laickosti a v této neutralitě spatřovali základ rovnosti, která je podle nich pro vzdělávání zásadní. Tato debata nakonec v r. 2004 vyústila v přijetí zákona zakazujícího zjevné nošení náboženských symbolů v primárních a sekundárních školách.[40]

Tento zákon, který se týká pouze veřejných škol a nemusí být respektován ani v soukromých školách, které mají smlouvu se státem, byl posílen v r. 2010 zákonem zakazujícím zahalování obličeje ve veřejném prostoru, který je platný ve veřejném prostoru na celém území Francie.[41]

V letech 2012–2016 řada atentátů spojených s náboženským přesvědčením vyvolala ve Francii velké debaty. Od 9. září 2013 musí být ve všech veřejných školách na viditelném místě vyvěšena tzv. charta laickosti. Tato charta je určena žákům, učitelům a všem pracovníkům ve veřejném školství. Srozumitelným jazykem vysvětluje smysl principu laickosti ve škole, a to ve vztahu k jiným republikánským principům a hodnotám. Poskytuje tak podporu pro výuku, sdílení a respektování těchto principů a hodnot, „jejichž předávání škole svěřil národ na základě Ústavy, Deklarace práv člověka a zákona z r. 1905 o oddělení církve od státu". Konkrétně připomíná zvláště zákaz viditelného nošení všech náboženských symbolů a také nemožnost vyhýbat se nějaké výuce pro náboženské či politické přesvědčení. Charta vychází z názoru, že laickost ve škole má garantovat svobodu svědomí žáků a také klidné prostředí pro vzdělávání budoucích občanů bez jakéhokoli náboženského, filozofického, či politického tlaku. A právě v tomto duchu je třeba omezit svobodu projevu žáků.[42]

---

[40] Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. *Légifrance: le service public de la diffusion du droit.* Dostupné z: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?categorieLien=id&cidTexte=JORFTEXT000000417977

[41] Loi du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public. *Légifrance: le service public de la diffusion du droit.* Dostupné z: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670

[42] Charte de la laïcité à l'École. La Nation confie à l'École la mission de faire partager aux élèves les valeurs de la République. Circulaire n° 2013-144 du 6-9-2013. *Bulletin officiel.* N°33 du 12 septembre 2013. Dostupné z: http://www.legirel.cnrs.fr/IMG/pdf/130906.pdf
La charte et exercises corrigés. *Cpe.ac-Dijon,* (b. r). Dostupné z: http://cpe.ac-dijon.fr/IMG/pdf/la_charte_et_les_exercices_corriges-2.pdf
Charte de la laïcité à l'École, apprentissage et actions. éducatives. *Education.gouv.fr.* le 12 septembre 2013. Dostupné z: http://www.education.gouv.fr/cid73734/au-bo-du-12-septembre-2013-charte-de-la-laicite-a-l-ecole-apprentissage-et-actions-educatives.html

Škola a výuka náboženských faktů

Ve Francii, kromě Alsaska a východního území Mosely (oblasti, která byla v době vzniku laické školy v r. 1880 německá a zachovala si v tomto směru svoji specifičnost dodnes), neexistuje speciální školní předmět náboženství. Již v 90. letech však byla zjištěna rostoucí neznalost základních náboženských skutečností, která zabraňuje zvláště mladým lidem chápat nejen všelidské kulturní dědictví, ale i současný globalizovaný svět, což může vést i k různým projevům extremismu.

Po událostech z 11. září 2001 uložila vláda filozofovi Régis Debraymu úkol promyslet výuku náboženských faktů. Tento filozof pak vypracoval zprávu, která vytvořila trvalý filozofický rámec této výuky.[43]

Termín „náboženský fakt" byl vybrán po dlouhých diskusích, aby bylo jasně patrno, že náboženství musí být pojímáno objektivním způsobem, bez hodnotových soudů a osobních názorů. Jean-Paul Willaime, bývalý ředitel Evropského ústavu pro náboženské vědy, definuje tento pojem následujícím způsobem: „Ukotvený v přístupu společenských věd přijatého historiky, výraz náboženský fakt zdůrazňuje objektivizující rozměr vědeckých přístupů k sociálním jevům označených jako „náboženské". Ve Francii se termín používá v souvislosti s výukou náboženství v sekulární veřejné škole, což znamená, že se nejedná ani o úvod do náboženství, ani o vyučování z pozic náboženství, ale o učení o náboženstvích z pohledu historického, sociologického a kulturního."[44]

Náboženská fakta nemají být vyučována jako samostatný předmět, ale jsou zahrnuta do některých předmětů, jako je dějepis, francouzština, filozofie, občanská výchova, výtvarná výchova a hudební výchova.

Prvky náboženské kultury figurovaly v osnovách dějepisu a filozofie již od r. 1996. Analýza Régis Debreye však pevně ukotvila její výuku v podobě náboženských faktů. Takto pojatá výuka pak byla ještě posílena v r. 2005 a po lednových atentátech v r. 2015.

Počítá s nimi i „společný základ znalostí, dovedností a kultury", který byl definován v r. 2005 a má za úkol organizovat vzdělávání na základě sedmi kompetencí, které si mají žáci osvojit. Z těchto sedmi kompetencí se dvě, „lidská kultura" a „sociální a občanské kompetence", týkají také výuky náboženských faktů.

Kromě toho, aby podpořil „základ společných hodnot: hrdost, svobodu, rovnost, solidaritu, laickost, smysl pro spravedlnost, respektování osob, jejich původu

[43] *Rapport Régis Debrey. L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque*. Février 2002. Dostupné z: https://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/024000544.pdf

[44] Les faits religieux. Qu'entend-on par là? Résumé mis en forme de l'article Faits religieux de Jean-Paul Willaime. In RÉGINE, Azria et Danièle HERVIEU-LÉGER eds. *Dictionnaire des faits religieux.* Presses Universitaires de France, 2010. Dostupné z: http://www.ecolelaique-religions.org/wp-content/uploads/2013/03/20130420_Faits_religieux_Definition_Willaime.pdf

a rozdílů, rovnost mezi ženami a muži, toleranci a absenci jakékoli diskriminace", zavedl také Orientační a programový zákon pro přestavbu školy Republiky č. 2013-595 z 8. července 2013 jako prioritu francouzského vzdělávacího systému mravní a občanskou výchovu všech žáků.[45]

Náboženská fakta jsou vyučována už na primární škole. Na collège, např. ve francouzštině, již v 6. ročníku čtou žáci úryvky z Bible a jiných posvátných textů. V dějepise bylo značně posíleno studium velkých náboženství. Např. v 7. ročníku se žáci seznamují s učením proroka Mohameda, Koránem a šířením islámu, ale také se západním náboženstvím. Na lyceu ve filozofii čtou texty náboženských myslitelů (sv. Augustina, Tomáše Akvinského, Averroa apod.).

Učitelé většinou nejsou zásadně proti této výuce, protože není konfesní a je neutrální vůči všem náboženstvím. Avšak ve společnosti, kde náboženská praxe a kultura je celkově na nízké úrovni, učitelé nejsou příliš dobře na tuto výuku připraveni. Na nutnost přípravy učitelů upozorňoval již Debrey, který požadoval, aby do počáteční přípravy učitelů byl zařazen speciální modul s touto problematikou. To však plně, a hlavně jednotně, není realizováno dodnes. Vznikají ale různé iniciativy, které se snaží pomoci učitelům ve výuce těchto otázek. Např. asociace Enquête pořádá pracovní dílny a vytváří metody, jak vyučovat náboženská fakta děti od 7 do 11 let, a to hlavně formou hry.[46]

Jak ukázal evropský výzkum, kterého se zúčastnila asi tisícovka žáků prvních a druhých ročníků veřejných a soukromých lyceí se smlouvou, nemají ani žáci proti této výuce zásadní námitky. 70 % dotázaných žáků se domnívá, že výuka náboženských faktů pomáhá vzájemnému soužití a 57 % soudí, že pomáhá pochopit současné události. Avšak Jean-Paul Willaime není v tomto směru příliš optimistický, když říká, že „názor mladých Francouzů odráží především jejich velkou toleranci k náboženské různosti, ale toto pozitivní vnímání náboženských faktů je relativní, neboť pouze třetina těchto respondentů se domnívá, že náboženství je důležité téma."[47]

Realizace výuky náboženských faktů však, ať je jakkoli přijímána, působí řadu problémů. Tyto problémy jsou rázu pedagogického (didaktického a metodologického), ale i sociálního. Výuka náboženských faktů je zaměřena hlavně na minulost

[45] Loi n° 2013-595 du 8 juillet 2013 d'orientation et de programmation pour la refondation de l'école de la République. *Légifrance: Le service public de la diffusion du droit*. Dostupné z: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000027677984&categorieLien=id

[46] Comment penser l'enseignement du fait religieux à l'école ? *La Croix*. (b.r.). Dostupné z: https://www.la-croix.com/Actualite/France/Comment-penser-l-enseignement-du-fait-religieux-a-l-ecole-2015-01-26-1272873

[47] GORCE, Bernard. Dossier: Les élèves apprécient la religion à l'école. *La Croix*. le 26 septembre 2008. Dostupné z: https://www.la-croix.com/Archives/2008-09-26/Dossier.-Les-eleves-apprecient-la-religion-a-l-ecole-_NP_-2008-09-26-328924

a je tak zčásti odtržena od toho, co žáci prožívají. V obsahu dějepisu např. je řada témat vztahujících se k náboženství (vznik velkých náboženských tradic, náboženské války apod.), ale není zde téměř žádný odkaz na současnost. Mnozí odborníci, jako např. Isabelle Saint-Martin, ředitelka Evropského institutu náboženských věd (2011–2018), nebo Philippe Gaudin, odpovědný za přípravu učitelů v dané oblasti, poukazují také na to, že velkým nedostatkem této výuky je, že náboženská fakta jsou vždy nahlížena z pohledu osnov daného předmětu. Přístup k nim je proto v jednotlivých předmětech nestejný a nerovnoměrný a chybí sjednocující hledisko. Hubert Tison, generální tajemník Asociace učitelů dějepisu a zeměpisu, upozorňuje zase na konkrétní problémy, se kterými se setkávají mnozí učitelé. Tison přímo uvádí, že „v některých školách se žáci ptají, proč mají studovat křesťanství. Jiní zase, proč studovat islám. Mnozí židovští žáci jsou pak roztrpčení tím, že musí mluvit o Palestině." Podle jeho názoru by měl učitel dějepisu mít „dobré znalosti, co se týče historie náboženství a projevovat korektní a neutrální postoj". Naskýtá se však otázka, co je "korektní" přístup. Navíc. Učitelé, kteří se mnohdy necítí být v náboženských otázkách, zvláště, co se týče islámu, příliš kompetentní, „aby zabránili náboženskému napětí ve třídě, se raději debatám na náboženská témata vyhýbají".[48]

Toto vše jsou však problémy, které je možno postupně vyřešit. Citlivým problémem, který je předmětem řady diskusí stále, je ale existence a statut soukromých škol.

Laickost francouzského školství a soukromé školy

Soukromé školy, které na základě zákona Debré z r. 1959 (viz výše) získaly možnost po pěti letech své existence uzavřít smlouvu se státem, jsou pod pedagogickou a finanční kontrolou státu a při zachování svého „vlastního charakteru" musí respektovat svobodu svědomí a přijímat „všechny děti bez rozdílu původu, názoru nebo víry" a musí dodržovat stejné učební plány a osnovy jako školy veřejné.[49] Ne všechny soukromé školy jsou konfesijní, ale všechny konfesijní školy jsou nutně soukromé.

Na oplátku stát platí učitele, kteří musí mít stejné vzdělání jako ve veřejném školství. Místní společenství platí ostatní zaměstnance a financuje za stejných podmínek jako ve veřejném školství údržbu budov, jejich vybavení a školní

[48] PECH, Marie-Estelle. A l'école, de grandes disparités dans l'enseignement des religions. *Le Figaro*. le 22 février 2015. Dostupné z: http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/02/22/01016-20150222ARTFIG-00181--l-ecole-de-grandes-disparites-dans-l-enseignement-des-religions.php

[49] Code de l'éducation. Article L. 721-2. 2013. *Legifrance. Le service public de la diffusion du droit*. Dostupné z: http://www.codes-et-lois.fr/code-de-l-education/article-l442-1

dopravu. Kromě toho se v soukromých školách platí školné (100–1000 euro za rok), které slouží pro jejich lepší vybavení.

Existují tři typy soukromých škol. Kromě soukromých škol s asociační smlouvou se státem, existují také školy pouze se smlouvou a školy bez smlouvy.[50]

Soukromé školy pouze se smlouvou jsou jen školy primární. Tyto školy jsou pod pedagogickou a finanční kontrolou státu. Jejich učitelé uzavírají smlouvu se soukromým zřizovatelem, ale jsou placeni státem.

Soukromé školy bez smlouvy jsou minoritní (vzdělávají asi 0,4 % žáků**,** z toho 0,2 % připadá na domácí vzdělávání). Jsou však na vzestupu, zvláště pro nejmladší děti**.** Nejsou povinny respektovat oficiální osnovy. Musí však zajišťovat výuku společného základu znalostí a respektovat některá kritéria, jako jsou dobré mravy, hygiena, veřejný pořádek apod. Některé z těchto škol jsou tzv. školy alternativní[51].

V r. 2017 chodilo do soukromých škol 2,2 miliony žáků, z toho 73 tisíc do soukromých škol bez smlouvy. Školy se smlouvou (primární školy, collège a lycea) pak navštěvovalo 16,6 % francouzských dětí, z toho 13,2 % žáků primárních škol a 20,7 % žáků collège a lyceí.[52] Školy se smlouvou jsou převážně katolické. Existuje asi osm a půl tisíce škol katolických, kolem tří set škol židovských a asi třicítka škol muslimských.[53]

Na tyto školy bylo v r. 2018 ze státních prostředků vynaloženo 7 601 326 156 euro.[54]

A právě tato obrovská materiální podpora soukromých (konfesijních) škol je jednou z problematických otázek, které vyvolávají u části francouzské veřejnosti, zvláště pak mezi učiteli veřejných škol, bouřlivé debaty a někdy také demonstrace.

Jak je možné, že laická republika, která „nelegitimuje, neplatí ani nedotuje žádné náboženství“, podporuje konfesijní školství? Na to sice dává odpověď už sám zákon Debré, který říká, že „soukromé školy se účastní také veřejné služby vzdělávání“ a musí být proto také subvencovány ze státních prostředků, aby rodiče

[50] Enseignement privé en France *Wikipédia*. Dostupné z: https://fr.wikipedia.org/wiki/Enseignement_priv%C3%A9_en_France

[51] Ecole hors contrat ou à la maison : de quoi parle-t-on ? *Le Monde*. le 9 juin.2016. Dostupné z: https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/06/09/ecole-hors-contrat-ou-a-la-maison-de-quoi-parle-t-on_4945162_4355770.html

[52] Les niveaux et les établissements d'enseignement: Les établissements d'enseignement scolaire privés. *Education. gouv. fr*. octobre 2018. Dostupné z: http://www.education.gouv.fr/cid251/les-etablissements-d-enseignement-prive.html

[53] L'Enseignement privé en France. *Enseignement-privé. info 2015*. Dostupné z: https://www.enseignement-prive.info/ecoles-colleges-lycees

[54] *PLF 2019 - Extrait du bleu budgétaire de la mission: enseignement scolaire.* Version du 02/10/2018. Dostupné z:
https://www.performance-publique.budget.gouv.fr/sites/performance_publique/files/farandole/ressources/2019/pap/pdf/DBGPGMPGM139.pdf

dětí, které si vyberou soukromou školu, neplatili dvakrát. Naskýtá se však otázka, proč mají všichni občané těmto rodičům platit za vzdělávání jejich dětí v soukromé škole.

I na tuto otázku je však možno najít odpověď. Např. národní ankety na téma „Veřejné školy nebo soukromé školy? Trajektorie a akademické úspěchy", provedené v prvním desetiletí 21. století Gabrielem Langouetem a Alainem Légerem na reprezentativním vzorku několika tisíc rodin, přinášejí v tomto smyslu cenné odpovědi. Ty jsou v kontrastu s často stereotypními názory objevujícími se ve sdělovacích prostředcích. Tyto průzkumy totiž ukazují jiné společenské důvody, než ty, které rozpoutávaly ideologické spory dříve. Je to především strach ze školního neúspěchu, který vede k tomu, že 40 % rodin uvedlo, že volilo střídavě veřejné a soukromé školy tak, aby čelily školnímu neúspěchu svých dětí. Téměř každý druhý žák tak chodí alespoň jeden rok do soukromé školy se smlouvou. Čistě ideologické (náboženské) důvody jsou v naprosté menšině. Dochází tedy k určitému překrývání veřejného a soukromého školství.[55]

Jako mnohem závažnější problém než je státní materiální podpora soukromých škol se smlouvou se však z hlediska principu laickosti francouzské školy jeví to, že zákon Debré uznává jejich „vlastní charakter". Co to znamená?

Žádná obecná definice tohoto pojmu neexistuje. Např. Ústavní rada ve svém rozhodnutí ze dne 23. listopadu 1977 uvádí, že „zachování specifického charakteru instituce spojené se státem na základě smlouvy je pouze uplatňováním zásady svobody vzdělání". Ani školský zákon neříká, co je vlastní charakter školské instituce, ale specifikuje, co není. Nemůže se týkat obsahu vyučovaných předmětů nebo osnov, protože výuka je poskytována podle pravidel a osnov veřejného vzdělávání. Nemůže se týkat ani výběru žáků, protože školy se smlouvou musí přijímat všechny děti „bez rozdílu původu, názoru nebo víry". Tento pojem může být tedy definován pouze obecně. V případě katolických škol jako spojnice veškerého vzdělávání a výchovy orientovaná křesťansky. Tím je vysvětlováno to, proč katolické školské instituce mají a musí mít jiný vzdělávací projekt než školy veřejné. Jak uvádí Max Cloupet, bývalý generální tajemník pro katolické školství: „Neexistuje křesťanská matematika, ale jiný způsob uvažování o vědě ve světle evangelia".[56]

André Blandin, náměstek generálního tajemníka pro katolické školství, zase říká: „Není to samotné vzdělávání, které je katolické, je to instituce, která je nositelem vlastního charakteru. Ve své aktuální definici je vlastní charakter spojením

[55] LANGOUE, Gabriel et Alain LEGER, *Le choix des familles : école publique ou école privée***?** Éditions Fabert, Paris, 1997. Article extrait de Vers l'Education Nouvelle n°483. Dostupné z: http://www.cemea.asso.fr/spip.php?article544

[56] Caractère propre et liberté de conscience des enseignants. *Enseignement-catholique.fr*. Dostupné z: https://enseignement-catholique.fr/caractere-propre-et-liberte-de-conscience-des-enseignants/

mezi vzděláváním, výchovou a nabízením smyslu života osvíceného evangeliem. Nepohybujeme se na úrovni povinnosti, ale na úrovni výzvy, návrhu."[57]

Je pravdou, že jednotlivé konfesijní školy se smlouvou se značně liší, a to i díky svému „vlastnímu charakteru". Jiné jsou tyto školy v centru měst, kde se často praktikuje katecheze a kde i přesto, že musí přijímat všechny žáky bez rozdílu, se mnohdy seskupují žáci stejného duchovního, kulturního a sociálního původu. Jiné jsou tyto školy na předměstích. Např. v Marseille existuje katolická škola, kam chodí 85 % muslimů.[58]

Nicméně skutečnost, že se na církevních školách se smlouvou může realizovat katecheze, že zde mohou učit i kněží, a že se na tyto školy nevztahuje ani zákon zakazující zjevné nošení náboženských symbolů, jistě znesnadňuje předávání hodnot laickosti, vycházející ze zákona z r. 1905, který chápe laickost jako nedělitelnou. Ukazuje se tak, že pojem „vlastní charakter" v kontextu laického státu a laické školy ve skutečnosti zůstává nejasný a i v současné době vyvolává četné kontroverze.

Tento článek vychází v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě, Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti PROGRES (Q01).

[57] BLANDIN, A., A. LEGRAND, Ph. LE GUILLOU,. M. SHERRINGHAM et J.- P. WILLAIME. Le religieux et l'école en France. *Revue internationale d'éducation de Sèvres*. 36/2004, pp. 49-70. Dostupné také z: URL : http://journals.openedition.org/ries/1453 ; DOI : 10.4000/ries.1453

[58] tamtéž

SOUČASNÁ AGENDÁRNÍ TVORBA V ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVI EVANGELICKÉ[1]

JANA HOFMANOVÁ
UNIVERZITA KARLOVA, EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
CHARLES UNIVERSITY, PROTESTANT THEOLOGICAL FACULTY
jana.hofmanova@centrum.cz

New worship book preparations in the Evangelical Church of Czech Brethren

Abstract: This conference paper sums up recent efforts to cultivate liturgical practices at the Evangelical Church of Czech Brethren. Based on available reviews, articles and witnesses of church members, this article is focused on the intentions of the Agenda published in years 1983 and 1988 and on their reception in church practices. In this context, principles and theological emphases which determine current work on a new worship book (agenda) are introduced. Primarily notes and comments of the liturgical committee of the Evangelical Church of Czech Brethren were used as a source for this research.

Keywords: liturgy; worship, Evangelical Church of Czech Brethren; worship book; liturgical committe

THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2019, Vol. 90, No. 2: p. 257 – 265.

Když v roce 1988 vyšel druhý díl stávající Agendy Českobratrské církve evangelické, vyjádřil profesor praktické a ekumenické teologie na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě prof. ThDr. Pavel Filipi ve své recenzi naději, že se jedná o dílo, které v prostředí této církve „přispěje jistě k větší jasnosti v otázkách liturgických" a dodal doušku „Ještě raději bychom však byli, aby přispělo ke vzývání Jména Hospodinova v tomto pokolení."[2]

S odstupem třiceti let zůstává právě tato přejná naděje spolu s reflexí, do jaké míry se naplňuje či nenaplňuje, podstatným impulsem pro práci poradního odboru liturgického při synodní radě Českobratrské církve evangelické, který byl pověřen přípravou nové agendy.

Při promýšlení liturgických a teologických východisek pro uspořádání bohoslužeb je třeba mít na paměti kontext, v jakém se tato práce odehrává. Proto v následujícím příspěvku nejprve nastíním souvislosti vzniku aktuálně užívané dvoudílné Agendy z let 1983 a 1988, na niž současný poradní odbor vědomě

[1] Přednáška na konferenci „Služba církve a její řády" přednesená 22. listopadu 2018 na HTF UK v Praze. Text byl následně doplněn a upraven k tisku. Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

[2] FILIPI, Pavel, 1988. Druhý díl Agendy. *Křesťanská revue.* **55**(7), 168. ISSN 0023-4613.

navazuje. Všimneme si, s jakou se setkala recepcí a jak vypadá současná liturgická praxe v ČCE. Do jaké míry se naplnila naděje zmíněná v úvodu, a kde se naopak otevírá pole pro další úsilí či posun?

1. Bohoslužebná kniha určená všem členům sborů

Českobratrská církev evangelická patří k denominacím, v nichž podle církevního zřízení a církevních řádů náleží *ius liturgicum* celému staršovstvu; kromě faráře či farářky daného sboru tak nesou odpovědnost za řádné konání bohoslužeb i volení presbyteři a presbyterky, tedy povětšinou laici bez teologického vzdělání. Co se konfese týká, hovoříme o církvi unionované, tedy vědomě se hlásící k různým teologickým a duchovním kořenům a spojující v sobě jak reformační proud luterský, tak reformovaný; písmáckou tradici a odkaz Jednoty bratrské, zbožnost pietistickou a charismatickou i civilní interpretaci křesťanské zvěsti, teologické důrazy tradiční ale i liberálně a ekumenicky orientované.

Už všechny tyto okolnosti dávají tušit, že diskuse o podobě bohoslužeb (natož o jejich případné jednotné podobě) v prostředí ČCE nebývá snadná, protože mimo jiné rozechvívá některá přirozená pnutí.

Na druhé straně se právě tato situace stala základem pro specifickou formu bohoslužby, kterou nemůžeme považovat za důsledně reformovanou ani důsledně luterskou. Podrobněji tuto tezi a liturgický vývoj v ČCE od dob jejího vzniku a v průběhu 1. poloviny 20. století postihl Pavel Filipi ve své studii „Hledání liturgické tváře", v níž postupně vzniklou „českobratrsko-evangelickou"[3] formu bohoslužby charakterizuje jako „v maximální míře očištěnou od klasických prvků tradice (včetně reformační české) (…), zbavenou téměř všech neverbálních kódů, s minimem prvků celebrativních (…) a pomíjející liturgické dědictví ‚ekumenické církve'."

Charakteristickým rysem liturgie v ČCE se stalo to, že v ustáleném pořádku bohoslužeb, který se ovšem v jednotlivých sborech mírně liší podle tradice a zvyklosti, je kladen důraz především na zvěstování Slova Božího prostřednictvím biblicky založeného kázání a nechybí modlitby a písně. Večeře Páně nebyla – a dosud není – v naprosté většině sborů obvyklou součástí každonedělní bohoslužby.[4] Liturgické prvky přitom byly často považovány právě především za rámec kázání, který se má, pokud možno, ke kázání vztahovat. Předsedající byl zpravidla zároveň lektorem, kazatelem i tím, kdo se modlí a vybírá písně, a tedy nejvýraznějším akté-

[3] FILIPI, Pavel, 2010. Hledání liturgické tváře. *Teologická reflexe*. **16**(2), 123-124. ISSN 1211-1872

[4] V době, kdy vychází Filipiho recenze na první díl Agendy ČCE, vychází ve stejném čísle Křesťanské revue článek Rostislava Nechuty nazvaný „Jaký smysl mají služby Boží", v němž není večeře Páně ani zmíněna a veškerá pozornost autora se soustředí na tezi, že Bůh se svým lidem mluví skrze Písmo z moci Ducha svatého a že „všechna pozornost se musí soustřeďovat na Písmo svaté". NECHUTA, Rostislav, 1984. Jaký smysl mají služby Boží. *Křesťanská revue*. **51**(4),91-92. ISSN 0023-4613.

rem bohoslužeb, k němuž se shromáždění přidávalo tichým naslouchánim a zpěvem společných písní. Znatelný vliv na celkové uspořádání a vyznění bohoslužeb pak mělo i charisma, obdarování a příprava kazatele či kazatelky.

Josef Smolík už v šedesátých letech ve svých skriptech pro studenty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze mluví o „naprosté ‚aliturgičnosti' Českobratrské církve evangelické" a „křiklavé lhostejnosti k bohoslužebným formám"[5] s porozuměním, že se jedná o dědictví oprávněného a naprostého důrazu na Slovo Boží. Zároveň však situaci v církvi reflektuje jako úpadek liturgického a zvláště svátostného života a jedním dechem klade otázku, zda se v této podobě už nejedná spíš o doklad „nedostatečné odpovědnosti a vážnosti ke Slovu"[6], které si vždy vytváří určité přiměřené formy. Mimo jiné také poznamenává, že „jedním z úkolů budoucích je promýšlení, jak odbourat liturgický systém jednoho muže…"[7]

V uplynulých desetiletích se v diskusi o podobě bohoslužeb ČCE nadále opakovaně ozývají spolu s pozitivním apelem na hledání autentického a pravdivého Slova Božího a na zachování této svobody i obavy z pevných formulací a výtky proti liturgickým gestům a ustáleným formám, které bývají dokonce někdy označovány za obřadnictví, mechaničnost nebo ceremonialismus.[8]

Zvláště problematické přitom bývají formulace a momenty, které po dlouhou dobu v prostředí českobratrských evangelíků absentovaly a jsou známé především z římskokatolické liturgie (např. společné odpovědi lidu, ustálené závěry modliteb, zpívané části liturgie atp.). To, co není v tom kterém sboru zvykem, bývá často vnímáno jako porušení věrnosti vlastní tradici bez ohledu na teologické opodstatnění.

Na tuto církevní a liturgickou situaci reagovala právě už současná dvoudílná Agenda ČCE. Hned v předmluvě prvního dílu, vydaného v roce 1983 (po patnáctileté přípravě v rukách liturgického odboru pod vedením Josefa Smolíka), se agenda představuje jako kniha, která nemá a nemůže mít normativní charakter a závaznost administrativní povahy (to v ČCE neměla nikdy žádná agenda[9]). Chce tedy být pomocí, uvedením, podnětem a příkladem pro odpovědně formovanou podobu bohoslužeb. Adresována je působivě a s ohledem na charakter církve nejen duchovním, ale „všem členům sborů, kteří touží důstojně, radostně, pokorně a vděčně odpovídat na tajemství Kristovy oběti a vzkříšení, podílet se

[5] SMOLÍK, Josef, 1960. *Kapitoly z liturgiky.* Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze. s.6

[6] SMOLÍK, Josef, 1960. *Kapitoly z liturgiky.* Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze. s.6

[7] SMOLÍK, Josef, 1960. *Kapitoly z liturgiky.* Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze. s.47

[8] NECHUTA, Rostislav, 1984. Jaký smysl mají služby Boží. *Křesťanská revue*. **51**(4),92-94. ISSN 0023-4613.

[9] Církevní zřízení ČCE, Řád sborového života jen stručně uvádí v čl. 1, že Agenda obsahuje vzory bohoslužebných pořádků a příslušné pokyny.

uprostřed Církve na Božím království, prosit v přímluvách za jeho příchod a ze všeho chválit Hospodina, našeho Stvořitele."[10]

Tomuto kontextu a záměru pak agenda odpovídá tím, že se autoři rozhodli navrhnout pro každý z šesti typů bohoslužebných shromáždění (Služba Slova a stolu Kristova, Shromáždění se křtem, Konfirmace a katechumenát, Pověření ke službě v církvi, Svatební shromáždění, Pohřební shromáždění) hned několik možných formulářů. Koncepce měla jednak odrážet odkaz různých tradic, ke kterým se ČCE hlásí a které jsou jí blízké (reformovanou, luterskou, anglosaskou) a zároveň také zohlednit motivy ekumenické a pastorační, s nimiž se církev v dané době vyrovnávala.

Druh díl Agendy ČCE vyšel v roce 1988 a obsahuje vypracované formuláře pro jednotlivé neděle církevního roku, přičemž obsah a témata nedělí jsou určeny evangelijním čtením podle tzv. starocírkevního rozpisu perikop.

2. „Sláva Bohu Otci i Synu i Duchu svatému…"

Profil agendy z osmdesátých let však rozhodně není charakterizován jen do široka otevřenými možnostmi, ale také dogmatickou poctivostí, s níž se autoři snažili soudobou praxi reflektovat a kultivovat; jedná se o pokus na jedné straně na základě biblistických a liturgických bádání vrátit do bohoslužeb motivy, které bývají opomenuty (např. přímluvné modlitby, vyznání vin a víry jako součást služby slova, pestřejší paleta eucharistických motivů) a na straně druhé usměrnit v některých případech zažitou, ale ne zcela vhodnou praxi (např. zpověď úzce spojovaná jen s večeří Páně).

Je poněkud příznačné, že předmluva agendy, která chce oslovit „všechny členy sborů", nakonec končí ustálenou troiční doxologií „Sláva Bohu Otci i Synu i Duchu svatému, jako byla na počátku i nyní i vždycky i na věky věků.", která, ač dobře křesťanská a evangelická, v prostředí ČCE dosud není zcela běžnou a samozřejmou součástí každé liturgie. Jako by úvod naznačoval, kudy se bude dál agenda ubírat. Patrný bude důraz na troiční a doxologický charakter bohoslužeb, na jejich větší ekumenicitu, ale právě i na propojení a přesah společného slavení do dalších praktických oblastí a služeb v životě. Lze říci, že současný liturgický odbor chce při práci na „nové agendě" postupovat ve stejném duchu.

Významnou částí Agendy 1983, 1988 jsou stručné, ale pečlivé úvody k různým typům shromáždění, direktoria a další pojednání o klasických prvcích křesťanské bohoslužby. Tyto části mají přispět k liturgické osvětě a k lepšímu pochopení

[10] *Agenda Českobratrské církve evangelické: bohoslužebná kniha, Díl první*, 1983. Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické. s.8

navržených formulářů; otevírají nové možnosti porozumění a usilují o kultivaci „liturgické ledabylosti, kterou se český protestantismus vyznačuje.“[11]

Že se ovšem takto pojatá Agenda ve vlastní církvi setkává nejen s pochvalou, jaká zaznívá ve Filipiho recenzi, ale také s výhradami a možná nejčastěji s rozpaky, prozrazuje už diskuse, která se po vydání prvního dílu odehrávala na stránkách Křesťanské revue. Kazatel a bývalý tajemník synodní rady Eugen Zelený například nové agendě vytýká, že „neprošla kritikou Barthova myšlení o svátostech,“[12] a právě na formulacích čerpajících z ekumenické tradice se snaží doložit, že „se Agenda vrací k magickému pojetí svátostí“[13] a že dostatečně nenásleduje reformovanou větev reformace; užité formulace v liturgických formulářích podle něho připomínají svátostnou magii a katolickou mši. A shrnuje, že „Agenda Českobratrské církve evangelické jako kniha, která má vést její bohoslužebný veřejný život, a je tedy svým způsobem i jejím vyznáním, se vrátila o krok zpět na stanovisko katolické církve v jejím magickém sakramentalismu.“[14]

Na Zeleného námitky pak v Křesťanské revue reagovali předseda liturgického odboru Josef Smolík i další z členů tohoto odboru Jiří Doležal opakovaným ujištěním, že i podle jejich stanoviska je bez pochyby veškeré bohoslužebné dění plně závislé na působení Ducha Božího, a že jemu je také v nové Agendě přiznávána veškerá svrchovanost.

3. „Amen“ po třiceti letech?

S odstupem tří dekád však můžeme povědět, že „českobratrsko-evangelické“ bohoslužby od doby vydání Agendy opravdu prošly změnou a lze předpokládat, že kromě celospolečenských změn a bohatších ekumenických zkušeností na tom má svůj díl právě i liturgická osvěta podpořená Agendou. Na druhé straně je ovšem třeba přiznat, že se stále jedná o dílčí proměny v jednotlivých sborech, a že leccos z dobrých podnětů Agendy 1983, 1988 zůstalo také nedoceněno a příručka adresovaná „všem členům sborů“ zůstává dodnes mnohým neznámá.

Činnost současného poradního odboru liturgického tak vědomě na stávající Agendu navazuje, k jejím teologickým důrazům mnohde přidává své „amen“ a pokouší se je rozvinout v současném kontextu. Původní impuls provést především jazykové úpravy textů Agendy brzy vystřídal závěr, že je třeba důslednějších změn a reinterpretace s přihlédnutím k novějšímu liturgickému bádání a k proměnám církevního života.

[11] FILIPI, Pavel, 1984. Nová agenda. *Křesťanská revue.* **51**(4),95-96. ISSN 0023-4613.

[12] ZELENÝ, Eugen, 1986. Nedokončená reformace. *Křesťanská revue*. **53**(2),37. ISSN 0023-4613.

[13] ZELENÝ, Eugen, 1987. Svátostná magie. *Křesťanská revue.* **54**(4),96. ISSN 0023-4613.

[14] ZELENÝ, Eugen, 1987. Ještě k Agendě. *Křesťanská revue.* **54**(9),213. ISSN 0023-4613.

Za posledních třicet let se změnily společenské poměry i možnosti církve vstupovat do různých situací, slavit při tom bohoslužby a ekumenicky při nich spolupracovat. Vyvstala potřeba promýšlet bohoslužby, které v době vydání Agendy ještě nebyly tolik obvyklé: např. svatební shromáždění mimo rámec sboru, uvedení nepokřtěných dětí do sboru, žehnání při veřejných slavnostech, povolávání do nově vznikajících církevních služeb (kaplani, pastorační pracovníci apod.), ekumenická setkání atd.

Navazování kontaktů se zahraničními partnerskými sbory, obecně větší možnost cestovat i studium teologie v zahraničí rovněž vedly k častějšímu kontaktu s jinými liturgickými formami a k větší vnímavosti pro vlastní pestré kořeny. Od roku 2002 začala své aktivity rozvíjet Evangelická liturgická iniciativa Coena, která prohloubení duchovního, liturgického a svátostného života tematizovala. Její činnost vzbudila zájem, ale i vyprovokovala pobouřené odmítání a v každém případě tak podtrhla potřebu reflektované praxe a odbornější prakticko-teologické diskuse.

Práce poradního odboru se tedy v tomto kontextu soustředila na shromažďování materiálů v rámci ČCE a jejich reflexi, na hledání inspirace v zahraničních agendách a na studium liturgiky.

Svědectvím o tomto úsilí a příspěvkem k liturgické osvětě v evangelickém prostředí je pak publikace Pozvání k oslavě[15] Pavla Filipiho, který se na práci poradního odboru až do konce svého života podílel. V knize s podtitulem Evangelická liturgika jde skutečně o pozvání a pootevírání dveří směrem ke společnému křesťanskému dědictví. S vědomím toho, že pro českobratrského evangelíka je často v bohoslužbě možné leccos, ale přijatelné jen to, čemu rozumí, shrnuje Filipi stručně vývoj křesťanské bohoslužby a význam jednotlivých prvků a realisticky poukazuje na jejich možnosti v současné praxi ČCE. Tak zároveň motivuje k určité kultivaci slavení, aniž by prezentoval jediné správné formy.

Obdobným směrem se musí ubírat i práce poradního odboru jako celku. Má-li být nová agenda pomůckou, pak sice musí nabídnout jednoznačnější a návodnější formuláře, ale je zřejmé, že to se v prostředí ČCE může dít jedině ruku v ruce s porozuměním jejich smyslu. Proto si poradní odbor liturgický jako východisko pro svou práci kromě stávající Agendy stanovil několik principů[16], resp. několik charakteristik či zásad bohoslužby, z nichž chce vycházet. Inspirací pro tento

[15] FILIPI, Pavel, 2011. *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika.* Praha: Kalich. ISBN 978-80-7017-149-3

[16] Uvedené teze jsou převzaty a přeformulovány z materiálů poskytnutých Radmilou Včelnou, předsedkyní poradního odboru liturgického ČCE. Principy se v průběhu práce POLit proměňují, doplňují, ale směr je dán dokumentem „Zásady práce PO liturgického při přípravě nových bohoslužebných pořádků", který byl přijat v roce 2009 na 3. zasedání 32. synodu ČCE.

způsob práce byl obdobný přístup k tvorbě evangelických liturgických příruček v německy mluvících zemích.[17]

Ke zmíněným charakteristikám patří, že bohoslužba je dějem otevřeným pro Boží oslovení, zaslíbení, vysvobození a proměnu; je dějem eschatologicky orientovaným, zdrojem naděje.

Proto bohoslužba o Bohu a jeho díle pouze neinformuje, ale má celebrativní charakter. Liturgický děj svou formou i estetikou má vyjádřit, že bohoslužbu a Boží dílo vděčně přijímáme a slavíme.

Do shromáždění k bohoslužbě patří každý, kdo slyší pozvání a přijme je; můžeme tedy říci, že bohoslužby mají mít „inklusivní charakter", že mají být přístupné lidem bez ohledu na věk a původ, konvertitům i návštěvníkům, lidem s handicapem, dětem… Tento princip směřuje k vnímavosti pro celek společenství, k větší rozmanitosti, ale zároveň přehlednosti.

Všichni shromáždění jsou přitom liturgové a bohoslužby slaví společně. Lid není pouze v roli diváků, kromě společného zpěvu jsou vítané i další prvky, které podpoří vzájemnost společenství, komunikaci a dialogický charakter bohoslužby, např. služby předčitatelů, společné modlitby, aklamace apod. Při bohoslužbách probíhá komunikace; toužíme slyšet Slovo Boží, ale i my oslovujeme Boha a komunikujeme mezi sebou navzájem.

Bohoslužby jsou zároveň tradiční i současné. Vědomě jako společenství Božího lidu navazujeme na tradiční formy a texty známé už z Písma a dále z křesťanské tradice; při této zakotvenosti však mají být bohoslužby srozumitelné a s dobrým vkusem přiměřené současnému životu.

Každé bohoslužby nás také mají vést k vědomí společenství s celou Kristovou církví, nikoli k tomu, abychom se vůči druhým vymezovali; mají tedy ekumenický charakter a z bohatství tradic smíme čerpat k vlastnímu užitku, potěšení i podpoře vzájemného porozumění.

Všechny zmíněné principy jsou přitom vedeny snahou o věrohodné, autentické, pastoračně ohleduplné, vzhledem k antropologickým poznatkům přiměřené a přitom teologicky ukotvené zvěstování evangelia.

Stejně jako tvůrci stávající Agendy, tak ani současný poradní odbor liturgický nemůže předložit jeden závazný formulář a jedinou správnou formu bohoslužby, ale chce podnítit přemýšlení o těchto důrazech, které považuje za důležité. Výstupem práce by tedy nakonec neměla být publikace všech revidovaných formulářů z Agendy 1983, 1988 ani sbírka formulářů pro všechny neděle církevního roku, ale

[17] Převzato z pracovního textu POLit „Poznámky a úvahy k liturgické práci", který připravil Ladislav Beneš v roce 2008. Jedná se o inspiraci německou Evangelisches Gottesdienstbuch (1999). (Materiál dostupný také na http://www.evangnet.cz/files/1509-poznamky_k_liturgicke_praci_2008.pdf.)

spíše nejprve návrh základního tvaru nedělních bohoslužeb s možnými variantami, doporučeními a korekcemi a následně aktuálně potřebné formuláře pro další bohoslužebná shromáždění.

Prozatím byly předloženy k diskusi v církvi dva formuláře[18] (jedná se pouze o pracovní verze, které nadále procházejí změnami), z nichž jeden se přibližoval domněle většinové praxi ve sborech a navazoval na formulář A v současné agendě. Druhý navrhovaný liturgický pořad (pracovně nazvaný formulář E) vychází z tradiční podoby evangelické bohoslužby. Měl by se tak přibližovat protestantským bohoslužbám i mimo náš region a bohoslužbám v ekumeně mimo jiné tím, že by byl obohacen o fakultativní tradiční křesťanské liturgické prvky; nabízí větší míru variability a pestrosti důrazů a může být jak prostší, tak rozvinutější. Návrh formulářů byl doplněn o komentář k jednotlivým prvkům s doporučením, jak by tyto prvky mohly či měly vypadat, aby podpořily zmíněné principy bohoslužeb.

Orientaci bohoslužby i její celebrativní charakter by například mělo podpořit úsilí o čistší formy, pamatování na adorační momenty v úvodu bohoslužeb anebo eucharistická modlitba, která je navržena v jednom z formulářů. Navrhovanou úpravou oproti současné většinové praxi, která také souvisí s orientací a teologií bohoslužby, je, že jsou v obou formulářích zařazeny prvky vyznání vin se slovem milosti a vyznání víry, které by nebyly vázány jen k eucharistickému slavení, ale byly by zahrnuty do každých bohoslužeb jako součást služby slova.

Vědomí společenství a společného slavení by mohlo být mimo jiné posíleno zařazením některých odpovědí lidu. Dosud například není v ČCE obvyklé, aby shromáždění odpovídalo na pozdrav nebo se společně přidávalo k aklamacím. Formuláře proto umožňují vhodně zařadit například společné Kyrie, dialog před prefací, Sanktus, tajemství víry, Agnus Dei apod. Charakter těchto částí liturgie navíc podporuje i ekumenický rozměr slavení. Význam bohoslužebného společenství by měl prostupovat i do praktického života, s tím souvisí například připomenutí, že do rámce bohoslužeb patří také sbírka, která se ve sborech ČCE dosud většinou koná až po bohoslužbách. Dále s ohledem na to, aby společná bohoslužba zahrnovala i děti přítomné ve shromáždění, je navrhováno zařadit i „slovo k dětem". V tomto případě však formuláře spíše jen reagují na stávající praxi, která se v posledních letech rozšířila v mnoha sborech ČCE.

Oproti současné praxi v ČCE liturgický odbor připomíná, že za základní formu nedělní křesťanské bohoslužby považujeme takové slavení, které má dvě ohniska: službu slova a službu stolu Kristova. Ani v tomto směru se však nejedná o pře-

[18] Na základě usnesení 4. zasedání 34. synodu ČCE byly v roce 2018 rozeslány do sborů návrhy bohoslužebných formulářů k projednávání ve sborech a na pastorálních konferencích. Formuláře jsou dostupné na https://www.ustredicce.cz/data/r/c/3/2018-07-U34-Nove-bohosluzebne-.pdf

vratnou novinku, pouze o zdůraznění teologického pochopení, že služba slova a svátostí primárně patří k sobě, a že večeře Páně není pouze příležitostnou výjimečnou nadstavbou. V pozadí zmíněného vyjádření je impuls k hlubším rozhovorům o obsahu a významu večeře Páně v životě ČCE.

Smyslem obou předložených formulářů a vysvětlujících textů je jakési „tříbení" stávající liturgické praxe ve smyslu posílení zřetelné a promyšlené struktury bohoslužeb s jasným obsahem jednotlivých částí. Na návrh synodní rady byly tedy tyto podněty liturgického odboru synodem rozeslány do sborů k rozhovorům, liturgický odbor se podílí na jejich prezentaci a shromažďuje reakce a podněty pro další práci. S výsledky rozhovorů by měl být seznámen synod ČCE v roce 2020.

Markéta Holubová: Da´at tvunot. Pronikavé poznání rabiho Mošeho Chajima Luzzatta.
V roce 2018 vydalo nakladatelství L. Marek, Chomutov pro Husitskou teologickou fakultu UK Praha, jako 81. svazek edice Pontes pragenses; 480 stran, cena neuvedena.

Čerstvá docentka teologie na HTF UK Praha, doc. Markéta Holubová není na poli prezentace mystické literatury neznámá osoba. Vstoupila na scénu bravurním komentovaným překladem vybraných pasáží mystického díla Tanja (Likutej Amarim), které napsal Ha-rav Šneur Zalman z Ljady (2007). A nyní tedy již podruhé upozorňuje na spis v českém prostředí neznámý. V roce 2016 totiž připravila a o dva roky později vydala svou habilitační práci, kterou je komentovaný překlad celého mystického spisu (oceňuji, že nejde jen o výběr pasáží!) rabi Mošeho Chajima Luzzatta, známého také pod akronymem RaMCHaL. Pro obor Judaistika to je velice významný počin. Komentovaný překlad je opatřen rozsáhlým úvodem, v němž se doc. Holubová snaží zformulovat záměr RaMCHaLova díla. Úvod má dvě části: přiblížení postavy RaMCHaLa a základní charakteristiku překládaného díla (kap. Jednota v rozmanitosti) spolu s jeho stručným shrnutím a vyzdvižením vlivů, které na dílo působily.

Název *Da´at tvunot* je (zřejmě) ovlivněn Hospodinovým výrokem, v němž Bůh Mojžíšovi ohlašuje, jak připravil, resp. jakými kvalitami vybavil řemeslníka pověřeného výrobou posvátných bohoslužebných předmětů ke stánku setkávání: *„Naplnil jsem jej Božím duchem, totiž moudrostí, důvtipem a znalostí každého díla“* (2 Moj 31,3; ČEP), dosl. *„naplním jej Duchem Boha v moudrosti a v rozumnosti a v zakoušení a v každém poslání“*. Podle tohoto výroku by pak *Da´at tvunot* bylo zakoušení rozumu či nápadů (shůry), přičemž hebrejský výraz *daat* je zakoušení a výraz *tbúna* znamená i názor (doc. Holubová toto spojení překládá jako *„pronikavé poznání“*). Spis *Da´at tvunot* je koncipován jako stylizovaný rozhovor (teologická disputace o 195 otázkách a odpovědích) mezi duší (hebr. *n-šama*, který v Tanachu označuje *„dchnutí“*), která klade otázky (*„chová se jako pokorný žák“*; 56) a intelektem, který *„je pojímán jakožto manifestace Moudrosti Boží“* (56). Výrazem intelekt překládá doc. Holubová hebrejský výraz *sekel*, který v Tanachu označuje prozíravost, ale i obezřetnost. Poznámkou reflektující překlad čtyř stěžejních slov spisu chci jen potvrdit to, na co doc. Holubová ve svých poznámkách k překladu soustavně upozorňuje: je velmi obtížné jednoznačně zvolit v češtině přiměřený výraz polyvalentních hebrejských výrazů, které se s těmi českými protínají jen částečně. Podobu rozhovoru uplatnil RaMCHaL i v díle *Mar Jenuka u-mar Kašiša* (56) a v jeho době to byla obvyklá podoba intelektuálních reflexí. To RaMCHaLovo dílo propojuje s dialogem v Tanachu, který v žalmech vede se svou duší (zde ovšem hebr. *nefeš*) žalmista (intelekt). Námětem RaMCHaLova rozhovoru jsou *„čtyři ze třinácti pilířů víry, jak je uspořádal“* RaMBaM *„rabi Moše ben Majmon … nejvýznamnější židovský filosof“* (57). Po překladu je uveden celý nevokalizovaný hebrejský text *Da´at tvunot* (80 stran), díky němuž si může poučený čtenář ověřit jakost i pracnost překladu.

RaMCHaL je v 18. století v Itálii narozený (1707) mystik (kabalista), který byl

pro své kontroverzní názory „*rabínskou nomenklaturou částečně umlčen*“ (15) a vypovězen. Chvíli žil v liberálním Holandsku a pak odešel do *erec Jisrael*, kde r. 1746 zemřel v pouhých 39 letech jako „*oběť morové epidemie*“ (53). Zanechal po sobě pozoruhodné dílo, kterým ovlivnil svou dobu (jeho podněty formovaly „*zrod a rozvoj východoevropského chasidismu*“; 11) a které je s velkým zájmem studováno dosud pro svou „*náboženskou imaginativnost, metaforičnost a spirituální odvahu, ba smělost*“ (369). Přesto je jeho osoba v českém prostředí prakticky neznámá a to navzdory tomu, že na něj již doc. Holubová upozornila článkem *Spravedlivý je základem světa (eschatologie Mošeho Chajima Luzzatta)*, uveřejněném ve sborníku *Apokalypsa, nebo transformace?: Mileniální koncepce v minulosti i současnosti* (ed. Zd.Vojtíšek; Dingir, Praha 2014).

RaMCHaL byl rétoricky obratný (jeho spisy *Sefer melica* a *Lešon limudim* jsou dokonce o řečnickém umění) intelektuál, který se svou „*apologií judaismu*“ (69) vyrovnával s normativním judaismem i s židovskou mystikou na jedné straně, jakož i s židovským osvícenstvím (14) na straně druhé. Současně to ale byl velmi zbožný mystik („*jeden z nejpozoruhodnějších kabalistů moderního věku*“; 10), který své čtenáře vedl „*k naprostému přilnutí k Hospodinu a ztotožnění se s Jeho Vůlí*“ (14), což je patrné zejména na jeho díle *Da´at tvunot*, k němuž doc. Holubová uvádí, že „*středobodem veškerého*“ (RaMCHaLova) „*uvažování o Bohu jsou Hospodinova Jednoduchost, Jedinost, Jedinečnost a nedělitelnost*“ (58).

Monografie má všechny znaky kritického vydání, tzn., že je opatřena rozsáhlým poznámkovým aparátem (3000 poznámek) vysvětlujícím úskalí překladu a zasazujícím dílo do různých literárních kontextů a předchozích kritických reflexí. Je dostatečně opřena o studium pramenné i sekundární literatury, kterou také hojně cituje. Doc. Holubová se snaží o věcnost a nezaujatost (odstup), což je ovšem při zkoumání tohoto typu díla značně obtížné (a může to být na škodu kvalitě bádání), neboť badatel zabývající se mystickým textem nemůže být jen vědec zkoumající daný jev z bezpečného odstupu a vybavený jen teoretickými znalostmi mystiky. Její práce je však střízlivá, vyvážená, plná pochopení vůči RaMCHaLovu přístupu, zohledňující co nejširší kontext a zcela bez zbytečných kritických exhibicí.

Jednu skutečnost však musím nad jiné vyzdvihnout. Vysoce oceňuji pečlivou práci, díky níž doc. Holubová přesvědčivě ukázala, jak RaMCHaL poctivě vychází z Tanachu, jak je ve svém myšlení opřen o jeho důkladnou znalost a jak pečlivě si všímá detailů (nadracionálních výpovědí), které umí přiměřeně rozvíjet. Ukázat autora, který Tanach zná a bere natolik vážně, že v něm myslí a na jeho spiritualitu reaguje vpouštěním ji do svého vnitřního světa, je zcela nový a občerstvující tón v odborném bádání, které se soustředí spíše na racionální rekonstrukci takového literárního kontextu sledovaného díla, který je spojen s židovskou tradicí (rabínské komentáře, filozofické spisy, talmud).

Doc. Holubová používá svérázný, sofistikovaný slovník s mnoha novotvary a neobvyklými termíny (jako např.: doň, anžto, nexus, liminalita, obtrusivní, koordináta, subverzivní či polyvalentní). Její překlad je dobře promyšlený a zcela konzistentní.

Nebojí se jít proti překladatelskému úzu (zejména tam kde odkazuje na Tanach a cituje jej), což je patrné jak na naprosté originalitě (obdivuhodné vynalézavosti a jazykové bohatosti) a ladnosti (srozumitelnosti) překladu tak na různých variantách překladu, jimiž se snaží co nejvíce přiblížit českému čtenáři spirituální rozměr a mnohovrstevnatost hebrejského textu.

V tiráži recenzované publikace je jako recenzentka uvedena doc. PhDr. Jiřina Šedinová, CSc, která vypracovala posudek na habilitační práci. Soudím, že její charakteristiku se sluší připomenout a to proto, že velmi přesně vystihuje jazykové a literární kvality recenzované monografie. Doc. Šedinová se o monografii vyjadřuje velmi obdivně a nijak nešetří chválou na její kvalitu. Uvádí, že „*autorka*" (Holubová), „*prokázala vysoké interpretační schopnosti*", oceňuje její „*velmi kultivovaný jazyk a pečlivou stylizaci*", „*obdivuhodnou znalost jazykových fines*" jakož i „*hluboké vcítění do autorova myšlenkového systému*", Ve shrnutí svého posudku doc. Šedinová ještě na závěr řekne: „*Analýza vedená Dr. Holubovou je založena na bezpečné znalosti židovské mystiky, jejích literárních zdrojů a jazykového projevu. Potvrzuje se zde … suverénní ovládání tématu, … pregnantní vyjadřování*".

Neuměl bych to zformulovat lépe a rád této charakteristice přitakávám. Závěrem pak uvádím vzkaz, kterým překládané dílo vyprovodila na cestu ke čtenářům sama autorka monografie, doc. Holubová slovy a která (myslím si) je třeba z monografie vyzdvihnout: *Da´at tvunot „nabízí čtenáři mixturu vyhraněné a pevně ukotvené židovské zbožnosti a témat obecnějších, souvisejících s poctivým tázáním po důvodech a smyslu existence*" (77). Předpokládám, že tak kvalitní publikace, jako připravila doc. Holubová nepotřebuje dalších doporučení a jsem přesvědčen, že neunikne pozornosti nejen akademických judaistů, ale zejména těch zbožných čtenářů, jimž jsou mystická díla potravou duše.

Jiří Beneš

Israel Finkelstein:
Zapomenuté království: Archeologie a dějiny severního Izraele
Vyšehrad, Praha 2016
ISBN: 9788074297571
232 stran.

Israelského archeologa a představitele biblického minimalismu Israele Finkelsteina není jistě české odborné veřejnosti potřeba rozsáhleji představovat. Překlady jeho prací sepsaných spolu s kolegou N. A. Silbermanem Objevování Bible (čes. překl. 2007) a David a Šalamoun (čes. překl. 2010) jsou v našem prostředí dobře známy. V českém překladu již třetí Finkelsteinova kniha se soustředí na dějiny severoisraelského království. Výchozím zdrojem pro její text byl přednáškový cyklus na Collége de France, zabývající se právě dějinami Israele, a články věnující se biblické archeologii, které Finkelstein během několika předchozích let vydal. Kniha vyšla poprvé v Paříži v roce 2013. Český překlad M. Čapkové vychází z anglické verze vydané téhož roku pod názvem The Forgotten Kingdom: The Archeology and History of Northern Israel. Kniha je rozdělena celkem do sedmi kapitol doplněných úvodem a závěrem. Kniha je vybavena mnoha ilustracemi zahrnujícími mapy, nákresy situací a fotografie z archeologických nalezišť. Sa-

mozřejmostí jsou také přiložené rejstříky jmen, míst a biblických citací.

V úvodu Finkelstein předesílá své názory o vzniku některých biblických textů na území severního Israele, které dále rozvíjí v závěrečných kapitolách této knihy. Ačkoli se autor odkazuje na to, že se jeho závěry zakládají primárně na archeologickém výzkumu, je třeba říci, že jejich interpretace, jak ostatně uvidíme i dále, je již zde jasně ovlivněna jeho předporozuměním. Do úvodu Finkelstein zařadil též podkapitolu „Osobní pohled," která se ale spíše než přímo tímto osobním předporozuměním zabývá metodami a výzkumy, které jej nějakým způsobem ovlivnily.

První kapitola se zabývá nejstaršími archeologickými doklady z území severního Israele v době bronzové a době železné. Finkelstein zde rozebírá politickou situaci koalice městských států s centrem v Šekemu. Následuje popis územních expanzí politických snah tohoto územního celku. Ve druhé části této kapitoly se autor věnuje době železné. Nejprve oblasti vysočiny a především výzkumům Šíla. Dále se věnuje situaci v nižinách a oživení severních údolí v pozdní době železné, které Finkelstein nazývá „nový Kenaan" a jako příklad uvádí nálezy z Megida. Závěr kapitoly je věnován kolapsu tohoto „nového Kenaanu" v mladší době železné, který byl zřejmě způsoben násilným vpádem.

Ve druhé kapitole se Finkelstein věnuje prvnímu ucelenému severoisraelskému politickému útvaru se sídlem v Gibeónu. Zde se zabývá vojenskou výpravou Šešonka I. do Kenaanu, jejíž cíl se měl nacházet severně od Jeruzaléma, což zároveň vede Finkelsteina k domněnce, že zde tedy musel existovat nějaký státní celek, proti kterému byla tato výprava vedena a kterým nebylo Judsko. Následně v krátkém exkurzu předkládá své argumenty o přináležitosti kmene Benjamín k severnímu Israeli založené na kombinaci archeologie a biblických citací. Zbytek kapitoly je věnován saulovskému království, kde se Finkelstein zabývá jeho datací, pravděpodobným územním rozsahem a identifikací biblických míst a událostí za pomoci archeologie.

Třetí kapitola je věnována dalšímu územnímu celku vzniknuvšímu na území severního Israele, jehož centrem měla být Tirsa. Tento politický celek měl podle Finkelsteina nahradit v předchozí kapitole popsané gibeónské království. V další části této kapitoly se autor zabývá přímo Tirsou a nálezy v této lokalitě a následně i oblastí, jejímž centrem měla Tirsa v této době být. V závěru kapitoly na základě archeologických průzkumů zavrhuje názor, že Jeruzalém a Judsko vůbec mohly být (narozdíl od Tirsy) v této době velkými politickými centry s monumentálnía architekturou.

Čtvrtá kapitola se již zabývá omríjovskou dynastií a jí ovládaným územím. Větší část této kapitoly je věnována popisu archeologických dokladů o monumentální architektuře vzniknuvší v této oblastí (především v Samaří) za Omríjovců. Tyto doklady pak slouží Finkelsteinovi jako jeden z argumentů pro to, aby mohl severní království popsat jako na ekonomicky a kulturně vyšší úrovni než království jižní. Následně popisuje územní rozsah, demografii, ekonomickou situaci a kult v této oblasti. Z biblických dokladů vybírá především cykly o Elijášovi a Elíšovi, které pokládá za (alespoň co se týče jejich popisu severního Israele) odpovídající historické realitě.

V páté kapitole se Finkelstein věnuje zániku severního království. První polovina této kapitoly se zabývá vpádem krále Chazaela do Israele a jejími následky. Ve druhé části se následně věnuje částečné obnově israelského království pod asyrskou nadvládou a jeho územní expanzi. Dále popisuje jeho ekonomickou prosperitu podpořenou mezinárodním obchodem. V závěru této kapitoly se obrací k otázce rozvoje písemnictví na tomto území a říká, že nemalá část příběhů, které nalézáme v Tanachu pochází právě ze severního království této doby.

Šestá kapitola je věnována dvěma ustanovujícím mýtům, které měly podle Finkelsteina v severním Israeli vzniknout, a to jákobovskému cyklu a příběhu exodu a putování pouští. Tyto příběhy zasazuje právě do severního Israele. Autor argumentuje, že písařská činnost v Judsku této doby nebyla ještě dostatečně rozvinutá na to, aby bylo možné v ní zaznamenat příběhy takové literární hodnoty. Tyto příběhy se měly podle Finkelsteina dostat do Judska až po roce 720 př. n. l. spolu s uprchlíky.

Poslední kapitola je věnována hledání israelské identity po zániku severoisraelského království. Finkelstein zde popisuje vznik myšlenky panisrealismu právě na základě migrace Israelců do Judska po destrukci jejich království. Vznik této ideje odvozuje od snah o společné soužití těchto dvou skupin. Zároveň mělo v této době také dojít k obohacení judské literární produkce severoisraelskými tématy, která si takto obyvatelé Judska de facto podle Finkelsteina přivlastnili a upravili. Postupně tak mělo dojít k znevážení severoisraelského království a vytyčení nové identity „jednoho Israele“ vycházející právě z Judska.

V závěru Finkelstein shrnuje své poznatky a zdůrazňuje přednosti své archeologické metody a nového uspořádání chronologie Levanty na pět období. Zároveň opět zdůrazňuje ekonomickou a kulturní převahu severního království nad Judskem, která byla kompromitována až vznikem panisraelské myšlenky, která přesunula centrum na jih.

Dokud Finkelstein zůstává čistě na půdě archeologie a pomocí ní získaných důkazů, nelze jeho přístupu nic vytknout. Popis nálezů je faktický a jednoznačný, prověřený roky praxe, které strávil v terénu na vykopávkách v Megidu i na jiných místech. Do trochu kontroverzního postavení se však, jako je tomu ostatně i v jeho předešlých pracích, dostává ve chvíli, kdy tyto nálezy interpretuje v souvislosti s biblickým textem. Finkelstein nadále zůstává biblickým minimalistou a neexistenci jednotného israelského království v této knize pokládá za jednoznačnou. Co ovšem přináší nového, jsou jeho provokativní myšlenky o vzniku panisraelské ideologie v Judsku zapříčeněné kontaktem se severoisraelskými imigranty, kteří odešli na jih kvůli zániku svého vlastního království. Finkelstein zde de facto říká, že jižní království bylo až do příchodu těchto uprchlíků ekonomicky i kulturně výrazně slabší než jeho severní soused. Autor si zde zakládá právě na podložitelnosti své vlastní interpretace pomocí archeologie. Je třeba říci, že Finkelstein si ve své metodě výzkumu občas odporuje, když například na jedné straně říká, že na základě archeologického zkoumání lze říci, že v Judsku nebyla dlouhou dobou rozvinuta písemná kultura (např. str. 171 či 178), což v jeho podání ve výsledku vyzní tak, že na jihu nebyla rozvi-

nuta narativní kultura, a na straně druhé přebírá v podstatě beze změn chronologii israelských králů do Omrího z biblického textu (str. 86).

Finkelsteinovi nelze upřít jeho značnou erudovanost v oblasti archeologie, ale co se týče interpretací těchto nálezů, je otázkou, zda nemá občas záměrnou potřebu jimi provokovat a vytvářet kontroverzní témata, což je samo o sobě dobře, pokud bude na základě těchto závěrů rozpoutána nová diskuse nad výkladem biblického textu. Na druhé straně je zde cítit Finkelsteinovo silné předporozumění, v němž hraje prim minimalismus a protežování severního Israele a které jej nutí někdy možná až násilně podle něj interpretovat archeologická fakta. Z hlediska biblické archeologie a jako zdroj informací o nových objevech v této oblasti je tak Ztracené království cenným přínosem, ale s Finkelsteinovými závěry interpretačními je potřeba pracovat s rezervou, respektive s vědomím toho, že mohou být silně ovlivněny autorovým vlastním předporozuměním.

Adam Baudiš