

THEOLOGICKÁ
REVUE
4/2013

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

Vydává

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA

ISSN 12117617

84. ročník

Šéfredaktor: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.

Zástupce šéfredaktora: ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Redakční rada

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);
ThDr. Kamila Veverková, Th.D. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (ČČSH); PhDr. Jiří Beneš, (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. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;

Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Ślązská univerzita Katowice;

Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);

Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;

Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg.

Adresa redakce

Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
Tel.: 241 733 122;
e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Příspěvky a náměty zasilejte 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.

Obálka: Josef Karhan
Technická redakce: ThDr. Marketa Langer
Tisk: PBtisk a.s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE - HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

4/2013



OBSAH

EDITORIAL	357
ČLÁNKY	
MARTA LÉBLOVÁ SEKULARIZACE V 19. STOLETÍ A PRVNÍ VATIKÁNSKÝ KONCIL	360
MAREK VINKLÁT PROMĚNA RABÍNSKÉHO VZDĚLÁNÍ V OBDOBÍ SEKULARIZACE	380
KAMILA VEVERKOVÁ NÁBOŽENSKÝ RADIKALISMUS V MYŠLENÍ RALPHA WALDO EMERSONA (1803–1882)	395
JAROSLAV HRDLIČKA CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ A SEKULARIZACE V ČESKOSLOVENSKÉ REPUBLICE 1918-1938 THDR. PHDR. FRANTIŠEK KOVÁŘ (DENÍKY 1928-1936)	410
JAN ROKYTA STÍRÁNÍ ROZDÍLŮ MEZI NORMATIVITOU A FAKTIČNOSTÍ VE SPISU „DIE FREIGABE DER VERNICHTUNG LEBENSUNWERTEN LEBENS“	431

DAVID BIERNOT	443
NENÁBOŽENSKÝ ČLOVĚK A POST-SEKULARISMUS „NÁBOŽENSKÁ NEMUZIKÁLNOST“ RICHARDA RORTYHO	
EVA MAŠKOVÁ	475
ZMĚNA POHLEDU NA NÁBOŽENSKOU ZKUŠENOST V OBDOBÍ SEKULARIZACE	
JAN BLAHOSLAV LÁŠEK	488
PROJEV DĚKANA HTF UK U PŘÍLEŽITOSTI ZAHÁJENÍ AKADEMICKÉHO ROKU 2013/2014 V AULE FAKULTY DNE 1. ŘÍJNA 2013	
RECENZE	
PETR POKORNÝ:	493
<i>MÁ TO SMYSL.</i> (<i>Jiří Beneš</i>)	
PETER KONDRLA, MARTINA PAVLÍKOVÁ, PETRA PAVLOVIČOVÁ, ĽUBOR GÁL:	495
<i>TRI ASPEKTY SKÚMANIA HODNÔT.</i> (<i>Marie Roubalová</i>)	

EDITORIAL

Zdá se mi, že se nám pomalu daří, resp. podařilo dohnat skluz, který jsme ve vydávání Theologické revue měli. V každém případě píše tyto řádky bezprostředně po uplynutí období, za které toto číslo vychází. Zdá se, že se strohou přesností nebude možno termíny dodržet asi nikdy, ale je možné se jim alespoň přiblížit. Je tu ostatně řada okolností, které nás k tomu nutí. Na druhé straně rozsah našeho časopisu není jistě malý a čtenář jistě uzná, že uspořádat každé číslo tak, aby nevypadalo postmoderně chaoticky, jako celá naše epocha, není lehké. Mnohé články je nutné přesunout do čísla dalšího, dále je nutné zařadit materiály dosud nepublikované, „vyvážit“ počet recenzí. Bohužel je tu ještě jedna skutečnost, na kterou si stěžuji již poněkolikáté – stav rukopisů, resp. počítačových otisků – zdaleka neodpovídá normě. Není je možno tedy jednoduše zkorigovat a vysadit, ale je v řadě případů nutné je redigovat a upravovat. A to nemluvíme o anglických resumé!

Přesto nás všechny těší, že periodicitu našeho časopisu se srovnala a že jak autoři, tak čtenáři mohou být spokojeni. O hodnotitelích zvenku ani nemluvě, i když všechna tato formální hodnocení pokládáme za absurdní. Kvalita časopisu se pozná přece až po delší době, podle citovanosti článků, podle toho, jak je jeho obsah znám v odborné veřejnosti. V posledních letech také podle toho, jaké jsou ohlasy v zahraničí, zda jej odebírají zahraniční knihovny a odborné instituce, případně významné vědecké osobnosti. Máme dobrý důvod si myslet, že všechna tato kritéria splňujeme.

Není žádným tajemstvím, že v současné době se u nás veřejné vysoké školy stále více snaží o to, aby na nich byla rovnoměrně zastoupena vedle činnosti pedagogické také vědecká práce. Podle toho jsou také pak honorovány, resp. jsou jim přidělovány prostředky na jednotlivá odvětví činnosti. Mohlo by se zdát, že je to zcela přirozený požadavek a většina bohosloveckých fakult s tím nemá žádné problémy, neboť to také v minulosti zde tak bylo. Bohoslovecké fakulty ve velmi těžkých dobách byly vrcholnými vědeckými institucemi, které na špičkové úrovni

vykonávaly badatelskou práci pro církev – a to jak v oblasti základního, tak aplikovaného výzkumu. Ostatně bylo také nutné sledovat to, co se děje v zahraničí. Nikdo to nezpochybňoval a nezpochybňuje. Poněkud jinak tomu bylo v ostatních oborech, kde se vládnoucí ideologie snažila výuku a vědu rozdělit. Tento divný, nepřirozený model, který přišel z východu na počátku padesátých let, napáchal mnohé škody. Podle něho vysoké školy totiž měly vychovávat pro praxi a přebírat vědecké poznatky pro tento účel. A také je ideologicky samozřejmě upravit, aby mohly sloužit danému režimu. Bádáním a výzkumem se měla zabývat akademie věd. Věda nebyla možná a není možná bez určité svobody, proto akademie věd či tehdejší státní badatelské instituty požívaly relativní svobody – i v případě výjezdů do zahraničí či přístupu k odborné literatuře. Nicméně výstupy těchto vědeckých institucí byly pečlivě strženy a zdaleka ne všechny se dostaly do výuky.

V současné době je tu správný trend, směřující k tomu, aby přežívající neúnosné modely byly překonány. V globálním měřítku to ovšem povede k přehodnocení postavení a významu vědeckých institucí i veřejných vysokých škol.

Jak jsme konstatovali výše, v případě většiny našich teologických fakult tomu tak nebylo hned z prostého důvodu: teologie nebyla považována za vědu (se všemi z toho vyplývajícími konsekvencemi), neexistovaly tedy žádné vědecké badatelské teologické instituty. Po roce 1989 kupodivu (či snad správně) nevznikl žádný teologický ústav akademie a teologickými otázkami, které začínaly být brány vážně, se zabýval převážně v českém prostoru Filozofický ústav AV ČR. Mnozí teologové byli přizváni ke spolupráci, např. v oblasti biblistiky či komeniologie. Dobře však rozumíme současnému vývoji – pro teologické fakulty, které byly nuceny se vždy výzkumnou s vědeckou prací zabývat-nejsou současné snahy něčím nepochopitelným.

Nechceme téma dále rozvádět, neboť to by mohlo být námětem samostatné stati, a ne úvodníku k číslu odborného časopisu. Ale je nutné si také uvědomit, že v současné době s realizací takového modelu budou nutně spojeny i některé problémy.

Proč tato úvaha? Na Univerzitě Karlově se rozběhl celkem úspěšně v poslední době program rozvoje oborů, který je financován ústředně z prostředků, určených na vědeckou činnost. A v rámci tohoto programu dochází na jednotlivých pracovištích k zintenzivnění vědecké a výzkumné práce. V r. 2013 jsme se na naší fakultě zabývali v rámci většího badatelského projektu, kterého se účastníme spolu s ostatními dvěma teologickými fakultami UK, tématem sekularizace. A výstupem těchto badatelských aktivit je většina příspěvků v tomto čísle naší revue. Po další době se nám podařilo sestavit v jistém ohledu monotematické číslo a jsme přesvědčeni, že čtenáři nebudou jistě zklamáni. Sekularizace je skutečností a její

uchopení je samozřejmě různé, stejně jako hodnotící hlediska. Považovali jsme proto ze nutné se tímto závažným tématem zabývat. Před nedávnou dobou se fakulta zabývala otázkami, spojenými s rolí nacionalismu a náboženství a práce jejich akademicko-pedagogických pracovníků přinesla řadu zajímavých výsledků. Vývoj současného neklidného světa a ohniska konfliktů ukazují k tomu, že vypjatý nacionalismus ve spojení s náboženskými konstrukcemi a představami dovede být velmi nebezpečným a destabilizačním faktorem přítomnosti. Ba v mnohém ohledu daleko silnějším než kdy jindy.

Autor těchto řádků lituje, že některé křesťanské mezinárodní instituce, které byly v minulosti halasně slyšet, nyní zaryté mlčí. Po důvodech tohoto mlčení marně pátráme...Otázka míru a společné existence není zdaleka otázkou bezvýznamnou, či otázkou, která by nějakým pozitivním vývojem ztratila svoji aktuálnost.

Marta Lébllová otiskuje článek a sekularizaci v 10. století v souvislosti v prvním vatikánském koncilem. Koncil katolické církve téměř po třech stech letech byl zlomovou událostí, ke které je třeba se stále vracet. **Marek Vinklát** píše o proměně rabínského vzdělání v době sekularizace. Nová doba byla samozřejmě výzvou pro židovstvo i pro jeho náboženské představitele. **Kamila Veverková** reflektuje náboženský radikalismus Emersonův. Ve svém příspěvku se pokouší určit význam, jaký Emerson měl na počátku sekularizace pro pokusy o nové formulování náboženských hodnot. **Jaroslav Hrdlička** vytěžuje deníky významné osobnosti CČSH patriarchy Františka Kováře (který byl mj. vůdčí osobností našeho časopisu). **Jan Rokyta** analyzuje zrudné teorie, využití nacisty. **David Biernot** popisuje a hodnotí vážné filozofické reflexe postmoderny Richarda Rortyho a konečně **Eva Mašková** pojednává o náboženské zkušenosti v době postmoderny.

Číslo uzavírá můj projev na zahájení akademického roky 2013/2014, který snad bude čtenáře informovat alespoň krátce o dění na fakultě, dále pak tradičně recenze z pera kolegy Jiřího Beneše a kolegyně Marie Roubalové.

Jsmo přesvědčeni, že každý hledající v tomto čísle pro sebe něco najde. Přejeme vám všem vše dobré, těšíme se, že se budeme vzájemně setkávat i na stránkách našeho časopisu také v příštím roce. Mohu prozradit, že chystáme novou grafickou úpravu a další krok směrem „ke světu“.

Za redakci

Jan Blahoslav Lášek
šéfredaktor

SEKULARIZACE V 19. STOLETÍ A PRVNÍ VATIKÁNSKÝ KONCIL

MARTA LÉBLOVÁ

Co je sekularizace¹

Slovo sekularizace pochází z latinského slova *saeculum*, jehož význam je lidský věk (opak věčnosti), pokolení, rod, generace, později označuje i svět. Slovo *saecularis* pak znamená stoletý, časný i světský (opak božský). České slovníky cizích slov uvádějí jako synonymum slova sekularizace zesvětštění, laicizace. Nejčastěji bývají v českých slovnících a encyklopediích² uváděny tři významy tohoto slova.

^{1/} Následující stať je zkrácený, upravený a aktualizovaný text publikovaný v roce 2008 v monografii LÉBLOVÁ, Marta. *Církev – Sekularizace – Nacionalismus. První vatikánský koncil, vznik starokatolické církve a vztah katolické církve k sekularizaci a s ní souvisejícímu nacionalismu v letech 1870 – 1885 v českých zemích habsburské monarchie*. Brno: L. Marek, 2009. Str. 11 – 18.

^{2/} V současné době existuje slovníků cizích slov, naučných slovníků i encyklopedií jak tištěných, tak v elektronické podobě, nepřehledné množství. Není-li uvedeno jinak, čerpala jsem především z těchto: RIEGER, František Ladislav (Red.). *Slovník naučný*. Díl 8., S-Szyttler. Praha: 1870; B. Kočího *Malý slovník naučný*. II. díl, K-Ž. Praha: 1929; Masarykův *slovník naučný*. *Lidová encyklopedie všeobecných vědomostí*. Díl 6., R-S. Praha: 1932; REJMAN, Ladislav. *Kapesní slovník cizích slov*. Praha: 1971; *Ilustrovaný encyklopedický slovník*. Díl III., Pro-Ž. Praha: 1998; PETROSILLO, Piero. *Křesťanství od A do Z*. Kostelní Vydří: 1998; Kolektiv autorů: *Filosofický slovník*. Olomouc: 1998; Ottův *slovník naučný*. *Dvacátýdruhý díl, Rozkošný – Schloppe*: S 30 přílohami a 140 vyobrazeními v textu: *ilustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. Praha: 2000; SALAJKA, Milan. *Slovník náboženských a teologických výrazů a pojmů (pro školu, pracovní a dům)*. Praha: 2000; PETRÁČKOVÁ, Věra. *Akademický slovník cizích slov: [A-Ž]*. Kolektiv autorů pod vedením Věry Petráčkové a Jiřího Krause. Praha: 2001; *Universum*. 4. díl, Ř-Ž: *všeobecná encyklopedie*. Praha: 2002; Karmelitánské nakladatelství. *Encyklopedie náboženství*. Dostupný z [www: <http://www.karmelitanske-nakladatelstvi.cz/encyklopedie.php>](http://www.karmelitanske-nakladatelstvi.cz/encyklopedie.php); ABZ.cz: *slovník cizích slov*. Dostupný z [www: <http://slovník-cizich-slov.abz.cz/>](http://slovník-cizich-slov.abz.cz/); *Slovník cizích slov on-line*. Dostupný z [www: <http://slovník-cizich-slov-on-line.cz/>](http://slovník-cizich-slov-on-line.cz/); KOHOUTEK, Rudolf. *Terminologický slovník psychologie a věd příbuzných*. Dostupný z [www: <http://www.ped.muni.cz/wpsy/slovník.htm#s>](http://www.ped.muni.cz/wpsy/slovník.htm#s).

První a pravděpodobně nejstarší význam tohoto slova je: trvalé zproštění či vyvázání řeholníka nebo řeholnice z řeholního slibu. Přechod řádových kleriků ke kléru světskému. Zproštění se týká slibu poslušnosti a chudoby. O vyvázání ze slibu čistoty rozhoduje papež. Dočasné vyvázání z řeholního slibu je exklaustrace.

Druhý význam slova sekularizace je: vyvlastnění, zabavení, odnětí či převedení především nemovitého církevního majetku pod světskou správu, nejčastěji pod státní orgán. Jako typické příklady jsou uváděny církevní reformy Marie Terezie a Josefa II. v druhé polovině 18. století (josefinismus), kdy byla církev postavena pod přísný státní dohled a značná část církevního majetku byla převedena do státní správy, a období francouzské revoluce, kdy se záhy po jejím vypuknutí rozpoutal boj o církevní majetek a došlo i k oddělení církve od státu. Tyto tendence ale nevznikaly až v novověku a četné příklady využívání a zabavování církevního majetku světskou mocí je možné nalézt už ve středověku. Pojem sekularizace byl pravděpodobně poprvé v této souvislosti použit po vestfálském míru roku 1648, kdy bylo katolické církvi odňato velké množství majetku.

Třetí význam slova sekularizace je nejčastěji vysvětlován jako proces zesvětštění, který v Evropě³ probíhal od konce 18. století, kdy se ve společnosti začaly uvolňovat církevní a obecně i křesťanské tradice a náboženský vliv byl postupně vytěšňován z jednotlivých oblastí lidské činnosti. Sekularizace se v tomto významu projevuje především ústupem vlivu náboženských organizací na správu veřejných věcí tím, že náboženské projevy přestávají být masovou záležitostí a konečně i uvolněním vnitřních struktur církevních organizací a přijetím světských postojů. Proces sekularizace je spojován s demytologizací a desakralizací náboženství, s kulturním a morálním relativismem a vznikem racionálně zaměřené vědy. Často je tento proces označován jako výsledek náboženské tolerance. V tomto významu je pojem sekularizace používán v tomto článku.

Kořeny evropské sekularizace

Kořeny evropské sekularizace jsou nejčastěji hledány v době osvícenství, které se prosazovalo v 17. a 18. století. Osvícenství volalo po individualitě člověka, kladlo důraz na rozum, samostatné myšlení jedince a lidskou přirozenost, přišlo s požadavkem na duchovní emancipaci a překonání autority církve.

^{3/} V této práci není Evropa chápána čistě geograficky, její vymezení spočívá především v hranici vlivu (římsko) katolické církve.

Někteří autoři⁴ však tvrdí, že „*sekularizace je dána v samé podstatě křesťanství a nerozlučně k ní patří*“⁵. Za dva základní zdroje sekularizace v křesťanství je považováno překonání řeckého mytologického myšlení prvními řeckými filozofy v 8. – 6. století před Kristem a svědectví Starého a Nového Zákona.

Sekularizace je tedy jev křesťanský, navíc je specifickým evropským. S procesem sekularizace je také spojen vznik novodobých jednotných a suverénních států, kdy se politický řád oddělil od duchovně-náboženských kořenů a byl postaven na světských základech a hodnotách.

Jiní autoři⁶ kladou kořeny procesu sekularizace do středověkého období boje o investituru (1057 – 1122), po kterém začal svět vnímat rozdíl mezi světským a duchovním prostorem a politický řád se vydal vlastní (sekulární) cestou. Pro formování státu v dnešním slova smyslu byl pak důležitý církevní rozkol v 16. století, kdy byla narušena evropská církevní jednota, kterou nebylo možné žádnými prostředky obnovit. Východiskem z vzniklé situace se stala myšlenka náboženské tolerance prosazovaná osvícenstvím. Za počátek sekularizačního procesu v Evropě je také možné považovat francouzskou revoluci, která navazovala na osvícenské myšlenky. Vyvrcholením tohoto procesu byla v 19. století se prosazující národnostní otázka.⁷

Někteří autoři⁸ se v souvislosti s evropskou sekularizací nebrání pojmu dechristianizace, odkřesťanštění společnosti, jelikož v Evropě došlo především k rozchodu s křesťanstvím, jeho základy a učením.

Sekularizace v 19. století

Evropský politický i kulturní vývoj a také vzestup modernistických a liberálních snah v 19. století byl značně ovlivněn francouzskou revolucí, která proběhla na konci 18. století. Ideovým východiskem francouzské revoluce bylo především osvícenství, jehož požadavek svobody a rovnosti všech lidí, demokratické

^{4/} FUNDA, Otakar A. Víra bez náboženství. In FUNDA, Otakar A. Mezi vírou a racionalitou. Brno: 2002(b). s. 13-157; UMLAUF, Václav. Požehnání sekularizace. In HANUŠ Jiří (ed.). Náboženství v době společenských změn. Brno: 1999. s. 11-52.

^{5/} UMLAUF. 1999. s. 13.

^{6/} BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Vznik státu jako proces sekularizace. In HANUŠ, Jiří (Ed.). Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho. Brno: 2006. s. 7-24.

^{7/} HALAS, František X. Sekularizace v Evropě od osvícenství po dnešek. In HANUŠ, Jiří (Ed.). Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho. Brno: 2006. s. 41-65.

^{8/} HANUŠ, Jiří. Historie moderní doby. Rozhovory o základních pojmech, událostech a problémech 19. století. Brno: 2004. s. 79-113.

a republikánské myšlenky, ideu přirozeného práva, politické rovnoprávnosti a náboženské nezávislosti, převáděla francouzská revoluce do praxe.

Po francouzské revoluci a napoleonských válkách došlo k mnoha teritoriálním i politickým změnám, které výrazně ovlivnily i vnitrocírkevní život.

Výrazně se v 19. století začínají ve společnosti uplatňovat modernistické a liberální myšlenky, které byly spolu s odkazem francouzské revoluce následkem dalších evropských revolučních bouří v letech 1830 a 1848. Významně také v 19. století Evropu ovlivnily nacionální požadavky, které vyústily do sjednocení Itálie roku 1870 a sjednocení Německa roku 1871.

Tato situace velice ovlivnila dění na prvním vatikánském koncilu, resp. byla s největší pravděpodobností důvodem jeho svolání a schválení jeho dvou nejdůležitějších dokumentů.

První vatikánský koncil⁹

Oficiálně byl papežem koncil svolán 29. června 1868 bulou *Aeterni Patris*. Zahájen měl být 8. prosince 1869 a jednání měla probíhat v chrámu sv. Petra a Pavla. Konkrétní informace o tématech, která měla být na koncilu projednávána, svolávací bula neobsahovala.

Přestože svolávací bula obsahovala jen velmi obecné informace a o formulování papežské neomylnosti se nezmiňovala vůbec, na veřejnosti bylo toto téma diskutováno přibližně od února roku 1869. 6. února 1869 totiž v římském jezuitském časopise *Civiltà Cattolica* vyšel článek, který informoval o tom, že na koncilu má být vyhlášena papežská neomylnost.¹⁰ Tato myšlenka měla mnoho přívrženců. Například Joseph de Maistre viděl v papežství jedinou záruku mravnosti a pouze neomylný papež pro něj představoval „záruku dalšího trvání křesťanského západního řádu“¹¹. Ještě dál šel ve svých názorech redaktor jezuitského ultramontánního pařížského časopisu *Univers* Louis Veulliot, který rozšiřoval papežskou ne-

^{9/} Následující stať je zkrácený, upravený a aktualizovaný text publikovaný v roce 2008 v monografii LÉBLOVÁ. 2009. s. 31 – 34.

^{10/} CONZEMIUS, Victor. *Katholizismus ohne Rom: die Altkatholische Kirchengemeinschaft*. Zürich: Benziger Verlag, 1969. s. 32; FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., 2006. s. 264; HEJBALOVÁ, Markéta. *Návraty ke kořenům křesťanství (Alternativní katolicismus a starokatolictví)*. Diplomová práce. Studijní texty Starokatolické církve v České republice. Praha: 1996. s. 20; KOLÁČEK, Karel. *Vznik a vývoj starokatolického hnutí na území severních Čech do roku 1946*. Brno: L. Marek, 2006. s. 20-21; KŮRY, Urs. *Die altkatholische Kirche: Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*. Stuttgart: 1978. s. 55; PAVELKOVÁ, Martina. *Dogma o papežském primátu o neomylnosti na I. vatikánském koncilu*. In SKALICKÝ, Karel a spolupracovníci. *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*. Praha: 2006. s. 40; článek v časopise *Civiltà Cattolica* hlásal názor, že vyhlášení neomylnosti je přáním francouzského lidu, navíc tvrdil, že papežská neomylnost bude vyhlášena aklamací: KUBALÍK, Josef. *Papežská neomylnost a její ohlasy v zemích slovanských, zvláště českých*. Praha: 1947(b). s. 58.

^{11/} FRANZEN. 2006. s. 264.

omylnost na všechny oblasti papežova jednání a na oblast úředních i soukromých projevů.¹²

Proti papežské neomylnosti však existovala silná opozice. Především v Německu existovala skupina intelektuálů, kteří vyzývali k odporu proti vyhlášení neomylnosti. V čele této skupiny stál významný církevní historik Ignaz von Döllinger.¹³ Ten byl až do šedesátých let obráncem německého katolicismu, stále častěji ale kritizoval poměry v církevním státě a po odsouzení Syllabu omylů získal pověst liberálního katolíka. Pravděpodobně proto také nebyl přizván k předběžným pracím na koncilu. Ostře se postavil proti francouzským ultramontánním tendencím a sérií článků v *Augsburger Allgemeine Zeitung* (pod pseudonymy Janus a Quirinius) dokazoval, že neomylnost v historii nikdy neexistovala, naopak, prý je možno dokázat, jak často se papežové v historii mýlili. Jeho články vyšly v knižní podobě v červenci roku 1869. V katolickém táboře byly jeho myšlenky přijímány různě, zapůsobily však na laickou veřejnost.¹⁴

Ignaz von Döllinger pak v průběhu koncilu téměř denně ve svých *Dopisech z Říma*¹⁵ poměrně podrobně informoval veřejnost o dění na koncilu. Tyto dopisy byly původně psány německy a byly také zveřejňovány v německých novinách *Augsburger Allgemeine Zeitung*.

Tato sbírka dopisů je velice dobrým základem pro zmapování historie prvního vatikánského koncilu. Popis událostí na koncilu je však místy příliš podrobný. Autor také často spekuluje, případně nemá zcela přesné informace. Navíc je velkým odpůrcem vyhlášení papežské neomylnosti za dogma, proto jsou jeho dopisy velmi tendenční a sympatie ke koncilní menšině, která byla proti schválení papežské neomylnosti, jsou více než zřejmé. K tomu je nutné při práci s textem přihlížet. Přesto sbírka obsahuje velmi cenné informace.

Celkem sbírka obsahuje 69 dopisů a 5 příloh. V zájmu zachování původního charakteru dopisů, byla sbírka zveřejněna v kompletní kolekci beze změny, s výjimkou několika oprav. První dopis je z prosince 1869, poslední z 19. června 1870.

^{12/} FRANZEN. 2006. s. 265; PAVELKOVÁ. 2006. s. 40; SVOBODA, Rudolf. První vatikánský koncil (1869-1870). In SKALICKÝ, Karel a spolupracovníci. Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Praha: Krystal OP, 2006. s. 12.

^{13/} FRANZEN. 2006. s. 266; FRÖHLICH, Roland. Dva tisíce let dějin církve. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 194; HEJBALOVÁ. 1996. s. 20; KOLÁČEK. 2006. s. 20; KÜRY. 1978. s. 50; SVOBODA. 2006. s. 12; SCHATZ, Klaus. První koncil celosvětové církve: rozhovor s Klausem Schatzem. In HANUŠ, Jiří (ed.). První sněm celosvětové církve: první vatikánský koncil 1869 – 1870. 2001. s. 114.

^{14/} CONZEMIUS. 1969. s. 36; FRANZEN. 2006. s. 266; HEJBALOVÁ. 1996. s. 20; SVOBODA. 2006. s. 12; SCHATZ. 2001. s. 114.

^{15/} DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz von. Letters From Rome on the Council By „Quirinius“. Reprinted from the *Allgemeine Zeitung*. Authorized Translation. London, Oxford and Cambridge: 1870.

Primárně se v dopisech Döllinger zabývá možností vyhlášení papežské neomylnosti a její kritikou.

Následující část článku se věnuje popisu koncilu a schvalování jeho dvou dokumentů z pohledu Ignaze von Döllingera tak, jak je zaznamenal ve svých Dopisech.

Konstituce o víře Dei Filius

Prvním dokumentem, který byl na prvním vatikánském koncilu projednáván a schvalován, byla konstituce Dei Filius. Tato konstituce se snaží nalézt cestu mezi vírou a rozumem a bylo to vůbec poprvé, kdy se nějaký ekumenický koncil vztahem mezi rozumem a vírou zabýval. Říká, že některé věci jsou jak předmětem víry, tak předmětem rozumu a zdůrazňuje potřebu přirozeného poznání pro poznání nadpřirozené.¹⁶ Přestože je v této konstituci řečeno, že rozum a víra si vzájemně neodporují, je zdůrazněno, že rozum nestojí nad vírou, ale naopak.

Konstituce Dei Filius vzešla ze schématu o víře (Schema De Fide) připraveným před koncilem přípravnou komisí pro víru.

Toto schéma Döllinger poprvé zmiňuje ve svém třicátém druhém dopise ze dne 28. března 1870. V dopise Döllinger kritizuje změny v pravidlech koncilu a posunutí diskuzí o papežské neomylnosti. Popisuje spory mezi koncilní menšinou, která se staví proti vyhlášení papežské neomylnosti a koncilní většinou, která vyhlášení papežské neomylnosti podporuje, týkající se způsobu projednávání textů. Schéma de Fide pak zmiňuje jako první dokument koncilu, o kterém se na koncilu bude hlasovat a který bude připravovanými změnami ovlivněn¹⁷. Popisuje také průběh diskuse dne 22. března, ve které, kromě jiných, vystoupil dakovský biskup Strossmayer, který se vyjadřoval k textu preambule. Jeho vystoupení bylo velice dramatické a pro některé účastníky koncilu pobuřující a vyvolalo mezi posluchači velkou vlnu nevole. Biskup Strossmayer kromě jiného kritizoval konstatování obsažené v textu preambule schématu de Fide, že za moderní příklon k nevíře je zodpovědné protestanství. Tato slova Strossmayer označil za nespravedlivá a za důvody dnešní nevíry označil náboženskou lhostejnost mezi katolíky, která reformaci předcházela.¹⁸

Dále Döllinger zmiňuje plánované hlasování o preambuli schématu, které se mělo uskutečnit 26. března, v jejímž textu bylo navrženo několik změn. Za jednu z velice důležitých změn považuje návrh chalonského biskupa Meignana, na základě které byli otcové označeni jako ti, kteří definují usnesení. Za stejně důležitou

^{16/} MACHULA, Tomáš. Víra a Boží existence v konstituci Dei Filius. In SKALICKÝ, Karel a spolupracovníci. Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Praha: 2006. s. 33.

^{17/} DÖLLINGER. 1870. s. 247.

^{18/} DÖLLINGER. 1870. s. 248.

změnu pak považuje návrh textu obsahující implicitní definování papežské neomylnosti navrženou moulinským biskupem Dreux-Brézé. O těchto i dalších změnách však mělo být hlasováno bez předchozí domluvy mezi účastníky hlasování. Na poslední chvíli proto bylo rozhodnuto vyhnout se krizi během hlasování a v pátek 25. března, den před zasedáním, přesvědčil předsedající kardinál Bilio autory všech navrhovaných změn tyto změny stáhnout. V sobotu byla proto preambule předložena k hlasování beze změn. Nakonec ale k hlasování o preambuli nedošlo a rovnou se přešlo k diskusi o první kapitole, při které ostříhomský arcibiskup Simor pronesl řeč, v níž obhajoval práci komise pro víru. Až poté debata postupovala. Dle jedenáctého článku nových pravidel koncilu muselo být o každé samostatné části schématu hlasováno předtím, než bylo diskutováno o textu následujícím. Postup popsán výše byl tedy porušením tohoto pravidla a biskupové se ptali, co to má znamenat. Bylo snad záměrem vyhnout se diskusi o navrhovaných a následně stažených změnách a šlo o to, aby byla preambule biskupy přijata tiše a bez hlasování? Bylo záměrem zajistit tímto postupem bezproblémové přijetí textu? Döllinger na tomto místě vyjadřuje podezření, že bylo tímto postupem zamýšleno vyhnout se sporům o hlavních zásadách a aby všechny dokumenty, jak jen bylo možné, byly prodiskutovány a schváleny do Velikonoc. Tento čas dle jeho názoru plánovala opozice využít k získání většího vlivu na schvalovací procesy.¹⁹

Více prostoru dává Döllinger schématu ve svém třicátém třetím dopise z 30. března 1870. Informuje, že předchozího dne (29. března) se uskutečnilo první hlasování koncilu, a sice o preambuli schématu *De Fide*. Opakuje informaci o námitkách biskupa Strossmayera k pasáži týkající se racionalismu a podrobněji se zabývá dvěma změnami uvedenými již v předchozím dopise. Tyto změny totiž nebyly z textu preambule staženy, jak Döllinger původně informoval. První změna navrhovaná chalonským biskupem Meignanem se týkala snahy nahradit pouhé schválení usnesení možností episkopátu definovat. Druhou změnu navrženou moulinským biskupem Dreux-Brézé pak Döllinger považuje za snahu propašovat do textu učení o neomylnosti papeže tak, aby nebylo na první pohled patrné. Dle jeho názoru mnoho zastánců neomylnosti počítalo s tím, že jejich dogma bude vyhlášeno touto změnou.²⁰

Co se týče celkově zasedání ke schématu *De Fide*, které Döllinger popisuje, to začalo v sobotu 26. března. Atmosféra mezi účastníky byla velice ovlivněna Strossmayerovým úterním vystoupením, které se týkalo protestanství a nevíry, někteří koncilní otcové na něj dokonce podali stížnost předsedajícímu. Především proto, že navrhované změny textu nebyly předběžně projednány a odsouhlaseny hlasu-

^{19/} DÖLLINGER. 1870. s. 251.

^{20/} DÖLLINGER. 1870. s. 253.

jícími, byla nakonec preambule schématu z projednávání stažena a doporučena k dalším úpravám.²¹

Revidovaná verze byla předložena v pondělí 28. března. Byla odstraněna úprava textu navrhovaná moulinským biskupem Dreux-Brézé, byla změněna pasáž týkající se protestantství a dokonce byla vylepšena stylistika textu. Zároveň arcibiskup Simor jménem komise oficiálně oznámil, že biskupové mohou sami sebe považovat za ty, kteří definují usnesení. Tím byly potvrzeny principy, které prosazovali biskupové Strossmayer, Meignan a Whelan. V tomto znění proti preambuli již nikdo nic nenamítal a znění preambule bylo přijato jednomyslně. To považuje Döllinger za důkaz toho, že názor koncilní menšiny, tzn. skupiny, která byla proti vyhlášení papežské neomylnosti za dogma, měl také svoji váhu.²²

Další k projednání byla první kapitola konstituce *De Deo Creatore* (Bůh, stvořitel). Döllinger píše, že tato kapitola zdaleka neprošla tak snadno, jako dříve schválená preambule, přestože by se to po čtyřech měsících projednávání dalo očekávat, a tvrdí, že hlavním problémem byla opětovná snaha vpašovat do textu prohlášení o papežské neomylnosti.²³

Ke schématu *De Fide* se Döllinger znovu vrací ve svém třicátém šestém dopise ze dne 13. dubna 1870. Zde na úvod zmiňuje, že projednávání textu zaměstnalo koncilní otce natolik, že slavnostní veřejné hlasování původně naplánované na velikonoční pondělí muselo být posunuto na bílou neděli. Následně kritizuje způsob diskusí o pozměňovacích návrzích, kdy koncilní otcové často nemají dostatek času texty ani zběžně pročíst a pozastavuje se nad jednotou koncilní většiny, která vždy hlasuje jako jeden muž. Vrací se také k projevu biskupa Strossmayera, který tak pobouřil koncilní většinu a popisuje některé pŕtky mezi zastánci neomylnosti a jejími odpŕrci a sám je považuje za jakési přípravy na projednávání schématu o církvi, ve kterém má být definována papežská neomylnost. Hlavním cílem těchto potyček je dle jeho názoru snaha zjistit, jak daleko je koncilní menšina ochotna zajít, s čím je ochotna se smířit, je-li možné se z její strany dočkat nějakého pře-kvapení, či zda bude mít efekt zpracovávat každého jednotlivě. Dle Döllingerova názoru se totiž papežovi přívrženci obávají veřejného skandálu a hlasitých protestů před celým světem.²⁴

Ve svém třicátém devátém dopise ze dne 23. dubna 1870, den před slavnostním veřejným hlasováním o konstituci o víře, konstatuje Döllinger, že čtyři kapitoly

^{21/} DÖLLINGER. 1870. s. 254.

^{22/} DÖLLINGER. 1870. s. 254 – 255.

^{23/} DÖLLINGER. 1870. s. 255.

^{24/} DÖLLINGER. 1870. s. 276.

konstituce mají svou finální podobu. Poznává, že je v textu velice patrný vliv koncilní menšiny a že text doznal mnoha významných změn oproti původnímu návrhu.²⁵

Čtyřicátý dopis je ze dne 24. dubna 1870, dne, kdy došlo k veřejnému hlasování o schématu *De Fide*. Döllinger poznává, že po čtyřech měsících diskusí je konečně předložen text, který oproti původnímu doznal značných změn. Döllinger to označuje za vítězství koncilní menšiny, ve které před čtyřmi měsíci nemohla ani doufat.²⁶

Podrobněji se hlasováním a vyhlášením konstituce *Dei Filius* Döllinger zabývá ve svém čtyřicátém prvním dopise ze dne 27. dubna. Na úvod dopisu potvrzuje, že k tolik očekávané události jako vyhlášení prvního dogmatu koncilu, konečně došlo, a tolik požadované jednomyslnosti při hlasování bylo dosaženo u všech čtyř kapitol schématu. Dva biskupové, kteří se s některými částmi textu nebyli stotožnit, se hlasování nezúčastnili a na den opustili Řím. Kurie si tak gratulovala k vítězství. Získala totiž tři nejdůležitější věci bez odporu veřejnosti. Za prvé papež poprvé po 350ti letech a v rozporu s praxí prvních tisíce let církevní historie definoval a publikoval dekry svým vlastním jménem jako nejvyšší zákonodárce, stejně, jako to v minulosti udělali Innocent III., Innocent IV. a Lev X., pouze s doplněním, že i koncil má možnost udělit sankci. Za druhé, nová pravidla koncilu byla v dané chvíli všemi účastníky koncilu akceptována a od jakýchkoli protestů bylo upuštěno. Za třetí, byl přijat závěr, který říká, že je možné vkládat spolu s koncilním orgánem minulé dogmatické dekry papežů.²⁷

Dále Döllinger komentuje, jaké bylo znát vzrušení na zástupcích koncilní většiny ve chvíli, kdy nejvýznamnější zástupci koncilní menšiny Schwarzenberg, Darboy, Rauscher a Hefele byli vyzváni k hlasování, a potvrdilo se, co bylo očekáváno. Většina zástupců koncilní většiny na základě toho tvrdila, že se totéž stane během hlasování o schématu o církvi. Zástupci menšiny však tvrdili, že tomu tak nebude, naopak, že šetří nyní síly na důležitější boj.

Konstituce o církvi *Pastor Aeternus*

Druhým a posledním dokumentem, který byl koncilem schválen je dogmatická konstituce o církvi *Pastor Aeternus*. Ta obsahuje kromě preambule čtyři hlavy. Hlava první má název *Na blaženém Petrovi ustanoven apoštolský primát*. Hlava druhá je o *Trvání primátu blaženého Petra v Římských Velekněžích*. Závažné jsou

^{25/} DÖLLINGER. 1870. s. 296.

^{26/} DÖLLINGER. 1870. s. 301.

^{27/} DÖLLINGER. 1870. s. 307.

především další dvě hlavy a sice O hodnotě a povaze primátu Velekněze Římského a O neomylném učitelství Římského Velekněze.

Téma neomylnosti papeže se jako červená nit vine všemi Döllingerovými dopisy. A není divu. Téma neomylnosti papeže bylo, někdy skrytě, někdy zcela otevřeně, hlavním tématem koncilu. Döllinger občas poznamenává, že důvodem jediným. Zatímco zastánci neomylnosti, kteří byli ve většině, hledali jakýkoli způsob, jak papežskou neomylnost zlegalizovat v některém z předložených a projednávaných dokumentů, odpůrci neomylnosti, kterých byla menšina, viděli v každé navrhané změně textu ze strany některého ze zástupců koncilní většiny, snahu co nejjednodušším způsobem papežskou neomylnost vyhlásit. Tyto dvě skupiny pak spolu a proti sobě držely i při projednávání témat, která se bezprostředně netýkala papežské neomylnosti, což bylo vidět na popisu projednávání prvního schématu koncilu (viz výše). Při diskusích se zástupci těchto dvou táborů také často slovně napadali a nenechali na sobě nit suchou.

Hned v úvodu prvního dopisu z prosince 1869 klade Döllinger otázku, kterou si dle jeho názoru kladou všichni: bude na koncilu vyhlášena papežská neomylnost? A konstatuje, že skupina zastánců vyhlášení papežské neomylnosti je značná, avšak ani odpůrců jejího vyhlášení není málo, přičemž jmenuje zástupce významných evropských diecézí. Döllinger ale přiznává, že tato skupina má velkou slabinu, kterou je její volné spojení. Shodli se totiž na jedné věci, a to, že vyhlášení neomylnosti způsobí církvi i jim osobně velké nesnáze a bude zdrojem mnoha konfliktů. Na, podle Döllingera, hlavní otázku, a to, zda je správné nahradit neomylnost církve ověřenou Písmem a tradicí, neomylností člověka, se však jejich názory rozcházejí. Pokud dle jeho názoru zástupci kurie přijdou na to, jak této slabosti využít, mohou snadno celou opozici proti papežské neomylnosti rozbít a dosáhnout tak impozantního a téměř jednomyslného hlasování, což je velkým přáním zastánců papežské neomylnosti. Döllinger předpokládá, že během koncilu nezůstane kámen na kameni a při přesvědčování biskupů budou použity různé metody a argumenty. Na měkkosrdcaté bude například naléháno argumentem velkého přání svatého otce, který si zaslouží po všech prožitých hořkostech vnést světlo do svých posledních dní získáním osobní neomylnosti, o níž papežové vždy usilovali a kterou nikdy nezískali. Ostatním bude koncil připadat jako hra bez hlavní postavy, pokud nebude neomylnost vyhlášena za dogma, protože není v současné chvíli větší otázky, kvůli které by se shromáždilo 500 biskupů z celého světa. Těm, kteří věří doktríně, nesouhlasí však s jejím vyhlášením za dogma, jelikož nepovažují současné klima za vhodné a obávají se následků vyhlášení, bude jasně řečeno „teď nebo nikdy“ – se šířící se svobodou tisku nebude možné vyhnout se vlivu historického criticismu a především v Německu mimo teologické školy a se-

mináře již nebude existovat víra v papežskou neomylnost a pro příští generace by bylo velice obtížné ji prosadit jako dogma, již nikdy nebude vhodný čas prosadit papežskou neomylnost jako dogma.²⁸

Ale nejoblíbenějším argumentem zastánců neomylnosti bude dle Döllingera zvýšení síly a bezpečí církve. Biskupům bude argumentováno, že osobní neomylnost papeže zvýší nejen jemu, ale i jim – jeho delegátům a zástupcům – moc a vážnost, budou vládnout silnější rukou a jakýkoli odpor bude považován za rouhání se Duchu Svatému, který mluví ústy papeže. Biskupové ale považují tento argument za slabou náhradu toho, že přijdou o polovinu své biskupské autority, bude degradováno jejich biskupské poslání a vzdají se své dřívější důstojnosti přiznáním toho, že papež je neomylný.²⁹

V závěru dopisu Döllinger vyslovuje obavu, že pokud bude papežská neomylnost vyhlášena jako dogma, čeká církev ve věci vyhlášení nových dogmat nadvláda jezuitů. Nejhorší pak bude postavení teologů, kteří nejsou součástí řádu, kdy bude ohrožena jejich každodenní existence.³⁰

Ve svém třináctém dopise z 30. ledna 1870 Döllinger popisuje, jak došlo k tomu, že se dogma o neomylnosti papeže dostalo do koncilních textů. Papežovi totiž byla předložena žádost, podepsána 400 nebo 410 koncilními otci, ve které požadují, aby bylo učení o neomylnosti papeže na koncilu projednáváno a vyhlášeno jako dogma. Opozice následně shromáždila 137 podpisů pod text, ve kterém bylo požadováno, aby předchozí žádosti nebylo vyhověno. Döllinger se pozastává nad tím, že nikdo z autorů textu, ve kterém bylo požadováno projednávání papežské neomylnosti, ani z těch, kteří text podepsali, nezpozoroval v textu hrubé a hmatatelné nepravdy a pozměňování skutečnosti. Kdyby se navíc, dle jeho názoru, počítaly hlasy pod oběma žádostmi dle váhy toho, kdo podepsal, např. dle velikosti diecéze, kterou prezentuje, jeho vlivu či inteligence, má jednoznačnou převahu skupina vyjadřující se proti papežské neomylnosti.³¹

Čtyřicátým čtvrtým dopisem ze dne 13. května 1870 začíná Döllinger popis debat týkajících se papežské neomylnosti. Na úvod konstatuje, že debaty o papežské neomylnosti začnou zítra (tj. 14. května), odpůrci dogmatu nebyli schopni dosáhnout toho, aby byla tato záležitost odložena, a nyní se očekává velký boj mezi zastánci a odpůrci papežské neomylnosti. Někteří biskupové se pokusili přesvědčit papeže argumenty, že papežská neomylnost rozdělí věřící a oťrese jejich vírou

^{28/} DÖLLINGER. 1870. s. 46 – 47.

^{29/} DÖLLINGER. 1870. s. 47.

^{30/} DÖLLINGER. 1870. s. 53.

^{31/} DÖLLINGER. 1870. s. 113.

a konec jeho života tak bude ve znamení deziluze a hořkých výčitek. Žádný z těchto argumentů ale papeže nepřesvědčil.³²

Ve čtyřicátém šestém dopise z 15. května 1870 Döllinger konstatuje, že předchozí den začaly debaty o schématu. Byly proneseny projevy pro i proti neomylnosti, pro skutečnou diskusi však nebyl prostor. K projevům bylo celkově prozatím přihlášeno 69 biskupů. Např. biskup Pie z Poitiers objevil zcela nový argument pro papežskou neomylnost. Tvrdil, že papež musí být neomylný, protože Petr byl ukřižován hlavou dolů a jeho hlava nese celou váhu těla, stejně jako papež je hlava, která nese celou církev. Proto musí být neomylný. Kardinál Patrizzi zase poznamenal, že papež si nárokuje osobní neomylnost, rozhodně ale nemá v úmyslu oddělovat sám sebe od episkopátu. Biskup Ranolder z Veszprému hovořil krátce, ale naléhavě, o nebezpečí, jaké by mohlo dogma o neomylnosti papeže v Maďarsku přinést. Sicilský prelát pak pronesl, že Sicilané mají zvláštní důvod věřit v neomylnost všech papežů – je totiž známo, že Petr na tomto ostrově kázal a našel zde mnoho křesťanů. Když jim ale řekl, že je neomylný, zdál se jim tento článek víry zvláštní – aby zjistili pravdu, požádali pannu Marii, aby jim řekla, zda slyšela o Petrově neomylnosti. Ta odpověděla, že si zcela jistě pamatuje okamžik, kdy do něj její syn tuto výsadu vložil. Toto svědectví Sicilany zcela uspokojilo a od té doby věří v papežskou neomylnost.³³

V úvodu čtyřicátého sedmého dopisu z 16. května 1870 Döllinger zmiňuje, že se biskupové koncilní menšiny chtějí zavázat, že podepíší dohodu, že nebudou hlasovat pro formulaci obsahující osobní neomylnost papeže. Dle Döllingerových propočtů se jedná o 43 Němců a Maďarů, 40 Severoameričanů, 29 Francouzů, 4 Portugalce a 10 Italů. Především počet biskupů ze Spojených států považuje Döllinger za významný. Tvrdí, že když přijeli do Říma, byli skoro všichni velkými zastánci neomylnosti. V Římě se jim ale otevřely oči poté, kdy byli svědky despotickeho a manipulativního jednání zastánců neomylnosti. Nejvíce je ale přesvědčila diskuse o tom, že pokud přijedou domů s tím, že papež má politickou nadvládu nad všemi státy, budou vystaveni pohrdání a nenávisti všech vzdělaných Američanů.³⁴

Největší papežova síla pak pochází především ze 120 biskupů Itálie (kromě 10), 143 z církevního státu a 120 titulárních biskupů bez vlastní diecéze, kdy většina

^{32/} DÖLLINGER. 1870. s. 325.

^{33/} DÖLLINGER. 1870. s. 341 – 342.

^{34/} DÖLLINGER. 1870. s. 345.

z nich byla vysvěcena současným papežem a kteří nereprezentují žádné věřící. To je celkem 373 Italů.³⁵

V úvodu čtyřicátého osmého dopisu ze dne 20. května 1870 Döllinger konstatuje, že uplynul první týden diskusí o papežské neomylnosti. Arcibiskupové Vídně, Prahy, Granu, Paříže, Antiochie a Tuamu pronesli proslovy proti vyhlášení papežské neomylnosti. Přípravná komise už také vydala své stanovisko k připomínkám biskupů proti dogmatu, a sice, že popírání papežské neomylnosti se odsuzuje pod hrozbou vyslovení výtky a vědecké argumenty nejsou k dispozici.³⁶

Zmiňuje také, že velkou otázkou je papežova nezávislost na episkopátu.³⁷

Dne 17. května pronesl mechelenský arcibiskup Dechamps nejvýznamnější projev ze strany zastánců dogmatu. Velký dojem také zanechal projev pražského arcibiskupa Schwarzenberga dne 18. května. V úterý 19. května měl projev dublinský arcibiskup kardinál Cullen, který si pro svůj útok vybral nejvdělanějšího z řad koncilní menšiny, rottenburského biskupa Hefele, a napadal jeho publikované spisy. Tento útok byl přijat s velkým uspokojením ze strany koncilní většiny. Významný byl také projev ostříhomského arcibiskupa Simora, který se zcela nečekaně postavil velmi důrazně proti dogmatu a bylo tedy jasné, že proti dogmatu budou hlasovat zástupci všech maďarských diecézí. Nejzkušenějším a ze strany zastánců dogmatu nejobávanějším řečníkem byl vlivný pařížský arcibiskup Darboy, ten pronesl projev, který zanechal velmi silný dojem. V něm několikrát zopakoval, že dogma, které nebude přijato všemi biskupy, nemůže být závazné. A tak o sobě dala opozice dogmatu dle Döllingera dostatečně vědět, což mělo svůj důvod – Písmo a historie v dané chvíli nic neznamenaly. Důležité bylo dát najevo svou sílu a přesvědčit ty, kteří váhají a pochybují.³⁸

Ve čtyřicátém devátém dopise z 26. května 1870 se Döllinger zamýšlí nad rozložením sil mezi zastánci a odpůrci papežské neomylnosti a vrací se k dříve proneseným projevům. Zmiňuje například, že kardinál Schwarzenberg hovořil s velkou silou a důstojností a dokonce i nejhrolivější zastánci dogmatu museli být zaujati jeho prohlášením, že vyhlášení papežské neomylnosti by v Čechách způsobilo velké schizma a následně příklon k protestantství. Píše také, že pařížský arcibiskup ve svém projevu řekl, že vyhlášení papežské neomylnosti nebyl jeden z důvodů svolání koncilu, ale důvod jediný, přičemž všichni přítomní věděli, že je to pravda.³⁹

^{35/} DÖLLINGER. 1870. s. 346.

^{36/} DÖLLINGER. 1870. s. 349.

^{37/} DÖLLINGER. 1870. s. 350.

^{38/} DÖLLINGER. 1870. s. 351 – 355.

^{39/} DÖLLINGER. 1870. s. 356.

Vrací se také k projevu kardinála Cullena, který ze zastánců dogmatu způsobil největší senzaci. Z tábora zastánců neomylnosti se mu dostalo potlesku za agresivní tón řeči, tvrdil zároveň, že Irové byli vždy zastánci dogmatu o papežské neomylnosti. To je dle Döllingera jednoznačná lež – což dokazuje známá deklarace irských katolíků z roku 1757, v níž je toto dogma formálně popřeno.⁴⁰

V závěru dopisu pak Döllinger upravuje své odhady počtu koncilní menšiny – počítá nyní s 23 Američany, k nimž je nutné připočítat 10 z Orientu, 4 Portugalce, 10 Italů a 5 Španělů, čímž se koncilní menšina dostává na počet 120.⁴¹

V padesátém prvním dopise z 2. června 1870 Döllinger píše, že mezi hlavní události posledních dní patřily projevy Manninga a Valerga pro dogma a Kettelera, Conollyho a Strossmayera proti dogmatu. Mohučský arcibiskup Ketteler ve svém projevu 23. května mluvil důrazněji, než kterýkoli řečník před ním. Hájil ustanovení církve proti římskému spiknutí a odsoudil církevní centralizaci. Zároveň prohlásil, že byl vždy zastáncem osobní neomylnosti papeže, nikdy ji ale nepovažoval za dogma.⁴²

Zmiňuje ještě řeč westminsterského arcibiskupa Manninga, který přímo tvrdil, že neomylnost již je doktrínou církve, která nemůže být popírána bez toho, aby to bylo považováno za hřích či kacírství. A proto nechtěl, aby bylo vyhlašováno nové dogma, pouze potvrzeno to stávající. Tím upozornil na něco, k čemu bylo mnoho přítomných slepých – nepovažuje již oponenty neomylnosti za bratry ve víře a členy stejné církve. Jejich a jeho víra již nejsou stejné.⁴³

V padesátém třetím dopise ze 4. června Döllinger informuje, že obecné debaty o schématu byly násilně ukončeny a opozice dogmatu o neomylnosti zvažovala, zda se dalších debat o znění textu účastnit. 4. června se koncilní menšina sešla, aby tuto otázku projednala. Bylo to prozatím největší setkání, jaké koncilní menšina uspořádala. Byly diskutovány dvě možnosti, jak se zachovat – zůstat v Římě, debat se nadále neúčastnit a při závěrečném hlasování hlasovat proti schématu, nebo být nadále součástí procesu. První možnost podporovali především Maďaři, Severoameričané, přední francouzští biskupové, a muži jako Strossmayer, Simor, Haynald, Darboy, Dupanloup, Clifford, Conolly a další. Ti trvali na tom, že slova v tomto případě již nic nezmůžou a mělo by dojít na činy. Na druhou stranu bylo nutné debatovat, přednést dostatek námitek proti dogmatu a veřejně přesvědčovat. To prosazovala většina Němců, k nimž se přidali Francouzi poté, kdy zjistili,

^{40/} DÖLLINGER. 1870. s. 357.

^{41/} DÖLLINGER. 1870. s. 363.

^{42/} DÖLLINGER. 1870. s. 371.

^{43/} DÖLLINGER. 1870. s. 372 – 373.

že maďarská část je rozpolcena. Výsledkem jednání pak dle Döllingera byla jakási kombinace obou navrhovaných postupů.⁴⁴

Velice podrobně Döllinger popisuje debaty o jednotlivých člancích schématu od padesátého osmého dopisu ze dne 21. června 1870.⁴⁵ Bohužel kapacity tohoto článku nedovolují podrobný popis všech vystoupení a debat. Přestože oficiálně se o posledním článku schématu diskutovalo až od 15. června, téma neomylnosti bylo součástí každého vystoupení a každé diskuse bez ohledu na to, ke kterému článku se mluvčí oficiálně vyjadřoval. K projevům o čtvrtém článku byla přihlášena stovka řečníků a toto číslo se stále zvyšovalo.

Padesátý osmý dopis je prakticky celý věnovaný vystoupení kardinála Guidi. Stalo se totiž nečekané a kardinál Guidi se připojil na stranu odpůrců dogmatu, přičemž jak Döllinger píše, jeho projev byl o to významnější, že nemluvil jen za sebe, ale za dalších patnáct členů dominikánského řádu, jehož byl významným představitelem. Guidi ve svém projevu řekl, že osobní neomylnost papeže tak, jak je formulována v projednávaném článku, byla v církvi zcela neznámá až do čtrnáctého století a nemá žádnou oporu ani v Písmu, ani v tradici. Döllinger považuje jeho projev za velmi odvážný a v závěru dopisu zmiňuje, že byl kvůli tomuto projevu Guidi papežem pokárán a bylo mu doporučeno, aby obnovil své vyznání víry.⁴⁶

V padesátém devátém dopise ze dne 22. června Döllinger píše, že se 13. června konalo hlasování o drobných změnách v preambuli schématu, které navrhli zastánci neomylnosti.⁴⁷

Prvním řečníkem ke čtvrté kapitole o neomylnosti byl kardinál Mathieu, jeho projev byl ale zaměřen zejména proti patriarchovi Valergovi, který ve svém projevu zaútočil na „galikánské chyby“. Po něm následoval projev kardinála Rauschera. Ten ve svém projevu dokazoval, jak je přijetí osobní neomylnosti papeže, na jejímž základě by každý křesťan musel výroky papeže věřit pod hrozbou věčného ztracení, sporné, a jak fatální důsledky by mohlo mít pro budoucnost církve.⁴⁸ V tomto stylu pak probíhaly debaty celý další měsíc a ani jedna strana neměla v úmyslu ustoupit ze svých požadavků. Několikrát se ve svých dopisech ještě Döllinger vrací k proslovu kardinála Guidi a především k jeho následnému rozhovoru s papežem. Tento následek jeho proslovu totiž odradil některé další koncilní otce od příklonu na stranu koncilní menšiny.

^{44/} DÖLLINGER. 1870. s. 390 – 392.

^{45/} DÖLLINGER. 1870. s. 429.

^{46/} DÖLLINGER. 1870. s. 429 – 433.

^{47/} DÖLLINGER. 1870. s. 434.

^{48/} DÖLLINGER. 1870. s. 437.

Nejzajímavější a zároveň nejskandálnější událostí prvního vatikánského koncilu však bylo předběžné a poté závěrečné slavnostní hlasování o schématu. Těm Döllinger věnuje také řadu dopisů a uvádí i jména koncilních otců, kteří hlasovali a jak.

Šedesátý šestý dopis ze 14. července 1870 Döllinger věnuje především předběžnému hlasování, které se konalo 13. července. Dle jeho názoru se jednalo o událost, která předčila očekávání na obou stranách a způsobila v Římě senzaci, ze které se všichni budou nějaký čas vzpamatovávat. Píše, že již několik dní před hlasováním biskupové diskutovali, zda hlasovat „ne“ nebo „ano s výhradami“. A nešlo jen o čtvrtou kapitolu, která definuje papežskou neomylnost, ale také o třetí kánon třetí kapitoly, který poprvé zavádí teorii o univerzálním episkopátu papeže. Mnoho z církevních otců by bývalo nejraději hlasovalo „ano s výhradami“, kdy je povinností předložit navrhované změny v textu, a o tom, zda hlasovat „ano“ nebo „ne“ by se rozhodli až ve chvíli slavnostního hlasování dle toho, jakou by v danou chvíli měli odvalu (při slavnostním hlasování již nebylo možné hlasovat „ano s výhradami“). Dle Döllingera si ale koncilní většina byla jista pěti sty hlasy hlasujícími pro dogma o neomylnosti papeže a úvahy zástupců menšiny ji nechávaly zcela chladnou. Kdo bude hlasovat proti, bude považován za heretika. Proslýchalo se dokonce, že jsou připraveny dokumenty schvalující papežskou neomylnost, které bude muset každý účastník koncilu podepsat, aby mohl opustit Řím.⁴⁹

Döllinger také zmiňuje, že se sedmdesát zástupců menšiny sešlo ještě 12. července na mezinárodní konferenci, kde preláti Ketteler, Melchers a Landriot navrhovali, aby všichni hlasovali „ano s výhradami“, a pokud jejich požadavky nebudou akceptovány, na slavnostním hlasování budou hlasovat „ne“. To by ale znamenalo úplné vítězství kurie a koncilní většiny, když se totiž řekne „ano“, jakkoli podmíněné, stále znamená souhlas s hlavní myšlenkou schématu a tím pádem by pak bylo nutné na slavnostním hlasování hlasovat „ano“. Proto Simor, Ginoulhiac, Strossmayer a další opakovaně a důrazně vystoupili proti tomuto návrhu, který by mohl na poslední chvíli zmařit všechny naděje a výsledky práce posledních sedmi měsíců. Rozhodující pak byla poznámka milánského arcibiskupa, že „ano s výhradami“ bude hlasovat i mnoho zastánců neomylnosti, kteří nejsou spokojeni s tím, jaké ústupky byly udělány menšině. Jednomyslně pak bylo schváleno, že odpůrci neomylnosti budou na předběžném hlasování hlasovat „ne“. S touto situací nikdo nepočítal. Dokonce i papež si byl jist, že „ne“ nebude při předběžném hlasování hlasovat více deset přítomných.⁵⁰

^{49/} DÖLLINGER. 1870. s. 489 – 490.

^{50/} DÖLLINGER. 1870. s. 492.

Na začátku předběžného hlasování pak došlo ke zjištění další skutečnosti, a to, že z více než šesti set koncilních otců přítomných v Římě (764 jich bylo přítomno v lednu) se hlasování účastní pouze 520, přičemž se vědělo, že nepřítomní chybí především z důvodu nechuti ke schématu a snaží se vyhnout nepříjemným důsledkům možného negativního hlasování. „Ne“ hlasovali rakouští i maďarští biskupové, biskupové hlavních měst, severoameričtí biskupové, zástupci Irska i Anglie a nečekaně také jihoitalští preláti.⁵¹

Na závěr dopisu připojuje Döllinger přehled, jak koncilní otcové hlasovali a kteří se hlasování neúčastnili. Dle tohoto přehledu 88 koncilních otců hlasovalo „ne“, „ano s výhradami“ hlasovalo 61 hlasujících a 91 jich nebylo přítomno. Ostatní hlasovali „ano“.⁵²

Ve svém šedesátém sedmém dopise ze dne 16. července 1870 se Döllinger ještě krátce vrací k předběžnému hlasování o konstituci Pastor Aeternus, které nazývá zemětřesením. Píše, že k jakýmkoli změnám ve čtvrté kapitole již kurie není ochotna a předpokládá, že při závěrečném hlasování by proti konstituci mohlo hlasovat až 120 koncilních otců. Zároveň se zmiňuje o tom, že někteří koncilní otcové uvažují o tom, že opustí Řím před závěrečným hlasováním o konstituci.⁵³

Šedesátý osmý Döllingerův dopis ze dne 17. července 1870 informuje o tom, že všichni biskupové, kteří patřili ke koncilní menšině, opustili Řím poté, kdy papeži prezentovali prohlášení o svém postoji k připraveným dekretům o papežské neomylnosti. Učinili tak poslední pokus papeže přesvědčit, aby na záležitost tolik nespěchal a koncil odročil. Ve dvanáct hodin toho dne přijal papež delegaci, které předsedali pařížský arcibiskup Darboy a ostráhomský arcibiskup Simor. Ti papeži prezentovali názor, že dekryty připravené pro hlasování představují pro církev velké nebezpečí. Nicméně dle Döllingera zašla již záležitost příliš daleko, dekryty již byly předběžně schváleny a den nato mělo dojít k veřejnému slavnostnímu hlasování. Dopis pak obsahuje i kompletní znění prezentovaného prohlášení.⁵⁴

Poslední Döllingerův dopis je z 19. července 1870. Na začátku dopisu se zmiňuje o delegaci některých zástupců koncilní menšiny, kterou papež přijal 15. července v devět hodin večer. Tato skupina se dle Döllingera snažila od papeže získat mnohem méně, než doposud – zrušení dodatku třetí kapitoly, který vyhrazuje papeži výhradní držení církevních sil a do čtvrté kapitoly vložení ustanovení omezující jeho neomylnost. Na to papež odpověděl, že udělá, co je v jeho silách, avšak

^{51/} DÖLLINGER. 1870. s. 493 – 494.

^{52/} DÖLLINGER. 1870. s. 496 – 500.

^{53/} DÖLLINGER. 1870. s. 504 – 505.

^{54/} DÖLLINGER. 1870. s. 507 – 508.

schéma zatím nečetl a neví, co obsahuje. Dále požádal pařížského arcibiskupa Darboye, který vystupoval jako mluvčí skupiny, aby mu požadavky menšiny předal v písemné podobě. Schůzku jinak popisuje jako zcela zbytečnou, papež pevně stál za učením prezentovaným ve schématu a sám pevně věřil ve svou neomylnost.⁵⁵

Na zasedání 16. července byly projednávány návrhy těch, kteří hlasovali „ano s výhradami“. Zástupci kurie samozřejmě slíbili, že udělají vše, co je v jejich silách a všem požadavkům se vynasnaží vyjít maximálně vstříc. To splnili tím, že vyškrtli jednu pasáž textu a nahradili ji jinou.⁵⁶

Na slavnostním závěrečném hlasování, které se konalo 18. července, hlasovali proti dva přítomní – biskup Riccio z italského města Caiazzo a biskup Fitzgerald z amerického města Little Rock. Döllinger pak hodnotí, že závěrečné hlasování šlo pro zastánce neomylnosti velice hladce, bezproblémově a bez dalších senzací. Zástupci kurie také zjistili, že koncil stál více, než bylo plánováno, považují to ale za dobře vynaložené prostředky. Během závěrečného hlasování propukla v Římě mohutná bouře a byla taková tma, že papež musel schvalovaný text číst při světle svící za doprovodu hromů a blesků. Tomuto jevu pak byly přikládány různé významy, dle toho, z jakého tábora komentující pocházel. Poté, kdy papež konečně sám sebe vyhlásil za neomylného a absolutního vládce pokřtěných s požehnáním svatého koncilu, bylo zvoláno několik „bravo“ a pár přítomných tleskalo. Následuje citace dvou nových dogmat obsažených ve schválené konstituci.⁵⁷

V závěru dopisu Döllinger konstatuje, že se biskupové menšiny předtím, než opustili Řím, dohodli, že při dalších krocích týkajících se právě schválených dekretů nebude nikdo z nich jednat samostatně a nezávisle, ale ve vzájemné shodě.⁵⁸

21. července 1870 – dva dny po slavnostním veřejném hlasování – vypukla německo-francouzská válka a koncil byl z bezpečnostních důvodů ukončen, resp. přerušen.

Závěrem

Koncilní menšina tedy po osmi měsících diskusí prohrála. Zároveň se nakonec všichni, kteří koncil předčasně opustili, aby nemuseli otevřeně hlasovat proti navrhovaným dogmatům, výsledkům koncilu podrobili a to především z toho důvodu, aby katolická církev nebyla vystavena dalšímu rozkolu.

^{55/} DÖLLINGER. 1870. s. 510 – 511.

^{56/} DÖLLINGER. 1870. s. 512.

^{57/} DÖLLINGER. 1870. s. 515 – 516.

^{58/} DÖLLINGER. 1870. s. 519.

K tomuto rozkolu však přeci jen nakonec došlo. Na základě protestů proti dogmatu o papežské neomylnosti vznikla především na německy mluvících územích Starokatolická církev. V současné době je sice Starokatolická církev poměrně marginální záležitostí, v době svého vzniku však zaujala velké množství věřících a její budování ve své době vyvolalo velký rozruch.

Za iniciátora vzniku Starokatolické církve je považován Ignaz von Döllinger – autor dopisů o nichž je v tomto článku řeč. Ke starokatolickému hnutí se ale nikdy oficiálně nepřipojil a to i přesto, že byl za své názory na jaře roku 1871 exkomunikován.

Závěrem je nutné konstatovat, že vztah katolické církve k sekularizaci v 19. století byl jednoznačně negativní. Důkazem je dění na prvním vatikánském koncilu, kdy se koncilní většina vyhlášením papežské neomylnosti pokusila o jakési zakonzervování starých pořádků a obhajobu starých pozic katolické církve, které však již s právě postupující sekularizací v Evropě nebylo možné uhájit. Je možné říci, že první vatikánský koncil byl vyvrcholením všech protisekularizačních, protimodernistických a protiliberalních myšlenek a zároveň byl vítězstvím konzervativních kruhů v katolické církvi.

Zároveň je možné pozorovat, s jakou urputností se zastánci neomylnosti snažili prosadit toto učení jako dogma a nebyli ochotni akceptovat jakékoli argumenty proti vyhlášení papežské neomylnosti.

Tento postoj měl také velkou podporu veřejnosti, jak je vidět z popisu toho, co se dělo před zahájením koncilu v souvislosti s možností vyhlášení papežské neomylnosti. Většina věřících viděla ve vyhlášení papežovy neomylnosti jistotu a zajištění starých pořádků.

Tyto postoje příslušníků katolické církve jsou pochopitelné. Byla to ta snazší cesta, jak se se sekularizací vyrovnat, či spíše, jak se jí postavit a bojovat proti ní. 19. století byla hektická doba a ve společnosti obecně panoval strach z nových myšlenek. Vyhlášení papežské neomylnosti pak bylo jakýmsi pevným bodem, jistotou katolické církve a zdánlivým upevněním její moci. Výsledky prvního vatikánského koncilu je tedy nutné chápat také jako produkt své doby a nechávat výsledky prvního vatikánského koncilu jen negativně. Velkému procentu věřících skutečně poskytlo jistotu v oné nejisté době.

SUMMARY

SECULARIZATION IN THE 19TH CENTURY AND THE FIRST VATICAN COUNCIL

MARTA LÉBLOVÁ

The following article deals with the influence of secularization in the nineteenth century on the First Vatican Council held between 1869 - 1870, events on the Council, and especially on the wording of two important documents approved by the Council - the Constitution of the Faith *Dei Filius* and Constitution on the Church *Pastor Aeternus*.

The introductory part of the article focuses primarily on the concept of secularization, its meaning and interpretation, the beginnings of secularization in Christianity and its heyday in the nineteenth century.

Most of the article focuses on the events at the First Vatican Council and the discussed documents from the perspective of an outstanding German church historian - Ignaz von Dollinger (1799 – 1890). In his Letters from Rome he almost daily informed the public about what was happening at the Council.

In conclusion, the article summarizes the impact secularization had in the nineteenth century not only on the ideas of the First Vatican Council, but on thinking within the whole Catholic Church, and what were its consequences in the years that followed.

PROMĚNA RABÍNSKÉHO VZDĚLÁNÍ V OBDOBÍ SEKULARIZACE

MAREK VINKLÁT

Příznivci židovského osvícenství (haskaly) se snažili o společenské začlenění Židů právě skrze sekularizaci židovského vzdělání. Jejich snahy mají kořeny již v osmnáctém století a plody této reformy vnímáme v judaismu i v judaistice pochopitelně stále. Z rabínů se začali stávat vědci v dnešním slova smyslu a na tehdy vznikajících židovských teologických seminářích byly publikovány práce, za něž by se mnohý současný badatel, ať už teolog, orientalista či filozof, vůbec nemusel stydět. Na následujících stránkách chci stručně nastítnit průběh sekularizace židovského vzdělávání ve střední Evropě, její dopad na učenost, osobní a profesionální život vybraných českých rabínů, kteří měli zásadní vliv na vznik moderních židovských teologických seminářů.

Tradiční židovské vzdělání a jeho proměna

Po staletí si každý zájemce o rabínský či písařský post musel projít dvěma stupni tradičního židovského vzdělání. Jako každý chlapec začal, zpravidla ve čtyřech letech, docházet do tzv. chederu (dosl. místnost), který fungoval jako soukromá škola. Pro celou rodinu to byla radostná událost a na školáka čekala nezapomenutelná oslava. Zpravidla o svátku šavuot, kdy si Israel připomíná přijetí Tóry a zakončuje se roční cyklus jejího čtení, je chlapec svým otcem odnesen z domova k učiteli a posazen na jeho klín. Učitel pak chlapce krátce zasvěcuje do abecedy

a nechává jej slíznout z textu med. Dítě dále dostává medové koláče a vařené vejce s biblickými verši.¹ V posledních několika staletích je také dochován zvyk, kdy je chlapec (údajně anděly) zasypan drobnými mincemi či sladkostmi.² Současní badatelé vnímají celou událost jako přechodový rituál, během nějž se chlapec dostává z opatrovnictví matky do opatrovnictví mužů: otce a učitele, který mu bude od této chvíle poskytovat potravu duchovní.³ Melamed vyučoval v chederu děti čtení a psaní v hebrejštině, modlitby, základy matematiky a etiky.⁴ Žáci byli rozděleni do tří věkových kategorií (3–5 let, 6–7 let a 8–13 let), které však melamed vyučoval zároveň.⁵ Studium zde se skončilo s příchodem věku vhodného pro bar micva. Přibližně ve třinácti letech pokračoval aspirant na sofera (písaře) či rabína do ješivy, kde pod vedením uznávaných učenců studoval především Talmud, jeho komentáře a halachu. Úspěšní a výjimeční studenti, kteří by rádi po studiích někde působili jako rabíni, pak musí dostat od svých učitelů či od některého váženého rabína tzv. hataru - povolení pro výkon činnosti.⁶

Pravděpodobně pod vlivem haskaly začaly být chedery koncem 18. století všelijak kritizovány. Terčem nespokojenosti byli především melamedé. Je znám případ učitele, který údajně svého žáka zfackoval do bezvědomí a jinému prý přerazil ruku. Učitelé také někdy působili zároveň i jako šocheti a odbíhali během přestávek porážet zvířata.⁷ V době výuky nechávali děti pobíhat volně po třídě a také sami byli viděni, jak se ve své pracovní době procházejí po ulicích. Špatné finanční ohodnocení donutilo melamedy přistoupit i na nedovolené vyučování dospělých a se školáčky se tak u stolu v chederu tísnil i o mnoho let starší muži. To bylo trnem v oku vyšším židovským vzdělávacím institucím, které chtěly mít, snad z finančních důvodů, na vzdělávání dospělých výhradní právo. Aby učitelé vylákali z rodičů vyšší školné, záměrně uspěchávali a přeskakovali látku mladších dětí, což vyústilo do situací, kdy šestiletí chlapci museli bez řádné předchozí průpravy stu-

^{1/} Pro podrobný popis rituálu viz MARCUS, Ivan R. Honey Cakes and Torah. A Jewish Boy Learns his Letters. In FINE, Lawrence. *Judaism in Practice. From the Middle Ages through the Early Modern Period*. Princeton: Princeton University Press, 2001, s. 115–130.

^{2/} HAUMANN, Heiko. *A History of East European Jews*. Budapest: Central European University Press, 2002, s. 143.

^{3/} GOLDBERG, Harvey E. *Jewish Passages. Cycles of Jewish Life*. Berkeley: University of California Press, 2003, s. 84.

^{4/} HAUMANN. *A History of East European Jews*, s. 144.

^{5/} RABINOWITZ, Louis Isaac. HEDER. In SKOLNIK, Fred - BERENBAUM, Michael (eds.). *Encyclopaedia Judaica*. vol. 8. New York: Thomson Gale, 2007. s. 752.

^{6/} CHAMBERS, William. *Jewish life in Central Europe*, Edinburgh, 1851, s. 21.

^{7/} LOWENSTEIN, Steven M. The Beginning of Integration, 1780–1870. In KAPLAN, Marion A., *Jewish Daily Life in Germany, 1618-1945*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 118.

dovat gemaru v aramejštině spolu s dvanáctiletými mladíky.⁸ Výše popsané problémy můžeme pravděpodobně chápat jako ojedinělé přešlapy, které však mezi osvícenecky smýšlejícím obyvatelstvem rozdmýchávaly vlny nedůvěry k prvnímu stupni židovského vzdělávání. Nesmíme však nabýt dojmu, že si děti z docházky do chederů odnášely jen modřiny a hlavu přeplněnou Talmudem. Na pilného žáka se totiž tu a tam usmála odměna v podobě rozinek. Je třeba také připomenout povolání behelfera, který dětem pomáhal s oblékáním i modlitbou, vodil je do školy i ze školy a za nepřízně počasí je dokonce nosil.⁹

Postupně se sekularizující společnost však od židovských škol očekávala daleko více, než jen důslednost učitelů. Neznalost němčiny, kterou chedery nevyučovaly, se podepisovala na životech jednotlivců, což po zavedení familiantského zákona roku 1726 platilo dvojnásob. Reforma školství, kterou nastartovala Marie Terezie v roce 1774 svým *Všeobecným školním řádem*, zavedla nové druhy škol. V každé vesnici měla fungovat „triviální škola“, v každém městě „hlavní škola“ a v zemských městech „škola normální“. Do tohoto programu se po dvou letech pokusila neúspěšně zapojit také židovskou komunitu. To se ale později podařilo až Josefovi II. skrze *Toleranční patent* z roku 1781 a také Františkovi II. *Systemálním židovským patentem* z roku 1797. V některých místech proto židovské obce stavěly školy nové, jinde byly děti vyučovány ve školách křesťanských. Do tohoto nového německého typu škol nastupovaly děti až kolem desátého roku a ve věku předškolním tak mohly být vyučovány hebrejštině i Bibli jako dříve. Nově vzniklé školy jim pak měly poskytnout znalost čtení a psaní v němčině, základy matematiky, přírodních věd a zeměpisu. Hodinová dotace činila mimo šabat dvě hodiny denně v zimě (od pěti do sedmi hodin večer) a čtyři hodiny denně v létě. Po zbytek dne mohli dále být žáci vyučováni judaismu v chederech.¹⁰ Roku 1815 totiž nový ředitel pražské židovské normální školy **Anton Raaz** změnil denní hodinovou dotaci. Mezi osmou hodinou a desátou hodinou dopoledne a mezi druhou a čtvrtou odpoledne byla na pořádku výuka náboženská. Zbýlý čas kolem poledne byl pak vyhrazen pro sekulární výuku. Tradiční židovská náboženská výuka tak byla postupně upozaďována.¹¹

Ani ješiva již nemohla plně připravit židovského mladíka na požadavky moderního světa. Anekdota, kterou jistě nemůžeme chápat vážně, to plně vystihu-

^{8/} LIBERLES, Robert. On the Threshold of Modernity. 1618–1780. In KAPLAN, Marion A., *Jewish Daily Life in Germany, 1618-1945*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 50-51.

^{9/} LOWENSTEIN. The Beginning of Integration, 1780–1870, s. 118.

^{10/} KIEVAL, Hillel J. *Languages of Community. The Jewish Experience in the Czech Lands*. Berkeley: University of California Press, 2000, s. 54–56.

^{11/} KIEVAL. *Languages of Community*, s. 60.

je: Když byl jeden ze studentů ješivy předvolán na úřad, dostavila se místo něj jeho žena. Na otázku proč nepřišel on sám, odpověděla: „Můj manžel je učenec, on neumí číst ani psát.“¹² Měla samozřejmě na mysli němčinu, kterou, podobně jako chedery, ješivy nevyučovaly. Není proto divu, že v průběhu 18. století začaly postupně zanikat. Židé začínali navštěvovat normální školy, křesťanská gymnázia, či využívali soukromých učitelů (v případě bohatších rodin). K tomuto trendu se časem připojily ekonomické problémy a konečnou ránu pak ješivám zasadily moderní židovské teologické semináře. Významní představitelé české askaly **Peter Beer** (1758–1838) a **Herz Homberg** (1749–1841) dali roku 1823 vzniknout pražské Privilegované veřejné rabínské škole sdružením tří místních ješiv.¹³ První seminář svého druhu byl však založen o tři roky později ve Varšavě a mohl Židům nahradit jak klasická gymnázia, tak právě ješivy.¹⁴ Další města Ruského impéria, Vilna a Žitomír, čekala na své vlastní semináře do roku 1847. U vzniku prestižního semináře ve Vratislavi v roce 1854 stál český rabín **Zachariáš Frankl** (1801–1875), zastánce konzervativního judaismu a výrazný představitel tehdy vznikajících židovských studií (*Wissenschaft des Judentums*).¹⁵ Židovští mládenci semináře mohli navštěvovat jako přípravnou školu na sekulární vysokoškolská studia či na pedagogickou praxi v nižších židovských školách. Univerzitní studenti je také mohli navštěvovat paralelně ke svému běžnému studiu. Studovat na vysoké škole při semináři bylo dokonce v Budapešti povinné.¹⁶ V hlavním městě Uher byl židovský teologický seminář založen sice až roku 1877, funguje ovšem dodnes. O jeho založení se zasadil také **Leopold Löw** (1811–1875), ústřední postava maďarského judaismu. Právě vzdělání a úspěchům Zachariáše Frankla a Leopolda Löwa se chci věnovat na následujících řádcích.

^{12/} CHAMBERS. *Jewish life in Central Europe*, s. 21.

^{13/} DOHRN, Verena. Seminary. In: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* [online]. [New York]: YIVO Institute for Jewish Research, ©2010 [cit. 2013-11-27]. Dostupné z: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Seminary>.

^{14/} HAUMANN. *A History of East European Jews*, s. 120.

^{15/} CARMILLY-WEINBERGER, Moshe. The Similarities and Relationship Between the Jüdisch-Theologisches Seminar (Breslau) and the Rabbinical Seminary (Budapest). *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1999, roč. 44, č. 1, s. 4–6.

^{16/} DOHRN, Verena. Seminary. In: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* [online]. [New York]: YIVO Institute for Jewish Research, ©2010 [cit. 2013-11-27]. Dostupné z: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Seminary>.

Seminář ve Vratislavi a Zachariáš Frankl

Zachariáš Frankl se narodil 30. září 1801 v domě č. 156 na pražském Josefově.¹⁷ Po otci Jákobovi Koppelovi náležel ke známému učeneckému rodu Spira, po matce Ester také k talmudistické rodině Fischelových.¹⁸ Mladý Zachariáš docházel do věhlasné pražské ješivy, kterou vedl **Becalel ben Joel Ronsburg** (1760–1820). Po následném pečlivém soukromém studiu se roku 1825 vydává do Budapešti, kde ve svých čtyřiatváceti letech navštěvuje gymnázium. Za dva roky zde Frankl získal potřebné osvědčení, které mu otevřelo cestu na vysokou školu. Na univerzitě v Budapešti pak studuje filozofii, logiku, metafyziku, klasické jazyky, dějiny, matematiku a fyziku. 15. listopadu 1830 zde obdržel doktorát filozofie (Phil. Dr.) a následující rok se vrátil zpět do Prahy.¹⁹ Prvním českým sekulárně vzdělaným rabínem se Frankl stal 20. března 1832, kdy byl jmenován litoměřickým oblastním rabínem se sídlem v Teplících.²⁰ Jak dokládají tehdejší podací protokoly (tzv. Gestionsprotokoll), ucházelo se o toto místo s velkým zájmem mnoho jiných rabínů.²¹ Další velkou změnou v jeho životě byla svatba 24. dubna téhož roku, kdy si vzal teplickou dívku Rachel Mayerovou za manželku. Oddávajícím byl vrchní pražský dajan **Samuel Landau** (1752–1834), syn tehdy již zesnulého pražského vrchního rabína **Ezechiela Landaua** (1713–1793).²² Po čtyřech letech se Zachariáš Frankl přesunul z Teplíc do nedalekých Drážďan. Zde působil jako vrchní rabín pro Drážďany a Lipsko a v tomto úřadě setrval osmnáct let.²³ Celou dobu však o něj stála židovská komunita v Berlíně, jejímž posledním rabínem byl **Meir ben Simcha Weyl** (1744–1826).²⁴ Nabídka přišla Franklovi již v roce 1835,²⁵ avšak ten kladl na

^{17/} Po pražské asanaci tento dům zmizel z mapy. Místo Franklova rodiště bychom dnes našli na adrese U staré školy 113/6 za Židovským muzeem v Praze. KISCH, Alexander. Prager Notizen zur Biographie Zacharias Frankels. *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1901, roč. 45, č. 3, s. 213–214.

^{18/} Rodokmen k dispozici v BRANN, Marcus. Die Familie Frankel. *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1901, roč. 45, č. 3, s. 205.

^{19/} BRANN, Marcus. *Wie Zacharias Frankel nach Teplitz kam*. Berlin: Löwit, 1917, s. 4–5; KAUFMANN, David. Zacharias Frankel. *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1876, roč. 25, č. 1, s. 15; KISCH. Prager Notizen zur Biographie Zacharias Frankels, s. 217, pozn. 3.

^{20/} KISCH. Prager Notizen zur Biographie Zacharias Frankels, s. 217.

^{21/} Nacházíme zde rabíny z Nového Bydžova, z Lovosic, z Votic, z Teplíc, z Litoměřic, KISCH. Prager Notizen zur Biographie Zacharias Frankels, s. 218.

^{22/} KISCH. Prager Notizen zur Biographie Zacharias Frankels, s. 216–217.

^{23/} KAUFMANN. Zacharias Frankel, s. 15.

^{24/} SCHORSCH, Ismar. Emancipation and the Crisis of Religious Authority. In MOSSE, Werner – PAUCKER, Arnold - RÜRUP, Reinhard (eds.). *Revolution and Evolution: 1848 in German-Jewish History*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1981, s. 231.

^{25/} Korespondence s jeho přítelem Josefem Muhrem, který mu do Berlína chtěl pomoci, je otištěna v BERN-

berlínskou obec velké požadavky. Zcela přirozeně chtěl být uznáván jako tamní nejvyšší náboženská autorita, mít možnost rozhodovat o reformách synagogální liturgie i o židovských vzdělávacích institucích. Jeho základní příjem měl činit 2500 tolarů a pozice vrchního rabína mu měla být garantována doživotně. Představenstvo berlínské obce na Franklovy podmínky přistoupilo teprve roku 1842 a potvrdilo jeho zvolení. Frankl se však nechtěl spokojit s uznáním své autority pouze ze strany představenstva a hodlal zapojit do svého jmenování i pruskou vládu.²⁶ Sám proto zaslal 6. února 1843 dopis pruskému ministrovi náboženství a vzdělání **Karlu Friedrichu Eichhornovi** (1781–1854), v němž mu popisuje tehdejší stav pruské židovské komunity a prosí jej o dosazení do funkce vrchního berlínského rabína ještě prostřednictvím autority státu.²⁷ Jelikož však Eichhorn státní pověření Franklovi neposkytl, a pouze přitakal rozhodnutí představenstva berlínské obce, nehodlal Frankl o pozici vrchního rabína nadále usilovat a v Drážďanech setrval.²⁸

Od 15. do 28. července 1845 probíhala ve Frankfurtu nad Mohanem rabínská konference, jejímž účelem bylo vyrovnat se s otázkami, které vyvstaly společně se snahou o reformaci judaismu. Rabíni diskutovali ponejvíce o otázkách synagogální liturgie a jednomyslně se usnesli, že se hebrejšтина i nadále bude užívat při bohoslužbě. Zachariáš Frankl se na konferenci představil jako zastánce pozitivně-historického judaismu.²⁹ Tímto myšlenkovým proudem pomohl Frankl položit základy konzervativního judaismu a zároveň se jím vymezoval vůči krajně liberálnímu reformovanému judaismu, který na konferenci zastupoval především **Samuel Holdheim** (1806–1860).³⁰ Frankl zdůraznil právní podstatu judaismu termínem „pozitivní“, který v právním pojmosloví ukazuje k pozitivnímu právu stojícímu vedle práva přirozeného. Užitý pojem můžeme také chápat jako Franklovu tendenci nezavrhnout některé prvky judaismu, jak to často činil judaismus reformovaný. Frankl nechtěl nikterak zasahovat do platné halachy, chtěl však oživit její vývoj a otevřít ji výkladům, které by reagovaly na výzvy moderní doby. Historickou

FELD, S. Zacharias Frankel in Berlin. *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1898, roč. 62, č. 29–31, 33–34, 37, 39, 41, 45, 48–51, s. 343–346, 356–358, 368–370, 389–391, 404, 437–439, 486–488, 536–538, 569–570, 582–583, 595–597, 606–608.

^{26/} SCHORSCH. Emancipation and the Crisis of Religious Authority, s. 231–232.

^{27/} Dopis Eichhornovi byl vydán v BERNFELD, S. Zacharias Frankel in Berlin XI. *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1898, roč. 62, č. 48, s. 569–570.

^{28/} SCHORSCH. Emancipation and the Crisis of Religious Authority, s. 232.

^{29/} Zápis z konference je k dispozici v *Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung*. Frankfurt am Main: E. Ullmann, 1845. Franklovo vystoupení pak začíná na s. 18 slovy „Frankel hat das Wort.“

^{30/} PHILIPSON, David. Conferences, Rabbinical. In SINGER, Isidore (ed.). *The Jewish encyclopedia; a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*. vol. 4. New York and London: Funk and Wagnalls, 1907, s. 213.

povahu judaismu zdůraznil právě proto, že si uvědomoval, jaký vliv na vývoj judaismu a jeho halachy měly dějiny. Ne z halachického důvodu, ale právě ze sentimentu a z úcty k minulosti nechtěl Frankl vyřadit hebrejštinu z liturgie. Podobně smýšlel již v roce 1842, kdy kritizoval Hamburský sidur pro záměnu jistých domácích aškenázských pijutů cizími pijuty sefardskými.³¹ Pro Frankla byla minulost zdrojem hodnot a inspirace.³²

Již v roce 1844 začal Frankl vydávat měsíčník *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*, v němž často kritizoval utvářející se reformovaný judaismus.³³ Časopis se vyjadřoval k tehdejším problémům židovské společnosti, spravoval čtenáře o stavu synagog a škol a samozřejmě pojednával o náboženství a historii Židů. Na konci třetího ročníku se však redakce rozhodla publikaci časopisu zastavit a chtěla začít vydávat časopis více vědecký. Politická situace kolem revolučního roku 1848 nebyla tomuto záměru příliš nakloněná a Frankl musel čekat na vhodnou chvíli až do roku 1851.³⁴ Tehdy začal vydávat měsíčník *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, jímž se snažil oslovit jak vědce a badatele, tak laiky, bez nichž by měl časopis katastrofálně malý odbyt.³⁵ K větší popularitě čtení přispěly značnou měrou knihovny a čtenářské spolky, které židovským laikům poskytovaly tehdy ještě drahé či špatně dostupné časopisy a knihy.³⁶ Jak sám název měsíčníku napovídá, jeho obsah byl rozdělen na dvě kategorie: na dějiny (*Geschichte*) a na vědu (*Wissenschaft*). Dějinná část měla poskytnout rozhled vzdělaným laikům skrze překlady pramenných textů a souhrnné statě. Část věnovaná vědě pak dávala možnost židovským vědcům publikovat výsledky svého bádání na stránkách uznávaného periodika.³⁷

Vědeckou specializací Zachariáše Frankla byla zejména halacha a její vývoj. Tímto tématem se zabýval již od roku 1838 a plodem jeho práce bylo dílo vydané o jednadvacet let později. Knihu *Darcej ha-mišna* (Cesty Mišny) dokončil během

^{31/} Frankelova reakce byla publikována v příloze týdeníku *Der Orient*. FRANKEL, Zacharias. Erwiderng. *Literaturblatt des Orients*, 1842, roč. 3, č. 24, sl. 381.

^{32/} SCHORSCH, Ismar. Zacharias Frankel and the European origins of conservative Judaism. *Judaism*, 1981, roč. 30, č. 3, s. 345–347.

^{33/} ROEMER, Nils. *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany. Between History and Faith*. Madison: University of Wisconsin Press, 2005, s. 41.

^{34/} Nepřijemné střízlivění z revoluční doby a důvody zániku předchozího časopisu popisuje Frankl v úvodníku prvního čísla časopisu nového: FRANKEL, Zacharias. Einleitendes. *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1851, roč. 1, č. 1, s. 1.

^{35/} ROEMER. *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany*, s. 51.

^{36/} ROEMER. *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany*, s. 72.

^{37/} SCHORSCH. Zacharias Frankel and the European origins of conservative Judaism, s. 349–350.

svého působení na židovském teologickém semináři ve Vratislavi (Jüdisch-Theologisches Seminar-Fränckelsche Stiftung). Frankl roku 1853 v časopise *Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* totiž zdůraznil potřebu moderního rabínského semináře a zástupci německých obcí se pro tuto myšlenku nadchli. S pomocí **Leopolda Zunze** (1794–1886) byl hned další rok založen židovský teologický seminář v tehdy pruské Vratislavi. Financován byl z nadace bratří Davida a Jonáše Fräncklových a od počátku mu předsedal právě Zachariáš Frankl.³⁸ Jakmile svou knihu o dějinách Mišny roku 1859 v Lipsku vydal,³⁹ snesla se na něj vlna kritiky. Podle Frankla je Mišna produktem sedm set let dlouhého vývoje židovského práva, který započal již Ezdráš a dokončil Jehuda ha-Nasi.⁴⁰ To, že je ústní Tóra dílem člověka, nedokázal přes srdce přenést především zástupce ortodoxního judaismu **Samson Rafael Hirsch** (1808–1888) a roku 1861 kritizuje Franklův vědecký přístup i dílo ve svém ortodoxně zaměřeném měsíčníku *Jeschurun*.⁴¹ Frankl tedy už nečelí pouze kritice ze strany reformního judaismu, ale také z řad ortodoxních myslitelů. Nesmíme však nabýt dojmu, že by Franklovo působení nemělo náboženské cíle a přesvědčení. Naopak, jeho pozitivně-historický judaismus v dějinách hledá a odhaluje projevy božského a náboženské zjevení.⁴²

Svou vizi se Zachariáš Frankl snažil pochopitelně prosadit právě skrze kurikulum Vratislavského semináře. Velký důraz byl kladen na studium pramenných jazyků a jejich textů, na poznávání starověkých dějin a samozřejmě také na výkon pedagogické a duchovenské činnosti. V seznamu předmětů semináře tak nalezneme exegezi Pentateuchu, proroků, hebrejskou gramatiku, biblickou archeologii, dějiny rabínské literatury, filozofii náboženství, homiletiku a pedagogiku.⁴³ Výuku těchto i dalších předmětů zajistil Frankl pečlivým výběrem profesorů. Odborníkem na dějiny Židů nebyl na semináři nikdo jiný, než **Heinrich Graetz** (1817–1891),⁴⁴ který v letech 1853-1875 sestavil jedenáctisvazkové dílo *Geschichte der Juden von den*

^{38/} CARMILLY-WEINBERGER. The Similarities and Relationship Between the Jüdisch-Theologisches Seminar (Breslau) and the Rabbinical Seminary (Budapest), s. 4–5.

^{39/} פרנקל, זכריה. דרכי המשנה. לייפציג, תרי"ט.

^{40/} ROEMER. *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany*, s. 55–56.

^{41/} HIRSCH. Vorläufige Abrechnung. *Jeschurun*, 1861, roč. 7, č. 7, s. 347–377.

^{42/} MEYER, Michael A. Two Persistent Tensions within Wissenschaft Des Judentums. *Modern Judaism*, 2004, roč. 24, č. 2, s. 106.

^{43/} Kompletní seznam předmětů včetně hodinových dotací lze nalézt v BRANN, Marcus. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt*, Breslau: Schatzky, 1904, s. 68.

^{44/} BRANN. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*, s. 42–47.

ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart.⁴⁵ Přírodní vědy studentům přednášel matematik a astronom **Benedict Zuckermann** (1818–1891), od roku 1857 také knihovník semináře.⁴⁶ Mezi jeho známé práce patří např. monografie o matematice v Talmudu.⁴⁷ Jeho kolega **Manuel Joël** (1826–1890) zase pro potřeby svých žáků, které vyučoval židovskou náboženskou filozofii,⁴⁸ sepsal dvoudílné pojednání o jejích dějinách.⁴⁹ Ve svých dalších knihách se soustředil na učení Maimonidovo, Gersonidovo a Spinozovo.⁵⁰ Čtvrtým profesorem, kterého chci zmínit, je klasický filolog **Jacob Bernays** (1824–1881) z Univerzity v Bonnu, jenž na židovském teologickém semináři ve Vratislavi vyučoval klasické reálie a jazyky do roku 1866, kdy se vrátil do Bonnu zpět.⁵¹

Tito i další učitelé na vratislavském semináři vychovávali rabíny, pedagogy a vědce. Během prvních padesáti let stačilo seminář vystudovat více jak třináct set studentů.⁵² Někteří z nich se stali dokonce světoznámými judaisty. V roce 1881 zde promoval **Moše Gaster** (1856–1939),⁵³ hebraista a folklorista, jenž přeložil a uspořádal středověkou magickou příručku *Meč Mojžíšův*.⁵⁴ Syn **Marcuse Jastrowa** (1829–1903), slavného talmudisty a autora důležitého aramejského slovníku, studoval na semináři v letech 1881–1884.⁵⁵ **Morris Jastrow** (1861–1921) byl stejně jako jeho otec badatelem, avšak zaměřoval se spíše na starověkou Babylónii.⁵⁶

^{45/} GRAETZ, Heinrich. *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*. 11 Bände, 1853–1875.

^{46/} BRANN. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*, s. 85–86.

^{47/} ZUCKERMANN, Benedict. *Das Mathematische im Talmud. Beleuchtung und Erläuterung der Talmudstellen mathematischen Inhalts*. Breslau: Jungfer, 1878.

^{48/} BRANN. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*, s. 86–89.

^{49/} JOËL, Manuel. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Breslau: H. Skutsch, 1876.

^{50/} JOËL, Manuel. *Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon (Maimonides)*, Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn, 1859. JOËL, Manuel. *Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der philosophischen Exegese des Mittelalters*. Breslau: H. Skutsch, 1862. JOËL, Manuel. *Zur Genesis der Lehre Spinoza's*. Breslau: H. Skutsch, 1871.

^{51/} Zur Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars. In *Programm zur Eröffnung des Jüdisch-Theologischen Seminars*, Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn, 1854, s. 5. BRANN. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*, s. 97.

^{52/} Dvacet dva bylo dokonce z Čech a třicet čtyři z Moravy. Podrobnější informace o absolventech lze nalézt opět v BRANN. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*, s. 134–140.

^{53/} BRANN. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*, s. s. 160.

^{54/} GASTER, Moses. *The Sword of Moses. An Ancient Book of Magic. From an unique MS., with Introduction, Translation, an Index of Mystical Names, and a Facsimile*. London: D. Nutt, 1896.

^{55/} BRANN. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*, s. 160.

^{56/} JASTROW, Morris. *The Religion of Babylonia and Assyria*. Boston: Ginn & Company. 1898.

Do výzkumu dějin synagogální liturgie přispěl **Ismar Elbogen** (1874–1943), jenž pobýval ve Vratislavi v letech 1893–1899⁵⁷ a roku 1913 vydal zásadní monografii *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, jež byla posléze přeložena do hebrejštiny i angličtiny.⁵⁸ Skrze dva absolventy se tradice semináře dostala až do Budapešti, kde byl roku 1877 založen další židovský teologický seminář. **Wilhelm Bacher** (1850–1913) z Liptovského Mikuláše studoval ve Vratislavi od roku 1868 do roku 1876, kdy po zesnulém Leopoldu Löwovi převzal pozici sededínského rabína a další rok nastoupil také jako profesor do rabínského semináře v Budapešti.⁵⁹ Zde vyučoval biblickou exegezi a Midraš.⁶⁰ Současně s ním získal místo vyučujícího i jeho vratislavský spolužák **David Kaufmann** (1852–1899) z Kojetína na Moravě,⁶¹ který na budapeštském semináři vyučoval homiletiku, židovské dějiny, náboženskou filosofii a řečtinu.⁶² Když Zachariáš Frankl 13. února 1875 ve Vratislavi umírá, předává vedoucí pozici v měsíčníku *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* právě Kaufmannovi.⁶³ Franklův odkaz tak pokračuje dále a pomáhá budovat seminář, u jehož zrodu stál i Leopold Löw.

Příběh Leopolda Löwa a počátky semináře v Budapešti

Löw prožil své mládí na Moravě a také v Čechách. Narodil se roku 1811 jako potomek věhlasného **Jehudy Löwa ben Becalela** (1526–1609) v jihomoravské Černé Hoře dvěma jediným Židům ve městě. V dětství jej vyučoval soukromý učitel, a němčinu a hru na klavír jej pak učil místní kněz. Ve třinácti letech začal studovat na ješivě v Třebíči (od roku 1827 v Kolíně) pod vedením rabína **Joachima Deutschmanna** (1759–1837).⁶⁴ Löw pak pokračoval v rakouské Železnici (Eisenstadt) u rabína **Mošeho Perla** a také v Lipníku nad Bečvou u rabína **Barucha Franke-**

^{57/} BRANN. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*, s. 155 a 160.

^{58/} ELBOGEN, Ismar. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: Gustav Fock, 1913. ELBOGEN, Ismar. *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993. אדלבוגן, יצחק משה. *תולדות התפלה והעבודה בישראל*. ירושלים: דביר, תרפ"ד.

^{59/} BRANN. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*, s. 141.

^{60/} *Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1881–1882*, Budapest 1882, s. 3–8.

^{61/} BRANN. *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*, s. 171.

^{62/} *Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1881–1882*, s. 3–8.

^{63/} CARMILLY-WEINBERGER. *The Similarities and Relationship Between the Jüdisch-Theologisches Seminar (Breslau) and the Rabbinical Seminary (Budapest)*, s. 11.

^{64/} GOLD, Hugo. *Die Juden und Judengemeinden Böhmens in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdischer Buch- und Kunstverlag, 1934, s. 291.

la.⁶⁵ Po studiích na ješivách odešel Löw do Prostějova k rabínovi **Löwu Schwabovi** (1794–1857). Zde začal studovat klasické jazyky, a také francouzštinu a italštinu. V Prostějově získal Leopold Löw místo učitele hebrejštiny, avšak když jej moravský zemský rabín **Nehemias Trebitsch** (1779–1842) odmítl autorizovat na pozici rabína, odešel se svým učitelem Schwabem roku 1835 do Budapešti. Ortodoxně smýšlející Trebitsch prý dokonce uvedl, že Löw, který „umí číst a psát v němčině a v dalších jazycích, není hoden být rabínem!“⁶⁶ Můžeme předpokládat, že Trebitsch, který sám neměl z Prahy sekulární vzdělání,⁶⁷ opovrhoval tehdejší trendem, kdy někteří židovští mládenci sekulární vědy studovali.⁶⁸ Také Leopold Löw nebyl výjimkou. V letech 1835 až 1941 systematicky studoval matematiku, přírodní vědy, filologii, archeologii, pedagogiku a křesťanskou teologii. Roku 1837 úspěšně dokončil Evangelické lyceum v Bratislavě a roku 1940 završil studium středoškolského učitelství ve Vídni.⁶⁹ Další rok se stal rabínem v maďarské Velké Kaniži (Nagykanizsa). Na tento post byl autorizován pražským rabínem **Šlomo Judou Rapoportem** (1790–1867), aradským rabínem **Áronem Chorinem** (1766–1844) a svými dvěma učiteli, Joachimem Deutschmannem a Löwem Schwabem,⁷⁰ jehož dceru si vzal za manželku.

V Maďarsku započal svůj plán reformovat judaismus a emancipovat maďarské Židy. Jakmile Löw ovládl maďarštinu, snažil se jí co nejvíce zapojit do synagogální liturgie.⁷¹ Od roku 1844 začal v maďarštině kázat a psát do maďarských politických novin *Pesti Hírlap*, čímž si získal mnoho příznivců mezi maďarskou inteligencí. Mezi takové patřil především opoziční politik **Ludvík Košut** (1802–1894), přední postava Maďarské revoluce.⁷² Löw se snažil v místních Židech probudit lásku k maďarské vlasti a v ostatních maďarských občanech zase náklonnost k Židům. Osvětový časopis *Ben Chananja*, který roku 1844 založil, vydržel bohužel pouze jeden ročník.⁷³ V roce 1846 se Löw přesunul do města Pápa jako nový rabín. Zde

^{65/} LOEW, William N. *Leopold Loew. A Biography*, New York, 1912, s. 12.

^{66/} LOEW. *Leopold Loew*, s. 13.

^{67/} MILLER, Michael Laurence. *Rabbis and Revolution. The Jews of Moravia in the Age of Emancipation*. Stanford: Stanford University Press, 2010, s. 121.

^{68/} MILLER. *Rabbis and Revolution*, s. 66.

^{69/} LOEW. *Leopold Loew*, s. 14.

^{70/} LOEW. *Leopold Loew*, s. 13.

^{71/} SINGER, Isidore. LÖW, LEOPOLD. In SINGER, Isidore (ed.). *The Jewish encyclopedia; a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*. vol. 8. New York: Ktav Publishing House, 1916, s. 192

^{72/} LOEW. *Leopold Loew*, s. 15.

^{73/} Silber, Michael K. 2010. Ben Chananja. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. <http://www.yivoencyc->

začaly pětatřicetiletému Löwovi první životní útrapy. Místní židovská komunita mu nemohla odpustit, že v Bratislavě studoval na křesťanském lyceu a ne na ješivě významného učence **Mošeho Sofera** (1762–1839). Löw se také stal v Pápě profesorem hebrejštiny na místní evangelické fakultě. To, že rabín v civilním oděvu přednáší křesťanským kněžím, bylo pochopitelně ortodoxními židovskými laiky vnímáno jako svatokrádež. Objevovala se tedy různorodá nařčení a pomluvy, které se na první pohled mohou zdát neškodné. Např. že Leopold Löw chodil bez pokrývky hlavy nebo že hrál v předvečer šabatů na klavír. Pro takováto obvinění se ale jeho případ dostal až před vrchní soud, který ovšem uznal jeho nevinu a jeho jako rabína města Pápy oficiálně potvrdil.⁷⁴ Během maďarské revoluce sloužil Löw jako vojenský kaplan v revolucionářské armádě. Po rozhodující bitvě u Világoše byl však Löw i se svým učitelem Schwabem uvězněn. Po třech měsících je na rozkaz rakouské princezny rakouský generál **Julius von Haynau** (1786–1853) propustil, avšak maďarští Židé byli tehdy pokutováni jedním milionem zlatých.⁷⁵ Po návratu do Pápy byl Löw znovu ohrožován tamní obcí, která se snažila jej znovu nechat uvěznit pro účast na revoluci. Co nejdříve proto Pápu opustil a roku 1850 přijal místo rabína v Segedínu. Zde konečně zažil období klidu, které využil pro vědeckou činnost a pro budování emancipovaného maďarského judaismu. Od roku 1858 začal znovu vydávat měsíčník *Ben Chananja*, jenž spolu s dalšími vzdělanci naplňoval velmi kvalitními články.⁷⁶ V prvním čísle publikoval Löw dějiny šabatiánství v Maďarsku⁷⁷ v rámci série článků „Zur Geschichte der Juden in Ungarn.“ Ve čtyřech číslech dalšího ročníku pak Löw pokračoval studiem o dějinách maďarského chasidismu.⁷⁸ V době Rakousko-Uherského vyrovnání, kdy již byli Židé skutečně zrovnoprávněni, usoudil Löw, že již není časopisu dále potřeba. Roku 1867 tak *Ben Chananja* vychází naposledy.⁷⁹ Löwova vědecká činnost se pak omezuje spíše na monografie, i když plánoval vytvoření ročenky *Jahrbücher für jüdische Geschichte*,

lopedia.org/article.aspx/Ben_Chananja (accessed November 23, 2013).

^{74/} LOEW. *Leopold Loew*, s. 16–17.

^{75/} LOEW. *Leopold Loew*, s. 17–19.

^{76/} SINGER. LÖW, LEOPOLD, s. 192. LOEW. *Leopold Loew*, s. 23.

^{77/} LÖW, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. I. Geschichte der ungarischen Sabbathäer oder Anhänger Sabbatai Zebi's und Beschreibung einer merkwürdigen, nur in einem einzigen Exemplare vorhandenen Handschrift. *Ben Chananja*, 1858, roč. 1, s. 10–23. Také přetištěno synem Immanuelem v LÖW, Leopold. *Gesammelte Schriften von Leopold Löw. Herausgeben von Immanuel Löw*. IV. band, Szegedin: Ludwig Engel, 1898, s. 437–457.

^{78/} LÖW, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II. Vergangeheit und Gegenwart der Chašidäer. *Ben Chananja*, 1859, roč. 2, s. 1–10, 49–58, 145–157, 193–206. Také v LÖW, Leopold. *Gesammelte Schriften von Leopold Löw. Herausgeben von Immanuel Löw*. II. band, Szegedin: Alexander Bába, 1890, s. 57–103.

^{79/} LOEW. *Leopold Loew*, s. 27.

Archäologie, Ritualkunde und Literatur.⁸⁰ V letech 1870 až 1871 vydal dvoudílné pojednání o starých židovských nápisech a vyobrazeních.⁸¹ Publikace z roku 1875 se pak zabývá věkovými stadii člověka v židovské literatuře.⁸² Jakoby si je chtěl Leopold Löw na sklonku svého života připomenout a snad i zhodnotit. 13. října 1875 totiž v Segedínu umírá.⁸³ Jeho připravovaná kniha o synagogální liturgii *Der Synagogale Ritus* vychází posmrtně až roku 1884 v několika číslech Franklova časopisu *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*.⁸⁴

Ačkoliv byl Löw zván na místo ředitele do berlínské Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums a také do připravovaného semináře v Budapešti, nikdy pozvání nepřijal a na těchto i dalších podobných institucích nepůsobil.⁸⁵ Svou snahou o emancipaci a vzdělání maďarských Židů však položil základy právě židovskému teologickému semináři v Budapešti. V letech 1844 a 1859 zdůraznil jeho potřebu v novinách *Pesti Hírlap* i ve svém časopise *Ben Chananja*.⁸⁶ Roku 1850 vrátil **František Josef I.** (1830–1916) maďarským Židům zpět jeden milion zlatých, který jim byl po revoluci odejmut. Z této částky byly financovány židovské školy a v budoucnu také seminář.⁸⁷ Až teprve v roce 1864 maďarská vláda pověřila zvláštní komisi rabínů sestavením seminárního rozvrhu v duchu Franklova pozitivně-historického judaismu, na což však ihned reagoval maďarský ortodoxní judaismus. Devadesát dva rabínů podepsalo petici proti vytvoření semináře, která ve Vídni skutečně uspěla.⁸⁸ Po pěti letech byl plán otevřít seminář obnoven na židovském kongresu v Budapešti. Jeho odpůrci však již u císaře Františka Josefa I. podporu nenalezli. Jejich námitka, že i oni přispěli svými obnosy do milionové pokuty, z níž měl být seminář financován, neuspěla. Oficiální povolení zbudovat Národní rabínský

^{80/} SILBER, Michael K. Ben Chananja. In: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* [online]. [New York]: YIVO Institute for Jewish Research, ©2010 [cit. 2013-11-27]. Dostupné z: http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Ben_Chananja.

^{81/} LÖW, Leopold. *Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden*. Leipzig: Oskar Leiner, 1870–1871.

^{82/} LÖW, Leopold. *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur*. Szeged: S. Burger, 1875.

^{83/} KAUFMANN. Zacharias Frankel, s. 12.

^{84/} FRANKEL, Zacharias. *Der Synagogale Ritus*. *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1884, roč. 33, č. 3–5, 7–8, 10, s. 97–114, 161–170, 214–224, 305–326, 364–374, 458–466.

^{85/} SINGER. LÖW, LEOPOLD s. 192.

^{86/} CARMILLY-WEINBERGER, Moshe. The Similarities and Relationship Between the Jüdisch-Theologisches Seminar (Breslau) and the Rabbinical Seminary (Budapest). In *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1999, roč. 44, č. 1, s. 7.

^{87/} CARMILLY-WEINBERGER. The Similarities and Relationship Between the Jüdisch-Theologisches Seminar (Breslau) and the Rabbinical Seminary (Budapest), s. 7. Srovnej s Loew, William N., *Leopold Loew: A Biography*, New York 1912, s. 18–19.

^{88/} CARMILLY-WEINBERGER. The Similarities and Relationship Between the Jüdisch-Theologisches Seminar (Breslau) and the Rabbinical Seminary (Budapest), s. 7–8.

seminář v Budapešti (Országos Rabbiképző Intézet) bylo uděleno 6. května 1873 a 5. října 1877 nastalo jeho slavnostní otevření, na nějž dorazil gratulovat i Heinrich Graetz z Vratislavi. Od počátku stál v čele budapeštského semináře **Moses Löb Bloch** (1815–1909) z Poběžovic.⁸⁹ Podobně jako Frankl a Löw, i on prožil své mládí v Čechách a na Moravě. Vystudoval gymnázium v Plzni a roku 1840 začal univerzitní studia v Praze. Funkci rabína vykonával ve Voticích, v Heřmanově městci a před odchodem do Budapešti ještě v Lipníku nad Bečvou.⁹⁰ Bloch je tak další výraznou postavou v historii moderních židovských teologických seminářů, jejichž kořeny můžeme nyní hledat i v českých zemích.

Závěrem

Sekularizace židovského vzdělávání sice málem vymýtila tradiční způsoby výuky, ovšem přinesla do judaismu nový impuls v podobě teologických seminářů, odborných časopisů a monografií, bez nichž bychom se dnes těžko obešli. Bez sekulárního vzdělání by jistě Frankl nedosáhl všech postů, které za svůj život měl možnost zastávat. Tolik potřebná němčina a snad i vysokoškolský titul mu zjednodušily komunikaci s příslušnými autoritami a přinesly důležité kontakty. Pro svůj přístup k judaismu a k jeho výzkumu musel čelit kritice zprava i zleva. Velmi výrazným počinem byl Franklův časopis *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des*, jenž pomohl soustředit odborníky v oblasti vznikající judaistiky, kteří následně mohli na Vratislavském semináři vychovávat další generaci badatelů. Také Löwův život nám velmi dobře ukazuje, jak složité období židovská společnost prožívala. Osvícenectví rozdělilo judaismus na tři základní myšlenkové tábory: na ortodoxní, na konzervativní a na reformovaný. Löwův útek z Moravy před Trebitschem jej neuchránil před ortodoxně smýšlející komunitou v Pápě. Jeho sekulární vzdělání, které v těchto případech bylo spíše na obtíž, mu však poskytlo dobré předpoklady pro kvalitní vědeckou činnost a také sílu a prostředky reformovat maďarský judaismus. Löwovo studium křesťanské teologie a jeho následná výuka na teologické fakultě nebyly v některých případech také vítané. Znalost Nového zákona však Löwovi poskytla důležité informace o dobovém kontextu judaismu pozdní antiky, které jsou pro judaistiku stále velmi zásadní. Jeho výuka na evangelické fakultě na druhou stranu ukazuje, že i křesťanská teologie může z judaistiky leccos nového načerpat.

^{89/} CARMILLY-WEINBERGER. The Similarities and Relationship Between the Jüdisch-Theologisches Seminar (Breslau) and the Rabbinical Seminary (Budapest), s. 9–10.

^{90/} FRANKL-GRÜN, Adolph. BLOCH, MOSES LÖB. In SINGER, Isidore (ed.). *The Jewish encyclopedia; a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*. vol. 3. New York and London: Funk and Wagnalls, 1912, s. 257.

Tento článek vychází v rámci Specifického vysokoškolského výzkumu (Teologie v období sváru teismu a ateismu, č. 266301) na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

SUMMARY

THE SHIFT OF RABBINIC EDUCATION IN THE TIME OF SECULARIZATION

MAREK VINKLÁT

In this study the author focuses on the state of Jewish education in the 18th century and its subsequent development in the 19th century. He shows how secularization and the Enlightenment affected its transformation. The first part of the study describes the education of young Jewish males in the heder and also in the yeshivas. The author talks about the criticism which these ways of learning have obtained and also about the changes they have undergone. First modern Jewish theological seminaries were established during the 19th century. The study presents especially two of them: the Breslau seminary and the Budapest seminary. In the second part of the paper the author discusses the life and work of Rabbi Zacharias Frankl from Prague. His studies, rabbinic offices and his concept of positive-historical Judaism are described. The third part is dedicated to education and journeys of Rabbi Leopold Löw from Černá Hora in Moravia. The author writes about his share in the emancipation of Hungarian Judaism and his participation in the Hungarian Revolution of 1848. Although Löw had to face many spurns from his own ranks, he managed to lay the foundations of the Jewish Theological Seminary in Budapest. Bibliography includes forty nine items, including current articles and monographs, and also contemporary periodicals and correspondence from 19th century.

NÁBOŽENSKÝ RADIKALISMUS V MYŠLENÍ RALPHA WALDO EMERSONA (1803–1882)

KAMILA VEVRKOVÁ

Devatenácté století znamená rozpad starých řádů. Osvícenství mohutně oslovilo nejen evropskou společnost, ale také americkou myšlenkovou scénu. V Americe sice přímo feudální vztahy nikdy nebyly, ale právě osvícenství vytvořilo takové podmínky, že dochází vedle rychlé industrializace také k sekularizaci. To má Amerika společné s Evropou, nicméně industrializace zde má jiné podoby. K rychlému rozvoji nových ekonomických vztahů může dojít právě proto, že nejsou brzděny předsudky z minulosti. Také sekularizace má v americkém světě jinou podobu. Je rychlejší, ale z druhé strany není přece jen tak radikální. Zatímco na starém kontinentě se probouzí nacionalismus, v Americe tomu tak není. Spíše se formuje nové chápání národa, neboť Američané jsou všichni, kdo se do Spojených států přistěhovali. Jsou na svou státní příslušnost hrdí, jsou hrdí i na své náboženské tradice. Avšak rychle šířící se osvícenství narušuje tradiční náboženské struktury. Tradiční církve sice požívají určitou vážnost, ale postupně se stávají určitým tradicionalistickým doplňkem. Na výzvu osvícenství reaguje americká náboženská scéna v podstatě stejným způsobem jako v Evropě, i když projevy této reakce jsou jiné. Je tu tradicionalismus – a ten je stejný – novému myšlení je třeba se bránit útekem k tradičním hodnotám. Ty jsou spojovány zcela romanticky s ideální podobou církve (respektive církví), která nikdy neexistovala. Je to určitá podoba amerického náboženského romantismu.

Objevují se však hnutí, která si uvědomují, že s dosavadní náboženskou terminologií nelze v nové době sekularizace vystačit. Pokouší se uchopit víru jiným, novým způsobem a vyjít tak i filozoficky za rámec toho, co bylo do té doby pokládáno za přípustné a správné. Jedním z takových hnutí je *transcendentalismus*, který vyšel z kalvinismu, amerického puritanismu a klasického unitářství. Zejména první polovina devatenáctého století je doba plná kontrastů, která přináší velké myšlenkové zlomy a nové náboženské systémy.

Významným reprezentantem tohoto hnutí je unitář Ralph Waldo Emerson (1803–1882), o jehož životě a literární činnosti bylo již napsáno mnoho.¹ Tato studie se vztahuje k jeho náboženskému radikalismu, který zřetelně projevil mezi lety 1832 – 1838.

Waldo se narodil 25. května 1803 v Bostonu jako čtvrté dítě Ruth Haskinsové a unitářského reverenda Williama Emersona. Po smrti otce v roce 1811 se početná rodina musela potýkat s mnohými existenčními starostmi, ale přesto po absolvování latinské školy v Bostonu se Waldo ve čtrnácti letech zapsal na Harvard College a následně získal stipendium pro nemajetné studenty. Jeho učiteli byli mimořádné osobnosti tehdejšího amerického unitářství, a to především Edward Tyrell Channing,² profesor rétoriky a řečnického umění, který měl na mladého studenta určující vliv. Mladý Emerson se stal náruživým čtenářem, vedl si čtenářský deník, měl rád poezii, přírodu, mytologii a byl zjevně nadán vysokou mírou představivosti. Jeho poznámky a rané básně zřetelně ukazují odklon od racionálního uvažování směrem k romantickému náhledu na svět. Zde leží kořeny pozdější osobní spirituality a životní etiky Emersona. Je pochopitelné, že jeho duchovní směřování se postavilo unitářské tradici reprezentované rodinným zázemím³ a vzdělávacími prin-

^{1/} Neplatí to však o činnosti Emersona na poli duchovním. Jeho teologické myšlení by si zasloužilo nové kritické zhodnocení. Z biografických prací uvedme například: PACKER, Barbara L. *The Transcendentalists*. Athens, Georgia: The University of Georgia Press, 2007; COOKE, George Willis. *Ralph Waldo Emerson: His Life, Writings, and Philosophy*. Boston: James R. Osgood and Company, 1882; Myerson, Joel. *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson*. New York: Oxford University Press, 2000; MCALEER, John. *Ralph Waldo Emerson: Days of Encounter*. Boston: Little, Brown and Company, 1984; ROSENWALD, Lawrence. *Emerson and the Art of the Diary*. New York: Oxford University Press, 1988; KOCH, Daniel R. *Ralph Waldo Emerson in Europe: Class, Race and Revolution in the making of an American Thinker*. London: I. B. Tauris, 2012; BOSCO, Ronald A. - MYERSON, JOEL. *Ralph Waldo Emerson: A Documentary Volume*. Detroit: Cengage Learning, 2010.

^{2/} Bratr významného unitářského kazatele Williama Elleryho Channinga (1780–1842). Vedle Channinga jmenujme například profesora řecké literatury Edwarda Everetta (1794–1865).

^{3/} Pravděpodobně největší intelektuální vliv na mladého Emersona měla jeho teta Mary Moody Emerson (1774–1863), která rodinu často navštěvovala a pomáhala ve výchově. Vštěpovala svým synovcům a zejména Waldovi lásku ke knihám, nutnost denní četby, zapisování denních událostí, rozvíjela v nich „hledačství“ pravdy a sebevzdělávání – tedy cestu, kterou procházela i ona sama ve svém životě. K unitářské víře svého bratra Williama se stavěla kriticky, byla pro ni příliš racionální, postrádala zde osobní vztah s Bohem a hloubku náboženského požitku. Přesto však v účtě k zesnulému bratrovi si přála, aby některý z jejích synovců se rozhodl pro povolání

cipy na Harvard College; její racionalita mu bránila získat skutečně poznání sebe sama. Po zklamání, které mu přineslo povolání učitele na dívčí škole v Bostonu, se definitivně rozhodl pro duchovní dráhu. Se studiem teologie začal již v roce 1823, navštěvoval vybrané přednášky a posléze se zapsal na Harvard Divinity School. Značnou roli v jeho rozhodnutí sehrál reverend William Ellery Channing. Emerson horlivě naslouchal jeho kázání a přednášky; přejímal základní principy Channingova učení, promýšlel jeho ideu spoléhání se na duši člověka jako média pravdy a dobra. Zjevná charakternost tohoto kazatele, dar řečnického umění a v neposlédní řadě kultivované vystupování učinily na Emersona hluboký dojem. Pro mladého romantika Emersona byl prožitek osobního setkání s takovou integrální osobností něčím zcela mimořádným, stojícím nad formální univerzitní výukou.⁴ Channing si velice cenil na křesťanství, že je slučitelné s rozumem a věřil, že člověk, který je nadán rozumem, si je vědom Absolutna. Byl přesvědčen, že poznáváme Boha jen prostřednictvím těch morálních zákonů, které nalézáme v sobě, neboť jsme stejné podstaty jako Bůh. Věřil, že v přírodních silách se manifestuje boží mysl. Pro něho bylo nejvyšší motivací života člověka plné žití naší duchovní existence, když smysl pro povinnost se ztrácí ve velkých impulsech lásky, která je v plné jednotě s Duchem Páně, jenž je svoboda.⁵ V mnohém jeho myšlení korespondovalo se zakladateli anglického romantismu Coleridgem a Wordsworthem a mělo značný vliv na transcendentalisty, ačkoliv Channing sám s jejich názory, které považoval za extrémní, nesouhlasil.

Waldův bratr William, který mezitím odešel studovat do Göttingen teologii, propadl skepticismu. Lze se právem domnívat, že se tak stalo i díky konfrontaci s dosavadními výsledky biblické kritiky, se kterými se zde setkal. O svých pochybnostech a složité situaci se radil i s jedním z největších géníů německého ducha J. W. Goethem, který mu doporučil vytrvat.⁶ Po svém návratu se však rozhodl pro studium práv. Svému bratru Waldovi přivezl a doporučil ke čtení spisy německých myslitelů včetně prací Immanuela Kanta, německých romantiků, práce o biblické kritice, filozofii a dějinách. Ideje zde obsažené spolu s prožitkem osobní nábožen-

unitářského reverenda. Více k této obdivuhodné ženě COLE, Phyllis. *Mary Moody Emerson and the Origins of Transcendentalism*. New York: Oxford University Press, 1998. EMERSON, Ralph Waldo. *Lectures and Biographical Sketches*. Boston and New York: Houghton, Mifflin & Co., 1883 & 1904. CABOT, James Elliot. *A Memoir of Ralph Waldo Emerson*. Vol. 1. London, New-York: Macmillan and co, 1887. Ve svých memoárech Emerson vzpomínal na svou tetu také jako na dopisovatelku časopisu *Monthly Anthology*: „His sister, Mary Moody Emerson ... though she sympathized with his literary tastes, wrote for the Anthology...” Srovnej Tamtéž, s. 26.

^{4/} COOKE, George Willis. *Ralph Waldo Emerson: His Life, Writings, and Philosophy*. Boston: James R. Osgood and Company, 1882, s. 23-24.

^{5/} Tamtéž, s. 24.

^{6/} Srovnej tamtéž.

ské zkušenosti tvoří základ vlastního pojetí transcendentálního idealismu Walda Emersona, zahrnující i myšlenku, že žádné vědění nebo autorita neexistuje mimo nás. Waldo znovu pročítá spisy Platona, spisy vážící se k botanice, astronomii, dějinám vědy a tón jeho prací je pojednou optimistický, plný údivu a idealistického nadšení. V jeho kázáních⁷ zaznívají myšlenky, které nalezneme v pozdějších spisích – zejména v kontraverzním *Divinity School Address* (1838),⁸ kterému budeme věnovat podstatnou část této studie. Prohlubující se osobní zbožnost a intenzivní lásku k přírodě a jejím zákonitostem, ve kterých poznává Boží vůli, nalzáme i v jeho básních, které nepřestává publikovat:

*When I am stretched beneath the pines,
Where the evening star so holy shines,
I laugh at the lore and the pride of man,
At the sophist schools and the learned clan;
For what are they all, in their high conceit,
When man in the bush with God may meet?*⁹

Dne 11. března 1829 byl Emerson ordinován a stal se kazatelem druhého unitářského sboru v Bostonu (Second Church Boston). Po odchodu reverenda Henryho Wareho jr. do ústraní¹⁰ musel převzít všechny veřejné povinnosti zahrnující i filantropii. Spolu s tím bylo stále složitějším plnit pastorační úkoly včetně navštěvování nemocných a vysluhovat svátosti. Skutečností bylo, že Emerson nenacházel duchovní význam v pevně stanoveném rituálu, jeho idealistická a kreativní duše se mu bránila. Nechtěl ho měnit, ale toužil se od něho plně osvobodit. Spolu s tím se u něho stále více prohlubovala nechuť k organizacím a institucím. Formálně své povinnosti plnil a vše nasvědčovalo tomu, že Emersona čeká úspěšná kariéra. Na jaře 1832 však podal rezignaci na svůj úřad a ta byla v říjnu téhož roku církví přijata. Ve svém nejslavnějším kázání (*Lord's Supper*) ze dne 9. září 1832¹¹ vysvětlil osobní a teologické důvody svého odstoupení. Bezprostřední příčinou byla neochota podávat večeři Páně stanoveným způsobem, byl přesvědčený, že nadále tuto praxi – rituál, postrádající duchovní rozměr a duchovní význam, nemůže vykonávat. Emerson začíná své kázání stručným korektním výkladem problému

^{7/} První kázání z června 1826 nese název *Pray without Ceasing*.

^{8/} EMERSON, Ralph Waldo. *The Divinity school address. Delivered before the senior class in Divinity College, Cambridge, Sunday evening, July 15, 1838*. Boston, Mass.: American Unitarian Association, n.d.

^{9/} Podle COOKE, George Willis. *Ralph Waldo Emerson: His Life, Writings, and Philosophy*. Boston: James R. Osgood and Company, 1882, s. 25.

^{10/} Ze zdravotních důvodů.

^{11/} Srovnej EMERSON Ralph Waldo, ed. Albert J. von Frank. *The Complete Sermons*. 4 vols. Columbia: University of Missouri Press, 1989–1992, 4, s. 185–194.

pochopení večeře Páně v širších dějinných souvislostech, který nijak nevybočuje z našeho teologického poznání. Chce poukázat na fakt, že tato problematika nebyla a není v dějinách prosta rozdílných názorů a diskuse. Následně postuluje své dva základní názory na věc, že Ježíš neměl v úmyslu pravidelné podávání večeře Páně, a že tato praxe není vhodným prostředkem k oslavě, tak jak doposud se činí.¹² Emerson klade Kristův důraz na jídlo do kontextu velikonočního svátku¹³ a věří, že slova ustanovení nejsou výjimečnými symboly, vždyť Kristus vždy učil v podobenstvích a symbolech. Diví se, že církev klade velký důraz na večeři Páni a opomíjí (do jisté míry) jiné praktiky, jako je například Ježíšův úkon mytí nohou učedníků.¹⁴ Emerson odmítá i slova Pavla v prvním listě Korintským (11, 13): „Já jsem přijal od Pána...“ jako zázračnou komunikaci.¹⁵ A dovozuje, že pokud prvotní církev přejala slova apoštola doslovně, dopustila se chyby, která přetrvává dodnes. Vyjadřuje nutnost opatrnosti při přijímání názorů a praxe prvotní církve vůbec.¹⁶ Jde také o problém autority, vždyť slova ustanovení jsou slova Ježíšova. Nevnáší snad tato praxe zmatek do názorů a víry unitářů? ¹⁷ Konečně se Emerson dostává také ke chlebu a vínu, které podle něho patří k východu, ale pro jeho současnost se mu jeví jako nevhodné. Podle Emersona Novoangličané nevyjadřují své pocity a myšlenky symboly, proto pro ně není žádné spojení mezi vírou a rituálem.¹⁸

12/ „Having recently given particular attention to this subject, I was led to the conclusion that Jesus did not intend to establish an institution for perpetual observance when he ate the Passover with his disciples; and further, to the opinion that it is not expedient to celebrate it as we do... These views of the original account of the Lord's Supper lead me to esteem it an occasion full of solemn and prophetic interest, but never intended by Jesus to be the foundation of a perpetual institution.“ ATKINSON, Brooke. (ed.). *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: The Modern Library, 1950, s. 108.

13/ „This do in remembrance of me had come to the ear of Luke from some disciple who was present. What did it really signify? It is a prophetic and an affectionate expression. Jesus is a Jew, sitting with his countrymen, celebrating their national feast. He thinks of his own impending death, and wishes the minds of his disciples to be prepared for it. ... I see natural feeling and beauty in the use of such language from Jesus, a friend to his friends; I can readily imagine that he was willing and desirous, when his disciples met, his memory should hallow their intercourse; but I cannot bring myself to believe that in the use of such an expression be looked beyond the living generation, beyond the abolition of the festival he was celebrating, and the scattering of the nation, and meant to impose a memorial feast upon the whole world.“ Tamtéž, s. 109.

14/ Tamtéž, s. 111.

15/ „I have received of the Lord,“ he says, “that which I delivered to You.” By this expression it is often thought that a miraculous communication is implied; but certainly without good reason, if it is remembered that St. Paul was living in the lifetime of all the apostles who could give him an account of the transaction... Tamtéž, s. 113.

16/ Tamtéž, s. 114.

17/ It is the old objection to the doctrine of the Trinity that the true worship was transferred from God to Christ, or that such confusion was introduced into the soul that an undivided worship was given nowhere. Is not that the effect of the Lord's Supper? Tamtéž, s. 115.

18/ „To eat bread is one thing; to love the precepts of Christ and resolve to obey them is quite another. The statement of this objection leads...“ Tamtéž, s. 116.

Poslední část kázání je sumarizací osobních důvodů, které vedou k odstoupení ze služby. Emerson věří, že rituál není v souladu s duchem křesťanství. Ve skutečnosti Ježíš přišel, aby člověka osvobodil z obřadnosti, vykoupil z formálního náboženství a naučil hledat lidské blaho v rozvoji duše.¹⁹

Toto kázání nám představuje Emersona jako reverenda unitářského sboru, který promlouvá ke svým věřícím řečí vzdělaného teologa a zkušeného kazatele. Citelně cítíme konflikt Emersona – reverenda sboru a Emersona – věřícího člověka, toužícího být sám sebou ve svobodě, kterou mu dalo křesťanství. V kázání zřetelně vystupuje negace supranaturalistického aspektu křesťanství. Později coby vůdčí osobnost transcendentalistů bude Emerson definovat náboženství jako opak svobody a rozhodně bude odmítat nadpřirozený charakter Kristových zázraků.

Jeho sbor byl ochoten přistoupit na kompromis, ale pro Emersona a církve by to nebyla správná cesta; proto rezignoval za podmínek, které byly akceptovatelné pro obě strany.

Zachovaly se jeho dva dopisy členům sboru, které se sluší připomenout. První byl napsán 11. září 1832 a je adresován zřizovatelům sboru.²⁰ Emerson hned v úvodu připomíná, že okolnosti jeho rezignace z úřadu reverenda vysvětlil dostatečně ve svém posledním kázání dne 9. září 1832.²¹ Nyní požádal o zproštění z pastoračních povinností. Nečiní tak s lehkostí, je velice dalek pocitům lhostejnosti ke svým křesťanským přátelům. Naopak přiznává se, že je k jejich společnosti připoután a k mnohým z nich i osobními vazbami. Vyznává se, že vždy, pokud to bylo možné, chtěl přispět k jejich blahu. Je mrzutý z toho, že se ocitl v takové situaci a úřadu se musí vzdát. Má velký respekt ke křesťanské službě a musel by být nevěrný sám k sobě, pokud by změna okolností měla snížit jeho oddanost věci boží pravdy. Na závěr svého dopisu vyjadřuje přání, aby neztratil laskavost svých křesťanských přátel a rozdílné názory byly tolerovány.²² Zajímavé je, že Emerson vychází ze zcela osvícenské kategorie. Tvrdí, že vždy chtěl blaho sboru. Osvícencem je důsledným, protože jemu nadevše jeho poznání a nutnost řídit se svým svědomím. Zcela v osvícenském duchu vyzývá, aby jeho pohled byl přijat s tolerancí. Netroufá si přímo říci s respektem, ale vyžaduje, aby jeho svědomí bylo respektováno.

^{19/} „...to redeem us from a formal religion, and teach us to seek our well-being in the formation of the soul. Tamtéž.

^{20/} MYERSON, Joel (ed.). *The Selected Letters of Ralph Waldo Emerson*. Columbia: Columbia University Press, 1997, s. 113-114.

^{21/} Tamtéž, s. 113.

^{22/} „And so, friends, let me hope, that whilst I resign my official relation to you I shall not lose your kindness, & that a difference of opinion as to the value of an ordinance, will be overlooked by us in our common devotion to what is real & eternal.“ Tamtéž, s. 114.

Druhý dopis ze dne 22. prosince 1832 je rozsáhlejší.²³ Je určen všem členům druhého bostonského sboru. V úvodu dopisu píše, že zdravotní stav mu již nedovolil své křesťanské přátele naposledy oslovit z kazatelny, ale nemůže jen tak odejít, aniž by těm, kteří mu ukázali tolik laskavosti, neřekl slova díky. Víra ve velké pravdy Nového zákona upevňuje směřování člověka k tomu, co je neměnné. Vyznává se, že velkou útěchou je mu zjištění, že odstoupení z úřadu nemělo zásadní vliv na jeho osobnost. Již sice není služebník věřících druhého bostonského sboru, ale to neznamená, že by se neangažoval méně než doposud v křesťanské službě. To co ho spojuje s věřícími sboru, nemůže být přerušeno odloučením. Vyjadřuje přesvědčení,²⁴ že všichni ti, kteří usilovali o pochopení smyslu Boží pravdy, přiváděli dítka ke křtu a pomáhali svým bližním, podíleli se na uznání dobrotivosti Boha, jehož všudypřítomnost oslavuje nejubožejší a nejnižší, jsou spojeni navzájem vírou a nadějí. Děkuje věřícím za odpuštění chyb, které jako každý smrtelník má. V závěru čteme slova požehnání věřícím sboru.²⁵ I zde ukazuje, že náboženské aktivity mohou vypadat různě, že však mají stejné směřování.

^{23/} Tamtéž, s. 115-117.

^{24/} If we have conspired from week to week, in the sympathy and expression of devout sentiments; if we have received together the unspeakable gift of God's truth; if we have studied together the sense of any divine word; or striven in any charity; or conferred together for the relief or instruction of any brother; if together we have laid down the dead in pious hope; or held up the babe into the baptism of Christianity; above all if we have shared in any habitual acknowledgment of that benignant God, whose omnipresence raises and glorifies the meanest offices and the lowest ability, and opens heaven in every heart that worships him,—then indeed are we united, we are mutually debtors to each other of faith and hope, engaged to persist and confirm each other's hearts in obedience to the Gospel. We shall not feel that the nominal changes and little separations of this world, can release us from the strong cordage of this spiritual bond. And I entreat you to consider how truly blessed will have been our connexion, if in this manner, the memory of it shall serve to bind each one of us more strictly to the practice of our several duties." Tamtéž, s. 116.

^{25/} „And now, brethren and friends, having returned into your hands the trust you have honored me with—the charge of public and private instruction in this religious society, I pray God, that whatever seed of truth and virtue we have sown and watered together, may bear fruit unto eternal life. I commend you to the Divine Providence. May He grant you, in your ancient sanctuary, the service of able and faithful teachers. May He multiply to your families and to your persons, every genuine blessing; and whatever discipline may be appointed to you in this world, may the blessed hope of the resurrection, which He has planted in the constitution of the human soul, and confirmed and manifested by Jesus Christ, be made good to you beyond the grave. In this faith and hope, I bid you farewell." Tamtéž, s. 117.

Bylo by nesprávné tvrdit, že jeho rezignace byla projevem ztráty víry.²⁶ Byl to projev přesvědčení jeho nové víry spočívající v přijetí čistě duchovního výkladu náboženství. To se nakonec projevovalo již dříve²⁷ v kázáních a promluvách, ve kterých se významně vzdaloval od biblického zjevení jako základu křesťanské víry.

Po své rezignaci Emerson odjel na devítiměsíční cestu po Evropě; v Anglii se setkal s Coleridgem a Wordsworthem a ve Skotsku navázal celoživotní přátelství s Thomasem Carlylem. Návštěva kontinentální Evropy, zejména Francie a Itálie zesílila jeho zájem o přírodní vědy vůbec a vztah člověka a přírody, který mu v budoucnu bude klíčem k pochopení smyslu lidského života. Po svém návratu domů v říjnu 1833 přednášel (Boston Society of Natural History) a příležitostně kázal. Po přestěhování v roce 1835 se jeho nový domov v Concordu stal intelektuálním centrem a Emerson spolu se svou manželkou patřili mezi přední obyvatele města. Concord se začal stávat symbolickým alternativním místem pro ty, kteří pro své názory stáli na okraji unitářských sborů, což platilo to i pro půdu Harvardu. Emerson tuto komunitu přátel, myslitelů a nakonec i radikálů cílevědomě budoval.

V období mezi svými dvěma zásadními prohlášeními o náboženství a křesťanství *The Lord's Supper* (1832) a *The Divinity School Address* (1838) v září 1836 Emerson anonymně publikoval krátký spisek *Nature*.²⁸ Kniha vyvolala celou řadu diskusí v Bostonu a byla přijata odbornou a širokou veřejností. V témže měsíci byl založen Klub transcendentalistů (mezi zakládajícími členy byli Emerson, George Ripley, Frederic Henry Hedge) a tato událost definitivně oddělila od sebe a Emer-

^{26/} Jak nakonec vyplývá i z dopisu adresovanému jeho tetě Mary ze dne 19. srpna 1832. Srovnej tamtéž, s. 112-113. „I remain of the same mind not prepared to eat or drink religiously, tho' it seem a small thing, & seeing no middle way, I apprehend a separation. This, tho' good nature & prudence condemn & possibly something else better than both, yet promises me much contentment & not the less opportunity of usefulness in the very partial & peculiar channel by which I must be useful if at all.—The farthing candle was not made for nothing - the least leaf must ope & grow after the fashion of *its own* lobes & veins & not after that of the oak or the rose, and I can only do my work well by abjuring the opinions & customs of all others & adhering strictly to the divine plan a few dim inches of whose outline I faintly discern in my breast. Tamtéž, s. 112.

^{27/} O jeho pohnutém duchovním rozpoložení svědčí tato slova z prosince 1831: „I have sometimes thought that in order to be a good minister it was necessary to leave the ministry. The profession is antiquated. In an altered age we worship in the dead forms of our forefathers. Were not a Socratic Paganism better than an effete superannuated Christianity? The whole world holds on to formal Christianity, and nobody teaches the essential truth, the heart of Christianity, for fear of shocking, etc. Every teacher, when once he finds himself insisting with all his might upon a great truth, turns up) the ends of it at last with a cautious showing: how it is agreeable to the life and teaching of Jesus. This cripples his teaching ; it bereaves the truth he inculcates of more than half its force by representing it as something secondary, that can't stand alone.“ CABOT, James Elliot. *A Memoir of Ralph Waldo Emerson*. Vol. 1. London, New-York: Macmillan and co, 1887, s. 167.

^{28/} EMERSON, Ralph Waldo. *Nature*. In ATKINSON, Brooke. (ed.). *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: The Modern Library, 1950, s. 3-44.

sona – unitáře a Emersona – transcendentalistu. Emerson – transcendentalista touží po autentickém vztahu k Bohu, ale organizované institucionalizované křesťanství odmítá. Obrací se k přírodě jako alternativnímu zdroji duchovního poznání. Jeho alternativní teologie již není závislá na pravdách či nepravdách „historického křesťanství“.²⁹ Příroda je prvním jazykem a zdrojem morálky.³⁰ V kapitole *Discipline* argumentuje, že morálka přichází zevnitř, z přírody a není biblická. Etické chování vyžaduje pouze jediné - mít správný vztah s přírodou. Není nutná bible a není nutný Bůh. To je radikální výzva Emersona, ke které se vrátí později ve svém *school address*. Problému etiky ve spojení s náboženstvím se věnuje v další kapitole *Idealism*. Idealismus nahlíží na vše v kruhu, vše je spojeno na rozdíl od křesťanství.³¹ Emerson dospívá k názoru, že náboženství se staví filozofickému a duchovnímu bádání, které je jádrem jeho celoživotního díla; náboženství se totiž neptá, neklade otázky, přejímá svět, jaký je.³²

Emerson nebyl sám, kdo odmítl institucionální náboženství a hledal nové teorie o lidské přirozenosti. V roce 1836 byly opublikovány například práce transcendentalistů Orestese Brownsona (1803-1876)³³ a George Ripleye (1802-1880).³⁴ Emersonovi však nešlo o kritiku náboženství nebo založení platformy pro liberální křesťanství, chtěl vytvořit novou filozofii založenou na vlastní zkušenosti s přírodou jako zdroje smyslu, inspirace a duchovní transformace.

Svůj radikální program později nazvaný *Divinity School Address* přednesl dne 15. července 1838 před studenty teologie, jejich rodinami a profesory v Harvard Divinity School, Cambridge. Jeho vystoupení se konalo na přání samotných star-

^{29/} Termín transcendentalistů – unitářů.

^{30/} „It has already been illustrated, that every natural process is a version of a moral sentence. The moral law lies at the centre of nature and radiates to the circumference. It is the pith and marrow of every substance, every relation, and every process.“ Tamtéž, s. 23.

^{31/} „Idealism sees the world in God. It beholds the whole circle of persons and things, of actions and events, of country and religion, not as painfully accumulated, atom after atom, act after act, in an aged creeping Past, but as one vast picture which God paints on the instant eternity for the contemplation of the soul.“ Tamtéž, s. 33.

^{32/} „Therefore the soul holds itself off from a too trivial and microscopic study of the universal tablet. It respects the end too much to immerse itself in the means. It sees something more important in Christianity than the scandals of ecclesiastical history or the niceties of criticism; and, very incurious concerning persons or miracles, and not at all disturbed by chasms of historical evidence, it accepts from God the phenomenon, as it finds it, as the pure and awful form of religion in the world. It is not hot and passionate at the appearance of what it calls its own good or bad fortune, at the union or opposition of other persons. No man is its enemy it accepts whatsoever befalls, as part of its lesson. It is a watcher more than a doer, and it is a doer, only that it may the better watch.“ Tamtéž, s. 33-34.

^{33/} BROWNSON, Orestes Augustus. *New Views of Christianity, Society, and the Church*. Boston: James Munroe and Company, 1836.

^{34/} RIPLEY, George. *Discourses on the Philosophy of Religion: Addresses to Doubters who Wish to Believe*. Boston: James Munroe and Company, 1836.

ších studentů. Emerson kladl otázky po božství Krista, po samotných základech křesťanské víry, po vhodnosti a vůbec nutnosti teologického vzdělávání, a to i s ohledem na svou osobní zkušenost. Jeho důrazná řeč vyvolala ostrou kritiku, na kterou nereagoval. Téměř třicet let trvalo, než znovu Emerson vystoupil veřejně na Harvardu. Řeč byla poprvé publikována formou brožurky v srpnu 1838 v nákladu tisíc výtisků a v Anglii byla zveřejněna v roce 1844.

Úvodní řádky jsou oslavou přírody, života, jásotem nad svěžestí třpytivého léta³⁵ a respektováním dokonalosti fyzického světa. Roste tráva ... vzduch je plný ptáků ... muž v letní noci se zdá být dítětem a svět jeho hračkou. Ale když se mysl otevře a nahlédne zákonitosti vesmíru, potom se velký svět změní v pouhou ilustraci či výmysl myslí.³⁶ Tajemství přírody nejsou nepoznatelné, pouze naše mysl je omezena. Kdo jsem já? Co je to? – takové otázky si klade člověk se zvědavostí dítěte a obdivuje, touží po poznání, rád by totiž věděl. Vždyť tyto otázky jsou přirozené lidskému duchu v jakémkoliv věku. V člověku se otevírá cit, který nazýváme náboženský cit a je naším největším štěstím. Emerson ho přímo nazývá božským.³⁷ Ctnost definuje jako úctu a radost z prožití (přítomnosti) některých božských zákonů. Je to víra, že lidský život není náhodný, je přesně řízen principy, které člověka mohou překvapit. Tyto principy nebo-li zákonitosti pocházejí z přírody, nejde je zapsat, nelze je předat jazykem a v důsledku to znamená, že se nenacházejí ani v náboženských textech ani v kázáních. Jsou nadčasové a absolutní, nepodléhají aktuálnímu okolnostem a způsob, kterým je duše vnímá, Emerson pojímá jako intuíci. V člověku je božství přítomné do té míry, jak je vnitřně ctnostný. Božská ctnost mluví skrze něho, on poznává sám sebe a uvědomuje si své schopnosti a účel sebe sama. Pokud jedná v souladu se zákony, jsou jeho schopnosti posíleny. Emerson tvrdí, že lidská duše mající schopnost povýšit sebe sama, má pravomoc určit, zda půjde do nebe do pekla – není tedy předurčena k zatracení nebo vyvolení. Emerson dále naznačuje, že dobro je skutečné, zatímco zlo je pouze absence dobra – není to tedy absolutní kvalita sama o sobě. Pokud člověk zbloudí od dobra, ztrácí postupně spojení s božským a z univerzálního hlediska přestává existovat.

^{35/} Řeč začíná touto slavnou větou: „In this refulgent summer, it has been a luxury to draw the breath of life.“ Srovnej EMERSON, Ralph Waldo. *Address*. In ATKINSON, Brooke. (ed.). *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: The Modern Library, 1950, s. 69.

^{36/} „But when the mind opens and reveals the laws which traverse the universe and make things what they are, then shrinks the great world at once into a mere illustration and fable of this mind...“ Tamtéž.

^{37/} „This sentiment is divine and deifying. It is the beatitude of man. It makes him illimitable. Through it, the soul first knows itself.“ Tamtéž, s. 70.

Emerson připouští, že Ježíš patřil k pravým prorokům.³⁸ S otevřenýma očima viděl a žil mystériem, vztah mezi Bohem a člověkem.³⁹ Viděl, jak Bůh sestupuje k člověku.⁴⁰ Bohužel příklad Ježíšův byl zneužit, církev rychle popřela jeho lidskost. Nabídla falešné zázraky místo zázraků lidského života a nahradila intuitivní přijímání pravdy a dobra příkazy.⁴¹ Přitom Ježíš se zajímal o zákon v člověku.

Emerson analyzuje dvě zásadní chyby v tzv. institucionalizovaném historickém křesťanství. První chybou je, že křesťanství staví Ježíše nad ostatní. Tvrdí, že duše nezná osoby a každého zve do vesmíru, jde o projev spontánní lásky.⁴² Ježíš byl spojován s panovníky východu, jeho jméno získalo oficiální formální tituly, které zatemňují jeho původní postavení a zabíjejí soucit a lásku. Emerson výslovně říká, že všichni, kdo jej slyší, cítí, že slova popisující „cestu“ Krista do Evropy a Ameriky nejsou přátelská a neotevírají srdce, ale formálně vykreslují poloboha jako kdyby Orientálci a Řekové popisovali Osirise nebo Apollona.⁴³ Pokud přijmeme takový pohled na Ježíše, vystavujeme se nebezpečí, že neuznáme naši schopnost vstoupit do duchovního světa a nevstoupíme tam. A vyzývá k podřízenosti naší přirozenosti Kristově (*but you must subordinate your nature to Christ's nature*). Ježíš a proroci – tito božští pěvci – mají lidem připomínat, že intuice vychází z Boha. Církev předvádějí muže zázraků Ježíše a to Emerson nazývá znesvěcením duše. Je nutné pravdivé obrácení, skutečný Kristus, který bude rozvíjet ctnost v člověku. Obyčejní lidé mají ve zvyku přehánět důležitost velkých a bohatých duší jako byl Ježíš a nevidí, že i oni sami mohou dosáhnout téhož, pokud přijdou opět k sobě nebo k Bohu v sobě.⁴⁴ Emerson poukazuje i na vulgární tón kázání, který není méně křiklavý k Ježíši, než k duším, které znesvěcuje. Druhou chybou je, že lidé

38/ „Jesus Christ belonged to the true race of prophets. He saw with open eye the mystery of the soul.“ Tamtéž, s. 72.

39/ „Having seen that the law in us is commanding. He would not suffer it to be commanded. Boldly, with hand, and heart, and life, he declared it was God. Thus is he, as I think, the only soul in history who has appreciated the worth of man.“ Tamtéž, s. 72-73.

40/ „He saw that God incarnates himself in man...“ Tamtéž, s. 72.

41/ The idioms of his language and the figures of his rhetoric have usurped the place of his truth; and churches are not built on his principles, but on his tropes. Christianity became a mythus, as the poetic teaching of Greece and of Egypt, before.“ Tamtéž.

42/ „The soul knows no persons. It invites every man to expand to the full circle of the universe, and will have no preferences but those of spontaneous love.“ Tamtéž, s. 73.

43/ „All who hear me, feel that the language that describes Christ to Europe' and America is not the style of friendship and enthusiasm to a good and noble heart, but is appropriated and formal-paints a demigod, as the Orientals or the Greeks would describe Osiris or Apollo.“ Tamtéž.

44/ „It is true that a great and rich soul, like his, falling among the simple, does so preponderate, that, as his did, it names the world... The world seems to them to exist f01 him, and they have not yet drunk so deeply of his sense as to see that only by coming again to themselves, or to God in themselves, can they grow forevermore.“ Tamtéž.

jsou přesvědčeni, že zjevení se stalo jednou provždy, jako kdyby Bůh byl mrtvý, místo toho, aby zjevení bylo možné pro každého jednotlivce.⁴⁵ Tato víra ztěžuje kazatelům jejich povolání, neboť nemohou předávat inspiraci, touhu a lásku. Kazatel církve musí hlásat formalizovanou a kodifikovanou zvěst a nemůže kázat prvenství duše. Emerson cítí povinnost budoucím kazatelům říci, že nikdy nebyla větší potřeba zjevení než nyní. Vždyť se mu zdá, že církev se potácí ke svému pádu a ve společnosti není víry. Varuje důrazně před formalismem kázání, který plodí zoufalství a nevíru.⁴⁶ Prázdnota zděděného historického náboženství musí být přijata a duchovní se musí otevřít své vznešené funkci. Emerson si stěžuje, že jenom ojedinele kazatel pomáhá věřícímu „vidět“, že je nekonečná duše. Je třeba, aby kazatel poznal tajemství své profese, a to, převést život do pravdy.⁴⁷ Emerson prohlašuje, že není ignorant a ví, že dobrý posluchač i ve špatném kázání může nalézt inspirující slova a myšlenky. Ale lidé se nakonec mnohdy smíří s kázáním, které neuznává duši, a mnozí kazatelé sami cítí, že v jejich řeči není pravda a život. Emerson říká, že jsou kazatelé, kteří život ve veřejnou bohoslužbu přinášejí, nicméně kázání brání tradice, nedostatek smyslu pro pochopení základů opravdového tedy nehistorického náboženství. Výsledky tohoto stavu jsou ničující: člověk pohrdá sám sebou a nikdy nedosáhne dobra, kterého je schopen. Lidé opouštějí sbory, necítí zde pravdu a život. Ztrátu uctívání považuje Emerson za nejhorší ze všech pohrom, které mohou národ postihnout.⁴⁸ Emerson klade otázku po nápravě. A vyzývá budoucí duchovní, aby kázali o významu duše a tím obnovili důležitost člověka a bojovali proti představě, že náboženství je statické. Nesmí se bát prezentovat Ježíše jako člověka a kázat, co Bůh je. Emerson je přesvědčen, že pravé křesťanství - víra v Krista v neomezených možnostech člověka – bylo ztraceno pro naši víru v historický systém náboženství spíše než v sílu duše.⁴⁹ A pouze duše může obnovit v člověku pocit božství uvnitř sebe sama. Emerson napomíná posluchače k cestě, po které mají jít sami, mají odmítnout všechny dobré vzory, a to i ty, které jsou posvátné v představách lidí, a odvážit se milovat Boha bez prostředníků.⁵⁰

45/ „Men have come to speak of the revelation as somewhat long ago given and done, as if God were dead.“ Tamtéž, s. 75.

46/ Tamtéž.

47/ Tamtéž, s. 77.

48/ „And what greater calamity can fall upon a nation than the loss of worship? Then all things go to decay. Genius leaves the temple to haunt the senate or the market. Literature becomes frivolous. Science is cold. The eye of youth is not lighted by the hope of other worlds, and age is without honor. Society lives to trifles, and when men die we do not mention them.“ Tamtéž, s. 80.

49/ The true Christianity - a faith like Christ's in the infinitude of men-is lost. Tamtéž, s. 80.

50/ „Let me admonish you, first of all, to go alone; to refuse the good models, even those which are sacred in the imagination of men, and dare to love God without mediator...“ Tamtéž, s. 81.

Varuje před napodobováním, které vede k beznadějně průměrnosti. Člověk musí být nezávislý, zdroje má čerpat sám v sobě bez ohledu na následky. Nedoporučuje vytvoření nových rituálů a forem, je spíše pro oživení stávajících. A lékem na jejich deformitu je – duše, neboť pokud budeme žít v plnosti s ní, stanou se formy uctívání novými.⁵¹ Emerson si váží dvou náboženských tradic, a sice svátečnosti, která objímá celý svět a umožňuje člověku uvědomit si, co jej přesahuje. Kupodivu se těší velké úctě u něho i kazatelský úřad, protože umožňuje šířit tuto zvěst.⁵² Svou řeč uzavírá pohledem do doby, kdy duch inspiroval proroky. Tento duch je zde i v přítomnosti a zrodí nového učitele, který nahlédne do zákonitostí a bude vidět svět jako zrcadlo duše a ukáže harmonii přírodních a duchovních zákonů.⁵³ Toto tvrzení není nijak vizionářské, prostě hledá průnik imanence a transcendence. Dá se říci, že přes určité specifické rysy Emerson určitým způsobem přešel svou dobu. V každém případě ví, že neexistuje žádná metafyzická jistota a vydává se – pravda nedostatečně filozoficky vyzbrojen – na cestu nové terminologie a hledání nových vztahů tohoto světa k transcendentnu. Ač byl považován za neortodoxního křesťana, přece jen jeho myšlení inspirovalo ve dvacátém století řadu amerických i evropských myslitelů.

Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK P01 na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

^{51/} Tamtéž, s. 83.

^{52/} Two inestimable advantages Christianity has given us; first the Sabbath, the jubilee of the whole world, whose light dawns welcome alike into the closet of the philosopher, into the garret of toil, and into prison-cells, and everywhere suggests, even to the vile, the dignity of spiritual being... And secondly, the institution of preaching-the speech of man to men- essentially the most flexible of all organs..." Tamtéž, s. 84.

^{53/} I look for the hour when that supreme Beauty which ravished the souls of those Eastern men, and chiefly of those Hebrews, and through their lips spoke oracles to all time, shall speak in the West also. The Hebrew and Greek Scriptures contain immortal sentences, that have been bread of life to millions. But they have no epical integrity; are fragmentary; are not shown in their order to the intellect. I look for the new "Teacher that shall follow so far those shining laws that he shall see them come full circle; shall see their rounding complete grace; shall see the world to be the mirror of the soul; shall see the identity of the law of gravitation with purity of heart; and shall show that the Ought, that Duty, is one thing with Science, with Beauty, and with Joy. Tamtéž.

SUMMARY

RELIGIOUS RADICALISM IN THE THOUGHT OF RALPH WALDO EMERSON (1803-1882)

KAMILA VEVERKOVÁ

The nineteenth century marks the breakdown of the old systems. The Enlightenment appealed greatly not only to the European society, but also to the American thought. There have never been strictly feudal relationships in America, but the Enlightenment created the conditions for quick industrialization and also for secularization. This tendency is common for both America and Europe, but industrialization took different shapes on the two continents. The fast development of economic relationships was possible precisely because it was not hindered by prejudices from the past. Secularization proceeded differently in America: it was faster but at the same time less radical. Whilst nationalism awakens on the Old Continent, there is nothing of that kind going on in America where a new concept of nation is being formed, for all those who have moved into the United States are Americans. They are proud of their individual nationalities, they are also proud of their religious traditions. However, the rapid spread of the Enlightenment destabilizes the traditional religious structures. The traditional churches still enjoy some respect, but gradually, they become a sort of traditionalist accessory. The American religious scene responds to the challenge of the Enlightenment in a similar manner as the churches in Europe, although the manifestations of this response are different. There is the same traditionalism – it is necessary to oppose the new ways of thinking by taking refuge in the traditional values. These are romantically connected with the ideal form of the Church (churches) which has never existed. These trends constitute a certain form of American religious Romanticism.

Several movements that emerge at that time realize that the existing religious terminology is not sufficient in the new era of secularization. They try to approach faith in a different manner and to go, philosophically, beyond the borders of what has so far been considered appropriate and right. One of these movements is transcendentalism, originating in Calvinism, American Puritanism and classical Unitarianism. Especially the first half of the nineteenth century is a period full of contrasts which brings about significant developments in thought and new religious systems.

A significant representative of this movement is the Unitarian Ralph Waldo Emerson (1803-1882). His life and literary achievements have been subject to much commentary

already; however, his theological thought seems to deserve more critical reflection. This study is concerned with his religious radicalism which was manifest between 1832 and 1838. In the period between his two fundamental proclamations about religion and Christianity, *The Lord's Supper* (1832) and *The Divinity School Address* (1838), Emerson also published anonymously a short treatise entitled *Nature* (1836). All these three works are analysed in this article.

Emerson was convinced that true Christianity had been lost to us because of our faith in a historical system of religion, rather than in the power of the soul. And it is only the soul that can renew the godlike feeling in man. Emerson bids his listeners to follow a path by themselves, to reject all good examples, even those that are sacred in the human imagination, and to dare to love God without mediators. He warns against mimicking that only leads to hopeless mediocrity. The author of the study is convinced that, in spite of all his idiosyncratic features, Emerson was in a way ahead of his own time. In any case he knew that there was no metaphysical certainty and embarked – it has to be admitted that without sufficient philosophical equipment – on a way of new terminology and looked for new relationships of this world to what is transcendental. Although he was considered a non-orthodox Christian, his thoughts inspired a number of American and European thinkers in the twentieth century.

CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ A SEKULARIZACE V ČESKOSLOVENSKÉ REPUBLICE 1918-1938

ThDr. PhDr. FRANTIŠEK KOVÁŘ
(DENÍKY 1928-1936)

JAROSLAV HRDLIČKA

První etapa existence samostatného státu Čechů a Slováků se odehrávala v souvislostech se snahami diplomatů řady mocností o uspořádání poválečné Evropy. Ty probíhaly v posledních letech války a promítly se i do jednání Pařížské konference 1919.¹

Významným církevním aktérem sekularizačního procesu v Čechách i Evropě, na jehož půdě mezi světovými válkami v minulém století probíhalo vyvazování církevní instituce a norem z vazeb na tradiční formy křesťanství, se stala Církev československá husitská (dále CČSH). Ta vznikla 8. ledna 1920 z radikálního křídla Jednoty katolického duchovenstva československého a rozvíjela některé motivy jejího radikálně modernistického a církevně obnovného programu.² Předpoklady pro její vznik připravilo (vedle reformně teologických a národních motivů) i rozpoznávání mnoha podob prohlubujícího se sekularizačního procesu mezi českým katolickým duchovenstvem a laiky během 1. světové války, především však v roce 1918, přinášejícím nové politické uspořádání střední Evropy.

Odrazovým výkladem tohoto poznání se stalo v CČSH prohlášení *Národu československému!*, z 10. ledna 1920. Česká otázka je zde pro odcírkevňující se spo-

^{1/} BENEŠ, Edvard. *Světová válka a naše revoluce II. díl*. Praha: Čin a Orbis, 1927, s. 558 – 562; MACMILLANOVÁ, Margaret. *Mírotvorci. Pařížská konference 1919*. Praha: Academia, 2004, s. 235 - 247. ISBN 80 - 200 - 1151 - X.

^{2/} NEMEC, Ludvík. The Czech Jednota, the Avant-garde of Modern Clerical Progressivism and Unionism. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1968, roč. 112, č. 1, s. 92.

lečnost s T. G. Masarykem rozpoznána jako náboženská.³ Z českých duchovních tradic jsou v prohlášení výslovně uvedeny cyrilometodějská, husitsko-českobratrská a nepřímo obrozenecká. V prohlášení se konstatuje: „*Nadešla opět po staletích doba, kdy může česká duše přikročit k rozhodnutí odvěkého rozporu svého nitra: Být nábožensky svobodnou a zbožnou po svém svědomí, nebo sloužit Bohu podle zákonů neuznávané světovlády cizí, která ztotožňuje náboženství se svou panstvíchťivostí a sebe s Bohem.*“⁴

Prohlášení *Národu československému!* nelze vnímat pouze v jeho národně historické rovině. Je textem, který ve dvou základních možnostech své interpretace v mnohém předznamenal vývoj CČSH v letech 1920-24, s jeho složitým a posléze neúspěšným dialogem se srbským pravoslavím.⁵

CČSH od svých počátků početně rostla nevydělena ze sekularizačních procesů působících v životě nově vzniklého československého státu. Stala se institucionální konkretizací vědomí odcírkvenění svých duchovních i laiků, občanů Československa. Jak věcně poznamenává ve studii *K problematice typologického vývoje CČSH* J. B. Lášek, na akt zakladatelů této církve „reagovalo během jednoho roku více jak půl miliónu lidí, kteří to dali najevo viditelným přestupem k této nové církvi.“⁶ Ti ve své církvi spoluvytvářeli i sdíleli jistá konkrétní řešení sekularizační otázky.⁷

Vůči řadě sekularizačních jevů v české společnosti se ve svých člancích, brožurách, knihách, přednáškách i denících vymezovali od prvních let její existence i teologové a představitelé CČSH. Není v meziválečných dějinách této církve žádný významný text, či soubor textů, který by na sekularizaci nějak nereagoval a nezaújímal vůči ní zcela konkrétní stanoviska. Za všechny z jejich dlouhé řady uvádím dva málo známé z pera dr. Karla Farského, uveřejněné v prvním roce existence nové církve.

^{3/} SPISAR, Alois. *Masaryk v boji za pravdu*, Praha: ÚR ČČS, 1936, s. 44. „*Církev československá také v den svého prohlášení v svolání k národu československému přihlásila se k duchu Masarykovu, k jeho myšlenkám a snahám náboženským. Nejmenuje se tam sice jméno Masarykovo, ale výslovně se uvádí jeho názor na naše dějiny a na českou otázku, jako na otázku náboženskou.*“

^{4/} *Národu československému!*. *Právo národa*, 1920, roč. 3, č. 2, s. 1. Text autorizovali 10. ledna 1920 Bohumil Zahradník Brodský, ThDr. Karel Farský, Gustav A. Procházka a Ferdinand Stibor.

^{5/} FARSKÝ, Karel. *Z pode jha*. Praha: Klub reformního duchovenstva, 1920, s. 39 - 41. Prohlášení *Národu československému!* v díle K. Farského je přetištěno v textovém zárámování, jež naznačuje některé možnosti jeho interpretace; Emil Dlouhý Pokorný-ÚR ČČS. *dopis z 31. března 1921*, ÚAM ČČSH, fond III A 1 č. i. III. A/-38, s. 2. Dopis dokládá, že dialog se srbským pravoslavím byl zprvu vnímán liberálními i tradičněji orientovaným křídlem CČSH jako uskutečnitelný ve společné harmonii.

^{6/} LÁŠEK, Jan Blahoslav. *K problematice typologického vývoje CČSH*. *Theologická revue*, 1988, roč. 21, č. 1, s. 15.

^{7/} *Protokol pracovního sjezdu církve čsl. dne 9. a 10. června 1920*, ÚAM ČČSH, fond Protokoly sjezdů CČSH, s. 16-18. Protokol dokládá rychlý početní vzestup CČSH v prvním roce její existence.

První je zajímavým teologickým rozhovorem pro Národní listy. V něm Farský posílání CČSH v českém národě nachází v mravní výchově národa a odtud i povznesení života rodinného a sociálního. Uvádí: „*Chceme, aby církev československá stala se vychovatelkou národa ve své moci politické suverénního a od ní naprosto nezávislého.*“⁸ Odcírkevnění české společnosti chce tedy teolog v této fázi dějin nové církve překonat obnovou nábožensky ukotvených morálních hodnot rodinného a sociálního života, v nichž vidí základ pro její zdravý vývoj.

Druhý Farského text, je věnován počátkům CČSH ve významném literárním týdeníku Zvon. Zde vytvářející se organizační struktury CČSH představuje jako možný čínorodý živel ve státě, vstupující na dráhu velkého sociálně vzdělávacího soutěžení v zemi. V něm hledá a nachází příčinu vzniku CČSH i jejího narůstajícího úspěchu v české společnosti.⁹

Oba uvedené Farského texty jsou dokladem, že CČSH svým zakladatelům nevznikla pouze jako projev prohlubující se krize dobového katolicismu, ale i jako vážný pokus o překonání dobového odcírkevnění. Na ně svým teologickým myšlením velmi složitě reagovali a byli jím často i velmi komplikovaně formováni.¹⁰

I mimo půdu nové církve na její vznik a některé jeho příčiny reagovali mnozí čeští historici, filosofové, publicisté i novináři. Jejich texty, rozeseté po předních českých periodikách, byly v mnohém podmíněny vyznáním, vzděláním, politickými názory i informovaností o dobovém sekularizačním procesu v české společnosti. Staly se součástí řady ozvěn ze všech sociálních skupin české společnosti, provázejících vznik nové církve. S různou mírou si kladly i otázku možnosti vlivu a postavení nové církve v české společnosti mezi světovými válkami.

V lednu 1920 se ke vzniku CČSH vyslovili ve vlivných českých periodikách přední čeští historici Josef Šusta (1874-1945) a Josef Pekař (1870-1937). První 11. ledna ve Venkově, druhý 13. ledna v Národní politice.¹¹ Jejich příspěvky jsou neseny vědomím úkolů, jež stály před mladým československým státem na poli mezinárodní i vnitřní politiky. Oba přiznávali politickému katolicismu i římskokatolické

^{8/} J. K. S. Zásady československé církve. Rozhovor s dr. Farským. *Národní listy*, 1920, roč. 60, č. 12, s. 1. Rozhovor vyšel ve večerním vydání.

^{9/} FARSKÝ, Karel. Církev československá. *Zvon*, 1920, roč. 20, č. 29, s. 278.

^{10/} FARSKÝ, Karel. *Náboženství v národě československém*. Praha: SNO, 1924, s. 29; KOVÁŘ, František. *O náboženském vývoji lidstva*. Praha: nákladem autora, 1923, s. 3. I v Kovářových přednáškách na Škole vysokých studií pedagogických je rozřešení otázky náboženské klíčem k rozřešení otázky sociální a mravní; STATEČNÝ, Karel. Centrální otázky věrouky církve československé. In KOVÁŘ František (ed.). *Naše dílo*, Praha: TND CČS, 1927, s. 7.

^{11/} PEKAŘ, Josef. O nové Církvi československé. *Národní Politika*, 1920, roč. 38, č. 13, s. 1 - 2; ŠUSTA, Josef. Nová církev. *Venkov*, 1920, roč. 15, č. 10, s. 4; Projevy o Církvi československé. *Národní listy*, 1920, roč. 60, č. 13, s. 1. Zde je třeba poznamenat, že články obou historiků byly obsahově zpřístupněny i čtenářům dalších významných českých periodik, především Národních listů. Působily na další texty rozeseté v českých periodikách ke vzniku národní církve.

církvi významné místo v československém politickém i náboženském životě. Vznik CČSH hodnotili z těchto důvodů jako pro českou a československou společnost ne zcela šťastný. Jejich články přesto vypovídají mnohem více o pojetí českých a evropských novověkých dějin autorů, než o církvi, již tito historici znali jen z několika publikací jejích zakladatelů, především dr. K. Farského. Josef Pekař též i z jejich prohlášení Národu československému! z 10. ledna 1920, jež bylo vydáno o den později v Národních listech, Národní politice a dalších předních periodikách.¹²

V napojení na kritické články Pekařův a Šustův se o vzniku CČSH v rozsáhlém příspěvku vydaném v pokrokářské revue *Nové Čechy* rozepsal i římskokatolický modernistický filosof Rudolf Ina Malý (1889-1965).¹³ Tento původně středoškolský profesor od roku 1919 působil jako úředník na zahraničních zastupitelstvích Československé republiky (Paříž, Londýn, Řím). Reformně katolické stanovisko prosazoval především ve filosofii, kde v odporu k dobové neoscholastice navázal na augustínsko - descartovskou tradici. I v jeho textu se mnohem více než o nové církvi dovídáme o jeho pochopení novodobých českých církevních dějin i jejich vydání sekularizačnímu procesu. Malý, ač římský katolík, měl vůči instituční složce své církve poměrně kritický vztah. Byl nakloněn radikálnímu přizpůsobení římskokatolické církve dobové sekularizaci, k němuž mělo přispět v poválečném Československu důsledné prosazení odluky církve od státu zákonem. Tyto Malého názory se výrazně promítají do jeho textu o vzniku CČSH. S kritickými názory profesorů Šusty a Pekaře vůči nové církvi zde do značné míry rezonuje, nikoliv však z důvodů politických, či historických, ale především pro svůj výše uvedený vztah k dobovému institučnímu křesťanství. Filosofova reformně katolická argumentace je nesena snahou dokázat, že ne založení nového církevního útvaru, ale zásadní proměna společensko-kulturního postavení církve v Československé republice, úměrná době, může pomoci oživit krizí zachvácenou římskokatolickou církev zde.

Vznik CČSH hodnotili v této době v mnoha periodikách i myslitelé, kteří měli blízko k české a evropské reformaci. Příčinám vydělování radikálních modernistů v Klubu reformních kněží z Jednoty katolického duchovenstva československého věnoval na stránkách *Národních listů* několik dnů po vzniku CČSH pozornost prezidentu T. G. Masarykovi blízký dr. Jan Herben.¹⁴ Vzniku CČSH (se zahleděním se do procesu sekularizačních proměn, jimiž prošla po založení Československé

^{12/} Národu československému!. *Národní listy*, 1920, roč. 60, č. 11, s. 3; Národu československému!. *Národní politika*, 1920, roč. 38, č. 11, s. 10; Národu československému!. *Venkov*, 1920, roč. 15, č. 10, s. 3 - 4.

^{13/} MALÝ, Rudolf Ina. *Nová církev. Nové Čechy. Pokroková revue politická, sociální a kulturní*, 1920, roč. 3, č. 2, s. 232 - 236.

^{14/} HERBEN, Jan. *Věci církevní a náboženské. Národní listy*, 1920, roč. 60, č. 14, s. 1.

republiky její církevní sféra) věnoval na stránkách Naší doby pozornost i filosof a pedagog František Drtina.¹⁵

Vědomím odcírkevnění moderní české společnosti jsou velmi výrazně nesené meziválečné texty i deníky ThDr. PhDr. Františka Kováře (1888-1969). Jejich autor, modernistický kněz, teolog, překladatel, editor, později profesor a děkan Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké (HČEFB), patriarcha CČSH, profesor Husovy československé bohoslovecké fakulty (HČBF) se stal jednou ze známých osobností české meziválečné religionistiky a novozákonní vědy.

Samotné Kovářovy deníky (23. srpna 1928 - prosinec 1936) vynikají střízlivým, kritickým a mnohde skrytě polemickým charakterem. Jejich autor je nazval *Τά εἰς ἐαύτων*, česky *Hovory k sobě*, podle filosofického díla připisovaného římskému císaři Marcu Aureliovi (121-180). Jsou nepřehlédnutelným historickým pramenem pro poznání dějin CČSH i české společnosti mezi světovými válkami.

Zatím co činnost značné části duchovních v CČSH po uplynutí prvních čtyř hektických let její existence pohltily stereotypy každodennosti života jejich církve, F. Kovář působení poválečného obrozeného křesťanství v české sekularizované společnosti skutečně vážně promýšlel. Otázka po reálném významu institucionálního křesťanství pro život člověka 20. století se s různou intenzitou a v často až nesmlouvavě pravdivé podobě vine Kovářovým životem i dílem od gymnasijských studijních let, až po práh smrti. Někdy své tázání, ale i občasnou, jen částečnou schopnost odpovědi svěřuje svým deníkům a zápisníkům, jindy se ji pokusí zachytit i před svými čtenáři, či posluchači. Doložme si to dvěma ukázkami.

Na setkání části pražského duchovenstva 25. ledna 1945 v chrámu Na Zderaze pronesl F. Kovář projev, do něhož se promítá prožitek radikální sekularizace v době nadvlády nacistického novopohanství během existence Protektorátu Čechy a Morava. V přelomové době na sklonku 2. světové války se zde teolog zamýšlel nad vznikem CČSH i odcírkevněním první poloviny 20. století. Svým posluchačům se nebál položit pro něho zásadní otázku, již lze pochopit pouze ve společenském a politickém kontextu, v němž byla vyslovena. Je evidentní, že řečník zde na sklonku nacistické okupace zakouší hlubokou existenciální nejistotu v CČSH, stejně jako ji již mnohem dříve prožíval v římskokatolické církvi v letech 1914-18: *Táže se svých posluchačů: „Nebyl vznik naší církve jedním z příznaků pokračující krize disharmonie, v tomto případě disharmonie v oblasti upadajícího křesťanství, v oblasti církevní? Nemýlili jsme se, když jsme v ní viděli počátek překonání krize,*

^{15/} Po životě náboženském a církevním. Československá církev. *Naše doba*, 1920, roč. 27, č. 5, s. 551 - 554; DOLEŽAL, Josef. *Český kněz*, Praha: ČAT, 1931, s. 68 - 73. V dalších letech bylo řadou především římskokatolických publicistů meziválečného Československa utváření CČSH hodnoceno jako projev dobového odcírkevnění. Zmíňme především často citovanou práci Josefa Doležala *Český kněz*. Autor (1893 - 1965) byl právník, novinář a publicista.

*počátek cesty k harmonii zítřka? Patříme k starému věku, který je odsouzen k zániku, či k svítání nového rána, k věku novému, lepšímu?*¹⁶

17. května 1961, na sklonku svého působení v úřadu patriarchy a vlastně i celého aktivního života si Kovář poznamenal do svého zápisníku jinou myšlenku, již lze vnímat ve vnitřní souvislosti s jeho výrokem z ledna 1945: „*Nic většího si nemůžeme přát, než aby nás anděl smrti odvedl, když nejsme s to cítit lítost nad lidmi, které opouštíme.*“¹⁷ Tato myšlenka je vyjádřením osobní zkušenosti s prosazováním křesťanských životních hodnot v radikálně odcírkevněném totalitním státě v ústředí církve, do jehož organizačních struktur se působení tohoto státu po řadu let promítalo.¹⁸

Obě uvedené myšlenky, vyslovené v přelomových obdobích teologova života i vývoje jeho církve (1945, 1961), dokládají, že společenství, jež se od římskokatolické církve v Čechách a na Moravě počalo roku 1919 oddělovat, nebylo ve svých dějinách řadě svých teologů nijak vydělené z řady jevů dobové sekularizace. Z teologů zakladatelské generace ČČSH si to nejlouběji uvědomoval právě František Kovář. V druhé generaci církve jej následoval svými meziválečnými díly teolog a sociolog doc. František Maria Hník, který pro poznání cest odcírkevnění meziválečné české společnosti učinil na půdě ČČSH mnoho.¹⁹

Již na sklonku studia bohosloví (v letech 1909-13) začal Kovář chápat katolický modernismus jako konkrétní časové vyjádření trvalého duchovně, kulturně i politicky otevřeného, reformního pohybu v římskokatolické církvi působící v po staletí se sekularizující společnosti. Pro svou dobu chápal teolog tento pohyb jako proces vedoucí k vzájemnému poznávání dějin i ideových projevů kultur a v nich existujících náboženství i církví.²⁰

Svůj vztah k odcírkevnění dobové české společnosti Kovář dokázal poprvé uměřeným způsobem vyjádřit již na podzim roku 1912, v tehdy dokončeném a zřetelnou modernistickou inspiraci neseném spise *Prvotní církve a katolicismus*.

^{16/} KOVÁŘ, František. *CČM na prahu druhého čtvrtstoletí. Referát na setkání pražského duchovenstva v chrámu sv. Václava Na Zderaze 25. ledna 1945*, ÚAM ČČSH, neinventovaný fond Františka Kováře, s. 3; KOVÁŘ, František. Čeho dosaženo za dvacet let. In Výbor Jednoty duchovenstva ČČM (ed.). *Zamyšlení nad sebou*, Praha: JD ČČM, 1944, s. 6 - 10. Mírněji Kovář formuloval své pohledy na dvacetileté směřování ČČSH r. 1943.

^{17/} KOVÁŘ, František. *Zápisník 1961*, ÚAM ČČSH, neinventovaný fond Františka Kováře, s. 23.

^{18/} Úřad předal emeritní patriarcha F. Kovář svému nástupci 29. října 1961.

^{19/} LÁŠEK, Jan Blahoslav. František M. Hník, In GABRIEL Jiří (ed.). *Slovník českých filozofů*, Brno: MU, 1998, s. 181; srov. též HNÍK, František Maria. *Za lepší církvi*. Praha: TND ČČS, 1930; HNÍK, František Maria. *Duchovní ideály Československé církve*. Praha: TND ČČS, 1934; HNÍK, František Maria. *Pohnoutky dobročinnosti v křesťanství*. Praha: TND ČČS, 1935; HNÍK, František Maria. *Otázky veřejného života s hlediska ekumenického křesťanství*. Praha: TND ČČS, 1939.

^{20/} KOVÁŘ, František. *Výpisky a myšlenky*, ÚAM ČČSH, neinventovaný fond Františka Kováře, s. 11.

Zde nechal zaznít hlasy řady významných dobových znalců helénského židovského i pohanského světa a dějin rané církve z katolického i protestantského badatelského prostředí.²¹

Helénský židovský a pohanský svět se stal i v dalších letech Kovářovým velkým badatelským tématem. K jeho studiu teologa přivedlo i setkávání se s židovskou komunitou během gymnasiálních let 1900 – 1908 v Boskovicích. Několik boskovických židovských studentů bylo i jeho spolužáky.²² Kovář se jako středoškolský student rád toulal boskovickou židovskou čtvrtí, prohlížel si tamní stavby, sledoval život jejích obyvatel a snil o staletích, jež již uplynula. I tyto prožitky místního setkávání kultur a náboženství jej naladily k pozdější badatelské vnímavosti vůči velkým antickým kulturám. Ne pouze vnímavosti k setkávání, či střetům kultur a náboženství minulosti, ale i k projevům setkávání v jejich každodennosti a všedním dni.

Dějiny mladé církve ve své první práci Kovář odvíjí od dějů židovství helénské epochy. Helénské židovstvu, jež dokázalo spojit náboženství s kulturou doby, se mu stalo inspirací mladého křesťanství. Překonání úzkých konfesních i národnostních bariér Židy i křesťany hodnotí mladý teolog kladně.²³

Je zajímavé, že výsledky svého studia tu Kovář již důsledně aplikoval do prostředí římskokatolické církve, existující mu ve výrazně odcírkevněné společnosti prvních desetiletí 20. století. Ústřední ideou Kovářova spisu je tak dialog kultur a mladé církve v konkrétním čase a prostoru. Ten však teologovi, tak jako A. Loisy-mu, pokračuje v dějinách až do přítomnosti. I později poznávání a realizování další etapy tohoto dialogu, již z CČSH, Kovář zasvětil svůj další život na půdě nové církve.

Poznatky z helénského období dějin Židů a křesťanů se tedy staly Kovářovi významným inspiračním zdrojem pro pochopení situace křesťanství a odcírkevnění jeho doby. Zkušenosti z napsání nevydaného spisu *Prvotní církev a katolicismus* Kovář využil ve svých dalších dílech. Především ve své doktorské práci z oboru pastýřského bohosloví a mravouky *Jesus Christus qua Magister et Paedagogus (Ježíš*

^{21/} BOUSSET, Wilhelm. *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin: Reuther und Reichard, 1903; LAGRANGE, Marie-Joseph. *Le messianisme chez les Juifs: (150 av. J. C. à 200 ap. J. C.)*. Paris: J. Gabalda, 1909; SCHÜRER, Emil. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1911; HARNACK, Adolf. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902. Z řady děl vybírám nejzávažnější.

^{22/} BRÁNSKÝ, Jaroslav. *Židé v Boskovicích*, Boskovice: Albert, 1999, s. 348. Židovská čtvrť v Boskovicích byla významným centrem židovského života na Moravě. V letech 1850 - 1919 byla samostatnou politickou obcí, 15. července 1919 sloučenou s městem Boskovice. V roce 1900, kdy F. Kovář započal studium na boskovickém gymnasiu, zde žilo 598 židovských občanů.

^{23/} KOVÁŘ, František. *Prvotní církev a katolicismus*. ÚAM CČSH, neinventovaný fond Františka Kováře, s. 14. Rukopis byl dokončen 1. října 1912.

Kristus jako učitel a vychovatel), za níž byl po rigorózních zkouškách promován roku 1916 doktorem teologie.

V létě 1919 se stal Kovář, rozhodnutý se oženit, úředníkem církevního oddělení Ministerstva školství a národní osvěty (MŠANO). Po studiu na FF UK a podání disertační práce *Filosofické myšlení helenistického židovstva* zde získal roku 1921 svůj druhý doktorát. Tuto práci spolu s další (*Apokalyptická literatura židovská*) mu vydalo nakladatelství Jaroslava Šnajdra v Kladně.²⁴

V letech 1921-24 se F. Kovář orientoval na získání docentského místa v oboru srovnávací vědy náboženské na FF UK. Jeho habilitační text vyšel roku 1922 pod názvem *Představy pársismu a židovství o posledních věcech světa a lidstva*, jako 2. svazek Prací z vědeckých ústavů FF UK.²⁵ Autor zde mapuje vliv staroiránské eschatologie na židovské představy o posmrtném osudu člověka a o konci světa.²⁶

Tato i předešlé dvě Kovářovy práce byly v periodiku Naše Věda, jeho dlouholetým redaktorem prof. Antonínem Beerem, napadeny za nepřiměřené citace pramenů.²⁷ Ve své rozsáhlé kritice, jež vyšla i ve zvláštním otisku, Beer vytkl Kovářovu habilitačnímu spisu doslovné užití práce Paula Deussena *Die Philosophie der Bibel*, která nebyla uvedena mezi prameny. Kovář se při zkoumání rukopisu své práce ujistil, že zde Deussenovu knihu uvedenu má. Chybou sazeče při korektuře vydaného textu uvedena nebyla.²⁸

Kovář, citující prameny způsobem běžným na Bohoslovecké fakultě UK, se k této kritice postavil čestně a docentury se vzdal. Bádání v oboru mu dalo široký rozhled a připravilo textovou základnu pro jeho teologickou práci pro CČSH. Kovářova cesta do této církve však nebyla nijak přímá.

Vedený svým vzděláním, ale i blízcím se sňatkem, se teolog nejprve vřadil do radikálně reformistického proudu kněžstva v římskokatolické církvi, jež navázalo

^{24/} KOVÁŘ, František. *O náboženství. Přednáškového kursu část prvá*, Praha: TND CČS, 1926, s. 15.

^{25/} KOVÁŘ, František. *Představy pársismu a židovství o posledních věcech světa a lidstva. Studie ze srovnávací vědy náboženské. L' eschatologie du parsismo et du judaisme*, Praha: FF UK, 1922, s. 323.

^{26/} KLÍMA, Otakar. *František Kovář a srovnávací věda náboženská*, ÚAM CČSH, neinventovaný fond Františka Kováře, s. 2. Jedná se o strojopisný text.

^{27/} BEER, Antonín. Odhalení plagiátů Františka Kováře, *Představy pársismu a židovství o posledních věcech světa a lidstva, Filosofické myšlení helenistického židovstva, O náboženském vývoji lidstva. Naše věda*, 1924, roč. 6, č. 5 - 7, s. 85 - 100. Antonín Beer (1881 - 1950) profesor FF MU, obor germánská jazykověda, 1928 - 1929 děkan FF MU. Jako hlavní redaktor periodika Naše věda vydal jeho šestadvacet ročníků. Vedle odborné stránky Beerovu kritiku motivoval i konfesní rozdíl mezi ním a F. Kovářem; srov. též NOVOTNÝ, František. Dr. František Kovář, Farižeové a Saduceové. Charakteristika obou židovských stran. *Listy filologické*, 1919, roč. 46, č. 1, 112 - 113. Starší Kovářovu práci z jeho římskokatolické etapy života (1918) podstatně kladněji přijal s FF MU v letech 1920-1957 spjatý klasický filolog František Novotný (1881 - 1964).

^{28/} KOVÁŘ, František. *O náboženství. Přednáškového kursu část prvá*. Praha: TND CČS, 1926, s. 7 - 8; srov. též DEUSSEN, Paul. *Die Philosophie der Bibel*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1913.

na (roku 1907 encyklikou *Pascendi Dominici gregis*) umlčený modernistický program. 8. ledna 1920 se zúčastnil přelomové schůze Klubu reformních kněží na Smíchově, z níž vzešla CČSH. Situaci v rodící se nové církvi hodnotil zprvu jako ne zcela přehlednou. Ihned do ní tedy nevstoupil. Vyjádřil to později takto: „*Poměry v československé církvi mne od ní odradily, tam zdálo se mi tehdy nemožným uskutečňovat snahy, jež zatím ve mně byly vyrostly.*“²⁹

Až do roku 1925 teolog setrval v pravoslavné církvi. Nijak výrazně v ní však nepůsobil. Svě několikaleté zkušenosti s duchovními i laiky radikální odnože modernistického hnutí shrnul do výroku, dokládajícího i jeho promyšlení možností, jež mají pro své působení v dobové, již značně odcírkevněné společnosti: „*Všechno, co dosud se dalo a děje, je vše možné, jen ne náboženské a myslím, že proto, že dnes ani nikdo neví, co náboženství je. Myslím, že všechno to jsou lapálie; Kristus a žádný náboženský člověk se o takové věci nestaral.*“³⁰ Mnohé nasvědčuje tomu, že teolog (působící na MŠANO) v této době příliš nevěřil, že by některá z v zemi působících církví, včetně rodící se CČSH, byla schopna vykonat v české společnosti něco, co by tuto situaci zvrátilo. Upnul se k vědecké práci na akademické půdě. Domníval se, že tím může dát české poválečné společnosti podstatně více, než přímým působením v církvi.

Osobností, jež se zasloužila o získání Kováře pro CČSH byl její první patriarcha dr. Karel Farský. Teolog opustil MŠANO, kde řadu let působil jako vyšší úředník, a od 1. října 1926 se ujal funkce ředitele Koleje ČČS, vybudované v Praze - Dejvicích z finančních prostředků církve.³¹ Od svého přestupu do CČSH v roce 1925 až po poslední rok Farského patriarchátu a první léta patriarchátu jeho nástupce Gustava Adolfa Procházky Kovář své reformně církevní i společenské aktivity důsledně označoval za učenecky radikálně modernistické, vyvolané krizí dobového tradičního institučního křesťanství a narůstajícími sekularizačními projevy ve společnosti.³²

Odbornou platformou mnohostranně reagující na dobové odcírkevnění se v CČSH měla stát Kovářem založená Náboženské revue ČČS, vycházející od dubna 1929. Její vznik předznamenal na počátku dubna 1927 Kovářem vydaný sborník *Naše dílo*. Díla zahraničních autorů tvoří tu část sborníku, jež měla pomoci čtenářům analyzovat složitou situaci křesťanství v sekularizujícím se světě. Studie

^{29/} KOVÁŘ, František. *O náboženství. Přednáškového kursu část prvá*. Praha: TND ČČS, 1926, s. 14.

^{30/} *Československá náboženská obec pravoslavná Praha: Potvrzení o členství v církvi Františku Kováři a Heleně Brožové z 30. července 1920*, Archiv rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře.

^{31/} Na MŠANO teolog pracoval v letech 1919-1935, s přestávkou dovolené pro činnost na ÚR ČČSH 1926 - 30.

^{32/} KOVÁŘ, František. *Zápisník 1928*, s. 18. Archiv rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře.

teologů ČČSH pak přinášely svědectví o mnohovrstevném úsilí duchovních i laiků nové církve toto odcírkvenění, v jejich dosahu, překonávat.

Z textů zahraničních autorů do sborníku byla vřazena kapitola z knihy *The psychology of religious mysticism*, amerického psychologa náboženství Jamese L. Leuby.³³ Stejně sem byla vřazena i kapitola z knihy *L'Évolution religieuse de l'humanité* belgického psychologa a filosofa náboženství Richarda Kreglingera.³⁴ Sborník zahrnul i část knihy *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung* významného německého religionisty Friedricha Heilera.³⁵ Obsahuje i část knihy *Religion et humanité* předního francouzského římskokatolického modernistického teologa Alfreda Loisyho.³⁶

Zahraníční texty doplňují příspěvky autorů z ČČSH (Ladislava Černého, Jaroslava Hradila, Františka Kováře, Josefa Pánka, Karla Statečného), věnované věroučnému, bohoslužebnému, ekumenickému a mládežovému životu v této církvi. Některé tyto texty jsou ve sborníku doplněny výroky předních českých filosofů o postavení náboženství v české společnosti (F. Drtina, R. I. Malý, A. Smetana, K. Vorovka).

Sborník zviditelnil některé Kovářovy poznatky o sekularizaci meziválečné české společnosti. Sám do něho přispěl studií věnovanou ekumenické orientaci ČČSH.³⁷ K tomuto Kovářovu příspěvku je třeba uvést, že Farského vedení ČČSH po rozchodu se srbským pravoslavným novou církev v procesu hledání jejího ekumenického ukotvení postupně zaměřovalo do prostředí svobodně křesťanských církví. ČČSH se po prvním zasedání prvního sněmu r. 1924 počala ekumenicky orientovat na hnutí mezinárodních kongresů pro pokrok v náboženství.

Důležitou etapou na cestě k prosazení této ekumenické orientace národní církve se stal roku 1927 pražský kongres pro svobodné křesťanství a náboženský pokrok, jehož se účastnili i zástupci ČČSH, včetně F. Kováře. 9. července 1930

^{33/} LEUBA, James H. Mizení víry v osobní nadlidskou příčinu a blaho lidstva. In KOVÁŘ František (ed.). *Naše dílo*, Praha: TND ČČS, 1927, s. 95 - 114. James Henry Leuba (1867 - 1946), americký psycholog, jeden ze zakladatelů psychologie náboženství. Knihu vydalo roku 1925 newyorské nakladatelství Harcourt.

^{34/} KREGLINGER, Richard. Odlučení náboženství od kultury. In KOVÁŘ František (ed.). *Naše dílo*, Praha: TND ČČS, 1927, s. 115 - 125. Richard Kreglinger (1885-1928), belgický psycholog a filosof náboženství. Knihu vydalo roku 1926 pařížské nakladatelství F. Rieder et Cie.

^{35/} HEILER, Friedrich. Budoucnost katolicismu. In KOVÁŘ František (ed.). *Naše dílo*, Praha: TND ČČS, 1927, s. 152 - 164. Friedrich Heiler (1892 - 1967), německý religionista a filosof náboženství. Knihu vydalo roku 1923 mnichovské nakladatelství E. Reinhardt.

^{36/} LOISY, Alfred. O náboženství. In KOVÁŘ František (ed.). *Naše dílo*, Praha: TND ČČS, 1927, s. 72 - 94. Alfred Loisy (1857 - 1940), římskokatolický modernistický teolog. Knihu vydalo roku 1926 pařížské nakladatelství E. Nourry.

^{37/} KOVÁŘ, František. Dva náboženské sjezdy (Lausanne a Praha 1927). In KOVÁŘ, František (ed.). *Naše dílo*, Praha: TND ČČS, 1927, s. 126 - 151; srov. též *Církev a otázky dneška. Z myšlenek Všeobecné křesťanské konference O životě a díle ve Stockholmu 1925*, Praha: TND ČČS, 1925; Zprávy světové konference pro víru a zřízení v Lausanne 1927 církvím, In PLEŠINGER Jan. *O dějinném vývoji celibátu*, Praha: TND ČČS, 1932, s. 3 - 30.

byl založen v holandském Arnhemu jako pokračovatel tohoto hnutí Světový svaz svobodného křesťanství a náboženské svobody. Z perspektivy svobodných církví hodnotil ekumenický pohyb křesťanů v Evropě i ve světě. Na kongres byli z ÚR ČČSH delegováni patriarcha G. A. Procházka, biskup R. J. Stejskal, V. Kloubek, a o generaci mladší F. M. Hník. Z druhé generace církve se ho účastnili i dr. M. Novák a O. Rutrle.

Ekumenické protestantské hnutí bylo mezi světovými válkami rozděleno do dvou proudů, Stockholmského Life and Work (Život a dílo) a Lausannského Faith and Order (Víra a řád). Teologové ČČSH nehodnotili význam obou hnutí pro jejich církev jednotně. Stockholmské hnutí jim bylo důrazem na praktické křesťanství a sociální spravedlnost poněkud bližší. Konference hnutí „Život a dílo“ ve Stockholmu 1925 se stala krystalizačním bodem dalších ekumenických aktivit ČČSH. Byla konána při příležitosti tisícího šestistého výročí ekumenického koncilu v Niceji. Politicky toto setkání křesťanů rezonovalo s myšlenkou Společnosti národů. Za předsednictví Nathana Söderbloma šest stovek delegátů zastupovalo jedenatřicet církví ze sedmatřiceti zemí.³⁸ Poselství účastníků ke světové veřejnosti pochopilo hnutí „Život a dílo“ jako úsilí o zaměření církvi a křesťanů k praktické činnosti bez ohledu na otázky učení, liturgie a řádu. Nebezpečí teologického relativismu a úzkého praktikismu bylo v dalších letech vývoje hnutí postupně překonáváno. Důraz na praktické aktivity církvi podmínil meziválečný sociální, ekonomický i politický vývoj v Evropě i ve světě. Postupně se však ukázalo, že řešení vážných otázek praxe církvi bez prohloubení teologické práce nebude možné.³⁹

Druhý (Lausannský) proud Faith and Order (Víra a řád), zaměřený více na ideové spojení křesťanů, teology ČČSH zprvu spíše odrazoval.⁴⁰ F. Kovář připravil za svou církev odpověď pokračovacímu výboru konference hnutí „Víra a řád“ v Lousanne z r. 1927. Ta zazněla na druhém zasedání 1. řádného sněmu ČČSH 28. - 30. března 1931.⁴¹

^{38/} SÖDERBLOM, Lars Olof Jonathan (1866-1931), švédský luteránský teolog, arcibiskup v Uppsale.

^{39/} Půl století ekumenického hnutí. *Křesťanská revue*, 1955, roč. 22, č. 6, s. 204.

^{40/} STEJSKAL, Rostislav Josef. Víra a řád (Faith and Order). *Náboženská revue ČČS*, 1932, roč. 4, č. 2, s. 77 - 80; STEJSKAL, Rostislav Josef. Život a dílo (Life and Work). *Náboženská revue ČČS*, 1932, roč. 4, č. 4, s. 163 - 164; srov. též KAŇÁK, Miloslav. Církev československá husitská. In FILIPI, Pavel (ed.). *Český ekumenismus*, Praha: ERC ČSR, 1976, s. 172 - 173.

^{41/} KOVÁŘ, František. Návrh odpovědi pokračovacímu výboru konference v Lausanne. In SPISAR, Alois. *Ideový vývoj Církve československé*, Praha: TND ČČS, 1936, s. 422-423; KOVÁŘ, František. Dva náboženské sjezdy (Lausanne a Praha 1927), In KOVÁŘ, František (ed.). *Naše dílo*, Praha: TND ČČS, 1927, s. 126 - 151. Ve sborníku se Kovář věnoval pražskému kongresu pro svobodné křesťanství z roku 1927, ale i konferenci hnutí Víra a řád v Lousanne z r. 1927.

Vraťme se však ještě krátce ke sborníku *Naše dílo*. Bez seznámení se s ním mnohému z Kovářova promyšlení cest dobové sekularizace i usilování o překonání odcírkevnění v meziválečné CČSH neporozumíme. Ve sborníku chtěl Kovář dát i odpověď mnoha otázkám, vyslovovaným z české společnosti, po smyslu rozsáhlých společenských pohybů spjatých se vznikem nové církve. Ta mu byla novým prostorem snah křesťanů po překonání radikální meziválečné sekularizace společnosti.

Jak proslovil F. Kovář v přednášce *Dnešní mladý člověk a náboženství*, vydané Ústředním svazem mládeže CČS roku 1929, poválečnou sekularizaci české společnosti s jejím oslabením tradičního křesťanství, především římskokatolické církve, vnímal jako potřebný prostor a základnu pro rozvoj lidské svobody k nové náboženskosti a mravnosti. Úlohu radikálním modernismem formovaného křesťanství CČSH prezentoval jako něco, co má nezastupitelný smysl v kulturním a sociálním životě sekularizující se české společnosti.⁴²

Svědčí o tom i studentský záznam Kovářovy přednášky z roku 1927, s názvem *Psychologické podmínky vzniku CČS*. Zde mu CČSH měla podle programu katolických modernistů naplnit dobovou kulturu náboženskými obsahy, uvést znovu v soulad vědu, dobovou kulturu, náboženství a přeznačit tak sekularizační proces novou náboženskostí. Kovář se nebál před svými posluchači z CČSH opakovaně vyslovovat názor, že pokud tato církev nebude v české společnosti schopna zodpovědně a s celým nasazením tyto úkoly plnit, její význam bude „pranepatrný.“⁴³ Tento názor aplikoval i do prostředí dalších českých církví. Neschopnost meziválečného českého institučního křesťanství vyrovnat se mnohostranně s odcírkevněním české společnosti mu logicky vedla k směřování na bezvýznamné místo v ní. Tohoto vývoje se, do jisté míry oprávněně, obával.

Součástí Kovářova reformně církevního programu v této době se stalo i prosazení účasti CČSH v hlavním proudu oslav svatováclavského milénia. 26. června 1929 došlo díky úsilí teologa ke kooptování zástupců CČSH do Národního výboru pro oslavy svatováclavského tisíciletí.⁴⁴

Kovářova koncepce Náboženské revue byla podřízena pochopení tohoto úkolu CČSH v meziválečné české společnosti. Teolog uvažoval o vydávání obecně náboženského odborného periodika již na podzim roku 1920. Prvotně plán vydávat tak

^{42/} KOVÁŘ, František. *Dnešní mladý člověk a náboženství*. Praha: Ústřední svaz mládeže CČS, 1929, s. 11 - 16. Podrobně zachytil poválečný sekularizační proces v Československu v přednášce na sjezdu mládeže CČSH 19. května 1929.

^{43/} KOVÁŘ, František. *Psychologické podmínky vzniku CČS. Poznámky z přednášek konaných v bohoslovecké koleji CČS v roce 1927/ 28*. Praha: Studující čs. bohosloví, 1929, s. 19.

^{44/} KOVÁŘ, František. *Deník ze 4. července 1929*, s. 32. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře.

to pojatou revue vyšel v polovině roku 1920 od teologa Matěje Pavlíka. O půl roku později zazněl návrh z jeho úst i na (pro další vývoj této církve důležitém) sjezdu CČSH 8. a 9. ledna 1921. V dopise z října 1920 Kovář kladně reaguje na Pavlíkův návrh.⁴⁵ Náboženská revue měla vzniknout, aby informovala a vedla ty občanské složky české společnosti, jež touží po náboženství.

Ještě za života patriarchy Farského, roku 1927, se Kovářova vydavatelská koncepce dále rozvíjela.⁴⁶ Snažil se o periodikum zahrnující jak filosofická a teologická, tak i psychologická, sociologická, historická a pedagogická témata. V prvním čísle Náboženské revue vyjádřil úkol nového periodika s využitím motivu Rozséváče Krista z Markova evangelia 4,26-29.⁴⁷ Tento biblický motiv chápal jako podobenství o úloze obrozeného křesťanství v odcírkevněné české společnosti. Náboženská revue se stala Kovářovým duchovním dítětem, na jejichž stránkách usiloval o překonání dobového odcírkevnění z prostoru CČSH.⁴⁸

Jeho idealistické úsilí se však velmi brzy v CČSH setkala s velkými překážkami. Mezi duchovenstvem této církve Kovářovo řešení otázky po postavení křesťanství v poválečné české společnosti neráželo postupně, bez hlubšího rozeznání apologetických a křesťansky obnovných rysů teologova díla, na nepochopení, odpor, ba i jistou nenávist.⁴⁹ Bylo tragickým jevem, že tento teolog, mnohostranně usilující o překonání odcírkevnění na půdě CČSH, byl ve své církvi vystaven ostrakizování stále větším počtem jejich duchovních.⁵⁰

^{45/} František Kovář - Gorazdu Pavlíkovi, *dopis z 25. října 1920*, Archív eparchiální rady Olomoucko-brněnské diecéze pravoslavné církve v Olomouci, fond Pozůstalost Gorazda Pavlíka, složka Korespondence ze začátku církve, bez signatury; srov. též PAVLÍK, Matěj. Ideové směrnice církve československé. *Valný sjezd církve československé konaný v sobotu a v neděli dne 8. a 9. ledna 1921 v Praze*. Praha: CČS, 1921, s. 49. „Bude třeba založit moderní náboženskou revue vysoké úrovně a snad bez konfesijního rázu, kolem níž seskupili by se lidé zajímající se o náboženské otázky, příslušníci církvi (mám na mysli hlavně církev československou, československou a srbskou), ale i lidé stojící mimo církev, abychom měli možnost náboženské diskuse (...).“

^{46/} František Kovář - ÚR CČSH, *dopis z 5. března 1927*, ÚAM CČSH, neinventovaný fond Františka Kováře; srov. též KAŇÁK, Miloslav. Padesát let naší revue. *Theologická revue CČSH*, 1980, roč. 13, č. 2, s. 37. Usnesení 1. valného sjezdu CČSH z 8. a 9. ledna 1921 požadovalo vydávání náboženské revue.

^{47/} KOVÁŘ, František. Úvodem, *Náboženská revue CČS*, 1929, roč. 1, č. 1, s. 1.

^{48/} KOVÁŘ, František. *Deník 4. července 1929*, s. 33. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře. „Hlavní mou literární prací za tento rok je však *Náboženská revue* čl. 1. církve. Léta se o ni jednalo marně, až letos, když jsem měl dovolenou, jsem ji uskutečnil. Dosud jsou venku dvě čísla a skoro celá jsou mnou vyplněna, hlavně rozhledy jsou moje. Spisár měl být s počátku spoluredaktorem, ale pak jej ú. rada zamítla a proto on zase nechce se nijak více revui věnovat, než tu a tam nějakým článkem. S revui je veliká práce, ale je mi velmi milá a dělal bych ji třeba každý měsíc.“

^{49/} KOVÁŘ, František. *Deník 31. prosince 1928*, s. 22. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře; KOVÁŘ, František. *Deník 31. prosince 1929*, s. 44. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře.

^{50/} KOVÁŘ, František. *Deník 31. prosince 1929*, s. 46 - 47. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond

Pro své vzdělání, skutečně velikou pracovitost i křesťanskou obětavost si svůj vliv v ústředí CČSH František Kovář uchoval i několik let po smrti jejího prvního patriarchy dr. Karla Farského roku 1927, v prvních letech působení (1928-30) nového patriarchy Gustava Adolfa Procházky.⁵¹

Stačilo však jen málo, aby se během roku 1930 zásadním způsobem změnilo Kovářovo postavení v CČSH.⁵² Pro svou vnitřní opravdovost, ale i jistou naivitu Kovář roku 1930 musel opustit na několik let tým spolupracovníků nového patriarchy, aby se jeho pozitivní vliv na G. A. Procházku obnovil až roku 1935. Katalyzátorem tohoto střetu s patriarchou se stal Kovářův referát na synodě duchovenstva 8. ledna 1930. Řečník v něm podal mnohostranný, vyvážený, avšak do jisté míry i kriticky zabarvený přehled dějin CČSH za prvních deset let její existence. Tento projev se setkal s nevolí patriarchy G. A. Procházky a především velkou nelibostí biskupa R. J. Stejskala.⁵³ To ve spojení s dramaticky narůstající kritikou Kováře z kruhů duchovenstva CČSH stačilo, aby byl teolog na několik let vypuzen na okraj své církve a aby mu bylo ústředím církve bráněno v podílu na jejím směřování během této doby.⁵⁴

Kovářův referát k desetiletí existence CČSH byl textem zrcadlícím široce pojaté reformně církevní usilování vzdělaného teologa, jež zásadně přesahovalo poměrně nehluboké úkoly, které této církvi v české společnosti (zasažené světovou hospodářskou krizí) dávalo její nové vedení v čele s patriarchou Procházkou.⁵⁵

Deníky F. Kováře z let 1928 - 1936 na řadě míst zachycují jeho rostoucí obavy před prosazováním sekularizačního tlaku vydaného, povrchně spolkového rozměru CČSH novým vedením této církve, ale i řadou jejích duchovních a laiků. Teolog byl, dle svědectví deníků, v letech 1928-29 stále skeptičtější k tomu, zda se mu

Františka Kováře. „V jedné ze schůzí delegátů rad starších Velké Prahy jsem měl referát o ideji církve, jak má být ztělesněna v ústavě, měl jsem vlastně náboženskou promluvu, ale narážel jsem na hluché uši jedněch a na závislivá a nepřející srdce druhých; oni chtějí spolek a ne Království Boží.“

^{51/} KOVÁŘ, František. Dílo jeho pera. In POKORNÝ František (ed.). *Sborník dra Karla Farského*, Praha: TND CČS, 1928, s. 106 - 122. Farskému publikačnímu dílu pro CČSH věnoval Kovář seriosní příspěvek, který nejde cestou vytváření povrchního kultu prvního patriarchy.

^{52/} KOVÁŘ, František. *Deník 29 - 31. prosince 1930*, s. 51. Archiv rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře.

^{53/} Tamtéž, s. 52 - 58.

^{54/} Členové sněmovních výborů zvolených v sněmovním zasedání v roce 1924. Naukový výbor. *Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé, konaném ve dnech 28., 29. a 30. března 1931 v Praze-Dejvicích*. Praha: ÚR CČS, 1931, s. 195. Z toho důvodu na sněmu CČSH v r. 1931 F. Kovář zaujal jen bezvýznamné místo.

^{55/} KOVÁŘ, František. *Deset let Československé církve*, Praha: ÚR CČS, 1930, s. 52; KOVÁŘ, František. *Deník 31. prosince 1929*, s. 20. Archiv rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře.

vedle patriarchy G. A. Procházky a většiny jeho spolupracovníků podaří v ÚR CČSH uměřeně a věcně působit.⁵⁶

Z odstupu osmi desítek let je možno Kovářovo budování CČSH v letech 1925-30 hodnotit jako odpovídající dobové situaci i postavení, jež v době před vypuknutím světové hospodářské krize i na počátku třicátých let minulého století zaujímal jeho církve v české společnosti. Snažil se mnohostranně a navzdory obtížím, aby duchovní i laici této církve usilovali v sekularizující se české společnosti svůj radikálně modernistický experiment dovést, ne jej vést na mělčiny.⁵⁷ K tomu CČSH podle Kováře měla dopomoci nikoliv konfrontace s římskokatolickým prostředím, ale cílevědomá vědecká, pastýřská a sociální práce ve společnosti.

Nemilost a nesmiřitelné pronásledování patriarchou a biskupem vedla Kováře k hledání pomoci v řadách laiků a některých duchovních CČSH, pro získání podpory vlastního církevně reformního působení. K vůči ústředí církve jasně vyhraněné opoziční aktivitě však teologa přivedlo až vydání spisu Ferdinanda Práška *Vznik čsl. církve a patriarcha G. A. Procházka*.⁵⁸ Tento místopředseda ÚR CČSH, politik a laik bez hlubšího historického vzdělání, zde popsal vznik CČSH účelově, v podstatě úzce ve prospěch nového patriarchy. Vydání tohoto spisu ústředím CČSH se stalo zásadní výzvou k ideové konfrontaci pro řadu osobností naladěných kriticky vůči Procházkovu vedení církve. Kovář mezi nimi získal nové přátele, kteří jeho úsilí o hlubší obnovu církve podpořili. Mezi ně patřil především vrchní odborový rada Ministerstva zahraničí PhDr. Antonín Hartl, laik CČSH.⁵⁹ S tímto vzdělaným literárním historikem teolog přikročil k přípravám založení Společnosti dr. Karla Farského (SKF). Ta se ustavila 21. května 1933 s F. Kovářem v čele.⁶⁰

SKF roku 1935, po řadu měsíců trvajícím úsilí, pro něž získala značnou část duchovních i laiků CČSH, prosadila uměřené ozdravné úpravy v řadě ústředních institucí církve a F. Kováře přivedla k mimořádné profesuře na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké. Kovářovo jmenování v ministerské radě ČSR z 19. října 1935 schválil prezident Masaryk na sklonku svého působení v úřadě 7. listopadu téhož roku.⁶¹

56/ KOVÁŘ, František. *Deník 31. prosince 1928*, s. 22-23. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře.

57/ Tamtéž, s. 47.

58/ PRÁŠEK, Ferdinand. *Vznik čsl. církve a patriarcha G. A. Procházka*, Praha: ÚR CČS, 1932.

59/ HARTL, Antonín PhDr. (1885 - 1944), vrchní odborový rada MZV, český literární historik, editor, kritik, překladatel z němčiny, ukrajinštiny a maďarštiny, člen zednářské lóže Pravda vítězí.

60/ KOVÁŘ, František. *Deník 31. prosince 1935*, s. 113. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře.

61/ Řádné profesury novozákonní vědy F. Kovář dosáhl 1. ledna 1938.

Na sklonku roku 1935 navázal F. Kovář na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké na svou pedagogickou činnost na Koleji CČS. 10. prosince 1935 započal s pravidelnými přednáškami. Otevřel tříhodinový týdenní kurz Uvedení do studia Nového Zákona a dvouhodinový kurz Ide království Božího v Novém Zákoně.⁶² ÚR CČSH 4. prosince 1935 pověřila Kováře od ledna následujícího roku redaktorstvím Náboženské revue.⁶³ Kovář nabídku přijal.

Během roku 1936 F. Kovář navázal i na ekumenickou činnost z počátku třicátých let minulého století. Teolog byl jmenován členem delegace CČSH na druhou teologickou konferenci svobodných církví v holandském Arnhemu. Tu na dny 28. července - 2. srpna 1936 svolal Světový svaz svobodného křesťanství a náboženské svobody. Kovář se sice konference pro nemoc nemohl zúčastnit, jeho přednášku na téma *Církevní pospolitost a stát* však za něho proslovil F. M. Hník.⁶⁴

Podstatný díl svých názorů na meziválečnou sekularizaci v Čechách i Evropě a postavení CČSH v meziválečném Československu promítl F. Kovář do části kolektivního textu teologů této církve *Odpověď Církve československé na dotazník sekretariátu druhé teologické konference svobodných církví v Arnhemu 1936. Část C) Svobodné křesťanství v poměru k církvi a státu z hlediska čl. církve*. Jeho sedm základních tezí si zde přiblížíme s malým krácením:

1. Církev vznikla, aby bylo uskutečňováno království Boží na zemi. Hlavou církve je Ježíš tím, že je jejím vůdcem a vzorem v náboženském a mravním životě.

2. Zvláštní postavení CČSH v obecné církvi je dáno: A) vírou CČSH, že má v dějinách lidstva i národů své zvl. poslání. B) vírou CČSH, že v dějinách obecné církve vznikají z Boží vůle nové církevní formy, aby nevázané na staré formy církve svobodně přispívaly v Ježíšově duchu za nových poměrů a novými prostředky k uskutečňování Božího království na zemi.

3. Stát teolog vidí jako jeden z prostředků uskutečňování Boží vůle uplatňováním práva, spravedlnosti i moci. Jeho forma (autokratická, oligarchická, demokratická) není hlavní věcí. Tou je snaha státu nevykořisťovat své občany, korporace, ani jiné národy, ale budovat spravedlivý právní řád, sociální organizaci, vzdělání, výchovu.

4. Obecná církev přesahuje hranice jednotlivých států. Jako korporace veřejného práva je však včleněna do konkrétních právních systémů jednotlivých států. Nejlepší vztah mezi církví a státem je tam, kde oba směřují k uskutečňování

^{62/} KOVÁŘ, František. *Deník 31. prosince 1935*, s. 125. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře.

^{63/} Tamtéž, s. 106.

^{64/} KOVÁŘ, František. *Deník z konce prosince 1936*, s. 129 - 130. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře.

království Božího na zemi. V moderní sekularizované společnosti musí stát církvi k plnění jejího úkolu zaručit svobodu.

5. Konkrétní církev musí uznávat stát jako politickou a právní moc i když není křesťanská. Církev musí vyvodit důsledky z faktu, že je pouze duchovní mocí a nesmí usilovat o to být mocí tohoto světa, nemůže užívat násilí a nucení, ale jen moc pravdy, dobra a lásky. Z toho plyne, že duchovní moc nemůže nad sebou uznat diktaturu státu ve věcech spravedlnosti království Božího.

6. Moderní stát si často osobuje vůči církvi i duchovní moc. To vede ke konfliktu církve a státu. V těchto tendencích vystupují moderní světské společnosti s nároky na totalitu a stavějí se na místo duchovní moci, nebo ji pokládají za sobě služebnou. Tyto tendence se projevují směry: A) Materialismus. B) Nacionalismus. C) Etatismus.

7. Obrana proti zhoubným tendencím doby je závažným podnětem ekumenismu. Uskutečňování Božího království vyžaduje spojení duchovní moci, aby soudobá společnost byla přetvořena Kristovým duchem pod vládou Boží vůle. Toto úsilí může pomoci k vytváření mezinárodního právního řádu i míru mezi státy a národy.⁶⁵

Kovářův (katolickým modernismem a studiem děl významných protestantských teologů formovaný) ekumenismus je nesen mnoho let prohlubovanou vnímavostí k postavení jeho církve v sekularizující se společnosti své doby. Tato vnímavost byla zbystřena i léty jeho pronásledování vedoucími představiteli ČČSH. K vyjádření úkolů ČČSH v této společnosti teologovi slouží pojem království Boží (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*).

Víme, že Kovářovým životním badatelským tématem byl helénský židovský i pohanský svět. I dějiny rané církve odvíjí od dějů židovství helénské epochy. Snaží se je však pochopit i z dějin starozákonního Izraele. Jedním z mnoha titulů Boha v Izraeli byl i Král. Bůh jako Král dal světu i člověku zákony. Každý člověk mu bude po smrti skládat účty ze svého chování jako Soudci. Činí tak však již v průběhu svého života.

Kovář nepochybuje, že království Boží je již v konkrétní podobě zde. Uskutečňuje se v přítomnosti tím, že na zemi jednáme, jako bychom v království Božím již byli. Teolog dobře ví, že toto království zde na zemi je jen kvasem (Mt 13,33), obilným zrnem (Mt 13,4-8). Je mu však i zápasem o odstranění toho, co lidský život

^{65/} KOVÁŘ, František. C) Svobodné křesťanství v poměru k církvi a státu s hlediska čl. církve. Odpověď ČČS na dotazník sekretariátu druhé teologické konference svobodných církví v Arnhemu 1936. *Náboženská revue ČČS*, 1936, roč. 8, č. 4, s. 192 - 195.

omezuje (sociální nerovnosti, nemoci, smrt) a uskutečňováním všeho, co vnáší do společnosti hluboký Boží mír a Boží synovství.⁶⁶

Veden plánem napsat práci *Idea království Božího v křesťanství*, rozpoznává, že království Boží se stalo jeho mnohaletým teologickým tématem v ČČSH: „*Svou práci v čl. církvi začal jsem r. 1920 knížkou Království Boží na zemi, stejným tématem začínám svou práci profesorskou.*“⁶⁷

Ve svém ekumenickém usilování o naplňování království Božího na zemi se F. Kovář snažil ČČSH přivádět k hlubšímu vědomí jejího podílu na životě obecné církve. „Věčné“, tvořící Kováři podstatu celého křesťanství, může být omezeno, zploštěno a vedeno k ustrnutí národní kulturou. V tom viděl velké nebezpečí pro vývoj ČČSH mezi válkami.⁶⁸

Jak již bylo výše naznačeno, odrazištěm ekumenických aktivit ČČSH se (vedle jejího směřování do prostoru svobodně křesťanských církví) stala konference hnutí „Život a dílo“ ve Stockholmu 1925. Od této významné konference vedla přímá cesta k setkání křesťanů tohoto hnutí v Oxfordu 1937.

Kovář důrazně doporučoval teologům československých nekatolických církví již před oxfordským setkáním křesťanů, sejít se „*k spolupráci za uskutečnění křesťanského řádu života u nás v naší době. Mezi námi není příčiny k nesnášenlivosti, společné ideje, společné zájmy a potřeby, společný cíl mohou nás všechny spojovat a vést k činům.*“⁶⁹ Tato společná příprava na setkání zástupců sto třiceti církví ze čtyřiačtyřiceti zemí mohla navodit tolik potřebnou zájmovou harmonii ve vystoupení československých teologů zde. Požadoval tu něco, co se později v ekumenických aktivitách zástupců československých církví na evropských a světových setkáních křesťanů stalo skutečností.

Z ČČSH byli jako zástupci církve na konferenci hnutí „Život a dílo“ 12 - 26. července 1937 v Oxfordu přítomni patriarcha G. A. Procházka, doc. F. M. Hník a dr. M. Novák.⁷⁰ Tématem tohoto světového ekumenického setkání se staly církev, národ a stát.⁷¹ Zástupci církví se zde věnovali (pro život křesťanů v době rychlého vze-

^{66/} Na dotazník sekretariátu konference vypracovala své odpovědi řada dalších teologů ČČSH. F. Kovář s dvěma z nich spolupracoval ještě na části kolektivního textu A) V. Šinták, F. Kovář, A. Spisar - Svobodné křesťanství v minulosti a přítomnosti Československa.

^{67/} KOVÁŘ, František. *Deník 31. prosince 1935*, s. 125. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka Kováře; srov. též KOVÁŘ, František. *Idea království Božího v křesťanství*. Praha: ÚR ČČS, 1937; KOVÁŘ, František. *Království Boží na Zemi. K ideovým základům Církve československé*. Praha: NO ČČS Praha 1, 1920.

^{68/} HAVLENOVÁ KÚHNOVÁ, Iška - KOVÁŘ, František. *Rozhovor o nové církvi*. Praha: ÚR ČČS, 1940, s. 10 - 11. V tomto úsilí pokračuje i mezi léty 1946 - 1961 v úřadu patriarchy ČČSH.

^{69/} KOVÁŘ, František. *Náš poměr ke katolictví. Náš duchovní zápas*. Praha: KJ a ÚR ČČS, 1936, s. 24.

^{70/} Církevní konference v Oxfordu v červenci a srpnu 1937. *Náboženská revue ČČS*, 1937, roč. 9, č. 5, s. 306.

^{71/} KOVÁŘ, František. *Deník z 12. února 1936*. Archív rodiny Františka Kováře, neinventovaný fond Františka

stupu vlivu evropských autoritativních režimů) podstatným otázkám poslání státu, významu řady hospodářských faktorů pro jeho existenci i život církví, či významu a poslání národa v dějinách. Činili tak v době narůstajícího politického znejistění v Evropě a prohlubující se krize ve Společnosti národů. Vystoupení účastníků konference z ČČSH, především F. M. Hníka, byla výrazně ovlivněna vědomím této přelomové doby pro dějiny Evropy i světa.

Uvnitř ČČSH se Kovářův program překonání jevů sekularizace v české společnosti promítl nejvýrazněji do dlouhé řady podnětů, jež roku 1938, na sklonku své existence, podala Společnost ThDr. Karla Farského pro sněm církve připravovaný na rok 1940.⁷² Ty se týkaly jak věroučné, tak dalších významných rovin existence ČČSH. Tento sněm se však z důvodu vážných politických změn v zemi (16. března byl vydán výnos Adolfa Hitlera o zřízení Protektorátu Čechy a Morava č. 75/1939 Sb.) již nesešel.

Závěr

Dějiny ČČSH v době existence meziválečného Československa byly plné střetů, převratných událostí a utajených protikladů. I z tohoto důvodu díla mnoha historiků a publicistů, věnovaná této etapě vývoje ČČSH, zatěžuje řada mýtů a polopravd. Bádání historiků po roce 1989 některé odstranilo, jiné nové, či staronové, však vytváří. Mapování role, již hrálo vědomí postupu odcírkevnění ve střední Evropě u předních teologů první a druhé generace ČČSH (K. Farského, A. Spisara, F. Kováře, F. M. Hníka aj.) může dát našemu poznání dějin této církve nové, mnohdy vyváženější, perspektivy.

Vývoj vztahu Františka Kováře k ČČSH a sekularizaci české meziválečné společnosti není snadné pochopit. V letech první světové války teolog sekularizaci hodnotil především jako důsledek rozvoje moderních věd. Tématem jeho úvah se tu a tam stává vzestup vědy na cestě k hlubšímu porozumění světu. Člověk mu je stvořen podle obrazu Boha, ale je zároveň i součástí přírody, a je podřízen stejným zákonům jako ona. V jeho chápání vztahu moderního světa i člověka jsou tradiční pojmy „duše“ a „svobodná vůle“ vysvětlovány nejen z ducha doby Nového Zákonu, ale i za pomoci moderních věd a v dotyku s nimi.

Jako teolog ČČSH se pak Kovář snažil dopady sekularizace na život ve své církvi vnímat komplexněji, s přesahem pro různé proudy dobového ekumenického

Kováře; srov. též KOVÁŘ, František. Ekumenická konference o životě a díle v Oxfordu od 12. - 26. července 1937. *Náboženská revue ČČS*, 1937, roč. 9, č. 3, s. 171-173.

^{72/} Podněty SKF k druhému sněmu církve československé. *Odkaz Společnosti ThDr. Karla Farského*, Praha: SKF, 1938, s. 9 - 26.

hnutí. Činil tak vždy s velkým citem pro konkrétní situaci své církve v české společnosti.⁷³

I když se to tak některým hodnotitelům Kovářova meziválečného díla někdy jeví, teologovi se v jeho ideovém usilování v ČČSH nejednalo o svobodu k povrchnímu a násilnému boření tradičních forem křesťanství. Katolický modernismus mu vždy představoval dalekosáhlou výzvu církvi žijící a působící v moderní seku-
larizované společnosti. Kovářovo hledání nových schůdných církevních cest v od-
církevněné společnosti může být tedy mnohem více vnímáno jako projev vůle ke
konstruktivní křesťanské svobodě.

Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK P01 na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

^{73/} KOVÁŘ, František. *Výklad evangelia Markova*, Praha: TND ČČS, 1945, s. III.

SUMMARY

**ThDr. PhDr. FRANTIŠEK KOVÁŘ,
THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH AND SECULARIZATION
IN THE CZECHOSLOVAK REPUBLIC BETWEEN 1918 AND 1938
(DIARIES, 1928-1936)**

JAROSLAV HRDLIČKA

The newly formed Czechoslovak Hussite Church (CHC) became an important ecclesiastical player during the secularisation process in Bohemia and Europe in 1920. Its theologian, who captures many of the secularisation phenomena of the period in his diaries, was František Kovář (1888-1969). He studied at the Theology Faculty of Charles University in Prague, where he graduated as a Doctor of Theology in 1916. After the First World War, he joined the clergy's reformist movement in the Roman Catholic Church, and was involved in the foundation of CHC. He also began study at the Charles University's Faculty of Arts, where he obtained a second doctorate. Many years of religious and New Testament study gave Kovář a broad perspective and prepared him for his theological work in CHC, which he acquired from the first Patriarch of the Church, Dr K Farský. From 1926, Kovář dedicated himself to teaching its theologians and to CHC's publishing policy. In doing so, he tried to overcome a number of secularisation phenomena occurring in Czech interwar society. In 1931-1935 during the patriarchy of G A Procházka, Kovář operated outside the church for the Ministry of Education and National Enlightenment. His friends in the Dr Karel Farský Society helped him return to his research in CHC, in particular PhDr Antonín Hartl. Kovář was named Extraordinary Professor of New Testament Science for CHC at the Hus Faculty on 19 October 1935. He achieved standard professorship on 1 January 1938.

STÍRÁNÍ ROZDÍLŮ MEZI NORMATIVITOU A FAKTIČNOSTÍ VE SPISU „DIE FREIGABE DER VERNICHTUNG LEBENSUNWERTEN LEBENS“

JAN ROKYTA

Následující příspěvek je pokusem o rozbor spisu *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* z roku 1920, autorů Karl Bindinga a Alfreda Hocheho. Tématem příspěvku je sekularizace lékařské etiky a střet s teologií a jejím pojetím přirozeného práva. V antropologickém pojetí bude nutné zdůraznit autory vypracovaná měřítko hodnocení pro posouzení individuálního lidského života, včetně paradoxů, které jejich koncepce obsahuje. Dále pak pojetí svobody a přirozeného práva, jež spis obsahuje a chápání člověka, s nímž autoři spisu operují. Rozhodující pro další historické implikace spisu *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* je pak pojetí legitimacy, přikládané medicíně a biologii jako vědě a rozhodovací kompetence přisouzená lékaři v etické oblasti. Tedy výsledné stírání rozdílů mezi faktičností a normativitou. Historické implikace celého spisu jsou pouze naznačeny.

1. Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens

Některé klíčové „pojmy“ využívané nacistickým programem eutanazie *Aktion T4* a jeho pokračováním v *Aktion Brandt* nebo *Wilde euthanasie* mají svou minulost v demokratické éře, dávno před rokem 1933 a volebním vítězstvím NSDAP. Rozhodující práce s „průkopnickým“ a až symbolickým rozměrem je *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* z pera právníka Karl Bindinga a lékaře

Alfreda Hocheho, vydaná roku 1920.¹ Alfred Hoche byl profesorem psychiatrie na univerzitě ve Freiburgu. Právník Karl Binding působil čtyřicet let na univerzitě v Lipsku. Oba se touto prací stali proroky medicínského zabíjení. V lékařských kruzích vyvolal jejich traktát živou polemiku, i když až do éry nacismu s nimi nesouhlasilo mnoho lékařů.² Autoři se zabývají dvěma okruhy otázek. Prvním je sebevražda, včetně asistované sebevraždy, druhým je potom eutanazie. Oba zdůrazňovali jako záměr svého spisu terapeutický cíl svého konceptu pro obecné zdraví. Celý spis je psán seriózním stylem, pečlivě rozčleněn na jednotlivé otázky a rozdělen do části věnované právním aspektům, napsané K. Bindingem a části věnované medicínským otázkám, napsané A. Hochem.

Karl Binding zkoumá z právního hlediska odpovědnost lékaře při zabití svolných účastníků, asistovaném úmrtí a při zabití nevyléčitelných idiotů, neschopných vědomého souhlasu, jak píše. Binding klade důraz na právní ochranu lékaře, provádějícího celý úkon, a již na začátku své části spisu podotýká nutnost zákonné formy celého procesu sebevraždy a eutanazie.³ Proklamativně hájil právně kontrolovaný postup a vylučoval jakoukoliv svévoli.⁴ Karl Binding tvrdí, že pouze na základě zákona může být vyřešen problém ukončení života méněcenných. Termíny „život nehodný života“ a „balastexistenz“ se však ve spisu objevují konstantně. Nezákonnost sebevraždy člověka je pro Bindinga na zákonné bázi tehdejších zákonů neprokazatelná.⁵ Pro Bindinga je právo zcela světské. Sebevraždu je nutné chápat pouze v kontextu práva, a proto je nutné tento právní rámec také pozměnit.⁶ Morální jednání jako takové pro Bindinga není nezákonné. Nezákonnost sebevraždy je však nutné pro Bindinga doložit pouze z přesně formulované pozitivní právní formy.⁷

1/ Robert Jay LIFTON, *Nacističtí lékaři – Medicínské zabíjení a psychologie genocidy*, Praha 2008, str. 69f.

2/ *Ibidem*, str. 71. /Jako určitou námitku lze ale uvést fakt, že jiné myšlenky jako sterilizace byly přijímány lékaři běžně. /

3/ Karl BINDING, Alfred HOCHÉ, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, ed. Anthony HORVATH, Policy Intersections Research Center, 2012, str. 1. /Binding píše: „*Sie geht dahin: soll die unverbundene Lebensvernichtung, wie nach heutigem Rechte - vom Notstand abgesehen -, auf die Selbsttötung des Menschen beschränkt bleiben, oder soll sie eine gesetzliche Erweiterung auf Tötungen von Nebenmenschen erfahren und in welchem Umfange?*“ /

4/ *Ibidem*, str. 2. /Binding píše: „*Ich lege demnach auf strenge juristische Behandlung das größte Gewicht.*“ /

5/ *Ibidem*, str. 4. /Binding píše: „*Die gleiche Urkraft, für die Rechtswidrigkeit des Selbsttötung zu beweisen, eignet der ebenso haltlosen als "pharisäischen" (Gaupp) Behauptung...*“ /

6/ *Ibidem*, str. 3. /Binding píše: „*Wie diese Freiheit aber gesehen werden muß im Rahmen unseres politischen Rechtes, dies steht noch keineswegs fest.*“ /

7/ *Ibidem*, str. 4. /Binding píše: „*Der Beweis der Widerrechtlichkeit der Selbsttötung könnte nur aus dem exakten Nachweis der positivrechtlichen Tötungsnorm geführt werden.*“ /

2. Přirozené právo a vyšší dobro

První věcí, s níž se autoři snaží kriticky vyrovnat, je přirozené právo každého člověka na život v pojetí teologie. Chápání sebevraždy jako zabití v církevním pojetí nepatří do Bindingova pojetí přirozeného práva.⁸ Každý má podle Bindinga přirozené právo zabít i sebe sama.⁹ Pro Bindinga existuje přirozený zákon jakožto základ, na němž je možné uvažovat o svobodě člověka.¹⁰ Ke svobodě člověka potom patří zcela jasně nakládat se svým majetkem a dále se svým životem. Sebevražda má být společensky pochopena právně, buď jako přečin nebo dovolené jednání.¹¹

Binding používá pojem „přirozené právo“ takto:

1. Přirozené právo ve smyslu teologie jako právo každé lidské bytosti, a to i mentálně postiženého, na život. Binding toto pojetí klade pouze do oblasti teologie. Popírá jej a nemá pro něj argumentační hodnotu.

2. Přirozené právo ve smyslu každé lidské bytosti rozhodnout se, jak vědomě se svým životem naloží, včetně práva spáchat sebevraždu.

Pro Hocheho existuje vyšší morálka, než je například přirozené právo každého člověka na život v pojetí teologie. Lékař Hoche podotýká, že v lékařství byla praktikována obecně přehnaná péče o životy nehodné žití.¹² V Hocheho a Bindingově myšlení se pojí prvky utilitaristického uvažování, obsahující tvrzení o vyšším dobru platícím pro větší celek. Toto vyšší dobro, vyšší morálka, platí a je v rozporu s přirozeným právem v pojetí teologie, každého jednotlivého člověka na život. Přirozené právo je Bindingovi a Hochemu pouze právo nakládat se svým životem a majetkem pro člověka, jenž je svéprávný z hlediska lékaře a diagnózy. Na další lidi, kteří jsou ve stavu duševní smrti nebo mentálního postižení, se přirozené právo nevztahuje. Paradoxně tak přirozené právo končí ve chvíli, kdy lékař vysloví svoji diagnózu.

^{8/} *Ibidem*, str. 5. /Binding píše: „Ganz naturrechtlich gedacht, wenn auch durchaus nicht immer von den durch die kirchliche Auffassung stark beeinflussten Naturrechtslehrern vertreten, ist die entgegengesetzte Auffassung: die Selbsttötung ist die Ausübung eines Tötungsrechtes.“ /

^{9/} *Ibidem*, str. 6. /Binding píše: „...besitzt er also ein Tötungsrecht an sich selbst oder wider sich selbst, ja kann dieses vielleicht gar mit Bezug auf sich selbst auf andere übertragen.“ /

^{10/} *Ibidem*, str. 3. /Binding píše: „Das Naturrecht hätte Grund gehabt, von dieser Freiheit als dem ersten aller Menschenrechte“ zu sprechen.“ /

^{11/} *Ibidem*, str. 7. /Binding píše: „Läßt sich der Selbstmord weder als eine deliktische noch als eine rechtmäßige Handlung auffassen...“ /

^{12/} *Ibidem*, str. 41. /Hoche píše: „Vor dem Standpunkte einer höheren staatlichen Sittlichkeit aus gesehen kann nicht wohl bezweifelt werden, daß in dem Streben nach unbedingter Erhaltung lebensunwerter Leben Übertreibungen geübt worden sind.“ /

Teologický argument přirozeného práva každého člověka na život, vztažený na mentálně postižené, pro Bindinga nemá žádný význam a není možné jím argumentovat. Týká se pouze osob, nad nimiž nebyla vyřčena lékařská diagnóza. Stejným způsobem nemají hodnotu jakékoliv další argumenty z religiozní oblasti nebo z oblasti filosofie operující s předpokladem práva každého člověka na život.¹³ Stejným způsobem je však spis *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* v antropologickém pojetí v rozporu s myšlením osvícenství.

3. Užitečnost

V argumentaci autorů spisu zaznívá motiv života neužitečného pro společnost naprosto jasně. Účel autoři formulují jako účel objektivní. Hodnota života člověka je Bindingovi a Hochemu objektivně stanovitelná, a to je nejenom individuálně, ale objektivně určitelná pro společnost jako celek. Hodnota některého lidského života je tak pro společnost mizivá, a tedy je společnost oprávněna jej nepodporovat. Binding píše přímo o úlevě pro společnost.¹⁴ Zaobírá se otázkou rozporu mezi nedotknutelností každého života, tedy přirozeným právem každého člověka na život v intenci například teologie a církevní tradice, a ukončením života považovaného pro společnost za neperspektivní. Ukončení životů nehodných žití označuje Binding za potencionální menší zlo, než cokoliv jiného.¹⁵ Hoche, i když zastává utilitaristické stanovisko, konstatuje, že zátěž pro společnost je u různých pacientů, kteří jsou již duševně mrtví, různá.¹⁶ Pro Hocheho je měřítkem porovnání smyslu individuální lidské existence zájem celku.¹⁷

Hocheho uvažování se zde odehrává v rámci utilitárního myšlení. Vypočítává přesně náklady na postiženého jednotlivce a dodává, jak nesmírně velký kapitál je takto vyplýtván na neproduktivní účely.¹⁸ Stejná argumentace, totiž vypočtení

^{13/} *Ibidem*, str. 3. /Binding píše: „Alle religiösen Gründe besitzen für das Recht aus doppeltem Grunde keine Beweiskraft.“/

^{14/} *Ibidem*, str. 17. /Binding píše: „Daß es lebende Menschen gibt, deren Tod für sie eine Erlösung und zugleich für die Gesellschaft und den Staat insbesondere eine Befreiung von einer Last ist, deren Tragung außer dem einen, ein Vorbild größerer Selbstlosigkeit zu sein, nicht den kleinsten Nutzen stiftet, läßt sich in keiner Weise bezweifeln.“/

^{15/} *Ibidem*, str. 17. /Binding píše: „...ob die energische Forterhaltung solcher Leben als Beleg für die Unangreifbarkeit des Lebens überhaupt den Vorzug verdiene, oder die Zulassung seiner alle Beteiligten erlösenden Beendigung als das kleinere Übel erscheine?“/

^{16/} *Ibidem*, str. 38f. /Hoche píše: „Auch in Bezug auf die wirtschaftliche und moralische Belastung der Umgebung, der Anstalten, des Staates usw. bedeuten die geistig Toten keineswegs immer das gleiche.“/

^{17/} *Ibidem*, str. 44. /Hoche píše: „Das Bewußtsein der Bedeutungslosigkeit der Einzexistenz, gemessen an den Interessen des Ganze...“/

^{18/} *Ibidem*, str. 39. /Hoche píše: „Nehmen wir für den Einzelfall eine durchschnittliche Lebensdauer von 50 Jahren

nákladů vydaných na postiženého jednotlivce, a jejich porovnání s náklady vynaloženými na geneticky zdravého obyvatelstva, se vyskytuje později v dějinách eugeniky a eutanazie jako argument konstantně. Vedle spisu Hocheho a Bindinga je to Fritz Pelckmann a jeho kniha *Euthanasie – Das Recht des Arztes zur Tötung* z roku 1923, či myšlenky Ludwiga Brauna.¹⁹ Hoche podotýká, že mnoho institucí, věnujících se péči o mentálně postižené, se budou moci věnovat po odstranění postižených jiným, tentokrát z hlediska Hocheho užitečnějším činnostem.²⁰ Hoche v medicínské části uvádí, že program zabíjení je slitovný a v souladu s medicínskou etikou. Rozvíjí koncept mentální smrti při různých formách psychických poruch či poškození mozku. Tyto lidi označil za *Ballastexistenzen*. Jsou pro něj již ve skutečnosti mrtví. Hoche zdůrazňuje i ekonomickou zátěž.

4. Typologie pacientů a legitimita medicíny

Pro Karl Bindinga je možné lidi rozdělit do několika skupin podle charakteru jejich postižení nebo onemocnění.²¹ Oba autoři zavádí typologii pacientů. Mezi osoby nehodné života zařadili pisatelé spisu nevyлéčitelně nemocné, skupiny duševně chorých, slabomyslných a duševně retardovaných dětí. Následovně je možné podle jejich onemocnění nebo postižení zhodnotit jejich medicínský stav a stanovit tak význam jejich života a jeho hodnotu pro společnost. První skupinou podle Bindinga jsou nevyлéčitelně nemocní, jejichž aktivní a plnohodnotný život byl nemocí narušen.²² Druhou skupinou jsou „nevyлéčitelně nemocní idioti“, kteří se tak již narodili.²³

an, so ist leicht zu ermessen, welches ungeheure Kapital in Form von Nahrungsmitteln, Kleidung und Heizung, dem Nationalvermögen für einen unproduktiven Zweck entzogen wird.“/

^{19/} BURKHARDT Claudia, *Euthanasie – „Vernichtung Lebensunwerten Lebens“ im Spiegel der Diskussionen zwischen Juristen und Medizern*, Institut für Geschichte der Medizin, Mainz 1981, str. 58f.

^{20/} Karl BINDING, Alfred HOCHÉ, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, ed. Anthony HORVATH, Policy Intersections Research Center, 2012, str. 40. /Hoche píše: „Die Anstalten, die der Idiotenpflege dienen, werden anderen Zwecken entzogen...“/

^{21/} *Ibidem*, str. 18. /Binding píše: „Die in Betracht kommenden Menschen zerfallen nun, soweit ich zu sehen vermag, in zwei große Gruppen, zwischen welche sich eine Mittelgruppe einschiebt.“/

^{22/} *Ibidem*, str. 18. /Binding píše: „1. die zufolge Krankheit oder Verwundung unrettbar Verlorenen, die im vollen Verständnis ihrer Lage den dringenden Wunsch nach Erlösung besitzen und ihn in irgendeiner Weise zu erkennen gegeben haben. Die beiden oben erwähnten Privilegierungsgründe treffen hier zusammen. Ich denke besonders an unheilbare Krebskranke, unrettbare Phthisiker, an irgendetwas und wo tödlich Verwundete.“/

^{23/} *Ibidem*, str. 20. /Binding píše: „2. Die zweite Gruppe besteht aus den unheilbar Blödsinnigen - einerlei ob sie so geboren oder etwa wie die Paralytiker im letzten Stadium ihres Leidens so geworden sind.“/

Pro Bindinga jakékoliv pojetí přirozeného práva ve smyslu práva každého člověka na život končí a přirozené právo ve smyslu teologie není rozhodující. Je možné z hlediska medicíny vyslovit rozhodující soud o hodnotě individuálního života.²⁴ Pro společnost a rodiny představují podle Bindinga nevyčísitelně nemocní pouze zátěž a nic jiného. Smrt postižených nemá podle Bindinga žádný rozhodující význam. Jedinou výjimkou jsou zde jejich věřící příbuzní. Podle Bindinga pouze církve, se svým nesprávným pojetím přirozeného práva na život, může brát život postiženého jako cenný. Binding zde operuje se společenským významem člověka v pojetí utilitarismu a následovně s objektivním stanovením hodnoty života.²⁵ Třetí skupinou jsou podle Bindinga pacienti, kteří utrpěli těžký úraz a upadli do dlouho trvajícího komatu.²⁶

Hoche pak v lékařské části spisu rozděluje pacienty na dvě skupiny. Do první spadají ti, kteří utrpěli během svého normálního života duševní smrt, ať již demencí, úrazem nebo nemocí, druhou skupinou jsou potom ti, kteří mají vrozené poškození mozku již od dětství.²⁷ Hoche zdůrazňuje, že lékař má stoprocentní jistotu správné selekce a dále dostatečně ověřená vědecká kritéria.

Binding zdůrazňuje odstranění utrpení jako jeden z největších aktů milosrdenství.²⁸ Zde je ovšem jeden z největších paradoxů v uvažování Bindinga a Hocheho. Odstranění utrpení je milosrdenstvím pro lidi, kteří se mohou rozhodovat a reflektují svůj stav podle obvyklých kritérií – mohou se srozumitelně vyjadřovat, ať srozumitelně řečí nebo písemnou formou. Pro další lidi potom o míře jejich utrpení nebo štěstí rozhoduje lékařská věda a diagnóza lékaře, jež je brána za závazující.

^{24/} *Ibidem*, str. 20f. /Binding píše: „*Sie haben weder den Willen zu leben, noch zu sterben. So gibt es ihrerseits keine beachtliche Einwilligung in die Tötung, andererseits stößt diese auf keinen Lebenwillen, der gebrochen werden müßte. Ihr Leben ist absolut zwecklos, aber sie empfinden es nicht als unerträglich.*“/

^{25/} *Ibidem*, str. 21. /Binding píše: „*Für die Angehörigen wie für die Gesellschaft bilde sie eine furchtbar schwere Belastung. Ihr Tod reißt nicht die geringste Lücke - außer vielleicht im Gefühl der Mutter oder der treuen Pflegerin. Da sie großer Pflege bedürfen, geben sie Anlaß, daß ein Menschenberuf entsteht, der darin aufgeht, absolut lebensunwertes Leben für Jahre und Jahrzehnte zu fristen.*“/

^{26/} *Ibidem*, str. 22. /Binding píše: „*Ich habe von einer Mittelgruppe gesprochen und finde sie in den geistig gesunden Persönlichkeiten, die durch irgendein Ereignis, etwa sehr schwere, zweifellos tödliche Verwundung, bewußtlos geworden sind, und die, wenn sie aus ihrer Bewußtlosigkeit noch einmal erwachen sollten, zu einem namenlosen Elend erwachen würden. Soviel ich weiß, können diese Zustände der Bewußtlosigkeit so lange dauern, daß von den Voraussetzungen zufälliger Bewirkung der Euthanasie nicht mehr die Rede sein kann. Aber in den meisten Fällen dieser Gruppe dürften diese doch vorhanden sein.*“/

^{27/} *Ibidem*, str. 37. /Hoche píše: „*1. in diejenigen Fälle, bei denen der geistige Tod im späteren Verlaufe des Lebens nach vorausgehenden Zeiten geistiger Vollwertigkeit, oder wenigstens Durchschnittlichkeit erworben wird; 2. in diejenigen, die auf Grund angeborener oder in frühester Kindheit einsetzender Gehirnveränderungen entstehen.*“/

^{28/} *Ibidem*, str. 10. /Binding píše: „*...es ist in Wahrheit eine reine Heilhandlung. "Die Beseitigung der Qual ist auch Heilwerk."*/

Se stejnou logikou se potom obhájí před tribunálem v Norimberku Karl Brandt. Brandt tvrdí, že eutanazie je největším aktem milosrdenství.

V celku spis Bindinga a Hocheho obsahuje nezvratné přesvědčení, že medicína a biologie mohou vytvářet objektivní kritéria pro posouzení hodnoty lidského života. Pravděpodobně poprvé se zde v konzistentním myšlenkovém systému objevuje setření hranice mezi fakty a hodnotami. Dochází tedy v konečném důsledku k naturalizaci etiky a k přehodnocení jejího dosavadního stavu. Morální filosofie a etika jsou zařazeny do kompendia biologie a medicíny.

5. Meze svobody a legitimita lékaře

Binding proklamativně tvrdí, že je nutné plně respektovat vůli k životu každého člověka, byť se sebevětším zdravotním postižením.²⁹ Pro Bindinga však není vše zcela odkázáno pouze na svobodnou vůli. Uvědomuje si i sociální determinanty a dále i vůli každého jedince.³⁰ Pro Bindinga zde nastává paradox. Binding připisuje i mentálně postiženým schopnost být spokojený se svým životem. V tomto případě však není možné objektivně souhlasit s jeho individuálním zabitím.³¹ Na straně druhé však přichází medicína, jež ve své diagnóze může stanovit objektivně důvod pro zabití člověka.

Binding a Hoche používají pojem svoboda takto:

1. Svoboda jako příslušící každé lidské bytosti. Každý člověk tuto svobodu požívá a má právo o sobě vědomě rozhodovat.
2. Tato svoboda proklamativně patří i postiženým.
3. Svoboda člověka končí v okamžiku, kdy je člověk podle lékařské diagnózy zařazen do jedné ze skupin nevléčitelně nemocných.
4. Namísto lidské svobody v rozhodování o naložení se svým životem nastupuje lékařská diagnóza.

Pro Bindinga je při vydání souhlasu s eutanazií nutné splňovat stanovené podmínky. Důležitý je souhlas obou stran a touha tento čin vykonat, ale především i znalosti, jenž musí mít obě strany.³² Binding uvažuje dále o svolení s eutana-

^{29/} *Ibidem*, str. 18. /Binding píše: „...die volle Achtung des Lebenswillens aller, auch der kränksten und gequältesten und nutzlosesten Menschen.“/

^{30/} *Ibidem*, str. 8. /Binding píše: „Der rechtlich und sozial schwache Punkt der Freigabe aller Selbsttötung ist der Verlust der ganzen Anzahl noch durchaus lebenskräftiger Leben, deren Träger nur zu bequem oder zu feig sind, ihre durchaus tragbare Lebenslast weiter zu schleppen.“/

^{31/} *Ibidem*, str. 18. /Binding píše: „Selbstverständlich kann auch gegenüber dem Geistesschwachen, der sich bei seinem Leben glücklich fühlt, von Freigabe seiner Tötung nie die Rede sein.“/

^{32/} *Ibidem*, str. 19. /Binding píše: „Unbedingt notwendige Voraussetzung ist aber nicht nur die Ernstlichkeit der Einwilligung oder des Verlangens, sondern auch für die beiden Beteiligten die richtige Erkenntnis und nicht nur

zí. Do podmínek patří proklamativně zdůrazňovaná svobodná vůle. V další části svého spisu však Binding píše o dalších skupinách pacientů. V tomto případě již podmínka svobodné vůle končí. Sled dalšího uvažování svobodnou vůli některých pacientů vylučuje a rozhodnutí o jejich životě se má dít na základě lékařského dobrozdání.³³ Namísto svobodné vůle nastupuje lékařská diagnóza. Tento paradox – proklamativní zdůraznění svobodné vůle nemocného na jedné straně a na straně druhé přisouzení schopností vytvářet objektivní etické hodnoty medicíně a biologii jakožto vědě – se neobjevuje pouze v traktátu *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Vlastní je i uvažování zastánců sterilizačního hnutí v demokratických a svobodných zemích. V USA tento paradox nalezneme například u Ch. Davenporta.

Iniciativa s podáním žádosti o eutanazii, ani její vykonání, nesmí v žádném případě ležet v oblasti státu a státního vlivu, to oba autoři zdůrazňují. Odpovědnost má ležet na lékaři, samotném pacientu a jeho příbuzných, nikoliv v první instanci na státu.³⁴ V tomto bodu se alespoň proklamativně, odlišuje od státem zavedené eutanazie *Aktion T4* v nacistickém Německu. Zákon, lékařská komora, soudní orgány, lékařské atestace jsou však samozřejmě státní instituce a instituty, to autoři ignorují. Teze spisu *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* pojednává o kompetentnosti lékařů, o lékařské diagnóze jako rozhodující pro objektivní stanovení hodnoty lidského života a společenského významu či použitelnosti ve společnosti, se však shoduje s oficiálními postupy a legitimizací státem prováděné eutanazie *Aktion T4*.

Binding navrhuje zřízení komise jako orgánu, který bude mít všechny kompetence a odpovědnost rozhodovat.³⁵ Celá komise má být složena z praktického lékaře, dále z psychiatra nebo lékaře obeznámeného se stavem pacienta a nakonec má být jeden z členů komise právník.³⁶ Na možné námitky ohledně chyby lékaře,

die hypochondrische Annahme des unrettbaren Zustandes und die reife Auffassung dessen, was die Aufgabe des Lebens für den den Tod Verlangenden bedeutet.“/

^{33/} *Ibidem*, str. 24. /Binding píše: „Mit gutem Grunde könnte gesagt werden: Voraussetzung der Freigabe bildet immer der pathologische Zustand dauernder tödlicher Krankheit oder unrettbares Idiotentum. Dieser Zustand bedarf objektiver sachverständiger Feststellung...“/

^{34/} *Ibidem*, str. 25. /Binding píše: „Da der Staat von heute nie die Initiative zu solchen Tötungen ergreifen kann, so wird die Initiative in der Form des Antrags auf Freigabe bestimmten Antragsberechtigten zu überweisen sein. Das kann in der ersten Gruppe der tödlich Kranke selbst sein, oder sein Arzt, oder jeder andere, den er mit der Antragstellung betraut hat, insbesondere Einer seiner nächsten Verwandten.“/

^{35/} *Ibidem*, str. 26. /Binding píše: „Dieser Behörde müsste das Recht des Augenscheins und der Zeugenvernehmung erteilt werden.“/

^{36/} *Ibidem*, str. 25. /Binding píše: „Dieser Antrag geht an eine Staatsbehörde. Ihre erste Aufgabe besteht ganz allein in der Feststellung der Voraussetzungen zur Freigabe: das sind die Feststellung unrettbarer Krankheit oder unheilbaren Blödsinns und eventuell die der Fähigkeit des Kranken zu beachtlicher Einwilligung in den Fällen der

například při stanovení diagnózy, Binding konstatuje, že možnost chyby se vyskytuje vždy.³⁷ Jeho další tvrzení je ovšem nesmírně důležité: „Dobré a rozumné musí být provedeno přes všechna rizika chyb.“³⁸ Binding v konečném důsledku považuje za dobré a rozumné to, co je stanoveno lékařskou diagnózou, ačkoliv riziko chybné diagnózy zde existuje. Medicína, psychiatrie a biologie jsou vědy faktické a konstatují určitá fakta. Dobré a rozumné, to co určuje pro autory medicína, musí být provedeno. Binding tedy přičítá etický rozměr faktické vědě, operující s fakty. Faktická věda tedy pro Bindinga může vytvářet etické soudy a také rozhodovat o hodnotě lidského života. Ve své podstatě je ale přesvědčení pisatelů traktátu ohledně toho, kdo a co má rozhodovat, zcela jasné.³⁹

Hoche konstatuje, že rozhodnutí o provedení eutanazie není možné chápat ani jako vraždu v právním smyslu, ani ve smyslu tradiční etiky, ani z hlediska soucitu.⁴⁰ Hoche tvrdí, že odstranění duševně mrtvých není možné považovat za vraždu.⁴¹ Pro Hocheho tedy lidskou osobu a její nároky a práva definuje medicína a biologie.

Hoche říká, že lékař je povinen jednat v souladu s univerzální etikou a pravidlem o zachování života každého lidského života jako univerzální etickou normou. Musí zachovávat každý lidský život, mírnit bolest nemocných.⁴² Hoche posléze podotýká, že z tohoto pravidla samozřejmě existují výjimky, jako například přerušení těhotenství pro zachování života matky, při dodržení nezbytných podmínek jako

ersten Gruppe. Daraus dürfte sich ihre Besetzung ergeben: ein Arzt für körperliche Krankheiten, ein Psychiater oder ein zweiter Arzt, der mit den Geisteskrankheiten vertraut ist, und ein Jurist, der zum Rechten schaut. Diese hätten allein Stimmrecht. Zweckmäßig wäre, diesen Freigebungsausschuß mit einem Vorsitzenden zu versehen, der die Verhandlungen leitet, aber kein Stimmrecht besitzt. Denn würde eine jener drei Persönlichkeiten mit dem Vorsitz betraut, so würde sie im Kollegium mächtiger als die beiden anderen, und das wäre nicht wünschenswert. Zur Freigabe dürfte Einstimmigkeit zu erfordern sein.“/

^{37/} *Ibidem*, str. 28. /Binding píše: „Aber Irrtum ist bei allen menschlichen Handlungen möglich...“/

^{38/} *Ibidem*, str. 28. /Binding píše: „Das Gute und das Vernünftige müssen geschehen trotz allen Irrtumsrisikos.“/

^{39/} *Ibidem*, str. 45. /Hoche píše: „Sache der ärztlichen Beurteilung ist schließlich alles, was sich in dem Zusammenhange unserer Darstellung auf die Notwendigkeit technischer Sicherungen gegen irrtümliches oder mißbräuchliches Vorgehen bezieht.“/

^{40/} *Ibidem*, str. 42. /Hoche píše: „...daß die Beseitigung der Geistig völlig Toten kein Verbrechen, keine unmoralische Handlung, keine gefühlsmäßige Rohheit...“/

^{41/} *Ibidem*, str. 43. /Hoche píše: „...daß die Beseitigung eines geistig Toten einer sonstigen Tötung nicht gleichzusetzen ist. Schon rein juristisch bedeutet die Vernichtung eines Menschenlebens keineswegs immer dasselbe.“/

^{42/} *Ibidem*, str. 31f. /Hoche píše: „Was er darf und soll, ergibt sich als Ausfluß der Standesanschauungen, deren eine Voraussetzung unter allen Umständen die ist, daß der Arzt verpflichtet ist, nach allgemeinen sittlichen Normen zu handeln; dazu kommt als Standespflicht die Aufgabe, Kranke zu heilen, Schmerzen zu beseitigen oder zu lindern, Leben zu erhalten und soviel wie möglich, zu verlängern.“/

komunikace s pacientem nebo s jeho zákonnými zástupci.⁴³ Hoche zde zaměřuje nepředvídatelnou situaci, do níž se lékař může dostat, s možností zformulovat univerzální etické pravidlo a právní regulaci. Hoche konstatuje, že lékař se často podotýká s problémem zásahu do lidského života, přičemž onen zásah může být označen za morálně pochybený a provedený ve výjimečné situaci.⁴⁴ Proto se přimlouvá i za větší právní ochranu lékařů a pravidel pro jejich konání. Hoche i Binding uvažují v intenci právní změny, jež má lékaři poskytnout rozhodnou ochranu při rozhodnutí o eutanazii a jejím provedení. Předpokládají odpor oproti všem právním změnám ze strany náboženské, ze strany rodiny a odpor z hlediska tradic.⁴⁵

Stejným způsobem jako Binding potom Hoche nepovažuje lékařskou etiku za konstantně danou a neproměnnou strukturu. Ohledně lékařské etiky zastávají autoři stanovisko její změny a historické podmíněnosti.⁴⁶ Lékařská etika není považována za historicky konstantní, ale procházející různými změnami. Lékařská etika tedy prochází historickými změnami a například pojetí přirozeného práva ve smyslu práva každého člověka na život není pro Bindinga a Hocheho rozhodujícím argumentem. Argument obecného blaha, související s utilitarismem, ale pro autoři spisu platí absolutně, a to i v oblasti etiky. Autoři spisu nejprve deklarativně kladou svobodno vůli jako nutnou podmínku ke schválení eutanazie, následovně však připisují lékařské diagnóze rozhodující úlohu.

^{43/} *Ibidem*, str. 32. /Hoche píše: „Diese allgemeine Regel ist nicht ohne Ausnahme. Der Arzt ist praktisch genötigt, Leben zu vernichten (Tötung des lebenden Kindes bei der Geburt im Interesse der Erhaltung der Mutter, Unterbrechung der Schwangerschaft aus gleichen Gründen). Diese Eingriffe sind nirgends ausdrücklich erlaubt; sie bleiben nur straflos von dem Gesichtspunkte aus, daß sie im Interesse der Sicherung eines höheren Rechtsgutes erfolgen und unter den Voraussetzungen, daß ihnen pflichtmäßige Erwägungen vorausgegangen sind, daß bei der Ausführung die Kunstregeln beachtet wurden, und daß die notwendige Verständigung mit dem Patienten oder seinem gesetzlichen Vertreter oder den Angehörigen stattgefunden hat.“/

^{44/} *Ibidem*, str. 33. /Hoche píše: „Auch außerhalb der oben genannten Arten von Fragen steht der Arzt häufig vor dem Problem eines Eingreifens in das Leben in sittlich zweifelhafter Situation.“/

^{45/} *Ibidem*, str. 40f. /Hoche píše: „Die ungeheure Schwierigkeit jedes Versuches, diesen Dingen irgendwie auf gesetzgeberischem Wege beizukommen, wird noch lange bestehen, und auch der gedanke, durch Freigabe der Vernichtung völlig wertloser, geistig Toter eine Entlastung für unsere nationale Überbürdung herbeizuführen, wird zunächst und vielleicht noch für weite Zeitstrecken lebhaftem, vorwiegend gefühlsmäßig vermitteltem Widerspruch begegnen, der seine Stärke aus sehr verschiedenen Quellen beziehen wird (Abneigung gegen das Neue, religiöse Bedenken, sentimentale Empfindungen usw.).“/

^{46/} *Ibidem*, str. 35. /Hoche píše: „Die ärztliche Sittenlehre ist nicht als ein ewig gleichbleibendes Gebilde anzusehen. Die historische Entwicklung zeigt uns in dieser Hinsicht genügend deutliche Wandlungen. Von dem Augenblicke an, in dem z. B. die Tötung Unheilbarer oder die Beseitigung geistig Toter nicht nur als nicht strafbar, sondern als ein für die allgemeine Wohlfahrt wünschenswertes Ziel erkannt und allgemein anerkannt wäre, würden in der ärztlichen Sittenlehre jedenfalls keine ausschließenden Gegenstände zu finden sein.“/

6. Historické pokračování

Z hlediska historického pojetí definice člověka Hoche rozeznává proměnu od „barbarských dob“, až po pojetí jeho současnosti, kdy konstatuje snahu o zachování každé „bezenné lidské existence“, jak píše. Pro Hocheho je proto nutné změnit pojetí člověka. Hoche říká: „...přijde nová doba, která z hlediska vyšší morálky už nebude dbát na přehnané požadavky humanismu a přečeňování hodnoty života ...“⁴⁷

V roce 1946 proběhl v Berlíně soud s lékařkou Dr. Hilde Wernicke a zdravotní sestrou Helene Wiczorek, obě byly obžalovány za svoji účast na eutanazii mentálně postižených. Teze Bindinga a Hocheho jsou výslovně uvedeny jako argumenty jejich obhajoby.⁴⁸ Doktor Horst D.⁴⁹ byl zařazen jako lékař do nacistického programu *Aktion T4* a pracoval v něm jeden rok. Při svém vstupním pohovoru v Berlíně byl předveden před dva profesory psychiatrie, byli jimi W. Heyde a Paul Nitsche. S mladým adeptem rozebírali program eutanazie z hlediska díla Hocheho a Bindinga.⁵⁰ Hans F., lékař působící v programu eutanazie dětí, označil potom studii Hocheho a Bindinga za „duševní přípravu“ pro pozdější systematické zabíjení dětí a kontakt mezi dítětem-obětí a lékařem bez jakéhokoli citového napětí, či emoční spoluúčasti.⁵¹

7. Závěr

Text spisu *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* osciluje okolo tří myšlenek. První je samozřejmě zdůrazňování celkového zdraví *Volku* chápaného jako *Gemeinschaft*, které je rozhodující pro konání lékaře. Druhou je motiv utilitarismu a ekonomického aspektu, jenž ve vztahu k mentálně nemocným a jejich užitečnosti naprosto jasně zaznívá. Třetí je nezlomné přesvědčení, že medicína a biologie jako faktické vědy mohou vytvářet objektivní etické hodnoty a správně je uplatňovat. Rozdíl mezi faktickým a normativním je zde zcela setřen. Medicí-

^{47/} *Ibidem*, str. 47. /Hoche píše: „...eine neue Zeit wird kommen, die von dem Standpunkte einer höheren Sittlichkeit aus aufhören wird, die Forderung eines über spannten Humanitätsbegriffes und einer Überschätzung des Wertes der Existenz...“/

^{48/} Dokument NO.NO-447, proces *United State of America v. K. Brandt et al.*, M 887, roll 17, str. 449 (PDF) /V zánam obhajoby jejich konání je uvedeno: „The thesis by Binding and Hoche in 1920 – the authors being a jurist and a psychiatrist of international reputation – which appellors also regard as the standard work on this subjekt and which deals with the right to destroy life unworthy to live...“/

^{49/} Robert Jay Lifton ve svém díle označuje přeživší nacistické lékaře, s nimiž prováděl poválečné rozhovory, pouze iniciálami.

^{50/} Robert Jay LIFTON, *Nacističtí lékaři – Medicínské zabíjení a psychologie genocidy*, Praha 2008, str. 132f.

^{51/} *Ibidem*, str. 82.

na jako věda může na základě svých faktických konstatování vytvářet normativní soudy a správně je uplatňovat. Věda tak objektivně hodnotí člověka a nárokuje si schopnost objektivně určit jeho užitečnost.

Ve spisu *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* se objevuje „pojmosloví“, které nacističtí lékaři později plně využijí. Spis *Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* byl teoretickou přípravou pro postoj německých lékařů za doby nacionálního socialismu. Pojmosloví a argumenty použité nacisty k ospravedlnování svého konání vznikly v době demokratické Výmarské republiky v kruzích univerzitně vzdělaných vědců, lékařů a právníků.

Tento článek vychází v rámci Specifického vysokoškolského výzkumu (Teologie v období sváru teismu a ateismu, č. 266301) na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

SUMMARY

NAZIS, CHRISTIANS AND EUTHANASIA

JAN ROKYTA

The following contribution is an attempt to analyze the work *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* written by Karl Binding and Alfred Hoche in 1920. The topic of the article is the secularization of medical ethics and the conflict with theology and its concept of natural law. In an anthropological approach, it will be necessary to emphasize assessment criteria for an appraisal of an individual human life, including the paradoxes contained in this conception, created by the authors; furthermore, the concept of freedom and natural law, included in the book, and the conception of a human being, which the authors of the work operate with. The concept of legitimacy, ascribed to medicine and biology as a science, and a decision-making competence given to a doctor in the ethical field are crucial for other historical implications of the work *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*; Thus, the resulting blurring of differences between factuality and normativity. The historical implications of the whole work are just indicated.

NENÁBOŽENSKÝ ČLOVĚK A POST-SEKULARISMUS „NÁBOŽENSKÁ NEMUZIKÁLNOST“ RICHARDA RORTYHO¹

DAVID BIERNOT

1. Post-sekularismus jako meta-narace a „fighting term“ návratu náboženskosti?

Tato kapitola se věnuje otázce místa nenáboženského člověka v tzv. post-sekulární společenské situaci. „Post-sekularismus“ je jedním z řady v současnosti hojně užívaných neologismů nesoucích předponu „post“. Obecně bychom mohli říct, že tento termín označuje takové v současnosti se odehrávající společenské změny, které indikují konec jedné meta-narace, jmenovitě „sekularizační teze“, dle které modernizace a racionalizace západní společnosti měla nutně vést k plošnému ústupu náboženskosti v osobním i veřejném životě.² Graham Ward spojuje post-sekularismus s fetišizací náboženství a jeho proměnou na předmět spotřeby - být tak nebo onak na vlně náboženskosti znamená být „in“.³ Veitu Baderovi se post-sekularismus zase jeví sám jako meta-narace:

Post-sekularismus je zřetelně nejmódnějším výrazem v současných diskuzích nad proměňujícími se vztahy mezi náboženstvím, politikou, právem a státem v 21. století. Módní slova však často mohou být zavádějící. Diagnóza post-sekularismu je odpovědí na potřebu zachytit předpokládané změny jedním atraktivním výrazem, ať již se jedná o post-modernismus, post-kapitalismus, post-industrialismus atd. Ironicky,

^{1/} Věnováno Daně a Radimovi Sedmidubským, mým hudebně fenomenálním, avšak nábožensky zcela „nemuzikálním“ přátelům.

^{2/} HABERMAS, Jürgen. Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 2008, roč. 25, s. 17-29. ISSN 1540-5842.

^{3/} WARD, Graham. *True Religion*. Malden (MA): Blackwell Publishing. 2003, s. VI-IX. ISBN 0-631-2217-5.

řada z těchto post-narací, které jsou představovány jako konec tzv. velkých narací, se samy takovými velkými naracemi stávají. Z ptačí perspektivy pak vytvářejí zjednodušující dichotomie a jasné zlomy mezi věky a epochami, kreslí zobecňující a homogenní obraz společností a jejich nutného vývoje. Jinými slovy, reprodukují falešné, strukturální a evoluční nutnosti a umenšují tím váhu dějinné kontingence a společenské spletnosti.⁴

Konečně, jak poukazuje Bader, „post-sekularismus“ je především „bojovým výrazem“ („fighting term“) namířeným proti sekularismu a sekularizaci.⁵ Můžeme tedy post-sekularismus interpretovat jako antitezi vůči „sekularizační tezi“ či meta-naraci návratu náboženskosti – a tedy vzestupu a pádu nenáboženského člověka jako dějinné nutnosti? Tato kapitola navíc pojímá post-sekularismus nikoliv jen jako kritiku a artikulaci konce „sekularizační teze“ modernismu, nýbrž také jako součást nástupu nového metafyzického paradigmatu, jehož intencí je vystřídat „anarchickou“ epistémé post-modernismu.

Na politickém poli se tato asertivita návratu náboženství a náboženskosti může promítat do relativizace ideje oddělení církve od státu, příkladem čehož může být politický program „faith-based initiatives“ George W. Bushe v USA minulého desetiletí.⁶ Na půdě teologie, o kterou nám půjde nejvíce, se může spojovat s epistemologií kritického realismu.⁷ V této souvislosti chce tato kapitola poukázat na znovuoživení zájmu o přirozenou teologii jakožto platformy pro postulát přirozené náboženskosti člověka. Přirozená teologie bývá považována za tradiční doménu katolického myšlení, v současnosti si ji však za výše uvedeným účelem významným způsobem osvojuje také evangelikální prostředí. V tomto kontextu je jejím předním propagátorem Alister Edward McGrath. Dílo tohoto oxfordského teologa je impozantní. Svůj vklad přináší především ve třech obsáhlých dílech systematicko-teologického charakteru nesoucích titul *Scientific Theology*, v nichž se McGrath jako kritický realista pokouší dát teologii pevné epistemologické a ontologické zázemí.⁸ Zdá se, že rekonstituované náboženské sebevědomí, tak jak se odhaluje

^{4/} BADER, Veit. Post-Secularism or Liberal-Democratic Constitutionalism. *Erasmus Law Revue*, 2012, roč. 5, č. 1, s. 5. ISSN 1824-3886.

^{5/} *Tamtéž*, s. 15.

^{6/} SAGER, Rebecca. *Faith, Politics & Power: The Politics of Faith-Based Initiatives*. Oxford New York: Oxford University Press, 2010. ISBN 978-0-19-539176-3.

^{7/} LOPEZ Jose, POTTER, Garry (ed.). *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*. London & New York, 2001. ISBN 0-485-00421-6. Viz také MURPHY, Francesca Aran. *God Is Not a Story: Realism Revisited*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-921928-5.

^{8/} McGRATH, Alister E. *Scientific Theology – Volume One: Nature*. Grand Rapids (MI): William Eerdmans Publishing Company. 2002. ISBN 0-8028-3925-8. TÝŽ. *Scientific Theology – Volume Two: Reality*. Grand Rapids (MI): William Eerdmans Publishing Company. 2002. ISBN 0-8028-3926-6. TÝŽ. *Scientific Theology – Volume Three:*

u tohoto autora, se otevírá novým formám metafyzického experimentování. Tyto pokusy ve snaze o objektivizaci esenciálních struktur skutečnosti však pozapomínají na varování Jacquese Derridy, dle něhož metafyzika jako logocentrické představování přítomného zakreslující hranice mezi tím, co jest a co není, nese v sobě mocenský prvek, a její objektivizace jsou potencionálními nepřáteli otevřené společnosti.⁹ V této kapitole půjde o „nenáboženského člověka“ a násilí, kterému je vystaven prostřednictvím tohoto nového zájmu o přirozenou teologii a oživené teze o přirozené náboženskosti člověka.

Před tímto druhem „měkkého“ metafyzického experimentování dává autor této kapitoly přednost anti-esencialistickému a anti-representacionalistickému přístupu Richarda Rortyho, přední postavě amerického novo-pragmatismu, který upřednostňuje solidaritu před objektivitou.¹⁰ Solidarita a objektivita představují alternativní přístupy, jejichž prostřednictvím lidé udílejí smysl své existenci. Zatímco první alternativa udílí smysl skrze spojení s obcí a vytvořením vazeb vzájemnosti a identity a v jejímž řádu má pravda konverzační povahu, objektivita se vydává za pravdu bez ohledu na obec. Chce přijít do styku s povahou věcí bezprostředním způsobem. Tato alternativa je cestou popisných impozic, jež se chtějí zmocnit jsoucího identifikací s předmětem poznání a jeho reprezentací. Bytí se zde odhaluje jakožto přítomnost otevírající prostor pro popis přítomných stavů a věcí. Deskripce ve snaze dosáhnout přesných reprezentací má současně i preskriptivní rozměr. Můžeme-li aplikovat, byť ne zcela přesně, Strawsonův pojem „preskripce“, metafyzika a další vědy revidují náš běžný způsob myšlení s intencí ho nahradit rozumově konsistentním, privilegovaným obrazem světa. Fyzika nám říká, že svět se skládá z atomů, ačkoliv nejsou součástí naší empirické zkušenosti. Tímto popisem ale současně předepisuje, jak máme svět myslet, tj. atomárně.¹¹ Solidarita naopak otevírá pole hermeneutice – rozhovoru i konfliktu interpretací – a stojí tak proti konzervaci jsoucího v podobě stanovení hotové přirozenosti či substanciálních vlastností jsoucena. Richard Rorty byl také jedním z nejvýznamnějších zastánců sekularismu na americké filozofické scéně a jeho názory tak mohou představovat jistou protiváhu vůči post-sekularismu tam, kde chce být meta-narací hegemonie náboženskosti.

Theory. Grand Rapids (MI): William Eerdmann Publishing Company. 2003. ISBN 978-0802-8327-5.

^{9/} DERRIDA, Jacques. *Die Schrift und die Difference*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1976, s. 121-235. ISBN 3-518-27777-4.

^{10/} RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991, s. 21-34. ISBN 0-521-35369-9.

^{11/} GRACIA, Jorge J. E. *Metaphysics and Its Task: The for the Categorical Foundation of Knowledge*. Albany: State University of New York Press. 1999, s. 96-98. ISBN 0-7914-4213-6.

2. Homo naturaliter religiosus?

Je živočišný druh *homo sapiens* přirozeně náboženský, můžeme hovořit o fakticky daných predispozicích člověka k rozvíjení víry v určitou podobu nepodmíněného, posmrtný život či jiné náboženské obsahy? Je nutné říci, že odpověď na tuto otázku není zcela jednoznačná ani tam, kde by se mohlo s jistou samozřejmostí počítat s náboženskostí jakožto s esenciálním a ubikvitním prvkem struktury lidského bytí, tedy na samém poli teologické diskuze. Jak známo, tímto problémem se zabýval již Karl Barth, který kriticky vnímal to, jak moderní pojetí náboženskosti, náboženské zkušenosti a náboženského vědomí ovlivňuje představu křesťanskosti. Svě pochyby nad náboženskostí přináší v *Kirchliche Dogmatik* I/2, par. 17, který nese titul „Aufhebung der Religion“, v němž demaskuje náboženskost jako nevěru.¹² Barth zde odhaluje kontingenci náboženskosti, tj. jako v podstatě něco ne-nutného,¹³ jako vnější manifestaci „bezejmenné a neorientované vůle, která v nás zápasí o pravdu a jistotu“.¹⁴ Jak ale poukazuje Garret Green, ono „Aufhebung“ avizované v titulu paragrafu nemusí nutně znamenat jen „obrazoboreckou“ negaci náboženskosti, nýbrž i její *sublatio*.¹⁵ Náboženskost je nejen negována tváří tvář zjevení tam, kde lpí na svých představách božství a hledá vlastní sebe-ospravedlnění, je však zároveň pročištěna a povýšena, aby se stala prostorem, v němž zjevení v Ježíši Kristu vstupuje do světa.¹⁶ Dominikán J. A. di Noia se pokouší o harmonizaci mezi Karlem Barthem a Tomášem Akvinským.¹⁷ Zdůrazňuje, že v předmoderním teologickém diskurzu byla náboženská dispozice nacházející své vyjádření ve víře

^{12/} BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. 1 Part 2. Edinburg: T & T Clark, 1956, s. 280-360.

^{13/} Toto Karl Barth pregnančně vyjadřuje v následující pasáži: „There is always an ultimate un-necessity about the origin and exercise of all religion. The life of religion, in which religious need seeks satisfaction and provisionally finds it, is fundamentally only an externalisation, an expression, a representation and therefore a repetition of something which previously existed without form and activity, but still quite powerfully, as the real essence of religion and to that extent as the peculiar religious possession of man. Has the religious life as expressed and manifested any other necessity than the limited, loose, incidental and purely ornamental necessity of a children's game, or of serious or light-hearted art? If need be, could not religion's thoughts of God not be taught, its doctrines not stated, its rites and prayers not be fulfilled, its ascetic and moral precepts be freely disregarded? Does the religious outlook and desire really have to express itself this way? Is it really bound to the expression once it has been made? Does it in any way cease to be what it is apart of it? The history and phenomenology of all religion show us that this is not actually the case. The outward and actual satisfaction of the religious need is a relative, but a relative necessity. If need be, the conception of deity and justifying work of man are not indispensable.“ *Tamtéž*, s. 315.

^{14/} *Tamtéž*, str. 315.

^{15/} GREEN, Garret. Challenging the Religions Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion. *Journal of Religion*, 1995, roč. 75, č. 4, s. 473-486. ISSN 1573-6571.

^{16/} BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. 1. Part 2, s. 297.

^{17/} DI NOIA, J. A. Religion and Religions. In WEBSTER, John (ed.). *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 248-249. ISBN 0-521-58476-0.

v existenci Boha či přirozené touze po Bohu tak řečeno zahrnuta do nadpřirozeného života v Boží milosti. *Religio naturalis* či *theologia naturalis* měly své legitimní místo, pokud sloužily k osvětlení vnitřní struktury omilostněného života ve společenství s trojjediným Bohem. Ačkoliv otázka vztahu přirozenosti a milosti byla předmětem živé diskuze v patristické, středověké i reformační teologii, vždy panoval předpoklad, že lidská přirozenost neexistuje jako nezávislá entita, ale jako součást nadpřirozeného života v milosti. Kategorie náboženskosti se začala profilovat mimo rámec teologické antropologie až v době osvícenství. Racionalisté poukazovali na ubikvitní a obecný základ náboženské zkušenosti, aby tímto vyvážili vyhocený konfesionalismus. Na druhé straně se teologové chopili takto pojaté obecné religiozity z apologetických důvodů a čelili náboženskému skepticizmu odvoláváním se na vrozené lidské náboženské instinkty. Pojem přirozené náboženskosti se tedy jeví jakožto moderní konstrukt a Karl Barth se vůči němu vymezil v té podobě, jakou obdržela v novo-protestantské teologii. Záměna zjevení za náboženskost představuje znehodnocení teologie.¹⁸

O bytostné náboženskosti lidského druhu je přesvědčen také Alister E. McGrath, o němž byla řeč již v úvodu. McGrath umísťuje teologii do téhož kontextu jako přírodní vědy. Teologie je odpovědná věda, která se usiluje o poznání jakožto systém zaručených přesvědčení („warranted beliefs“), jež jsou výsledkem vytrvalého zkoumání skutečnosti. Tak jako přírodní vědy rozvíjejí svou specifickou terminologii, hypotézy a konstrukce, aby jejich prostřednictvím reprezentovaly různé úrovně skutečnosti, kterými se zabývají, podobně i teologie rozvíjí svou vlastní terminologii, modely a konstrukce, jimiž reprezentuje skutečnost odhalenou v Ježíši Kristu. Jak přírodní vědy, tak teologie pojímají předměty svého zkoumání jako reálné a racionální, jejichž povaha se odhaluje v průběhu pozorování a teoretického uchopení. Teologie je tedy také disciplinovaný vědní obor, který zkoumá duchovní struktury skutečnosti a reprezentuje je způsobem odpovídajícím jejich svébytné povaze. Ačkoliv je potřeba přihlídnout k roli jazyka a hermeneutiky v poznávacím procesu, kritický realismus musí trvat na tom, že konečným základem a kritériem odpovědného myšlení může být jen mimojazyková skutečnost.¹⁹ Tato korelace mezi přírodními vědami a teologií se vztahuje především na přirozenou teologii. Potřeba přirozené teologie je diktována učením o stvoření, avšak její legitimitu výrazně podporuje i christologický komponent, který přirozenou teologii spojuje s přírodními vědami prostřednictvím božského Rozumu vyjádřeného pojmy *λογος* nebo *ratio*. Tentýž božský Rozum, který přírodní vědy odhalují v přírodě je totožný

^{18/} *Tamtéž*, s. 245-247.

^{19/} McGRATH, Alister E. *Scientific Theology – Volume Two: Reality*, s. 3-4.

se vtěleným Slovem.²⁰ V knize *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology* McGrath tvrdí, že křesťanská přirozená teologie je teologickým protějškem obecného hledání transcendence a poskytuje interpretační rámec, jehož prostřednictvím může být lidská touha po nepodmíněném interpretována a také naplněna.²¹ Přirozená teologie rezonuje s rozšířeným přesvědčením, že „mimo nás existuje něco, co nás přesahuje“.²² Slovy Tomáše Akvinského: „každý stvořený intelekt přirozeně touží nazírat boží podstatu“.²³ Svým způsobem přirozená teologie zakládá i Pavlovu řeč na Areopágu, ve které oslovuje přirozenou náboženskost Atéňanů.²⁴ Také McGrath v posledku věří, že tato náboženskost může být naplněna jen skrze milost.²⁵ Dějiny myšlení poskytují hojný a průkazný materiál dokládající lidské hledání transcendence. Toto směřování je proto podle McGratha potřeba více dokumentovat než dokazovat:

Poslední výsledky bádání na poli kognitivní religionistiky naznačují, že transcendentní myšlenky nebo náboženské představy jsou nejvíce intuitivními představami, které rezonují nebo nacházejí podporu ve zcela normálních mentálních nástrojích, které fungují v rámci běžných přirozených a sociálních kontextů. Jestliže je tomu takto, znamená to, že náboženství a zájem o transcendenci zůstanou integrální součástí lidské kultury, poněvadž představují přirozený výsledek lidských kognitivních procesů – na rozdíl od vědy, která přináší neintuitivní výsledky, jež vyžadují neustálou obranu a údržbu pro své přežití. Toto anticipoval již Nietzsche, který poukázal na skutečnost, že metafyzický tlak odhalit Boha se nikterak neztrácí, naopak trvale setrvává v lidské kultuře a zkušenosti.²⁶

Transcendence je tedy zcela smysluplným pojmem i v současné kultuře a drží se nejen v náboženské, nýbrž i sekulární literatuře. Stále se setkáváme s trvalým zájmem o zkušenosti transcendentního charakteru – o to, co Rudolf Otto nazval „das ganz Andere“²⁷ – které jsou spojovány s něčím, co je bez hranic, zcela jiné a nedefinovatelné, a v neposlední řadě nemusí mít nic do činění s náboženskými autoritami či institucemi. McGrath, v jehož teologii náboženská zkušenost zaujímá

^{20/} Týž. *Scientific Theology – Volume One: Nature*, s. 24-25.

^{21/} Týž. *Open Secret – A New Vision for Natural Theology*. Malden (MA), Oxford, Victoria: Blackwell Publishing. 2008, s. 28-35. ISBN 978-1-4051-2692-2.

^{22/} *Tamtéž*, s. 28.

^{23/} AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa proti pohanům*. Kniha Třetí, LVII. Pracovní vydání. 1993, s. 105.

^{24/} Sk 17.

^{25/} K rozhovoru McGratha s pozicí Karla Bartha viz McGRATH, Alister E. *The Order of Things: Exploration in Scientific Theology*. Malden (MA), Oxford, Victoria: Blackwell Publishing. 2006, s. 58-60. ISBN 978-1-4051-2556-7.

^{26/} McGRATH, Alister E. *Open Secret – A New Vision for Natural Theology*, s. 24-25.

^{27/} OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. München: C. H. Beck. 2004, s. 31. ISBN 978-3-4065-1091-5.

významné místo a představuje nutný prvek autentického evangelikalismu,²⁸ se blíže věnuje těmto zkušenostem a rozlišuje je do tří skupin: „numinózní“, „mystické“ a „epifanické“.²⁹ Zajímavou je poslední skupina, v níž se jedná o takové zkušenosti, které pojednou odhalí svět z takové perspektivy, jež se člověka osobně dotkne a promění. Tyto „epifanické“ momenty bývají krátké, nicméně se stávají nositeli nesmírného významu. Může se na příklad jednat o „filozofickou epifanii“, na kterou naráží Platón v dialogu *Symposion*, v níž kontempace krásného předmětu pojednou vede k nazření samotné ideje krásy.³⁰ Pro McGratha mají zkušenosti transcendence značný význam pro postulát univerzálnosti náboženskosti. Také stabilita pojmu „transcendence“ je do jisté míry závislá na výše uvedených typech zkušenosti, které tento pojem posilují.³¹ Řada religionistických teorií, zpravidla těch ranějších, se těmto zkušenostem vyhýbá. Podle Emila Durkheima náboženská víra povstává ze sociálních zkušeností a rituálů, které utvářejí komunitu.³² Teprve s ústupem moderny bylo zrušeno „embargo“ na transcendenci a novější studie datovatelné od osmdesátých let minulého století se znovu odvažují spojovat náboženské představy a praxi se zkušeností transcendence.³³ McGrathovou základní tezí tedy je, že náboženství se jeví jako přirozený, nepominutelný aspekt lidského života a kultury, a to navzdory „sociálnímu inženýrství“ sekularismu moderní doby eliminovat náboženskost jako antropologickou konstantu z celé řady oblastí života.

Post-sekularismus vedl k přehodnocení pozic i jednoho z nejvlivnějších „kaza-
telů“ příchodu nenáboženského věku, autora díla *The Secular City: Secularization
and Urbanization in Perspective*, Harveye Coxe.³⁴ Novou perspektivu poskytuje

^{28/} OLSON, Roger E. *Reformed and Always Reforming: The Postconservative Approach to Evangelical Theology*. Grand Rapids: Baker Academic. 2007, s. 78-81. ISBN 978-0-8010-3169-4.

^{29/} McGRATH, Alister E. *Open Secret – A New Vision for Natural Theology*, s. 28-32.

^{30/} *Tamtéž*, s. 31.

^{31/} „The universality of religion, and especially the capacity of Christianity to establish “points of contact” with other religions, is of fundamental importance to any attempt to develop an authentically Christian natural theology. If the universality of religion reflects in part a corresponding transcultural, transhistorical human awareness of the transcendent, the empirical foundations are already in place for what is recognizably a natural theology. These foundations, it must be stressed, are empirical, based on observation, and are thus essentially independent of the Christian revelation. The Christian tradition, however, is capable of interpreting this transcendence in a specifically Christian manner.” *Tamtéž*, s. 38-39

^{32/} DURKHEIM, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press. 1995, s. 420-429. ISBN 0-02-907936-5.

^{33/} McGRATH, Alister E. *Open Secret – A New Vision for Natural Theology*, s. 38.

^{34/} COX, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Princeton (NJ): Princeton University Press. 2013. ISBN 978-0-691-15885-3.

v nedávno publikované monografii pod titulem *The Future of Faith*.³⁵ Cox v ní rozčleňuje dějiny křesťanství – tak trochu ve stylu Joachima z Fiore – do tří stádií. První tři staletí označuje jako „věk víry“, během něhož evangelia prošla stádiem zásadní dogmatické reflexe. Pak následoval věk „náboženského přesvědčení“, jenž představoval doktrinární upevnění. V současné době žijeme ve věku „Ducha“, vyznačujícím se dogmatickou relativizací a osvojením si takových forem spirituality, v němž významnou roli hraje právě zkušenostní aspekt a také ekumenický rozhovor s jinými náboženstvími.³⁶ Již v roce 1990 Harvey Cox přehodnocoval teze svého bestselleru z poloviny šedesátých let, který napsal během pobytu v Berlíně, v němž se seznámil s myšlenkou „nenáboženského člověka“ Dietricha Bonhoeffera prostřednictvím jeho bývalých spolupracovníků:

Ze zpětného pohledu můžeme samozřejmě vidět, že náboženská povaha člověka má vytrvalejší povahu než Bonhoeffer předpokládal. Kamkoliv se podíváme do světa, jsme svědky neočekávaného vzednutí tradičních náboženství. Renaissance islámské kultury a politiky, znovuzrození šintoismu v Japonsku, vzestup silného židovského, hinduistického i křesťanského fundamentalismu v Izraeli, Indii a USA – to vše probouzí otázky nad údajně nevyhnutelným procesem sekularizace ...³⁷

Ve výše uvedeném citátu Harvey Cox shrnuje jen to, co řada religionistů, teologů a filozofů náboženství považuje dnes za naprostou jistotu: „sekularizační teze“ se prokázala jako falešná. Dokonce i tak významný sekularizaci nakloněný filozof, jakým je Jürgen Habermas, má pochybnosti ohledně jejího postupu. V knize napsané společně s tehdy ještě kardinálem Ratzingerem dochází k názoru, že jsme dosáhli epochy post-sekularismu.³⁸ Náboženský člověk se také stává předmětem cíleného zájmu marketingových strategií korporací a obchodních řetězců. Ty také uvolňují prostředky na charitu jako reklamní tah, jenž má oslovit nábožensky založeného konzumenta.³⁹ Post-sekularismus by měl naplňovat teology a náboženské činitele optimismem, obzvláště v těch zemích, ve kterých církve po desítky let zápasily s anti-náboženskou politikou režimů reálného socialismu. Nesmíme ale zapomenout, že toto oživení náboženskosti se do značné míry týká necírkevních forem spirituality, které katolický teolog John Caputo kriticky hodnotí slovy První

^{35/} TÝŽ. *The Future of Faith*. New York: HarperCollins Publisher. 2009. ISBN 978-0-06-175552-1.

^{36/} *Tamtéž*. 8-20.

^{37/} COX, Harvey. The Secular City 25 Years Later, *The Christian Century*, November 7, 1990. s. 1025-1029. Dostupné z <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=206>

^{38/} HABERMAS, Jürgen & RATZINGER, Josef. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press. 2006. ISBN 978-1-586117-166-7.

^{39/} STIELSTRA, Greg, HUTCHINS, Bob. *Faith-Based Marketing: The Guide to Reaching 140 Million Christian Consumers*. Hoboken (NJ): John Wiley & Sons. 2009. ISBN 978-0-470-42210-9.

epištole Janovy 2,16 jakožto „*curiositas occulorum*“,⁴⁰ čímž míní formy religiozity New Age, např. v podobě „channeling“, zájmu o angelologii, UFO aj.⁴¹ Nutno také dodat, že některé studie z oblasti sociologie náboženství zůstávají skeptické vůči tvrzením hovořícím o „globálním vzednutí náboženskosti“. Z dat získávaných od roku 1981 v rámci projektu „World Value Survey“ vyplývá, že náboženství skutečně nabylo významnější pozici v celé řadě zemí, v jiných jeho osobní i společenský význam stále klesá. Tato sestupná tendence se týká obzvláště zemí s vysokým hrubým domácím produktem, jakými jsou např. Skandinávské země, Švýcarsko nebo Nový Zéland. V nich většina respondentů odpověděla, že náboženství nehraje v jejich životě významnou roli.⁴² Je také potřeba vzít v potaz i výrazný eklektický vztah vůči náboženským obsahům. Deník *Gazeta Wyborcza* nedávno provedl průzkum religiozity v katolickém Polsku, který vyvolal živou společenskou diskuzi. Z průzkumu vyplývá, že v existenci Boha sice věří 83% Poláků, avšak v Kristovo vzkříšení už jen 47%, v soud na konci věků 39%, v neposkvrněné početí Panny Marie 38%, a v existenci ďábla pouhých 28%.⁴³ O poněkud nepřehledné situaci hovoří nizozemský filozof náboženství Paul Kliteur, který poukazuje na to, že se ročně prodají statisíce výtisků křesťanských apologetických titulů, jako např. *The Case For God* Karen Armstrongové.⁴⁴ Popularitě se však stále těší i tituly vůči náboženství kritické, kterých se prodá zhruba stejný počet. Příkladem může být *The God Delusion* Richarda Downkinsona.⁴⁵ Dle Kliteurova názoru proto nelze v post-sekulárním věku přehlížet ty segmenty západní společnosti, které jsou nenábožensky či vysloveně ateisticky založené.⁴⁶

Hovoříme-li o návratu náboženství a náboženskosti obecně, nemůžeme zavírat oči před tím, že tento návrat je spojen s klesající mírou tolerance, růstem fundamentalismu, a v neposlední řadě nábožensky motivovaným terorismem. V souvislosti s teroristickým útokem z 11. 9. 2001 katolický teolog George Weigel píše:

40/ „neboť všechno, co je ve světě, a po čem dychtí člověk a co chtějí jeho oči a na čem si v životě zakládá, není z Otce ale ze světa.“

41/ CAPUTO, John D. *On Religion: Thinking in Action*. London & New York: Routledge. 2001, s. 136. 2001. ISBN 0-415-23332-1.

42/ NORRIS, Pippa, INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 276-280. ISBN 978-1-107-01128-1.

43/ „Polacy odpowiadają papieżowi: Kościół nie wspiera nas na drodze wiary“. *Gazeta Wyborcza* ze dne 18.12. 2013. Dostupné z http://wyborcza.pl/1,75478,15154545,Polacy_odpowiadaja_papiezowi___Kosciol_nie_wspiera.html

44/ ARMSTRONG, Karen. *The Case for God*. Toronto: Alfred & Alfreda Knopf. 2009.

45/ DAWKINS, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press. 2006. ISBN 978-0-593-05548-9.

46/ CLITEUR, Paul. *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*. Chichester, West Sussex: Welley-Blackwell. 2010, s. 1-2. ISBN 978-1-444-33520-0.

Události 11. září 2001 byly smrtelným vyjádřením faktu, že navzdory sekularizační teorii a názorům vlastním světovým elitám (včetně těch vládních), dvacáté první století bude takové, ve kterém rapidně postupující modernizace bude kolidovat s explozí náboženského přesvědčení a náboženské vášně.⁴⁷

Ambivalence oživení křesťanské spirituality si je vědom také Harvey Cox:

Rozumím těm, kteří se cítí být povzbuzeni celosvětovým oživením zájmu o náboženství. Oběti ateistických a protináboženských režimů jsou stejně mrtví, jako ti, kteří se stali obětmi klerikálního teroru. Avšak tito lidé, kteří vítají návrat rituálů a hodnot dávající lidem pocit důstojnosti a continuity – bar micva ve Varšavě, znovuočtení kostelů ve Smolensku, nebo tisíce studentů v Americe, kteří se věnují komparativní religionistice – někdy zapomínají, že znovuoživení náboženskosti není nikdy jednoznačným požehnáním. Tytéž tmavé ikony svatého Michala nebo Bohorodičky, které udržovaly na duchu ruské věřící během stalinistické doby, nyní poskytují antisemitistickému hnutí Pamjat' nejmocnější symboly.⁴⁸

Výše uvedený citát není již nejnovější. Byl napsán v roce 1990. Poslední řádky nám však mohou připomenout nedávnou persekuci feministické punkové kapely Pussy Riot pro jejich kritiku propojení „trůnu“ a „oltáře“ v současném Rusku. Vzdemutí náboženskosti, s nímž mohou být spojeny i cíle politicky zviditelněné moci náboženských institucí a jejich teologií,⁴⁹ představuje nebezpečí pro hodnotu sekularismu a v posledku i otevřené společnosti. Jestliže sekularizace představovala proces emancipace celých oblastí společnosti a kultury z kontroly náboženských institucí a symbolů, sekularismus představuje normativní či etické krédo otevřené demokratické společnosti.⁵⁰ Jako takový, sekularismus nezaujímá nutně negativní postoj k náboženství. Ve své podstatě je vůči němu indiferentní. Brání však otevřený společenský prostor, dojde-li k porušení práv a svobod s ním spojených. Všeobecná deklarace lidských práv nebo Evropská úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod zaručují nejen svobodu náboženského vyznání, ale také právo ho kritizovat nebo od něho odpadnout.⁵¹

^{47/} WEIGEL, George. *Faith, Reason, and the War Against Jihadism: A Call to Action*. New York: Doubleday. 2007, s. 3. ISBN 978-0-307-49917-2.

^{48/} COX, Harvey. *The Secular City 25 Years Later, The Christian Century*, November 7, 1990. s. 1025-1029. Dostupné z <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=206>

^{49/} Viz např. tuto studii k politickým aspiracím evangelikální scény v USA: LINDSAY, Michael D. *Faith in the Halls of Power: How Evangelicals joined the American Elite*. Oxford: Oxford University Press. 2007. ISBN 978-0-19-532666-6.

^{50/} CLITEUR, Paul. *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*. s. 9-11.

^{51/} "Those critics who proclaim that Western civilization is intimately bound up with the secular outlook are right. Only within the framework of democracy, the role of law, the secular state, and human rights, as expounded in European constitutions and Human Rights declarations, is it possible to develop a framework for religious and cultural pluralism. Therefore, revindicating the secular outlook is essential for European civilization's chanc-

Skrývá-li metafyzika v sobě moment násilí, pak se toto projevuje na půdě přirozené teologie ve vztahu k otázce náboženskosti člověka vyloučením jeho nenáboženské podoby jakožto „jiného“. Jak píše Jacques Derrida, kultura logo-centrické metafyziky se ukazuje jako „helio-politika“, v níž ideál sociálního se hledá v ideálu splynutí. Subjekt se ztrácí v kolektivní reprezentaci, společném ideálu. Jedná se o kolektivitu, která říká „my“ a obráceně tváří k inteligibilnímu slunci pravdy staví „jiného“ vedle sebe a nikoliv naproti sobě. Derrida pokračuje v interpretaci Emanuele Lévinase a připojuje se k jeho vizi takového společenství, v němž „jiný“ sám a jen sám se může vyjádřit kým je *ante* jakékoliv společné pravdě. Je to vize společenství, jež předchází platónskému „světlu“, nikoliv společenství beze světla či synagoga se závojem zahalujícím její oči.⁵² Konečně, „nenáboženský člověk“ je ontologicky představován jako $\mu\eta\ \acute{\omega}\nu$ – „ne-jsoucí“ – a takto vyloučen z účasti na moci Bytí. McGrath interpretuje křesťanskou koncepci Božího obrazu v člověku jako kognitivně-percepční směřování k pravdě, tedy jakýsi souhrn mentálních reprezentací, které uschopňují člověka k tomu, aby rozeznával přítomnost Boha. V tomto smyslu McGrath shledává jistou paralelu *imago dei* v pojmu *homo religiosus*, tak jak s ním pracuje Mircea Eliade.⁵³ *Homo religiosus* dychtí po posvátné skutečnosti, po participaci na Bytí a životě ve světě, který je plný znamení a hierofanií.⁵⁴ Eliade, jak je obecně známo, byl bytostně přesvědčen o tom, že kvalita náboženskosti přetrvává i v sekulárním člověku, byť v kamuflované podobě. Manifestuje se skrytě v jeho nostalgii, snech, ambicích, fikcích, a konečně i politických idejích. Jeho profánní perspektiva je v podstatě iluzorní. Každé ze sebeurčení, se kterým se druh *homo sapiens* ve svých dějinách identifikoval – *homo ludens*, *homo viator*, či moderní *homo faber* – nachází své poslední ukotvení v náboženskosti. Eliade si byl vědom, že postulát archetypálnosti *homo religiosus* není prokazatelný, nicméně není také falzifikovatelný. Ve své studii k Eliadově filozofii náboženství David Cave poukazuje na to, že Eliadeho argumentace má kruhovou podobu, když ukotvuje lidskou existenci v jejích teoretických i praktických aspektech v náboženskosti – zároveň však tato argumentace je založena na axiomu primordiality náboženského rozměru. Zkrátka přicházejí motivy ekonomické, sociální a psychologické, které jsou spojené s obstaráváním každodenních potřeb.⁵⁵ Terminologií Abrahama Maslowa bychom mohli hovořit o „deficiency cognition“, moti-

es of surviving and flourishing, and those of wider Western civilization as well.” *Tamtéž*, s. 10.

^{52/} DERRIDA, Jacques. *Die Schrift und die Difference*, s. 139-140.

^{53/} McGRATH, Alister E. *Open Secret – A New Vision for Natural Theology*, s. 195.

^{54/} ELIADE, Mircea. *No Souvenirs*. New York: Halpercollins. 1982, s. 71. ISBN 0-06-0621443-5.

^{55/} CAVE, David. *Vision for a New Humanism*. New York, Oxford: Oxford University Press. 1993, s. 93. ISBN 0-19-507434-3.

vovaným fundamentální starostí, která člověka vede k tomu, aby jednal prakticky a pragmaticky za účelem zajištění svých potřeb. Náboženský rozměr je ztotožnitelný s „being cognition“, jež nemá manipulativní, nýbrž participační povahu.⁵⁶

Byl-li zde zmíněn Mircea Eliade, je na místě uvést i jméno Paula Tillicha. U obou se totiž náboženskost profiluje jakožto participace na ontologické substanci. Kenneth Hamilton kriticky upozorňuje na esencialistický, ontologizující, a v jistém smyslu i nedějinný charakter myšlení obou velikánů:

Tato vize „spirituality“ reprezentuje teologický výhled, jež jednoznačně zvýhodňuje náboženského člověka, ať již v jeho primitivní nebo sofistickované (ontologicky orientované) formě. Funkcí náboženství je ustavit posvátný prostor. Na nižší úrovni je náboženská teorie a praxe ztělesněna mýtem a rituálem. Na vyšší úrovni se náboženská skutečnost stává předmětem analýzy „struktury bytí“ a mystické zkušenosti. Konečný výsledek je ale týž: vyvýšení náboženského člověka a vyloučení profánního. Dějinnou existenci je potřeba transcendovat – a s ní zapudit i dějinnost historických náboženství. Teofanie platí. Kristové či manifestace božského v časném existují do té míry, do jaké každá dějinná manifestace je pečlivě oddělena od této božské ne-časové reality. „Ježíš jakožto Kristus“ je podle Tillicha smysluplnou výpovědí, nikoliv „Ježíš Kristus“.⁵⁷

Pro Paula Tillicha může nenáboženské vědomí existovat pouze v intenci, postrádá však jakoukoliv substanci. Člověk je vždy tak řečeno držen Bohem v nepodmíněné zkušenosti skutečnosti, která je *apriori* náboženskou formou sebe-pochopení. Ve své konstrukci esenciálně či přirozeně náboženského člověka Paul Tillich spojuje Schellingův pojem „nepodmíněného“ se Schleiermacherovou ideou Boha jakožto pramene bezprostředního sebe-uvědomění a Augustinovo *cognitio dei insita*. Bůh je zakoušen nepodmíněně v sebejistotě „já“ jako skutečnost mimo subjekt-objektovou polaritu. Subjektivní „já“ tak participuje na nepodmíněně skutečném, které ho zakládá. Bůh je součástí sebevědomí „já“ a esenciálně je tedy zkušenostně přístupný každému člověku.⁵⁸ „Parakuzie“ nenáboženského člověka vůči náboženským obsahům takto naráží na „parakuzii“ teologie a náboženské filozofie vůči nenáboženskosti. Jedním z mála teologů, kteří vytrvali ve svém postoji brát nenáboženskost vážně, byl před několika lety zesnulý Edward Schillebeeckx. Svým pojetím víry jakožto daru, Schillebeeckx polemizuje s jakoukoliv teologickou pozicí, která je postavena na apriorně-transcendentním charakteru lidské subjektivity

^{56/} BELLA, Robert N. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge (MA): Harvard University Press. 2011, s. 5-6. ISBN 978-0-674-06143-9.

^{57/} HAMILTON, Kenneth. „Homo Religiosus“ and Historical Faith, *Journal of Bible and Religion*, 1965, roč. 33, č. 3, s. 221. ISSN 0885-278.

^{58/} LEINER, Martin. Tillich on God. In RE MANNING, Russell (ed.). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009, s. 40-42. ISBN 978-0-521-85987-9.

ve smyslu předem dané schopnosti intencionálního pohybu vůči transcendenci. Schillebeeckxova pozice vychází z premisy Boží fundamentální skrytosti a dějinné a kulturní situovanosti křesťanské zvěsti o spáse. Ježíš z Nazareta ve své kontingenci Boha současně odhaluje i skrývá. Boží skrytost zůstává pro lidskou zkušenost nepřekonatelnou výzvou. Boží spásnou přítomnost nemůžeme vyvodit z našeho vědomí ani ze zkušenosti. Člověk je svým způsobem „svobodný“ od Boha a víra se v něm rodí pavlovsky řečeno „*ex auditu*“.⁵⁹

V následujících pododdílech opustíme hermeneutiku podřízenou autoritě „reality“ a „zkušenosti“, která u většiny výše uvedených autorů zakládá předpoklad přirozené náboženskosti, ve prospěch hermeneutiky novo-pragmatismu Richarda Rortyho, jenž tuto otázku neřeší nástroji ontologie nebo epistemologie, nýbrž ji činí výhradně předmětem zájmu kulturní politiky. Autor této kapitoly je přesvědčen, že se jedná o přístup z hlediska zájmů otevřené demokratické společnosti mnohem prospěšnější než kterékoli na esencialismu založené řešení, ať již teistické nebo ateistické provenience.

3. Richard Rorty a jeho novo-pragmatismus

Richard Rorty byl nepochybně tím typem myslitele, pro kterého se v německém jazyce vžilo slovo „Querdenker“. Již jeho relativně časté změny působení na různých katedrách svědčí o posunech v jeho akademických zájmech. Rorty nejdříve působil na katedře filozofie v Princetonu. V roce 1982 se stal profesorem humanitních věd na University of Virginia. Koncem devadesátých let již ale působil jako profesor komparativní literatury ve Stanfordu. Harold Bloom označil Rortyho za nejpřednějšího amerického myslitele druhé poloviny dvacátého století,⁶⁰ zároveň je ale nutné poznamenat, že ve filozofických kruzích mu byl přisuzován status „páří“ či „outsidera“, čímž se Rorty přičinil také tím, že se obrátil zády k pevně etablovanému směru analytické filozofie, a tento obrat zpečetil svým stěžejním dílem *Philosophy and the Mirror of Nature*.⁶¹ Elijah Dann přirovnává jeho osud údělu, který by potkal nejslibnějšího kardinála, jenž by se jednoho rána probudil a dospěl k názoru, že již nemůže nadále setrvat ve svém náboženském přesvědčení.⁶²

^{59/} GODZIEBA, Anthony J. *God, Luxury of Our Lives: Schillebeeckx and the Argument*, In BOEVE, Lieven, DEPORTERRE, Frederieck, VAN ERP, Stephen (ed.). *Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*. London: T & T Clark International, s. 25-28. ISBN 978-0-567-18160-2.

^{60/} MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty* (Philosophy Now). Chesham: Acumen Publishing Ltd. 2002, s. 1. ISBN 1-902683-12-9.

^{61/} RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton (NJ): Princeton University Press. 1979. ISBN 0691-07236-1.

^{62/} DANN, Elijah G. *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief*. London. New York: Continuum. 2006, s. 2. ISBN 0-8264-8902-8.

Rorty se nepochybně proslavil jakožto neodbytný kritik filozofie ve stylu „velké tradice“, která se již od dob Platónových pokouší podat jednoznačné definice pojmů jako je „pravda“, „poznání“ nebo „spravedlnost“ ve smyslu pevného teoretického východiska pro praxi. Sokratés se ptá Thrasymacha, jak může jednat spravedlivě, aniž by věděl, co spravedlnost je. Augustin se potýká s nesnadnostmi, když se pokouší definovat čas. Immanuel Kant se snaží odlišit fenomenální stránku věcí od jejich noumenální povahy, tak jak jsou samy o sobě. Velký projekt hledání epistemologických základů našich přesvědčení („beliefs“) má být podle Rortyho opuštěn ve prospěch řešení konkrétních společenských otázek.⁶³ Rorty odmítal nálepky typu „relativista“ či „sociální konstruktivista“, odmítal-li přijmout tradiční rozlišování věcí, tak jak jsou o sobě, a ve vztazích, v nichž stojí vůči jiným jsoucům, obzvláště pak vůči lidským potřebám a zájmům. Ve svém myšlení pokoušel spojit post-darwinovský směr amerického pragmatismu, především Johna Deweyho, a vývoj v evropském myšlení po Friedrichu Nietzsche.⁶⁴ Obě tradice se pokusily zpochybnit metafyzické rozlišení mezi „subjektem“ a „objektem“, „skutečným“ a „zdánlivým“, „absolutním“ a „relativním“, a konečně také mezi „přirozeným“ a „konstruovaným“. Dotazování po povaze věcí, tak jak ho formulovala výše zmíněna „velká tradice“ se pohybuje v řádu „nacházení“ a „vytváření“. Tato tradice představuje problémy jakožto „nalezené“, a to ve smyslu, že se prezentují jakožto předmět reflektující mysl. Pragmatismus nenachází žádné užití pro tyto polaroty a snaží se je nahradit distinkcí mezi „užitečnějším“ a „méně užitečným“. Jeho cílem je prolomení karteziánsko-lockovského obrazu mysli, který se pokouší uchopit vnější skutečnost jako její reprezentaci, jež by jí korespondovala. Poznávat takto znamená přesně reprezentovat to, co je mimo mysl.⁶⁵ Sama mysl se odhaluje jako „zrcadlo“, ve kterém se zrcadlí různé reprezentace, jejichž přesnost se odlišuje. Rortyho epistemologie má darwinistický základ a ukazuje *homo sapiens* jakožto druh, který se snaží vyrovnat s prostředím, ve kterém žije, tím nejlepším způsobem, aby si tak učinil život příjemnější a méně strastiplný. Za tímto účelem užívá celou řadu nástrojů, mezi něž patří především řeč. Té je třeba rozumět jako prostředku adaptace v prostředí, nikoliv však jako nástroji reprezentace vnitřní povahy

^{63/} WILLIAMS, Michael. Rorty on Knowledge and Truth. In GUIGNON Charles & HILEY, David R. *Richard Rorty: Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003, s. 61-80. ISBN 978-0-511-07171-1.

^{64/} RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972-1982). Minneapolis: University of Minnesota Press. 1982, s. XIII- XLVII. ISBN 0-8166-1063-0. DANN, Elijah G. *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief*. s. 7-13.

^{65/} MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty* (Philosophy Now). s. 68-89.

tohoto prostředí.⁶⁶ Vztah mezi lidským a ne-lidským světem je výhradně kauzální, nikoliv reprezentativní. Nemáme zde do činění s karteziánskou představou mysli jako „vnitřního prostoru“, který by byl vyňat z kauzálních relací mezi prostředím a tělem. Rorty není idealista. Existuje svět mimo nás. Většina věcí vyskytujících se v prostoru a čase jsou následky příčin, které nezahrnují lidské mentální stavy. To, co není tak řečeno vně, je „pravda“. Tam, kde nejsou věty, není ani pravda. Věty jsou prvky lidských jazyků – tedy také lidským výtvorem.⁶⁷ Představa, že pravda je stejně „vně“, tak jako svět, je dle Rortyho odkazem doby, kdy byl svět pojímán jako stvoření transcendentní Bytostí hovořící univerzálním jazykem:

Jestliže zanecháme pokusů porozumět ideji takového nelidského jazyka, nebudeme v pokušení plést si samozřejmost, že svět nás opravňuje věřit, že daná věta je pravdivá, s tvrzením, že svět se z vlastní iniciativy dělí do větných tvarů nazývaných fakta. Jestliže však přece jen někdo trvá na koncepci faktů existujících samých o sobě, pak je jen krok od toho, aby psal slovo pravda s velkým „P“ a považoval ji za identickou s Bohem nebo se světem jakožto Božím projektem.⁶⁸

V mnoha každodenních situacích můžeme dospět k závěru, že některé naše soudy ohledně nejazykových stavů světa jim tak řečeno „odpovídají“. Mnohem komplikovanější situace nastává tam, kde máme do činění s velkými jazykovými systémy („vocabularies“). Setkáváme se s alternativními jazykovými hrami jako např. starověkou aténskou politikou proti politické teorii Jeffersonově, morálním „slovníkem“ apoštola Pavla versus jazykové praxi Sigmunda Freuda, terminologií Aristotela versus terminologii Newtonově. Nemůžeme ale říci, že je to vnější svět, který činí jeden „slovník“ lepším, skutečnost lépe reprezentujícím, než „slovník“ jiný. To že Newtonova jazyková praxe činí svět o něco předvídatelnějším než Aristotelova, ještě neznamená, že svět hovoří Newtonovým jazykem. Svět „nemluví“, avšak je působcem našich přesvědčení („beliefs“).⁶⁹ Jazykové praxe se nemění na základě racionální argumentace. Jejich proměna není ani výsledkem citu nebo aktu vůle. Adaptace mechaniky Galileiho, idiomu romantické poezie nebo socialistické politické rétoriky jsou následkem toho, že si evropské kulturní prostředí postupně odvykalo užívat jisté výrazy a osvojovalo nové.⁷⁰ Rorty se opírá o závěry z Kuhnovy *The Copernican Revolution*, podle nichž to nebyla teleskopická pozorování

^{66/} RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. XXIII-XXIV. ISBN 978-0-14-026288-9.

^{67/} RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989, s. 3-22. ISBN 0-521-35381-5.

^{68/} *Tamtéž*, s. 4-5.

^{69/} *Tamtéž*, s. 5.

^{70/} *Tamtéž*, s. 6-7.

vání, co rozhodujícím způsobem přispělo k vyvrácení geocentrického obrazu světa.⁷¹ Spíše bychom si měli představit, že Evropané se po staletí na poli přírodních věd potáceli v neprůkazném zmatku, než začali hovořit způsobem, který pokládá jisté do sebe zapadající teze za samozřejmé. Do určité míry Rorty navazuje na Hegelovu koncepci vývoje Ducha, jež si postupně uvědomuje sama sebe. V Rortyho pojetí ale pohyb „Ducha“ je ne-teleologickým, neuzavřeným pohybem popisování a přepisování světa, odvykání od určitých jazykových praxí a osvojování nových.⁷² Řekneme-li, že Freudova psychoanalýza dosáhla pravého poznání lidské přirozenosti nebo Einsteinova jazyková praxe lépe odpovídá zákonitostem fyziky, z Rortyho pohledu se jedná o prázdný kompliment, které udělujeme těm jazykovým hrám, jež jsou užitečné a pomáhají nám se lépe adoptovat ve světě. Rorty byl radikální anti-esencialista. Řeč o „vnitřní povaze věcí“ či φύσις přinesla v dějinách západní civilizace více problémů než užítku. Rorty ale nechce být pochopen špatně. Říkáme-li, že ve světě není žádná pravda, neznamená to, že jsme „neobjevili“ její neexistenci ve světě. Jde spíše o to, že tento koncept neslouží dobře našim potřebám. Pravdivost a obhájitelnost našich přesvědčení je v posledku věci intersubjektivního konsensu. Již nyní nebo v budoucnu mohou existovat posluchači, pro něž naše přesvědčení nebudou pravdivá či odůvodnitelná. Je možné, že někdy v budoucnu bude existovat komunita, která bude disponovat zcela alternativními jazykovými praxemi.⁷³

Rortyho závěry můžeme vztáhnout i na proměnlivost jazykové praxe ve vztahu k řeči o Bohu. Náboženské společnosti upouštějí od jistých výrazů či celých částí jazykové praxe, případně je podržují jen v liturgickém kontextu, a osvojují si nové. Příkladem může být distancování se protestantské teologie od „slovníku“ tomismu (resp. neo-tomismu). Osvojování nových jazykových návyků může být dokumentováno na projektu demytologizace v teologii poloviny 20. století. Konečně, v průběhu sekularizačního procesu celé segmenty západní společnosti opustily řeč o Bohu vůbec. Rorty věří, že principiálním motorem kulturní i osobní změny je proměna v jazykovém chování, přičemž se spoléhá, že tato inovativní kapacita jazykové praxe přinese zlepšení našeho společenského i osobního života, nikoliv očekávání nadpřirozené spásy shůry. Mark C. Taylor označuje toto pojetí jako „reziduální teologii“.⁷⁴ To co zůstalo z Boha, je právě tato inovativní síla lidského

^{71/} KUHN, Thomas S. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge (MA): Harvard University Press. 1985. ISBN 0-674-17103-9.

^{72/} RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 7.

^{73/} RORTY, Richard. Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson VS. Wright, *The Philosophical Quarterly*, roč. 45, č. 180, 1985, s. 281-300. ISSN 0885-2758.

^{74/} ROBBINS, Wesley J., „You will be like God“: Richard Rorty and Mark C. Taylor on the Theological Significance

jazykového chování v interakci s prostředím. Tato myšlenka se objevuje ostatně již u Rortyho vzoru – Johna Deweyho, který spojuje pojem „Bůh“ s lidskou invencí a sociální angažovaností a nikoliv s transcendentním činitelem.⁷⁵ Rortyho filozofie by se tak mohla jevit jako forma humanistického ateismu. Takto ji interpretuje teolog Mark C. Taylor: „Novo-pragmatismus je filozofií jazyka, v němž produktivní činnosti lidských subjektů slouží jako náhražka Boha klasického teismu jakožto mimojazykového původce významů slov“.⁷⁶ Má tedy Rortyho filozofie skrytý náboženský podtext? Wesley J. Robins tuto interpretaci zamítá. U Rortyho slova nepředstavují o nic více funkci uskutečnění preexistenční entity ve znacích než jednotlivci daného druhu uskutečnění preexistenční formy u Darwina. Lidský jazyk není fenoménem reprezentace, a tedy také nepatří do hájemství onto-teologicky podmíněné „ekonomie reprezentace“.⁷⁷ Nesetkáme se zde se „základem významu“, jež by měl transcendentní funkci. Rortyho novo-pragmatismus se proto vzdaluje jak klasickému teismu, tak humanistickému ateismu. Neposkytuje teorii o tom, co dává slovům význam a činí je pravdivými. Takové teorie obvykle předpokládají, že jazyk je prostředkem reprezentace něčeho nejazykového. Ve vztahu mezi slovy a světem se neskrývá nic jiného než kauzální interakce mezi jazykovým chováním člověka a jeho prostředím. V tomto ohledu byl Rorty kritický vůči kontinentální filozofii, především vůči Heideggerově „mystice“ jazyka, v níž básnění představuje pravou řeč i pravé myšlení – samo zakládání pravdy. Některé věci nelze uchopit slovy – jsou „unausprechlich“. Rorty poukazuje, že mladý Heidegger žádný pojem „nevyslovitelnosti“ neznal. „Dasein“ má zcela jazykovou a sociální povahu. Pokus o jeho transcendování návratem k metafyzice je sebeklamem. Teprve pro pozdějšího Heideggera se „myšlení“ stává náhražkou a „kvazi-božstvím, ve kterém žijeme, pohybujeme se, jsme.“⁷⁸ Rortyho pojetí jazykové praxe není su-

of Human Language Use. *The Journal of Religion*, roč. 70, č. 3, 1992, s. 389-402. ISSN 2077-1444.

^{75/} KUIPER, Ronald A. *Richard Rorty*. London, New York: Bloomsbury Publishing. 2013, s. 134. ISBN 978-1-4411-4024-1: „Neither Dewey nor Rorty understand transcendence as something statically and antecedently existent. The union of ideal and actual in which they place their hope, while indeed something operating in the here and now, retains an integral futural dimension, setting its sights by something yet to be achieved. Both thinkers therefore see themselves as taking our ability and responsibility to participate in the realization of this emancipatory ideal more seriously than do their more metaphysically inclined counterparts ...Supernaturalist religion, and the kind of metaphysical truth which Dewey regards as its legatee and conceptual refinement, must be viewed, as he argues, as attempts to short-circuit the effort required to transfer the real in the direction of the ideal. Metaphysical and religious dogmas destabilize us, seeking to prove the existence of a transcendent, immutable reality, in which our aspirations are already fulfilled.“

^{76/} *Tamtéž*, str. 390.

^{77/} *Tamtéž*, s. 395. Viz také HUBÍK, Stanislav. *K Postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert. 1994, s. 78-92. ISBN 80-85834-08-1.

^{78/} RORTY, Richard. *Essays On Heidegger and Others: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University

rogátem Boha, nebo atemporálního Kantova subjektu zkušenosti. Pojmy „jazyka“ a „významu“ nejsou imunními vůči dějinné relativizaci, tak že by se jazyk mohl jevit jako apriorní podmínka aktivity popisování přítomná v lidstvu ve všech jeho dějinných etapách. Rortyho vize je zcela kontingentní a ne-teleologická. Spíše bychom měli hovořit o „spontánních variacích, které nastávají v našem jazykovém chování“.⁷⁹ Ne-teleologický pohled na intelektuální dějiny, včetně dějin vědy, má pro teorii kultury tentýž význam, jaký měl Mendelův výklad přirozeného výběru pro evoluční teorii. Mendel nám dovoluje nahlédnout smysl jako něco, co se děje nahodile, než aby bylo cílem celého procesu.⁸⁰ Rorty také navazuje na Donalda Davidsona, který myslel dějiny jazyka a celé kultury podobným způsobem, jakým Darwin uvažoval o historii korálového útesu. Staré metafory neustále „vymírají“ tak řečeno do doslovnosti, aby posloužily jako platforma nových metafor. Tato analogie tak odhaluje „náš jazyk“, tj. vědy a kultury západního světa počátku 21. století jako něco, co vzniklo jako následek mnoha nahodilostí.⁸¹

4. Rortyho „náboženská nemuzikálnost“

Rorty se vyjádřil ke svému osobnímu postoji náboženství mnohokrát. Naposledy v knize *The Future of Religion*, kterou napsal se svými evropskými kolegy Gianni Vattimo a Santiagem Zabalaou.⁸² Rorty zde vychází z předpokladů, které byly již nastíněny ve výše uvedeném oddíle, jmenovitě z pozic anti-esencialismu. Jsou-li již otázky, jak jazyk souvisí se skutečností, jaké jsou hranice lidského poznání, či rozdíl mezi kontingentním a nutným, fenomenálním a trvale skutečným, překonány, musí tato změna paradigmatu ovlivnit i společenskou diskuzi nad antagonismem mezi náboženstvím a ateismem, teologií a přírodními vědami. Rorty tvrdí, že tato změna učinila slovo „ateista“ méně populárním a mnozí jedinci, kteří nenavštěvují bohoslužby, jsou méně nakloněni o sobě říkat, že nevěří v Boha, poněvadž je toto iracionální. Spíše se popisují termínem převzatým od Maxe Webera, že jsou „nábožensky nemuzikální“. Jsou lidé, kteří jsou zcela „hluší“ vůči kouzlu hudby a proto je mimo rámec jejich zájmu.

Press. 1991, s. 51-52. ISBN 978-0-521-35369-4. Viz také CAPUTO, John D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986, s. 86-89. ISBN 0-8232-1097-9.

^{79/} ROBBINS, Wesley J. „You will be like God“: Richard Rorty and Mark C. Taylor on the Theological Significance of Human Language Use, s. 394.

^{80/} RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 16.

^{81/} RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books. 1999, s. 262-274. ISBN 978-0-14-026288-9.

^{82/} RORTY, Richard, VATTIMO, Gianni, ZABALA, Santiago (ed.). *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press. 2005, s. 29-40. ISBN 0-231-13494-0.

Podobně existují lidé, mezi něž se řadí sám Rorty, kteří postrádají jakýkoliv osobní zájem o náboženské otázky. Rozměr náboženskosti není antropologickou konstantou či privilegovaným aspektem bytnosti člověka. Neliší se výrazně od jiných schopností jako je vnímání hudby nebo schopnosti myslet filozoficky.⁸³ Rorty se nebrání představě náboženskosti jako „estetického“ přístupu svého druhu. Ovšem, „estetismus“ náboženskosti nesmíme pojímat v hranicích Kantovy kognitivně-morálně-estetické hierarchie. Anti-esencialistický přístup nesdílí přesvědčení, že tam, kde není dosaženo obecného souhlasu v dané věci, se otevírá prostor pro libovůli osobního vkusu. De-hierarchizace kognitivního, morálního a estetického činí zbytečnou otázku smíření světonázoru přírodních věd s náboženskými idejemi evropské civilizace. Rorty je proto kritický vůči moderním teologům formátu Rudolfa Bultmanna nebo Paula Tillicha, kteří se snažili převádět kognitivní tvrzení náboženství do roviny symbolu.⁸⁴ Náboženskost či její opak se nemohou opírat o metafyzický či epistemologický základ. Rorty spojuje vlastní nenáboženskost s „antiklerikalismem“, což je postoj společenský či politický, nikoliv metafyzický nebo epistemologický. Oproti ateistovi, zůstává antiklerikál vůči náboženství indiferentní, nakolik toto zůstává věcí osobního přesvědčení a praxe. Zbystřuje však pozornost vůči náboženským společnostem a církvím tam, kde mohou představovat hrozbu pro otevřenou demokratickou společnost.⁸⁵

Jak bylo řečeno výše, Rorty přebírá analogii „nemuzikálnosti“ ve vztahu k náboženství od Maxe Webera. Sám Weber není patrně zcela původním autorem této analogie a převzal ji od jednoho z otců amerického pragmatismu Williama Jamese – ačkoliv pro tohoto myslitele „náboženskost“ je výrazem psychologické normálnosti, zatímco ateistická nebo racionalistická pozice je deviantním rysem úzké skupiny trpící psychofyzickou vadou obdobnou parakuzii. Pro Webera však náboženská „nemuzikálnost“ představuje kulturní kontext, v němž žije většina moderních lidí, kteří by byli v předmoderní době bezpochyby všichni nábožensky založenými. Náboženskost se tedy jeví jako veskrze dějinný fenomén, což současně platí také o nenáboženskosti.⁸⁶

^{83/} *Tamtéž*, s. 31.

^{84/} *Tamtéž*, s. 33-34. Ke kritice teologie „symbolických forem“ viz FRANKENBERRY, Nancy K. Religion as a „Mobile Army of Metaphors“. In FRANKENBERRY, Nancy K. (ed.). *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002, s. 172-187. ISBN 0-511-030556-8.

^{85/} RORTY, Richard, VATTIMO, Gianni, ZABALA, Santiago (ed.). *The Future of Religion*, s. 32.

^{86/} GHOSH, Peter. *A Historian Reads Max Weber: Essays on the Protestant Ethics*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. 2008, s. 246-247. ISBN 978-344705776.

Cílem této podkapitoly není detailní zkoumání autenticity Rortyho „náboženské nemuzikálnosti“. Přesto je zajímavé se podívat na dvě situace v Rortyho životě, ve které se setkal s výzvou náboženskosti.

V roce 2007 byl Rorty diagnostikován s neoperovatelnou formou rakoviny slinivky břišní. Dva měsíce před smrtí Rorty napsal svůj poslední článek „The Fire of Life“, ve kterém se vyrovnává s nastalou situací.

Několik měsíců potom, co jsem se dozvěděl tuto špatnou zprávu, jsem seděl doma nad kávou se svým synem a bratrancem, který mě navštívil. Můj bratranec (baptistický kazatel) se mě zeptal, zdali jsem se nyní neobrátil k náboženským tématům, na což jsem mu odpověděl: „Nikoliv“. „A co filozofie?“, zeptal se můj syn. „Ne.“: odpověděl jsem. Ani filozofie, kterou jsem napsal, ani ta, kterou jsem četl, nepřinášely nic zvláštního do mé situace. Neměl jsem žádnou roztržku s Epikurovým tvrzením o iracionálnosti strachu ze smrti, ani s Heideggerovou myšlenkou, podle níž onto-teologie vznikla jako pokus o vyrovnání se se smrtí. Neuvažoval jsem o ataraxii ani o Sein zum Tode.⁸⁷

Jisté uspokojení Rorty nacházel v poezii, a v článku vyjadřuje lítost nad tím, že se ve svém životě nevěnoval poezii více:

Nikoliv proto, že bych se obával, že by mi (v poezii) unikly nějaké pravdy, které nelze vyjádřit prozaicky. Nejsou tam žádné pravdy. Není tam nic o smrti, co by již Epikuros a Heidegger neuchopili. Žil bych jen o něco plnějším životem. Je to, jako když má člověk víc přátel. Kultury, které mají bohatší slovník, jsou lidštější a tímto i vzdálenější od zvířat – než ty, které mají svůj slovník chudší. Ženy a muži se stávají lidštějšími, když je jejich paměť zaplněna verši.⁸⁸

Rorty tak do konce života zůstal věrný svému pojetí „vzdělávací“ či „terapeutické“ filozofie, která shledává smysl lidského života nikoliv v hledání pravdy, ale v jeho obohacení a zlidštění. Toto souvisí s Rortyho pojetím racionality nikoliv jakožto zvláštního komponentu, jímž se lidé jaksi přirozeně vyčleňují ze zvířecího světa. Racionalita se u něho do určité míry stýká s Hegelovým pojetím svobody. Jedná se o prvek tvořivý, v němž se otevíráme dialogu, máme ochotu měnit naše návyky a přetvářet v jinou osobnost. Toto je spojeno i s osvojením si „vyšší kultury“ ve schopnosti zacházet s abstraktními idejemi nebo hovořit o umění, architektuře či literatuře pro prosté potěšení a obohacení. Zvláštní místo v tomto modu rozumnosti zaujímá právě poezie. Ta se jeví jako zvlášť atraktivní způsob sebe-utváření,

^{87/} RORTY, Richard. The Fire of Life. *Poetry* (January 2008), dostupné z <http://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/article/180185>.

^{88/} *Tamtéž*.

zvláště tam, kde se odevzdává zcela kontingentním idiosynkraziím života a nikoliv reflexi univerzálních nutností, jak je tomu u filozofie.⁸⁹

Jak se zdá, také Rorty měl nicméně období, v němž byl uchvácen jistou formou náboženskosti a o dojmy z tohoto období se dělí v autobiografické stati „Trotsky and the Wild Orchids“.⁹⁰ Rorty vyrůstal v silně levicově angažované a nenábožensky založené rodině. Jak sám říká, již ve dvanácti letech byl seznámen s rodinnou „biblí“, jmenovitě tituly *The Case of Leon Trotsky* a *Not Guilty*, jež vycházely ze zkoumání Deweyho komise ve věci obvinění vznesených proti Leonu Trockému během tzv. Moskevských procesů. Na druhé straně, Rorty propadl koníčku, který jen těžce smířoval s politickým a sociálním cítěním, který si osvojil v tomto věku. Tímto koníčkem bylo studium a hluboká fascinace „sociálně nepotřebnými“ seвероamerickými orchidejemi. Sociální angažovanost měla v Rortyho rodině hluboké kořeny, u nichž stál Rortyho děd z matčiny strany Walter Rauschenbusch, baptistický pastor a klíčová postava hnutí „Social Gospel“.⁹¹ Když se Rorty později dostal na Hutchinsonovu akademii v Chicagu, pokoušel se najít bázi, která by sjednotila tyto protichůdné zájmy „uchopením reality a spravedlnosti do jednoho pohledu“,⁹² přičemž výraz „realita“, jak Rorty přiznává, měl pro něho silně ezoterický význam:

Realitou jsem více méně mínil wordsworthianské momenty, během nichž jsem v lesích kolem Flatbrookville (a obzvláště v přítomnosti jistých orchidejí) cítil, že se mě dotklo něco numinozního, něco neobvykle důležitého.⁹³

Rorty do značné míry připisuje tento zájem o spirituální rozměr atmosféře, která po válce vládla v Chicagu, jíž byla „novo-aristotelská mystika“, jež pohrdala Deweyho pragmatismem. Na univerzitě působila řada emigrantů z Německa, v čele s Leo Straussem, pro něž pouze postulování něčeho věčného, absolutního, a dobrého, jímž mohl být Bůh Tomáše Akvinského nebo „přirozenost člověka“ v aristotelském pojetí, mohlo zabránit opětnému nástupu něčeho tak hrozivého, jako byl nacismus v Evropě.⁹⁴ Rorty dodává, že v průběhu studia našel cestu k Tho-

^{89/} MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty* (Philosophy Now), s. 103-107.

^{90/} RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*, s. 3-20.

^{91/} GROSS, Neil. *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. Chicago: The University of Chicago Press. 2008, s. 63-83. ISBN 978-0-226-30990-3.

^{92/} RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*, s. 7.

^{93/} *Tamtéž*, s. 7-8.

^{94/} „According to Hutchins and Adler, pragmatism was vulgar, relativistic, and self-refuting. As they pointed out over and over again, Dewey had no absolutes. To say, as Dewey did, that growth itself is the only moral end, let one without a criterion for growth, and thus with no way to refute Hitler's suggestion that Germany had grown under his rule. To say that truth is what works is to reduce the quest for truth to the quest for power. Only appeal to something eternal, absolute and good – like the God of St Thomas or the nature of human beings described by Aristotle – would permit one to answer the Nazis, to justify one's choice of social democracy over fascism.

masi Stearnsovi Eliotovi a jeho konzervativnímu anglikánskému křesťanství. K této epizodě svého života nakonec Rorty dodává: „neschopnost uvěřit tomu, co říkám v Obecném vyznání, mě postupně vedla k upuštění od mých neohrabaných pokusů si něco začít s náboženstvím.“⁹⁵

5. Společnost, kulturní politika a řeč o Bohu

Richard Rorty napsal několik statí k problematice náboženství. Vzhledem k tématu této monografie se budeme soustředit na Rortyho názory, které uveřejnil ve dvou statích: „Cultural Politics and The Question of the Existence of God“⁹⁶ a „Religion as Conversation Stopper“.⁹⁷

Rorty byl přesvědčen, že otázka místa náboženství ve společnosti, resp. zdali společnost má hovořit o Bohu, je věcí kulturní politiky. Kulturní politika bývá často omezována na proměnu slovníku, kterým společnost disponuje, např. ve vztahu k menšinám. Příkladem může být slovo „Róm“, které v posledních dvou desetiletích zastoupilo pejorativní „Cikán“ a jež se u korektně a tolerantně smýšlející části české společnosti stalo normou. Kulturní politika však neupravuje jen společenský slovník, ale zpochybňuje celá témata společenského diskurzu. Rorty zmiňuje pojmy „rasa“ a „kasta“, které by měly být vyjmuty z jazykové praxe. Svět by byl lepší a spravedlivější, kdyby se vhodnost budoucích partnerů nebo zaměstnanců posuzovala výlučně podle jejich chování a kvalifikace. Námitku, že rasové odlišnosti skutečně existují a proto etnický původ má svou váhu, bychom mohli zodpovědět poukazem, že sice máme jisté dědičné znaky, avšak tyto neodpovídají žádným charakteristikám, jež by představovaly závažný důvod pro zrušení sňatku nebo stigmatizaci kandidáta pro politickou funkci. Můžeme si osvojit jinou terminologii a metafory. Mohli bychom tak hovořit o „genetickém přenosu“, avšak pouze za vybranými účely, např. lékařskými. Rorty rozšiřuje působnost kulturní politiky mnohem dále, tj. i do oblastí, které spadají pod pravomoc vědy. Otázka, zdali máme hovořit o neutronech, se jeví jako čistě vědecká mimo oblast politiky. Oddělování politické diskuze nad atomovou energií od problematiky spojené s existencí a vlastnostmi elementárních částic se na první pohled může zdát jako něco samozřejmého. Rorty tuto hranici relativizuje. Z kulturní politiky nejsou vyňaty ani disciplíny přírodních věd, ačkoliv jim je všeobecně připisována objektivita

This quest for stable absolutes was common to the neo-tomists and to Leo Strauss, the teacher who attracted the best of the Chicago students.“ *Tamtéž*, s. 8.

^{95/} *Tamtéž*, s. 10.

^{96/} RORTY, Richard. *Philosophy as Culture Politics* (Philosophical Papers, Vol. 4). Cambridge: Cambridge University Press. 2007, s. 3-26. ISBN 978-0-521-87544-8.

^{97/} TÝŽ. *Philosophy and Social Hope*, s. 168-174.

a privilegovaný přístup ke skutečnosti ve smyslu její reprezentace, tj. o neutro-
nech, elektromagnetických polích bychom měli hovořit, protože jednoduše existují
nezávislé od jazykové praxe.⁹⁸

Předmětem společenské diskuze je i role, jakou by náboženství mělo hrát ve
společnosti. Rorty zde poukazuje na nemalou část západní společnosti, obzvláště
levicového zaměření, která se domnívá, že přestat mluvit o Bohu by pro společ-
nost bylo stejně prospěšné jako upuštění od pojmů „rasa“ nebo „kasta“, protože
náboženství představuje překážku pro nastolení globální spolupráce a růstu obec-
ného blaha a lidského štěstí. Pro nábožensky založenou část společnosti se ovšem
jedná o urážlivá tvrzení. Teologové mohou argumentovat Boží existencí a zdůvod-
něním, že její popření je v rozporu s obecnou zkušeností lidstva. Rorty však upo-
zorňuje, že s argumentací postulující „přirozenost“ víry v existenci Boha je tomu
zcela podobně jako s „přirozeností“ rasové či kastovní diferenciací.⁹⁹ Otázka místa
řeči o Bohu ve společnosti není posteriorní vůči náboženské zkušenosti. Jazykové
praxe ve společnosti nejsou podřízeny epistemologickému primátu zkušenosti.
Je tomu právě naopak. Můžeme podat svědectví o konkrétní zkušenosti, avšak
o tom, zdali bude přijato, rozhoduje komunita, jež je příjemcem tohoto svědectví.
Řekne-li někdo, že viděl kulaté čtverce, dle obecného mínění se jedná o *contradictio in adjecto*,
a takové tvrzení nebude bráno vážně. Hovoří-li někdo o zkušenosti s Bohem, toto
svědectví může a nemusí být vzato vážně v závislosti na užití pojmu „Bůh“ v dané
komunitě. Dokonce i v náboženských společenstvích nemusí být všechna svědectví
o náboženské zkušenosti přijata jako relevantní, pokud nezapadají do celkového
náboženského očekávání, resp. učení daného společenství. Pokusí-li se někdo ve
fundamentalisticky a patriarchálně založené církvi hovořit o femininní zkušenosti
s Bohem, není vyloučeno, že se dostane do konfliktu s jejím vedením. Naopak ve
společenství otevřeném zážitkům mystického charakteru může být svědectví o vizi
vzkříšeného Krista ve vycházejícím slunci velikonočního rána přijato s pochopením
a možná i závistí. Svědectví o zázračném uzdravení získá snáze pozornost v takové
náboženské komunitě, v níž jsou takové zkušenosti vyhledávány. Jak podotýká
Rorty, výpovědi o Bohu („God reports“) musí být kongruentní s předchozími
očekáváními, zcela podobně, jak je tomu ve vztahu k fyzickým předmětům. Mají
svou váhu pouze jako součást širší kulturně-politické iniciativy. Toto platí také,
když se prosazují nové náboženské formace. Evropu neúčinnily křesťanskou
svědectví apoštolů o prázdném hrobu, nýbrž kulturní strategie

^{98/} TÝŽ. *Philosophy as Culture Politics*, s. 4. K Rortyho vztahu k epistemologii vědeckému realizmu viz ROUSE, Joseph. From Realism or Antirealism to Science as Solidarity. In GUIGNON, Charles & HILEY, David R. *Richard Rorty: Contemporary Philosophy in Focus*, s. 81-104.

^{99/} RORTY, Richard. *Philosophy as Culture Politics*, s. 4-6.

Pavlovy teologie. Podobně, nebyly to Galileiho empirická pozorování, co vyvrátilo aristotelsko-ptolemaiiovskou kosmologii, nýbrž kopernikovská kulturní politika.¹⁰⁰ S Rortyho pozicí do značné míry souhlasí i analýza role zkušenosti v náboženském prostředí, kterou podnikl Owen C. Thomas. S odkazem na Hanse-Georga Gadamera poznamenává, že teologická reflexe by měla být obezřetnější vůči „zkušenosti“, neboť se jedná o jeden z nejobskurnějších pojmů, kterými disponujeme. Zhruba od 60. let minulého století je možné zaznamenat jistý hlad po náboženské zkušenosti, který Thomas spojuje s reakcí na sekularizaci a racionalizaci společnosti. Tento trend zašel tak daleko, že začal vytlačovat do pozadí zájem o kanonizované náboženské texty a tradici.¹⁰¹

Sociální aspekt řeči o Bohu není posteriorní ani vůči ontologii. Rorty souhlasí s Paulem Tillichem, že otázka, zdali existuje Bůh, je špatnou otázkou. Nikoliv však proto, že by Bůh nebyl jsouncem, ale bytím samotným, jak tvrdí Paul Tillich, nýbrž protože neexistuje neutrální „logický prostor“, v němž by mohla probíhat diskuze mezi těmi, kdo tuto otázku zodpovídají negativně a těmi, kdo přicházejí s kladnou odpovědí. Pro metafyzické otázky typu zdali existuje Bůh nebo zdali časoprostorový svět je reálný postrádáme neutrální „kanonické určovatele“, jejichž prostřednictvím by bylo možné tyto otázky zodpovědět.¹⁰² Pojem „kanonických určovatelů“ Rorty přebírá od svého kolegy Roberta Brandoma, který jím označuje koordinující popisy, jež určují „logické prostory“.¹⁰³ Bůh okupuje jeden z takových prostorů a posvátné texty té či jiné náboženské tradice poskytují „kanonické určovatele“, které nám dovolují potvrdit či vyvrátit existenci jsouncen vyskytujících se v tomto prostoru, byť nejsou fyzické povahy. Brandom překonává Kantovu pozici, dle které pouze fyzickou či empirickou skutečnost můžeme označit jako „existující“ ve vlastním smyslu. Bůh není jsouncem vyskytujícím se v empirickém světě. Je-li poznání existence koextenzivní s poznáním empirického světa, Bůh se nachází mimo naše poznání, tedy „neexistuje“ ve vlastním smyslu, popřípadě funguje jako regulativní idea. Rorty však poznamenává, že stanovení toho, co „existuje“ nebo „neexistuje“ není úlohou transcendentální filozofie, nýbrž opět kulturní politiky. Předmět je určen popisy, které mu přisoudí společenský rozhovor a naši argumentaci, zdali něco „existuje“ nebo „neexistuje“ určují „kanoničtí určovatelé“.

^{100/} Tamtéž, s. 10-11.

^{101/} THOMAS, Owen C. *Theology and Experience. The Harvard Theological Review*. roč. 78, č. 1/2, 1985, s. 179-201. ISSN 0017-8160.

^{102/} RORTY, Richard. *Philosophy as Culture Politics*, s. 20-21.

^{103/} BRANDOM, Robert B. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge (MA): Harvard University Press. 1994. ISBN 0-674-54330-0.

Společenský rozhovor se však proměňuje a lidská invence může přijít s novými popisy a řadou nových „kanonických určovatелů“.¹⁰⁴

Otázka, zdali existuje Bůh, je tedy špatnou otázkou. Rorty ji reformuluje pragmatickým způsobem:

Chceme spojit jednu nebo více náboženských tradic (s jejich panteony) s našimi mravními dilematy, nejhlubšími nadějemi a naší potřebou vykoupení ze zoufalství? Poskytuje nám jedna nebo více těchto náboženských tradic jazyk, jehož prostřednictvím bychom si vytvářeli obraz nás samotných, určovaly to, co je pro nás nejdůležitější? Pokud náboženské tradice nespĺňují žádné z uvedených kritérií, stávají se mytologiemi.¹⁰⁵

Přesto i v těchto mytologiích budou nadále platit pravdivé a nepravdivé soudy. Existenční výrok, že v řecké mytologii existuje dítě – Dionýsos – zplozený ze svazku Dia a Semelé, je pravdivý, nikoliv však, že v mytologii Řeků existuje dítě Urana a Afrodity. Podobně zcela platným je existenční výrok, dle něhož v křesťanské věrouce existuje třetí osoba podílející se na božské podstatě, nikoliv však třináctá. Ani odvolávání se na kritéria „racionálního“ a „iracionálního“, které od osvícenecké doby charakterizovalo zápas náboženství a ateismu nemůže mít rozhodující vliv na proměnu vyznavačského postoje vůči určité náboženské tradici ve skepticismus či naopak. Tyto posuny jsou výsledkem kulturní politiky, což v Rortyho pojetí je velmi těžko regulovatelná až anarchická lidská aktivita, v níž významnou roli hraje také generační revolta proměňující jazykovou praxi.¹⁰⁶ Dobrým dokladem nepředvídatelnosti pohybu kulturní politiky může být i současná relativizace „sekularizační teze“, která v 60. letech minulého století platila za těžko zpochybnitelné zhodnocení budoucnosti náboženskosti v západním světě.

Rorty však brání sekulární projekty post-osvícenského Západu před náboženskou kritikou, především vizi sociálně-demokratické utopie jakožto „nejzazšího zaujetí“ („ultimate concern“) u celé řady intelektuálů – tedy hodnoty zastupující Boha a jeho království. Rorty naráží na Paula Tillicha, který takovou utopii považoval za neadekvátní symbol. Vzhledem k tomu, co bylo výše řečeno o neutrálních „kanonických určovatелích“, tato kritika postrádá kritéria. Jednotlivci ani společnost nemusejí nutně propadnout zoufalství, pokud nemají specificky náboženský symbol „nejzazšího zaujetí“. Člověk, který vyjádřil smysl svého života

^{104/} RORTY, Richard. *Philosophy as Culture Politics*, s. 14-18.

^{105/} *Tamtéž*, 19-21.

^{106/} *Tamtéž*, 23.

v nenáboženských pojmech, není o nic méně autentický či úspěšný v realizaci toho, co Paul Tillich nazval „odvahou být“, než křesťan.¹⁰⁷

Ontologická otázka Boží existence je tak u Rortyho nahrazena otázkou kulturní a společenské přiměřenosti hovořit o Bohu. Hovořit o Bohu jakožto „logický prostor“ je nezczitelným právem každého jednotlivce, i když nedokáže obhájit své přesvědčení vůči jiným prostorům. Rorty vítá vývoj posledních dvou staletí, během nichž se náboženské přesvědčení stalo více a více soukromou osobní záležitostí. Právo hlásit se k idiosynkratickým formám náboženské úcty se neliší od jiných osobních zájmů jako je oddávání se poezii či výtvarnému umění, jejichž sdělení nemusí být nutně srozumitelné jiným. Toto je výsostný znak otevřené demokratické a pluralitní společnosti, která otevírá jednotlivcům prostor pro jejich „semi-privátní“ jazykové hry. Rorty má však nesnáz s místem organizovaných náboženských společenství ve společnosti, obzvláště tam, kde se tato společenství pokoušejí autoritativně vstupovat do veřejné diskuze. V tomto případě Rorty zaujímá militantní antiklerikální postoj a neváhá označit náboženství za „conversation-stopper“ – kontroverzní označení, které přitáhlo pozornost řady teologů.¹⁰⁸ Liberální demokratická společnost vytváří konverzační prostor, do něhož vstupují jednotlivci a skupiny s různými ideovými profily a přijímají taková pravidla pro vedení tohoto rozhovoru, která jsou přijatelná pro všechny. Do prostoru veřejné diskuze nepatří odvolávání se na mimosvětskou autoritu v podobě Boží vůle. Bezpředmětná jsou pro ni i osobní hodnotová stanoviska typu „nikdy bych nepodstoupila interrupci“ nebo „v poslední době mi přináší největší potěšení četba pornografické literatury“.¹⁰⁹ Rorty navazuje na Habermasovu ideu „komunikativního rozumu“, ve kterém je průchodný jen takový politický návrh, se kterým souhlasí co největší část společnosti sdružující jedince a skupiny vycházející z nejdiverznějšího ideového spektra. Kdo chce vstoupit do tohoto konverzačního prostoru, nemůže odkazovat na pramen, z něhož vycházejí premisy jeho argumentace. Chtějí-li se nábožensky založení jednotlivci či církve vyslovit ke společenskému problému, musejí svou argumentaci reformulovat v sekulární terminologii.¹¹⁰ Tento Rortyho poněkud militantní postoj nepochybně vychází z domácí americké scény a reflektuje politické aktivity fundamentalistického evangelikalismu reprezentovaného

^{107/} *Tamtéž*, 22.

^{108/} DANN, Elijah G. *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief*. s. 43-45. Viz také ohlas ze současné židovské teologie: NOVAK, David. *Natural Law in Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998, s. 12-16. ISBN 978-0-521-63170-9.

^{109/} RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*, s. 171.

^{110/} *Tamtéž*, s. 173.

například takovými postavami jako je televizní evangelista Pat Robertson.¹¹¹ Kriticky se ale vymezil i vůči konzervativismu papeže Benedikta XVI. před a během jeho pontifikátu.¹¹²

6. Rorty pro „nábožensky muzikální“

Rortyho pozice jsou samozřejmě předmětem ostré kritiky ze strany teologie i filozofie náboženství. Za všechny kritické hlasy můžeme jmenovat evangelikálně založeného filozofa Alvinu Plantingu.¹¹³ Soustředme se však v závěru této kapitoly na pozitivní ohlasy. Poměrně obšírnou a vstřícnou diskuzi s Rortym vedl Elijah G. Dann v knize *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief*. Dann se pokouší o integraci Rortyho transformace „systematické filozofie“ v „terapeutickou“ do teologického kontextu. Rovněž „terapeutická“ teologie má putovat metafyzicky polehku, soustředit se na etické a společenské otázky, především růst mezilidské solidarity. V tomto ohledu, jak říká Dann, má „terapeutická teologie“ svým zájmem o sociální témata blíže k biblické teologii¹¹⁴ než k tradiční systematické teologii živěné po staletí metafyzikou a těžkými ontologickými koncepty.¹¹⁵

Terapeutický prvek Rortyho myšlení se ukazuje v jeho „ironii“. Rortyho „ironik“ se vyznačuje radikální a trvalou pochybností ohledně konečnosti „slovníku“, který v současnosti používá a nepředpokládá, že by tento „slovník“ byl skutečnosti blíže než „slovníky“ jiné. „Ironik“ je současně myslitelem „futurálním“, otevřeným vůči novým variacím jazykové praxe, novým metaforám nahrazujícím ty staré na „útesu“ naší kultury.¹¹⁶ V návaznosti na tento futurální aspekt je Rorty také myslitelem

^{111/} DANN, Elijah G. *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, s. 98-99.

^{112/} RORTY, Richard, VATTIMO, Gianni. *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. New York: Colombia University Press. 2008, s. 7-17. ISBN 978-0-231-15056-9.

^{113/} PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press. 1999. 978-0-198-03024-9.

^{114/} Viz např. CAPUTO, John D. *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for Church*. Grand Rapids: Baker Academics. 2007. 978-0-8010-3136-6.

^{115/} DANN, Elijah G. *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, s. 174: „Edifying theologians, similar to edifying philosophers, see their work as therapy. But this therapy is not passive. It is both dynamic and iconoclastic. This is the only means by which therapy gives way to actual change. This task is not to provide security within a system of beliefs. It is rather to question the very use and justification of the terms embedded in its discourse. Theological therapy, then, does not seek to offer simple answers As Wittgenstein recognized with nontheological therapy, its danger lies in the fact that it raises more problems than it solves. In any case, it isn't a fashionable, new way of putting the matter. As one commentator put the issue over 40 years ago: The purpose of religious knowledge is therapeutic. All construction of religious theories ought to be controlled by the desire to heal. Edifying theology has aims radically different from systematic theology. Edifying theology loses interest in correspondence theories of representation, robust theories of truth and descriptions of reality It admits it has no privileged epistemological vantage-point over culture, moral strategies and beliefs.“

^{116/} MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty (Philosophy Now)*, s. 115-117.

sociální naděje vyjádřené v jeho vizi utopické sociálně-demokratické společnosti. V tomto ohledu neváhá navázat na vize ideologií, jejichž pokusy naplnit tyto představy představují do určité míry traumatická místa v kolektivní paměti západní kultury. V článku „Failed Prophecies, Glorious Hopes“ Rorty vyzvedává dva texty, které trvale zůstávají inspirativním čtením pro západní společnost: Nový zákon a *Komunistický manifest*.¹¹⁷ Oba texty se prokázaly jako nevyplněná proroctví ve svém „apokalyptickém“ rozměru. V případě Nového zákona je to náhlá proměna tohoto věku během Kristova druhého příchodu, v případě *Komunistického manifestu* se jedná o razantní změnu poměrů proletářskou revolucí.¹¹⁸ Tradice, které tyto texty kanonizovaly, se zkompromitovaly, ať již v kobkách inkvizice nebo ve stalinistických lágrech, skrze aroganci a nepružnou dogmaticnost kléru nebo komunistické nomenklatury. Tyto texty a tradice, které je nesou, ztroskotaly jakožto „vědění“, nikoliv však jako „naděje“. Naděje mívá často podobu falešné předpovědi, avšak naděje sociální spravedlnosti přítomná v obou textech stále zůstává základem vize hodnotného lidského života. I terminologie obou textů je již zastaralá: „žid“ – „Řek“, „proletariát“ – „buržoazie“. Nahradíme-li však poslední dva zmíněné termíny, výrazy, které by lépe vyjádřily současnou situaci na globální úrovni, např. 20% extrémně bohatých a 80% pohroužených v nejisté sociální situaci, neztrácejí *Komunistický manifest* či křesťanský socialismus svůj appeal. V době ústupu poválečné ideje sociálního státu, kdy se demokratické vlády vzdávají role přerozdělovatele bohatství a sociálních možností a vyklízejí pole ve prospěch volného trhu, např. ve formě Friedmanova „disaster kapitalismu“, jež se naplno projevil počátkem tohoto století,¹¹⁹ by rodiče a učitelé měli povzbuzovat mládež, aby četla oba texty. Mohla by tak být vychována v takovém smýšlení, jež považuje za eticky nepřijatelné, aby hrstka těch, kteří sedí v manažerských funkcích velkých korporací, byla placena v řádu desetinásobků lépe než ti, kteří čistí její toalety, a stokrát lépe než jiní, kteří v zemích tzv. Třetího světa kompletují techniku, se kterou tato úzká

^{117/} RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*, s. 201-209.

^{118/} Richard Rorty inspiroval své evropské kolegy Gianni Vattima a Santiaga Zabalu, kteří rozvinuli koncepci „hermeneutického komunismu“. VATTIMO, Gianni, ZABALA Santiago. *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press. 2011. ISBN 978-0-15802-2. Toto pojetí komunismu definují následujícím způsobem: „Communism and hermeneutics or, better, hermeneutic communism leaves aside both the ideal development and also the general call for revolution. Unlike Allain Badinou, Antonio Negri, or other contemporary Marxist theorists, we do not believe that the twenty-first century calls for revolution because the forces of the politics of descriptions are too powerful, violent, and oppressive to overcome through a parallel insurrection: only such a weak thought as hermeneutics can avoid violent ideological revolts and therefore defend the weak.“, s. 3.

^{119/} KLEIN, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Toronto: Knopf. 2009. ISBN 978-0-307-37130-0.

skupina pracuje.¹²⁰ Dle Rortyho odmocňuje zápas o sociální spravedlnost ideový střet mezi teisty a ateisty. Rorty snil o jiném textu, který by postrádal apokalyptický ráz Nového zákona i *Komunistického manifestu* v podobě radikálního zlomu, ať již prostřednictvím nadpřirozených sil či proletářské revoluce. Utopie, o kterou by se měla usilovat současná generace napříč ideovým spektrem, by měla být zcela nitro-světská, nikoliv v duchu anglického úsloví „hope of pie in the sky when we die“.¹²¹ Ve své otevřenosti náboženským tématům a jejich řeči, Rorty neváhá vyjádřit svou naději i kvazi-náboženským způsobem:

Moje pojetí svata, pokud nějaké mám, je spojeno s nadějí, že jednoho dne, možná za tisíc let, budou moji potomci žít v globální civilizaci, v níž láska je jediným zákonem. V takové společnosti bude komunikace zbavena jakékoliv nadvlády, třída a kasta budou neznámým pojmem, hierarchie bude dočasnou pragmatickou konvencí, mocí bude nakládat gramotný a vzdělaný elektorát na základě svobodného souhlasu.¹²²

Rortyho futurální a utopický styl myšlení nachází částečnou obdobu v teologii již zmíněného amerického katolického teologa Johna Caputo, byť ta nepochybně více navazuje na odkaz Jacquese Derridy. Především je tomu tak v knize *On Religion – Thinking in Action*, která je volnou reflexí nad otázkou z desáté knihy Augustinových *Vyznání*: „*Quid ergo amo, cum deum meum amo?*“¹²³ Caputovy úvahy jsou zasazeny do širšího kontextu promýšlení fenoménu post-sekularismu, který dle Caputa skýtá prostor pro člověka již etablovaných náboženských tradic, postmoderních forem spirituality, ale také člověka nenáboženského. Post-sekularismus nepředstavuje zbavení se moderny. Ono „post“ v tomto slově spíše vyjadřuje „přechod“ od moderny, který nemusí nutně ústit do iracionalismu nebo návratu k předmodernímu konzervativismu nervózní a nenávislné ortodoxie.¹²⁴ To, co všechny typy tohoto post-sekulárního člověka mohou sdílet, je vášeň pro „Nemožné“ („The Impossible“), které nás vytrhuje z přítomnosti a radikálně otevírá pro budoucí – v lásce, víře, a naději.¹²⁵ Caputo tuto otevřenost pro budoucnost derridovskými nazývá „náboženstvím bez náboženství“.¹²⁶ Toto „Nemožné“ není

^{120/} RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*, s. 204. Viz také stať „Looking Backwards From the Year 2096“ *Tamtéž*, 243-251.

^{121/} *Tamtéž*, s. 205.

^{122/} RORTY, Richard, VATTIMO, Gianni, ZABALA, Santiago (ed.). *The Future of Religion*, s. 40.

^{123/} CAPUTO, John D. *On Religion: Thinking in Action*. London & New York: Routledge. 2001. ISBN 0-415-23332-1.

^{124/} *Tamtéž*, s. 60-61.

^{125/} *Tamtéž*, s. 7-17. Viz také „poetiku Boha možnosti“ v KEARLEY, Richard. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 2001, s. 80-100. ISBN 0-253-33998-7.

^{126/} *Tamtéž*, s. 11.

zdárnou kamufláží nejzazší skutečnosti v podobě „moci bytí“, či „bytí samého“. Caputo si je vědom hermeneutického rozměru naší existence jakožto neustávajícího „provozu“ interpretací. Jsou místa, na kterých Caputo hovoří téměř Rortyho jazykem. Otevírání se „Nemožnému“ se děje uprostřed naprosté kontingence našich interpretací. Jedinou ontologii, kterou můžeme mít, je ta hermeneutická:

Nejsme spojeni s žádnou transcendentní super-silou, která by nám předala tajemství smyslu našeho života ... nedostalo se nám žádného super-zjevení, apokalyptického odhalení, jež by objasnilo všechny naše otázky. Nemáme ani žádnou super-metodu ve filozofii či ve vědě, jež by odhalila podstatu, či hyper-podstatu skutečnosti, která by nás provedla bouřlivými vlnami stávání nebo jež by přetřela závoj jevového světa ... jsme neustále nuceni se pohybovat v provozu interpretací.¹²⁷

Toto „Nemožné“ může být interpretováno jako mesianistická vize pokoje a spravedlnosti či království Božího judaismu a křesťanství, ale také i marxisticky, jakožto vize sociálně spravedlivé společnosti. Slovy Johna Caputo:

Dokonce Karl Marx, který se stavěl do role bezcitného vědce, jenž bez jakékoliv vášně odhaloval marnost náboženské iluze jménem revolučního historického pokroku, měl v sobě něco z židovského proroka. Každý, kdo něco ví o prorockém náboženství, může vidět Marxovu „vědu“ politické ekonomie, jež chtěla být kalkulací studených ekonomických zákonitostí udržujících v chodu kola dějin, jako přepis prorocké vášně, prorocké touhy po mesiášském čase. Marx se modlil a ronil slzy pro věk, v němž bohatí přestanou žít z chudých a kumulovat své bohatství na zádech těch nejbezbrannějších ve společnosti – menšin, imigrantů, žen a dětí.¹²⁸

Jak bylo řečeno výše, Caputova kniha je volnou meditací nad Augustinovou otázkou „Koho miluji, když miluji Boha“. V této souvislosti Caputo razí termín „svaté nerozhodnosti“.¹²⁹ Hovoří-li křesťanská tradice o Bohu jako o lásce, Caputo nevyklučuje, že se oba pojmy mohou vzájemně zastupovat v pozici podmětu a přísudku. Zatímco výpověď, v níž láska je Božím predikátem, je projektem předmoderního věku, v němž vášeň milovat je „demaskována“ jakožto vášeň pro Boha, ta druhá možnost, projekt moderního sekularismu, „demaskuje“ vášeň milovat Boha jakožto vášeň pro světskou lásku. Caputo chápe post-sekularismus jakožto šanci podržet oba pojmy v trvalé zastupitelnosti. V Caputově pojetí se post-sekularismus nemění v meta-naraci návratu náboženskosti, nekoliduje s pluralistickou vizí otevřené společnosti, v níž ženy a muži, kteří utvářejí svůj život zcela „nábožensky nemuzikálně“, nejsou ontologicky stigmatizováni jako „ne-jsoucí“.

^{127/} *Tamtéž*, s. 20-21.

^{128/} *Tamtéž*, s. 16-17.

^{129/} *Tamtéž*, s. 126-128.

Gianni Vattimo a Santiago Zabala představili v nedávné době podnětnou studii proměny paradigmatu, která se odehrává v současnosti na filozofickém, politickém a sociálním poli. Tuto proměnu nazývají „politikou deskripce“. Na filozofické půdě se projevuje snahou podřídit filozofii vědeckým metodám – „bezpečné cestě vědy“ vyjádřeno slovy Richarda Rortyho – v podobě relapsu do realismu jako analýzy a konzervace faktů. Skrze návrat k „realitě“ se filozofie opět ustavuje jako kontemplativní recepce jsoucího, v níž dochází k neutralizaci odlišností. Filozofie se tak stává nejen konzervativní, ale také služkou silné politické moci v podobě neoliberálních demokracií amerického stylu.¹³⁰ Osobnosti jako John Searle, Francis Fukuyama a Rober Kagan prezentují sebe sama jako nositele „pravého“ poznání, „spravedlivých“ demokratických procedur, ekonomických systémů a humanitárních válek.¹³¹ Proti tomuto trendu objektivizace stojí romantizmus hermeneutiky, který se staví do pozice „slabého myšlení“. „Slabost“ tohoto myšlení primárně spočívá v zanechání všech aspirací na dosažení absolutního, které jsou charakteristické pro metafyziku. „Slabé“ myšlení je také myšlením slabých a vyloučených, nikoliv dominujících tříd, v jejichž zájmu je konzervace daného stavu věcí. Svou sociální angažovaností upřednostňuje naději před věděním a otevřenost vůči Nemožnému a novým variacím jazykové praxe. Napětí, které panuje mezi metafyzikou realismu a „slabým myšlením“ hermeneutické ontologie se nepochybně odehrává i v teologické disciplíně. Jak jsme mohli vidět, první pozici představuje v evangelikální kruzích populární teologie Alistera E. McGratha, která chce kopírovat epistemologii přírodních věd a rozumí sobě samé jako studiu daných struktur. Hermeneutickou alternativu orientovanou *pro futuro* představuje John Caputo a další teologové, kteří krácejí ve šlépějích Jacquese Derridy, Richarda Rortyho, Michela Foucaulta a dalších tzv. postmoderních myslitelů. Toto napětí se bude nepochybně stupňovat a doufejme, že hermeneutická ontologie pojímající jsoucí otevřeným způsobem jako neustálý „provoz“ interpretací neřekla ještě poslední slovo.

Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK P01 na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

^{130/} VATTIMO, Gianni, ZABALA Santiago. *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, s. 14-15.

^{131/} *Tamtéž*, s. 94-98.

SUMMARY

NON-RELIGIOUS HUMANITY AND POST-SECULARISM RICHARD RORTY'S "RELIGIOUS UNMUSICALITY"

DAVID BIERNOT

This chapter enquires into the question of whether humanity is religious by nature, a question which has stepped into the spotlight with the renewed impetus resulting from the emergence of post-secularism. The author prefers to approach the issue from the perspective of cultural politics as proposed by the neo-pragmatist philosopher Richard Rorty, rather than from the epistemological and ontological elaborations by Alister Mc Grath, Paul Tillich, or Mircea Eliade. The decision of whether people will or will not entertain religious beliefs and continue to speak about God cannot depend on experience, because reports of religious experience have to live up to the previous expectations and worldview of the community they are reported to. If they do not match up with those expectations, they fail to be recognized. Religiosity or its opposite cannot depend on ontology either. We cannot indulge in demonstration of God's existence and non-existence, since there is no ontologically "neutral space" equipped with neutral denominators to be shared by those who affirm God's existence as well as those who negate it. In this chapter, voice is finally given to Rorty's pragmatic solution. Religious outlook retains its relevance for us as long as it provides for a language we use when putting to words our self-image and determining what is most important for us. Stopping to perform such a task, religion turns into dead mythology. From the pragmatic point of view, women and men who are religiously "unmusical" and tend to express the sense of their lives in non-religious terms, are by no means less authentic or have less Tillichian "courage to be" than religiously motivated people.

ZMĚNA POHLEDU NA NÁBOŽENSKOU ZKUŠENOST V OBDOBÍ SEKULARIZACE

EVA MAŠKOVÁ

Úvod

V současnosti se setkáváme s nezanedbatelným množstvím věřících i nevěřících, kteří touží po takovém náboženství, které by uspokojilo jejich etické a estetické požadavky v souladu s rozumem a vědeckým pokrokem. Zážitky a zkušenost mají v takovýchto podmínkách nezastupitelnou roli a náboženství přichází často právě prostřednictvím prožitků. Žijeme v kultuře, která je přesycena vjemy, které na nás působí často tak rafinovaně, že vstupují do našich niterných prostor bez vědomé kontroly. Naše životy se ocitají v ohrožení toho, že budou bezstarostně plout v kaskádách vjemů, které napadají a omračují. Lidská identita se tak stává nekonzistentní a plynoucí. To platí i pro zkušenost transcendence, které je často dávana nálepka „mystického“.¹

Tato studie si klade za cíl přiblížit fenomén náboženské zkušenosti i jeho historický vývoj. Popisuje sílící vliv konceptu náboženské zkušenosti v novověké teologii, kterou přináší Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher i hlasy, které náboženský prožitek považují za příliš subjektivistický, než aby mohl v teologii získat větší vliv. I přes rostoucí plošnou individualizaci postmoderní společnosti, kde se objevuje sakralizace konzumu a komerce, stále zůstává místo pro upřímnou touhu po transcendentnu. Mění se však její charakter, který odpovídá celkovému vyvázání se

^{1/} Více například: BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press, 2007. ISBN -978 07456 3986 4.

ze sítě sociálních opor. Z původně náboženského společenství, které bylo zvyklé se pravidelně střetávat, se stává mozaika vysoce proměnlivých skupinek jedinců. Ti se většinou náhodně spojují a znovu rozpojují na základě svobodné volby, se kterou realizují svůj životní styl, který si často pro každou sezónu znovu vybírají.²

Přísná askeze, se kterou byla náboženská zkušenost v minulých dobách často spojována, je v současnosti nahrazována spíše mírou jedincova potenciálu, který dokáže rozvíjet požadovaným směrem. Tato skutečnost dává prostor nejrozličnějším hnutím, která svoji teorii zakládají na pestré paletě tradičních náboženství, z nichž si vybírají pouze spotřebitelsky atraktivní prvky. S náboženskou zkušeností se tedy setkáváme v různých náboženských tradicích, ovšem tato studie je zaměřena nejvíce na křesťanskou zkušenost, ze které také vychází.

Náboženská zkušenost

Náboženskou zkušenost lze charakterizovat obecně jako zkušenost, která se zdá být osobě objektivní skutečností a má určitý náboženský charakter. Definovat pojem náboženské zkušenosti blíže je však značně obtížné. Tato skutečnost často závisí na náboženské tradici a může být i její nedílnou součástí. Ačkoliv pod pojem náboženská zkušenost tedy spadá široká škála druhů zkušenosti, je přesná definice nejasná a rozmanitost druhů zážitků, které zahrnuje, je obtížné vystihnout v obecném výčtu.³ Tyto zážitky jsou ve všeobecné rovině charakteristické určitou pomíjivostí, nepopsatelností a přicházejí většinou bez jedincovy vědomé kontroly, ačkoliv vedou cesty k tomu, jak se této zkušenosti přiblížit.⁴

Ztotožníme-li ji s vrcholnou zkušeností, jak o ni mluví humanisticky orientovaný psycholog Abraham Maslow,⁵ tak se její vědecký popis podaří jen mezi těmi, kteří už vědí, co máme na mysli. Mohou proto vytušit, na co se snažíme poukázat. Ačkoliv i v takovém případě jsou slova sama o sobě zcela nedostatečná. V zásadě lze mluvit o zkušenosti poznání Boha, která se projevuje v rozmanitých formách.

^{2/} Více o individualizaci společnosti ze sociologického hlediska například: KELLER, Jan. *Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti*. Praha: Slon 2010. ISBN: 978-80-7419-031-5.

^{3/} WEBB, Mark, Religious Experience [online] In. ZALTA, Edward (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. [cit. 21. 09. 2013] Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/religious-experience/>>.

^{4/} Více k podrobnému popisu náboženské zkušenosti například: JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor Books.1902.

^{5/} MASLOW, Abraham H. *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Columbus: Ohio State University Press, 1964. ISBN 0-670-00304-2. str. 89.

Vrcholnou náboženskou zkušeností je pak mystika ve svých podobách odpoutání se od smyslového vnímání či pocitů sjednocení s Bohem.⁶

Abraham Maslow zanechal dostatek příběhů, které získal od jedinců, se kterými mluvil o „vrcholných zážitcích“. Mezi prvky, které se často opakují ve výpovědích o těchto zkušenostech lze najít mnoho podobných vlastností. Například pocity neobvyklé koncentrace pozornosti, shromáždění všech duchovních sil, ego transcendence, sebeospravedlňující povahu momentu, ve kterém převažují pocity konečné zkušenosti nad pocity zkušenosti, která by měla být prostředkem k něčemu dalšímu. Takovéto zkušenosti bývají považovány za počátek, vnitřní jádro a univerzální stavební prvek každého známého velkého náboženství. Zároveň se však objevují v proměnách a charakteristikách typických po danou kulturu, ovšem to, co nazýváme „niternou náboženskou zkušeností“, či „transcendentní zkušeností“⁷ zůstává společné.⁸

K náboženské zkušenosti tradičně řadíme i prožitek reality neviděného, který je spojen s intenzivním pocitem existence nějaké vyšší reality, kterou není možné vnímat běžnými smysly. Mystický prožitek je hlubší v tom smyslu, že ji zahrnuje nejen pocit přítomnosti vyšší reality, ale i její bližší poznávání. Jedinci se v těchto situacích stávají spontánnějšími, upřímnými a volnými. Blíží se stavu, ve kterém o nic neusilují, nic nepotřebují, nic si nepřejí a nic nevyžadují sami pro sebe. Pro vrcholné prožitky se jeví charakteristické vnímání vesmíru jako sjednoceného a smysluplného celku. Abraham Maslow mluví i o tom, že může být změněno nejen vnímání prostoru, ale i času. Člověk může ztratit ponětí o tom, kde se nachází, ale i jak dlouho zážitek trval. Den může uběhnout jako hodina a minuta se svým subjektivním prožitkem blíží věčnosti.⁹

Historické hledisko

S náboženskou zkušeností se setkáváme v dílech středověkých mystiků a niterné vhledy lze nalézt například i v Augustinových vyznáních. Koncept náboženské zkušenosti si v novověké teologii získal však silný vliv díky práci Friedricha Schleiermachera. Když publikoval poslední edici „*Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt.*“ v roce 1822, připravil půdu pro další vývoj protestantské teologie. Tradice reprezento-

^{6/} SUDBRACK, Josef. *Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche: zu Grenzfragen von Religion und Psychologie von Heiligkeit und Krankheit von Gott und Satan.* Mainz: Matthias-Grünewald, 1998. ISBN 3-7867-2100-9. str. 5.

^{7/} V anglickém originále „core-religious experience“ či „transcendent experience“.

^{8/} MASLOW, Abraham H. *Religions, Values, and Peak-Experiences.* Columbus: Ohio State University Press, 1964. ISBN 0-670-00304-2. str. 22 – 27.

^{9/} Tamtéž.

vaná Schleiermacherem považuje afektivní náboženskou zkušenost za základní způsob vztahování se k Bohu, který je odlišný od poznávání a konání. K jejím zástupcům patří i tak rozdílné osobnosti jako jsou Jonathan Edwards, William James, Rudolf Otto a Paul Tillich.¹⁰

Schleiermacher se snažil vytvořit základ pro křesťanskou víru, ve kterém by nedocházelo ke konfliktům rozumu a samotné víry. Snažil se vzdorovat spekulativní teologii a tvrdil, že to, co můžeme o Bohu vědět je založeno na osobní zkušenosti a nazval to „pocitem absolutní závislosti na Bohu“.¹¹ Schleiermacherovo dílo „Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ publikované v roce 1799 je prvním vyjádřením náboženství kořenícího v bezprostředním citu. Schleiermacherova koncepce náboženství byla inspirována pietistickou tradicí, ve které vyrostl a byla mu tak vlastní. Tím spíše je Schleiermacherovi známý prožitek bezprostředního sebeuvědomování absolutní závislosti, ve které zakoušíme sami sebe jako zcela závislé na Bohu.¹²

Schleiermacher se samozřejmě setkává i s kritikou, která poznamenává, že pokud je teologie založena na zkušenosti jedince, stane se z ní cosi, co se liší se zkušeností každé jednotlivé osoby.¹³ Podle jeho kritiků se ztrácí pojetí víry jako Boží milosti a nahrazuje jej čistě lidský fenomén. William James, nejpopulárnější ze zakladatelů psychologie náboženství, o sto let později přesvědčivě a psychologicky konkretizoval Schleiermacherovu teologickou tezi, že součástí náboženství je i vnitřní osobní zkušenost, nejen dogma, rituál, etika nebo dokonce pouhá konvence žijící ze setrvačnosti.

Později však vzniká určitá nedůvěra v prožitek, která byla přinesena modernistickou krizí na přelomu století. Během této doby panuje podezření, že porozumění zkušenosti je úzce psychologické a subjektivistické.¹⁴ Důsledkem toho byl nešťastný dojem, že teologie byla pouze výplodem zkušenosti v úzkém slova smyslu. Tento pohled byl odsouzen roku 1907 papežem Piem X. v Encyklice *Pascendi dominici gregis* o učení modernistů. Cestou reakce proti modernistické katolické teologii záměrně oddělil zkušenost samotnou od dějinného, společenského, vědeckého a

^{10/} DYRNESS, William, A. & KARKKAINEN, Veli-Matti. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the World-wide Church*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009. ISBN 978-08308-2454-0. str. 305.

^{11/} V německém originále: „Gefühl der absoluten Abhängigkeit“.

^{12/} DYRNESS, William, A. & KARKKAINEN, Veli-Matti. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the World-wide Church*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009. ISBN 978-08308-2454-0. str. 305.

^{13/} Tamtéž.

^{14/} LANE, Dermont, A. *The experience of God: An Invitation to do Theology*. New York: Paulist Press. 1981. ISBN 0-8091-2394-0. str. 2

kulturního rozvoje. Byly postaveny bariéry mezi životem a teologií. Mezi teorií a praxí se odehrávala v jistém slova smyslu rozluka.

Tento druh segregace byl však neslučitelný se svědectvím teologické tradice a křesťanského života a nemohl trvat dlouho. Postupně se v padesátých letech minulého století teologie znovu pohybuje vstříc dalším vědám, z čehož pochopitelně vyvstaly podobnosti, ale i kontrasty s ostatními obory. Brzy se ozřejmilo, že teologie se nezabývá pouze předáváním Písma a tradice, ale je určitým druhem kritické korelace mezi lidskou zkušeností a zvěstí Ježíše Krista.¹⁵

Čas změny

V době osvícenství byla vyzdvihována lidská racionalita a získala status hlavního principu, podle kterého by se měl řídit lidský život. I v dnešní době, kdy jsou pocity, emoce a celková citlivost člověka vystavovány velkému tlaku, je jejich ovládnutí a řízení mimořádně oceňováno. Stejným způsobem, jakým se zachvěla koncepce teocentrická na počátku moderní éry, ztratila svoji moc vysvětlit fungování světa koncepce karteziánské racionality. V důsledku toho lidé baží po „vrcholných zážitcích“, které mohou dát lidským životům smysl.¹⁶

Žít své lidství plně bývá často zaměňováno za požívání rozkoší konzumu. V takovém pohledu je plnohodnotným životem nekonečné uspokojování hladu lidské touhy. Ocitáme se tváří v tvář sakralizaci komerčních a konzumních vztahů. I přesto však transcendentno nebylo vykázáno z lidských obzorů. Dokonce i explicitní ateisté se mnohdy nostalgicky prohlašují za spirituální. Můžeme tak hovořit o „spiritualitě ateismu“, která odpovídá zkušenosti lidských bytostí, a která nemůže být klasifikována jako racionální či přírodní.¹⁷

V takové realitě není náboženství již více veřejným a obecným paradigmatem, které organizuje a je referenčním modelem pro kulturu a civilizaci. Náboženství se stává více osobním, dalo by se říci až majetkem, který patří výlučně k vnitřnímu životu lidského svědomí, bez potřeby zprostředkování či instituce. Stává se něčím, co lidé prožívají ve sféře soukromého života, kde každý třídí koncepty, které mu jsou prezentovány, směřováním pojmů, rituálů a zkušeností.¹⁸

^{15/} Tamtéž.

^{16/} BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

^{17/} Více na toto téma například: COMTE-SPONVILLE, Andre. *The Little Book of Atheist Spirituality*. New York: Penguin, 2007. ISBN 978-0143114437.

^{18/} BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

Situace ve 21. století

Současné dějinné souvislosti jsou často označovány jako moderna, pozdní moderna či postmoderna. Jsme svědky přímo epochálních změn a tato transformace znamená důležité změny pro lidský život i v náboženské sféře. Žízeň po Bohu však nezmizela, ale zkušenost s Bohem nutně získala jiný tvar. Ve středověku a na počátku novověku tvořili mystici součást církevních institucí nebo s nimi alespoň zůstávali ve spojení. V období, které těsně následovalo po éře sekularizace, však vnímáme přítomnost jedinců, kteří pro sebe znovuobjevují zkušenost s Bohem. Ovšem vědomě se postavili mimo oficiální církev, nebo alespoň na její okraj.¹⁹

Profesor Zygmunt Bauman, který se narodil v polské židovské rodině, avšak již více než čtyřicet let žije ve Velké Británii, se věnuje analýze postavení člověka v současné postmoderní společnosti. Ve své knize „*Postmodernity and its Discontents*“ se věnuje ve 13. kapitole s názvem „*Postmodern Religion?*“ náboženství v postmoderní době. Podle jeho názoru je zřejmé, že to již není na náboženských organizacích, s jejich poselstvím o věčné nedostatečnosti člověka, kterým nejvíce přísluší zprostředkovávat vrcholné prožitky těm, kterým není dáno je zakusit. Kdokoliv by toto přicházel nahradit, musí nejprve celkově zrušit koncept těch, kteří nedokáží prožít náboženskou zkušenost²⁰ a prohlásit ji spíše za reálnou vyhlídku pro každého.

Plná zkušenost zjevení, extáze, prolomení hranice vlastní i celkové transcendentce byla kdysi výsadou vybrané „aristokracie“ dané kultury. Ať již jimi byli svatí poustevníci, mystici, asketičtí mniši, cadikové, či dervišové, přicházela vrcholná zkušenost jako akt milosti odměňující sebeobětování či odpírání, případně jako zázrak, který žádným zřejmým způsobem nesouvisel s tím, co přijímatel Milosti udělal. Postmoderní společnost však zařadila vrcholný zážitek na dosah jedincovy každodennosti, přepracovala ji na splnitelný cíl dosažitelný každým jedincem, který je ochotný se sebevzdělávat. To, co odlišuje postmoderní strategie vrcholné zkušenosti z jednoho obecně zastřešujícího náboženství je to, že jsme daleko od oslavování předpokládané lidské nedostatečnosti a slabosti. Ale apeluje se na plný rozvoj lidských vnitřních psychických a tělesných zdrojů a je předpokládána nekoenečná lidská potence.²¹

V současnosti se také objevuje tendence odpojit sen o vrcholných zkušenostech od nábožensky inspirovaných praktik odříkání a odstoupení od světských statků. Protože pokud náboženská verze vrcholných zážitků používá smíření vě-

19/ Tamtéž.

20/ V anglickém jazyce tzv. „non-peakers“.

21/ BAUMAN, Zygmund. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997. ISBN0-7456-1790-5. Str. 180-185.

řícího s životem v bídě a utrpení, postmoderní verze podněcuje své následovníky k životu zaníceně organizovanému kolem povinností a trvalé spotřeby.²²

Dvacáté století je období, kdy tento proces dosahuje svého vrcholu, alespoň tak se nám jeví století „bez Boha“. Kde i božstvo je krátký a pomíjející objekt, který je určen ke konzumování a spotřebě. Náboženské zkušenosti se znovu objevují, právě když se zdálo, že zmizely úplně. Avšak nalézáme na nich cosi nového, jejich zaměření. Více oslovují smysly a často jsou zaměňovány za jiné, povrchní a prchavé zkušenosti. Výsledkem je vyčerpání potenciálu pro plodnost a potěšení, ze kterého se vytváří více „chladná“ společnost, která touží získat zpět svou schopnost radosti z uskutečnění. Pokud má náboženství v sekularizované době šanci, tato šance koření ze zkušenosti, nikoliv z dogmatických formulací, morálních norem a institucí.²³

Nebývalý vzestup důrazu na náboženskou zkušenost

Naše kultura klade důraz na zkušenost jako primární způsob poznávání. Je zřejmé, že dnes lidé neakceptují ideologie, teorie nebo doktríny, které nejsou zakotveny v zážitcích. To nám připomíná citovaná slova Karla Rahnera, že „*křesťan třetího tisíciletí bude buď mystikem, nebo nebude vůbec.*“²⁴ V novém náboženském vědomí přítomném v naší postmoderní době je zkušenost v centru a je tak jedním ze zásadních témat týkajících se teologie. Citlivost lidí je v současné době taková, že hledá tajemství skrze přímou zkušenost. Přímou žízni po doteku transcendentna, ačkoliv obchází tradiční a institucionalizované způsoby. V aktu hledání vykazují naši současníci spíše tendenci obrátit se na vnitřní část sebe sama.²⁵

To, co nazýváme Bohem, není prožíváno jako něco vnějšího a objektivního, ale místo toho je to chápáno jako něco, co může být nalezeno pouze v niterné zkušenosti. Když se tomu tak stane, tak vnější prvky, které obklopují náboženskou zkušenost, jsou nutně odsunuty na vedlejší a podřízené pozice. Instituce, dogmatické formulace a rituální systémy samy o sobě nejsou s to uchopit vše citově, pokud nejsou založeny na zkušenosti a zakotvené ve vnitřní části sebe sama. Současná církevní struktura je v trvalé a vážné krizi nejen v našich podmínkách. Touha po

^{22/} Tamtéž.

^{23/} BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

^{24/} RAHNER, Karl. „A letter to a young Jesuit in the Charismatic Renewal.“ Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Vol. 15, 1984. Str. 131–134. In BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

^{25/} BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

Bohu a transcenci, po nadpřirozenu a spiritualitě, je však velmi živá a je vyjadřována velmi konkrétními cestami. Toto hledání Boha a spirituální zkušenosti může vést některé jedince k připojení se k některým z našich současníků, kteří hlásají pravý a smysluplný život,²⁶ ovšem jejich učení může být ve svém důsledku nebezpečné.

Vyšší prožitek má v dnešní době zážitkovou funkci, která se dnes provádí pod záštitou mnoha „seberozvojových“ hnutí, která odvozují svoji oprávněnou moc z příslibu zlepšení smyslového potenciálu těla a psychiky. A to prostřednictvím cvičení, rozjímání, soustředění se na sebe, uvolnění psychických bloků a omezení, které jsou vyvolány konvencemi. Uvolňují potlačené instinkty, čistí skrytá zranění či rozvíjejí dovednosti sebe-odpuštění a pasivní poddání se toku pocitů. Obvykle zahrnují prvky esoterické, exotické či mystické a jejich představitelé jsou většinou schopni vyučovat a vést všechny uvedené snahy.²⁷ Určité paradigma, na kterém se zakládají všechna tato hnutí, zastává stanovisko, že prožívání vrcholné zkušenosti, je stejně tak jako všechny jiné lidské dovednosti, především otázka správné techniky a její zvládnutí tkví v ovládnání vhodných metod. Více než náboženským institucím odpovídají tato centra konceptu „boomu poradenství“, které můžeme pozorovat i v naší republice v posledních dvaceti letech.

A tak dnes touha po spiritualitě není dostatečně zakořeněna v teologii nebo v jiných vědních disciplínách. Vše, co je v dnešní době zapotřebí, aby se někdo stal duchovním vůdcem, je kreativní nápad a přesvědčivá osobnost. Přestože v posledních letech došlo k poklesu aktivní účasti na formálním náboženství, paradoxně došlo k vzestupu zájmu o duchovnost.²⁸ Jevu, kterému poslední desetiletí přihlížíme i v České republice, nasvědčují i poslední tři provedená sčítání lidu, která mluví v tvrdých datech zcela jasně.²⁹ Zatímco v roce 1991 bylo věřících čtyři a půl miliónu, klesl jejich počet v roce 2001 na tři a čtvrt miliónu a v posledním sčítání lidu provedeném v roce 2011 bylo věřících něco málo přes dva miliony.³⁰ Zajímavějším fenoménem ke snižování počtu věřících je i pokles počtu nevěřících. V roce 1991 činil počet jedinců bez náboženské víry čtyři milióny, v roce 2001

^{26/} Tamtéž.

^{27/} BAUMAN, Zygmund. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997. ISBN0-7456-1790-5. Str. 180-185.

^{28/} STEINMETZ, Mary. Thoughts on the Experience of God in the Theology of Karl Rahner: Gifts and Implications. *Lumen et Vita*, 2012, roč. 2, č. 1, Str. 1 -14.

^{29/} ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD. [online] Tab. 7.1 Obyvatelstvo podle náboženské víry podle velikostních skupin obcí. Český statistický úřad [Praha]. 05.09.2011 [cit. 25.09.2013]. Dostupné z: <http://vdb.czso.cz/sldbvo/#!stranka=podle-tematu&tu=30562&th=&v=&vo=null&vsezemi=null&void=>

^{30/} Konkrétně 4 523 707 věřících v roce 1991, 3 288 088 věřících v roce 2001 a 2 175 087 věřících v roce 2011.

počet vzrostl na šest miliónů, ovšem v roce 2011 byl zaznamenán prudký pokles nevěřících na tři a půl milionu osob.³¹ Za posledních dvacet let je tedy aktuálně největší počet těch, kteří neuvádějí svoji náboženskou příslušnost a nepřiklánějí se k žádnému vyznání, ani odmítání víry.³² Výsledky tedy zcela jasně ukazují na úbytek věřících hlásících se ke konkrétním institucím, ale také na výrazný úbytek těch, kteří se označují za nevěřící. Otázkou je, co tuto téměř polovinu naší české populace spojuje, jaký má postoj ke spiritualitě a jak tito jedinci chápou samotný význam náboženství.

Další ilustrací rostoucího zájmu o spiritualitu a duchovnost, mohou být počty knih a seminářů zaměřených na duchovní praxi a to zejména v kategorii, kterou známe jako „New Age“. Dále také ve zvýšeném počtu lidí, kteří se považují za duchovní ale ne náboženské, neboť pro prožitkové jádro náboženství se užívá pojmu „spiritualita“, který byl postaven do protikladu k náboženství. Poprvé k tomu došlo, když duchovní hledači z USA v šedesátých letech minulého století prohlašovali: „*I am not religious but I am spiritual!*“.³³ Tento trend lze interpretovat také jako výraz frustrace z doktrín, dogmat a pravidel, stejně tak však koresponduje se zvýšenou touhou po zkušenosti. Lidé jsou hladovi „něčeho víc“ a ti, kteří nejsou s to najít uspokojující stimul, jsou často ochotni zkoušet nové věci. Mnoho náboženských praktik, které mají hluboké kořeny v nekřesťanských náboženských tradicích, jsou odděleny od ukázněnosti ve svých původních souvislostech a jsou prezentovány pouze jako izolovaná duchovní praktická cvičení. Trh je naplněn meditacemi čaker, krystaly, šamanskými cestami, kabalou pro každého, a mnoha dalšími nabídkami, které vedou lidi k vyhledávání jednoho zážitku k druhému bez reálného zakořenění v tradici nebo životě.³⁴

Co se týká víry, setkáváme se nyní s globálním trhem, kde jednotlivci mohou nakupovat to, co se jim zdá nejatraktivnější, jako nikdy před tím. Internet, pohyb misionářů, cestování, migrace, používání angličtiny, homogenizace rituálů a postupů, stejně tak jako sekularizace, umožnily lepší přístup k dříve exotickým či cizím náboženstvím. Lidé mnohem častěji mění svoji náboženskou příslušnost, což je spojeno s šířením nových forem religiozity, víra je nyní osobní volbou a zkuše-

^{31/} Konkrétně 4 112 864 nevěřících v roce 1991, 6 039 991 nevěřících v roce 2001 a 3 612 804 jedinců bez náboženského vyznání v roce 2011.

^{32/} V kolonce „neuveдено“ se tedy můžeme v roce 2011 setkat s 4 774 323 jedinci, oproti necelému milionu (901 981) z roku 2001.

^{33/} ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál. 2007. ISBN 978-80-7367-337-6.

^{34/} STEINMETZ, Mary. *Thoughts on the Experience of God in the Theology of Karl Rahner: Gifts and Implications*. *Lumen et Vita*, 2012, roč. 2, č. 1, Str. 1 -14.

ností.³⁵ Ovšem nejedná se zcela čerstvý jev. Když se Karel Čapek ptá Tomáše Garrigua Masaryka v *Hovorech s TGM*, před téměř stoletím, co si myslí o náboženských géniích z jiné než křesťanské tradice, jako je Buddha či Lao-Tse, odpovídá Masaryk: „*Neosobuju si o nich úsudku. Zabýval jsem se jimi málo, ale tolik si troufám povědět: Ježíše nezastihují. Hledají-li v nich někteří moderní Evropané náboženství vyšší než Ježíšovo, je to, myslím, z kulturní únavy: potřebují něco exotického, co by podráždilo umdlenou náboženskou fantazii. I na tom je vidět moderní náboženskou krizi.*“³⁶

Pro náboženskou mystickou zkušenost 20. století je typické, že mystici nemožou pojmut zvláště postavenou zkušenost milujícího Boha a etickou výzvu obsahující závazek. V pluralistickém a sekularizovaném kontextu nejsou chráněni stěnami chrámu. Jejich mystický zážitek je vede k nalézání konkrétních odpovědí na konkrétní otázky. Tak se tomu stává, když se jejich zkušenost promění ve výpověď a stanou se svědky, kteří se ptají na víru, život a teologii.³⁷

Stávající děkan King's College na Univerzitě v Cambridge, Jeremy Morris, navrhuje ve svém aktuálním článku,³⁸ který se zabývá náboženskou zkušeností na území Velké Británie, kategorizaci náboženské zkušenosti. Každá z uvedených devíti kategorií je vyjádřena určitým výrokiem, který daný druh zbožnosti vystihuje. Zde však, z důvodu rozsahu této práce, nebudou uvedeny všechny tyto přesné formule. Sám autor připouští, že jím použitý způsob třídění není zcela vyčerpávajícím výčtem náboženských reakcí, ale pouhým náčrtem, který plyne z osobních výpovědí. První z tohoto výčtu je liturgická zbožnost, kde si věřící váží bohoslužebných období a svátků, druhou je běžná zbožnost, která se stává strukturou života věřícího. Následuje osobní zbožnost, kterou Morris charakterizuje Inutím k Ježíši, dále zážitková zbožnost, kterou vystihuje citát „*Cítím se být pohnut Duchem*“. Zbožnost zvěsti pudí věřícího k následování, neboť se chce dozvědět něco o sobě samém. Mystická zbožnost pracuje s vytržením věřícího, zatímco ta posvátná jej napájí. Posledními dvěma kategoriemi, které Morris rozlišuje, jsou etická zbožnost, která je vyjádřena následovně: „*Je mojí povinností jít, neboť to je to, co určuje dobré a zlé*“ a společenská zbožnost, zakládající se na pocitu sounáležitosti.³⁹

^{35/} ROY, Olivier. Breakthroughs in Faith. *World Policy Journal*, 2011, roč. 28, č. 4, str. 7-13.

^{36/} ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. M.* Praha: Fragment, 2012. ISBN 978-80-253-1532-3. str. 207

^{37/} BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

^{38/} MORRIS, Jeremy. Secularization And Religious Experience: Arguments In The Historiography Of Modern British Religion. *Historical Journal*, 2012, roč. 55, č. 1. str. 195-219.

^{39/} Tamtéž, str. 214.

Shrnutí

Objevuje se rostoucí důraz na důležitost teologie založené nejen na základě textů, ale i na základě svědectví. Spojení víry s praxí následování Ježíše naznačuje, že nelze realizovat čistě teoretické reflexe a šetření. Jak píše apoštol Pavel ve 2. listě Korintským v kapitole 3,3: „*Je přece zjevné, že vy jste listem Kristovým, vzniklým z naší služby a napsaným ne inkoustem, nýbrž Duchem Boha živého, ne na kamených deskách, nýbrž na živých deskách lidských srdcí.*“ Pak se teologické myšlení nezabývá pouze Bohem jako vnějším objektem, ale Bohem v osobě, který se dotýká lidského myšlení skrze vytržení věřícího. Z tohoto pohledu by pak teologická reflexe pocházela z mystických a spirituálních zážitků a jejich zjevnosti ve světě a historii. Úkolem teologa je pak věnovat pozornost působení Boha a jeho Ducha v lidských životech, popisovat to, co spatřuje a integrovat tato pozorování do prostoru křesťanského života, života církve a teologického myšlení.⁴⁰

Ovšem využití zkušenosti jako základu pro poznání Boha se může stát úskalím moderní teologie a teologie těch, kteří ji budou následovat. V takové perspektivě Bůh ztrácí svoji transcendenci, je možné s ním být v kontaktu na osobní úrovni a rozdíl mezi Bohem a světem se stává rozmazaným, což ve svých důsledcích může vést k panteismu. Pro pomocnou alternativu je možné podívat se na teorii britského teologa Petera Taylora Forsytha,⁴¹ který žil na přelomu století. Ten poznamenává, že i když je zkušenost nezbytná, nemůže být sama o sobě základem. Přijal stěžejní roli zkušenosti, ale popřel její prioritu,⁴² což je důležité mít na paměti i dnes, mluvíme-li na toto téma. Neboť hlavními zdroji pro obsah náboženské zkušenosti stále zůstávají svědectví mystiků samotných. Jsou prvními a nejdůležitějšími teoretiky své zkušenosti. Biografie věřícího je podmínkou schopnosti teologického čtení náboženského prožitku a jeho poselství v dnešním světě.⁴³

Ačkoliv Schleiermacher tvrdil, že každý má kapacitu pro to, prožít náboženskou zkušenost, pokládal ji za univerzální aspekt lidské přirozenosti; Ratzinger mluví v této souvislosti o lidech nadaných či bez nadání. Je podle něj jen málo takových, kterým by byla na dosah bezprostřední náboženská zkušenost, tedy něco takového, jako náboženská tvůrčí činnost na základě živého pozorování náboženského

^{40/} BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

^{41/} Více například ve: FORSYTH, Taylor Peter. *The Principle of Authority in Relation to Certainty, Sanctity and Society*. London: Independent Press, 1913, repr. 1952.

^{42/} DYRNESS, William, A. & KARKKAINEN, Veli-Matti. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*. Downers Grove: InterVarsity Press 2009 ISBN 978-08308-2454-0. „Theology of experience“ str. 305.

^{43/} BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

světa. Pak takový prostředník, zakladatel, svědek či prorok, ať dějiny náboženství nazývají jakkoliv lidi, kteří jsou schopni přímého styku s božským, tvoří jen výjimku. Oproti tomuto malému množství jedinců je mnoho těch, kterým byla odepřena zkušenost se svatým a dokáží náboženství pouze přijímat. Tito lidé však mohou být vnímaví a mohou se setkávat s náboženstvím prostřednictvím člověka, kterému byla náboženská zkušenost dána.⁴⁴

Můžeme být i svědky toho, že případy osvícení, zjevení, nebo extáze, které byly zaznamenány v životech svatých, byly znovu opakovány, byť v méně intenzivní podobě, i v životech řadových věřících. Organizované náboženství pak můžeme chápat jako podněcující ke komunikaci vrcholné náboženské zkušenosti s těmi jedinci, kterým se této zkušenosti nedostalo.⁴⁵ Tato skutečnost lze zastřešit výrokem Josefa Ratzingera, že „...náboženství nespočívá v osamocené cestě mystika, ale jen ve společenství hlásání a poslouchání.“⁴⁶

Závěr

Z předchozích úvah je zřejmé, že náboženská zkušenost, či spíše její vnímání teologickou a laickou veřejností, prošlo v průběhu času svým vlastním vývojem. Zdálo se, že je určena jen vybraným jedincům, kterým je svěřena jako dar Milosti, který mohou ve společenství věřících vzájemně sdílet. Avšak v době, kdy racionalita přestává mít tak značný vliv, se stala v teologii ústředním tématem a vzbuzovala protichůdné názorové tendence. Dnes lze náboženský prožitek, v mnoha jeho podobách, pokládat za jeden ze základních prvků víry, kterému se věnují teologové i psychologové náboženství.

Mezi nejvýznamnější proměny, kterými náboženská zkušenost v období sekularizace až do dnešní doby prošla, můžeme zařadit skutečnost, že se z institucí přesouvá na jejich okraj, či zcela mimo ně do jedincova soukromí. Již není skutečností sdílenou a předávanou, ale osobní a přísně střeženou. Dále se náboženská zkušenost zdá být obecně přístupnější a není již výsadou jen určitých jedinců, ale stává se cílem celé řady praktikujících. A v neposlední řadě náboženská zkušenost přestává být vnímána jako dar Milosti, ale stává se výsledkem konkrétních snah, které často nemají s askézí nic společného, na rozdíl od dob minulých.

^{44/} RATZINGER, Josef. *Úvod do křesťanství*. PETROV: Brno, 1991. ISBN 80-85247-13-5. str 45.

^{45/} BINGEMER, Maria Clara. Seeking the Pathos of God in a Secular Age: Theological Reflections on Mystical Experience in the Twentieth Century. *Modern Theology*, 2013, roč. 29, č. 3, s. 248-278.

^{46/} RATZINGER, Josef. *Úvod do křesťanství*. PETROV: Brno, 1991. ISBN 80-85247-13-5. str 45.

I přes tyto změny, které náboženskou zkušenost činí dostupnější, než kdy dříve, což nemusíme přijímat vždy zcela pozitivně, je zkušenost nahlížena v kontextu křesťanské komunity, kořenicí z Písma a vedena Duchem Svatým vhodnou součástí křesťanské teologie.⁴⁷

Tento článek vychází v rámci Specifického vysokoškolského výzkumu (Teologie v období sváru teismu a ateismu, č. 266301) na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

SUMMARY

CHANGING VIEWS OF RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE AGE OF SECULARIZATION

EVA MAŠKOVÁ

This article focuses on one aspect of secularization, the one which affects and transforms the experience of God, also called religious experience. It is an interesting phenomenon that crosses religious beliefs and intersects with many various disciplines. In introductory part of this article the author discusses definition and different views of the term "religious experience". The following part deals with the history of the concept of religious experience and describes important scholars, who were devoted to this phenomenon. In the main part of this article the author presents current situation and the importance of experience among believers. The outcome of this article supports the theory that secularization brings new forms of religiosity and makes religious experience more accessible to ordinary believers. Transient, ineffable and noetic feelings are no more a gift for privileged group of ascetics, but new kind of adventure, which everybody seeks.

^{47/} DYRNESS, William, A. & KARKKAINEN, Veli-Matti. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*. Downers Grove: InterVarsity Press 2009- ISBN 978-08308-2454-0. str. 305.

**PROJEV DĚKANA HTF UK
U PŘÍLEŽITOSTI ZAHÁJENÍ AKADEMICKÉHO ROKU
2013/2014
V AULE FAKULTY DNE 1. ŘÍJNA 2013**

JAN BLAHOŠLAV LÁŠEK

*Vážení kolegové,
milí hosté,
cives academici,
celé slovatné shromáždění!*

Nechce se mi ani věřit, že tu stojím v tomto roce před vámi již posedmé. Sešli jsme se opět po prázdninách, abychom zahájili akademický rok 2013/2014. Je to 666 rok Univerzity Karlovy, 64 rok naší bohoslovecké fakulty.

O tom, co jsme za dobu mého děkanátu spolu s mým týmem vykonali od r. 2007, zatím mluvit nebudu. Předpokládám, že tak učiním v projevu, ve kterém se budu jako děkan s tímto akademickým úřadem loučit. Podle původního znění platného vysokoškolského zákona bylo děkanské období 3 roky. Mám již za sebou dvakrát tři roky a byl bych tak nucen učinit dnes. Nicméně krátce před mým nástupem do prvního funkčního období došlo k novele zákona a funkční období bylo změněno ze tří na čtyři roky. A protože mě před dvěma roky náš senát znovu do funkce zvolil, jsem tu stále mezi vámi. Ostatně ovšem nevím, zda je to dobře nebo špatně. V každém případě vám všem slibuji, že se pokusíme dělat všechno, aby fakulta byla po zbývajících letech, co to s námi budete nést až do konce, domovem nás všech. Mluví-li v plurálu, tak to není onen plurál majestatikus, ale vyjádře-

ní toho, že spolu s tajemníkem a proděkaný tvoříme tým, který o všech vážných věcech rozhoduje *viribus unitis*. Samozřejmě udržet kompaktnost takového týmu není nic lehkého, neboť je tu vždy celkem přirozená snaha přimět někoho z tohoto týmu, aby v rámci svých kompetencí rozhodoval jinak a bez obecného konsensu. Nestalo se tak, o to více si svých spolupracovníků vážím. Myslím, že jsme vám dostatečně ukázali, že plavbu naší akademické obce – nehledě na rozbouřené vody kolem-se snažíme vést dostatečně bezpečně a klidně. Již dnes říkám, že bych si velmi přál, aby určitá kontinuita tohoto směřování zůstala v naší akademické obce i po ukončení mého volebního období. Proto vřele děkuji – jak to ostatně činím každý rok – tajemníkovi Dr. Ládkovi a proděkanům Pavlíkovi, Veverkově a Vogelovi.

Před nedávnem mi poslal jeden kolega projev Davida Storch, přednesený při předávání profesorských dekretů v červnu t.r. v Karolinu. Řečník si oprávněně stěžuje, že dochází ke komercializaci a byrokratizaci akademického provozu a že z univerzit se stávají fabriky na studenty. Ano, to je obecně pravda. Ale jde o to, v žádném případě nepodlehnout. Různé tabulky a hlášení, která jsou po nás žádána, jsou systematickým útokem nejen na zdravý rozum akademických funkcionářů, ale na svobodnou podstatu univerzity. Prostě svobodné myšlení a tázání nejde svázat. Příklad za všechny: početní výkazy publikací, tzv. výstupů. Osobně si cením, když někdo napíše za rok jeden smysluplný článek nebo za několik let knihu, než kdyby produkoval každý rok stohy makulatury, plné „mouder“ a biblických citátů. Průšvih je, když se podle těchto výstupů začínají univerzity platit. Aneb, řečeno jazykem před r. 1989 – když kvantum doживosti jednoznačně vítězí nad kvalitou zdojeného (tehdy šlo o mléko).

Chci říci, že nikoho honit do publikování nebudu, když nemá opravdu co říci. Je sice pravda, že pak nebudou v dostatečné míře prostředky, ale stále je to lepší, než kdyby byla ostuda z toho, co vznikne. Když se dívám někdy přes plot na některé sousední univerzity, jen se utvrzuji v tomto názoru.

V letošním akademickém roce jsme vydali poprvé tiskem výroční zprávu za rok 2012. Všechna fakta si tam můžete pohodlně přečíst, nebudu je tady opakovat. Nicméně na počet přepočtených úvazků (cca 42) si myslím, že publikační činnost, kterou vědecko-pedagogičtí pracovníci odvedli, je velmi dobrá. Znáám kolegy, kteří pracují na jednom rukopise léta, než jej vydají. A nemohu je, než pochválit. Neboť, pak praví staré přísloví, práce kvapná je málo platná.

Otevřené myšlení a tázání je na této akademické půdě pěstováno měrou vrchovatou a myslím, že studenti jsou po této stránce spokojeni. Věc je zde delikátnější, než by se zdálo. Neboť nejde jen o pravdu vědy, kterou zde společně hledáme. V mnohých případech jde o existenciální rozhodování, které je nesené specifickým charakterem této otevřené teologické fakulty. Přál bych všem, kdo

fakultou procházejí – ať jsou to již studenti nebo učitelé – aby ducha vzájemné úcty a tolerance, kterého zde zakoušejí – neztratili a s láskou jej předávali všude tam, kam je život postaví.

V tomto akademickém roce jsme prožívali mnoho potíží, ale také mnoho radostí.

Všichni vědí, že fakulta je specifickým způsobem spojena s husitskou teologií a s CČSH. O tom jsem zde mnohokrát hovořil. Fakulta není žádným církevním učilištěm, ale také není institucí bez vazeb k tomu, co nás přesahuje a není empiricky ověřitelné. Není bez jisté volné vazby na CČSH, z jejichž intelektuálních zápasů vzešla. Před několika dny byl opět na druhé funkční období zvolen Dr. Tomáš Butta ThD. patriarchou CČSH a uveden do funkce. Upřímně mu k tomu gratulujeme a naše radost je o to upřímnější, že Dr. Butta je naším učitelem a členem naší akademické obci. Jako akademický učitel dobře ví, že univerzita neslouží k tomu, aby se zde kandidáti naučili „praktické věci“, ale právě naopak, aby při řešení praktických otázek byli vyzbrojeni dobře teoreticky.

Jak všichni víte, generační propast, která je ostatně na téměř všech našich univerzitách, je obzvlášť viditelná na fakultách teologických. Příčiny tohoto jevu jsem mnohokrát reflektoval. Vážím si proto osobně velice, že v učitelském sboru je otevřený dialog generací, který – a jsem o tom pevně přesvědčen – pomáhá dobře tuto propast překonat.

Minulý týden udělil prezident Rakouské republiky Čestný kříž za zásluhy v oblasti vědy a umění 1. stupně profesoru Zdeňku Kučerovi. Prof. Kučerovi nejen upřímně gratulujeme, ale považujeme toto vysoké státní vyznamenání za poctu pro celou naši akademickou obec. Bylo totiž konkrétně uděleno laureátovi za činnost, kterou rozvíjel jako děkan naší fakulty v letech, kdy docházelo k transformaci staré Husovy československé bohoslovecké fakulty do Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy. Byli a jsme spojeni různými projekty s rakouskými univerzitami a mnohém ohledu tomu bylo tak již dříve, než oficiálně evropská spolupráce na akademickém poli začala.

K vnitřnímu běhu fakulty chci ještě připomenout, že díky PRVOUKU se nám postupně daří navazovat na předchozí výzkumné záměry, o čemž vydává nejlepší svědectví chystaná mezinárodní konference, které se na téma Církev-společnost-sekularizace bude konat koncem tohoto měsíce v pražském Karolinu a jejíž jsme iniciátoři.

Na konci října 2013 stojí celá univerzita před důležitým krokem, jímž je volba nového rektora. Jeho Magnificenci Václavu Hamplovi vyprší v únoru 2014 druhé volební období. Porektorech Radimu Paloušovi, Karlu Malém, Ivanu Wilhelmovi a Václavu Hamplovi to bude již pátý rektor ve svobodných poměrech. Nezdá se mi,

že by volební kampaň byla vedena dostatečně dlouho a vůbec i jinak dostačujícím způsobem. Snad je to zaviněno celkovou únavou, která se dotýká i UK. Věřím pevně, že ti, kdo budou mít podle zákona k této volbě mandát, budou jednat v tajné volbě uvážlivě a statečně, protože osobnost rektora je v našem společenství nezastupitelná. Voliči by se neměli dát ovlivnit tím, že doba se osobností bojí a snaží se je eliminovat. A ten, kdo nakonec oblékne rektorský talár a řetěz bude muset pokračovat v těžkém zápase svých předchůdců, stavět se proti komercializaci a formálnosti univerzity stále vnucované. Jinak by zradil dědictví, které je nám všem drahé. Rektor a vůbec každý akademický funkcionář má osobní odpovědnost. Napadají mě v této souvislosti slova T.G. Masaryka: „Kromě legitimních a oficiálně uznávaných vůdců lidstva ... vystupují ve všech oborech lidé, kterým se dostává vedení nebo kteří si je přímo a vědomě osvojují. Kdo praví: svoboda, právo na iniciativu, praví zároveň: osobní odpovědnost. Já a vždy jen já je odpovědné, nikoliv většina, nikoliv všichni. To je moderní pokrokový individualismus, kdežto starý člověk se zabarikádoval a schoval za církev, za národ, za stranu, za většinu nebo dokonce za lidstvo“ (Rusko a Evropa 1913).

Pomalou, ale jistě se blíží výročí Husova upálení (2015). O tom jsem zde již mluvil před nějakou dobou. Bohužel se nám nepodařilo získat projekt NAKI a výročí reflektovat v žádoucím formátu. Chci však říci, že jsem neustoupil - a sice se značným zpožděním, ale přece, se konkrétní velké projekty rozjedou. Jednání o tom ještě probíhají, ale myslím, že by bylo zradou na M. Janovi, kdybychom se nepokusili udělat to nejlepší. Předpokládám, že nový rektor UK naše nezávislé iniciativy uvítá, neboť je tím povinován akademické obci i celé české společnosti. Pokud si někdo připomenutí r. 2015 nepřejde, pro toho ať platí: Nepřátel se nelekejte, na množství nehleďte! V době, kdy budou oslavy probíhat a vrcholit, děkanem UK HTF již nebudu. Ale vím, že musím udělat vše proto, aby jiskry kostnické hranice svítily i do nešvarů dnešní doby.

Sluší se, abych zmínil ještě krátce několik širších souvislostí. Naše politická scéna není příliš vábná a je třeba si klást otázky, proč některé věci dospěly tam, kdy jsou. To jsou ovšem témata ne pro děkana teologické fakulty, ale pro koryfeje světové diplomacie.

Dobře ale víte, že nejsem obdivovatelem neoliberalismu. Před několika desítkami let se stalo vůdčím tématem přítomného zápasu téma lidských práv. K tomu je třeba jen přitakat, neboť na lidských právech si vylámaly zuby mnohé nelidské režimy. Nicméně tváří v tvář dnešnímu světu docházím k závěru, že lidská práva je hodnota, která je neoddelitelná od sociální spravedlnosti. Ohniska neklidu v dnešním světě to dokazují, a zdá se, že bude velmi těžké, najít rozumný konsensus. Věřím, že naši studenti, kteří se zajímají nejen o obory, které zde studují, ale o dění

kolem v širokém rozsahu, budou mít dostatek znalostí, ale i odvahy a morální síly, aby si uvědomili tyto souvislosti a v žádném případě nepodléhali mediálnímu ani jakémukoliv tlaku a svobodně hledali cesty, jak fatální propasti mezi lidmi překonávat a jak se co nejefektivnějším způsobem podílet na tom, aby lidé nejen v této zemi a v tomto ekumenickém prostředí, ale na celém světě nebyli sobě navzájem vlky.

Hluboké studium křesťanské teologie všech směrů, studiu židovského myšlení i znalost jiných náboženských systémů by měla napomáhat tomu, co někteří myslitelé nazývají étosem budoucnosti. Kdybych chtěl parafrázovat slovo evangelia, řekl bych, že každý den má dost svého trápení. Ale právě proto bychom měli mít „odvahu k bytí“ (Paul Tillich), odvahu k napravování všeho pokřiveného a vést k tomu nás samé i ty, kdo jsou nám svěřeni.

Přeji vám všem dobrý akademický rok 2013/2014 a těším se na setkávání s vámi se všemi.

Quod bonum, faustum, felix fortunatumque eveniat!

DIXI.

Petr Pokorný:*Má to smysl.*

Vyšehrad Praha 2012; 324 stran. 298 Kč.
ISBN 978-80-7429-247-7.

Významný český badatel v oblasti raně křesťanské a antické literatury, český novozákonník, prof. Petr Pokorný, spolu s redaktorem Petrem Vařadou za přispění nakladatelství Vyšehrad přivedli na svět zajímavou a užitečnou knížku reflexí 41 novozákonních perikop. Na takový typ inspirativní publikace, která srší podněty téměř v každé větě, ale není vůbec snadné psát recenze. A možná takový typ knížky ani tolik nepotřebuje recenzi, jako spíš upozornění na to, že existuje. A o to se pokusím.

Petr Pokorný je českému čtenáři i posluchači poměrně dobře známý z mnoha svých publikací, které mu v češtině vyšly. Je pro něj charakteristický dech beroucí nadhled, pohybování se ve velmi širokém kontextu (mezioborové souvislosti) s bohatým slovníkem a vyjadřovacími prostředky a současně zřetel na detaily (218). Ale také důkladná znalost Nového zákona v jeho řecké podobě, jakož i přehled po rozsáhlé odborné literatuře k oboru, která je z jeho výkladů patrná. S tím se v jeho nové knize snoubí profesionální schopnost jednoduše, stručně, srozumitelně, zřetelně a hlavně živě vystihnout základní myšlenku textu perikopy. Vzhledem k tomu, že mnohé vykládané texty nejsou snadné k pochopení, s potěšením si čtenář vychutná, jak přirozeně a s jakou snadností a radostí Petr Pokorný vykládá a argumentuje. Nejen racionálně a věrohodně, ale zejména optimisticky. Na optimistickou perspektivu Pokorného výkladů upozorňuje nejen název knihy „Má to smysl“, ale také několikrát uváděná myšlenka jednoho rakouského teologa: „ ...

žít život v tom nejhlubším smyslu šťastný je nesmírně náročné, zatímco žít život nešťastný a zklamáný je velmi pohodlné“ (55. 222).

Tři skutečnosti bych však chtěl vyzdvihnout více než ostatní:

a) Jakkoli věci formuluje pregnančně a s důrazem, je jeho výklad po všech stránkách vyvážený, s potencií probouzet a podněcovat kritické promyšlení novozákonní zvěsti. Díky tomu, že jsou Pokorného pragmatické výklady oproštěny od metafyzických, nábožensky zatížených a emocionálně nabitých výrazů, mohou velmi dobře posloužit exaktně uvažujícím čtenářům k věrohodné konfrontaci s křesťanskou novozákonní teologií. Pokorný totiž stále akcentuje univerzální rozměr křesťanské zvěsti (277);

b) Přestože je v každé větě patrné, že výklady provádí vědec, je jeho práce určená široké veřejnosti. Není to neobvyklé, že renomovaný vědec přistoupí na to, aby tlumočil výsledky svého bádání tomuto typu čtenářů. Petr Pokorný tak činil již dříve, např. občasným pronášením homilií či jejich publikováním v příručkách pro čtené služby boží. Je to v dobré a zachováníhodné tradici bývalé Komenského evangelické fakulty, které záleželo na komunikaci s laiky a to nejen vlastní církve;

c) Z výkladů perikop je zřetelně slyšet, jak silně se novozákonní zvěst Petra Pokorného také dotýká. Navzdory nadhledu, z něhož vykládanou látku sleduje, je Pokorný zaujatý (zbožný) člověk, který se nijak o své zbožnosti neostýchá mluvit (55. 286). Věří a víra je samozřejmým východiskem jeho vykladačského přístupu. O jeho osobní identifikaci s křesťanskou zvěstí a společenstvím, které ji nese, svědčí často užívaný plurál první osoby.

Zdá se mi ale poněkud nespravedlivé věnovat se v recenzi jen jednomu z dvojice

autorů této knihy. Stejně velký podíl na jejím vzniku má Petr Vaďura. Ten celý projekt vymyslel, připravil texty, formuloval otázky, natočil odpovědi, upravil je k vysílání a po jejich přepsání ze zvukové podoby je redakčně přichystal k tisku. Úprava mluveného projevu v psaný text je velmi úmorná práce (a to nemyslím jen redukci řečových signálů, nebo nevědomé duplikace, jazykové nevšary, přebrepty, pauzy apod.). Takto Vaďura připravil ve vyšehradské edici již pátý (s jedním v Kalichu pak šestý) svazek rozhovorů nad Biblií. To je vlastně už jistým způsobem literární fenomén, který by si nepochybně zasloužil povšimnutí a ocenění.

Vaďurovým výtečným nápadem v recenzované knize je zasazení vykládané perikopy z pořadu Ranní slovo (ČR 3, stanice Vltava – neděle 7,30) do širších souvislostí. Do kontextu Pokorného a) životního příběhu proneseného velmi šarmantním stylem a uvedeného ve třech ze čtyř závěrečných kapitolách (vysílány na ČR Plzeň a na TWR); b) badatelské sebereflexe (nevysílaná kapitola sepsaná Petrem Pokorným jako literárně kritický úvod ke knize); c) výstižné charakteristiky společenské atmosféry v závěrečných kapitolách; d) odborných základů, na nichž Pokorný své dílo staví, tj. do kontextu svědectví o jeho učiteli, prof. J. B. Součkovi, k němuž se Pokorný v závěrečném medailónku hlásí a jehož myšlenkový odkaz popularizuje, promýšlí a rozvíjí.

Vlastní rozhovor si zaslouží pozornosti čtenáře nejen po obsahové, ale i po formální stránce. Nemá literární povahu. Je živý. To je pro jeho publikování výhodou. Při prepisu mluveného slova si Petr Vaďura pečlivě ohlídal, aby otázka byla jednoznačná a odpověď krátká, srozumitelná, výstižná a přehledná. Ani otázka, ani odpověď totiž nesmí být komplikovaná. Otázky odlehčují, člení a tím zpřehledňují text, který tak není zahuštěn, ani přetížen. Odpovědi

tak získávají dynamiku, jsou dobře sledovatelné a čtivé. Vaďura, třebaže ví, na co se ptát a dobře ví, jak se ptát, se ale současně také sám učí. Jeho otázky jsou poučené. Je profesionál, který je jednak na rozhovor dobře připraven, a jednak dlouholetou přípravou tohoto typu pořadů (rozhovorů) získal schopnost ptát se neotřele (tj. zajímavě) a jen na to, co jej skutečně zajímá. Přestože se rozhovor odvíjí podle vlastních zákonitostí, nikde se mu nevymkne zpod kontroly. Mnohde otázkami předem dobře vystihne problém. Pro čtenáře je pak snazší odpověď rozkrýt, rozumět jí a akceptovat. V tom mu napomáhá i osobní zaujetí obou tvůrců pořadu předmětem, o němž hovoří, tedy biblickou zvěstí. Oba text Nového zákona oslovuje a oba od něj něco čekají. A navíc oba jej chtějí aktualizovat. Tedy sdílet sílu jeho výpovědi s posluchačem (čtenářem). Mezi otázkou a odpovědí proto vzniká harmonie, která je odrazem souznění obou tvůrců knihy, kteří spolu nebojují, neexhibují, nekrasorečnicki, ale společně hledají přiměřenou a výstižnou odpověď. Jeden druhého bere vážně. Oba jsou skryti za vykládaným textem Nového zákona. Petr Vaďura je skryt více, neboť není ani na obálce, ani na hřbetě, ani na titulní straně uveden.

Vykládané perikopy nejsou řazeny abecedně, ani chronologicky (podle doby, kdy byly vysílány), ale podle svého umístění v Novém zákoně. To čtenáři umožňuje snadněji se v textu orientovat, když se k němu bude vracet. A to nepochybně bude, protože za jedno čtení nelze do sebe obsah vykládaného vstřebat. Právě proto je třeba vyslovit velký dík

a) prof. Pokornému za odvahu vydat výsledky svého bádání prostým způsobem široké obci čtenářů bez odborné teologické průpravy;

b) Petrovi Vaďurovi za úspěšný pokus zpřístupnit obrovské myšlenkové bohatství

Pokorného světa. Je třeba připomenout, že Vaďura totéž udělal již předtím u Pokorného učitele a kolegy prof. Hellera, jehož dvě knihy rozhovorů (Na čem mi záleží, Znamení odkazující k nebi) jsou mezi čtenáři všech vrstev velmi oblíbené, stále žádané a také dotiskované. Jinými slovy Vaďurovy knihy jsou dobře prodejné;

c) nakladatelství Vyšehrad za to, že vydáním Pokorného výkladů umožnilo čtenářům získat skvělou učebnici hermeneutiky a pokladnici podnětů k vlastnímu promýšlení Nového zákona.

A tak slovy Petra Pokorného přeji čtenářům knížky obou Petřů, aby je Pán Bůh při četbě této knížky provázel.

Jiří Beneš

**Peter Kondrla, Martina Pavlíková,
Petra Pavlovičová, Ľubor Gál:**

Tri aspekty skúmania hodnôt.

1. vyd. - Ljubljana : KUD Apokaslipsa, 2013. - 120 s. - ISBN 978-961-6894-29-6.

Předložená vědecká monografie směřuje své zkoumání na problematiku hodnot, která jsou významným pojmem nejen pro filosofii a teoretické vymezení ontologických kategorií, ale také pro oblast praktické seberealizace člověka a jeho motivace v konání dobra. Z tohoto důvodu autoři volí trojí přístup, trojí metodologii, přičemž sledují jeden společný cíl. Tím cílem je komplexní obraz hodnoty, která má svůj základnu v ontologickém vymezení transcendentní povahy. Hodnoty podle autorů musí být založeny v prostoru, který není v kompetenci člověka, tedy v prostoru, který se nachází nad člověkem a člověk tento

prostor respektuje jako prostor přesahující a zároveň člověkem nezměnitelný. Jenom z pramene neměnného a stabilního může člověk čerpat svou inspiraci a své ideály, které ho mají přivést ke konání dobra.

V tom kontextu autoři monografie ukazují na nevyhnutelnost komplexního přístupu v lidské praxi. Komplexnost spočívá v nevyhnutelnosti poznání hodnot, které se mohou následně promítat do motivace našeho konání. Konání dobra není náhodným výběrem, nebo volbou, kterou si člověk vybírá na základě příjemného nebo nepříjemného, na základě užitku, spotřebního efektu apod.

Poznání dobra, které je prezentováno v první kapitole (s. 11-44) skrze německé novokantovství, je synteticky doplněno o analýzu Kierkegaardovi existenciální filosofie, ve které se organicky pojí poznání dobra, jeho hledání ve světě a jeho konání. Poznání však samo o sobě nestačí jako motivace, protože naše preference jsou často motivovány nejen naším poznáním, ale také naším chtěním, našimi touhami, které mohou pocházet tak z našeho racionálního uvažování, no stejně tak mohou přicházet i z oblasti reklamy, veřejného mínění, předsudků apod. Je proto nevyhnutné, a autoři na to správně poukazují, rozlišovat mezi motivací našeho konání, které má svůj původ v transcendentnu a motivací, která je projevem náhodné seberealizace člověka.

Různost vnější motivace je synteticky zkoumána ve druhé kapitole (s. 45-70), kde je nevyhnutné zdůraznit, že různorodost uvedených klasifikací ukazuje na různost naší motivace v případě, že motivace je založena jenom na vnějších impulzech a cílech. Angažování člověka v sociální sféře je chápáno jako konání motivované sociálními normami, které nemají souvislost s transcendentností norem absolutních, tedy norem stojících na ideálech. Tak i motivace v oblasti náboženských hodnot

není zkoumána a chápána jako motivace hodnotou Boha, nýbrž jako motivace v kontextu sociálních principů, strachu, zvyku a jiných externích motivů.

Třetí kapitola (s. 71-109) ukazuje syntetickou a zároveň systematickou formu zkoumání hodnot, ve které se komplexně prolíná otázka generální normativity, tedy nezměnitelnosti dobra jako takového se specifickostí individuálních potřeb člověka. Autentické konání je u člověka možné pouze tehdy, kdy se jeho rozhodování váže nejen k jeho vlastním potřebám, ale také k absolutním normám. Z tohoto komplexního pohledu se vynořují různé způsoby definování hodnot, ale také jejich interpretace. Velmi důležitou součástí je interpretace hodnot z hlediska ontologie, ale i z hlediska hodnotícího subjektu nebo z hlediska vztahu poznání, hodnocení a kladení norem.

Autoři správně poukazují na to, že k hodnotám není možno přistupovat s extrémní pozice. To platí pro pozici devalvující hodnotu na pouhou úroveň znaku vytvořeného v sociálním prostředí. No platí to i v případě povyšování relativních norem na úroveň absolutní, která jim nepřináleží. V obou případech jsme svědky popírání možnosti autentické seberealizace člověka, omezování jeho vlastní důstojnosti. Předložená monografie představuje významný posun ve zkoumání hodnot právě v komplexnosti přístupu a zároveň v akcentování důstojnosti člověka a nevyhnutelnosti jeho osobního rozvoje jeho osoby, která je zodpovědná nejen za poznání dobra, ale také za jeho uskutečnění. Proto je nutné ocenit nejen vědeckou rovinu publikace, ale také její přínos k sebe-porozumění člověka v rovině etické realizace individuální existence.

Marie Roubalová