

**THEOLOGICKÁ  
REVUE**

**THEOLOGICAL  
REVIEW**

**1/2014**

**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**

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

Issued by the  
**CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE**  
**- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY**  
ISSN 1211-7617  
Volume 85

Vydává  
**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**  
**- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**  
ISSN 1211-7617  
85. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.  
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

**Redakční rada | Editorial Board**

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);  
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);  
ThDr. Kamila Veverková, ThD. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);  
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (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 - Śląska 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 | Editorial Office - Contact details**

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

Theological Review has been included in the list of reviewed, non-impact journals published in the Czech Republic. Contributions and suggestions should be sent to the editorial board.

Unsolicited manuscripts will not be returned.

All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.

Guidelines for authors are available on the website of the UK HTF:

This journal is a quarterly. The price of each issue is 78 CZK, VAT included.

Individual annual subscription for Czech Republic residents is 312 CZK, VAT and postal service included.

Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account no.: 66661389/0800, variable symbol: registration number (from the mailing label)-volume (or the volume number). The editorial board accepts orders for whole volumes and for individual issues.

The journal is distributed by the editorial board.

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR.

Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.

Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.

Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).

Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu:

66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku

i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

Obálka | Cover design: Josef Karhan  
Technická redakce | Technical editor: ThDr. Marketa Langer  
Tisk | Print: PBTisk a.s.

# THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE  
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

# THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY  
≠ CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE

## 1/2014



## OBSAH | CONTENTS

---

<b>EDITORIAL</b>	<b>5 - 10</b>
Články   Articles	
<b>JÁN LIGUŠ</b>	<b>11 - 49</b>
SEKULARIZACE A PROGNÓZA KONCE NÁBOŽENSTVÍ V 19. A 20. STOLETÍ Secularization and the Prognosis of the End of Religion in the 19th and 20th Century	
<b>JIŘÍ LUKEŠ</b>	<b>50 - 88</b>
OSAMOSTATNĚNÍ, VÝVOJ A SMĚŘOVÁNÍ KRITICKÉ NOVOZÁKONNÍ EXEGEZE OD POČÁTKŮ LIBERALISMU DO DOBY POSTMODERNY - OD J. P. GABLERA K M. J. BORGOVI Emancipation, Developments and Aims of Critical New Testament Exegesis from the Beginnings of Liberalism to the Postmodern Era: From J. P. Gabler to M. Borg	
<b>LUBOŠ KROPÁČEK</b>	<b>89 - 105</b>
MUSLIMSKÉ MENŠINY V EVROPSKÉ SEKULÁRNÍ SPOLEČNOSTI. NESNÁŽE Z OBOU STRAN Muslim Minorities in the European Secular Society: Difficulties on Both Sides	
<b>MARTIN PEROUTKA</b>	<b>106 - 139</b>
KOGNITIVNÍ VĚDA O NÁBOŽENSTVÍ - STANDARDNÍ PARADIGMA Cognitive Science of Religion - The Standard Paradigm	

**Recenze | Book Reviews**

**MATTHEW SHARPE - DYLAN NICKELSON (EDS.):**

*Secularisations and Their Debates.*

*Perspectives on the Return of Religion  
in the Contemporary West.*

*(Kamila Veverková)*

140 - 141

**ZDENĚK KUČERA:**

*Zarůstat do kmene.*

*Teologické a etické úvahy naší doby pro duchovní a sociální pracovníky.*

*(C. V. Pospíšil)*

141 - 142

**JIŘÍ BENEŠ:**

*Eliša.*

*(Marie Roubalová)*

142 - 144

## EDITORIAL

---

Po několika letech jsme došli v redakci k závěru, že je třeba mírně upravit vnější podobu naší revue. Čtenář na první pohled uvidí, že dvojjazyčně je tiráž a také editorial, jinak jsou umístěny anglické abstrakty článků. Samozřejmě by bylo vzhledem k povaze revue asi přirozenější publikovat abstrakty, editorial a tiráž německy, neboť v české teologii je německá tradice přirozenější. Avšak lingua franca vědy je přece jen angličtina... Kupodivu jsme dostali za uplynulých deset let do redakce některé ohlasy, které pocházely buď z anglicky mluvících zemí, nebo ze zemí, kde je angličtina také převážně jazykem teologie. To vedlo k rozhodnutí, že obslužné texty budou nakonec tedy anglicky.

Leckterému čtenáři to přijde divné, ale je třeba si uvědomit, že v tomto světě, který hovoří o globalizaci (je ovšem otázkou, zda ji skutečně dosáhne), je třeba, aby se v první řadě všichni domluvili. Latinský středověk tento problém neznal, vědecká literatura byla psána jazykem jedním. Od osvícenství je to ovšem složitě, vznikají národní odborné literatury pro všechny obory a příslušné národy jsou na vznik odborného názvosloví patřičně hrdé. To byl přirozený vývoj. Nicméně začal být problém s komunikací. Dávno neplatí, že vědecký pracovník v jednom oboru je současně polyglot. Ano, dříve měl standardně klasické vzdělání, do kterého patřila řečtina a latina (a v našem prostoru do konce II. světové války němčina), mnoho si mohl odvodit, ale přesné to nebylo. Není divu, že v druhé polovině 20. století převládla jako jazyk vědy angličtina. Má to své nesporné výhody, zejména v přírodních a exaktních vědách. Ve vědách humanitních to přináší řadu problémů, protože řada textů je interpretačních a překladem se posunuje často jejich smysl.

Onen krok jsme tedy z mnoha důvodů učinili a doufáme, že to nebude nejen k pohoršení čtenářstva, ale že to opravdu přispěje k diskusi v globálním měřítku. Chceme však předem říci, že časopis primárně českým je a zůstane. Cizojazyčné příspěvky našich autorů se budeme snažit uplatnit jinde nebo je přeložíme do češtiny. Ale prostřednictvím anglických doprovodných informací současně umožníme opravdu všem, aby věděli, co je předmětem našeho usilování. A bude-li někdo považovat článek za skutečně důležitý, může si jej dát konec konců přeložit. Před

časem si mi dostala do rukou obsáhlá práce o soluňských bratřech v maďarštině, která neměla žádné resumé. Pouze podle poznámek pod čarou (s odkazy na důležitou literaturu) se dalo usuzovat, že by se mohlo jednat o dílo, které je klíčové. S pomocí přátel si mi podařilo, že maďarský text byl pro mě přístupný a zjistil jsem, že se obejdu bez znalostí závěrů, které zde byly prezentovány, resp. že tyto závěry nejsou nic nového pod sluncem.

Theologická revue je časopis na české poměry s poměrně dlouhou tradicí. Vznikl jako reprezentativní revue nové Církve československé v roce 1929 a přes nepřízeň doby a všech událostí 20. století se udržel dodnes. Tento ročník je shodou okolností ročníkem jubilejním – osmdesátým pátým. Myslím, že dějiny našeho časopisu jsou stejně napínavé, jako události, uprostřed kterých vznikal. To ostatně bude třeba vypsát někde jinde, neboť náš časopis nesporně patří do dějin nejen české teologie, ale i do dějin českého myšlení vůbec. Zde se jen omezíme na prosté konstatování, že za zcela svobodných podmínek vycházel jen v letech 1929-1939 jako Theologická revue Církve československé a s krátkou výjimkou po válce (1946-47) pak až od roku 1991, kdy jeho vydávání převzala Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, jejíž hlavním posláním bylo a je vychovávat duchovenský dorost pro Církev československou husitskou. Není tedy pravdou, že by se revue stala časopisem, který dostatečně nereflektuje živé teologické otázky přítomnosti, jak jsem to někde slyšel. Reflektuje je a bude reflektovat i nadále.

Musím zde však ještě zmínit léta nesvobody. Již v minulosti jsem se vracel v editorialech k této problematice. V čele časopisu stály významné teologické osobnosti, které se snažily, aby ani za tuhé cenzury časopis neztratil svoji úroveň. Za všechny uvádím dlouholeté šéfredaktory: profesora Františka Kováře, profesora Zdeňka Trtíka a profesora Milana Salajku.

Za Protektorátu (1939-1945) to bylo celkem jasné: články buď zabavila cenzura, nebo z důvodů sebezáchovy je redakce nepřipustila. Celkem jasné také bylo, co redakce byla nucena z příkazu okupační správy uveřejnit (viz ročník 1942 a smrt Heydricha). V létě 1944 byl časopis německou okupační správou zastaven úplně, opět začal vycházet v osvobozeném Československu v roce 1946. Už to je malý zážrak, neboť mnoho známých českých časopisů a novin se po válce již neobnovilo.

Církev československá se na svém sněmu v roce 1946 přihlásila k budování obnoveného státu a bylo by zbytečné zapírat, že její sociální orientace ji zavedla hodně nalevo. Tak je třeba také rozumět všemu, co bylo na stránkách ThR publikováno v letech 1948-1989. Ale časopis nikdy neztratil svoji úroveň, i když doba byla zlá. K faktu, že byl velmi sledován, přispívala skutečnost, že patřil mezi málo oficiálních teologických nemarxistických časopisů v totalitním státě. I v jednotlivých ročnících ThR se odráží politických vývoj. Zatímco v padesátých letech se zde většinou psalo

o vnitřních zápasech církve a jejím pohybu k biblickému personalismu, v šedesátých letech to byly otázky filozofické a antropologické, které otvíral především profesor Trtík. Spolu s celou českou společností musela revue přežít i složitá léta sedmdesátá a osmdesátá. Samozřejmě se zde objevuje čas od času některé konjunkuralistické téma, ale vcelku převažuje serióznost a věcnost. Věcnosti bylo ovšem velmi třeba, neboť časopis měl ročně celkem (všech šest tehdy vycházejících čísel) 188 stran běžného knižního formátu.

Po převratu se – počínaje ročníkem 1991 – změnil dočasně formát časopisu a samozřejmě postupně i rozsah. Bylo možno psát svobodně, reflektovat všechny obory, které na fakultě postupně vznikly. Časopis zůstal teologický, ale současně se současně stal interdisciplinárním. Určitou interdisciplinaritu vykazovat již dříve, ale dokud byl oficiální jeden „vědecký světový názor“, bylo to nutné obratně skrývat.

Nechce si mi to ani věřit, ale v čele redakce jsem od konce roku 1999, tedy celých patnáct let. Vytvořili jsme tým a doufám, že časopis dosáhl dalšího stupně rozvoje i obliby. Největší radostí pro nás všechny je, když nejen autoři, ale čtenáři ptají v redakci, kdy už bude nové číslo. Budeme se i nadále snažit, aby časopis měl svoji dobrou úroveň, aby reflektoval všechny obory, které se na HTF přednášejí.

I toto číslo, které nyní dostáváte do rukou, je koncipováno v tomto duchu. **Prof. Ján Liguš**, praktický teolog, píše na atraktivní téma „Sekularizace a prognóza konce náboženství v 19. a 20. století“ a jeho příspěvek vznikl jako součást širšího projektu o sekularizaci, jímž se fakulta zabývá. **Dr. Jiří Lukeš** napsal příspěvek na téma dějin exegese: „Osamostatnění, vývoj a směřování kritické novozákonní exegese od počátků liberalismu do doby postmoderny“. To je téma nanejvýš aktuální, neboť každá myšlenková epocha musí znovu a znovu určit exegetické cíle! Pokud tak nečiní, kazatelna se nezajímavým, nudným místem, kde se přestanou aktuálně probírat věci Boha a člověka. **Prof. Luboš Kropáček** zpracovává velmi atraktivní téma: „Muslimské menšiny v evropské sekulární společnosti – nesnáze z obou stran“. Náš časopis není a nemůže být časopisem religionistickým, nicméně musí i religionistiku jako součást teologického kompendia zahrnout do svého úhlu pohledu. Proto článek **Mgr. Martina Peroutky** „Kognitivní věda o náboženství – standardní paradigma“. Standardně přinášíme recenze z pera našich spolupracovníků (K. Veverková, C. V. Pospíšil, M. Roubalová) na nové knihy, z nichž dvě napsali naši autoři (Z. Kučera, J. Beneš).

Přejeme vám všem z redakce vše dobré a těšíme se na další spolupráci s celou čtenářskou rodinou.

V Praze, březen 2014

*Jan Blahoslav Lášek, šéfredaktor*

## EDITORIAL

---

After several years, the editorial team has reached the conclusion that it is necessary to slightly change the external appearance of our review. The reader will see immediately that the imprint and the editorial are both in Czech and in English and that the English abstracts have been relocated. Given the nature of our review, it would of course be more natural to publish the abstracts, the editorial and the imprint in German, as the German tradition is stronger in the Czech theology. However, English is the scientific lingua franca of the present era and surprisingly enough we have received, in the last ten years, a number of letters coming from English-speaking countries or from countries where English prevails as the language of theology. This led us to the decision that the practical texts will be in English after all.

Some readers will perhaps find this strange, but it is necessary to realise that in this world where people talk about globalization (whether they will truly reach it is another matter) it is vital that they would understand one another. In the Latin Middle Ages, there was no such problem: all scientific literature was written in one language only. Since the Enlightenment, the situation has become more complicated, as national literatures dealing with all branches of science have been emerging and the nations are duly proud of their own scientific terminologies. This development is natural. Nonetheless, a problem with communication has arisen. It is no longer true that an academic in a distinct field is at the same time a polyglot. In the past, he would have received standard classical education including Latin and Greek (and our geographical region up to the Second World War, German). He could have deduced many things, but it was not precise. It is no wonder that in the second half of the twentieth century, English prevailed as the language of science. This has many advantages, especially in the natural sciences. In the humanities, however, this trend brings about a number of problems, for many texts in these fields are of interpretative nature and in translation, their meaning often shifts.

We have decided to make this step for many reasons and we hope that it will provoke not only indignation among our readers but also discussion on a global scale. We want to say here, at the very beginning, that this review is and will be primarily a Czech periodical. When we receive contributions from our authors in other languages, we attempt to employ them elsewhere, or to have them translated. At the same time, by means of having the basic information in English, we will be able to let everyone know what the object of our endeavours is. And if someone considers an article truly important, he can have it translated. Some time ago, I came across an extensive work on the Thessaloniki



brothers – yet it was in Hungarian and there was no summary. Judging from the footnotes only, where there were many references to important works of scholarship, one could guess that the thesis would be of great value. Thanks to the assistance of my friends, I was able to find out that the conclusions reached in the text were not necessary for me to know, as they contained “nothing new under the sun.”

In the Czech context, *Theological Review* is a periodical with a relatively long tradition. It started as a representative review of the newly established Czechoslovak Church in 1929 and in spite of all the unfavourable historical events of the twentieth century, it has survived to this day. This volume is, by coincidence, an anniversary volume – the eighty-fifth. I think that the history of our journal is just as thrilling as the history of those events and periods during which it was produced. This history will have to be written down elsewhere and should be written down indeed, for our journal undoubtedly belongs not only to the history of Czech theology but also to the history of Czech free thinking. Here I will just mention that the only time it was published in a completely free environment was in 1929-1939 as *Theological Review of the Czechoslovak Church* and then, with the brief exception of the two post-war years (1946-1947), only from 1991 onwards when its publishing was taken over by the Hussite Theological Faculty of the Charles University, whose main task has been to educate the clergy for the Czechoslovak Hussite Church. It is therefore not true that the review has become a magazine that does not sufficiently reflect on the current theological issues, as I have heard somewhere. It does reflect on them and will continue to reflect on them in the future.

I have to mention here the years of oppression. I have been coming back to this question in the editorials for some time. Important personalities used to be in charge of the journal and they did their best to make sure that even in the years of severe censorship, the review would keep its standard. Out of many, I mention here three long-serving editors-in-chief: Professor František Kolář, Professor Zdeněk Trtík and Professor Milan Salajka.

During the years of the Protectorate (1939-1945), the situation was clear: the articles were either confiscated by the censorship, or the editors themselves did not publish them for reasons of self-preservation. It is also quite clear what the occupation authorities forced the editors to publish (see volume 1942 and the death of Reinhard Heydrich). In summer 1944, the German occupation authorities stopped the journal altogether and it started to be published again in the free Czechoslovakia in 1946. Even this is a small miracle: many other famous Czech magazines and newspapers were not restored after the war.

The Czechoslovak Hussite Church did, at its general assembly in 1946, proclaim its support for the restoration of the state and it would be pointless to deny that its social orientation led it far to the left. It is necessary to understand the contents of the *Theological Review* from 1948-1989 in this context. Nonetheless, the journal never lost its standard altogether, although the times were difficult. As one of the very few official, non-Marxist theological periodicals in the totalitarian state, it was very closely watched. The individual volumes of the *Theological Review* mirror the political changes. In the 1950s, the articles

mostly dealt with the inner struggles of the Church and its movement towards Biblical personalism. In 1960s, it discussed philosophical and anthropological questions, raised mainly by Professor Trtík. Together with the Czech society, the review had to survive the difficult era of the 1970s and 1980s. Of course, opportunist themes appear from time to time, but seriousness and matter-of-factness prevail. Factuality was highly needed, as the journal had (the then published six issues altogether) only 188 pages in the common book format per year.

After the Velvet Revolution, starting with volume 1991, the format of the journal was temporarily changed and eventually its scope. Suddenly, it was possible to write in freedom, to reflect on all the disciplines that have been emerging at the faculty. The journal remains a theological one but it has also become an interdisciplinary platform. It did show signs of interdisciplinarity before, but as long as there was only one official “scientific worldview,” it was necessary to hide it.

It is hard to believe, but I have been the head of the editorial team since 1999, fifteen years altogether. We have become a team indeed and I hope that the journal has reached another phase of its development and of popularity among readers. We are most happy when not only the contributors but also the readers ask us when the next issue will be out. We will continue to do our best to keep the good standard of the review and to reflect in it on all the disciplines that are studied at the Hussite Theological Faculty.

The issue which is now in your hands has been designed in the same spirit. **Professor Ján Liguš**, a practical theologian, writes on the attractive topic of “Secularization and Prognosis the End of Religion in the 19th and 20th centuries.” His contribution was written as a part of a bigger project on secularization which is currently undertaken by the Faculty. **Dr Jiří Lukeš** focuses in his article on the history of exegesis: “Emancipation, Developments and Aims of Critical New Testament Exegesis from the Beginnings of Liberalism to the Postmodern Era: From J. P. Gabler to M. Borg.” This question is most topical indeed, for every epoch of thought has to define its exegetic aims again and again! If it does not define them, the pulpit becomes an uninteresting, boring place where current issues concerning God and Man are no longer discussed. **Professor Luboš Kropáček** discusses another interesting topic: “Muslim Minorities in the European Secular Society – Problems on Both Sides.” Our review is not and cannot be a journal for religious studies, but it still has to include religious studies into its point of view, as a part of the theological compendium. For this reason, we include the article by **Mgr. Martin Peroutka**: “Cognitive Science of Religion – The Standard Paradigm.” As usual, this issue also contains reviews of new books by our colleagues (K. Veverková, C. V. Pospíšil, M. Roubalová). Two of these books have been written by our contributors (Z. Kučera, J. Beneš).

The editorial team wishes you all the best and looks forward to cooperation with the whole family of our readers.

Prague, March 2014

*Jan Blahoslav Lášek, the editor-in-chief*

# SEKULARIZACE A PROGNÓZA KONCE NÁBOŽENSTVÍ V 19. A 20. STOLETÍ

---

JÁN LIGUŠ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

## Secularization and the Prognosis of the End of Religion in the 19th and 20th Century

**ABSTRACT:** This study, which is a part of a broader research project on secularization, consists of seven longer sections. The first part deals with the concept of secularization and its impact on the Church and modern society. The second and third part focus on the contents of religion: in the Bible, in liberal theology and later in atheism. The fifth part discusses religion and the dialectic theology in the works of 20th century theologians, such as Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer. The fourth section traces philosophical and theological discussions about Christianity and religion in the former Czechoslovakia. The sixth part is dedicated to the ongoing theological debates about the natural knowledge of God (E. Brunner, P. Althaus, P. Tillich). The seventh, final section points out that the earlier problems of modern man (secularism, atheism and religion) are also present in the contemporary postmodern society, and comments on the essential need of interfaith dialogue.

**KEYWORDS:** Atheism, secularism, religion, postmodernism, interfaith dialogue.

*THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2014, Vol. 85, No. 1: 11-49.*

**J**ak z uvedeného názvu projektu PRVOUK vyplývá, půjde mi v této studii jednak o obsahově věcnou a odbornou teologickou explikaci sekularizačního procesu, jeho vlivu na teologii, církev a společnost, jednak o prognózu konce náboženství, která se začala postupně vyskytovat v ateistické filozofii a o něco později i dialektické teologii 20. století. Předkládaná studie se dělí na sedm delších celků, jejich obsahově věcná náplň vypadá následující.

V prvním se zaměřím k etymologii a obsahově věcnou náplň pojmu sekularizace, její vliv na církev a moderní společnost. Obsah druhé a třetí části věnuji velmi stručnému pojednání o náboženství v Bibli, v liberální teologii, v ateistické filozofii a o jejím vlivu na církev a společnost. Také čtvrtý díl se zabývá obsahem, významem náboženství i důvody, pro které dialektická teologie K. Bartha a D. Bonhoeffera odmítla akceptovat přirozené náboženství. Obsah páté části této studie je věnován velmi stručné teologicko-filozofické diskusi o náboženství a křesťanství,

o významu Bonhoefferovy Nenáboženské interpretaci biblického svědectví v bývalém Československu. V šesté části přibližují čtenářům pokračující teologickou diskusi o důsledcích, které vyplývají pro teologii a církev z odmítání přirozeného náboženství v současnosti (Brunner, Tillich, Althaus); závěrečný sedmý oddíl na základě nejnovějších pozorování prokazuje prezenci sekularizace, ateismu a náboženství v současné postmoderní společnosti a stručně nastiňuje také nezbytnost dialogu mezi náboženstvím a křesťanstvím v budoucnosti. Tím se dostávám již k první části svého pojednání pod názvem:

### 1. Pojem a charakteristika sekularizace

Pojem *sekularizace* ukazuje na svůj latinský původ, kde substantivum *saeculum* má v českém jazyce multisémantickou hodnotu a označuje věk, dobu, pokolení, století a jiné. V historicko-ekleziologickém rámci křesťanství souvisí sekularizace s „propuštěním řádového kněze do stavu – světského kněze“; od reformace a potom v době státního absolutismu „pojem sekularizace sloužil k označení převedení církevního majetku pod státní správu nebo jeho vyvlastnění.“<sup>1</sup> Ve všeobecném nábožensko-filozofickém a sociologickém smyslu sekularizace v sobě zahrnuje také „sociokulturní procesy zesvětštění, tzn. vymanění společnosti z církevních náboženských vazeb všeho druhu,“ takže již v období osvícenství a potom v 19. století začala se sekularizace projevat „odstraněním převahy církevního školství“, stávala se postupně „široce koncipovaným procesem emancipace myšlení a společenského jednání od podřízenosti církevním kodifikovaným prioritám.“<sup>2</sup> V současnosti se sekularizace ukazuje zřetelně jako proces, „v němž společnost odmítá a znevažuje náboženská přesvědčení, praxi a symboly.“<sup>3</sup>

Od sekularizace je odlišný pojem *sekularismus*, který podle vyjádření již citovaného odborníka Horyny „neoznačuje sociokulturní procesy zesvětštění, nýbrž filosoficko-ideologický či obecně světonázorový postoj založený na oddělení náboženství od všech dalších sfér a institucí sociální skutečnosti (vědy, hospodářství, politiky, státu apod.) , uznávání pouze světu imanentních hodnot...a popření transcendence.“<sup>4</sup> Někteří jiní odborníci charakterizují sekularismus jako vědomě zastávanou ideologii, která souvisí historicky s hnutím, které vzniklo „v Británii v 19.

---

1| HORYNA, Břetislav. *Sekularizace*, in: Filozofický slovník, Kolektiv autorů. Nakladatelství: Olomouc, 1998, s.360 ISBN 80-7182-064-4.

2| HORYNA, Břetislav. *Sekularizace*, in: Op cit. s. 360.

3| PICKERING, F.S.W. *Sekularizace*, in: Allster E. McGrath, editor, Blackwelllova encyklopedie moderního křesťanského myšlení, přeloženo z anglického originálu, první vydání. Praha: Návrat domů, 2001, s. 457 ISBN 80-7255-043-8.

4| HORYNA, Břetislav. *Sekularizace*, in: Op. cit. s.360.

století pod vedením G. D. Holyoakea (1817-1906) a C. Bradlauga (1833-1891)“ a které „aktivně usilovalo o potlačení náboženství a propagovalo humanistickou etiku.“<sup>5</sup>

Nejen v současném filosofickém kontextu, nýbrž také v teologii se rozlišuje mezi sekularizací a sekularismem. Podle pojetí významného německého evangelického teologa Friedricha Gogartena *sekularizace* je vázána na křesťanskou víru a ta „skrze Kristovo zjevení přispěla k odbožštění světa“. Na rozdíl od toho v *sekularismu* „je to člověk, který odbožšťuje svět (Entgötterung)“ činností svého rozmyslu, která je oddělená od křesťanské víry vůbec.<sup>6</sup> Kromě toho se *sekularizace* a *sekularismu* v protestantské teologii 1. poloviny 20. století charakterizují jako procesy dějinného vývoje směrem k *autonomii* nebo k *dospělosti* (die Mündigkeit), oba pojmy se vyskytují v Bonhoefferových teologicko-filozofických dopisech z vězení v roce 1944. K označení sekularizace jako *dospělosti* byl teolog Bonhoeffer inspirován prominentním německým idealistickým filozofem I. Kantem, který nedospělost člověka definoval jako „neschopností používat svého rozumu bez vedení druhého“. Na rozdíl od toho *dospělost* označuje touhu člověka řídit a ovládat všechno ve společnosti i ve světě svým rozumem bez Boha, autority církve a bez Bible.

V souladu s Bonhoefferovým pojetím se sekularizace jako *dospělost* začala projevovat ve všech zmíněných oblastech: „-V teologii nejprve Herbert ze Cherbury, který tvrdí, že lidský rozum je pro náboženské poznání suficientní. V morálce: Montaigne, Bodin, kteří na místo přikázání kladou životní pravidla. V politice: Machiavelli, který odděluje politiku od obecné morálky zakládá učení o racionalitě státu (Staatsraison). Později...Hugo Grotius, který přirozené právo koncipuje jako mezinárodní právo, které platí etsi deus non daretur, jakoby Boha nebylo.“ Ve filozofii se „osamostatňující tendence projevují v... Descartesově deismu a Spinozově panteismu.“ Pro deismus platí axiom: „svět je mechanismus, který se pohybuje bez Božích zásahů“ a panteismus vychází z tvrzení, že „-Bůh je příroda. Kant je v podstatě deista, Fichte a Hegel panteisté-“. Společně s teologií, filozofií, morálkou, politikou a ius naturale zasahuje sekularizace i do přírodních věd: „V oblasti přírodních věd – to začalo zřejmě Mikulášem Kusánským a Giordanem Brunem a jejich –heretickým- učením o nekonečnosti světa,“ který „ať už si ho představujeme jakkoli, spočívá sám v sobě – etsi deus non daretur-.“<sup>7</sup> Výše zmíněné vědní

5| PICKERING, F.S.W. *Sekularizace*, in: Op. cit., s. 457.

6| ZAHRT, Heinz. *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert.* München: R. Piper und Co. Verlag, 1966, s. 192.

7| LIGUŠ, Ján. *CHRISTUS PRAESENS. Ekleziologie Dietricha Bonhoeffera mezi liberalismem a nacionalismem*, sv. 10, edice Deus et Gentes. Brno: Vydává Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, nakladatel

a společenské obory jen potvrzují celkovou hloubku i expanzi sekularizačních procesů v moderním světě.

Bonhoefferův pojem *dospělosti* člověka a světa vylučuje všechny pokusy chtít vrátit vývoj světa zpět do minulosti, zároveň však upozorňuje na to, že dospělost neoznačuje etickou kvalitu moderního člověka, která předpokládá čestné, zodpovědné, ohleduplné jednání s druhými. Bonhoeffer si uvědomuje, že ani antický, středověký, ani moderní člověk není určován jen svými ideály, ale také hříchem, který je v člověku i v jeho rozumu. V tomto smyslu lze chápat jeho slova, když říká, že „vždy znovu jsme přeceňovali, a to i v průběhu dějin...význam všeho, co je rozumné a spravedlivé. Vy, kteří vyrůstáte ve světové válce, kterou 90% všech lidí nechťelo...přesvědčujete se od dětství, že svět určují moci, proti nimž rozum nic nepořídí,“ zdůrazňuje v dopise svému synovci ke křtu.<sup>8</sup> Bonhoeffer byl osobně utvrzen v tom, že i v budoucnosti se povede neustálý zápas o pravé lidství, o humánní hodnoty v občanském soužití jako jsou svoboda, právo, spravedlnost jak tomu bylo v moderním a bude i v postmoderním světě. Závěrem této části lze říci to, že výše analyzované pojmy: sekularizace, sekularismus, autonomie, dospělost charakterizují z různých hledisek život moderního člověka. Nyní se dostávám k druhé části zvané:

## 1.2. Vlivy sekularizačních procesů na život víry, církve a společnosti

Ty se začaly velmi intenzivně projevat v 19. století ve všech oblastech života a velmi citelně zasáhly vztah člověka k *náboženství* v celé Evropě a do jisté míry i ve světě. Světově proslulý český evangelický systematický teolog J. M. Lochman zdůrazňuje mimo jiné to, že vliv náboženství na sekularizovaného člověka je nepatrný, protože náboženství se ocitá „na periférii života,“ a tudíž už „neovlivňuje ani mínění věřících, ani etiku a politiku.“<sup>9</sup> Poněkud jinými slovy charakterizuje sekularizační vlivy německý myslitel Zahrnt a říká, že „se všude zhroutil metafyzický podstavec: Věda, politika, společnost, hospodářství, právo, umění a morálka se chápou ze samých sebe a sledují své vlastní zákony.“<sup>10</sup> A vynikající fyzik W. Heisenberg připomíná, že „poprvé v dějinách lidstva stojí člověk všude jen vůči sobě samému.“<sup>11</sup> Do třetice zmíním zde charakter sekularizace, jak ho explikuje

---

L. Marek, 2008, s. 148 - 149 ISBN 978-80-87127-12-4.

8| LIGUŠ, Ján. Op. cit. s.149.

9| LOCHMAN, M. Jan. *Evangelium bez náboženství*, in: Křesťanská revue (dále jen KR!), roč. XXII, č.2 (1955), s. 44.

10| ZHRNT, Heinz. *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. München: R. Piper ∞ CO. Verlag, 1967, s.161.

11| HEISENBERG, Werner, in: Münchener Vortrag 1954, abgedruckt in Sonntagsblatt, Hamburg 1954, Nr.24.

vynikající fyzik C. F. von Weizsäcker, který přirovnává sekularizovaný svět ke klášterní budově: „Sekularizovaný klášter je tatáž budova jako byla dříve, jeho prostory si zachovávají tutéž stavební strukturu: mnišské cely, refektorium, kapli, ale jsou nyní již používány k jiným účelům.“<sup>12</sup> Sekularizační dění ve světě je zároveň také výzvou pro teologické myšlení pokusit se objektivně a odborně analyzovat, identifikovat a explikovat sekularizační procesy a tak „chápat svět lépe, než se chápe on sám,“ a tím i pomáhat církvím k pochopení „zodpovědné orientace ve světě,“ aby nedošlo k jejich izolaci od společenského života.<sup>13</sup> Pro moderního sekularizovaného člověka je typické, že všechno chce pomocí svého rozumu řídit, plánovat a uskutečňovat, aby dal světu smysl a vybudoval perfektní svět, ale *bez Boha* .

Denně se přesvědčujeme o tom, jak člověk využívá efektivně nejnovějších vědeckotechnických vymoženosti, kyberprostorů, mobilů a jiných technických prostředků, které mu usnadňují život. Na straně druhé tentýž člověk dovede velmi rafinovaně, nečekaně zneužívat všech technických prostředků ke korupci, pornografii, pedofilii, okrádání druhých a mistrně dokáže zneužít nepozornosti nebo slabosti druhých. V této souvislosti se hodí citovat slova Friedricha Gogartena, který o sekularizovaném člověku mimo jiné píše: „Tento člověk žije v hrůzostrašné lži v podobě nějaké zodpovědnosti, která není žádná,“ protože zodpovědnost, která nepochází z víry v Boha a „ze slyšení a poslušného naslouchání Božímu slovu, které ji vyvolává, je prázdná, je to fantom“ sekularizovaného člověka.<sup>14</sup> Tu jsem u části:

### 1.3. Sekularizace a podíl viny křesťanské církve

Tradiční minulý teologický postoj církve i teologie k začínající a pokračující sekularizaci se dá stručně charakterizovat jednak jako bezradnost, jednak jako nezdravá polemika s vývojem světa směrem k autonomii. Obojí: Bezradnost i nezdravá polemika mají svůj podíl na vině církve, o které píše Bonhoeffer ve své *Etice* v roce 1939, kdy působil ve zpravodajské službě.

Ve zmíněné publikaci vyjmenovává konkrétní selhání církve a volá ji k pokání. Citují: „Církev má činit pokání z toho, že se nepostavila rázně na odpor proti zneužívání jména Ježíše Krista, styděla se za ně před světem a dostatečně nebránila jeho zneužití,“ nečině „přihlížela když se pod pláštíkem Kristova jména dály násilnosti a bezpráví.“ Také zvěstování církve „nebylo dost otevřené a zřetelné“ ve vztahu k jedinému Bohu, „který se po všechny časy zjevil v Ježíši Kristu a který

12| Von WEIZSÄCKER, Friedrich- Carl. *Die Tragweite der Wissenschaft*, 1.Bd. Stuttgart, 1964, s. 179.

13| ZAHRT, Heinz. *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, s. 169.

14| GOGARTEN, Friedrich. *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Heidelberg, 1952, s. 25, 180.



vedle sebe nestrpí žádné jiné bohy“. Vedle toho, církev selhávala v určité době na určitých místech i v sociálně-diakonických činnostech, když „vyvrženým a zneuctěným odpírala své milosrdenství ...Byla němá, když měla křičet, poněvadž krev nevinných volala do nebe.“ Nejen to, ale církev má také vyznávat, „ že je vinna ztrátou dne odpočinku, prázdnotou svých bohoslužeb a znesvěcováním nedělního klidu...podlomením rodičovské autority,“ poněvadž „se nepostavila proti zneuctívání stáří a zbožšťování mládeže...Má proto vinu na rozpadu nesčetných rodin, na zradě dětí na rodičích...“ Velmi často církev „přihlížela i k svévolnému brutálnímu násilí, tělesnému a duševnímu strádání mnoha nevinných, útlačku, nenávisti a vraždám, aniž by proti tomu pozvedla svůj hlas a aniž by hledala cesty, jak obětem pomoci.“ Kromě toho „církev vyznává, že nenašla směrodatné a pomocné slovo když se rozpadal všechen řád ve vzájemném vztahu pohlaví. Neuměla říci nic závazného a směrodatného proti znevažování cudnosti a hlásání nevázanosti“ a „mlčky se dívala na okrádání a vykořisťování chudých a na obohacování a korupci mocných...Svým mlčením má církev vinu na tom, že se vytratilo zodpovědné jednání, vymizela statečnost a ochota za něčím stát a trpět za poznanou pravdu.“<sup>15</sup>

Mnohým z nás se mohou vyjmenovaná selhání křesťanů zdát jednostranná, možná i přehnaná, abychom předešli tomuto nedorozumění, je důležité si připomenout, že Bonhoefferova slova mířila do konkrétní historicko-politické a nábožensko-kulturní situace v době národního socialismu v Německu (1933-1945). Přesto ale většina z nich postihuje všeobecně jak provinění minulých, tak také současných empirických církví vůči lidem na konkrétních místech ve světě. Všechna historická selhání křesťanských církví přímo nebo nepřímo podporují sekularizační procesy v životě jednotlivců, rodin, v politice a ve společnosti u nás, v Evropě a i ve světě. Na tomto místě přikročím k další části nazvané:

## 2. Stručná explikace odlišných pojetí náboženství

Vzhledem k tomu, že obsahově věcná náplň náboženství je mnohoznačná a moje intence se váže na odbornou analýzu i explikaci jen těch religiózních aspektů, které se vztahují k tomuto projektu, odkazuji zde na další odborné publikace, které explikují zmíněný pojem i v jiných kontextech.<sup>16</sup> Na tomto místě se však omezím na etymologii, obsah a prognózu konce náboženství.

---

15| BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*, přeložil Bohuslav Vík, Praha: Kalich, 2007, s. 115, 116 a 117.

16| Viz pojem *Náboženství*, in: *Malý encyklopedický slovník A-Ž*. Praha: Academia, nakladatelství ČSAV, 1972, s. 754; MICHŇAK, Karel. *Náboženství*, in: *Stručný filosofický slovník*. Praha: Svoboda, 1966, s. 295-296; WHALING, Frank. *Náboženství, Teorie*, in: McGrath, E. Allster, editor. *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, První vydání. Praha: Návrat domů, 2001, s. 315 – 320 ISBN 80-7255-043-8 atd.).



Pojem náboženství ukazuje k latinskému substantivu *religio*, které má multi-sémantický charakter a v češtině označuje víru, náboženství, náboženský cit, úzkostlivou zbožnost včetně náboženských obřadů, bohoslužeb a uctívání božstva. V širším pojetí náboženství pojímá v sobě také vztah člověka „k moci či síle...“, jež ho převyšuje a představuje poslední podmínku jeho existence.“<sup>17</sup>

### 2.1. Biblicko-teologické hledisko

Z biblicko-teologického hlediska se dá náboženství chápat jako *vztah člověka k Bohu*. Z toho vychází stručná studie Aloise Adlofa vedoucího představitel dřívější Jednoty československé nyní Církve bratrské, který v náboženství spatřuje „poměr člověka k Bohu. Každý je v nějakém poměru k Bohu, který buď mu byl dán, nebo který si utvořil. Proto každý má nějaké náboženství.“ Poměr člověka k Bohu může být pravý, neurčitý i nepravý, našemu autorovi však jde o „pravý poměr člověka k Bohu“ který je daný skrze víru v Pána Ježíše Krista, jak ho dosvědčuje Písmo svaté.<sup>18</sup> Tak se tu představuje náboženství jako víra, uctívání božstva, zbožnost a poměr člověka k Bohu vázaný na osobu a dílo Ježíše Krista. Poněkud jiné pojetí náboženství nabízí:

### 2.2. Liberálně-teologické pochopení náboženství

Typické pro liberální teologii 19.století bylo to, že nečinila zásadní teologický rozdíl mezi náboženstvím a křesťanstvím, protože křesťanství bylo integrováno do antropocentrického pojmu náboženství, v němž byl člověk ve své podstatě považován za náboženského tvora, který svým přirozeným rozumem participuje na přirozeném poznání Boha (*cognitio Dei naturalis*), jež je nezávisle na osobní víře, Písmu svatém a církvi. Místo náboženství je v lidském rozumu, kde člověk a priori ví o Bohu a tu „potenciálně poznává Boha ve smyslových vjemech, v intuici, a to bez oslovení Božím slovem.“ Toto poznání „předchází zkušenosti a je na ní nezávislé“.<sup>19</sup> Po tisíciletí žila tato myšlenka v teologii i ve zvěstování církve, byla přítomná i v politicko-náboženském kontextu Německých křesťanů v letech 1933-1945.

Soustředění k náboženskému a priori a k náboženské povaze lidského rozumu a svědomí podpořilo celkově pojetí člověka jako Božího stvoření, které se po všech stránkách vyvíjí stále k lepšímu i díky intenzivnímu rozvoji vědeckého pokroku.

---

17| HORYNA, Břetislav. *Náboženství*, in: Filosofický slovník, Kolektiv autorů. Nakladatelství: Olomouc, 1998, s. 282.

18| ADLOF, Alois. *Přehled biblického učení*. Praha: Vydal Křesťanský spolek mladíků v Čechách, 1934, s. 5.

19| LIGUŠ, Ján. *CHRISTUS PRAESENS...*, s. 152.

Z tohoto antropologicko-etického optimismu rezultovaly perspektivní představy o šťastné, harmonické budoucnosti lidstva, které se po všech stránkách kontinuálně zdokonaluje a je schopné uskutečňovat všechny náboženské, sociální, etické, kulturní, ekonomické i politické ideály, které Bible spojuje s Božím královstvím (A. Ritschl a další). Antropologický optimismus liberální teologie souvisel vnitřně s podceněním biblické hamartologie, takže se v ní ani příliš obšírně nehovořilo o hříšné porušenosti člověka, jak o ní čteme v prvních kapitolách Bible (Gn 1-3) a kterou lapidárně vyjadřovala i reformace. Jako příklad uvádím zde myšlenku idealisticko-filozofického giganta G. F. W. Hegela, který definoval hřích jako „nutnou etapu ve vývoji lidského ducha. Hřích je osudová nutnost.“<sup>20</sup> Tak se stálo to, že ideální pohled na kontinuální všestranné zdokonalování člověka sice zůstal v teologii, ale vývoj ve světě se ubíral nezadržitelně sekularizačními procesy, které přispěly k formování ateistické filozofie.

S pojetím náboženskosti člověka se začala na začátku 20. století spojovat také myšlenka univerzální religiozity ve světě, jak se o to pokusil vynikající liberální filozof a teolog ve 20tých letech 20. století Ernst Troeltsch, který se vzdal později teologie a věnoval se jen filozofii. Velmi vehementně obhajuje myšlenku „zařazení křesťanství do všeobecných dějin náboženství,“ zdůvodňuje to absolutním historickým relativismem, v jehož rámci „křesťanství je ve všech svých dějinných aspektech ryze historický fenomén se všemi podmíněnostmi individuálně-historického jevu jako ostatní velká náboženství.“<sup>21</sup> V dějinách neexistuje nic absolutně platného, protože veškeré dění empirických dějin je v nezadržitelném procesu změn. Tento historický relativismus vede E. Troeltsche k deduktivnímu závěru, že „ve skutečnosti existuje jenom jedno náboženství“ a pojem náboženství „je latentní ve všech náboženstvích jako jejich původ a cíl.“<sup>22</sup> To se projevuje i v Troeltschově pojetí osoby a díla Ježíše Krista, který v souladu s myšlenkami Troeltsche, není ani on vyňatý z „absolutního historického relativismu“ a všechny Ježíšovy výroky o jeho jedinečném vztahu k Bohu jsou výrazem jeho „pochybené, temné, neurčité, ano přímo naivní“ představy.<sup>23</sup> Tím se také potvrzuje myšlenka, že křesťanský Bůh, Otec Ježíše Krista splývá našemu mysliteli s božstvy všech náboženství ve světě. Tu jsem u další části zvané:

---

20| LIGUŠ, Ján. *Propedeutické systematicko-teologické reflexie o kresťanskej viere v Boha, Dogmatika 1*. Banská Bystrica: UMB, Pedagogická fakulta, Katedra evanjelíkálnej teológie a misie, vydal Trian s.r.o., 2010, s. 162, podrobněji viz, Op. cit., s. 155-162.

21| TROELTSCH, Ernst. *Die Absolutheit des Christentums*, Leipzig, 1902, s. 2-4.

22| TROELTSCH, Ernst. Op. cit., s.

23| TROELTSCH, Ernst. Op. cit., s. 47. Na s. 41 Troeltsch zdůrazňuje absolutní platnost historického relativismu i pro hodnotu náboženství: „Die Historie ist kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten.“

### 3. Moderní ateismus a náboženství

Začal se systematicky formovat v 19. století, pokračoval v jiných souvislostech i ve 20. století a je přítomen i v naší současnosti. V této části se zaměřím k stručnému nástínu pojetí ateismu, jak se s ním setkáváme ve filozofii F. Nietzscheho a K. Marxe. Nyní stručně o ateismu Nietzscheho:

#### 3. 1. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Kategoricky se postavil proti idealistické filosofii a podle vyjádření některých současných myslitelů „přijímal Darwinovu evoluční teorii jako pravdu,“ i když „darwinismem pohrdal“. Ateismus Nietzscheho se vyznačuje silným radikalismem proti náboženství „a ze všech nejvíc křesťanství,“ kterému vytýkal, že je to „morálka otroků - stvořená pro ztroskotance, čímž si Nietzsche vysvětloval jeho obrovskou oblibu.“<sup>24</sup> Nietzscheho radikalismus potvrzuje jeho výpověď „Bůh je mrtev (Gott ist tot),“ která proklamuje jak perspektivní absenci křesťanského Boha, tak také nepotřebnost křesťanství ve světě. Bůh je mrtvý, zabil ho člověk, aby se osvobodil od Božích přikázání, od křesťanské morálky, kterou Nietzsche nazývá „úsilím a sebeuplatněním, - zbožštěním vášně-, -skvělého zvířete - nebo, jak zní Nietzscheho nejslavnější fráze –vůle k moci-.“<sup>25</sup>

Kromě toho Nietzscheho výpověď „Gott ist tot“ se dá chápat i v širokém kontextu Západní civilizace a má tři roviny:

„a) Teologicko-filozofickou, která velmi ostře kritizuje reformační patripasianistickou christologii včetně idealisticko-filosofického pojetí Boha;

b) metaforická platforma ukazuje k evropské civilizační, kulturní a morální krizi, protože křesťanství nebylo schopné pozitivně ovlivnit kulturu a umění;

c) společensko-politická rovina, na které je zřejmé, že křesťanství nemělo dostatek vnitřních sil pozitivně ovlivňovat politicko-mocenské struktury vládnoucích institucí, nedokázalo se ve jménu Boha postavit radikálně proti zneužívání politické moci, nepostavilo se radikálně proti sociální nespravedlnosti a útisku, nýbrž kolaborovalo s politickou mocí a mlčelo při zneužívání politické moci.“<sup>26</sup>

Nietzscheho proklamace smrti Boha zapůsobila velmi hluboce a široce na evropskou civilizaci jednak tím, že postupně vytěsňovala z povědomí moderního člověka platnost Božího morálního zákona pro občanský život a existence Boha, „která dříve ospravedlňovala morálku,“ nyní smrt Boha „ospravedlňuje nemorál-

24| D'SOUZA, Dinesh. *Křesťanství a ateismus úplně jinak. Skvělé křesťanství aneb co je na křesťanství tak úžasného?*. Překlad: Čeněk Matocha. Praha: Vydavatelství Ideál, 2009, s. 30 ISBN 978-80-867995-11-3.

25| D'SOUZA, Dinesh. Op. cit., s. 231.

26| Podrobnosti o tom viz LIGUŠ, Ján. *Teologické systémy, 1. vydanie*. Banská Bystrica: UMB PF, Katedra evanjelíkálnej teológie a misie, Tlač Trian s.r.o., 2010, s. 186 ISBN 978-80-8083-985-7.

nost...-zbožštění vášně - „skvělého zvířete- „ nebo-li „-vůle k moci -.“<sup>27</sup> Jednak až patetický útok Nietzscheho zapůsobil velmi silně na evropské filozofy, jak o tom svědčí například francouzský existencialista „Jean-Paul Sartre,“ který „vystavěl na Nietzsche svou filozofii morální svobody“. Podobně Bertrand Russel, který odhaluje velmi brutálně křesťanská selhání v dějinách a mimo jiné o nich píše: „V tak zvaných epochách víry se ve jménu náboženství páchaly všechny možné krutosti na nejrůznějších lidech.“<sup>28</sup> Kriticky se postavuje také k sexuální zdrženlivosti a mimo jiné píše: „Nejhorším rysem křesťanského náboženství je jeho postoj k sexu.“<sup>29</sup> Z výše uvedených důrazů je zřejmé to, co kdysi vyjádřil prominentní český evangelický teolog J. L. Hromádka, který o Nietzscheho útoku na křesťanství napsal, že na něm „nelze ...budovat žádného mravního řádu... Axiomatem Nietzscheovým bylo: Bůh je mrtev a člověk musí hledat centrum jistoty v rámci tohoto světa. Neexistuje-li transcendentní svět, Bůh – pak nezáleží na pravdě. Není-li Boha, není vlastně pravdy,“ poznamenává k tomu Hromádka.<sup>30</sup> Nietzscheho filozofie celkově přispěla jak k vytěsnění Boha i Božích přikázání z osobního i veřejného života lidí, tak také k proklamaci sexuální neukázněnosti jako výraz lidské svobody od náboženství. V dalších letech se vliv této filozofie projevil narušením manželských soužití, vytěsněním na okraj odpovědnosti mladých v sexuálních vztazích a další. Těmto a jiným problémům musí také čelit i současný postmoderní člověk.<sup>31</sup>

### 3.2. Ateismus v pojetí Karla Marxe (1818 – 1883)

Vzhledem k tomu, že se Marxův protest proti náboženství pojímal dříve poněkud zúženě v ideologicko-politickém smyslu bývalého komunistického režimu, dovořím si zde odkázat na současná zkoumání fenoménu náboženství u K. Marxe.<sup>32</sup>

---

27| D'SOUZA, Dinesh. *Křesťanství a ateismus úplně jinak...*s. 231.

28| RUSSEL, Bertrand. *Proč nejsem křesťanem a jiné eseje*, přeložil František Kejdana. Praha: Orbis, 1961, s. 20.

29| RUSSEL, Bertrand. *Proč nejsem křesťanem a jiné eseje*, s. 2, in: D'SOUZA, Dinesh. *Křesťanství a ateismus úplně jinak...*s. 6.

30| HROMÁDKA, L. Josef. *Přelom v protestantské teologii. Syllabus fakultních přednášek*. K vydání připravil M. Opočenský. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1955, s. 38.

31| Více o tom viz, BRAVENÁ, Noemi. *10. Postmoderná teológia*, in: LIGUŠ, Ján. *Teologické systémy, 1. vydanie*. Banská Bystrica: UMB, Pedagogická fakulta, Katedra evanjelíkálnej teológie a misie, Tlač Trian s.r.o., 2010, s. 177-197 ISBN 978-80-8083-985-7.

32| K podrobnějšímu vědecko-odbornému kritickému zkoumání viz, D'SOUZA, Dinesh. *Křesťanství a ateismus úplně jinak...*, s.29, 187, 191 a 226; MOJZES, Paul. *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe*. Mineapolis: Augsburg Publishing House, 1981, 336 s.; MCLELLAN, Davit. *K.Marx, Marxismus*, in: McGrath, E. Allster, *Blackwellowa encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, s. 294-298; LIGUŠ, Ján. *Teologické systémy*. Banská Bystrica: UMB Pedagogická fakulta, 2010, s. 51, 56, 82, 129 a 190 a mnohé jiné dřívější publikace.

V této studii se však omezím pouze na tři aspekty Marxova pojetí náboženství. Jsou to: filosofický, sociálně třídní a společensko-perspektivní.

Co se týče *filosofického* aspektu, Marx se postavoval kriticky k univerzálnímu idealistickému pojetí dějin, společnosti a vývoje světa, jak je prezentovala gigantická filozofie G. W. Hegela. Vztahují se k ní i dva Marxové výroky: První se týká Hegelovy filosofické orientace: „Myšlení je bytí (cogito ergo sum),“ která „stojí v pozadí celého kolosálního Hegelova systému“.<sup>33</sup> Druhé hledisko obsahuje Marxův známý, velmi často citovaný výrok: „Náboženství je opium lidstva,“ který napsal „v komentáři k dílu Hegelovu...čímž myslel, že náboženství je jakýsi únik od reality či uspokojování lidských tužeb.“<sup>34</sup> Tímto výrokem nevyjadřuje ovšem kritiku náboženství in genere, nýbrž jednostrannou nábožensko-eschatologickou orientaci věřících na život po smrti bez toho, že by se zajímali o konkrétní, politické, sociální a ekonomické potřeby lidí a společenské změny k lepšímu.

Významný evangelický teolog Emil Brunner, téměř sto let po Marxovi vyzýval také křesťanské církve, aby se zasazovaly o změnu společenských poměrů k lepšímu ve světě, protože to souvisí s hodnotami Božího království. Brunner k tomu poznamenává: „Ó, ne, moji přátelé: Ježíš se modlil, aby přišlo k nám Boží království,“ a „svou modlitbou zdůrazňuje, že Boží království není jen útěšná naděje pro umírající, nýbrž hovoří o velké budoucnosti živých...Boží království má přijít na tuto zem; nejde zde o nějaké vytržení do lepšího světa vstupní bránou smrti, nýbrž o úplné přetvoření našeho pozemského života. Toto bylo Ježíšovou velkou nadějí, kterou žili i prvotní křesťané, a dokázali proto radostně snášet i krvavá pronásledování...“<sup>35</sup>

Tady jsem u druhého *společensko-třídního a politického* aspektu Marxova ateismu. V této souvislosti uvádím jeho tři výpovědi: První zní: „1. Náboženství vzniká ze specifických podmínek třídní společnosti. Reflektuje a zvětčuje třídní rozdíly. Náboženství vládců se snaží zachovat danou situaci.“<sup>36</sup> Obsah tohoto výroku se může chápat jednak tak, že se zánikem třídní společnosti a vykořisťováním pomine i náboženství, jednak ukazuje bez afektu k tomu, že hlavním úkolem marxistů není bojovat proti náboženství, ale usilovat o nastolení beztřídní společnosti.

33| W. Wieland. *Hegel, Georg Friedrich Wilhelm*, in: RGG, sv. 3, s. 115-119, citováno in: LIGUŠ, Ján. *Teologické systémy*, s. 54.

34| D'SOUZA, Dinesh. *Křesťanství a ateismus úplně jinak...*, s.226.

35| HOLLENWEGER, J. Walter. *Emil Brunner*, in: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*. Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz, 2.Auflage. Stuttgart – Berlin: Kreuz Verlag, Freiburg in Breisgau Walter-Verlag-Olten, 1967, s. 361 a také s. 362-367.

36| MOJZES, Paul. *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe*, s. 227.

Druhá Marxova výpověď se týká *odcizení*: „Náboženství je forma odcizení..., které začalo existovat za specifických socioekonomických podmínek, které způsobily lidskou odcizenost. Náboženství představuje nekorektní, iluzorní pokus překonat toto odcizení.“<sup>37</sup> Náboženství jako takové však odcizuje člověka sobě samému i jeho poslání ve světě a je proto úkolem marxistů usilovat o úplné osvobození člověka i společnosti od náboženství ve světě. Jde tu o boj proti náboženství, který má pomáhat lidem pochopit, jak se úplně osvobodit od třídní společnosti a od svého těžkého údělu odcizení navzdory tomu, že tento protináboženský zápas neodstraní nikdy úplně existenciální problémy člověka jako jsou „strach ze smrti, smysl života a osobní traumata, která bude vznik náboženství průběžně způsobovat.“<sup>38</sup>

Třetí aspekt Marxova pojetí náboženství lze nazvat *ireálně eschatologický*, který je podmíněn dějinně a personálně empiricky. Dějinný aspekt ukazuje k tomu, že ateistické myšlenky K. Marxe se nezadržitelně šířily po celé Evropě a později v celém světě. Jedni je nadšeně vítali, druzí kategoricky odmítali jako iluze, zejména myšlenku o dosažení beztřídní společnosti. Zdá se, že i křesťanské církve jako instituce se v tomto zápasu postavovaly spíše na stranu Marxových odpůrců jak kvůli ateismu, tak také proto, že odmítaly se sociálně politicky angažovat v zápasu o změnu politického systému. Marxovy myšlenky o beztřídní komunistické společnosti považovaly za nedosažitelný ideál, poněvadž všichni lidé jsou porušení hříchem. S jistou mírou opatrnosti lze zde říci, že určitý odpor vládnoucích institucí i mocensky etablovaných církví proti Marxovu ateismu i novému společenskému řádu ještě více popudily ateistického filozofa proti náboženství, jak to dokládají i následující výroky. První zní: „Existují věčné pravdy jako je svoboda, spravedlnost a jiné. Komunismus však odstraní tyto věčné pravdy náboženství, morálku“ i proto, že „komunistická revoluce je nejradikálnější zúčtování s tradičními poměry vlastnictví.“ Druhý výrok je ještě více agresivní a zní: „Komunismus se začíná ateismem... Jedním slovem: Nenávídím všechno a každého boha.“<sup>39</sup> Jelikož náboženství trvá na zachování starých, nespravedlivých, vykořisťovatelských společenských struktur, překáží i vědeckému pokroku, je třeba proti němu bojovat na život a na smrt.

### 3.3. Vlivy moderního ateismu na společnost a církve

Oba druhy ateismu: Nietzscheho i Marxe zapustily velmi hluboké kořeny v evropském, filosofickém, ekonomickém, sociálně-politickém a společenském myšlení,

---

37| MOJZES, Paul. Op. cit. s. 227.

38| MOJZES, Paul. Op. cit., s. 227 – 228.

39| MARX, Karl. *Manifest*. Stuttgart 1969, s. 45-46 a také MARX, Karl. *Sammelband über Religion und Kirche*. Moskva, 1977, s. 7.

jak to dosvědčuje zneužívání ateismu politickými diktaturami. To se evidentně potvrzuje ve fašistickém režimu v Německu v letech 1933-1945, kde „nacisté vycházeli také z Friedricha Nietzscheho, jehož ateistickou filozofii si upravili pro své kruté cíle,“ „dychtivě se chytli Nietzscheho vize o nadčlověku, o nové povznesené rase a nové etice povznesené –nad dobro i zlo-. Z Nietzscheho –vůle k moci-nacisté udělali téměř slogan“ a od roku 1937 se to projevovalo i tak, že „nacisté přestali slavit Vánoce a v modlitbách Hitlerjugend se neděkovalo Bohu za požehnání, ale führerovi.“ Mnozí faráři, kněží nesměli kázat, „stovky jich byly uvězněny a mnozí prostě zavražděni“.<sup>40</sup> Některé z neblahých důsledků smrti Boha anticipoval i sám Nietzsche, který si uvědomoval eventuální negativní důsledky pro život lidí, když mimo jiné říkal, že „hodnoty už nebudou pocházet od Boha, a tak je bude muset vytvořit člověk...Nadřazení lidé budou likvidovat podřadné lidi ze stejného důvodu, proč lvi žerou antilopy.“<sup>41</sup>

Od ateismu Nietzscheho byl poněkud odlišný vliv Marxův, protože „Marx vycházel z osvícenské tradice francouzských jakobínů, kteří v katedrále Notre Dame usadili na trůn bohyni rozumu a rozpoutali hrůzovládu, během níž posílali pod gilotinu –nerozumné- šlechtice, kněze a další představitele starých pořádků.“ Marxův, Engelsův ateismus velmi využívali ve 20.století pro své mocensko-politické cíle i komunističtí vůdcové, pro které se ateismus stal „ústředním bodem oficiální ideologie“ komunistických vlád v Sovětském svazu, v Číně, ve východoevropských krajinách a jinde ve světě. Tato ateistická ideologie způsobila, že „všechny komunistické režimy byly silně protinábožensky zaměřené“ a že, „ateismus nebyl vedlejším jevem jejich ideologie, ale naopak její nedílnou součástí.“ S tím souviselo také to, že komunisti „vynucoval ateismus, systematicky rušili kostely a vraždili kněze a věřící.“<sup>42</sup> Ve jménu nové vědecké ateistické ideologie a budování tak zvaného šťastného, beztrádního komunistického společenského systému byli věřící ve všech komunistických krajinách diskriminováni, odsouváni na pokraj společenského života a celá řada křesťanských společenství byla dokonce zakázána. Nedovolovalo se věřícím pracovat ve vědeckých, ústavech, působit na státních univerzitách a vůbec ve školství, později se to přenášelo i na děti věřících rodičů, které nesměly studovat na vysokých školách, místy ani na jiných školách kvůli svým rodičům, kteří vyznávali víru v Boha. Jejich víra v Boha se totiž považovala za politický přečin proti jedině správnému a uznávanému vědeckému světovému názoru, ateismu. Něco z toho jsem prožíval na vlastní kůži, kdy ve věku necelých 17 let jsem byl kvůli studiu Bible vyšetřován policií, později v roce 1958 vyhozen

40| D'SOUZA, Dinesh. *Křesťanství a ateismus úplně jinak*, s.190. s. 231.

41| D'SOUZA, Dinesh. Op. cit., s. 191.

42| D'SOUZA, Dinesh. Op. cit., s. 191, 187.



ze střední školy tři týdny před maturitou a musel jsem pracovat více let v dolech na Ostravsku.

V pozdějších letech se komunisticko-ateistická taktika zaměřoval i na oficiální anonymní nátlak na vedoucí církevní osobnosti, které byly nuceny ke spolupráci s komunistickou vládou. Ti, kteří nátlaku ateistické vrchnosti nepodlehli, nemohli být ve vedoucích církevních funkcích a jiní, kteří byli chtě nechtě přinuceni ke spolupráci potýkali s problémy svého svědomí a s nepochopením ze strany věřících. Ateistická orientace naší společnosti ještě více posílila sekularizační procesy v osobním životě jednotlivců, ve společnosti, v rodinách, v kultuře a také v církevních institucích. Tato neutěšená situace trvala v Československu do něžné revoluce roku 1989, v některých jiných komunistických krajinách až do roku 1990-1991.

#### 4. Teologický protest proti náboženství

Začal se systematicko-teologicky formovat hlavně po 1.světové válce pod názvem dialektická teologie, v jejímž rámci pojednám o dvou teologických osobnostech. Jsou to: Karl Barth a Dietrich Bonhoeffer.

##### 4.1. Karl Barth (1886-1968)

Barth se narodil ve švýcarském Bernu, teologii studoval v Bernu, v Berlíně, v Tübingen, v Magdeburgu, kde na jeho teologický růst působili významní protestantští liberální teologové jako byli Adolf von Harnack (1851 - 1930), Hermann Gunkel (1862 - 1932), Wilhelm Hermann (1846 - 1922) a další. Uvedeným liberálním teologům splývalo křesťanství s přirozeným náboženstvím.<sup>43</sup> Navzdory tomu se Barthova teologická orientace začala ubírat jinou cestou, než byla cesta jeho učitelů. Byla to začínající cesta nové teologické orientace zvané dialektická teologie, která se obsahově věcně i myšlenkově začala formovat po 1. světové válce pod vedením Karla Bartha. Začátky nové protestantské teologie souvisí s objektivními historickým událostmi ve světě a s osobními zápasy mladého reformovaného teologa Bartha.

*K objektivním skutečnostem* patřily hrůzy 1.světové války, které ukázaly lidem v křesťanské Evropě, a do jisté míry v celém světě ještě jinou tvář člověka, než jaká se jevila osvícenským a později i liberálním teologům a filosofům 19. století. Byla to tvář hrůz, kterou lidstvo ve svých dějinách dosud nevidělo. Mladý Barth osobně potvrzuje, že to byly právě i události 1. světové války, které přispěly k jeho poznání, že „teologie 19. století nemá už pro mne žádnou budoucnost.“<sup>44</sup>

---

43| Podrobnosti o tom viz, LIGUŠ, Ján. *Teologické systémy*, s. 63-79.

44| BARTH, Karl. *Evangelische Theologie im 19.Jahrhundert*, *Theologische Studien*, Heft 49. Zollikon-Zürich,



S objektivními skutečnostmi šla ruku v ruce Barthova *individuální krize ve zvěstování*, kterou prožíval jako evangelický farář v jednom evangelickém sboru ve Švýcarsku, kde měl každou neděli kázat a zjistil, že neví, co má lidem kázat, když od svých učitelů slyšel, že Bible je kniha o přirozených náboženských vlohách člověka. Barth osobně vyznává, že právě to ho přimělo k hledání nové teologické orientace a říká: „Zajistě, že z nouze mého farářského poslání ve sboru Aarau jsem dospěl k závěru, že je třeba velmi zodpovědně vzít výklad a pochopení Bible.“<sup>45</sup>

Obojí: první světová válka i osobní krize ve farářském povolání přiměly mladého Bartha k *novému, osobnímu naslouchání Božímu slovu*, které mu otevřelo oči pro kvalitu Písma jako zjeveného, stále promlouvajícího Božího slova, které i dnes odpovídá na podstatné otázky člověka ve světě. Barth osobně poznal a prožil, že „obsahem celé Bible nejsou naše správné myšlenky o Bohu, nýbrž Boží myšlenky o člověku. V Bibli nejde o to, jak my máme mluvit o Bohu, ale jde o to, co on říká o nás, nejde o to, jak my najdeme cestu k němu, nýbrž jde o cestu, kterou on hledá k nám...“<sup>46</sup> V osobním studiu a naslouchání Písmu svatému náš teolog pochopil, že Bible je jediným autentickým důvěryhodným svědectvím o Božích minulých, přítomných i budoucích činech spásy, které jsou dosvědčeny i v osobě a díle Ježíše Krista, jak to vyjadřují apoštolova slova: „Mnohokrát a mnohými způsoby mluvil Bůh k otcům ústy proroků. V tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu, jehož ustanovil dědicem všeho a skrze něho stvořil i věky“ (Žd 1,1-2). Věčný Bůh, Hospodin, Bůh Izraele a Otec Pána Ježíše Krista promlouval k hříšným lidem v minulosti (Dominus dixit), mluví spásně skrze biblické svědectví Starého i Nového zákona i dnes k člověku porušenému hříchem a je to Duch svatý, který aktualizuje všechny Boží skutky spásy, které Ježíš kdysi vykonal, koná je i dnes a bude konat i v budoucnosti. To znamená, že minulé Kristovo dílo spásy se stává přítomným tam, kde se věrně vykládá a káže biblické svědectví.

Tato nově objevená teologická kvalita Písma svatého určila i Barthův vztah k tehdejší historicko-kritické metodě, o které mimo jiné napsal: „Kdybych musel volit mezi historicko-kritickou metodou a starou verbální inspirací, rozhodl bych se pro to druhé, protože ukazuje na vyšší, hlubší a důležitější cestu.“<sup>47</sup> Souhrnně lze říci, že nově se formující dialektická teologie ve 20tých letech 20. století představuje opětovný návrat k Písmu svatému, k starocírkevním ekumenickým vyznáním

---

1957, s. 6.

45| BARTH, Karl. *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 1940, s. 100.

46| BARTH, Karl. *Das Wort Gottes und die Theologie*. München, 1924, s.28.

47| BARTH, Karl. *Der Römerbrief, Zehnter Abdruck der neuen Bearbeitung*. Zürich: EVZ Verlag, 1940, s. X.

víry, k reformačnímu odkazu, a to v aktuálním teologickém, filozofickém, kulturním, etickém a politickém kontextu doby. Tady jsem již u pojmu náboženství.

#### 4.1.1. Barthovo pojetí náboženství

Mladý průkopnický teologický myslitel Barth se začal na základě nového porozumění Bibli vyrovnávat s antropocentrickým pochopením náboženství, jak mu rozuměla liberálně-teologická orientace 19. století. Hned na začátku svého objevu Barth odmítl ztotožňovat křesťanství s náboženstvím, jak to silně zdůrazňuje ve svém Výkladu Listu Římanům, kde mimo jiné píše, že „náboženství je lidská možnost, je to nejproblematičtější pokus.“ Je tomu tak i proto, že „v každém náboženství existuje lidská možnost chlubit se božskou podobností, v níž člověk má Boha,“ a to i bez předběžného oslovení Božím slovem v Kristu, bez pokání a osobní víry. Přirozené náboženství poskytuje člověku „nárok na získání Boží přízně kvůli svému záslužnému jednání“. Kromě toho se náboženský člověk „chce vyhnout paradoxu víry“ a z výše uvedených důvodů Barth prohlašuje kategoricky, že přirozené náboženství je „modlářství“, „Babylonská věž“ a „arogance,“ protože v něm „Bůh není uznáván jako Bůh, a to, čemu se říká Bůh, je ve skutečnosti člověk sám.“<sup>48</sup>

Kvalitativně odlišný od přirozeného náboženství je pojem *Božího zjevení*, který se váže v Barthově pojetí na Boží jednání v Kristu. Ve výkladu Ř 8,3-4 výslovně říká, že „Ježíš Kristus je Božím slovem, -Božím, vlastním Synem,“ v kterém je přítomná „božská jedinečnost a jsoucnost“ a zvěstování Božího spásného zjeveného jednání v Kristu „je osvobozujícím slovem, které náboženství nezná.“<sup>49</sup> Ježíš Kristus – Boží syn jako Boží zjevené vtělené slovo je vždycky vtělený, ukřižovaný a vzkříšený.<sup>50</sup> Křesťanství, na rozdíl od náboženství, se musí výlučně orientovat na biblickém svědectví Starého i Nového zákona, v kterém jsou obsaženy minulé, přítomné i budoucí Boží skutky spásy jako Boha-Otce, Syna i Ducha svatého. Tím potvrzuje Barth biblicko-reformační pojetí Boží trojice, podle kterého všechny Boží skutky spásy na venek Boží trojice jsou neoddělitelné od celé Trojice (*Omnia opera Dei ad extra indivisa*); také přijetí spásy se váže na víru v Ježíše Krista, ale ne na přirozené poznání, o kterém se píše apoštol Pavel mluví (Ř 1,19-25 a 2,14-16).

Barthův teologický obrat hned na začátku uvítali všichni jeho protestantští současníci, ale v dalším vývoj se někteří začali od něho postupně distancovali. K těm, kteří Barthův teologický přelom uvítali, patřil u nás evangelický teolog J. L. Hro-

---

48| BARTH, K. *Der Römerbrief*, s. 163, 85 a 20; viz také s. 53,67,92n, 102n 172 atd..

49| BARTH, K. Op. cit., s. 259, 102, 204, 209 a jiné. K pojmu jsoucnosti Barth dále říká: „Jesus, das ist Gottes Existentialität beleuchtet durch seine Einmaligkeit. Darum Durchkreuzung alles Rationalismus durch das Skandalon der geschichtlichen Offenbarung des Christus.“ Op. cit., s. 259.

50| BARTH, K. *Der Römerbrief*, s. 6,39,52n, 102, 204, 315n, 348nn a další.

mádka a zdůvodňuje to tím, že „bylo nutno radikálně zúčtovat s motivy identity, kontinuity, vývojovosti, historismu, psychologismu, které pronikly tak hluboce do theologického myšlení, že si jich teologové často ani neuvědomovali,“ a tudíž nedokázali theologicky relevantně reagovat na sekularizační procesy.<sup>51</sup> Také následující desetiletí 20. století potvrzovala správnost orientace dialektické teologie zejména v období církevního boje v Německu letech 1933 - 1945, ale delší poválečný vývoj ke konci 60tých a 70tých let 20. století ukazoval stále zřetelněji na nutnost znovu recipovat pojem náboženství do praktické teologie: katechetiky, náboženské pedagogiky, poimeniky a jiných theologických oborů a více o tom viz.<sup>52</sup> Společně s tím se začaly ozývat i další kritické hlasy, o kterých pojednávám v šesté části. Tady se dostávám k pojetí konce náboženství, jak je theologicky zdůvodňoval:

#### 4.2. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)

Jako jeden z mála theologů 20.století postavil se ještě radikálněji proti přirozenému náboženství než K.Barth. Ve vězení v roce 1944 Bonhoeffer jednoznačně proklamoval konec náboženství v moderním světě. Ale ne teprve až ve vězení, nýbrž už ve 30tých letech 20.století byl Bonhoeffer kritický vůči náboženství, které podle jeho mínění, zapříčinilo krizi křesťanství. V jednom jeho kázání zaznívá slova o tom, že nastalo „údobí velkého odumírání křesťanství,“ v němž především evropské křesťanství ztratilo své poslání.“ Ve svém kázání se obrací přímo na posluchače slovy: „Vážení přátelé, to, čemu říkáme křesťanství, je, lidsky řečeno, v beznadějně nouzi bez ohledu na to, zda jsou kostely přeplněné, jako v Americe, nebo prázdné jako v Německu.“<sup>53</sup>

Konkrétní *projevy krize křesťanství* Bonhoeffer spatřoval tehdy v nedostatečném theologicko-etickém poznání církve „již neznáme Boží přikázání,“ potom také v „nejasné politické ideologii“ a v „úplné bezradnosti v pedagogických, etických a náboženských otázkách.“<sup>54</sup> Dokonce i tam, kde církev vyslovuje literu Božích přikázání, neví si rady s jeho aplikací na konkrétní křesťanský život a dodává: „Přikázání o lásce k bližnímu přece známe..., ale víme doopravdy, co to znamená pro politika, který rozhoduje o válce a míru, co to znamená pro výchovu, manželství, hos-

51] HROMÁDKA, J. L. *Přelom v protestantské teologii*, s. 91.

52] LIGUŠ, Ján a kol., *Náboženská výchova a výuka . Sborník.* Brno: HTF UK v Praze, Katedra praktické teologie, ekumenismu a mezilidské komunikace, 2005, s. 30-33 ISBN 80-86263-59-2.

53] BONHOEFFER, Dietrich. *Gesammelte Schriften*, Vierter Band. Herausgegeben von Eberhard Bethge. München: Chr. Kaiser Verlag, 1975 s. 63.

54] BONHOEFFER, Dietrich. *Gesammelte Schriften, Band 5, Seminare, Vorlesungen, Predigten 1924 – 1941, Erster Ergänzungsband*. Herausgegeben von Eberhard Bethge. München: Christian Kaiserverlag, 1972, s. 116-117.

podářského podnikatele,“ poznamenává Bonhoeffer.<sup>55</sup> Zřejmě i tato skutečnost ho měla k tomu, že se ve vězení znovu vrací k problematice náboženství a proklamuje jeho konec. Citují: „Doba, ve které jsme mohli lidem všechno říci prostřednictvím slov- ať teologických či zbožných -, je u konce; právě tak i čas niternosti a svědomí, a tím se rozumí doba náboženství obecně. Jdeme vstříc době po všech stránkách nenáboženské. Lidé, jací už teď jsou, již nemohou prostě být náboženští. I ti, kteří se upřímně za religiozni označují, nijak náboženství nepraktikují.“<sup>56</sup>

Tímto antináboženským pojetím křesťanství Bonhoeffer „navázal na svého učitele Karla Bartha, u kterého sice nikdy nestudoval, ale jak sám říká, že přečetl každý Barthův řádek. Bere jeho kritiku náboženství s jejím radikálním rozlišením mezi lidským náboženstvím a Božím zjevením, jde však rozhodujícím způsobem až za ní. Zatímco Barth zůstává se svou kritikou principiálně v oblasti dogmaticko-teologické, vyvozuje z ní Bonhoeffer praktické důsledky a svou kritiku náboženství zasazuje do konkrétní dějinné situace,“ v které svůj významný podíl mají i jeho osobní zkušenosti s prací ve zpravodajské službě, „kde se setkával s politickými spiklenci, důstojníky, diplomaty a vězni“ a 2. světová válka ho v tom ještě více utvrdila.<sup>57</sup>

Ale ani Barthova teologicko-biblická kritika náboženství, ani Bonhoefferova proklamace konce náboženství nemají v úmyslu explicitně utočit na světová náboženství, nýbrž pomoci křesťanství k duchovní obnově, protože „vždycky bylo formou – možná že pravou formou náboženství,“ poznamenává náš teolog. Řečeno jinými slovy znamená, že „náboženství je roucho křesťanství, které v různých dobách vypadalo odlišně,“ dodává Bonhoeffer.<sup>58</sup> Tady je proto na místě otázka, proč je náboženství jako roucho křesťanství špatné? Odpověď na tuto otázku vyplyne z následujících odstavců.

Náboženství, jak mu rozumí liberální teologie, odporuje hlavně biblickému pochopení Boha, Božího zjevení v Kristu, spojuje se s privilegovaným postavením ve světě a další. Nyní tedy podrobněji k:

#### 4.2.1. Pojetí Boha

Náboženské pojetí chápe biblického Boha jako *deus ex machina* – *Bůh na stroji*. V pojmu jde „o specifické zařízení starořeckého divadla, kdy těžko řešitelnou zápletku na konci hry vyřešil bůh spuštěný na scénu na zvláštním stroji,“ aby nečeka-

---

55| BONHOEFFER, Dietrich. *Gesammelte Schriften*, Erster Band. Herausgegeben von Eberhard Bethge. München: Christian Kaiser Verlag, 1965, s. 136.

56| BONHOEFFER, Dietrich. *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Eberhard Bethge. Neuausgabe. München: Christian Kaiser Verlag, 1970, s. 305. Dále citováno zkr. WEN!

57| ZÄHRNT, Heinz. *Die Sache mit Gott...*, s. 170.

58| BONHOEFFER, Dietrich. WEN, s. 305 – 306.

ně a promptně vyřešil vzniklou situaci.<sup>59</sup> Takové pojetí Boha se v konkrétním životě člověka projevuje tak, že člověk počítá s Bohem a utíká se k němu jen v určitých tísnivých, lidsky neřešitelných, konfliktních životních situacích, „kdy už selhávají lidské síly, je to vlastně pokaždé *deus ex machina*, který se pošle na scénu, aby buďto vyřešil zdánlivě nevyřešitelné problémy, nebo vystoupí jako síla zasahující při lidském selhání“. S výjimečnými životními situacemi, na které člověk nestačí souvisí také „tak zvané poslední otázky – smrt, vina -, na které může dát odpověď jen Bůh a kvůli kterým člověk potřebuje Boha, církev a faráře.“<sup>60</sup> Když však úzkost, tíseň, strach a problémy pomínou, přestane člověk se o Boha zajímat vůbec. Pojetí potřeby Boha jen v nouzi Bonhoeffer odmítá, protože Bůh chce, „abychom Boha poznávali v životě, ne až v umírání, ve zdraví a síle, a ne teprve v utrpení...Důvodem k tomu je Boží zjevení v Ježíši Kristu. On je středem života a rozhodně nepřišel kvůli tomu, aby dával odpověď na nevyřešené otázky,“ zdůrazňuje Bonhoeffer.<sup>61</sup> Když však člověk postaví Boha do středu svého života, prožívá ve víře denně jeho blízkost, jeho pomoc a posilu, a to jak v šťastných, radostných a úspěšných chvílích života, tak také v zklamání, utrpení, pokušení, bolesti, nemoci a smrti. Ve víře v zjeveného Boha v Kristu přijímá člověk naději, která anticipuje eschatologický horizont Božího království jako cíl dějin spásy.

Vedle toho pojetí Boha jako *deus ex machina* ignoruje *theologia crucis* – *teologii kříže*, jejímž obsahem je trpící Bůh ve vtěleném ukřižovaném, vzkříšeném a oslaveném Ježíši Kristu. Právě Kristův kříž ukazuje k tomu, že „Bůh se nechává vytlačit ze světa na kříž, Bůh je ve světě bezmocný a slabý a právě tak je s námi a pomáhá nám (Mk 15, 34),“ připomíná Bonhoeffer. Trpící Bůh v Ježíši Kristu nepoužívá ani nezneužívá svou moc proti lidem, je s nimi a trpí s nimi ve světě, a to i tam, kde je nespravedlnost, násilí, příkoří, křivdy, mučednictví pro víru v Ježíše Krista. Bůh trpí s lidmi a „trpící Bůh nám úplně rozumí“ jak se to dokazuje v Ježíši Kristu.<sup>62</sup> Hlavní důvod Božího utrpení ve světě je láska k člověku, „protože si nepřeje, aby někdo zahynul, ale chce, aby všichni lidé dospěli k pokání“ (2 Pt 3, 9). Z toho plyne, že Boží všemohoucnost a láska k člověku jsou v Božím spásném jednání neoddelitelné. Víra v Boha zjeveného v Kristu vždycky žije v Boží blízkosti, a to je nový život.<sup>63</sup>

59| *Deus ex machina*, in: ČERMÁK, Josef – ČERMÁKOVÁ, Kristina. *Slovník latinských citátů*. Praha: Vydala Euromedia Group k .s., 2005, s. 103.

60| Dietrich. Bonhoeffer WEN, s. 307, 357, cit. In: LIGUŠ, Ján. *CHRISTUS PRAESENS...*, 156 a 159.

61| BONHOEFFER, Dietrich. WEN, s. 341-342. „Gott ist mitten in unserem Leben jenseits.“ Op. cit., s. 369.

62| BONHOEFFER, Dietrich. WEN, s. 217 a s. 394.

63| BONHOEFFER, Dietrich. Op. cit., s. 425-426.

S Bonhoefferovou teologií kříže souvisí ještě jiná teologická výpověď znám jako *etsi deus non daretur – jakoby Boha nebylo*. Obsahově věcně výpověď se vztahuje k životu křesťanů ve světě, kde se setkávají s mnohými událostmi, věcmi a lidmi, kteří jednají tak jakoby Boha nebylo.

Bonhoefferův výrok vyvolal v 60tých letech velmi životu diskusi mezi příslušníky i teology Českobratrské církve evangelické, Církve československé a jiných církevních denominací v bývalém Československu. Z mnohých diskusí vyplynuly závěry, že víra v Boha zjeveného v Ježíši Kristu nezaručuje nikomu Boží protekční ochranu před tím, co prožívají i ostatní lidé ve světě: nemoci, bolesti, zklamání, životní neúspěchy a někdy se ani jim nevyhýbá i neštěstí. Ale pokud trvají ve víře nejsou nikdy sami, Pán Bůh je s nimi.

Zmíněný Bonhoefferův důraz: *etsi deus non daretur* velmi povzbuzoval věřící za Železnou oponou k vytrvalosti ve víře, k naději, že ani v utrpení pro víru nejsou sami a že i ateistická společnost je tu proto, aby křesťané mohli osvědčit svou víru, naději i lásku k Bohu v Kristu, a tím i lásku k bližním. To se výmluvně potvrzuje na Ježíši Kristu, který se nedopustil ničeho zlého, všem pomáhal, sloužil a přece musel podstoupit pohanění, bolesti, pohrdání a potupnou smrt na kříži. „Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno,“ píše apoštol Pavel (Fp, 2, 5-11). Toto Kristovo počínání i jeho vítězství ukazuje cestu církvi v sekularizované společnosti.<sup>64</sup>

Nejen u nás, ale také v Evropě i jinde ve světě Bonhoeffer inspiroval svou *teologií kříže* další teology. Jako příklad uvádím zde současného významného německého teologa Jürgena Moltmanna, který zcela určitě i na podnět Bonhoefferův rozvinul do velké šíře, spásný záměr Božího utrpení v Kristu a jeho význam pro církve v sekularizovaném světě. Učinil tak ve své publikaci *Ukřižovaný Bůh - Der gekreuzigte Gott*, 1972.<sup>65</sup>

V 60tých letech to byl zase japonský systematický teolog Kazoh Kitamori, který se pokusil o velmi lapidární a stručnou interpretaci dějin spásy jako *dějin Boží bolesti*, jak ji smíme spatřovat v historickém Ježíši, v Božím paradoxním spásném jednání (Deus revelatus et Deus absconditus), v eschatologii a v ostatních soteriologických činech Boží lásky. Autor chce tím vynést na světlo skutečnost, že ve světě netrpí jen věřící kvůli své víře v Boha, ale také Bůh sám prožívá bolest pro

---

64| Více o zmíněné teologické diskusi viz, LOCHMAN, J. Milíč. *Všemohoucí a bezbranný Bůh*, in: Křesťanská revue (dále jen KR!), ročník XXVII, 1960, s. 140-143; MÁDR, Adolf. *Theologická a politická odpovědnost*, in: KR, roč. XXXII, 1965, s. 199-202; ŠOUREK, B.J. *Bezbranný Bůh*, in: KR, ročník XXVII, 1960, s. 33-34 a mnohé jiné.

65| Více o tom viz, LANE, Tony. *Dějiny křesťanského myšlení. První vydání*. Praha: Návrat domů 1996, s. 243-250.

svou lásku, kterou chce zachránit hříšného člověka pro věčnost, jak se výrazně demonstruje v osobě a dílu Ježíše Krista.<sup>66</sup>

Poněkud jiné, odlišné důrazy bezmocného, trpícího Boha ve smyslu Ježíšových slov na kříži: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil“ (Mk 15, 34b) zdůraznila křesťansko-židovská teologie známá ve Spojených státech jako Teologie smrti Boha (Death of God Theology).<sup>67</sup> Tolik tedy k pojmu Boha a přistupuji nyní k:

#### 4.2.2. Ježíš Kristus v náboženství

Bonhoeffer už v 30tých letech 20.století se kriticky vyrovnával s liberálně náboženským pojetí osoby a díla Ježíše Krista. V náboženském pojetí liberální teologie byl Ježíš Kristus „považován za předmět náboženství,“ byl uznáván a ctěn jako „náboženský hrdina, vynikající učitel morálky,“ dobrý člověk, který „má své důležité místo vedle Platóna, Buddhy nebo Goethe.“<sup>68</sup> Ale nebyl Ježíš Kristus chápán jako jedinečné, neopakovatelné spásné zjevení Boží lásky v dějinách, která přišla za člověkem z věčnosti do tohoto světa v Kristu jako v Božím Synu. To potom přispělo k relativizaci teologické kvality osoby a díla Ježíše Krista a jeho nároky na život moderního člověka byly odsunuty na okraj. Výše uvedené důvody vedou Bonhoeffera k poznání, že Ježíš Kristus není jen předmětem náboženského uctívání, „nýbrž něčím úplně jiným, je skutečným Pánem světa.“<sup>69</sup> Pod jeho panství spadají všechny národy světa, všechna náboženství, křesťanské církve, státní vrchnosti a veškeré stvoření až do eschatologické budoucnosti příchodu Božího království (1K 15,24-28; Ef 1,20-23 a jiné). Právě to opomíjela liberální teologie.

#### 4.2.3. Náboženské a priori a Boží zjevení

Náboženské pojetí křesťanství se zakládá na a priori. „V idealistické filosofii hraje důležitou, takřka centrální roli pro poznání Boha. V teoreticko-poznávací reflexi bývá jím označováno poznání, které předchází zkušenosti a je na ní nezávislé, protože pochází z rozumové úvahy“ a předpokládá „potenciální schopnost člověka

---

66| KITAMORI, Kazoh. *Theology of the Pain of God*. London: SCM Press LTD,1966, 183 s.

67| Detailněji k tomu viz BRAVENÁ, Noemi. *Postmoderná teológia*, in: LIGUŠ, Ján. *Teologické systémy*. Banská Bystrica: UMB, Pedagogická fakulta, Katedra evanjelíkálnej teológie a misie 2010, s. 177-197.

68| BONHOEFFER, Dietrich. *Gesammelte Schriften. Fünfter Band*. Herausgegeben von Eberhard Bethge. München: Christian Kaiser Verlag, 1974, s. 136. Souvislost citátu: „Von den Kanzeln und Kathedern hören wir Dinge als wesentlich christlich bezeichnet und gepredigt, die ebenso gut oder besser in Plato, Buddha oder Goethe ihren geistigen Autor suchen können.“ Op. cit., s. 136.

69| BONHOEFFER, Dietrich. WEN s. 425-426), srov. také Op. cit., s.341-342 a 306. Na s. 369 : „Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens.“



poznat Boha ve smyslových vjemech, v intuici, a to bez oslovení Božím slovem.<sup>70</sup> Po obě tisíciletí existence křesťanství bylo náboženské a priori součástí křesťanského zvěstování církve, zaujímal klíčový význam i v teologii 19. století, hrálo také velmi důležitý i politicko-ideologický význam v náboženství Německých křesťanů v 30. letech 20. století v Německu. Je stále živé i v současnosti i v podobě přirozeného poznání Boha (cognitio Dei naturalis). Bonhoeffer ve vězení dospívá k závěru, že náboženské a priori ztratí v budoucnosti svůj význam. Cituji: „Celé naše 1900 let trvajících hlásání křesťanství a teologie se zakládají na náboženském a priori člověka“ a co to bude znamenat pro teologii a církev „ukáže-li se jednoho dne, že toto - a priori - vůbec neexistuje, nýbrž že to byl historicky podmíněný a pomíjivý výrazový modus člověka, a stanou-li se tedy lidé skutečně v jádru nenáboženskými – a já si myslím, že k tomu více méně došlo... Co to pak bude znamenat pro křesťanství?“ Bonhoeffer byl vnitřně přesvědčen, že spásné poznání Boha v Ježíši Kristu nelze získat ani z přírodních zákonitostí, ani z náboženského nitra člověka, nýbrž jen z Kristova díla spásy, jak to vyjadřují i slova apoštola Petra (Sk 4, 12).<sup>71</sup> S odmítnutím náboženského a priori však nechce Bonhoeffer popírat schopnost člověka slyšet Boží slovo, porozumět mu a je také přijmout, nýbrž chce jednoznačně zdůraznit skutečnost, že poznání hříchu, přijetí Boží milosti k spáse získává člověk z jedinečného Božího jednání v Kristu, o kterém vydává spolehlivé svědectví Písmo svaté.

#### 4.2.4. Privilegovanost náboženství

S požadavkem na konec náboženství zdůrazňuje Bonhoeffer konec výsadního postavení křesťanů a jejich vůdců ve společnosti. Bonhoeffer už dříve jako pedagog na Berlínské univerzitě v roce 1932 kritizoval náboženskou privilegovanost a konstatoval, že se církev etablovala „na výsadních místech tohoto světa,“ místo toho, aby sloužila světu, nechává si sloužit, přestala být solí země (Mt 5,13). To je také důvod k tomu, proč lidé církev nenávidí a proč „její bohoslužby znají jen těžkosti maloměšťáka,“ ale „jsou jí naprosto cizí problémy a starosti hospodářských vůdců, intelektuálů, revolucionářů a církevních nepřátel,“ takže „dnešní církev je veskrze oslavujícím křesťanstvím“ k vlastní škodě církve samotné.<sup>72</sup> Privilegovanost umožnila duchovním, farářům, kazatelům být služebníky „trůnu a oltáře,“ a to dalo podnět k tomu, že se lidé od církve distancovali, církev se ocitá „na periferii a ne v centru života“. Výsadní společenské postavení církve

---

70| LIGUŠ, Ján. *CHRISTUS PRAESENS*...s. 152.

71| BONHOEFFER, Dietrich. WEN, s. 305 a také Op. cit., s. 413 a 312.

72| BONHOEFFER, Dietrich. *Das Wesen der Kirche. Aus Hörer-nach-schriften zusammengestellt und herausgegeben von Otto Dudzus*. München: Christian Kaiser Verlag 1971, s. 21.



se stalo příčinou toho, že se mnozí uchýlili později k ateismu s odůvodněním, že náboženství slouží „ k udržení kapitalistické nadvlády“ nad národy (K. Marx, F. Engels a L. Feuerbach).<sup>73</sup> Opustit náboženství znamená „vzdát se klidně svých privilegií.“<sup>74</sup>

Odmítáním privilegovaného postavení církve a věřících chtěl Bonhoeffer povzbudit křesťany k následování Krista v jejich aktuální situaci, v které trpěli pro víru pohánění, výsměch, pohrdání a utrpení, tedy všechno, „co musíme snášet ve světě –jako důsledek naší spoutanosti s Ježíšem Kristem.“ Součástí následování Krista je nevyhnutelný kříž, který není nahodilým, „nýbrž nutným“ a „bezectným utrpením,“ s kterým souvisí i zavržení.<sup>75</sup> Tu se otevírá před námi další důvod Bonhoefferova odmítnutí náboženství. Je jím:

#### 4.2.5. Apologetika

Původně označuje obranu křesťanského učení, kterou začala církev využívat k biblicky neadekvátní polemice se sekularizačními procesy. V minulých dobách „se teologie proti tomuto vývoji na jedné straně apologeticky vzpírala a utočila – marně – na darwinismus atd., na straně druhé se s tím smířila a nechala Boha fungovat jen jako deus ex machina v oblasti takzvaných posledních otázek člověka,“ připomíná Bonhoeffer. Útoky konzervativní křesťansko-teologické apologetiky na moderní svět považuje Bonhoeffer za „nesmyslné- poněvadž mně připadají jako pokus vrátit člověka, který se už stal mužem do pubertálního věku“; za „nečestné – protože je to pokus využít slabosti člověka k účelům, které jsou mu cizí“; posléze za „nekřesťanské – neboť jedna fáze lidské religiozity se zaměňuje za Krista.“<sup>76</sup> Bonhoefferova kritika dřívější nesprávné apologetiky nechce tím ani kategoricky odmítat studijní teologický obor Apologetiku, ani nezavrhuje skutečnost, že křesťanství se má postavit do diskuse s ateismem a sekularizací. Spíše jde mu tu o teologickou relevanci i zodpovědnost v apologetických postupech. Tady jsem u vztahu:

#### 4.2.6. Zvěstování Božího slova v minulé náboženské praxi

Bonhoeffer ve vězení si všímá určitých homiletických problémů, které se objevovaly minulosti a vyskytují i v jeho současnosti v náboženském způsobu kázání

73| BONHOEFFER, Dietrich. *Gesammelte Schriften*, sv. 5, s. 187.

74| BONHOEFFER, Dietrich. WEN, s. 306, 327.

75| BONHOEFFER, Dietrich. *Následování. Výklad kázání na hoře. Přeložili F.M.Dobiáš a A.Molnár*. Praha: Kalich 1962, s. 55, 56-57; podrobnější explikace pojetí kříže u Bonhoeffera, viz LIGUŠ, Ján. *CHRISTUS PRAESENS...*, s.102-103.

76| BONHOEFFER, Dietrich. WEN, s. 374, 358, cit .in: LIGUŠ, Ján. Op. cit., s. 156.

Božího slova. V této souvislosti hovoří o dvou nebezpečích náboženského kázání. V prvním jde o určité *psychologizování*, které se soustřeďuje k tomu, že „každý člověk má kdesi ještě sféru osobního soukromí,“ v níž „je nejsnáze zasažitelný. Ložnicová tajemství ...tj. intimní oblasti (od modlitby až po sexualitu) se stávají lovištěm moderních duchovních pastýřů.“ Taková homiletická činnost se zaměřuje na slabosti posluchačů a opomíjí skutečnost, že oslovitelnost kázání nepůsobí využívání psychologie, ale Duch svatý. Navíc takový způsob zvěstování se soustřeďuje k tomu, „že člověka lze oslovit teprve jako hříšníka, když se vyslídí jeho slabosti,“ a to je Biblii cizí i proto, že „nezná naše rozlišování na vnějšího a vnitřního“ člověka a jde „jí vždy o anthropós teleios, o celého člověka, dokonce i tam, kde jsou při kázání převedena do pojmů, které se vztahují k nitru člověka, jak je tomu v Kázání na hoře.“<sup>77</sup>

Druhý problém náboženského kázání se ukazuje v problematizování pozemských hodnot člověka, jak to činila kdysi *existenciální filozofie a psychoterapie*, pomocí kterých kazatele „dokazují sebejistému, se sebou spokojenému, šťastnému člověku, že je ve skutečnosti nešťastný a zoufalý, jenže si to nechce připustit, že žije v bídě, o níž nemá ani zdání a ze které ho mohou pouze oni zachránit.“ Když se jim podaří otrástit lidskými jistotami a zproblematizovat lidské štěstí, „mají tím hru vyhranou. Je to sekularizovaný metodismus,“ který slaví svůj úspěch u některých intelektuálů, ale nezasahuje obyčejného člověka. Tento způsob kázání ani nebere v úvahu mocné působení Božího slova, ani Ježíšovo počínání, který „nikdy neproblematicoval zdraví, sílu, štěstí člověka.“ A „když Ježíš zachraňoval hříšníky byli to skutečně hříšní lidé, ale Ježíš nedělal z každého člověka nejprve hříšníka, aby mu mohl přinést spásu“. Navíc „Ježíš nikdy neproblematicoval zdraví, sílu, štěstí člověka“ ale ani neutvrzoval lidi v jejich hříších, nýbrž je z nich vysvobozoval.“<sup>78</sup> Bonhoeffer věřil, že konec náboženství přinese sebou jednak biblicky orientované kázání, které nebude nikoho utěšovat pojmem deus ex machina, jednak poslouží křesťanské víře žít v sekularizovaném světě bez náboženského a priori a privilegovanosti.

#### 4.2.7. Nenáboženská služba církve sekularizovanému člověku

Na prvním místě jde tu i o kázání Božího slova, „které přihlíží k problémům doby, v které člověk žije, přináší mu světlo do všech otázek života- do radostí i strastí, nadějí i zoufalství.“ Biblické, christocentrické kázání, „ má lidem všech povolání říci, co je to život s Kristem, co znamená existovat pro druhé.“ Nedílnou součástí toho

---

77| BONHOEFFER, Dietrich. WEN, s. 377, 378 a 379.

78| BONHOEFFER, Dietrich. Op. cit., s. 357-358, 379 a 380.

je i *veřejné svědectví církve*, kdy „naše církev musí zvláště vystoupit proti hříchům pýchy, zbožňování síly, proti závisti a iluzionismu jako kořenům všeho zla. Bude muset mluvit o umírněnosti, opravdovosti, důvěře, věrnosti, stálosti, trpělivosti, kázni, pokoře, střídmosti a skromnosti.“<sup>79</sup> Je třeba se ptát, zda církev nedluží tuto formu svědectví i současné společnosti. Důvěryhodnost zvěstování Božího slova, dosvědčování důležitosti křesťanských hodnot pro život společnosti se mohou setkat s živou odezvou tam, kde lidé vidí *příkladný křesťanský život*, jak k tomu vybízí i slova apoštola Pavla: „Jednejte podle mého příkladu, jako já jedním podle příkladu Kristova“ (1K 11,1).

Nejen jasná, biblická řeč a veřejné svědectví církve jsou důležité, ale také *správný a zodpovědný postoj věřících k sekularizovanému člověku*. Ten se projevuje tam, kde „jsme se úplně zřekli myšlenky někoho ze sebe udělat – ať už světe, nebo obráceného hříšníka nebo muže církve (tak zvanou kněžskou osobnost), spravedlivého nebo nespravedlivého, nemocného nebo zdravého – tomu říkám pozemský ráz křesťanství (Diessetigkeit).“<sup>80</sup> V zodpovědném vztahu k sekularizovanému člověku jde o to přijímat lidi takové, jací jsou, jednat s nimi bez přetvářky a strojenosti a i tím bude církev činit to, co ve své době činil Pán Ježíš sám, když se ujímal lidi takových, jací jsou v jejich radostech, štěstí, bolestech, utrpení, zármutku i zklamání. Myslím, že důrazy na důležitost kvalitních mezilidských vztahů jsou aktuální i v naší současnosti, kdy společenské klima orientuje převážně na konzumenství a zajištění materiálního blahobytu.

Od biblického zvěstování, které je osvobozeno od výše zmíněných náboženských atributů (deus ex machina, psychologizování a špehování po slabostech druhých) sliboval si Bonhoeffer všestrannou obnovu církve a jejího zvěstování. Citují: „Není to naše věc předpovídat den – ale ten den přijde – kdy lidé budou znovu povoláni hlásat slovo Boží tak, aby se svět změnil a obnovil. Bude to jakási nová řeč, snad úplně nenáboženská, ale osvobozující a přinášející spásu, jakoby řeč Ježíšova, takže se jí lidé budou hrozit a přece budou překonáni její silou, řeč nové spravedlnosti a pravdy, řeč, která zvěstuje mír Boha s lidmi a blízkost jeho království.“<sup>81</sup>

Tím se dostávám ještě k jinému aspektu služby, kterým je *aktivní zapojení křesťanů do společenského života*, aby „se podíleli na světských úkolech společenského života, nikoli jako panující, ale pomáhající a sloužící.“ Všechny způsoby služby církve ve společnosti mají svůj vzor v Ježíši Kristu (Fp 2,7), který osvobozuje i uzpůsobuje k nevypočítavé, nezištné, sebezapíravou službě, kterou Bonhoeffer charak-

79| BONHOEFFER, Dietrich. WEN, s. 415-416 a LIGUŠ, Ján. *CHRISTUS PRAESENS.*, s. 161-162.

80| BONHOEFFER, Dietrich. Op. cit., s. 401.

81| BONHOEFFER, Dietrich. Op. cit., s. 328.

terizuje jako „nový život v bytí pro druhé,“ jenž umožňuje věřícím participovat „na Ježíšově bytí pro druhé.“ V tomto bytí pro druhé je Bůh sám s námi, zmocňuje nás a „dává nám vždy novou víru, nenakládá na nás více, než můžeme unést, těší nás svou blízkostí a pomocí, slyší naše modlitby a vede nás nejlepší, nejpřímější cestou k sobě“ a trpí s námi.<sup>82</sup> Na závěr této části lze zdůraznit, že znaky pravé nenáboženské církve jsou podle Bonhoeffera: Biblické zvěstování spojené s očekáváním působení Ducha svatého, příklad věřících slovem i životem, veřejné svědectví církve o pravých hodnotách života, správný přístup k sekularizovanému člověku, nevylučuje ani účast na kultickém životě církve a službě lidem v bytí pro druhé.

## 5. Teologicko-filozofická diskuse o náboženství a křesťanství v bývalém Československu

Marxisticko-ateistická ideologie minulého politického režimu nerozlišovala vůbec mezi náboženstvím a křesťanstvím a víru v Boha nebo božstva považovala za nevědecký názor, který odporoval veřejné politické ideologii. Na rozdíl od toho křesťanská teologie, díky také Bonhoefferovým myšlenkám, upozorňovala i v existenci totalitního systému na zásadní odlišnosti mezi náboženstvím a křesťanstvím. V následujících řádcích uvádím dvě pojetí zmíněné problematiky, jak je artikulovali dva teologové Českobratrské církve evangelické a jsou to: Jan M. Lochman a Josef B. Jeschke.

Profesor J. Lochman působil dlouhou dobu jako systematický teolog na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě v Praze 1, je dnes známý v celém světě a o vztahu náboženství a křesťanství soudí, že „náboženství je termín nebiblický. Písmo Starého i Nového zákona prakticky nezná tohoto pojmu,“ i proto, že tento pojem „zavléká do theologických úvah nebezpečnou dvojznačnost a více či méně mate.“ Své tvrzení náš systematick zdůvodňuje jednak tím, že sekularizace vytlačila náboženství „na periferii života i myšlení,“ takže již od 19.století „neovlivňuje veřejné mínění, etiku ani politiku“. Jednak souhlasí s tím, že náboženství je sice v krizi, ale ta se netýká křesťanství i proto, že v něm „jde o víru,“ která „není obecnou vázaností člověka na božstvo, ba ani na Boha v obecném smyslu, byť monoteistickém, nýbrž výlučně na toto jediné jméno: Kristus Ježíš (Sk 4,12).“<sup>83</sup> Víra v Boha podle Lochmana není jen věc mínění, myšlení, nýbrž „věcí celého života bez rezerv a rezervací, bez oddělení všedního, nedělního života.“<sup>84</sup>

---

82| BONHOEFFER, Dietrich. WEN, s. 415 a 414.

83| LOCHMAN, J. M. *Evangelium bez náboženství*, in: KR, ročník XXII, č.10 (1955) s. 306 a 308 a č. 2. S. 44.

84| LOCHMAN, J.M. *Evangelium bez náboženství*, in: KR, ročník XXII, č. 2 (1955) s. 44.

Také druhý významný český evangelický praktický teolog J. B. Jeschke se již na začátku 50ých let 20.století zapojil do diskuse o vztahu náboženství a křesťanství i proto, že „křesťanství je v naší současnosti pokládáno za náboženství“. Tuto identitu považuje náš teolog za nesprávnou a zdůvodňuje to tím, že „náboženství tkví v obdivu nad nadpřirozenými silami, nad nevysvětlitelností přírodních živlů, nad tajuplností života, kulturního i kultického života.“ Také původ náboženství je odlišný od křesťanství, to znamená, že „náboženství se rodí ze strachu, z pocitu lidské malosti, z citového založení člověka vůbec...Náboženství se rodí z nedostatečnosti rozumové vyspělosti...“ A „náboženství zaniká pod působením kritické vědy, která stále více proniká do všech oblastí lidského života i do tajnosti života člověka...“<sup>85</sup>

Na rozdíl od toho křesťanství „nevzniká z člověka, nýbrž z Boha...není dáno lidskou slabostí, strachem, nedostatkem rozumu, nýbrž tryská ve zjevení Boží moci a ve všeobsáhlosti Boží moudrosti.“ Analogicky s tím ani „víra nevzniká v děsu před nezkrotitelnou přírodou, ani v hlubinách lidské duše,“ protože „Boha si člověk nezvolil, ale Bůh člověka.“ Tímto tvrzením náš autor však nepopírá skutečnost, že v průběhu dějin „se i do křesťanství dostávaly stále více příměsky, které je deklasovaly na rovinu přírodních náboženství.“ To se dělo tehdy, když se křesťanství odchýlilo od Písma svatého, a proto „jde o to, abychom si stále užším přimknutím k biblickému svědectví uvědomovali, že mezi náboženstvím a křesťanstvím je propastný rozdíl.“<sup>86</sup> Souhrnně lze říci, že Bonhoefferovo rozlišení mezi náboženstvím a křesťanstvím pomáhalo věřícím v tehdejší Československu nenásilně, ale účinně se bránit ateistické kritice osobním míněním, že útoky na náboženství se netýkají křesťanství jako takového.<sup>87</sup>

Kromě teologů se do diskuse o náboženství a křesťanství zapojili v 60tých letech 20. století v Československu i někteří marxističtí filozofové, kteří se vyrovnávali také s Bonhoefferovými myšlenkami. Na tomto místě zmíním jméno českého velmi známého marxistického filozofa Milana Machovce, který chápe Bonhoefferovy myšlenky z vězení v tom smyslu, že se jimi přiblížil k poznání, „že nutno nechat teologie, ale zároveň ví také, že to je objektivně možno jen tehdy, jestliže současně řešíme na ateistických základech i ty reálné problémy života a nitra lidí, které...řešovalo náboženství...Bonhoeffer je ochoten důsledně se náboženství vzdát, ale současně se snaží z teologie a křesťanství mnohé pro moderní lidi za-

85| JESCHKE, B. Josef. *Náboženství a křesťanství*, in: KR, ročník XX, č. 1 (1953), s. 1-2.

86| JESCHKE, B. Josef. *Náboženství a křesťanství*, in: Op. cit., s. 2-3.

87| Více o vlivu Bonhoefferovy teologie na rozpad Železné opony, viz, LIGUŠ, Ján. *11. Latentní působení D. Bonhoeffera v Československu. Vliv jeho teologie na rozpad Železné opony*, in: *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera, Druhé opravené a rozšířené vydání*. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, Katedra evanjelická teologie, Vydalo Vydavateľstvo ECM, s.r.o. 1996, s. 97 – 104 ISBN 80-85733-47-1.

chránit a uchovat.“ Z Bonhoefferovy prognózy konce náboženství dedukuje náš myslitel své vlastní závěry, podle kterých Bonhoefferův ústup od náboženskosti představuje „otevřenou kapitulaci před materialismem a ateismem,“ a to konkrétně znamená, že se dostal náš teolog „až na práh konverze k ateismu a humanismu, ale nepřekročil jej ani jako teoretik, tím méně jako člověk.“<sup>88</sup> Zmíněný český filozof zcela správně postihuje dialektické napětí mezi náboženstvím a křesťanstvím v Bonhoefferově teologii, ale opomíjí skutečnost, že se ani ve vězení neocitá náš teolog „na prahu konverze k ateismu,“ nýbrž spíše na cestě směřující k obnově křesťanství a jeho služby sekularizované společnosti.

### 5.1. Teologická diskuse o Nenáboženské interpretaci v bývalém Československu

Bonhoefferova výzva k nenáboženskému zvěstování evangelia v podobě Nenáboženské interpretace se setkala již v 50tých letech 20.století s velmi živou odezvou i v Československu, jak to vyplývá z následujících slov: „Dnes má Dietrich Bonhoeffer v naší zemi mnoho obdivovatelů především v prostředí reformačních církví. Jeho teologický odkaz naplněný podněty pro svědectví církve jako viditelného a živého obecenství následovníků Páně,“ zdůrazňuje A. Mádr.<sup>89</sup> Ve zmíněné době se začala velmi intenzivně studovat Bonhoefferova teologie „zvláště od kursu Svazu českobratrských evangelických duchovních 1954,“ kdy vyvolaly Bonhoefferovy myšlenky „v církvi živou diskusi – s hlasy, jež Bonhoefferovy podněty –nenáboženské interpretace – vášnivě odmítaly i s hlasy (zvláště v mladší generaci), jež je stejně vášnivě obhajovaly.“ Do diskuse se zapojili i „řadoví členové církve, nejen theologové z povolání“ a v návaznosti na Bonhoefferovu teologii z vězení se začalo hovořit o nenáboženském křesťanství, o Nenáboženské interpretaci a dokonce, o „civilní interpretaci“ evangelia modernímu sekularizovanému člověku. Pojem Civilní interpretace měl vést sbory, poznamenává Lochman, pryč „od každého samoučelného pěstování určitého stylu –křesťanského svérázu- , kodexu chování, programové jinakosti“ a představovala křesťana jako „člověka své doby mezi lidmi“.<sup>90</sup>

Ze zmíněné teologické diskuse vyplynuly čtyři významy civilní interpretace. První ukazoval na *civilní interpretaci* jako na „výzvu ke svědectví bez vší uniformity, bez tradičního náboženského hábitu, bez zákonického zúžování“; potom druhý význam civilní interpretace byl spatřován „ve vyložení evangelia v jeho pohybu

---

88| MACHOVEC, Milan. *O tak zvané –dialektické teologii- současného protestantismu*. Praha: ČSAV, 1962, s. 90 a 93.

89| MÁDR, A. *K 30. výročí přednášky D. Bonhoeffera u nás*, in: Český zápas, ročník 45, č.31, s.4.

90| LOCHMAN, J. Milíč. *Otázky interpretace*, in: KR, roč. XXX, 1963, s. 83 a 85, viz také BULA, Miloslav. *Civilní interpretace*, in: KR, r. XXIV, 1957, s. 225 – 229 a jiné.

od církve ke světu“; třetí smysl diskuse ukazoval k úsilí o duchovní růst sborů, „aby naše sbory rostly ve společenství celého života a nejen v kultické spolky“ a posléze čtvrtý význam diskuse směřoval k lidem mimo církevní společenství, tj. za ploty našich sborů,“ protože církev „nemá jiného zaslíbení, než na cestě služby bezelstné, kde pravice nepočítá, co jí vynese levice.“ K těm „mezi ploty“ patří i ti, „o které nikdo nestojí, chudí, nemocní, opomíjení a vyřazení.“ Právě i tu „je místo pro naše sbory i pro každého křesťana,“ připomíná teolog Lochman.<sup>91</sup>

V pokračující diskusi o Bonhoefferově nenáboženském výkladu biblického svědectví se postupně ukazovala analogická návaznost české teologie na Dietricha Bonhoeffera. V této souvislosti se diskutovalo o některých teologicko-hermeneutických důrazech J. L. Hromádky, v kterých se ukazovala aktuální teologická síla, zdůrazňuje Lochman v „mocném důraze na –evangelium na cestě za člověkem,“ které přibližovalo lidem Ježíše Nazaretského „jakožto ztělesnění Boží lásky v nejhlubších hlubinách našeho lidství a našich dějin“. Zmíněný Hromádkův důraz určil také jeho koncepci církve „jako obecnství dlužníků, jehož nezadatelným pro vždy nadějným posláním je bez nároků sloužit, ať lidé o to stojí, či nestojí: jeho nezkrácená solidarita se světem...konečně pak jeho vlastní nenáboženská, civilní angažovanost v dvojznačnostech politické služby“.<sup>92</sup> Z toho vyplývá také zjištění, že Bonhoefferova teologie inspirovala velmi aktuálně teology i křesťany za Železnou oponou k hledání cest ke svědectví, službě ateistům v sekularizované společnosti s potenciálním rizikem, že to může přinést vlastní utrpení a diskriminaci. Takové jednání věřících se chápalo jako misijní činnost křesťanské církve ad extra.

## 6. Teologický vývoj po Barthovi a Bonhoefferovi

Dialektická teologie mladého Karla Bartha silně po desetiletí ovlivňovala protestantskou teologii u nás, v Evropě i ve světě. V odborných článcích, pojednáních a diskusích se ukazovaly jak přednosti a síla Barthovy teologie, tak také její mezery. O jedné z nich hovoří i Bonhoeffer z vězení a explicitně píše: „Barth začal jako prvý teolog...kritikou náboženství...Vytáhl proti náboženství s Bohem Ježíše Krista- pneuma kontra sarx-. To je jeho velká zásluha.“ Ale nevykonal nic ani v etice, ani v dogmatice pro aktuální nenáboženskou interpretaci biblického svědectví a sklouzl „do pozitivistické nauky o zjevení, kterou dosadil místo náboženství...“ (BONHOEFFER, Dietrich. *Widerstand un Ergebung*, s. 358, 312, 306 a 359 ). To přispělo k tomu, že náboženští lidé zůstávali ve svém náboženství a sekularizovaní zase ve

91| LOCHMAN, J.M. *Vrstvy civilní interpretace*, in: KR, roč. XXX, č.5 (1963), s. 102-106.

92| LOCHMAN, J. Milič. *Otázky interpretace*, in: KR, roč. XXX, 1963, s. 82.



své sekularizaci. Právě zanedbání nebo opomíjení hermeneutického aspektu se stále zřetelněji ukazovalo jako určitá slabá stránka Barthovy teologie.

Druhým diskutabilním problémem bylo Barthovo radikální odmítání přirozené teologie, a to i přesto, že je to v novozákonním svědectví (Ř 1,18-25; 2,11-16). V jednom rozhovoru před svou smrtí se prý měl Barth o tom vyjádřit tak, že když přijde do nebe, půjde hned za apoštolem Pavlem a zeptá se ho, jak to myslel s tím přirozeným poznáním Boha. Na druhé straně je třeba říci to, že celkový vývoj ve 20tých – 60tých letech 20.století mu dával za pravdu, zejména v období církevního boje v Německu, v ateistickém boji proti náboženství. Ale v 70tých letech minulého století se ukazovalo jako nezbytnost znovu recipovat pojem náboženství do náboženského vzdělávání. Ale dávno předtím se začaly ozývat hlasy z řad teologů o významu přirozeného poznání Boha. V následujících řádcích budu reflektovat teologické akcenty třech teologických odborníků. V tomto pořadí jsou to: Emil Bruner, P.Tillich a Paul Althaus.

### 6.1. Emil Brunner (1889-1966)

Barthův teologický zlom nadšeně uvítal a sám osobně byl spojen celý svůj život s konkrétní církevní službou, jak se o tom vyjádřil před svou smrtí: „Na prvním místě jsem byl kazatelem evangelia.“ Všechna jeho systematicko-teologická díla jsou charakteristická i tím, že chtějí ve všem vycházet z Písma svatého.

Kromě toho se E.Brunner velmi intenzívně zajímal o biblický personalismus, sociální důrazy Božího království v Bibli, o přítomnosti náboženství v člověku v podobě přirozeného poznání Boha, které spojuje s pochopením člověka jako Božího obrazu, který je sice v člověku po prvním Adamově pádu do hříchu porušený, oslabený, ale není zničený úplně (Ř 1,18-25, 2,11-16). Člověk jako *Boží obraz* je zodpovědný Pánu Bohu za svůj život, jako jediný v celém stvoření je schopný komunikovat totiž „rozmlouvat s Bohem a Bůh s ním“.

Člověk jako Boží obraz je schopný poznávat Boha, který „se zjevil člověku již před Kristem a zjevuje se i mimo Krista, a proto je člověk neomluvitelný, když odmítá nyní přijmout zjevení v Kristu.“<sup>93</sup>

Tam, kde se přítomnost *přirozeného náboženství v člověku* podceňuje, projeví se to negativně ve zvěstování Božího slova v podobě „znevažování pedagogicko-pastýřského aspektu,“ a dochází tak k opomíjení odstraňovat „překážky ve zvěstování a hledání nejlepší výrazové formy,“ upozorňuje Brunner.<sup>94</sup> Tak tedy „síla

---

93| Emil Brunner, *Natur und Gnade*, s. 11, in: ZHRNT Heinz. *Die Sache mit Gott*, s. 74.

94| Emil Brunner, *Natur und Gnade*, s. 11, in: ZHRNT Heinz. *Die Sache mit Gott*, s. 76.



slova a odpovědnost člověka," jsou pro Brunnera „ výchozím bodem, který byl dán člověku Bohem.

Společně s tím člověk – Imago Dei má v sobě *schopnost rozumět Božímu zjevení* v Kristu, přijmout je, protože je v něm „výchozí bod (Anknüpfungspunkt),“ na který Pán Bůh může navázat.<sup>95</sup> Výše uvedené argumenty jen potvrzují skutečnost, že E. Brunner odmítl přijmout Barthovu i Bonhoefferovu tezi o konci náboženství.

## 6.2. Paul Johann Tillich (1886-1965)

Byl dalším světově proslulým systematickým německo-americkým teologem, který se narodil, vyrostl a získal vysokoškolské vzdělání v Německu. V době jeho narození jedna generace liberálních teologů odcházela a na její místo nastoupila generace K.Bartha, Jasperse, Oskara a dalších. Po studiích Paul Tillich působil jako vojenský farář na západní frontě, kde u Verdunu prožil velmi drastickou situaci v první světové válce, jsa úplně vyčerpan usnul na bojišti mezi mrtvými a umírajícími a vzpomíná na tuto událost slovy: „Když jsem se probal ze spánku, řekl jsem si: To je konec idealismu v mém myšlení. Čtyřleté zážitky z války mně i mé celé generaci otevřely propast, která se už nikdy nemohla zavřít.“<sup>96</sup> Krátce po nástupu fašismu k moci v Německu, v roce 1933 emigroval se svou rodinou do Spojených států, kde působil až do své smrti. Když vypukla druhá světová válka hodnotí ji Tillich slovy: „Stojíme ve středu světové revoluce, která pojímá v sobě každou oblast lidské existence a vnucuje nám nové pojetí života i světa – Jediné, v co můžeme doufat je, být mosty mezi dobami“.<sup>97</sup>

Pokud jde o naše téma vztahu náboženství a zjevení, Tillich se zapsal nesmazatelně do systematické teologie svou velmi známou *metodou korelace*, ta v sobě zahrnuje vztah filozofie k teologii, protože filozofie bez teologie „se stává logickým positivismem nebo jen čistou teorií poznání, která brousí stále myšlení, ale nikdy neřeže...“ A podobně i teologie bez filozofie „stále mluví o Bohu tak jako o bytosti vedle jiných...taková teologie odděluje člověka od přírody a přírodu od člověka, sebe od světa a svět od sebe.“<sup>98</sup> Dále svou metodu korelace aplikuje Tillich i na teologii ve vztahu k jiným vědám a posléze na vztah zjevení a náboženství.

---

95| Podrobnosti o všech výše zmíněných aspektech Brunnerovy teologie jsou principiálně obsaženy v třech svazcích jeho Dogmatiky: *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik, Band I.* Zürich:Zwingli Verlag und Stuttgart, 1960, 359 s., *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik, Band II.* Zürich:Zwingli Verlag und Stuttgart, 1960, 407 s. a *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik, Band III.* Zürich:Zwingli Verlag und Stuttgart, 1960, 503 s.

96| Paul Tillich, *Auf der Grenze*, s. 39, in: ZHRNT, Heinz. *Die Sache mit Gott...*s. 384.

97| TILLICH, J. Paul. *Ethik in einer sich wandelnden Welt*, 1941, in: *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit*. Stuttgart, 1950, s. 196.

98| ZHRNT, Heinz. *Die Sache mit Gott...*s. 419.

V tomto bodě se distancuje od Bartha, protože Boží zjevení obsahuje subjektivní i objektivní aspekty. Objektivní aspekt ukazuje k tomu, „že se Bůh zjevuje člověku“ člověk si ani nevsugeroval Boha, ani si nemohl vymyslet jeho jednání. Subjektivní aspekt Božího zjevení ukazuje k člověku, který „Boží zjevení přijímá“ a tak „jedno neexistuje bez druhého“ a tento akt subjektivního přijetí zjevení „nazývá Tillich náboženstvím.“ Jako víra v Boha souvisí s Božím působením a člověkem, tak také zjevení a náboženství se nedají od sebe oddělit. Bůh se vždycky zjevuje „v konkrétní fyzické a historické skutečnosti, v určité duchovní i sociální situaci“. Právě tam, kde člověk Boží jednání přijímá, činí tak vždycky za určitých podmínek a okolností, a to „přiměřeně svému náboženství“. Takže „neexistuje žádné čisté zjevení, nýbrž zjevení je svým způsobem vždycky zabarveno náboženstvím.“<sup>99</sup> Teologickou souvztažnost zjevení a náboženství zdůvodňuje Tillich i Bibli, která „je jak dokumentem Božího sebezjevení, tak také svědectvím o způsobu, kterým lidé přijímali Boží zjevení....Každé místo Starého i Nového zákona je zároveň zjevením i náboženstvím.“<sup>100</sup> Tato metoda korelace umožnila Tillichovi se adekvátně biblicko-teologicky vyrovnávat s teologií K. Bartha, i se světovými náboženstvími a národními kulturami vůbec. Dřívější teologické invektivy na náboženství se v této teologické diskusi ukazují jako dobově podmíněné a relativní. To dokládá také třetí teolog:

### 6.3. Paul Althaus (1888- 1966)

Narodil se v Obershagen v Hannoveru, vystudoval teologii v Tübingen a Göttingenu, pět let působil jako vojenský farář v Lodži (1920-25) a po zbytek života přednášel systematickou teologii a novozákonní exegezi v Rostocku, Erlangen, a v Bavorské akademii. Teolog Althaus je známý jako aktuální výborný expert na Lutherovu teologii, po celý svůj život byl úzce spojen s Evangelickou církví A. V., byl jedním z teologů, kteří se ve 20tých letech 20. století zasloužili o renesanci odkazu Martina Luthera v hnutí zvaném Novoluteráni. I když byl Althaus úzce vázán na svou evangelickou církev, přesto patřil k teologům, kteří „vášnivě usilovali o nové současné formulování víry orientované na teologii.“<sup>101</sup> Jako Tillich i Al-

---

99| Paul Tillich. *Systematische Theologie*, I., s. 45 a 135, in: ZAHRT, Heinz. Op. cit., s. 396 a 397.

100| ZAHRT, Heinz. Op. cit., s. 397. Z Tillichových teologických publikací uvádím zde pouze 3 svazky jeho německé systematické teologie: TILLICH, Paul. *Systematische Theologie*, Band I, Dritte überarbeitete Auflage. Stuttgart: Evangelische Verlagswerk, 1956, 351 s., *Systematische Theologie*, Band II, 3. Auflage, Stuttgart: Evangelische Verlagswerk, 1958, 191 s., *Systematische Theologie*, Band III. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1966, 534 s.

101| Wenzel Lohff: *Paul Althaus*, in: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, 1. Auflage. Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag Walter-Verlag-Olten und Freiburg im Breisgau, 1967, s. 297.

thaus uvítal dialektickou teologii a celkově byl orientován ekumenicky, navzdory úzké vázanosti na svou církev. Přitom se věnoval intenzivnímu studiu teologie 19. století, zejména Fridricha E. Scheiermachera a hlavně se zaměřil na téma: „Tradiční učení o všeobecném Božím zjevení mimo dějiny spásy.“ Jak samotné téma implicitně napovídá, reagoval tím také na Karla Bartha a jeho přátelé, „pro které všechno Boží zjevení pochází pouze z dějinného zjevení v Ježíši Kristu a ze zvěstování jeho slova.“ Tento teologický exklusivismus vede odhodlaně Althause k „původnímu zjevení (Uroffenbarung), a tím k významu lidského v teologii a náboženství vůbec.“ Náš teolog si uvědomoval to, co mladému Barthovi unikalo a své pojetí zdůvodňuje argumentem, že když se teologie zřekne „všeobecného zjevení, zbavuje se tím i svého úkolu poukázat na Boží stvoření a řád v našem přirozeném a dějinném životě, například v manželství, v právu, v podstatě člověka vůbec a v jeho duši.“<sup>102</sup> Svě argumenty na obranu přirozené teologie zakládá náš teolog na vztahu víry ke skutečnosti.

První akcentem je *poslušnost víry v Boha*: „Víra chce být poslušná pravé skutečnosti, do které Bůh zasadil člověka,“ a proto nemůže být nikdy hotová. Ale skutečnost víry se nedá nikdy v teologii odmyslet od vztahu k Ježíši Kristu. Althaus usiluje „o christologii- zdola-“, tj. o nauku o Kristu, která se zakládá „na historickém Ježíši, a to se v jeho době všeobecně odmítalo.“<sup>103</sup>

Vedle toho se víra vztahuje *ke skutečnosti lidského života* a tomuto tématu Althaus „věnoval velké množství svých studií, pojednání o „etice, apologetice, a filozofii náboženství“ a ve všech „jde mu o to, poznávat Boží vůli v konkrétní skutečnosti dějinného života.“ Althaus jako jeden z mála teologů upozorňuje na to, že i přílišná „svědomitost se stává hříchem, když ztratí pokoru, tj. pokládá příslušný obsah svědomí jako konečně platný a uzavírá se Božímu novému životu“. Se skutečností víry souvisí také vztah ke světu, v kterém víra žije. To znamená, že „víra je i láskou ke stvoření a otevřenost světu, který Bůh smířil se sebou.“<sup>104</sup>

Pokud jde o *zbožnost* Althaus souhlasí s J. Blumhardtem v tom, že „člověk se musí dvakrát obrátit. Jednou od člověka ke křesťanu a potom od křesťanství k lidství...“ Existuje nebezpečí mnohých křesťanů, že zredukuje své lidství a zakrní v něm.“ A tím křesťanům Althaus říká, že „skrze Krista nemáme být ničím jiným než opravdovými, jednoduchými lidmi, kteří jsou široce otevřeni všemu lidskému a přirozenému,“ upozorňuje náš teolog.<sup>105</sup> Závěrem této části lze říci, že ani

102| Wenzel Lohff: *Paul Althaus*, in: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert...*s. 299.

103| Wenzel Lohff: *Paul Althaus*, in: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert...*s. 299.

104| Wenzel Lohff: *Paul Althaus*, in: *Op. cit.*, s. 300 a s 301.

105| Wenzel Lohff: *Paul Althaus*, in: *Op. cit.*,s. 301. Z Althausových teologických prací uvádím zde jen ty nejznámější: ALTHAUS, Paul. *Die Theologie Martin Luthers*, 2. Auflage. Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn,

Barthova, ani Bonhoefferova prognóza konce náboženství nezdomácněly natrvalo v teologické orientaci, i když zcela určitě přispěly velmi významně k zápasu teologie se sekularizací a ateismem. To jen potvrzuje skutečnost, že víra v Boha v Kristu se nachází vždycky na konkrétním místě, v konkrétní politické, sociálně filozofické, ekonomické, kulturní situaci, a proto se teologie bude muset vždy znovu pokoušet o konkrétní vyjádření svého vztahu ke skutečnosti Božího zjevení, světa i člověka jako takového.

## 7. Přítomnost sekularizace, ateismu a náboženství v postmoderní společnosti

Moderní doba se svými všelidskými ideály pominula již před koncem 20. století a nastala doba postmodernismu, s kterým korespondují také globalizační procesy ve světě. Ty se týkají všech státních útvarů souvisejících s evropskou civilizací. Globalizace nese sebou volnou migraci obyvatel světa jednotlivců, rodin, různých obchodních i firemních společností, v kterých pracují dělníci z rozličných řečových, politických, kulturních i náboženských kontextů. S pohybem za prací a obchodem souvisí i mezikulturní uzavírání manželství mezi příslušníky jiných národů, kultur, vzdělání a tradic. Všichni sebou přinášejí i svou řeč a všechno to, v čem od dětství vyrůstali včetně náboženství. V současnosti se hovoří o multikulturní, multináboženské společnosti, protože v jednom státě, dokonce v jednom městě žijí vedle sebe lidé rozličných ras, řečí, kulturních i politických kontextů včetně náboženství. Hlavními charakteristickými znaky postmodernismu jsou: Pragmatismus, relativismus, hédonismus, pocit prázdnoty a jiné.<sup>106</sup> Ale nejen v moderní době, nýbrž i v postmoderní společnosti jsou přítomné: sekularizace, ateismus i religiozita. Nyní k těmto třem aspektům poněkud podrobněji.

### 7.1. Sekularizace

Je přítomná jak v západních krajinách, tak také v evropských postkomunistických státech. V současnosti se v odborných hodnoceních hovoří o třech atributech sekularizačních procesů. Jako první se uvádí *politická sekularizace*, která se v demokratické společnosti vyznačuje tím, že „stát může tolerovat přítomnost jednoho nebo více náboženství, ale nijak nevyužívá náboženských myšlenek k vládnutí,

---

1963, 392 s., *Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Siebente durchgesehene Auflage*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966, 728 s., *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Neuente Auflage*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966, 370 s.

106| Podrobněji o tom viz, LIGUŠ, Ján. *Vplyv zboru na spoločenské prostredie*, in: *Cirkevný zbor vo vzťahu k spoločenskému prostrediu. Zborník z vedeckej teologickej konferencie*, Pavel Hanes editor. Banská Bystrica: Katedra evanjelíkálnej teológie a misie, PF UMB v Banskej Bystrici, vydavateľ: Pedagogická fakulta UMB v Banskej Bystrici a Združenie evanjelíkálnych cirkví v Slovenskej republike, 2010, s. 5-22 ISBN 978-80-8083-951-2.

ani nezasahuje do vnitřních záležitostí jednotlivých náboženství,“ ale počítá se implicitně s „absencí náboženství ve státních institucích, tj. ve školství, zdravotnictví, v nemocnicích, ve sféře sociální péče, v místní správě atd.“ s výjimkou nemocničních nebo vojenských kaplanů.<sup>107</sup> Stát garantuje všem náboženstvím svobodu, požaduje od nich respektovat státní zákony, svobodné rozhodnutí jednotlivců i rodin a dodržovat lidská práva zaručená ústavou. Tak se začala postupně utvářet multireligiózní společnost.

Druhým atributem je *intelektuální sekularizace*, v níž jde at' už explicitně nebo implicitně o oddělení vědeckého poznání od náboženství, které „se často přisuzuje vzrůstajícímu vlivu vědeckého myšlení a objevování zákonitosti přirozeného světa. V této souvislosti vznikl názor, že Bůh jako osoba, stvořitel a udržovatel světa nemá v systému poznání místo“. Tato intelektuální sekularizace se dotýká hlavně „pozic představitelů elity,“ jako jsou „vůdčové společnosti, vědci, filozofové, umělci, spisovatelé apod.“ Třetím atributem je *osobní sekularizace*, která „se objevuje všude tam, kde přesvědčení a jednání jednotlivců nevykazuje žádný ohled na nároky nebo požadavky náboženství.“<sup>108</sup> Současné průzkumy a statistiky potvrzují, že „k osobní sekularizaci dochází více u mužů než u žen, spíše mezi mladými než u starší generace, více v pracujících vrstvách než ve vrstvách středních, více mezi obyvateli měst než na venkově, častěji v tradičních protestantských zemích než v katolických, výrazněji v západní Evropě než ve Spojených státech.“ Významným náboženským činem sekularizovaných jednotlivců „je návštěva bohoslužebných míst“, „etické chování, pokud má určitý náboženský základ.“ K osobní sekularizaci jednotlivců napomáhají také „zklamání institucioním náboženstvím“, „obecná lhostejnost považující křesťanství za zastaralé a nepotřebné“ a „mnozí členové církví navíc sami rozhodují o tom, které z církevních učení a etických zásad přijmou a na které již nebudou brát ohled.“<sup>109</sup>

Sčítání obyvatel v České republice z let 1991 a 2001 ukazují na určité denominační rozdíly v počtu věřících. Klasické, tradiční křesťanské církve katolické i protestantské vykazují úbytek církevních příslušníků, zatímco malé evangelikální církve a některé náboženské společnosti zaznamenávají početný nárůst svých příslušníků, včetně pravoslavných církví díky přistěhovalým obyvatelům z Ruska, Ukrajiny a jiných států bývalého Sovětského svazu. Souhrnně lze konstatovat, že se sekularizační procesy Evropy i ve světě dosud nezastavily. Tu jsem u druhého aspektu současné postmoderní doby a je jím:

107| PICKERING, F.S.W. *Sekularizace*, in: Allster E.McGrath, editor, Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení, s. 458.

108| PICKERING, F.S.W. *Sekularizace*, in: Op. cit., s. 458 a 459.

109| PICKERING, F.S.W. *Sekularizace*, in: Op. cit., s. 459.

## 7.2. Současný ateismus

I když politicko-ideologický ateistický systém bývalého komunistického režimu ve východní Evropě už neexistuje, ateismus je stále přítomen, neztratil svůj vliv ani v současné postmoderní společnosti. Je přítomen v Evropě, ve Spojených státech, v Latinské Americe, v Rusku a v omezené míře i v náboženském kontinentu Asie, i když v odlišných podobách než jinde. Na podporu svého tvrzení uvádím slova již vícekrát zde citovaného autora D'Souza, který k tomu poznamenává: „Ateisté se vyskytují v nejrůznějších odrůdách a zakládají vlastní sektářské tábory. Existují sekularisté, nevěřící, nonteisté, apateisté, antiteisté, agnostici, skeptikové, volno-myšlenkáři a humanisté.“<sup>110</sup> I když všechny vyjmenované skupiny nemusí patřit k lidem, kteří popírají verbálně Boží jsoucnost, ale jejich životní orientace se ať tak či onak promítá do jejich vztahu k Pánu Bohu, k lidem a k církvi..

V současnosti se ateismus velmi aktivně mobilizuje a přijímá dokonce určitou agresivní povahu. Cituji: „Na náboženství jako takové, a zejména na křesťanství však zahájila silný veřejný útok skupina význačných ateistů, většinou evolučních biologů. Ti se vůbec nesnaží být milí. Veřejnou debatu dnes utváří nová řada protináboženských knih jako *Boží blud* (The God Delusion), *Konec víry* (The End of Faith)“ a celá řada dalších publikací. Agresivní charakter současného ateismu se projevuje i tím, že „ateisté už nechtějí být jen tolerováni. Chtějí získat monopol na veřejné fórum a křesťany z něj vyhnat. Chtějí odloučit politické otázky, například potraty, od náboženských a morálních požadavků. Chtějí ovládnout školní osnovy, aby mohli šířit sekulární ideologii a podryvat křesťanství. Chtějí zdiskreditovat náboženská tvrzení a přesvědčit zbytek společnosti, že křesťanství je nejen pomýlené, ale i zlé.“<sup>111</sup> I když výše citovaná slova o ateismu a ateistech mohou někomu znít v uších až příliš jednostranně, kategoricky i proto, že jsou i humanističtí ateisté, přesto ale potvrzují prezenci i mobilitu ateismu v současném postmoderním světě a výjimkou nejsou ani Spojené státy, kde křesťanství a všechna náboženství se mohly utvářet v souladu se svými tradicemi.

„Podle harvardského Projektu pluralismu je lidí bez náboženského vyznání ve Spojených státech téměř 40 miliónů. To je skoro 15 procent populace, zatímco v roce 1990 to bylo 10 procent, takže za jediné desetiletí se řady ateistů prakticky zdvojnásobily.“<sup>112</sup>

Společně s tím, je třeba zdůraznit to, že ateismus silně ovlivňuje životní orientaci jednotlivců, rodin, klubových seskupení, celé společnosti, to znamená,

---

110| D'SOUZA, Dinesh. *Křesťanství a ateismus úplně jinak...*, s. 26.

111| D'SOUZA, Dinesh. Op. cit., 4, srov. také s. 26.

112| D'SOUZA, Dinesh. Op. cit., s. 25.

že ti, kdo se stavějí proti náboženství a křesťanství „bojují především proti křesťanské morálce.“<sup>113</sup> Na úzké neoddělitelné spojení mezi náboženstvím a etikou upozorňoval již americký prezident George Washington, který vyzýval veřejnost k tomu neoddělovat jedno od druhého: „- Zacházejme opatrně s předpokladem, že morálka je udržitelná bez náboženství -“. Nebyl to jen on, ale nespočetný zástup vlivných filosofických, sociologických, teologických, kulturních odborníků, kteří „v křesťanství viděli sílu, která potlačuje přirozené lidské pudy sobectví a ambicí a prosazuje místo nich ideál dobročinnosti a oddanosti blahu druhých.“<sup>114</sup>

Také současná ateistická orientace velmi silně negativně ovlivňuje orientaci životních hodnot a mezilidské vztahy ve firmách, ve vědeckých, politických, sociálně kulturních ústavech, v rodinách a dokonce v náboženských společenstvích. S ateistickou životní orientací souvisí do značné míry denní konflikty v rodinách, týrání a zneužívání dětí, rozvody, korupce, vraždy, prosazování homosexuálních sňatků etc., protože ateismus nezná poslední zodpovědnost člověka před Bohem ve smyslu apoštolových slov: „Vždyť se všichni musíme ukázat před soudným stolicem Kristovým, aby každý dostal odplatu za to, co činil ve svém životě, ať dobré či zlé“ (2K 5, 10). Tím se dostávám k třetímu aspektu této části, je jím:

### 7.3. Náboženství a křesťanství v současném světě

Ani sekularizace a ateismus, ani dialektická antináboženská teologie nezastavily intenzivní expanzi různých starověkých, moderních i postmoderních náboženských směrů a nově se formujících i křesťanských skupin, nevyjímaje ani dřívější nejrozumnější náboženství včetně věštění, spiritismus, fetišismu, kouzelnictví, jasnovidectví, animismu, totemismu a dalších, které jsou přítomné i v naší společnosti po pádu Železné opony v roce 1989.<sup>115</sup> K šíření religiozity v současnosti velmi napomáhají mediální, počítačové prostředky: mobilní telefony, videa, internety, facebooky a další. Jejich pomocí lidé komunikují a předávají si své osobní zkušenosti všeho druhu. V této situaci již není aktuální otázka, zda Bůh je (*An Deus sit*), nýbrž který Bůh je ten správný, kterému má člověk odevzdat svůj život. Je to Bůh židů, křesťanů, muslimů, buddhistů, hinduistů nebo jiného náboženství?

Tato mnohoznačná náboženská situace stěžuje do jisté míry uplatňovat dřívější křesťanské misijní i evangelizační činnosti. To je jeden z důvodů, proč se ukazuje jako holá nezbytnost nutnost mezináboženského dialogu, v kterém si vůdčí osob-

113| D'SOUZA, Dinesh. Op. cit., s.195.

114| D'SOUZA, Dinesh. Op. cit., s. 51,viz též s. 195-196.

115| Více o tom, viz VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*. Praha: Portál, s.r.o., 2004, 462 s ISBN 80-7178-798-1.



nosti budou ujasňovat svůj postoj k náboženskému, sociálnímu významu *osoby a díla Ježíše Krista* ve vztahu k židovskému náboženskému pojetí (Martin Buber), k islámskému náboženství, k náboženské víře Mahátma Gándiho a k misijní činnosti křesťanských církví v náboženských krajinách ve světě.<sup>116</sup>

Na konci 80tých let 20. století se začalo velmi intenzivně diskutovat o *spáse ve všech náboženstvích* ve světě. Byla to publikace Johna Hicka známá jako *An Interpretation of Religion* (London, 1989), která nastínila myšlenku soteriologického univerzalizmu, podle kterého „všichni budou nebo mohou být spaseni ve svých náboženských odlišných tradicích,“ protože všichni „mohou poznat pravdu ve svých vlastních náboženstvích.“ A toto je důvodem k tomu, aby se příslušníci všech náboženství i křesťanství ve svém přesvědčení respektovali a „jedni druhé neodsuzovali“.<sup>117</sup>

Myšlenka věčné spásy všech se začala vyskytovat už ve 3.století (Origenes), přinesla sebou mnohé problémy do křesťanských církví. Právě proti tomu vede svou polemiku Keith Ward, který i z logických důvodů vylučuje soteriologický univerzalizmus a říká, že „logicky je to zcela nemožné, že by mohly všechny nároky na pravdu všech náboženství být pravdivé a kompatibilní,“ protože „existují náboženské tradice, které obsahují nekompatibilní požadavky na pravdu, nároky, které se vzájemně vylučují.“ To také znamená, že „ne všechny náboženské tradice mohou být stejně pravdivé, autentické nebo platné,“ takže také z toho důvodu považuje náš autor náboženský pluralismus za nepřijatelný.<sup>118</sup> Tento dialog ukazuje zároveň k tomu, že mezináboženský dialog může sotva začít o otázce věčné spásy. Je tomu tak jednak proto, že soteriologický univerzalizmus není v Písmu svatém tak jednoznačně obsažen, jednak z toho důvodu, že se v něm ukazují i logické nedůslednosti.

Pravděpodobnější možnost pro dialog se ukazuje v oblasti lidské zodpovědnosti před Bohem za stvoření, za možné pokojné soužití mezi všemi národy a za důstojné lidství ve všech rasách, kulturách a společenstvích. Je tomu tak jednak proto, že tyto ekologické, sociálně etické ustupují v jednotlivých národech stále více do pozadí v prospěch finančního zisku, a to se projevuje i nečekanými přírodními pohromami. In puncto hodí se citovat Hanse Künga, který současnou situaci

---

116| Teologické explikace o tom jsou zahrnuty in: KUSCHEL, Karl-Josef. *Teologie 20.století, uspořádal*. Praha: Vyšehrad, 1995, viz zejména stránky, 192-212; současné diskuse mezi křesťanstvím a náboženstvími reflektuje také, viz také RATSCHOW, C.H. Religion IV, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Dritte, völlig neu bearbeitet Auflage, Fünfter Band. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1986, s. 981-984).

117| WARD, Keith. *Truth and the Diversity of Religions in: Readings in Modern Theology- Britain and America*, Edited by Robin Gill. Nashville: Abingdon Press 1995, s. 164.

118| WARD, Keith. Op. cit., s. 164nn.



hodnotí slovy: „Všechny státy ve světě mají hospodářský a právní řád, ale ty nemohou fungovat bez etického konsenzu, bez etické vůle občanů, ze které právní stát žije.“<sup>119</sup> Také proto se začíná v současné době hovořit o vytvoření nového světového společenského řádu, který bude lidstvu zaručovat aspoň minimum takových společenských hodnot a kritérií, která budou závazně sloužit světovému étosu.

O všech zmíněných i neuvedených záležitostech týkajících se budoucnosti lidstva rokoval **Parlament světových náboženství** v Chicagu dne 4.9.1993, který přijal Prohlášení k světovému étosu. Je to dokument, který „po prvé v dějinách náboženství formuloval aspoň minimální základní konsenzus vztahující se k závazným hodnotám, pevným kritériím a osobním základním postojům.“ Zmíněný dokument podepsali zástupci „všech náboženství navzdory jejich dogmatickým odlišnostem“, jednání se zúčastnili také „nevěřící“ a tento „široce ekumenický konsenzus ani neprohlašuje neplatnost Ježíšova kázání na hoře (Mt 5-7), Tóry, Koránu, ani Bagavatgity, Buddhových řečí a Konfuciových výroků,“ nýbrž „vytýčuje vnější perspektivu všech náboženství a vnitřní výhled jednotlivých náboženství.“ Dokument ukazuje cestu všem lidem dobré vůle směřující k vytvoření světového étosu.<sup>120</sup>

*Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1 na UK v Praze Husitské teologické fakultě.*

---

119| KÜNG, Hans. *Das Christentum, Wesen und Geschichte. Die religiöse Situation der Zeit*, München: R. Piper GmbH & CO.KG, 1994, s. 896 ISBN 3-492-03747-X.).

120| KÜNG, Hans. *Das Christentum, Wesen und Geschichte...*, s. 896-897; znění celého dokumentu je obsaženo v publikaci: KÜNG, Hans – Kuschel, K. J. (Hrsg.). *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*. München, 1993.

# OSAMOSTATNĚNÍ, VÝVOJ A SMĚŘOVÁNÍ KRITICKÉ NOVOZÁKONNÍ EXEGEZE OD POČÁTKŮ LIBERALISMU DO DOBY POSTMODERNY - OD J. P. GABLERA K M. J. BORGOVI

---

JÍŘÍ LUKEŠ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA

## Emancipation, Developments and Aims of Critical New Testament Exegesis from the Beginnings of Liberalism to the Postmodern Era: From J. P. Gabler to M. Borg

**Abstract:** The study deals with the birth and development of critical New Testament theology and exegesis since the beginning of theological liberalism until postmodernism. The first part of the study provides an overview of the idea of postmodernism, hermeneutics and approaches to text in the postmodern era, with references to the opinions of J.-F. Lyotard, J. Derrida, M. Foucault, P. K. Feyerabend, T. S. Kuhn, P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, W. Iser and H. R. Jauss. The following sections are devoted to developments in the field of New Testament theology. In the emancipation of Biblical theology from dogmatic and systematic theology, a pivotal role was played by J. P. Gabler. His ideas and concepts are explained in these sections of the study. The path he set up proved inspiring for a number of followers, all of whom are discussed further in this study: D. F. Strauss, F. C. Baur, H. J. Holtzmann, W. Herrmann, E. Troeltsch, and W. Wrede, and eminent personalities such as J. Weiss and A. Schweitzer. Special attention is devoted to R. Bultmann, to E. Käsemann and his revisions, and to M. J. Borg and the *Jesus Seminar* who refused the old apocalyptic paradigm. The last part of the study focuses on M. Borg and discusses his position and the concept of the non-apocalyptic Jesus. The reaction M. Kähler's reaction to *Leben-Jesu-Forschung* is also discussed. M. Kähler criticized this mode of research from the position of a systematic theologian and expressed his disagreement with the efforts to construct only the historical Jesus, which according to him will always be incomplete. The conclusion of this study provides a revision of the progress of New Testament exegesis and advocates academic freedom for theological research at universities.

**Keywords:** J. P. Gabler, W. Wrede, J. Weiss, A. Schweitzer, R. Bultmann, E. Käsemann, M. Borg, Jesus Seminar, biblical theology, New Testament exegesis, postmodernism.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW 2014, Vol. 85, No. 1: 50-88.

## 1. „Postmoderna“ a její rysy, čtení textu v době postmoderny – nástin problematiky

**D**efinovat „postmodernu“ a její počátek není jednoduché a je to především úkolem filosofů. J.-F. Lyotard používá termín „postmoderní“ k označení stavu společnosti po „konci velkých (moderních) příběhů“. <sup>1</sup> Předpona „post“ mu „označuje něco jako určitý obrat: nové zaměření vystřídávající zaměření předchozí“ a svým uvažováním usiluje o kritiku „novověkého neboli moderního projektu“, z čehož je patrné, že mu jde o „redigování neboli propracování moderny“. <sup>2</sup> Za předchůdce „pocitivě postmoderny“ považuje především L. Wittgensteina, ale také I. Kanta. <sup>3</sup> Důraz klade na radikální pluralitu, heterogenitu a „nesouměřitelnost jednotlivých diskurzivních žánrů“. <sup>4</sup> Otázka postmodernity je pro něj především otázkou „výrazových forem myšlení“ - umění, literatury, filosofie a politiky, přičemž předpona „post“ ve slově „postmoderní“ značí, že se jedná o „nenávratný pohyb“. <sup>5</sup> Z rozpadu „velkých příběhů“ Lyotard dovozuje uvolnění společenských vazeb a „přechod společenských kolektivů do stavu masy složené z individuálních atomů podléhajících jakémusi absurdnímu Brownovu pohybu“. <sup>6</sup> Dalším z Lyotardových postřehů je, že v postmoderním vědeckém projevu je zahrnut, a to v explicitní podobě, „diskurs o pravidlech, která mu dávají platnost“. <sup>7</sup> Budovat nosnou argumentaci znamená brát do úvahy to, „co je paradoxní, a legitimizovat to novými pravidly usuzovací hry“. <sup>8</sup> K témuž postoji se dopracoval také P. K. Feyerabend, který předpokládá, že pokrok či posuny ve vědě se mohly odehrát jen tam, kde byla překročena či „ignorována platná vědecká pravidla a socio-politická mocenská situace, kde nebyly brány v úvahu psychologické momenty a kde vládnoucí rétorika byla nahrazena novým observačním jazykem“. <sup>9</sup> Tohoto jevu si všímá i T. S. Kuhn, který poukazuje na to, že vývoj vědy neprobíhá kumulativním způsobem, ale nová

---

1| NIDA-RÜMELIN, Julian. *Slovník současných filosofů*. Praha: Garamond, 2001. Heslo: „Jean-François Lyotard“, s. 302-307, zvl. 303. ISBN 80-86379-29-9.

2| LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu*. Základní filosofické texty. Praha: Filosofický ústav AV ČR: 1993, s. 69. ISBN 80-7007-047-1. NIDA-RÜMELIN. *Slovník současných filosofů*, s. 303.

3| NIDA-RÜMELIN. *Slovník současných filosofů*, s. 304, 305.

4| NIDA-RÜMELIN. *Slovník současných filosofů*, s. 304. „Především, vědecké vědění nepředstavuje vědění veškeré, bylo vždy něčím navíc, něčím, co je v soutěži a v konfliktu s jiným druhem vědění, které pro zjednodušení označíme jako vědění narativní a které bude charakterizováno později.“ (LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 105.).

5| LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 72.

6| LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 115.

7| LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 163.

8| LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 162.

9| NIDA-RÜMELIN, *Slovník současných filosofů*. Heslo: „Paul K. Feyerabend“, s. 126-129, zvl. 127.

paradigmata se rodí z „krizí vědy“, kdy už staré paradigma není schopno nové jevy či otázky osvětlit a množí se problémy, jež stará teorie není schopna zodpovědět. Jakmile vznikne nová vědecká teorie, završí se stará etapa a otevírá se etapa nová, v níž už vědci hledí na věci jinak, vznikají nová pravidla i pojmový svět. Z takovýchto vědeckých revolucí se rodí nové vnímání světa.<sup>10</sup> „Svět, v němž žije vědecká obec po proměně paradigmatu, je neporovnatelný se světem, v němž žila předtím. Proměna paradigmatu způsobila proměnu světa, v němž žije vědec.“<sup>11</sup> P. K. Feyerabend řeší také monopolizující potenciál vědy (která převzala funkci církve) a staví se proti vládě expertů, když prosazuje kontrolu vědy občanskými iniciativami.<sup>12</sup> Propojení vědy, vědění a moci pak důkladně analyzuje ve svých dílech i M. Foucault, který vyjadřuje nedůvěru dějinným identitám, jež jsou pro něj pouhé masky a volání po jednotě.<sup>13</sup> Moderní věda by pak dle Lyotarda ráda legitimizovala svou univerzálnost filosofickým komentářem, aby dosáhla toho, že je zde jediná a pro všechny, neboť tím je stabilizováno nejen místo vědy ve společnosti, ale i celá společnost.<sup>14</sup> Jenže právě v postmoderní době tyto univerzální komentáře přestávají fungovat a „scelující vyprávění“ jsou dále nemožná.<sup>15</sup> Lyotard přímo tvrdí, že moderní projekt (projekt realizace univerzálnosti) nebyl jen opuštěn či zapomenut, ale byl zničen, likvidován.<sup>16</sup> Místo univerzálnosti a jednoty přichází nezadržitelně pluralita, která se domáhá nového definování moci, spravedlnosti i institucí, což se týká také univerzity. O životní cíl se v takové společnosti musí postarat každý sám.<sup>17</sup> Společnost, která v postindustriálním či postmoderním věku přichází, je „společnost otevřená“.<sup>18</sup> Pravda v objektivním, tedy všemi předem uz-

---

10| PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1992, s. 179-182. Je řada teoretiků, kteří s paradigmatem T. S. Kuhna či P. K. Feyerabenda nesouhlasí a vědě ve společnosti, jakož i pokroku ve vědě přisuzují jiné podmínky a jinou roli. Pro epochu a problémy, na něž se zaměřuje tato studie, je Kuhnovo pojetí použitelné a dobře ilustruje stav věcí.

11| PETŘÍČEK. *Úvod do současné filosofie*, s. 182.

12| NIDA-RÜMELIN. *Slovník současných filosofů*, s. 127.

13| DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky* Praha: Herrmann & synové, 2002, s. 176. ISBN 978-80-87054-20-8.

14| LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 162-169, 170-176. PETŘÍČEK. *Úvod do současné filosofie*, s. 183-184.

15| LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 114. PETŘÍČEK. *Úvod do současné filosofie*, s. 184.

16| LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 29. „Jako vzorové jméno pro tragické ‘nedokončení’ modernosti může sloužit slovo ‘Osvětím’.“ (s. 29.)

17| LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 89, 114-115.

18| Jako první se dle K. R. Poppera proti otevřené společnosti postavil Hérakleitos. Viz POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 171. ISBN 80-85241-53-6.

naném smyslu neexistuje,<sup>19</sup> přesto však nelze rezignovat na její postulování a pokusy o její formulaci. Spolu s pluralismem kultur, tradic, myšlení a ideologií se formuje svět, v němž je hledání „objektivní pravdy“ nahrazeno „pravdou hermeneutickou“. Teologii nezbyvá, než být v této otevřené společnosti rovněž otevřená<sup>20</sup> a k hledání pravdy či smyslu věcí přispět svým specifickým posláním, rozsahem poznatků i zkušeností. K tomu, aby svět naslouchal jejímu „příběhu“ a rozuměl „vyprávěním“, která nabízí, musí sama chápat svět, ve kterém žije i vzniká, a musí být schopna svůj příběh nově reformulovat; bez nároku na moc a s pamatováním na „celou skutečnost světa“.<sup>21</sup> Má-li teologie, a biblická teologie zvláště, ambice být vědou (svou metodikou a dokazováním blízka vědě historické a v některých aspektech i vědě právní), je nezbytné, aby vedla hermeneutickou rozpravu o pravidlech, která celému badatelskému úsilí udělují legitimitu. Např. „dekonstrukce“ umožňuje kritiku klasického pojetí znaku a na biblickou teologii má řadu dopadů. Text nemá svůj význam daný jednou provždy a je proto nemožné mu přisuzovat toliko jeden základní či konečný význam.<sup>22</sup>

J. Derrida sám předpokládá kategorii „dobré vůle“, která je základem rozumění.<sup>23</sup> Každý, kdo promluví, chce, aby mu bylo rozuměno, to je předpokladem komunikace. Toto je v postmoderní společnosti stále nutné zdůrazňovat. Na straně druhé je však Derridovi „cizí snaha spojování, hledání a nalézání pravdy textu, dokonce i kdyby tato pravda byla polysémická a vzdálená“.<sup>24</sup> H.-G. Gadamer zdůrazňuje, že „v každém porozumění je také neporozumění“, neboť „čtení textu je proces, který vylučuje jednu pravou interpretaci“. Mimo to hovoří také o roli interpreta „jako toho, kdo činí cizí, z kontextu vytržený text – srozumitelným.“<sup>25</sup>

---

19| DANTINE, Johannes. Význam teologie v sekulární společnosti zítřka. In: *Teologická reflexe* č. 2, r. 1999, s. 144-153, zvl. s. 151-152. ISSN 1211-1872.

20| DANTINE. Význam teologie v sekulární společnosti zítřka, s. 152.

21| DANTINE. Význam teologie v sekulární společnosti zítřka, s. 152.

22| EAGLETON, Terry. *Úvod do literární teorie*. Praha: Triáda, 2005, s. 178-181. ISBN 80-86138-72-0. DERRIDA, Jacques. Diferance. In: *Reflexe. Filosofický časopis* č. 4, r. 1990, s. 1-25, zvl. 22-24. ISSN 0862-6901. ADAMS, Daniel J. O teologickém porozumění postmodernismu. In: *Česká metanoia* č. 15, r. 1997, s. 7-20, zvl. 13. ISSN 1210-6992. PETŘÍČEK. *Úvod do současné filosofie*, s. 185-188. MENKE, Bettine. Dekonstrukce. Čtení, písmo, figura, performance. In: PECHLIVANOS, M., RIEGER, S., STRUCK, W., WEITZ, M. (ed.). *Úvod do literární vědy*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 121-141, zvl. 121-123.

23| U H.-G. Gadamera zase hraje důležitou roli fenomén shody či srozumění *Einverständnis* v „empatickém slova smyslu“ (čímž je určitým způsobem blízko J. M. Chladeniovi /1710-1759/). (Blíže SZONDI, Petr. *Úvod do literární hermeneutiky*. Brno: Host, 2003, s. 60-61, 38-39. ISBN 80-7294-094-5).

24| MITOSEKOVÁ, Zofia. *Teorie literatury. Historický přehled*. Brno: Host, 2010, s. 431, 428, 389-414, zvl. 395. ISBN 978-80-7294-332-6. K J. Derridovým „performativním výpovědím“ blíže: CULLER, Jonathan. *Krátký úvod do literární teorie*. Brno: Host, 2002, s. 108-110. ISBN 80-7294-070-8.

25| MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 428. „Interpretovat musíme tam, kde smyslu textu nelze porozumět

O co Gadamerovi, W. Iserovi, ale i P. Ricoeurovi jde, je proces sobeporozumění či sebezpoznání, který je zprostředkován texty. Četba je tak variantou rozhovoru a směřuje nejen k rozumění textu, ač smysl, který textu přisoudíme, „je jen jeden z možných“.<sup>26</sup> Důležitější skutečností je, že čtenář nalézá při četbě či interpretaci sebe sama.<sup>27</sup> Dá se to vyjádřit i slovy: „Modifikujeme-li text svými strategiemi čtení, text zároveň modifikuje nás“, což podle Isera znamená, že „nás čtení dovádí k hlubšímu sebeuvědomění a stává se tak katalyzátorem kritičtějšího pohledu na naši vlastní identitu“.<sup>28</sup> Toho musí být čtenář ochoten, protože v procesu kritické četby je textem „podvracen“, jsou narušována a přesahována jeho dosavadní stanoviska, aby výsledkem četby byla větší integrita čtenáře a aby se k sobě mohl navrátit ještě plněji.<sup>29</sup> Největší efekt má tedy to literární dílo, při jehož četbě je čtenář nucen „kriticky přehodnotit své navyklé kódy a očekávání“.<sup>30</sup> Problémem je, že „ideologicky silně angažovaný čtenář většinou nedostojí nárokům literárního díla, neboť je méně pravděpodobné, že by se otevřel jeho transformativní síle“.<sup>31</sup> S. Fisch zase tvrdí, že čtení není „odhalováním významu textu“, ale „procesem, při němž zakoušíme, co s námi text dělá“.<sup>32</sup> Pozornost je tedy zaměřena na „strukturu čtenářovy zkušenosti“, nikoli na „objektivní strukturu“, která je kdesi v díle samotném.<sup>33</sup> Vlastní interpretaci a roli interpreta lze principiálně vnímat z odlišných úhlů pohledu, avšak bezesporu je možné říci, že „interpretovat nějaké dílo znamená vyprávět příběh čtení“.<sup>34</sup> Již ve starověku platilo, že „číst“ znamená zároveň „sbírat“, „rozpoznávat stopy“, „hromadit“ a četba je vlastně „aktivním

---

bezprostředně. Interpretovat musíme všude tam, kde nechceme důvěřovat tomu, co nějaký jev bezprostředně znázorňuje.“ (GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010, s. 293. ISBN 978-80-87256-04-6.).

26| MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 428.

27| MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 428.

28| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 110-111.

29| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 111. ISER, Wolfgang. *Apelová struktura textů*. In: SEDMIBURSKÝ, M., ČERVENKA, M., VÍZDALOVÁ, I. (ed.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host, 2001, s. 39-61. ISBN 80-86055-92-2. ISER, Wolfgang. *The Implied Reader. Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: John Hopkins University, 1978. ISBN 0801821509.

30| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 110. „Namísto toho, aby jen potvrzovalo naše dané představy, tedy hodnotné literární dílo tyto běžné způsoby vnímání narušuje či přesahuje a učí nás tak novým kódům porozumění.“ (EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 110.).

31| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 111.

32| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 118.

33| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 119. FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. ISBN 978-0674467262.

34| CULLER. *Krátký úvod do literární teorie*, s. 72.

přivlastněním jiného“.<sup>35</sup> Literární text vstřebává řadu sdělení i množství významů, které zakomponuje a přizpůsobí je dominantnímu smyslu.<sup>36</sup> „Čím více člověk interpretuje, tím více zjišťuje, že nachází nikoliv ustálený smysl textu nebo světa, ale jen další interpretace. Tyto interpretace stvořili a zavedli jiní lidé, nikoli podstata věci.“<sup>37</sup> Je samozřejmé, že se tyto interpretace nepopsatelným způsobem navzájem odlišují, prezentují různé způsoby čtení, dají se vzájemně srovnávat a žádná z nich není definitivní.<sup>38</sup> Určitě je ale možné prohlásit, že některé z interpretací téhož díla jsou vydařenější, hodnotnější či nápaditější než jiné. S nástupem plurality se nutně nevytrácí měřítko kvality. Interpret doby postmoderny sice žije v nebývalé hermeneutické svobodě, avšak nejedná se o svobodu neurčitou či absolutní neohraničenost interpretece. Literární věda sama nikomu nediktuje, jak má jeho vlastní čtení vypadat a možností je v době postmoderny skutečně hodně. Bezesporu však existují akademické instituce, které přeci jen udávají tón, která čtení jsou obecně akceptovatelná.<sup>39</sup> Avšak právě postmoderna podporuje to, že se důraz při procesu čtení přenáší na čtenáře a čtenář textu hraje aktivní roli<sup>40</sup> (čehož je důkazem i „reader-response kritika“). Subjektivita tedy není způsobena jen množstvím literárních, hermeneutických a exegetických metod „kritického čtení“, ale je dána i rozmanitostí různých čtenářů s jejich nesčetnými specifiky. Nároky na obeznámení se s vývojem interpretačních metod až do současné doby a pochopení soudobých interpretačních možností jsou značné. Dílo navíc „s očekáváním mlčí vstříc svému interpretovi“ a jeho materiální podoba „oslovuje interpreta příslibem svobodného prostoru, který připouští artikulaci díla a zároveň v ní nalézá své předvedení“,“<sup>41</sup> ale navzdory zmíněným faktům se nejedná o interpretaci bez hranic.<sup>42</sup> Interpret stále přistupuje k dílu s cílem porozumět mu, dílo samo má svůj celkový smysl, literární žánr, prakticky neměnný záznam textu i svou identitu (da-

---

35| MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 372.

36| MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 373.

37| DREYFUS, RABINOW. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*, s. 176.

38| FIGAL, Günther. *Hermeneutická svoboda*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1994, s. 8, 10-11. ISBN 80-7007-060-9.

39| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 123.

40| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 123.

41| FIGAL. *Hermeneutická svoboda*, s. 12.

42| Interpretace literárních děl byla často ovlivněna také politickými a ideologickými faktory, společenskými trendy, psychoanalýzou, proměnami filosofického myšlení či rozvojem teorie jazyka. Do teologické metodologie pronikaly zmíněné trendy se zpožděním, někdy poněkud zdrženlivě, ale zato jistě (ve větší míře prakticky až od konce sedmdesátých či osmdesátých let, kdy začala odeznívat paradigma nastavená R. Bultmannem a jeho žáky).



nou např. autorem, dobou či místem vzniku), což zásadním způsobem ovlivňuje směr interpretace. Samozřejmě si mohou rozliční čtenáři aktualizovat dílo rozličným způsobem a žádný výklad, který by zcela vyčerpал sémantický potenciál díla, neexistuje.<sup>43</sup> Platí však, že „čtenářova interpretace musí text konstruovat tak, aby zůstal vnitřně konzistentní“.<sup>44</sup> H. R. Jauss zase prosazuje (v „gadamerovském duchu“), že je nutné dílo interpretovat v jeho historickém horizontu, tedy v kontextu kulturních významů, v němž vzniklo, a následně se zaměřit na vztahy mezi historickým horizontem a proměnlivými horizonty jeho čtenářů.<sup>45</sup> Smysluplný průběh interpretace (v oblasti teologie) určují také dějiny výkladu, jež ani v postmoderně nejsou zapomenuty, jakož i tradice, která sehrává svou roli i v případech, že je odmítána či překračována.<sup>46</sup> Interpretace je bezesporu nalézáním „svobodného prostoru díla“,<sup>47</sup> ale zároveň při ní nejde jen o dílo samotné. Je produktem tvořivosti a vynalézavosti, které dávají vznikající interpretaci punc originality. Interpret projevuje svůj tvůrčí potenciál, síly, zdroje, ze kterých čerpal, svou sounáležitost s tradicí, lidmi, či světem, ve kterém žije a který chce svou interpretací ovlivnit. Biblický text si uchovává i ve věku postmoderny svou referenční hodnotu a jeho pokračující interpretace je způsobem pochopení bytí ve světě, který se v přítomném věku nebývalou rychlostí mění. Interpretace biblického textu proto nemůže ustát, nemůže setrvat toliko na již řečeném, tedy minulém a dále nepokračovat. Svět a jeho dnešní podoba jsou pro interpreta výzvou. Právě v tomto kontextu může vyniknout potřebnost či aktuálnost jeho interpretace, neboť vypovídá zároveň o povaze světa, ve kterém žijeme a v němž se potřebujeme orientovat

---

43| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 113.

44| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 113. Zde Eagleton kritizuje Iserovo stanovisko a dodává: „Neexistuje naprosto žádný důvod k domněnce, že by literární díla utvářela či měla utvářet harmonické celky. Aby je k tomu literární věda přiměla, musí dobromyslně urovnat spoustu nápadných významových třenic a kolizí.“ (EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 113.).

45| EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 116. JAUSS, Hans Robert. Dějiny literatury jako výzva literární vědě. In: SEDMIBURSKÝ, M., ČERVENKA, M., VÍZDALOVÁ, I. (ed.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host, 2001, s. 7-38. ISBN 80-86055-92-2. JAUSS, Hans Robert. Čtenář jako instance nových dějin literatury. In: *Aluze* 6, č. 2, 2002, s. 93-104. ISSN 1212-5547.

46| MOKREJŠ, Antonín. *Hermeneutické pojetí zkušenosti*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1998, s. 24-25, 50. ISBN 80-7007-107-9.

47| „Napsaný text svádí k tomu, abychom mu problematickým způsobem důvěřovali, a zapomínali tak na rozumění (275 a). A co je horší: kdo se ptá textů, nedostane odpověď; svou strnulou existencí neposkytují nic jasného a neměnného (275 c), nýbrž svádějí a nutí k interpretaci.“ ... „Jedním slovem: texty jsou sice stabilní, ale nikoliv jednoznačné; jsou přístupné, ale rovněž smysl skrývají, ten smysl, který může alespoň problemsknout v pohybu a pohyblivosti rozhovoru.“ (FIGAL. *Hermeneutická svoboda*, s. 5). „Mluví-li se o interpretaci, zahrnuje to celou škálu realizačních možností, které sahají – bez kvalitativního zlomu – od pouhého provedení až k pojmově diferencovanému výkladu.“ (FIGAL. *Hermeneutická svoboda*, s. 9). „Interpretování je artikulace díla z díla samého zpět k dílu.“ (FIGAL. *Hermeneutická svoboda*, s. 10.).



i smysluplně ovlivňovat jeho podobu. Výpověď o stavu světa, jakož i o jeho možnostech, jež se po konfrontaci s textem nabízejí, předkládá interpret třeba jako výzvy k jeho proměně (viz E. Schüssler Fiorenzová, W. Brueggemann a další). Postmoderna se svými fenomény je však pro interpreta také výzvou – výzvou, jak chápat sebe sama, svět kolem, ale i svět biblického textu, který je stále otevřený novým interpretacím a skrze rozvíjející se interpretační metody má potenciál hořit do žité skutečnosti aktuálním způsobem.

## 2. Osamostatnění biblické teologie a počátky kritické novozákonní exegeze Oddělení biblické teologie od dogmatiky

Moderní exegeze má své kořeny v osvícenství a v deismu.<sup>48</sup> Bible už není čtena pouze v církvi, ale jejím výkladem se v průběhu staletí začali zabývat také filosofové, astronomové, přírodovědci či další učenci (např. Johannes Kepler – 1571-1630, Galileo Galilei – 1564-1642, Isaac de la Peyrère – 1594-1676, René Descartes – 1596-1650, Baruch Spinoza – 1632-1677, John Lock – 1632-1704, Hermann Samuel Reimarus – 1694-1768), a to převážně bez zprostředkující role církve nebo tradičního křesťanství.<sup>49</sup> Nejedná se však o přístupy méně „dogmatické“ než je ten tradiční. Ke slovu se dostává filosofická kritika, specifický pojmový aparát, a projevuje se snaha zařadit biblické výpovědi do kategorií příslušného systému, nebo odhalit pod různými manifestacemi biblického náboženství racionální, přirozené náboženství vlastní všem lidem. V rámci teologie samotné již nedávají „pravdivou odpověď“ jen dogmatické konstrukce, které jsou podpírány biblickými verši,<sup>50</sup> ale začíná se prosazovat snaha o kritické, avšak metodologicky odpovídající studium biblických textů. Takovýmto průkopníkem, snad nejnámějším, je německý protestantský teolog **Johann Philipp Gabler** (1753-1826), který požadoval nezávislost „biblické teologie“ a její oddělení od „teologie dogmatické“. Důležitý je z tohoto hlediska rok 1787 a Gablerův inaugurační projev v Altdorfu, který je považován za vyhlášení nezávislosti „biblické teologie“. Biblický materiál už nemá být jen zdrojem důkazů podporujících učení církve (*dicta probantia* a *dicta classica*), organizovaný z dogmatického bodu pohledu, ale Gabler požaduje rozlišování mezi ryze náboženskou a sofistickou teologií. Bible je pro něj dokument náboženský, nikoliv teologický. Proto má být rozlišováno mezi „biblickou

---

48] RÄISÄNEN, Heiki. *Beyond New Testament Theology. A story and programme*. London: SCM Press, 2000, s. 11. ISBN 10 0334019079.

49] DAWES, Gregory W. *The Historical Jesus Question: The Challenge of History to Religious Authority*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, s. 17-56. ISBN 0-664-22458-X.

50] Teorie výkupného, satisfakční teorie, teorie vlády, morální teorie, sociální teorie. (Blíže viz ERICKSON, Millard J. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker Books House, 1996, s. 781-800. ISBN 0-8010-3433-7.).

teologií“, která studuje Bibli a „dogmatickou teologií“, která pracuje s mnohem větším množstvím materiálu. Biblická teologie je „historického původu“, dogmatická teologie je Gablerovi „didaktického původu“. Bible sama pro něj není homogenní kniha, ačkoli všichni její pisatelé byli „svatí muži“ a byli vyzbrojeni božskou autoritou. Dále si Gabler všímá rozdílu mezi náboženstvím Starého zákona a Nového zákona, a vznáší požadavek, že rozdílné pasáže mají být studovány v rozdílném historickém kontextu.<sup>51</sup> Učení o inspiraci již není v této fázi bádání tím, co striktně určuje přístup k textu. Nejsou studovány jen kanonické texty, ale pozornost se zaměřuje na apokryfy. Biblická teologie slouží dogmatické v tom smyslu, že převádí biblické texty do takové formy, aby s nimi mohla dogmatická teologie zdárně pracovat. Gablerovy kritické pohledy jsou jasně patrné na stanoviscích, kdy vidí pokyny neodpovídající dobře v Mojžíšových knihách, anebo v Pavlových výrocích o ženách. Bible sama je Gablerovi stále „tělem“ křesťanského učení, avšak jeho přístup k ní je určitou verzí osvícenské kritiky. Jedná o jakousi modernizovanou verzi dogmatického studia Bible, kdy čistá biblická teologie je odhalena pomocí filosofické kritiky, podle principu „čisté morálky“.<sup>52</sup> Co je však důležité, je způsob, jakým směrem postupu se k finálním závěrům dostaneme. Dle Gablera je nutné jít od exegeze k dogmatice a etice, přičemž dogmatika je závislá na čisté biblické teologii. Zároveň je nutné teologii Starého zákona a teologii Nového zákona pojednat odděleně. Samo historické studium Bible navíc není dostačující pro potřeby křesťanské teologie, materiál musí být pro dogmatiku dobře připraven i očištěn, a je proto nutné vyloupnout „esenci“ biblických textů z jejich časově podmíněné slupky.<sup>53</sup> Gablerův rozhodující počin a logika jeho „interpretačních zásad“ má v principech své dopady až do dnešní doby a bezprostředně zasáhla celou éru liberální teologie, což je záhy patrné u **Davida F. Strausse** (1808-1874),<sup>54</sup> jenž dochází k závěru, že dogmatika musí být budována na historických závěrech.<sup>55</sup> Sám se však již

---

51| RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 11-12.

52| RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 12-13.

53| RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 13.

54| D. F. Strauss je žákem F. Ch. Baura, ale také G. F. W. Hegela (1770-1831). Právě díky Hegelově koncepci může Strauss hovořit o „spekulativní christologii“. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 109. THEISSEN, Gerd, MERZ, Annette. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, s. 3-4, 7. ISBN 0-8006-3122-6.

55| STRAUSS, David Friedrich. *The Life of Jesus Critically Examined* (1835/1836 – pův. název *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*); vydal: HODGSON, Peter C. (ed.), London: SCM Press, 1973. ISBN 10 0334008972. „Like Gabler, Strauss ‘knew’ beforehand what true dogmatics had to look like. But if one takes historical works seriously, aprioristic dogmatic constructions tend to explode. The failure of Strauss’s theological endeavour serves to underline the importance of Gabler’s innermost intention: dogmatics has to be built on historical results.“ (RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 16.). D. F. Strauss byl prvním, kdo rozpoznal, že Janovo evangelium je historicky méně důvěryhodné než evangelia synoptická, avšak na straně druhé se domníval, že evangelia

v mládí stává obětí uplatňované kritické metody, jeho akademická dráha je vážně narušena a zakouší odcizení se církevním i badatelským kruhům.<sup>56</sup> Ač je vnímán jako centrální postava v bitvě o „čistotu a svobodu historické vědy“, jeho strohý racionalismus (sám se však proti řadě racionalistických stanovisek vymezuje) a uplatňování ryze vědeckých kritérií, které se projevují například při hodnocení Ježíšových zázraků či v otázkách christologických, mu přinášejí odmítavý postoj starších i mladších teologů.<sup>57</sup> Dá se říci, že Straussova metodika je předchůdcem kritérií, která později vypracoval Ernst Troeltsch, z nichž je nejznámější „princip analogie“.<sup>58</sup> Strauss se nebránil ani závěrům práce svého současníka Charlese Darwina (1809-1882), neváhá z těchto pozic interpretovat lidskou historii a přijímá evoluční teorii.<sup>59</sup>

Významným pokračovatelem nově a obtížně se rodící kritické metodiky, byl i Straussův učitel **Ferdinand Ch. Baur** (1792-1860), který vycházel z předpokladu, že „biblická teologie“ by měla být čistě historickou vědou a novozákonní teologie je součástí této vědy. Svou podstatou je novozákonní teologie ale již součástí historie dogmatu a otázkou proto je, „co bylo učeno“, nikoliv, zda „tvrzení jsou pravdivá“.<sup>60</sup> Pro Baura Ježíšovo učení není ještě „teologií“, je „náboženstvím“. Ježíšovo náboženství pak není dogmatickým systémem, neboť zahrnuje pouze základní přesvědčení, principy či příkazy jako výraz náboženského uvědomění a příslušnosti.<sup>61</sup> Eschatologické důrazy, Baur, stejně jako ostatní „liberálové“, z Ježíšova učení odstraňuje, království Boží vnímá jako božský princip zakomponovaný do lidské přirozenosti a Ježíšova etika se stává normou života i jeho náboženské kvality.<sup>62</sup>

---

Matouše a Lukáše jsou dřívější než Markovo. SCHMITHALS, Walter. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. Berlin: Walter de Gruyter, 1985, s. 126-135. ISBN 3-11-010263-3. THEISSEN, MERZ. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, s. 4.

56| DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 76-121, zvl. 76-77. SCHWEITZER, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. New York: Macmillan Paperbacks Edition, 1961, s. 68-120, zvl. 76, 79-97, 102-103. ASIN B00 1M177 BG.

57| Jednou z výjimek je Christoph F. Ammon, který doceňuje racionalismus inspirovaný I. Kantem (1724-1804). SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 96-120, zvl. 103-104. Strauss byl lepší jako kritik než jako konstruktivní myslitel. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 112-113.

58| DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 117. MORGAN, Robert. A Straussian Question to 'New Testament Theology'. In: *New Testament Studies* č. 23, 1976-1977, s. 243-265. ISSN 0028-6885.

59| DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 113.

60| RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 16-17.

61| „Für die urchristliche Theologiegeschichte bedeutet dies Baur zufolge, daß auf die Religion Jesu – 'Die Lehre Jesu ist das Prinzipielle, zu welchem sich alles, was den eigentlichen Inhalt der neutestamentlichen Theologie ausmacht, nur als das Abgeleitete und Sekundäre verhält... sie ist überhaupt nicht Theologie, sondern Religion' (1864, 45)...“ (SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 153.).

62| RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 17. „Unlike Gabler, Baur felt no need to separate time-bound elements from permanent ones, since for him ultimately history itself was 'revelation'. As a result, howe-

To je patrné také v přístupu dalšího velikána této epochy a „klasika liberalismu“ – **Heinricha J. Holtzmanna** (1832-1910), který zdůrazňuje, zvláště v případě Ježíše Nazaretského a apoštola Pavla, zásadní význam vnitřního života a vnitřní zkušenosti jako pozadí a nutný předpoklad pro pochopení jejich učení. Novozákonní teologie je mu z velké části interpretací tajemství velkých osobností Nového zákona, především Ježíše a Pavla. Pavlova teologie je dle Holtzmanna založena na zkušenosti jeho konverze, je jejím vysvětlením a je vlastně „systematizací christofanie“. Kdyby byla Pavlova teologie vnímána jen jako systém jeho učení, jednalo by se pouze o historicko-náboženskou zkamenělinu, která nemůže být předmětem kázání.<sup>63</sup> Holtzmannovým přínosem také je, že přiblížení novozákonní teologie začíná rozšířenou prezentací judaismu,<sup>64</sup> což v jeho době nebylo zcela běžné, a až později se na tuto skutečnost zvláště zaměřil Joachim Jeremias, který ji dokázal také náležitě vyhodnotit. Holtzmanna lze bezesporu považovat za jednoho z nejvýznamnějších představitelů kritické exegeze, který polemizuje s W. Wredem ohledně Ježíšova mesiášství a jenž významně přispěl k pochopení vztahů mezi sbírkou Q a synoptickými evangelií.<sup>65</sup>

Rozumění biblickým textům následně ovlivnila i hermeneutika **Friedricha D. E. Schleiermacha** (1768-1834),<sup>66</sup> který klade důraz na historický výklad, má-li být odpovídajícím způsobem zachycen individuální aspekt řeči či literárního díla. Zároveň Schleiermacher poukazuje na fakt, že hermeneutika nevstupuje do hry až ve chvíli, kdy je porozumění problematické, ale již tehdy, když obvyklý stupeň rozumění nedostačuje.<sup>67</sup> Dle Schleiermacha, který se zabíral také hermeneutikou Nového zákona, rozumí člověk něčemu teprve v tom momentě, může-li to zkonstruovat a uznal-li to za potřebné.<sup>68</sup> Řeči je pak nutné rozumět v kontextu jazyka,

---

ver, normative elements invaded his historical work.“ (RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 17.).

63| RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 20.

64| Vliv romantismu je zde patrný. RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 18-19. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 202-206, zvl. 205. „For Holtzmann, Schenkel, and Weizsäcker, as for Weiss, Jesus desires ‘to found an inward kingdom of repentance.’ ... „Jesus makes Messianic claims only in spiritual sense.“ (SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 205.). SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 191-196.

65| SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 191-197, 227-236.

66| SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. In: LÜCKE, Friedrich. *Sämtliche Werke* (Abteilung I., Bd. 7). Berlin 1838. Také: SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E., *Das Leben Jesu* (ed. Rütenik 1864). Edice je založena na studentských poznámkách z přednášek roku 1832.

67| SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 134, 137, 157.

68| SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 137. Samo rozumění je pro Schleiermacha „konstrukcí“.

ale i jako skutečnosti v myšlení mluvčího.<sup>69</sup> Proto Schleiermacher zohledňuje žánrovou příslušnost a dějinnost, neboť neznáme-li historický stav žánru, nemůžeme určit individuální rysy díla. Pokud autor užívá určitou formu, musíme ji znát.<sup>70</sup> Na tyto teze navazuje později „škola dějin formy“.

Schleiermacherovu christologii se zabíral D. F. Strauss, považuje ji za „eklektickou“, ale oceňuje to, že Schleiermacher nestaví svou koncepci na rozvíjení učení Bible či křesťanské tradice, ale na zkušenosti současných věřících.<sup>71</sup>

Jako je považována inaugurační řeč J. P. Gablera z roku 1787 za „deklaraci nezávislosti biblické teologie“, tak je považována přednáška **Williamu Wredeho** (1859-1907) „Úloha a metoda takzvané teologie Nového zákona“ z roku 1897 za deklaraci programu „nábožensko-dějinné školy“ (*religionsgeschichtliche Schule*), která tímto začíná.<sup>72</sup> Teologie Nového zákona má dle Wredeho cíl v sobě samé a jak zapracovává výsledky exegezí teologie systematická, je její záležitostí. Sama novozákonní teologie je k dogmatice i systematické teologii velmi zdrženlivá.<sup>73</sup> Wrede také poukazyval na fakt, že hranice kánonu nemusí být pro formulování novozákonní teologie nepřekročitelnou hranicí, neboť kánon je spíše „dogmatickou koncepcí“.<sup>74</sup> Oproti Schleiermacherovi, a rovněž na rozdíl od „liberální teologie“ své doby,<sup>75</sup> je Wrede přesvědčen, že není úkolem teologa sloužit církvi v tom smyslu, aby přizpůsoboval výsledky svých novozákonních bádání dříve definovaným (dogmatickým) potřebám či závěrům. Ty mohou ovlivňovat jeho práci jen velmi omezeně. Hlavní je samotný vztah „subjekt – věc“ a teologii Nového zákona

69] SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 138.

70] SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 157-158. „V technické interpretaci se klade důraz na *techné*, na individuální styl jakožto specifickou proměnu jazyka a specifický způsob kompozice. V psychologické interpretaci se klade důraz na individuální život jakožto celek.“ (SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 156.)

71] STRAUSS, D. F., *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu* (Berlin 1865). Předchozí verze díla *Das Leben Jesu* jsou z let 1835, 1836, 1838, 1839, 1840), následně vychází *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig 1864). Také DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 108. Schleiermacher považoval Ježíše za vzor člověka. Od ostatních lidí se lišil bytostnou bezhříšností a úplnou dokonalostí, jakož i jiným vědomím Boha, založeným na „Kräftigkeit“.

72] RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 21. LÜDEMANN, Gerd. Die 'religionsgeschichtliche Schule'. In: MOELLER, Bernd (ed.). *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1987, s. 325-361. ISBN 10 3525358342.

73] RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 21. MORGAN, Robert. *The Nature of New Testament Theology. The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. Studies in Biblical Theology II. London: SCM Press, 1973. ISBN 10 0334011043.

74] „Anyone who treats these writings as such in historical work places himself under the authority of the bishops and theologians of the second to fourth centuries.“ (RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 21.)

75] Přístup „liberální teologie“ představují práce (považované tehdy za legitimně vědecké): NIPPOLD, Friedrich. *Die psychiatrische Seite der Heilstätigkeit Jesu*. Wyß, 1889. KUNZ, K. *Christus medicus*. Friburg, 1905. Kriticky celou epochu vyhodnocuje SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 1-403.

je nutné vnímat z historické perspektivy. Podle Wredeho obsahuje Nový zákon spíše „teologii“ a mnohem menším dílem „nauku“ (či „doktrínu“). Autoři se nepokoušeli své čtenáře „učit“, ale řešili především problémy praktické povahy. V optice „nábožensko-dějinné školy“ je pak Nový zákon pro Wredeho dokumentem religionistickým, produktem víry, nikoliv teologie.<sup>76</sup> Důraz na doktrinární stránku byl upřednostňován, aby mohlo být Písmo užíváno v dogmatických konceptech. Nový zákon by ale měl být studován nezávisle a cele, což klade na badatele vysoké nároky a nesmí se zaobírat jen praktickými potřebami (církve). Analýza novozákonních spisů začíná exegezí, nikoliv syntézou. Wrede se dále drží tradičně historické linie vnímání novozákonních spisů, ale poukazuje na to, že nelze vidět jen dokumenty samotné, nýbrž to, co za nimi leží. Bezsporně pokračuje v prohlubování vědeckého tázání v oblasti biblické teologie a snaží se o to, aby její obsah souvisel se spisy samými. Cílem je zjistit, jak se věřilo, myslelo, učilo atd. v době raného křesťanství. Ne to, co říkají spisy o víře, naději, učení atd.<sup>77</sup> Ani výpovědi o historii křesťanského učení nesmějí být konstruovány vně adekvátních písemností. Nový zákon není jen dílem síly myšlenek, nestojí vně dějin a není toliko svým vlastním světem. Naopak, svět raných křesťanů byl silně ovlivněn „vnější historií“ a tuto skutečnost musí teologie Nového zákona zřetelně vyjádřit. Teologie sama pak není studovaným objektem, ale jde spíše o studium náboženství, což vede Wredeho k tezi, že skutečný název by měl být nikoliv „teologie Nového zákona“, ale spíše „historie raně křesťanského náboženství“ nebo „historie raně křesťanského náboženství a teologie“.<sup>78</sup> Wrede jasně formuloval (podobně jako Gabler), že oblast novozákonních studií a dogmatika jsou ve vzájemném vztahu, ale je povinností těchto disciplín o tomto vztahu vědět a dogmatika ho musí respektovat. Dogmatika pak musí stavět na exegetických závěrech a exegetická práce musí být prováděna způsobem striktně historickým. Filosofická či dogmatická kritika přichází ke slovu až tehdy, když jsou exegetické výsledky užívány dogmatikou.<sup>79</sup> Svým důrazem na zohlednění historie (tím, „co je za textem“) připravil Wrede cestu pro nástup „školy dějin formy“ (*formgeschichtliche Schule*), jež je záhy prosazována Rudolfem Bultmannem i řadou jeho současníků. Svá stanoviska Wrede promítl do tázání po „historickém Ježíši“ a prezentoval je prakticky na vlastním bádání. Jeho metodologie je patrná ze studia Markova evangelia, jakož i z dalších analýz, které provádí ve svém stěžejním díle o „mesiášském ta-

---

76] RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 22.

77] RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 23-24.

78] RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 24.

79] RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 26. MORGAN. *The Nature of New Testament Theology*, s. 58-60.



jemství“, v němž překračuje metodiku i závěry dosavadního teologického bádání a rekonstruuje nově poselství „historického Ježíše“. <sup>80</sup> Bezesporu se tak stává dalším z nejvýznamnějších průkopníků nového přístupu v rámci *Leben-Jesu-Forschung*, leč s dodnes tradovanou nálepkou radikálního skeptika.

Když se A. Schweitzer zabýval Markovým evangeliem, všiml si toho, podobně jako W. Wrede či O. Holtzmann, s nimiž polemizuje, že se v líčeném příběhu dají vystopovat dvě protikladná vyobrazení Ježíše. Jedno obsahuje „přirozené“ prvky, druhé prvky „nadpřirozené“, což je zdrojem napětí. Reflexe této skutečnosti pak může vést k osobě samotného Ježíše, anebo k práci evangelisty či tradice, která pracovala ještě před ním. Wrede dochází k názoru, že nejranější křesťanská tradice byla, že se Ježíš stal Mesiášem až po svém vzkříšení. Stanovisko, že Ježíš byl Mesiášem již během svého pozemského vystoupení, bylo dle něj rozvíjeno později. Jako centrální událost vidí Wrede vzkříšení, které vyvolalo vyznání, že Ježíš je Mesiáš (Sk 2,36). <sup>81</sup> Schweitzer odmítá všechny pokusy o interpretaci života Ježíše z pohledu přirozeně psychologického a snaží se stopovat onen nadpřirozený prvek až k Ježíšovu vystoupení a jeho eschatologickému pohledu na realitu světa, která sice není výlučnou či jedinou součástí jeho učení, ale určovala směr jeho služby i života. Tajemství království Božího je pak ukryto v Ježíšových podobenstvích. <sup>82</sup> Zároveň je nutné si uvědomit, že Ježíš nesměšlel jako my. Jeho pohled na svět byl určován stanoviskem, že se dějiny prudce chýlí ke konci skrze neodkladnou Boží intervenci. Ježíš proto nemá snahu tvořit lepší svět lidskými silami. Z jeho učení však nevyplývá, že by lidé měli být pasivní, anebo svět jako zlý odmítnout. Z Ježíšova učení je možné dovodit zřetelné etické postoje a Ježíš sám, dle Schweit-

---

80] Pro Wredeho je nadpřirozený prvek v evangeliijním příběhu představován Ježíšem jako Mesiášem během dní jeho pozemského působení, z čehož dovozuje, že Ježíš sám sebe za Mesiáše nepovažoval. „Jesus sich tatsächlich nicht für Messias ausgegeben hat.“ (WREDE, William G. F. E. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen, 1901, zvl. s. 229, také 280-286). Své vrstevníky, zejména W. Bousseta, svými postoji nepřesvědčil. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 330-351. SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 238-244. DAWES. *The Historical Jesus Question*, zvl. s. 129. „Der liberalen Leben-Jesu-Theologie dienten diese Motive zur Rekonstruktion der psychischen Entwicklung Jesu: Jesus faßt in Wahrnehmung seiner Berufung zunehmend die Überzeugung, daß er der Messias sei, und er weiht seine Jünger langsam in dies Verständnis seiner Person ein (3.6.2). Demgegenüber weist Wrede nach, daß Jesus selbst sich nicht für den Messias gehalten bzw. Ausgegeben habe, sondern daß das Messiasbekenntnis erst auf die Ostererfahrungen der Gemeinde zurückgeht.“ (SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 239). Přelomový pak není jen Wredeho přístup k „historickému Ježíši“, ale i apoštola Pavlovi. Jeho dílo *Paulus* (Halle, 1904 – Tübingen, 1907) řadí A. Schweitzer mezi světovou literaturu.

81] SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 308-312, 330-337. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 129.

82] SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 258, 330-348, 358-364. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 130.

zera, rozuměl své smrti jako pokání za lidské hříchy.<sup>83</sup> Zatímco Wrede je v přístupu k evangeliím důsledně vědecky skeptický a doporučuje držet se tradiční historické linie výkladu,<sup>84</sup> Schweitzer se snaží respektovat onen nadpřirozený prvek a hledá teologické motivy přímo v Ježíšově životě, které by objasnily vývoj událostí a Ježíšovo jednání. Wrede následně vstupuje do dějin jako hlasatel „nemesiášského Ježíše“.

### Odpověď ze strany systematické teologie a tradiční dogmatiky

Problém rozdílnosti pohledů z hlediska „samostatné biblistiky“ a „tradiční dogmatiky“ se záhy projevil, a nejlépe je patrný v otázce tázání po „historickém Ježíši“. O kritiku stanovisek biblistů spjatých s *Leben-Jesu-Forschung* z pozice systematické teologie se postaral **Martin Kähler** (1835-1912). Ten si uvědomoval, že „historický Ježíš“ je pro víru málo důležitý, neboť ta je budována na „Kristu víry“. Ježíš akademických historiků a teologů se nemůže již z principu stát objektem víry, a navíc je vystaven možnosti zkeslení či historického relativismu. Subjektivismem svých současníků (zvláště F. D. E. Schleiermachers, J. C. K. von Hoffmanna, A. Ritschla či W. Herrmanna) byl Kähler silně vystrašen a důrazně před ním varoval.<sup>85</sup> „Historický Ježíš“ moderních badatelů zakrývá, dle Kählera, Krista žijícího pro nás, a pokusy o striktní historicismus v této věci jsou projevem lidského nepochopení, svévole a pouhé představitosti. Tázání po „historickém Ježíši“ je pro Kählera slepou uličkou, je v kontrastu s biblickým svědectvím a Ježíš Kristus musí být považován za postavu „naddějinnou“ (*übergeschichtlich*), nikoliv pouze „historickou“, „dějinnou“ (*geschichtlich*).<sup>86</sup> Evangelia nejsou dílem nezaujatých, nestranných kritiků, ale obsahují popisy a projevy víry věřících, které nemohou být od věci samé izolovány. Nejsou reportážemi ostražitých a neutrálních pozorovatelů, ale jsou projevem svědectví a vyznání (*Zeugnisse und Bekenntnisse*).<sup>87</sup> Toto je teolog povinen zohlednit, nikoliv vynechat. Kählerova snaha o to, aby víra stála na solidních, tradičních dogmatických základech, ho postavila do protikladu prakticky k celému *Leben-Jesu-Forschung* liberální éry, ale i k Wredemu, nebo Weissovi a Schweitze-

---

83| SCHWEITZER, Albert. *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*. London: A. & C. Black, 1925, s. 230-235.

84| RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 23-24.

85| KÄHLER, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Leipzig, 1892, 1896.

86| McGRATH, Alister E. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*. Eugene: Wipf & Stock, 1994, s. 102, 111-115, zvl. 111-113. ISBN 1-59752-305-4. Termín *historisch* zde znamená budovaný na kritickém historickém tázání, zatímco termín *geschichtlich* je užíván k odkazu na Ježíše víry.

87| McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 114.



rovi, kteří reprezentují přelom v bádání zcela jiným způsobem než Wrede. Sám Nový zákon obsahuje dle Kählera neredukovatelný dogmatický element, který nemůže být odstraněn bez těžkého historického překroucení. „Biblický, dějinný Kristus“ (*biblische, geschichtliche Christus*) je Kristem úplným, na rozdíl od fiktivního a soteriologicky deficitního „historického Ježíše“ (*historische Jesus*) stvořeného *Leben-Jesu-Forschung*.<sup>88</sup> „Dějinný Kristus“ (*geschichtliche Christus*) nemůže být vystižen pokusem o formulování biografie „historického Ježíše“ (*historische Jesus*) či intelektuální analýzou Ježíšova života. Historické metody nemohou svou metodikou objektivně postihnout povahu zjevení, na němž víra stojí. Ježíš z Nazareta je zapouzdřen v portrétu biblického Krista, je od něj neoddělitelný a je nesouměřitelně bohatší než nabízený konstrukt „historického Ježíše“. Biblický portrét Krista evokuje víru sám o sobě a portrét Krista jako spasitele je pro Kählera nenahraditelně základem víry.<sup>89</sup>

Na Kählerovu kritiku reagoval bezprostředně **Wilhelm Herrmann** (1846-1922), který poukazoval na fakt, že Kähler staví do popředí víru založenou na „dějinném Kristu“ (*geschichtliche Christus*), avšak je otázkou, zda takovýto Kristus není pouze a spíše produktem samotné víry než historickou aktualitou.<sup>90</sup> Sám Herrmann nahlíží víru jako osobní „důvěru“, která je i jeho centrálním teologickým bodem. Víra proto nemůže být vnímána jen jako souhlas mysli s dogmatickými propozicemi nebo slovy Písma. Je to osobní důvěra (*fiducia*) v sílu Ježíše a její hodnotu nelze pojitit filosofií nebo vědou. Za tato stanoviska byl kritizován z jedné strany E. Troeltschem, z druhé pak M. Kählerem, který tvrdil, že nejranější křesťané nebyli příliš zaujati vývojem Ježíšovy osobnosti, ale proklamací Ježíšovy smrti a vzkříšení. Herrmann však své postoje nezměnil, a pro jeho christologii je „vnitřní život Ježíše“ nenahraditelný. Je tak typickým zástupcem liberalismu a je přesvědčen, že Ježíš není stejné podstaty s Bohem, a zakusit můžeme jen Ježíšův vnitřní život v podobě Ježíšovy mravní energie. Zázračné narození, zmrtvýchvstání, preexistence jsou pro Herrmanna sekundární a nemají sílu nás přesvědčit.<sup>91</sup>

---

88| McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 114-115.

89| McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 115.

90| HERRMANN, Wilhelm. Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* č. 2, r. 1892, s. 232-273. McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 115, 238.

91| PÖHLMANN, Horst G. *Kompandium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Mlýn, 2002, s. 233. ISBN 80-86498-02-6.

Ve stejném periodiku jako Hermann reagoval na Kählerovo vymezení se i Otto Ritschl (1860-1944), který zdůraznil, že Kähler nepochopil a převrátil cíle i aplikaci historicko-kritického tázání.<sup>92</sup>

Zcela opačným směrem než Kähler vyrazil v oblasti dogmatiky, ale vlastně i biblistiky a historie, **Ernst Troeltsch** (1865-1923), jehož učitelem byl Albrecht Ritschl. Svým dílem výrazně přispěl ke změně paradigmatu a tezí ritschlovské školy a svým přístupem je blízko F. Ch. Baurovi.<sup>93</sup> Důsledným uplatňováním myšlení nábožensko-dějinné školy v oblasti dogmatiky, jakož i prosazováním zásad historické kritiky podkopal řadu dobových stanovisek i pilířů liberálního protestantismu vůbec a část své diskuse vede v témže periodiku, jako zde zmiňovaní předchůdci. Oblast, kde je střet metod zřejmý, je opět christologie. Troeltschův historický přístup k celku křesťanství je patrný v jeho dílech z let 1893-1900, v nichž řeší vztah mezi historií a metafyzikou, nebo historií a dogmatikou. Teologie ritschlovské školy byla založena na jedinečném zjevení v Ježíši Kristu, což je předpoklad především dogmatický a dle Troeltsche je slabinou této epochy bádání především její metoda. Chybí zde prostor pro důsledné uplatnění historicko-kritické metody práce.<sup>94</sup> Již sama metoda je tedy pro Troeltsche nejpotřebnější změnou, kterou je nutné do biblické vědy a církevní historie vnést. Žádná oblast teologie nesmí být před historicko-kritickým tázáním hájena. Troeltsch je tím, kdo významně přispívá k prosazení historicko-kritické metody exegetické práce a teologie v jeho podání je „teologií historismu“. Jde tak daleko, že pro něj dogmatické nebo supranaturalistické výpovědi ztrácejí smysl, pokud nejsou podrobeny striktně historické metodice. Všechna náboženství jsou historickými fenomény, jsou charakterizována smíšením lidského a božského ducha a je tedy možné i nutné zkoumat je jako jiné historické jevy. Jedinečnost křesťanství leží v obsahu jeho subjektu, nikoliv ve zvláštní metodice možného zkoumání.<sup>95</sup> Troeltschova historicko-kritická metodika má tři základní principy, které ji charakterizují – „princip kritiky“, „princip analogie“ a „princip korelace“.<sup>96</sup> Princip kritiky vychází z toho, že historické úsudky

---

92| RITSCHL, Otto. Der historische Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* č. 3, r. 1893, s. 371-426. McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 115, 238.

93| McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 115-117.

94| TROELTSCH, Ernst. Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmen. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* č. 3, r. 1893, s. 493-528; č. 4, r. 1894, s. 164-231. McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 117-119, 238.

95| McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 118-119. Pro Troeltsche je Ježíšova jednota s Otcem „jednotou vůle“, nikoliv „jednotou podstaty“ a Ježíš není Bůh, ale toliko „vůdce k Bohu“. PÖHLMANN. *Kompendium evangelické dogmatiky*, s. 234.

96| TROELTSCH, Ernst. Über historische und dogmatische Methode der Theologie. In: *Theologische Arbeiten*

jsou založeny na předpokladu pravděpodobnosti, spíše než na kategoriích „pravdivý“ – „lživý“. Princip analogie staví na tom, že historické úsudky jsou založeny na předpokladu, že minulé události jsou podobné událostem přítomným.<sup>97</sup> (Je to stejný svět, ve kterém se odehrávají.) Nadpřirozené elementy, které se v evangelijních vyprávěních objevují, musí být nekompromisně odděleny od historické osoby Ježíše Nazaretského. Princip korelace požaduje, aby historické jevy byly uváděny do vzájemného vztahu takovým způsobem, aby události byly interpretovány v termínech jejich příčin a následků.<sup>98</sup> Z historie tedy nelze bezprostředně vskočit do transcendentna. Troeltschova metodika drží teologické tázání i závěry zcela v horizontu historie. Měřítkem je představa toho, co je reálně možné. Transcendentní prvek je metodologicky vytěsněn a subjektivismus staršího bádání má být nahrazen exaktní historickou rekonstrukcí.<sup>99</sup>

Jak se ukázalo, takováto redukce bylo pro řadu Troeltschových současníků i pro další generace exegetů nepřijatelná a vývoj historicko-kritické metody pokračuje dále, avšak s jinými kritérii.

### Radikální přelom v *Leben-Jesu-Forschung* – apokalyptický Ježíš

O nejvýznamnější přelom v četných pokusech o historicky relevantní profil historického Ježíše se postarali **Johannes Weiss** (1863-1914) a **Albert Schweitzer** (1875-1965). Jejich řešení zcela opustila koridor liberální teologie a jako převládající paradigma, byť s řadou korekcí, se udrželo až do nástupu *Jesus Seminar* v osmdesátých letech minulého století, jehož badatelé otočili kormidlo opačným směrem – k Ježíši neapokalyptickému. Weiss vydal ještě před Schweitzerem spis *Die Predigt Jesu vom Reiche vom Reiche Gottes* (1892, 1900),<sup>100</sup> který Schweitzer vysoce hodnotí. Hovoří o Weissovi jako o tom, kdo správně porozuměl povaze Ježíšova poselství o království Božím.<sup>101</sup> Weiss se jako první rozhodl nastítnit kriticky vybudovaný portrét Ježíše jako apokalyptického proroka. Motivem pro jeho práci byl nesouhlas s postoji badatelů své doby, že pro Ježíše bylo království Boží

---

aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein č. 4, r. 1900, s. 81-108. McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 118, 238.

97| DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 196-198.

98| McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 118-119.

99| Blíže k problematice DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 159-202.

100| Svou knihu publikoval J. Weiss až tři roky po A. Ritschlově smrti, neboť v ní dochází k názorovému odklonu od svého učitele a tchána. Jeho odlišná stanoviska jsou patrná zvláště ve druhém vydání knihy z roku 1910 - *Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte? Eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen*. Tübingen: Mohr - Siebeck, 1910.

101| SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 238-239.

etickým ideálem. Eschatologie nehrála prakticky žádnou roli a Ježíš byl vnímán jako zjevovatel univerzálního a stále platného etického učení, které představovalo konečné či vrcholné stádium lidského morálního vývoje. Typickým představitelem takového učení („etické interpretace“) byl **Albrecht Ritschl** (1822-1889), podle něhož Ježíš o království nejen učil, ale činil ho realitou svým příkladem života - úplnou poslušností Boží. Podle Ritschla je království Boží milující komunita lidských bytostí, jež má povahu nejvyššího dobra. Království Boží začíná v lidské bytosti a ustanovuje se a rozrůstá v dosahu historie. Jako systematický teolog je tak Ritschl pokračovatelem Kanta, podle něhož království Boží organizuje lidské bytosti v souladu se zákony ctnosti.<sup>102</sup> Weiss, který z Ritschlových představ vyšel, takovéto pojetí království Božího odmítl jako pouhou spirituální realitu. Così, co může být opětovně stvořeno či aktualizováno morálním jednáním v našem čase a prostoru, nemůže být v plnosti nastoleným královstvím Božím a odmítl i představu Ježíše jako „zakladatele“ království Božího. Dle Weisse nabízejí evangelia takový obraz Ježíše, který hlásá a připravuje lid na příchod království, jež je zcela dílem Božím. Ježíš dle Weisse hovořil o takovém království Božím, které předpokládá bezprostřední konec světa a počátek úplně nového věku Ducha.<sup>103</sup>

Na Weissovo dílo navázal **A. Schweitzer** svými dvěma spisy *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (1901)<sup>104</sup> a *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906). Zejména ve své druhé studii je Schweitzer velmi metodický a kriticky přehodnocuje bádání až do své současnosti. Za největší chybu považuje to, že bádání předchozích let pokládalo Ježíšovu misii za realizaci království Božího, a dále, že teologie stvořila dogmatický popis Ježíše, který vyhovuje zažitým potřebám, ale skutečný „historický Ježíš“ je kdosi jiný. Na straně druhé, historický Ježíš, tak, jak byl bádáním představen, nemůže sloužit jako základ pro současnou teologii. Schweitzer o náboženské hodnotě historického bádání své doby silně pochybuje a poznamenává, že není schopné poskytnout spirituální sílu pro svou dobu.<sup>105</sup> Za chybný považuje prakticky i každý aspekt dřívějších konceptů. V poměrně obsáhlých polemikách se stěžejními díly svých předchůdců vyvrací Schweitzer jejich postoje i jednotlivé obrazy Ježíše. Království Boží se nerealizovalo tím, že komunita kolem Ježíše žila dle jeho etického

---

102| THEISSEN, MERZ. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, s. 242.

103| WEISS, Johannes. *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*. Giessen, 1901, s. 81-90. WEISS, Johannes. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Philadelphia: Fortress Press, 1971, 1985, s. 50-72. ISBN -10 0891308598. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 217-218, 223-241.

104| Anglický překlad je pod názvem: *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*. London: A. & C. Black, 1925.

105| SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 1, 3-4, 398-403.

učení. Etické jednání, které Ježíš hlásá a podporuje, není ustanovením království Božího. Je to spíše cesta, po které má člověk jít než království přijde. Je to „interimní etika“, která má svou sílu v očekávání království Božího. Platí po krátký čas, než království přijde, ale není jeho realizací. Ježíš byl přesvědčen, že jeho smrt přinese nový stav věcí. Do hry vstupuje jeho „identifikace“ s „trpícím služebníkem“ z Izaiáše a Ježíš věří, že na něj Bůh vloží trest za hříchy Izraele. Věří, že podstoupí smrt jako Jan Křtitel. Jeho cesta do Jeruzaléma je „pohřebním pochodem vítězství“ a sám zemře v „poslední den“. Jako historická osobnost je Ježíš finálním zastáncem eschatologického a apokalyptického myšlení pozdního judaismu a zanedbání této skutečnosti Schweitzer svým předchůdcům obsáhle vytýká. Obraz Ježíše, který Schweitzer svým současníkům nabídl, byl pokusem zasadit Ježíše do své doby. Bádání nesmí předpokládat, že Ježíš nějakým způsobem spiritualizoval očekávání judaismu. Syn člověka je dle Schweitzera „supranaturální bytostí“, která se zjeví s anděly na oblacích nebeských v čase příchodu království Božího. Když tento čas nastane, mrtví budou vzkříšeni k životu a spravedliví všech národů i generací obdrží království a život věčný. Tomu však bude předcházet soud hříšných lidí i padlých andělů, který je Bohem svěřen Synu člověka. Ježíšova eschatologie se dle Schweitzera spiritualizovat nedá a Ježíšovým posluchačům eschatologické důrazy zněly zřejmě velmi realisticky. Tím se ale „historický Ježíš“ stal pro moderní svět 19. a počátku 20. století cizincem. Ježíšovi nešlo o jakési „zniternění“ a jeho svět byl jiný než svět liberalismem ovlivněných věřících. Mnozí křesťané Schweitzerovy doby, kterým dosavadní obraz Ježíše pěstoval spíše určitý typ senzibility než racionality, byli tímto pokusem zděšeni, ale kritické bádání se s Weissovým i Schweitzerovým pohledem, nově akcentujícím eschatologii a apokalyptiku, vyrovnalo.<sup>106</sup>

Je patrné, že v éře mezi J. P. Gablerem a W. Wredem došlo k oddělení biblické teologie od dogmatické či systematické a čile se rozbíhá kritické bádání v oblasti hermeneutiky, synoptické teorie, tázání po „historickém Ježíši“ i teologie apoštola Pavla. Důsledkem odlučky je však vykopaná propast mezi vědeckou biblickou teologií a tradiční dogmatikou, která je prakticky nepřeklenutelná. K posunu ve stanoviscích dochází v oblasti biblické novozákonní teologie nejen díky silným osobnostem, jež pracují na zavedených univerzitách s tradicí kritického myšlení, ale také

---

106| SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 7-8, 18-23, 28-29. SCHWEITZER, Albert. *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*. London: A. & C. Black, 1925, s. 61-83, 90-92, 200-204. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 124-125. ROBINSON, James M., *Jesus According to the Earliest Witness*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, s. 164-170, 174-175. ISBN-10 080063862X. Tyto představy řeší Schweitzer také ve své nedokončené práci, jež vyšla až po jeho smrti v roce 1967. SCHWEITZER, Albert. *The Kingdom of God and Primitive Christianity*. London: A. & C. Black, 1968, s. 43-50, 88-93. ISBN-10 0713609095.

díky tomu, co později popsal T. S. Kuhn – stará „teorie“ či nauka přestala dávat odpovědi na nové otázky a problémy, kterých pod tlakem rozvoje disciplíny, ale i historického vývoje přibývalo. K radikálnímu zvratu v tradičních otázkách novozákonního bádání došlo v éře samostatné kritické biblistiky hned několikrát. Bezprostředně je to patrné v letech 1890-1910, a to na postavách W. Wredeho, J. Weisse a A. Schweitzera, díky nimž se dosavadní „Leben-Jesu-Forschung“ převratně mění a „etický“ či „prožívaný“ Ježíš se stává Ježíšem „apokalyptickým“. *Christusbild* liberálně protestantského Ježíše se hroutí, jakož i celá metodologická základna „starého bádání“, a svůj podíl na tom nesou i konzervativní M. Kähler, jehož dogmatika měla silný vliv, jakož i důsledně historizující E. Troeltsch.

Historickým mezníkem pak byla 1. světová válka, která nahlodala postavení liberální teologie i nábožensko-dějinné školy a do popředí se prosazovala „dialektická teologie“ se svou „masivní rétorikou“.<sup>107</sup> Změny v badatelském přístupu a metodologii neovlivnil pouze stav disciplíny sám o sobě či „nálada“ v akademických kruzích, ale výrazně zasáhla proměna kulturních, sociálních, politických a historických podmínek života, které bezprostředně utvářejí existenci člověka a jeho tázání po smyslu bytí nebo způsobu víry. „Liberální obraz“ Ježíše, který měl své opodstatnění v reakci na osvícenskou kritiku, v prudkém vývoji událostí a interpretací neobstál.<sup>108</sup> Biblická teologie se stává nezávislou na pozdějších dogmatických konstrukcích, má právo na vlastní výpověď, samostatné jsou i teologie starozákonní a novozákonní, prosadil se historicko-kritický přístup k exegezi, rychle se rozvíjí hermeneutika, jakož i synoptická teorie a bádání ježíšovské i pavlovské. Teologie vstoupila do nové éry, stará epocha liberální teologie je završena, vzniká nový pojmový aparát a na problémy se hledí novou optikou. Na scéně se objevuje nová generace badatelů, jak biblistů, tak systematicků (K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, P. Tillich) a prosazují se interpreti z Velké Británie a USA.

Svět, ve kterém žije vědec, je radikálně pozměněn. Potvrzuje se to, co rozpoznali Feyerabend, Kuhn či Lyotard. Byla ignorována a překročena platná vědecká pravidla, nebyly brány v potaz psychologické momenty a byla změněna rétorika i pojmový aparát.

---

107 | RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 40-41.

108 | K problematice blíže McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 99-122.

### 3. Nová epocha - R. Bultmann a jeho žáci

#### R. Bultmann

Reprezentativní a přelomovou postavou této nové epochy novozákonního bádání je **Rudolf Bultmann** (1884-1976), žák J. Weisse a W. Herrmanna, které zpočátku názorově v mnohém následoval.<sup>109</sup> Je si ale vědom nedostatečnosti liberálních teologických pozic, v nichž setrval např. i Karl Jaspers, a v Marburku, kde působí po třicet let (1921-1951), se setkává s Martinem Heideggerem, Rudolfem Ottem a Friedrichem Gogartenem, což ovlivňuje jeho teologická stanoviska. Jako stálice teologické scény se projevuje v několika oblastech a jeho vliv slábne až v 80. letech minulého století. Zapsal se jako průkopník školy dějin formy, hermeneutiky, která pracuje s pojmy *Historie*, *Geschichte*, *Vorverständnis* či *Sachkritik*, jakož i existenciální „demytologizace“, což umožnilo zcela nový pohled na celou oblast novozákonní teologie.<sup>110</sup> Svým způsobem Bultmann navazuje rovněž na W. Wredeho, drží se jeho „vědecké skepse“, a to zvláště v otázkách Ježíšova vystoupení a jeho odmítání výsostných titulů pro sebe sama. Zároveň nepřijímá předchozí osvícenecké a liberální pohledy na osobnost Ježíše – Ježíš jako učitel, Ježíš jako příklad a Ježíš jako hrdina,<sup>111</sup> neboť se zabírají toliko „Ježíšem v těle“ a právě na tázání po „historickém Ježíši“ Bultmann rezignoval. Metodologicky je již zcela jinde než jeho předchůdci a na Wredeho či J. Wellhausena odkazuje v epochálních *Dějínách synoptické tradice*,<sup>112</sup> kde již analyzuje „formy“ a buduje nové paradig-

---

109| Blíže k problematice SOUČEK, Josef B. *Studie teologické a exegetické*. Praha: CBS, 2002, s. 40-73, zvl. 47-48.

110| BULTMANN, Rudolf. *Gesammelte Aufsätze*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973, s. 501-531. Lizenz 420.205-274-73. Jedním z nejdůležitějších mýtů je pro Bultmanna „mýtus eschatologický“. Pracuje s představou bezprostředního konce světa skrze přímou Boží intervenci, jež vede k soudu, záchraně a odplatě. Tento mýtus musí být dle Bultmanna existenciálně reinterpretován, tedy do naší přítomné existence, která je určena faktem, že stojíme tvář tvář své vlastní smrti. *Eschaton* je Bultmannem interpretován ve vztahu k momentu „existenciální krize“, kdy je lidská bytost konfrontována s kerygmatem jí adresovaným, na základě čehož se může rozhodnout a „reorientovat“ tak svůj život. *Parusie* potom není budoucí událostí, ale zaujala již své místo v konfrontaci věřícího s existenciálním kerygmatem a jeho následnou (změněnou) životní orientací. Bultmann se v oblasti pojmového aparátu, ale i v pojetí věci zřetelně inspiroje Martinem Heideggerem. Také McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 154-172.

111| Stanoviska F. Schleiermachers, W. Herrmanna, E. Troeltsche, A. von Harnacka, A. Ritschla a dalších autorit nejsou již dále nosné a překonávány jsou jak v oblasti teologie biblické, tak systematické.

112| V tomto stěžejním díle, jež je principiálně aktuální i dnes, rozvinul Bultmann teze o tom, že Marek sám užíval prameny tvořené sérií nesourodých jednotek (perikop), které popisují události, incidenty nebo výroky z Ježíšova života a klasifikuje zde čtyři základní formy – apogetmata, výroky Páně, zázračné příběhy, historické příběhy a legendy, čímž zároveň vytváří určitý biografický popis Ježíšovy služby. BULTMANN, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1921. SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 267-269, 277-279, 288-292, 296-298, 300-305, 307-310. V rámci „školy dějin formy“ (*formgeschichtliche Schule*) je evangelijní text rozčleněn na menší textové jednotky, apogetmata (či paradigmata), výroky jsou dále klasifikovány, zasazovány do života (*Sitz im Leben*) a porovnávány proti horizontu „ideální formy“.



ma historicko-kritického přístupu. Rozhodující funkci v Bultmannově teologii plní „kérygma“, za něž už v případě historických rekonstrukcí jít nelze, a nemá smysl preparovat Ježíšův vnitřní život (či mesiášské povědomí), což s oblibou činily předchozí generace interpretů. Kérygma předává nosnou a odpovídající zprávu o Ježíši Kristu, ač celou zvěst již nelze historicky verifikovat. Z této pozice interpretuje Bultmann celé rané křesťanství a kérygma není toliko centrem evangelií, ale má daleko širší dopady. Historie přežívala pouze díky kérygmatu (jako obsah poselství i jako zvěstování samo) a tradice soustředující se na Ježíše přetrvaly jen proto, že specificky sloužily kérygmatickým funkcím v životě a bohoslužbě rané církve. Kérygma tedy sloužilo jednak jako svědectví minulých událostí a současně jako interpretační klíč k událostem přítomným, které jedinec či církev zakoušeli. Současně dochází Bultmann k názoru, že Ježíš nemohl poskytnout popis království Božího, neboť by to byla jen projekce požadavků a ideálů člověka nebo jeho spirituální zkušenosti do jiného světa. Ježíšovo eschatologické poselství však stojí právě na tom, že Ježíš nevytváří žádnou lidskou budoucnost, ale pouze budoucnost Boží.<sup>113</sup> Eschatologie je pro Bultmanna důležitá, ač se jedná o specifickou formu „eschatologie přítomní“, čímž se zřetelně liší od stanovisek liberálního bádání, ale také od eschatologicko-apokalyptického modelu A. Schweitzera a J. Weisse.<sup>114</sup> Jeho vnímání přítomní eschatologie má přímé dopady soteriologické, v nichž se kloubí novozákonní důrazy s důrazy existenciálně filosofickými a nepřehlédnutelné jsou i jeho luterské kořeny, které ovlivňují způsob jeho interpretace. Jako „dialektický teolog“ si je Bultmann dobře vědom povahy naší existence ve světě i Božího záchraného činu v kříži Ježíše Krista. Věřící člověk má dle Bultmanna zvláštní pochopení svého bytí, svého sebeporozumění (*Selbstverständnis*). K „poslední pravdě“ nelze dojít nezaujatým teoretickým zkoumáním předmětného světa, ani vytvářením obecných idejí, ale pouze aktem svého osobního života. Jeho teologie se rodí z porozumění člověku a interpretuje z pozice jistoty víry. Dle Bultmanna nemůže teologie mluvit jinak, než že mluví o člověku před Bohem a nahlíží člověka v aktu víry. V jistém smyslu jde vlastně o „teologickou antropologii“. Z tohoto úhlu pohledu není zjevení odhalením nějaké nauky či dogmatu, je událostí, vytvořením nové životní zkušenosti, setkáním s Bohem.<sup>115</sup> Přesto je Bultmann také excelentním vědcem. Jeho mimořádně široký badatelský záběr, originalita myšlenek i precizních formulací, jakož i odvaha k novým, pro mnohé provokativním řešením, otevřely prostor pro

---

113| BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. (1926), repr. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1970, s. 23-42.

114| BULTMANN, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1977, s. 427-445. ISBN 3-16-138411-3.

115| SOUČEK. Teologické a exegetické studie, s. 53-54. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 248-296.



kritické navazování jeho četných, neméně slavných žáků, které se rozvíjí od 50. let minulého století.

### Bultmannovi žáci – E. Käsemann

Z řady výjimečných žáků R. Bultmanna je možné prezentovat zlomové proměny novozákonního bádání na Ernstu Käsemannovi. Hlavní přínos této generace teologů spočívá v rozvoji hermeneutiky, v dalším promyšlení existenciálních důrazů, v posunu exegetického bádání od „školy dějin formy“ (*formgeschichtliche Schule*) ke „škole dějin redakce“ (*redaktionsgeschichtliche Schule*), v definování nových kritérií pro posuzování evangelijního materiálu, v tázání po historickém Ježíši, ale také v náhledech na funkci apokalyptiky v Novém zákoně, jakož i v docenění raně křesťanských formulí či v pozměněném přístupu k teologii apoštola Pavla. Inspirační jsou také Käsemannovy úvahy o křtu, církevním triumfalismu, doktrinální strnulosti, o roli žen v církvi a jejich kněžské službě, jakož i jeho výklad listu Židům, který vznikl v roce 1939 po jeho uvěznění gestapem v roce 1937. Nutné je ocenit i jeho boj proti jaderným zbráním, reflexi světové křesťanské misie i jeho činnost sociálního aktivisty. Jako akademik vztahuje teologické otázky k životu církve a společnosti, což činil i R. Bultmann.

**Ernsta Käsemanna** (1906-1998) je zřejmě možné považovat za nejmýraznější osobnost z žáků R. Bultmanna. Z řady jeho přínosů v oblasti novozákonního bádání je stěžejní oblast hermeneutiky, kterou považoval za zásadní a v oblasti interpretace biblických textů řešil, jak se vůbec tázat, otázku čtenáře, teologické kritiky a obsahu kritiky (*Sachkritik*). Rozlišuje mezi tím, co je řečeno, a co to znamená. Jako badatel je však především spojován s „druhou vlnou tázání“ po historickém Ježíši (*second quest* nebo *new quest*),<sup>116</sup> kterou sám započal programatickým projevem „Problém historického Ježíše“ dne 20.10.1953 při zasedání „starých Marburčanů“ v Marburku a následně v Göttingen při své profesorské inauguraci.<sup>117</sup>

---

116] S. E. Porter člení bádání na *Old* nebo *First Quest* (1778-1906), kam patří např. H. S. Reimarus, kterým vše začíná, dále D. F. Strauss, E. Renan, M. Kähler, B. Weiss, J. Weiss, A. Harnack, A. Schweitzer, W. Wrede, W. Sanday a W. Bousset. Přelomovou postavou je A. Schweitzer, který otevírá éru *No Quest* (1906-1953). Do ní patří A. T. Robertson, H. F. Soden, A. Schlatter, J. Klausner, R. Bultmann, M.-J. Lagrange, K. L. Schmidt, T. W. Manson, F. C. Burkitt, C. H. Dodd, R. H. Lightfoot, J. Jeremias, M. Dibelius, W. Manson, G. S. Duncan, A. M. Hunter, V. Taylor, E. J. Goodspeed a další. Přelomovou postavou je E. Käsemann, který otevírá *New* nebo *Second Quest* (1953-1988). Zde je možné zařadit N. Dahla, G. Bornkamma, W. Grundmanna, E. Stauffera, M. Enslina, O. Betze, N. Perrina, C. K. Barretta, D. Flussera, E. Schweizera, H. Brauna, H. C. Keeho, G. Vermese, G. Auléna, E. Schillebeeckxe, W. Kaspera, L. Goppelta, I. H. Marshalla, E. P. Sanderse, J. H. Charlesworthse. Zlom přináší bádání N. T. Wrighta a začíná s ním *Third Quest* (zhruba od r. 1988 dále), kam náleží P. Stuhlmacher, I. M. Zeitlin, G. Theissen, J. P. Meir, M. De Jonge, J. D. Crossan, M. J. Borg, C. A. Evans, B. Witherington, N. T. Wright, L. T. Johnson, H. Schwarz, P. Pokorný a jiní. Viz PORTER, Stanley E. *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, s. 60-62. ISBN 1 84127 089 X.

117] KÄSEMANN, Ernst. Das Problem des historischen Jesus. ZTK 51, r. 1954, s. 125-153. Anglicky: The Problem

Hlavním Bultmannovým problémem byla otázka, jak se z Ježíše zvěstovatele (dějinného Ježíše) stává zvěstovaný (Kristus jako obsah víry). Právě na tento problém se Käsemann dívá nově a Bultmannovu radikální pozici (historického Ježíše nelze skutečně vypátrat a otázka po historickém Ježíši je svým způsobem nepodstatná, neboť nemá pro víru význam) reviduje. Dle Käsemanna nelze k této problematice přistoupit z pozice historického pojmu *bruta facta*, ale jedině z pozice navazujícího spojení a napětí mezi Ježíšovým kázáním a kázáním jeho církve. Poselství Ježíšovo je nutné konfrontovat s kérygmatem církve. Je tedy propojeno Ježíšovo zvěstování slovem a evangelijní tradování jeho řeči (méně pak jeho zvěstování činem a jeho utrpení). Pojítkem se stává srovnatelný jev kázání či zvěstování, který spojuje na jedné straně Ježíše, na druhé ranou církev. Ježíšovo zvěstování a zvěstování rané církve s jejím kérygmatem nemůže být v přímém rozporu, musí zde být kontinuita. Kérygma učedníků bylo dříve interpretováno existenciálně a chápáno jako výzva k rozhodnutí se „pro Ježíše“, což se přímo dotýká posluchačů. Nekladla se otázka po tom, co Ježíš říkal a učil, nýbrž jaké existenciální sebepochopení se projevuje v jeho slovu a jednání. Avšak takovéto pohlížení na Ježíše poněkud zarovnáává jeho exkluzivitu a takovýto nárok je možné sledovat u všech proroků. Otázky soteriologie, eschatologie, christologie se stávají méně důležité a leží ve stínu jednoznačnosti kérygmatu a existenciální výzvy. Ztrácí se zde otevřenost k uchopení „historického Ježíše“. Právě liberální teologové našli rozdíl mezi Ježíšem historie a Kristem víry hlásaným církví. Bultmann reagoval na základě povahy novozákonních materiálů rezignací na „historického Ježíše“, ale Käsemann vychází z toho, že Ježíš jako Pán církve nemůže být nahlížen toliko jako „mytologická bytost“, bez spojitosti se svou pozemskou či dějinnou existencí. Na druhé straně pouze historie sama o sobě nemá pro věřícího význam, neboť pouhý historický a nepochopený fakt není prostředníkem víry. Historie musí být předávána dále a vysvětlována, což ji dělá přístupnou a smysluplnou, neboť důležitý je význam událostí pro nás. Pouhá reportáž o událostech nemůže posloužit jako základ víry a ani mimořádné či zvláštní události samy o sobě nebo bez kontextu nejsou informacemi vzbuzujícími víru a zůstávají jen kuriozitami. Stěžejní je význam faktů, ten udržuje kontinuitu mezi minulostí a přítomností, čehož si rané křesťanství bylo bezesporu vědomo. Tak, jako zaznamenali raní křesťané události spjaté s Ježíšem, včetně své interpretace faktů, tak je i dnes nutné, kvůli srozumitelnosti a předání faktů dále, interpretovat, což je ale i jistý způsob adaptace. (Proto Nový zákon obsahuje historii „pouze“ ve formě kérygmatu - proklamace Ježíš jako Krista.) Přesto nelze říci, že

---

of the Historical Jesus. Translated Montague, W. J. In: *Studies in Biblical Theology* 41. London: SCM Press, 1964, s. 15-47. Podstatu problému stručně a přehledně přibližuje SCHWEIZER, Eduard. *Jesus the Parable of God. What Do We Really Know About Jesus?* Allison Park: Pickwick Publications, 1994, s. 3-10, 20-23. ISBN 1-55635-025-2.

raní křesťané neměli na historii zájem, naopak. Kérygma mělo historický základ, ale Ježíš vyobrazený Novým zákonem není vyobrazen s důrazem na to, jak sám historicky vypadal, ani jako paradigmaticky izolovaný jedinec, ale jako Pán komunity, která v něj věří. K interpretaci historického Ježíše je proto nutné přikročit, nelze setrvávat v Bultmannově rezignaci na toto téma, avšak nelze se ani vracet a činit to způsobem, jak to praktikovali liberální teologové, otcové tohoto tázání.<sup>118</sup> Ani Ježíšův život není portrétován v historických termínech, jež by byly aplikovatelné na jiné lidské bytosti. Je podán formou série „mocných činů“, v nichž se zračí Boží zjevení.<sup>119</sup> (Dle Troeltschovy metodiky by zde nebyla analogie mezi Ježíšovým životem a životy jiných lidských bytostí.) Proto Käsemann pracuje s kritériem „dvojí nepodobnosti“, jež je ovlivněno školou dějin formy a má napomoci v hodnocení historické spolehlivosti synoptických evangelií. Jeho podstata je v tom, že materiál přisouzený Ježíši je porovnáván proti horizontu judaismu, ale i proti horizontu raného křesťanství. V čem se od nich odlišuje, v tom je nejspíše autentický a reprezentuje Ježíše samého.<sup>120</sup> Z aplikace tohoto kritéria je jasně patrné, že evangelijní materiál byl modifikován tradicí, což platí i o samotné raně křesťanské komunitě. Zároveň je zřetelné, že postava Ježíše uniká kategoriím psychologickým, obecně historickým, ale i komparativně religionistickým.

Vlastní cestou v této generaci kráčel **Joachim Jeremias** (1900-1979), který s Käsemannem nesouhlasí v otázce uplatňování kritéria dvojí nepodobnosti a Ježíše zasazuje do prostředí judaismu. Zároveň zastává názor, že některé hodnověrné informace o Ježíši mohou být nalezeny i v novozákonní tradici, která je již ovlivněna raně křesťanským svědectvím o Ježíši jako Kristu. Jeremias požaduje výhradní závislost křesťanské víry na historickém bádání, což Käsemann hodnotí jako riskantní přístup, jako určitý návrat k liberalismu, k tomu, co již kritizoval Schweit-

---

118| KÄSEMANN. *The Problem of the Historical Jesus*, s. 20-26, zvl. 23. Také: PEARSON, Birger A. *The Gospel According to the Jesus Seminar*. In: <http://www.veritas-ucsb.org/library/pearson/seminar/js2.html>. Str. 2-6 zvl. 2.

119| DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 302.

120| KÄSEMANN. *The Problem of the Historical Jesus*, s. 30-37, zvl. 37. Theissen a Winterová věnují tomuto kritériu 171 stran své práce. Viz THEISSEN, Gerd; WINTER, Dagmar. *The Quest for the Plausible Jesus*. London: Westminster John Knox Press, 2002, s. 24, 278-279. ISBN 0-664-22537-3. Důležitý je i přínos Nilse A. Dahla, který se k otázce historického Ježíše a kritéria dvojí nepodobnosti vyjádřil v r. 1955. „The historical Jesus is to be found at the crossroads where Christianity and Judaism began separating from each other, although it only became gradually clear that the paths parted in such a way that Christianity appeared as a new religion alongside Judaism.“ ... „This radical criticism and its results may not be dogmatized, but must rather be regarded as one necessary heuristic principle among others. Whatever is discovered in this way is only a critically assured minimum.“ DAHL, Nils A. *The Problem of the Historical Jesus*. BRAATEN, Carl E.; HARRISVILLE, Roy A. (ed.). *Kerygma and History: A Symposium on the Theology of Rudolf Bultmann*, s. 138-171, zvl. 154, 156. ASIN: B 000GABLPW. Také THEISSEN, WINTER. *The Quest for the Plausible Jesus*, s. 279. PORTER. *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, s. 31-32, 47-51.

zer a cestu proti proudu Nového zákona, neboť historické studium samo nemůže ospravedlnit křesťanskou víru.<sup>121</sup> Pokoušet se psát „život Ježíše“ je pro Käsemanna nepřijatelné. Pouze historie nemůže opatřit základy pro náboženská prohlášení. Käsemann doceňuje raně křesťanské kérygma, které je založeno v událostech Ježíšova života a práci. Tím se vymezuje zároveň i proti R. Bultmannovi, neboť není možné akceptovat radikální antitetický vztah mezi pozemským Ježíšem a vírou rané církve.<sup>122</sup> V srdci Käsemannovy teologie leží teologie kříže a vyjádření novozákonního kérygmatu, kde si pomáhá i M. Kählerem - bez kříže není žádná christologie a v christologii není žádný samostatný rys, který nemůže být nalezen v ospravedlnění v kříži.<sup>123</sup>

Käsemann také oponoval „realizované eschatologii“ C. H. Dodd a předpokládá, že Ježíš hovořil o budoucím království Božím. Svými stanovisky je i protipólem třetí vlny tázání (*third quest*) po historickém Ježíši, neboť Ježíš by dle něj rozhodně nevystupoval jako „morální učitel“. Ježíši nešlo o hlásání obecných morálních nebo náboženských pravd, ale byl hlasatelem království, které se přiblížilo člověku v milosti a s určitými požadavky.<sup>124</sup>

Käsemann otevřel éru tázání po historickém Ježíši, která trvala až do konce 80. let minulého století.<sup>125</sup> Jeho polemiky s R. Bultmannem, J. Jeremiasem, C. H. Doddem, K. Barthem, ale i A. Schlatterem ukazují na význam jeho osobnosti, ale i aktuálnost jeho tezí. S Bultmannem a dialektickou teologií je spjat více, než si zřejmě sám přál. Přesto nezůstává v jejím vleku, a jeho originalita nachází ozvuky v církvi i ve světě mimo ni, v jeho občanských aktivitách. Také překonání stanovisek F. Ch. Baura či R. Bultmanna, od 60. let pak prioritní důrazy na ospravedlnění jako cestu k Pavlově teologii, jež má sílu překonat starý věk a dává vznik novému řádu,<sup>126</sup> z něj činí v 50. - 70. letech minulého století jednu z vůdčích postav světové teologické scény.

Rozsáhlé vzájemné polemiky svědčí o tom, že teologická scéna je ještě dobře mapovatelná a je možné obsáhnout prakticky všechny významné badatele a jejich díla. Ve třetí vlně tázání po historickém Ježíši a v době postmoderny to již mož-

---

121| DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 309-310.

122| DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 311.

123| KÄSEMANN, Ernst. *Paulinische Perspektiven*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969, s. 198-201. KÄSEMANN, Ernst. *Der Ruf der Freiheit*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968, s. 88-99, 114-134. Vysoce si Käsemann cení církve, ta je pro něj nástrojem vzkříšeného Pána.

124| KÄSEMANN. *The Problem of the Historical Jesus*, s. 43-47. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 305.

125| S. E. Porter vidí tuto epochu v letech 1953-1988. PORTER. *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, s. 47, 63.

126| KÄSEMANN. *Der Ruf der Freiheit*, s. 54-77.

né není. Množství exegetických metod, odlišná předporozumění badatelů, nárůst univerzitních pracovišť a badatelských týmů, záplava odborných studií a rychle se měnící svět vedou k přísné specializaci odborníků a nemožnosti obsáhnout celou oblast novozákonního zkoumání. V osmdesátých letech minulého století se tak bezesporu s generací Bultmannových žáků a jejich vrstevníků uzavírá další epocha novozákonního bádání.

#### 4. Novozákonní exegeze v době postmoderny

##### Obecná charakteristika

Rozvoj novozákonní exegeze je v době postmoderny výrazně ovlivněn mimo jiné vývojem v oblasti filosofie, hermeneutiky, literární vědy, společenských a humanitních věd, západní společnosti jako takové, ale v posledních letech také počítačovými technologiemi, neboť náležitý software se stává cenným nástrojem při zpracování a posouzení vybraných aspektů textu či jazyka. Na významu nabývá rozdělení synchronní a diachronní oblasti exegeze, což je patrné z prací, které se soustředí na zpracování textu toliko jednou z těchto exegetických cest a získané výsledky odpovídají oblasti zvolené metodiky. Možnosti exegeze jsou natolik rozsáhlé a metodika jednotlivých přístupů mnohdy tak sofistikovaná, že získané výtěžky vytvářejí kompaktní soubory výsledků, jež umožňují vytvářet rozsáhlé komentáře toliko za pomoci jednoho daného přístupu. Odvrácenou stranou této skutečnosti může být fakt, že patřičnou metodiku nelze doplnit jiným přístupem a výsledky jsou nekompatibilní s výsledky získanými jinými metodami. Nutnost analyzovat text synchronně i diachronně v rámci řešení jednoho problému není již mnohými badateli respektována a prezentovány jsou výsledky, jež odpovídají oblasti úzce specializovaného bádání. Na významu nabývá intertextualita, socio-lingvistika, stále důležitější roli hrají rozbor narativní, rétorické, ideologické (také „feministická“ a „gender kritika“), jakož i faktory kulturní, sociální a psychologické. V centru zájmu již nestojí „prekanonická“ podoba textu (jako v časech R. Bultmanna či M. Dibelie), ani její vývoj až do konečného zpracování „redaktorem“ s jeho zájmy a dobou („škola dějin redakce“ – H. Conzelmann, G. Bornkamm).<sup>127</sup> Centrem exegeze už není ani důraz na text („pouze text“), který má exeget právě před očima („finální forma textu“ důležitá pro „školu dějin redakce“, ale i strukturalisty, a zejména stoupence „close reading“). Těžiště se postupně přenáší na samotného exegeta (čtenáře), čehož je důkazem „reader-response kritika“, která zkoumá očekávání,

---

127| Blíže k problému CATCHPOLE, David R. *Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament*. In: PORTER, Stanley E. *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*. Leiden: Brill, 2002, s. 167-188. ISBN 0-391-04157-6.

jež text ve čtenáři nabudí, ale následně je splní jinak. Populární je komparace s dobovou nekanonickou literaturou, zohledňování židovského i helenistického pozadí, práce s apokryfy, pseudepigrafy, sbírkou výroků – „Q“ a proměnou prochází zhruba od 80. let minulého století i metodika „textové kritiky“. Současně s tímto pokračuje vývoj metodiky historicko-kritické exegeze, započatý již R. Bultmannem a dále propracovaný generací jeho žáků (zvláště H. Conzelmannem, G. Bornkammem, E. Käsemannem, H. Braunem či G. Ebelingem), čímž však vývoj v této oblasti nekončí a v 80. i 90. letech minulého století doplňuje „tradiční“ metodiku „školy dějin formy“ např. Klaus Berger, a to o zkoumání rétorických aspektů textu.<sup>128</sup> Tato skutečnost je důkazem, že klasická historicko-kritická metoda exegetické práce má i v době postmoderny stále dost stoupců, a dosti je i těch, kteří ji neváhají kombinovat s přístupy synchronními a lingvistickými. Uplatněná metodika při analýze textu se tedy stává cele věcí jednotlivého konkrétního exegeta a je věcí jeho volby. Exeget také leckdy hovoří angažovaně, za účelem prosazení určité věci, čímž odkládá svou „vědeckou neutralitu“ (viz E. Schüssler Fiorenzová a její ideologicko-rétorické analýzy role žen v raném křesťanství a dnešní společnosti). Normy se posouvají, mění, prolínají, ale i ztrácejí a stále větší úlohu hraje osobní (či subjektivní) předporozumění jedince, které se prosazuje proti snaze o „objektivitu“ stanoviska, jež byla patrná v dřívějších dekadách bádání a důraz je kladen na adekvátní rétorickou argumentaci a prezentaci výsledků bádání.<sup>129</sup> Spolu s tím se intenzivně rozvíjí oblast hermeneutiky a do popředí se současně s rozvojem teorie narativu dostává „zápletka“, ale i P. Ricoeurovo pojetí „metafory“.<sup>130</sup> Obecně se pojednávána doba vyznačuje problematizováním tradičních postojů, což se dotýká hlavních oblastí novozákonního bádání - Ježíše Nazaretského (viz *Jesus Seminar*) a apoštola Pavla (*new perspective* či bádání J. D. Crossana a M. Bor-

---

128] K problematice blíže viz BULTMANN, Rudolf. Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. (1925). BULTMANN, Rudolf. Das Problem der Hermeneutik. (1950). Obě studie publikovány in: BULTMANN. *Gesammelte Aufsätze*, 1973, s. 353-378, s. 256-280. LORENZMEIER, Theodor. *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*. Hamburg: Furche-Verlag, 1968, s. 61-90, 131-157. BERGER, Klaus. *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984. ISBN-10 3494011281. BERGER, Klaus. Rhetorical Criticism, New Form Criticism, and New Testament Hermeneutics. In: PORTER, Stanley E., OLBRICHT, Thomas H. (eds.). *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. JSOT 90; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, s. 390-396. ISBN 978-1850754497. CATCHPOLE, Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament, s. 167-188. Kromě zmiňovaných badatelů mají svůj podíl na rozvoji tradiční „historicko-kritické metody“ práce s novozákonním textem a dílčích kritérií také E. Norden, M. Dibelius, J. Jeremias, C. H. Dodd a řada dalších badatelů.

129] Blíže: AMADOR, David Hester J. The Word Made Flesh: Epistemology, Ontology and Postmodern Rhetorics. In: PORTER, Stanley; OLBRICHT H. Thomas (eds.). *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*. JSNTS 146; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, s. 53-65. ISBN 1-85075-671-6.

130] RICOEUR, Paul. Biblical Hermeneutics. In: *Semeia* č. 4, r. 1975, s. 27-148. ISSN 0049-3449.



ga).<sup>131</sup> Na zmiňovaná fakta reagovaly některé z významných osobností světového bádání pokusem o vytvoření „komplexních metod“ exegeze a text začaly vnímat jako „pletivo“, v němž je nutné každý pramínek textu analyzovat příslušnou metodikou. Takovýmto přístupem je dnes „socio-rétorická kritika“, jejímiž čelními zastánci jsou V. K. Robbins, B. Witherington nebo W. Wuellner.<sup>132</sup> To, co je u této metody předností, je však i její slabinou. Exeget zde musí zvládnout pro každou oblast pletiva textu rozsáhlou exegetickou metodiku, kterou musí být schopen i vhodně uplatnit. Tím se exegeze rozrůstá do obřích rozměrů a samotná teologická výpověď textu může být rozmělněna či překryta např. výtěžky ideologickými.

### Změna paradigmatu – Jesus Seminar

Radikální změna paradigmatu v bádání doby postmoderny je názorně vidět na práci instituce sdružující progresivní badatele, jež nese název *Jesus Seminar* a zabývá se otázkou „historického Ježíše“.<sup>133</sup> Badatelé spjatí s touto institucí zcela obrátili pohled na Ježíše z Nazaretu hned v několika oblastech a zcela „nekäsemannovsky“ jej odtrhli od Krista, Pána církve. Historické tázání, práce Tomášovým evangeliem, jakož i sbírkou výroků - „Q“, ale i moderní exegetické metody dostaly prioritu a výsledky jsou mnohdy až „troeltschovsky“ tvrdé.<sup>134</sup>

V letech 1993 až 1999 publikovala skupina vedená Robertem Funkem, jež náleží k *Jesus Seminar*, výsledky letité spolupráce na zkoumání historické hodnoty Ježíšových výroků, Ježíšových činů a možného Ježíšova evangelia.<sup>135</sup> Kromě řady no-

---

131| K současnému stavu bádání viz POKORNÝ, Petr. Proměny novozákonní vědy. In: *Teologická reflexe* č. 2, r. 2007, roč. XIII, s. 117-131. ISSN 1211-1872. THEISSEN, MERZ. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. B. A. Pearson, emeritní profesor University of California v Santa Barbara, představuje v sedmi lekcích ve své (na webu publikované) studii *The Gospel According to the Jesus Seminar* průběh bádání *Jesus Seminar* a jeho základní premisy. Pojednává také návaznosti na předchozí fáze bádání od J. Weisse, A. Schweitzera, R. Bultmanna, E. Käsemanna až do konce 90. let minulého století. (<http://veritas-ucsb.org/library/pearson/seminář/home.html>.)

132| ROBBINS, Vernon K. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge: Trinity Press International, 1996. ISBN: 1-56338-183-4. ROBBINS, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, society and ideology*. New York: Routledge, 1996. ISBN 0-415-13997-X. WITHERINGTON, Ben. *The Acts of the Apostle: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998. ISBN 0-8028-4501-0.

133| *Jesus Seminar* byl založen v roce 1985 Robertem W. Funkem, působí dodnes a jeho stoupců stále přibývá.

134| Zřejmě nekomplexnější a nejmodernější přehled bádání v oblasti tázání po historickém Ježíši nabízí: PORTER, Stanley E.; HOLMÉN, Tom (eds.). *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 1-4. Leiden: Brill, 2011. ISBN (set) 978 9004163720.

135| Publikace nesou názvy: FUNK, Robert W.; HOOVER, Roy W. and The Jesus Seminar. *The Five Gospels: What Did Jesus Really Say. The Search for the Authentic Word of Jesus*. New York: HarperOne, 1996. ISBN-10 006063040X. FUNK, Robert W. and The Jesus Seminar. *The Acts of Jesus: What Did Jesus Really Do? The Search*



vých poznatků v několika oblastech bádání bylo zkoumání uzavřeno výsledkem, že Ježíš nebyl apokalyptický prorok a bylo nastíněno několik možných profilů Ježíše z Nazaretu. Výsledky bádání vyvolaly řadu odborných i emocionálních reakcí. Tři badatelé z *Jesus Seminar* se navíc nezávisle shodli v závěrech, přičemž největší vliv, ale i nejvíce protestů, si vysloužila práce Johna D. Crossana - *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*.<sup>136</sup> Kritiku za své neapokalyptické vidění Ježíše sklidili i Marcus Borg a Stephen Patterson.<sup>137</sup> V diskusi, která se na zmiňované téma rozvinula, se řada obránců apokalyptického či eschatologického Ježíše vrátila zpět ke Schweitzerovi a kromě řady jeho tezí, které opět v aktualizované podobě zazněly, se pokusila nově zformulovat výhrady proti badatelům *Jesus Seminar*. Mezi takovéto teology patří i Dale Allison, který vnímá Ježíše jako proroka konce času.<sup>138</sup> Publikovanou diskusi formou příspěvků k ožehavým bodům bádání mezi J. D. Crossanem, M. Borgem, S. Pattersonem na jedné straně a D. Allisonem na straně druhé, zprostředkoval R. Miller a vyšla knižně jako *The Apocalyptic Jesus: A Debate*.<sup>139</sup>

### Neapokalyptický Ježíš Marcuse Borga

Reprezentativní postavou, na níž je možné demonstrovat posun bádání v otázkách spjatých s historickým Ježíšem, ale i ukázat rétorickou strategii prezentace vědeckých výsledků bádání v době postmodernity, je **Marcus J. Borg** (1942).<sup>140</sup> Je autorem řady článků i knižních publikací, je jedním z mluvčích *Jesus Seminar*, je blízkým spolupracovníkem J. D. Crossana (1934) a typickým zastáncem pojetí neapokalyptického Ježíše v *third quest*. Svůj pohled na osobnost Ježíše z Nazaretu

---

*for the Authentic Deeds of Jesus*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998. ISBN-10 0060629789. FUNK, Robert W. and The Jesus Seminar. *The Gospel of Jesus: According to the Jesus Seminar*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1999. ISBN-10 0944344747. Ještě před nimi vyšla práce: The Jesus Seminar. *The Parable of Jesus*. Red Letter Edition. Santa Rosa: Polebridge Press, 1988. ISBN-10 0944344070.

136| CROSSAN, John D. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York: Harper-SanFrancisco / HarperCollins Publishers, 1991. ISBN 0-06-061607-5.

137| BORG, Marcus J. *Meeting Jesus Again for the First Time*. New York: HarperOne, 1995. ISBN-10 0060609176. PATTERSON, Stephen. *The God of Jesus. The Historical Jesus and the Search for Meaning*. London: Bloomsbury – T. & T. Clark, 1998. ISBN-10 1563382288.

138| ALLISON, Dale C. *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1991. ISBN-10 0800631447. Konverzace mezi badateli D. C. Allisonem, M. J. Borgem, J. D. Crossanem a S. J. Pattersonem je hodnotným zviditelněním jednotlivých stanovisek a sondou do stěžejních tezí *Jesus Seminar* v otázce Ježíšovy eschatologie a apokalyptiky.

139| MILLER, Robert J. (ed.). *The Apocalyptic Jesus: A Debate*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2001. ISBN 0-944344-89-5.

140| Blíže: [www.marcusjborg.com/about-me/](http://www.marcusjborg.com/about-me/).

začal měnit v době postgraduálních studií a při sepisování své disertační práce (1972) pod vlivem George B. Cairda (1917-1984). Od převládajícího apokalyptického paradigmatu došel do stádia, kdy neapokalyptický Ježíš v synoptické tradici odpovídal více jeho zkoumáním. Po letech usilovné a osamocené práce na tomto tématu se stal známým zastáncem Ježíše neapokalyptického, kterého prezentuje jako „sociálního proroka“. Konflikt mezi apokalyptickým a neapokalyptickým Ježíšem je pro Borga konfliktem paradigmatu a má proto stěžejní význam.<sup>141</sup> Borg se proto ptá, co je základem pro vytvoření paradigmatu a které paradigma dává komplexnější smysl tradicím o Ježíšovi nebo nám umožňují tyto tradice vidět jako přesvědčivý celek? Odpověď není zcela jednoduchá a Borg ji buduje maximálně metodologicky v řadě svých prací, přičemž dochází k závěru, že:

a) Ježíš byl „muž Ducha“ (*Spirit person*) nebo židovský mystik. Byl tím, pro něhož Bůh nebo posvátno byli na zkušenosti založenou realitou, nikoliv jen článkem víry. To je základní předpoklad pro vše, čím Ježíš byl.

b) Ježíš byl léčitel a exorcista; v pojmech mnohých příběhů o něm řečených a je nejpozoruhodnější léčitel v židovské tradici.

c) Ježíš byl osvícený židovský učitel moudrosti, který, jako autoři knihy Joba a Kazatele, učil nekonvenční moudrosti, cestě nebo stezce, která vedla za konvenční způsoby chápání a žití.

d) Ježíš byl sociální prorok (jako např. Ámos, Micheáš, Jeremjáš), který obviňoval dominantní systém svých dní ve jménu Božím, jehož touhou byla spravedlnost.

e) Ježíš byl iniciátor hnutí v rámci judaismu; pozoruhodně rovnostářského hnutí, které začalo existovat kolem něj během času jeho života a jeho nejcharakterističtější veřejnou aktivitou byla praxe společného jídla, jehož se mohlo účastnit široce otevřené společenství lidí.<sup>142</sup>

Jak vyplývá z Borgových tezí, na jedné straně stojí schéma „mystik-léčitel-učitel moudrosti-sociální prorok-iniciátor hnutí“, proti němu stojí schéma „mileniální prorok“, což udává tón veškerému Ježíšovu činění a určuje interpretaci jeho vystoupení.<sup>143</sup> Borg dále zastává názor, že ač byla apokalyptická eschatologie široce rozšířena, neznamená to, že ji Ježíš proklamoval, což platí také o hrozbě ozbrojené revoluce, která byla v prvním století na území Palestiny stálou hrozbou. Ježíš byl

---

141| BORG, Marcus. Jesus was not an Apocalyptic Prophet. In: MILLER. *The Apocalyptic Jesus*, s. 31-48, zvl. 32-33.

142| BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 35. Velmi výstižné hodnocení včetně polemiky s Borgovými postoji nabízí WITHERINGTON, Ben. *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove: IVP Academic, 1997, s. 93-108. ISBN 978-0-8308-1544-9.

143| BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 35-37.

v mnohém jako Jan Křtitel, ale Theudas a Juda Galilejský se ke srovnání s ním moc nehodí. S Ježíšem mají společné to, že byli vůdčové hnutí, kteří byli odstranění ustanovenou autoritou. Jejich apokalyptické nahlížení reality se ale zřejmě lišilo. Co se týče eschatologického jazyka, kterým hovoří autoři Nového zákona o smrti Ježíše, ten nám opět nic přímo neříká o eschatologii Ježíše samého. Není nic překvapivého, že z velikonočního pohledu raně křesťanské komunity byla Ježíšova smrt a vzkříšení označeny jako „přelom věků“, k čemuž se eschatologický jazyk hodí. Po Ježíšově smrti někteří z jeho následovníků opravdu zakusili jeho „žijící realitu“, což vedlo k vyznání „Ježíš je Pán“. Velikonoce ale dle Borga nejsou primárně o zjevení, nejedná se o jakési *ghost stories*. Velikonoce jsou o potvrzení a vyznání Pána. „Vzkříšený na Boží pravici“ může být ranější než „vzkříšený ze smrti“.<sup>144</sup> Užití jazyka vzkříšení je vytvořeno povahou velikonoční zkušenosti a nemůže být viděno jako důvod pro výrok, že Ježíš nahlížel všeobecné vzkříšení jako blízké. Co se týče kontinuity mezi apokalyptickým nahlížením Jana Křtitele, Pavla a Ježíše, zde je nutné říci, že Ježíš se lišil od Jana právě v pojetí apokalyptické eschatologie. Co se týče Pavla a raného křesťanství, jejich apokalyptická eschatologie vzniká až po Velikonocích. Velikonoce nejsou primárně o tom, že Ježíš opět „žije“, ale vyjadřují to, že Ježíš se stal Pánem (a „sedí po pravici Boží“, což je jiný typ bytí i budoucnosti). Letnice pak vnášejí zkušenost Ducha do komunity. Vzkříšení i seslání Ducha má samozřejmě eschatologickou souvislost, neboť toto se stalo v „posledních dnech“ a rozhodující proměna života na zemi začala.<sup>145</sup>

Borgovi se zdá, že překvapivě velký počet synoptických textů je neutrální z hlediska apokalyptického nahlížení. Většina výroků o království Božím dle něj spadá do neutrální kategorie a nutně neznamenaají, že apokalyptické království je časově bezprostřední (právě nastávající) realitou. Obdobně tomu je s výroky o hrozbách, které se dají dále členit, a z 53 výroků pouze 12 odkazuje k poslednímu soudu.<sup>146</sup> Ježíš tedy dle Borga o soudu hovořil, ale jako „prorok sociální“, nikoliv jako „prorok apokalyptický“. Hovořil i o pokání, ale rovněž jako sociální prorok, nikoliv ve smyslu přípravy jedince pro poslední soud. Ježíš zajisté hovořil i o vzkříšení ze smrti, avšak bylo to velmi odlišné od toho, co se obecně čekalo. Ježíš určitě hovořil i o zničení Chrámu, ale ne proto, že by tím ohlašoval konec světa či národa (Chrám

---

144 | BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 38.

145 | Co se týče apokalyptických představ v židovstvu, Baruch i 4. Ezdráš odpovídají na události roku 70 a Marek, jako nejranější evangelista, zřejmě rovněž reaguje v „malé synoptické apokalypse“ ve 13. kapitole. Dle Borga všechna kanonická evangelia byla psána po „apokalyptické události“ židovské války proti Římanům. BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 39-40.

146 | BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 41-42.

nereprezentoval judaismus jako takový), ale proto, že byl již dlouho symbolem ovládnutí.<sup>147</sup>

Z argumentace vyplývá, že je možné stanovit tři paradigmatata určující pohled na Ježíšovo vystoupení jako celek, kdy je touto optikou viděna celá tradice:

a) Ježíš neměl apokalyptickou eschatologii. Apokalyptické nahlížení v evangeliích i zbytku Nového zákona je soustředěno až na druhý příchod Ježíše Krista, je to tedy „eschatologie druhého příchodu“, kterou nelze protáhnout zpět k Ježíši (k „historickému Ježíši“). Jedná se proto o „neapokalyptický *Gestalt*“.

b) Apokalyptické přesvědčení nebylo primární energií či motivem, který hnal vpřed jeho učení nebo misii. Je to spíše prvek, který dává plné pochopení Ježíše. V tomto případě jde o „sekundárně apokalyptický *Gestalt*“.

c) Ne jen Ježíš očekával, že Bůh je připraven intervenovat a nastolit události konce času, ale pro Ježíše to bylo centrální, oživovalo to jeho misii a formovalo jeho poselství. Zde máme co do činění s „primárně apokalyptickým *Gestalt*em“.<sup>148</sup>

Borg následně dochází k názoru, že pokud při přístupu k tradici upřednostníme „primárně apokalyptický *Gestalt*“, Ježíšovo učení se stává jednodimenzionální. Apokalyptická relativizace redukuje paradoxní, provokativní a neprvoplánové učení Ježíše na prostě přímé: „Kajte se, soud nastává.“ Problém zde není v tom, že by se Ježíš „spletl“ a vše se vyvinulo jinak. Problém vidí Borg v redukcí plastického Ježíšova učení na zjednodušené či jistým způsobem fádní až „banální“.<sup>149</sup>

Ježíš je pro Borga sociální prorok proklamující království Boží, je radikálním kritikem vládnoucího systému a poměrů jeho dní, čemuž hrozil zničením ve jménu Božím. V jeho slovech i činech je patrná naléhavost sociálního proroka, nikoliv apel apokalyptické eschatologie. Hnutí, které Ježíš započal, prolamovalo svou praxí společného jídla sociální hranice a ztělesňovalo sociální vize, které měl Izrael samozřejmě mít.<sup>150</sup>

### **Rétorická strategie M. Borga – jak přesvědčit čtenáře**

M. Borg, profesor náboženství a kultury na *Oregon State University*, si je dobře vědom, že publikace badatele, který má novými, možná kontroverzními závěry vyvrátit staré paradigma a přesvědčit konzervativní badatelskou (i laickou) obec, nemusí mít úspěch, bude-li jeho argumentace jednostranná a pouze vědecky stro-

---

147| BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 42-43.

148| BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 44.

149| BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 47-48.

150| BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 48.

há. Borg hodlá dát najevo, že ač má velmi progresivní postoje, je již od dětství zanícený křesťan, z něhož v průběhu studia vyrostl vědec, který je cele ve službách pravdy. Svě čtenáře o tom přesvědčuje nejen na webových stránkách, kde odhaluje rozměr své spirituality, čímž posiluje vlastní *étos*, nezbytnou kvalitu řečníka, aby byl důvěryhodný, ale i do své knihy *Meeting Jesus Again for the First Time* zařadil úvodní kapitolu s názvem *Meeting Jesus Again: My Own Story*.<sup>151</sup> Tento autobiografický úvod knihy, jenž do značné míry srůstá s jejím dalším obsahem, vytváří působivé *captatio benevolentiae*, jež je silným apelem na čtenáře, který bude zbytek knihy číst s povědomím, že autor je mužem víry, jehož stanoviska nelze považovat za pouhý badatelský konstrukt a prostě je odmítnout. Je zde patrný jev, který se v současné postmoderní společnosti objevil – autoři prací, zejména v USA, zařazují kapitolu o sobě samých.<sup>152</sup> Objektivita bádání má být dotvrzena „rétorickou maskou“ autenticity vlastní životní a badatelské cesty. Možná tak věci jsou, ale je nutné dotvrzovat vědecké závěry takovýmto způsobem? Nevytváří autor mýtus o sobě samém?

Borg zmiňuje své dětství v malém městečku v Severní Dakotě, kde s rodinou navštěvoval luterský sbor, chodil do nedělní školy a memoroval biblické verše.<sup>153</sup> Otevřeně popisuje, čemu věřil a vlastně již zde začíná cesta učence, která nikdy nepostrádala spirituální kvalitu, jen se postupně modifikovala, prošla krizí a dostávala hlubší intelektuální rozměr. Po otevřeném popisu pochybností v mládí a dospívání,<sup>154</sup> se autor dostává, ve svém členitém životopisu, do epochy teologických

---

151| BORG. *Meeting Jesus Again for the First Time*, s. 1-19. Sumář z této publikace a první kapitoly publikoval M. Borg v roce 2008 na svém blogu *Tracers of the Word* a je možné jej najít na: [http://www.conrad37.newsvine.com/\\_news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg](http://www.conrad37.newsvine.com/_news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg). Je to 13 let poté, co jeho kniha vyšla, což svědčí o její nevhední popularitě mezi americkými křesťany.

152| Problematice se věnuje: STALEY, Jeffrey L. *The Father of Lies: Autobiographical Acts in Recent Biblical Criticism and Contemporary Literary Theory*. In: PORTER, Stanley E.; OLBRICHT, Thomas H. (eds.). *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference*. JSNT SS 131; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, s. 124-160, zvl. 134-140. ISBN 1-85075-607-4. ADAMS, Timothy. *Telling Lies in Modern American Autobiography* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990. ISBN 08078-1888-7.

153| „I grew up in a small North Dakota town in a family which attended the Lutheran Church. Out of my experiences there, I remember pictures of Jesus with sheep and with children. I knew that he was God's son and that he had been born to a virgin. I remember my father reading the birth story on Christmas eve. I also knew that Jesus died on a cross and rose from the dead. I memorized John 3.16 for a Sunday-school program. And it was clear to me that believing in Jesus and telling others about him was the most important thing in the world.“ In: [http://www.conrad37.newsvine.com/\\_news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg](http://www.conrad37.newsvine.com/_news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg).

154| „My naive beliefs soon came into shaky territory. In elementary school I began to wonder how God could be present 'everywhere' and also be 'up in heaven'. My young mind decided that God was up in heaven, but he could be anywhere if he wanted to be. But, this was the first step in removing God from the world. He was a supernatural being who lived in heaven. I still believed God was real. Pervasive doubts about the existence of God accompanied the onset of my teenage years. Anxiety, guilt and fear also plagued me, because I still had a fear

studií a setkání s Augustinem, Anselmem, Bultmannem, Tillichem, Barthem atd., které bylo pro něj osvobozující, ač jeho dětské představy zcela zkolabovaly a nové porozumění se ještě nevyvořilo. Odtud se autor přesouvá ke studiím v Minnesotě (New Yorku a Tübingen), až po Oxfordem dotvořeného novozákonního učence. Čtenář sleduje autorovo niterné tázání, proces víry, vnímá jeho bytostné sepětí se světem církve a následně teologie, přičemž nemůže nepostřehnout autorovo nepozměnitelné (a Bohem vedené) úsilí jít stále dál. Nasává Borgovu otevřenost a již nyní, v úvodu díla, podvědomě přitakává jeho otevřenosti badatelské, která se nemůže spokojit se starými paradigmaty, ale žene autora k hlubšímu poznání a pronikavější spiritualitě.<sup>155</sup> Zde hledá Borg klíčovou metaforu pro svou vlastní spirituální i badatelskou pouť. Autor vždy opouštěl již nefunkční představy a kráčel neohroženě vpřed s nejvyššími nároky na sebe sama. Nebál se poznávat, měnit stanoviska a otevírat se novým zkušenostem i spirituálním prožitkům. Nelze se proto divit, že takovou cestou jde i v tázání po historickém Ježíši. Nemůže jinak, právě od něj musejí přelomová prohlášení zaznít. Ježíš sám je ten, kdo překračuje zažitá a nefunkční, nezapadá do systému obřadních zákonů, stoluje s hříšníky, čímž pobuřuje farizeje, ale zároveň nepůsobí nikomu fyzickou bolest, tu naopak odstraňuje a nikoho sociálně-politicky nestigmatizuje, neboť není vzbouřencem. Ježíš buduje alternativní komunitu a členem této komunity se stal i Borg. I on odhaluje moderní euro-americké společnosti mýtus o její (křesťanské) identitě a volá ji svou intenzivní spiritualitou i badatelskou neohrožeností k sobě samé.<sup>156</sup> Překračuje stereotypní, frázovitou, lidovou americkou zbožnost i badatelsky tradiční obraz Ježíše a jeho vystoupení. Nakračuje dál. Rozumí křesťanskému životu jako cestě transformace založené na alternativním obrazu Ježíše, který sám následuje svým osobním příběhem. Jeho život je infiltrován příběhem a životem Ježíšovým. Borg buduje metaforu spirituálně-intelektuální cesty, která má spojit autobiografickou reflexi a jeho badatelský obraz Ježíše z Nazaretu.<sup>157</sup> Tyto věci do sebe při-

---

of going to hell. I would pray fervently, 'Lord, I believe; help my unbelief'. For all that I wanted, I could not 'force' myself to believe. What was happening was a collision between the modern world view and my childhood beliefs. The world view, with its cause and effect, and with reality composed of matter and energy, made belief in God (a nonmaterial reality) increasingly problematic. I had begun to think critically. And this led me to affect the way I thought of Jesus-the Son of God (for I was no longer sure who 'God' was)." In: [http://www.conrad37.newsvine.com/\\_news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg](http://www.conrad37.newsvine.com/_news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg).

155| „In my mid-thirties I had a number of 'numinous' experiences which changed my understanding of God, Jesus and Christianity. These experiences were nothing spectacular but they brought to me 'radical amazement', a sense of the holy, and what Rudolf Otto calls the *mysterium tremendum et fascinans*..." In: [http://www.conrad37.newsvine.com/\\_news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg](http://www.conrad37.newsvine.com/_news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg).

156| BORG. *Meeting Jesus Again for the First Time*, s. 133-136.

157| STALEY. *The Father of Lies: Autobiographical Acts in Recent Biblical Criticism and Contemporary Literary*

rozeně zapadají a nedají se oddělit, neboť Ježíš vlastně činil totéž. Borg je v této autobiografické optice skutečným následovníkem Ježíše, který prošel *metanoiou* a došel pod Božím vedením až sem! Touto *metanoiou* musí projít i čtenář, a také jí projde, když přečte Borgovu knihu. Z pozice této proměny a otevřenosti novému bude Borgova práce čtenáři srozumitelná. Práce má být čtena optikou nabuzení vnitřní transformace a události nalezení řešení pro vlastní stanoviska a život. Toto dílo je tedy nutné brát vážně a rozhodně ho není možné rychle odvrhnout. Borg pracuje s postmoderním mýtem hledání vlastní identity, kterého zdařile využívá. Ježíš vede alternativní cestou k transformaci života a tak činí i Borg. Ježíš nemá, kde by hlavu složil, a stejně tak Borg.<sup>158</sup> (Roky sám bádá, než s výsledky své práce vystoupil a svět na ni nebyl připraven.) Borg zdůrazňuje význam slova „žák“ či „následovník“. Proces čtení jeho knihy je vlastně „cesta s Ježíšem“, díky ní se může i čtenář připojit k oné alternativní komunitě, která nepohrdá hříšníkem a ke které se už před ním připojili badatelé z *Jesus Seminar*. Kloubí se zde dohromady „radikální badatelské stanovisko“ a „inspirativní náboženský život“ autora. Autor však v této kapitole své práce nehovoří jako vědec či popularizátor, ale jako vyznavač. Čtenář za těchto okolností nemůže odmítnout, anebo musí alespoň částečně akceptovat autenticitu věci, když už nesouhlasí s autorovým profilem historického Ježíše.<sup>159</sup> Borg rafinovaně podbízí myšlenku, že Ježíš sám je tím, na kom stojí nové hnutí – *Jesus Seminar*. Jeho spirituální zkušenost spjatá s bádáním to přece dokazuje. V Borgově historickém tázání téměř chybí církev. Tu nahrazuje mystická zkušenost a jím sdílené společenství novozákoníků, učenců, kteří kráčí, byť různými stezkami, za stejným cílem.<sup>160</sup> Ač se Borg snaží dlouhodobě a programově budovat mosty mezi moderním ježíšovským bádáním třetí vlny tázání z pozice *Jesus Seminar* a širší křesťanskou komunitou, do církve jejich obraz Ježíše zatím moc neproniká.<sup>161</sup> Je to i tím, že sám Borg preferuje cestu individuálnosti či oddělenosti před cestou s davem nebo ve vleku davu. Je, nebo chce být i v této věci jako Ježíš. Bezesporu je výrazným reformátorem ježíšovského bádání a před čtenáře klade argumentaci budovanou na propojení dvou světů – vědeckého a bytostně zkušenostního. Ač

---

Theory, s. 136-137.

158| BORG. *Meeting Jesus Again for the First Time*, 134-135, 140.

159| Od dob napsání knihy *Meeting Jesus Again for the First Time* v roce 1995 se Marcus Borg k věci vyjádřil ještě několikrát, např. BORG, Marcus. *Jesus: Uncovering the Life, Teachings, and Surprising Relevance of a Spiritual Revolutionary*. New York: HarperCollins, 2006. ISBN-10 0-06-059445-4. Opět autor pracuje s určitou koncepcí spirituality, která se netáže jen po historických faktech, ale snaží se zpracovat náboženskou či osobní zkušenost.

160| STALEY. *The Father of Lies: Autobiographical Acts in Recent Biblical Criticism and Contemporary Literary Theory*, s. 138.

161| STALEY. *The Father of Lies: Autobiographical Acts in Recent Biblical Criticism and Contemporary Literary Theory*, s. 138.



jako badatel razí netradiční pohledy, chce před čtenářem být také člověk a dobrý křesťan s vlastní hlubokou zkušeností s Bohem. Je to vábení čtenáře oběma životy – osobním i badatelským, svým i Ježíšovým. Odmítnout takovou argumentaci může jen skutečně nepřející kritik. Vezme čtenář Borga vážně, když zná tyto dva jeho světy? Mají autobiografické úvody místo v odborných či naučně popularizačních dílech? (Činí tak i apoštol Pavel v listu Galatským, když hodlá přesvědčit Galatské o správnosti evangelia, které od něj přijali. Dokonce odkazuje na společně prožitou minulost a využívá silný emocionální apel. Právě funkce narativu, kde líčí události ze svého života, má vliv na to, zda je jeho rétorika v listu Galatským vyhodnocena jako „poradní“, nebo „soudní“.) Hodlá se i Borg takovýmto narativem již předem bránit odpůrcům, anebo jde o patetickou vsuvku hned na úvod, která má zasáhnout čtenářovy city a příznivě ho naklonit? Bezsporně je Borg znalý rétoriky a jako mluvčí *Jesus Seminar* ví, jak s ní zacházet. Právě tato kniha se stala Borgovým prodejním bestsellerem a dočkala se četných čtenářských ohlasů, což se dá říci i o jeho další knize *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith*.<sup>162</sup>

## 5. Závěr

Během let vývoje se ukázalo, že myšlenka J. P. Gablera nezanikla, ale byla rozpracována dále. Biblická teologie se vydala vlastní cestou, definovala vlastní předmět bádání a rozdělila se na oblast starozákonní a novozákonní. Rychle se rozvíjela metodika a specializovalo se bádání do řady oblastí a oborů. Teologie postupně přejímala do svých zkoumání výsledky z oblasti literární vědy, což ovlivnilo oblast hermeneutiky a otevřela se i dalším vědám jako podpůrným disciplínám. Vývoj přinesl také to, že výpověď badatele-teologa není nutně výpovědí víry, ale je odborným, vědeckým výstupem jeho exaktní práce. Díky stálému propracovávání historicko-kritické metody exegeze a kritérií tázání, jakož i díky rozvoji moderních synchronních metod práce s textem, se podařilo nashromáždit obrovské množství poznatků, jimiž dnes jednotlivé obory biblistiky disponují a které jsou schopny z dalších odvětví vědy zapracovat či reflektovat. Teologie stále navazuje na předchozí fáze bádání, stále reflektuje a propracovává svou metodologii i hermeneutiku, a klade důraz na kritické tázání, čímž se bezsporně řadí do oblasti vědy. Celý tento proces rozvoje byl a je výsledkem mimořádné akademické univerzitní svobody, kterou si teologie dokázala uhájít a která je pro její další vývoj i odborné analýzy nezbytná. To vše však neznamená, že by akademická, biblická teologie byla rezistentní vůči vlastnímu obsahu víry, což je názorně vidět např. na zde

---

162| BORG, Marcus. *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith*. New York: HarperCollins, 2003. E-book: ISBN 0-06057341-4.

prezentovaných osobnostech A. Schweitzera, R. Bultmanna, E. Käsemanna či M. Borga. Její proměny za posledních sto let jsou naprosto markantní a nezaostává za jinými vědními obory.

Zvláště ve věku postmoderny pak narůstá potřeba výpovědi teologie systematické, která zpracovává a reflektuje závěry teologie biblické, usiluje o správnou životní orientaci člověka dnes, a vede tolik potřebný dialog s vědou. Obě oblasti teologie, biblická i systematická, jsou tedy pro její prezentaci a pochopení nejen v akademickém světě nezbytné. Obě plní svou nezastupitelnou funkci a obě musí usilovat o to, aby jejich průsečíky i navazování byly co nejpřirozenější.

*Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1 na UK v Praze Husitské teologické fakultě.*

# MUSLIMSKÉ MENŠINY V EVROPSKÉ SEKULÁRNÍ SPOLEČNOSTI. NESNÁZE Z OBOU STRAN

---

LUBOŠ KROPÁČEK

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

## Muslim Minorities in the European Secular Society: Difficulties on Both Sides

**Abstract:** The way Muslims perceive the relation between the religious and the secular in the public life and in both theoretical and practical knowledge acquired new dimensions during the so-called "long 19th century". Changes in the balance of power and in reciprocal understanding made the Muslims accept the opportunity to learn from the Europeans and to migrate to their countries (although Muslim jurists disapproved of such phenomena) as well as to reconsider the challenge of a secular way of life.

Nowadays, Muslim minorities in (post)Christian Europe continue to discuss the issues of integration without assimilation. Opinions range from pragmatic, law-abiding citizenship to those of harsh criticism and rejection of Western values. Those who adopted a sort of medium position seek to adapt a certain interpretation of the European secular milieu to the traditional categories of the Islamic law. Another important trend is the search for a new jurisprudence (*fiqh*) for minorities and the efforts to establish a parallel Muslim society. All these approaches are by no means lacking in commercial aspects and in quibbles. Our contribution gives an account of the diversity of competing ideas concerning the situation of Muslims in the secular Europe.

**Keywords:** Secularism, intergration of migrants, jurisprudence (*fiqh*) for minorities, sharia.

*THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2014, Vol. 85, No. 1: 89-105.*

Zvykli jsme si přijímat moderní evropskou společnost jako vcelku usmířené, fungující propojení téměř všeobecné sekularity s hodnotami převzatými z křesťanství. Veřejný život je sekularizován, křesťanství žije v konsenzuálně vymezených sférách a patří k mentálně ukotveným a převážně uznávaným etickým hodnotám a motivacím jednání. Mnozí přijímáme tento stav i jako dobrou vyhlídku do budoucnosti. Tomáš Halík jej se svým znamenitým darem hloubky pohledu a elegance vyjádření vlídně komentuje ve vícerých textech, a to pod-

le příležitostných témat z vícerých úhlů. Tato usmířená sekularita totiž rozhodně není jednoduchá, nemá jen jedinou tvář sekulárního humanismu, rozvíjí se v různých souvislostech a její hranice jsou pestře rozeklané a se sociálními pohyby se rozostřují a proměňují. Můj příspěvek se zaměřuje na široké, různorodé a více-směrné vzájemné působení mezi většinovou domácí společností a muslimskými menšinami, které se v Evropě ustavily hromadnými migracemi po 2. světové válce. Obdobné jevy lze ovšem sledovat i v těch částech Evropy, kde se muslimové počítají k domácí, autochtonní populaci, jako je tomu v některých balkánských zemích a na východních pokrajích Evropy.

### **Sekularita v islámských dějinách**

Islám se podle víry svých vyznavačů a podle standardního výkladu dějin formoval působením proroka Muhammada, jehož raná obec v Medíně uznala ve dvojí funkci: jako Posla Božího, přijímajícího zjevané Boží pokyny, a jako svou politickou hlavu. Obec (*umma*) - později stát a de facto státy - se tak od počátku pojímala jako organizační rámec víry a kultu i veškerého veřejného dění. Bůh (*Alláh*) svou obec v tomto smyslu koránským zjevením instruuje a příležitostně chválí; žádný jiný institucionální rámec na způsob církve se neustavil. V čele šířící se muslimské říše po Muhammadovi stáli chalífové („nástupci“ či „náměstci“), nejprve (632-661) volené osobnosti, dále dynastie (Umajjovci, Abbásovcí, osmanští sultáni). Chalífát byl vždy vnímán jako záštita víry, postupně se však vedle jeho duchovní prestiže prosazovala i faktická politická sekulární moc, v nejobecnějším termínu *sultán*. Náboženskou stránku vlády potvrzoval zavedený zvyk zmiňovat jméno stávajícího panovníka v kázání (*chutba*) při páteční modlitbě. Souhrnně lze říci, že vrcholné civilizační dějiny islámu se uskutečňovaly pod vládou, která přes řadu sekulárních prvků dbala na svou islámskou tvář. Pouze odštěpení šíitů neuznávajících chalífy a svou autoritu vidících v imámech z rodiny Alího. Ti své spojení s transcendentí vystupňovali až k představě fáze skrytosti imáma-suveréna (velká okultace od r. 940), trvající dodnes.

Ve „zlatém věku“ abbásovské říše se v hlavních rysech dovršilo ustavení sunnitských právních škol (*mazhabů*). Uznání právníci (*fuqahá'*) sestavili a rozvinuli své variantní představy o Bohem určeném mravním a právním řádu, tedy o správné životní cestě (*šarí'a*). Vycházeli při tom z pokynů v Koránu, z tradic o Prorokově praxi a výrocích, z konsenzuálních názorů v obci a z analogických soudů. I přes velkou akribii a snahu postihnout co možná všechny myslitelné životní situace některé otázky ponechali úpravám daným zvykovým právem (*'urf*), rozrůzněným podle oblastí rozlehlého islámského světa. Řadu otázek panovníci řešili také přímo vlastními zákonodárnymi akty (*qánún*), bez odkazů na transcendentu. Doku-

mentární prameny dokládají historikům, v jak hojných situacích se úřední postupy i lidé různých vrstev řídili vlastní zkušeností a dokonce hledali listivé postupy jak obejít předpokládaná Boží ustanovení, jako je například zákaz úroku. Muslimské společnosti tak fungovaly značně sekulárně. Ve vrcholném středověku se prosadila také značná míra emancipace světských věd a filosofie. Přímo programově se projevila zvláště v averroismu.<sup>1</sup> Avšak dichotomní rozlišování věd „rozumových“ a „tradovaných“, případně „pozemských“ (*dunjawí*) a „zásvětních“ (*uchrawí*) najdeme i u významných teologů. Na světské straně jsou dobře zdokumentované dokonce i volnomyšlenkářské a protináboženské tendence v úvahových textech nebo u básníků.<sup>2</sup> Většinový sunnitský islám se ocitl tváří v tvář osudové zkoušce až za mongolského vpádu ve 13. století. Tehdy poprvé byli muslimové podrobení vládě jinověrců. Náležité stanovisko k nemuslimské vládní moci tehdy vyjádřil Ibn Tajmíja v kvalifikovaném nábožensko-právním dobrozdání (*fatwa*): muslimové mohou respektovat cizí moc pouze tehdy, pokud jim nebrání ve víře a způsobu života podle islámské právní a morální ortopraxe, šarí‘y.<sup>3</sup> V moderní době, když byli muslimové podrobeni evropským suverénům a když se mnozí přímo usadili v jinověrecké Evropě, Ibn Tajmíja se stal - podle postřehu nizozemského arabisty J. G. Jansena<sup>4</sup> - nejcitovanějším autorem muslimské ideologické publicistiky 20. století.

Cestu k migracím do evropských jinověreckých, křesťanských nebo postkřesťanských sekulárních zemí otevřely ovšem zásadní proměny právních a mravních názorů a mentality na obou stranách, které ve vývoji postupujícím několika generacemi přineslo „dlouhé 19. století“. Podrobnější analýzu a výklad autor tohoto příspěvku nabídl již dříve.<sup>5</sup>

---

1| Ibn Rušdův polemický *Fasl al-ma‘qál* má dnes český čtenář k dispozici v překladu O. Beránka *IBN RUŠD (AVERROES). Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Praha: Academia, 2012. *ISBN 978-80-200-2116-8*.

2| Evropští vzdělanci hledali kořeny známého traktátu *De tribus impostoribus* často právě u arabských volnomyšlenkářů. Viz MINOIS, Georges. *Traktát o třech podvodnících*. Praha: Volvox Globator, 2011. *ISBN 978-80-7207-818-9*.

3| Tuto podstatnou stránku Ibn Tajmíjova dnešního vlivu postihuje studie OSTROLUCKÝ, Ján. Autoritou od středověku až podnes: Myšlienkový vplyv Ibn Tajmíju na radikálny politický islam neskoršieho 20. storočia. In: *ACTA (ZČU Plzeň)*, 2013, s. 55-75. *ISSN 1802-0364*.

4| JANSEN, Johannes J. G. *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. London: Hurst & Co., 1997, s. 26 a násl. *ISBN 1-85065-274-0*.

5| KROPÁČEK, Luboš. Náboženské pole muslimských přistěhovaleckých komunit. In HAVELKA, Miloš a kolektiv *Víra, kultura a společnost*. Pavel Mervart, 2012, s. 127-146. *ISBN 978-80-7465-053-6*.

## Dlouhé 19. století<sup>6</sup>

Pro (post)křesťanskou Evropu dědičný islámský rival, propadlý stagnaci, přestával být soupeřem jak vojensky, tak ideově. Osmanská říše se v evropském myšlení zredukovala na „nemocného muže na Bosporu“ a „východní otázku“. Mocenská a hospodářská převaha a iniciativy evropských mocností dospívaly až ke koloniálnímu ovládnutí muslimských zemí. Zesílily kontakty a měnil se pohled na muslimy, na jejich víru a tradice. K proměnám duchovního klimatu v Evropě patřily jak postupující sekularizace a mocenské ambice, tak oslabování předsudků a lepší poznání jinověrců. Vznikla vědecky založená orientalistika, zahrnující i věcné studium náboženského jádra islámu.<sup>7</sup> Poznatky se uplatňovaly v koloniální politice (Ch. Snouck-Hurgronje) i v křesťanské misijní činnosti. Ve 20. století se promítly i do změn postojů k islámu v křesťanských církvích v pohledech teologie mimo-křesťanských náboženství i v živé praxi.

V akademických diskusích se čas od času nově otevírají některé otázky o postavení islámu na rozhraní náboženství a společnosti. Jde například o představu Maxe Webera, že narozdíl od protestantské etiky islám působil vůči kapitalismu přímo jako antiteze. Dnes takovéto strohé pojetí odmítají jak muslimští, tak západní autoři<sup>8</sup> a diskutuje se, do jaké míry se tržní ekonomika v muslimských zemích prosazovala i z vlastních zdrojů.<sup>9</sup> Neskončily ani diskuse o západní stereotypní koncepci neměnného Orientu, jak ji jako projev západní arogance kritizoval Edward Said.<sup>10</sup> Na muslimské straně přineslo 19. století výrazné proměny ve vztahu k (post)křesťanské Evropě. K rysům stagnace předchází dějinné fáze patřil nepochybně sebestředný nezájem o dění a myšlení mimo islámský svět v zemích dědičných rivalů na severu. Napoleonova expedice do Egypta a vojenská vítězství nad osmanskými vojsky prokázaly jejich převahu na mnoha polích společenského života. V muslimských zemích se probudily snahy dohnat zpoždění, reformovat, modernizovat. K tomu cíli sloužily rostoucí kontakty, zvaní evropských expertů a vysílání vlastních

---

6| K pojmu „dlouhé století“ poznamenávám, že je výstižný nejen pro Evropu, z jejichž dějin vycházel E. Hobsbawm, ale i pro islámský Východ období od Napoleonova vpádu do konce 1. světové války a zhrucení Osmanské říše.

7| Standardní obraz nabízí HOURANI, Albert. *Islam in European thought*. Cambridge University Press, 1991. ISBN 0-521-39213-6.

8| Kritickou diskusi o Weberově pohledu na islám rozvířil v r. 1974 Bryan S. TURNER. Dnes se tímto tématem zabývají zvl. Toby E. HUFF a v Německu Wolfgang SCHLUCHTER. Muslimskou kritiku formuloval SYED ANWAR HUSAIN.

9| GRAN, Peter. *Islamic Roots of Capitalism. Egypt, 1760-1840*. The American University in Cairo Press, 1999. ISBN 977-424-531-8 (starší vydání v USA již 1979).

10| SAID, Edward W. *Orientalismus*. Praha - Litomyšl: Paseka, 2008. ISBN 978-80-7185-921-5 (angl. originál 1978).

studentských misí do Evropy. Zeslábla nechuť „učit se od nevěřících“, vždyť modernizaci bylo možno vykládat a chápat jako snahu oživit islám a vrátit mu prestiž. Reformy v Osmanské říši i v Egyptě ovšem zároveň posilovaly sekulární charakter státní moci. Nově se diskutovalo o řešení vztahu mezi náboženstvím (*dín*) a státem (*dawla*). Diskuse v různě aktualizovaných podobách trvají dodnes.<sup>11</sup>

Tuhými spory a změnami procházelo a nadále prochází také islámské právní myšlení (*fiqh*) k otázkám postoje ke světu jinověrců. V obdobích stagnace právní autority muslimům nedoporučovaly, případně zcela zakazovaly cesty do zemí „nevěřících“. Rozhodně by se tam neměli zdržovat, a pokud se tam octnou, měli by se rychle vrátet do *dár al-islám*. Autoritativní názory právníků (*fatwy*) ze španělské Andalusie z 15. století, ovládnuté křesťanskou reconquistou, trvají důrazně na povinnosti muslimů odejít. Argumentují, že muslimům není dovoleno družít se s někým, kdo pije víno, cizoloží a jinak hřeší. Tím spíše ne s někým, kdo nevěří v Boha (Alláha) a šíří lži o Prorokovi.<sup>12</sup> Tento konzervativní názor modernizace utlumila. O současných diskusích islámských právníků o postavení muslimů v menšinovém postavení v Evropě budeme ještě hovořit.

„Dlouhé 19. století“ prakticky otevřelo cestu k migracím muslimů do jinověreckého prostředí. Po dřívějších, spíše ojedinělých případech se tu projevil dopad koloniálních záborů a hospodářské politiky ze strany evropských mocností a na muslimské straně zase demografický růst. Pro střední Evropu připadla nová role formování nových vztahů s muslimy habsburské monarchii: téže říši, která dříve nesla hlavní břímě vojenské konfrontace s osmanskými Turky. Nyní vojenskou okupací Bosny a Hercegoviny (1878) a pak anexí těchto území (1908) přivedla pod rakouskou svrchovanost více než půl milionu muslimů. Tuto skutečnost dokázali císařští politici - v určité spolupráci s představiteli církve - vyjádřit zákonem o uznání muslimů hanafitského směru za náboženskou společnost.<sup>13</sup> Tento zákon, krátce označovaný *Islamgesetz*, se stal vzorem pro úpravu právního postavení muslimů v evropské zemi, někde se jejich komunity zatím stále podobné úpravy jen dožadují. Rakušané si v létě 2012 sté jubileum tohoto zákonodárného aktu s hrdostí připomínali. V § 6 se zaručuje ochrana také učení islámu „pokud není v rozporu se

---

11| Seriozně zpracovaný přehled vztahů mezi úsilím o sekularizaci a o prosazování islámských hodnot v Egyptě nabízí RAF'AT, Sajjid Ahmad. *Ad-dín wa-d-dawla wa-th-thawra* (Náboženství, stát a revoluce). Káhira: Ad-Dár aš-šarqíja, 1989.

12| MILLER, Kathryn. Muslim minorities and the obligation to emigrate to Islamic Territory. *Islamic Law and Society*, vol. 7/2, June 2000, s. 256-288. ISSN 0928-9380. Obecněji k tématu v. KHOURY, Adel-Theodor. *Islamische Minderheiten in der Diaspora*. Mainz, 1985.

13| *Gesetz (159) vom 15. Juli 1912 betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanafitischem Ritus als Religionsgesellschaft*.



státními zákony“. V praxi - víceméně celoevropské - se tím rozumí nepřipustnost šaríatských trestů a polygamie.

Hromadný příchod muslimů do Evropy měl v samém závěru „dlouhého století“ ještě další, krvavý precedent. Na bojištích 1. světové války nasadily všechny bojující strany muslimské vojáky, zrekrutované v jejich državách. Počty padlých muslimů ve francouzské a v britské armádě přesáhly desetitisíce.<sup>14</sup> Němci získali za spojení Osmanskou říši, kterou patrně ponoukli vyhlásit džihád Dohodě<sup>15</sup> a prohranou válkou přivedli ke zhroutilí. Stojí za zmínku, že v rakousko-uherské armádě sloužily oddíly muslimských Bosňáků, v uniformách se zvláštním označením.

Muslimové si v té době již převážně uvědomovali, že Evropa je více sekulární než křesťanská. Pojem sekularismu ovšem klasická islámská civilizace neznala, nebyl pro něj ani termín. Arabští vzdělanci si byli vědomi, že některé životní kroky mají vztah ke spáse, zatímco jiné mají jen materiální, světský (*dunjawi*) význam. A tak v 19. století je evropské ideje vedly k formulaci termínu *dahríja*, odvozeného stejně jako evropský *sekularismus* od pojmu vymezeného času. V arabském diskurzu nabyl zřetelně pejorativní zabarvení ve významu „(hrubý) materialismus“ či „ateismus“. Teprve koncem století se rozšířil jako reálný ekvivalent pojmu „sekulární“ neologismus ‘*almání* nebo ‘*ilmání*, odvozený od kořene značícího „svět“ nebo „vědu“. Slovo se vžilo, avšak hodnocení samotného sociálního a myšlenkového směru, který vyjadřuje, se rozešlo do širokého vějíře názorů od přitakání po odsouzení sekularismu jako ideologie vnucené západním imperialismem.

### Migrace a její rozporná hodnocení

Hromadné přistěhovalectví muslimů do Evropy se datuje do období po 2. světové válce, kdy poničená Evropa potřebovala k obnově pracovní síly. Obecné rysy této imigrace jsou dobře známé. Napřed přijížděli jen muži na hrubé práce a předpokládalo se, že se po skončení svých kontraktů vrátí domů. Situace se změnila po arabsko-izraelské válce v říjnu 1973, kdy arabské ropné státy zdražily ropu a nábor pracovníků ze zámoří byly zastaveny. Z humanitárních důvodů evropské, ekonomicky zotavené země nicméně dovolily gastarbeitřům dovézt si manželky a děti. Teprve od této doby se islám - vázaný ve své žité podobě silně na rodinu a určitou sociální infrastrukturu - stal v evropských městech zřetelně viditelným.

O jeho přítomnosti svědčí nejenom nově budované mešity, ale i obchody a restaurace *halál*, muslimská knihkupectví, prodej devocionálií a s pokračujícím

---

14| Viz KROPÁČEK, L. *op. cit.* 2012, s. 132.

15| Osmanské vyhlášení džihádu z roku 1914 označil za „svatou válku made in Germany“ nizozemský orientalista Ch. Snouck-Hurgronje. C. H. Becker se pokusil organizovat proti tomuto obvinění odpor proněmeckých orientalistů.

rozvojem i školy, kulturní a společenská centra, široké spektrum moderních médií, spolků a organizací. Značná míra nejednoty ovšem trvá. Stále hrají roli rozdíly podle národnosti nebo země původu, rozdílné sociální postavení a také vlastní nekonformní názory. Individualismus se jako znak modernity rozšířil i v muslimských zemích, přitom v „diaspoře“ bezpochyby výrazněji. Mnozí potvrzují svou náboženskou a kulturní identitu, ale necítí, že by patřili k nějaké širší muslimské komunitě v dané zemi nebo městě. Teprve v novější době se ustavují širší, nadnárodní společenství na základě islámu jako nejpodstatnější identity a hodnoty. Italský sociolog Stefano Allievi je nazývá *neo-komunity*.<sup>16</sup>

Názorová nejednota se samozřejmě vztahuje také na postoje k samotnému faktu imigrace a života v Evropě, ve společnostech, kde domácí většinu obyvatel tvoří jinověrci, případně agnostikové nebo dokonce ateisté a kde se státy ústavami a praktickou politikou hlásí k principům sekularity nebo laicity. Všimneme si krátce názorové škály muslimských intelektuálů. V těchto nejobecnějších otázkách se na diskusích podílejí osobnosti z muslimských zemí i západní „diaspory“. Názory se různě prostupují a těžko se dají utřídit pod nepochybná záhlaví.

Již bylo řečeno, že konzervativci či tradicionalisté kdysi odmítali myšlenku pobytu v evropských nemuslimských zemích. Argumentovali středověkým - jakkoli v Koránu nedoloženým - dělením světa na „příbytek míru“ (*dár al-islám*) a „příbytek války“ (*dár al-harb*). Dodnes se této dichotomie drží někteří islamističtí radikálové a za obecně platný islámský názor, vyjadřující trvalou hrozbu násilí, ji jako silný argument na podporu svých kampaní označují také západní islamofobové. Muslimští právníci ustavili kdysi ještě další kategorii, označenou termínem *dár as-sulh* nebo *dár al-‘aqd*, vyjadřující „příměří“ nebo „smlouvu“. Myšlena je dohoda o pokojném soužití, jehož trvání si ovšem vyžaduje další dojednání. (Post)křesťanská Evropa může být nahlížena touto optikou. Jiní soudí, že dnes je domem mírové smlouvy celý moderní svět. Samozřejmě že mnoho moderních muslimů odmítá tuto celou kategorizaci jako zastaralou, dávno překonanou moderní politickou realitou a mezinárodními smlouvami.

### **Rozporné pohledy na sekulární společnost**

Z jiného úhlu, kladný přístup k migraci a trvalému životu v Evropě může být argumentačně podložen islamistickým záměrem šířit islám (*da‘wa*). Nemuslimská země je prostorem pro misijní působení. Podobný názor byl vysloven i obecně na sekulární společnost. Za jednou z takovýchto formulací stojí - jen na první pohled

---

16] ALLIEVI, Stefano. Islam in the public space: social networks, media and neo-communities. In ALLIEVI, S. - NIELSEN, J. *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill, 2003. ISBN 90-04-12858-1, s. 1-27.

překvapivě - Abdullahi Ahmed an-Na'ím ze Súdánu, liberálně a reformně smýšlející islámský právník a lidskoprávní aktivista. Přednáší práva na Emory University v Georgii (USA) a v anglofonním odborném světě je uznáván za předního odborníka na otázky uplatnění lidských práv v islámu. V sekularitě přitom vidí vhodný terén pro šíření ušlechtilých myšlenek islámu.<sup>17</sup> Zdůrazňuje přitom, že šari'a je věcí náboženského svědomí muslimů a nesmí být vynucována státní mocí. Dodejme jen, že an-Na'ím se hlásí ke svému učiteli Mahmúdu Táhovi, popravenému v roce 1985 za učení, odlišující trvale platné duchovní mekkánské súry od súr medínských, které vykládal jako světské, určené jen pro právní úpravy v tamní rané obci.

Zcela jinak situaci hodnotí jiný reformně a prozápadně smýšlející muslim, politolog syrského původu Bassam Tibi, emeritní profesor z Göttingen. Ve svých četných dílech důsledně odlišuje žádoucí *euroislám* od sociálně degradujících formací stávajícího evropského *ghetto-islámu*. Přitom zdůrazňuje, že náležité chování evropských muslimů nesmí zahrnovat žádné misijní snahy o prozelytizaci.

Velmi výrazným ideologem islámu v evropské sekulární společnosti je ovšem Tariq Ramadan, vnuk (po matce) zakladatele egyptského Muslimského bratrstva Hasana al-Banná. Sám se narodil v Ženevě a má švýcarské občanství. Sekularitu či její francouzskou formu *laïcité* označuje za vyústění evropského vývoje, kdy bylo nezbytné probojovat intelektuální a sociální osvobození zpod staleté utlačitelské moci církve. Islámský svět - podle Ramadánova pojetí - rozdělení církve a státu nepoznal a jeho společnost nabízela vždy, byť s občasnými poklesky, prostor pluralitnímu souladu.<sup>18</sup> Nyní se muslimové v Evropě setkávají s důležitým úkolem prosadit svou identitu v sekulárním prostředí, které je namnoze nechápe a označuje pejorativními nálepkami fanaticů nebo fundamentalistů. Je třeba, aby se sebevědomě zapojovali do veřejného života. Jejich integrace se musí stát pozitivním soužitím, nikoli asimilací ani pasivním začleněním. Ramadán zdůrazňuje, že praktikující muslim ve svém náboženském životě - dodržováním pěti pilířů - spojuje svou osobní zbožnost s vírou, modlitbami, půstem, charitou a celistvou kulturou ostatních věřících a překonává tak integrační až asimilační tlaky, jakými působí francouzský způsob na jedince či anglický na komunitní uskupení. Sekulární společnost dává muslimům možnost žít angažovaně podle své víry a mít ve veřejném životě této společnosti respektované místo. Tedy nežít v ghettu - Ramadán tu mluví o nežádoucí „libanonizaci“<sup>19</sup>. Žít a projevat se jako muslim - například u mus-

---

17| AN-NAIM, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press, 2008, paperback 2010. ISBN 978-0674034563. Vyšlo též v překladech do všech významných jazyků islámského světa.

18| RAMADAN, Tariq. *Les musulmans dans la laïcité*. Lyon: Tawhid, 1994. ISBN 2-909087-23-9.

19| Ibid. s. 92 „libanisation“.

limských žen šátkem - musí samozřejmě vyplývat z víry a vnitřního přesvědčení, nikoli z donucení.

Vějíř názorů na sekulární společnost a integraci se v dnešním islámu rozevírá a prolamuje do velké šíře, někdy až překvapivě. Někdejší muftí ve francouzském Marseilli Soheib Bencheikh kdysi označil islám za bytostně polygamní: již se oženil s arabskou, perskou, tureckou a indickou kulturou a dnes žádá o ruku laickou kulturu francouzskou. Pro své menšinové postavení si vypracuje novu teologii, která za bohulibou zvyklost (*ma'rúf*, Korán 3:104 a 110) přijme namísto archaických norm svobodu náboženství a lidská práva.<sup>20</sup> Na al-Azharu dnes v situaci, kdy má být v Egyptě po vojenském svržení režimu Muslimských bratří vypracována nová ústava, se ozývá názor, že termín „sekulární“ má v arabských zemích špatnou, obecně protináboženskou pověst, takže cílem má být jednotný, demokratický, konstituční stát.<sup>21</sup> K menšinovému postavení v Evropě byl zase zaznamenán názor, že cílem nemá být (příliš pasivní) integrace, ale aktivní participace.<sup>22</sup>

Zvláštní model postavení islámu v sekulární společnosti přinesl ovšem turecký kemalismus. Byl vtělen do ústavy Turecké republiky jako důležitý státní princip *laiklik* a jako garant jeho dodržování vystupovala po několik desetiletí armáda. Turecká sekularizace veřejného života byla mnohokrát popsána a analyzována historickými, sociologickými i politologickými metodami<sup>23</sup> a zůstává nadále předmětem živého zájmu nemuslimských i tureckých a jiných muslimských autorů. Někdejší přísný kemalistický sekularismus začal být změkčován od 50. let a proces pozvolného, opatrného návratu islámu do veřejného života pokračuje dál. Za vlády a prezidentství Turguta Özala (1983- resp. 1989-1993) vykristalizoval model spojující národní a duchovní ideál do „turecko-islámské syntézy“. Další postup (re)islamizace přinesla vláda umírněně islamistické strany AKP premiéra Recepa Tayyipa Erdogana. Proces souvisí s hospodářským vzestupem nových anatolských elit, vycházejících z prostředí, kde se nikdy neprosadil tak silný odstup od islámských konzervativních hodnot jako ve velkoměstech. Politické zvraty Arabského

---

20| BENCHEIKH, Soheib. *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*. Paris: Grasset, 1998. ISBN 2-246-53871-8. Bencheikh se sám snaží uplatnit i ve francouzské politice.

21| Viz interview představitele mezináboženského dialogu na al-Azharu Mahmúda Azaba pro Christian Solidarity International in *Christen in Not* (Wien), November 2013, s. 3.

22| Názor aktivně zastává ředitelka vídeňské Islamische Fachschule für soziale Bildung paní Mgr. Zeynep Elibol. Informaci přivezl z Vídně doktorand HTF V. Strejček (2013).

23| Literatura o kemalistickém laicismu je velmi rozsáhlá. Za standardní výklady platí pro dějiny konceptu od 18. století BERKES, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal, 1964 - a pro kemalismus do r. 1950 LEWIS, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. 2. vyd. London and New York, 1968. Z velkého počtu novějších titulů může překvapit srovnání, jak přistupovaly k náboženství tři autoritativní režimy PLAGGENBORG, Stefan. *Ordnung und Gewalt. Kemalismus - Faschismus - Sozialismus*. München: Oldenburg, 2012. ISBN 978-3-486-71272-8.

jara vynesly Erdoganovi na podzim roku 2011 nadšené přijetí v několika arabských zemích, kde byla politika AKP na čas vyzdvížena jako vzor uplatnění islámu v moderním státě.<sup>24</sup>

Propojení islámu se sekulární modernou v Turecku představuje samozřejmě důležitý segment tématu tohoto našeho příspěvku. Je to téma obsáhlé, předmět pokračujícího výzkumu a pozornosti dalece přesahující pouhý akademický zájem. Netýká se jen citlivé oblasti na spojnici Evropy s Blízkým východem, ale zasahuje i do srdce Evropy, kde již více než půlstoletí žijí velké počty tureckých přistěhovalců: v Německu, Rakousku, Dánsku, Belgii, francouzském Alsasku i jinde. Široká sféra svobod, jaké nabízí dnešní Evropa, ovlivňuje přirozeně smýšlení a způsob života těchto Turků, rozkročených - leckdy již ve druhé i třetí generaci - mezi dvěma kulturami. Většina stále sleduje islám, jaký jim přinášejí imámové vysílání z oficiální turecké správy náboženských záležitostí (*DITIB*, krátce *Diyanet*). Druhý nejpočetnější soubor tureckých mešit ovládá striktnější islámské uskupení *Milli Görüş*, spojené s kurzem někdejších islamistických stran Necmettina Erbakana (zemřel 2011). Nechybí ani mešity a uskupení blízká súfijským tendencím nebo hnutí výrazné osobnosti Fethullaha Gülena.<sup>25</sup> Od vazeb k Turecku se značně odtrhává sekta alevitů (turecky *aleviler*), kteří v někdejší vlasti apologeticky zdůrazňují svou islámskou identitu, zatímco v Německu a Rakousku si úspěšně prosazují uznání za zvláštní náboženský směr.

Některé turecké osobnosti v Německu, zvláště intelektuálky, se otevřeně vyslovují pro rozhodné reformy pojetí islámu a žádoucího způsobu života v jeho duchu. Diskuse se nevyhnutelně soustředí na pojetí mravního a právního řádu - šarí'y - jakou na základě středověkých tezí prosazují konzervativní fundamentalisté, přičemž a leckdy s výsměchem odsuzují mnozí západní nemuslimští publicisté a kultivovaně reformovat se snaží umírnění muslimští liberálové. V Evropě stejně jako v muslimských zemích.

### Jádro svárů: šarí'a

Ideologové politického islámu hlásají, že stát je povinen trvale uplatňovat islámský řád. Argumentují koránským ustanovením vládnout či soudit podle Božího

---

24] U nás k tématu vynikají analytické práce založené na tureckých pramenech, zvl. PIRICKÝ, Gabriel. *Islám v Turecku*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2004. ISBN 80-89034-30-6 - SIEGL, Erik. *Islám versus modernizace? Praha: Ústav mezinárodních vztahů*, 2013. ISBN 978-80-87558-14-0. - KUČERA, Petr. *Turecké jaro? Od ekologického protestu k občanskému neklidu*. *Nový Orient*, 3, 2013, s. 4-17. ISSN 0029-5302 (číslo je monotematicky věnováno současnému neklidu v Turecku).

25] Podrobnější informace jsou dnes v češtině k dispozici díky monografii Klapetek, Martin. *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*. Brno: CDK, 2011. ISBN 978-80-7325-264-9.

Zákona, tj. šarí'ý (Korán 4:58 a 39:3)<sup>26</sup>, a Boží chválou obce věřících, že plní úkol „přikazovat vhodné a zakazovat zavrženíhodné“ (Korán 3:104 a 110, 9:71 a 31:17). Ve zvláštním menšinovém postavení v Evropě vidí pak jako stále relevantní dvojici precedentních řešení z islámské minulosti. Jde jednak o fatwu, kterou ve 13. století stanovil pravidla života pod vládou jinověrců Ibn Tajmíja. O jeho názoru zde již byla řeč: muslim může takovou vládu snášet, pokud mu nebrání žít podle své víry a šarí'atských norem. Druhé řešení připomíná jako vzor postavení židů a křesťanů pod muslimskou vládou. Muslimští autoři je hrdě označují za projev tolerance islámu vůči starším vyznavačům monoteistických náboženství. Pokud se podrobili muslimské moci, byl jim určen status „chráněného lidu“ (*ahl adh-dhimma*) spojený s řadou podmínek a omezení a vyšším daňovým břemenem (daň z hlavy *džizja*). Směli však žít podle své víry a požívali autonomie, zvláště v otázkách rodinného a dědického práva. Představiteli jejich komunit či obcí (v Osmanské říši *millety*) byli jejich duchovní vůdci, tedy patriarcha, biskup, rabín a podobně. Na základě tohoto precedentu se dnes islamisté domáhají obdobné autonomie v Evropě - od uznávání šarí'atských právních rozhodnutí až třeba po zvláštní Islámský parlament.

Židé kdysi v obdobném postavení tolerované menšiny rozvinuli v Talmudu právní princip nazvaný aramejsky *dina de-malchuta dina*; přikazuje dodržovat zákony země diaspory, jako by šlo o halachu. Muslimové tu stále stojí před poměrně novou, nezcela zažitou zkušeností a svůj vztah a právní postoj k ní usilovně hledají. Zaujímané postoje tvoří široké spektrum, stále rozšiřované dalšími barvami a odstíny buď vyšších nároků, nebo kritických názorů. O určitou typologii se pokouší německý právník Mathias Rohe.<sup>27</sup> Rozlišuje 5 typů postojů k evropskému sekulárnímu státu a zákonu. Je zřejmé, že hranice jsou někdy u jedinců i skupin rozostřené a zařazení může kolísat nebo se přesouvat. Přesto jako určitá osnova k výzkumu a výkladu je to užitečný nástroj.

První typ Rohe označuje za pragmatický. Patří sem muslimové, kteří přijímají právní stav a způsob života v zemi, v níž našli nový domov. Jsou si vědomi svých náboženských a kulturních kořenů, ale akceptují i přiřazení k další, nové identitě sekulární společnosti. Tato loajalita představuje postoj velmi rozšířený, často většinový, ale pro senzacechtivá média málo zajímavý, a proto zhusta přehlížený.

---

26] Rozbor tohoto verše a jeho kritiku u M. S. Ašmáwího viz KROPÁČEK, L. *Blízký východ na přelomu tisíciletí*, s. 142-152. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-2985.

27] ROHE, Mathias. *Sharia in Europe - Perspectives of Segregation, Assimilation or Integration for European Muslims*. [ames.hmdc.harvard.edu/files/Mathias.Rohe\\_lecture.pdf](https://ames.hmdc.harvard.edu/files/Mathias.Rohe_lecture.pdf). Prof. Rohe je velmi aktivním znalcem a organizátorem výzkumu islámského práva, k moderním vrcholům poznání patří jeho monografie *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H.Beck, 3. vyd. 2011. ISBN 978-340657-554.

Druhý typ se vyznačuje silně kritickým, někdy zcela negativním postojem k islámu, s nímž se někteří muslimové se silnými emocemi rozešli. Volají po podstatných reformách anebo islám dokonce označují za nereformovatelný. Jako rozhněvaná ex-muslimka strhla na sebe v Nizozemsku pozornost Somálka Ayaan Hirsi Ali. V Německu zase v Berlíně žijící turecká právnička a feministka Seyran Ateş rozvířila emoce knihou a pak rozhovorem v *Der Spiegelu* na téma *Islám potřebuje sexuální revoluci*<sup>28</sup>. Nemenší rozruch vyvolal v Mnichově usedlý egyptský intelektuál Hamed Abdel-Samad svou drtivou kritikou soudobého islámu jako neschopného reformem. Nazval ji v duchu Oswalda Spenglera *Zánik islámského světa*<sup>29</sup>. Méně emfaticky kritizuje v Německu islám turecká socioložka Necla Kelek. Problém vidí právě ve snaze muslimů vytvářet vlastní paralelní společnost. Soudí, že „Islám není schopen integrace, zatímco jednotlivý muslim jako občan ano.“<sup>30</sup> Ve vlastním výzkumu ukázala zejména na protiintegrační praktiku Turků v SRN dovážet si z Turecka nevěsty, které na nich budou zcela závislé.

Obecně lze k tomuto typu dodat, že ostře vystupující ex-muslimové či zapálení reformisté se ve své negaci někdy sdružují. Některým islamističtí radikálové z jejich někdejších zemí původu zasílají výhrůžky.

Další typ, nazývaný paušálně islamismem, se těší velkému mediálnímu zájmu. Nezřídká je z neznalosti anebo i tendenčně ztotožňován s islámem vůbec. Islamisté obviňují evropské společnosti z morálního rozkladu, zvláště ukazují na rozpad rodiny, sexuální promiskuitu a korupci. Své odmítnutí evropské, či obecně západní, převážně sekulární společnosti formulují do ideologií, které se shodují v určení nepřítelů, ale rozcházejí ve vykreslení cílů. Mezi islamistickými spolky v Evropě existují značné rozdíly dané etnickým původem (různé arabské země, Pákistánci, Turci, Afghánci aj.), místem a způsobem formace, stupněm militantního zaměření i představou o postulovaném ideálu islámského řádu. Například Strana islámského osvobození (*Hizb at-tahrir al-islami*) vytyčuje cíl obnovení všeislámského chalífátu. Působí vesměs v ilegalitě. Jiné islamistické proudy zdůrazňují islámskou kulturní identitu a vystupují veřejně a snad i apoliticky, jak se představuje všeislámská misie *Tabligh* (ve Francii *Foi et pratique*). Důležitý je samozřejmě rozdíl mezi pouhou extremistickou rétorikou a sklonem sahat k násilí, terorismu.<sup>31</sup>

---

28| ATEŞ, Seyran. *Der Islam braucht eine sexuelle Revolution*. Berlin: Ullstein, 2009. ISBN 978-3-550-08758-5. Navazuje interview v týdeníku *Der Spiegel* 13.10.2009.

29| ABDEL-SAMAD, Hamed. *Der Untergang der islamischen Welt*. München: Droemer, 2010. ISBN 978-3-426-27544-3.

30| KELEK, Necla. Freiheit, die ich meine. *Frankfurt Allgemeine Zeitung* 15.12.2007, s. 1-2.

31| Odborná literatura a trvající výzkumy k tomuto tématu a k bezpečnostním rizikům islamismu jsou samozřejmě velmi rozsáhlé. Užívaná terminologie není jednotná. Pokládám za možné držet se rozlišení, jaké jsem



V kritice pokleslých morálních standardů v Evropě, včetně sekularismu a oslabeného křesťanství, se s islamisty shoduje i tradicionalistický typ. Drží se ovšem především v mentální rovině akademického diskursu a - řečeno křesťanským termínem - pastorage, užívá výhradně klasickou terminologii islámské právní vědy (*fiqh*), kritiku nepojímá nenávidně a odmítá násilí. Pomocí kategorií *fiqhu* řeší i cesty k přizpůsobení k právním podmínkám života v evropské společnosti. Na této půdě mohou muslimové přijímat evropské právní normy - jakkoli pro ně inovativní - podle šaríatských principů *darúra* (nezbytnost) nebo *maslaha* (obecný prospěch). Jde o cestu k integraci bez asimilace.

Ve snaze o smířlivé řešení se rozvíjejí myšlenky o „pružnosti šarí‘y“ (Qaradáwí: *mabda‘ al-murúna fi š-šarí‘a*) a dnešní diskuse o vypracování zvláštního *fiqhu* pro menšiny (*fiqh al-aqallíjât*). Smířlivější tradicionalisté se při nich ovšem střetávají s neústupnými islamisty, zvláště ze Saúdské Arábie. Téma u nás propracoval na základě analýz vyřčených názorů významných islámských právníků (*fatáwá*, fatwy) Vít Šisler.<sup>32</sup> Ukázal, že vedle vlivu oficiálních či tradičních islámských autorit, jako je turecká síť DITIB nebo imámové z al-Azharu, se uplatňují i neformální autority z evropských muslimských komunit, nadací a hnutí, a to ze všech rozrůzněných proudů. Významnou roli při koncipování zvláštních norem pro evropské muslimy má hrát Evropská rada pro fatwy a výzkum, ustavená v Londýně v roce 1997 z iniciativy Federace islámských organizací v Evropě (FIOE) s finanční podporou zvláště z Dubaje. V duchu cíle dosáhnout integrace bez asimilace se v jednotlivých projednávaných otázkách práva, zvláště rodinného, uplatňuje nejčastěji princip akceptace místního státního práva, které lze z islámského hlediska uznat za evropské zvykové právo (*‘urf*). K přijatelným řešením přispívá i značná vstřícnost ze strany některých evropských úřadů, zvláště v Británii, i ze strany církví, opět zvláště Church of England.

Profesor Rohe uzavírá svou typologii pohledem na začleňování náboženských stanovisek do principů moderního občanství. Z islámského hlediska to znamená rezignaci na někdejší chalífát a na millety. Rád připomíná zkušenosti a některé dnešní názory z Bosny<sup>33</sup> a souhlasný názor reprezentativního islámského fóra,

---

navrhl v KROPÁČEK, L. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996, ISBN 80-7021-168-7, s. 11-57. Samozřejmě s vědomím, že argumentace se rozrostly, v užívané terminologii se rozšířil *salafismus* (*salafíja*).

32| ŠISLER, Vít. *Contemporary Jurisprudence for Muslim Minorities in Europe* (nepublikovaná diplomová práce) FFUK, 2011.

33| Bosna nabízí argumenty různé povahy. Když u nás V. Havel vyznamenal na Hradě v r. 1995 A. Izetbegoviče za uplatňování principu občanského soužití, toto hodnocení významného předáka muslimských Bosňáků bylo možno vnímat s rozpaky. V Bosně ovšem nebyla zavedena šarí‘a. V diaspoře v Rakousku si Bosňáci počínají rovněž umírněně. Jako vzor pokojného integrovaného chování si zasluhuje ocenění životní dílo ve Vídni působícího Smaila Baliče (1920-2002). Na druhé straně lze připomenout některé úvahy bosenských muslimských politiků

že dnes celý svět má být pokládán za jedinou oblast dohodnutého míru (*dār al-‘ahd*).<sup>34</sup> Dodejme, že zvláštní důraz si zasluhují argumentace upozorňující, že šarí‘a má oprávnění pouze jako náboženská povinnost pro svědomité věřící, nesmí tedy být státem vynucována a nemůže být územně vymezenou legislativou. Již byla řeč o tomto důrazu u An-Na‘íma, stejně smýšlí ve Francii působící Burhán Ghaljún<sup>35</sup> a početní další liberální muslimští intelektuálové.

### Současný stav a morální bolesti

Sjednocující se Evropa nedospěla dosud k jednotnému řešení právních otázek ve vztahu k muslimským menšinám. Ve všech státech platí svoboda náboženství<sup>36</sup> a velmi blízké si jsou legislativní tendence čelící nelegálnímu přistěhovalectví. Země s většími muslimskými menšinami se také shodují ve snaze zajistit domácí výchovu imámů, představujících duchovní autoritu pro věřící. Křesťanské církve tyto tendence většinou iniciativně podporují. Jen málo zemí přiznalo muslimům stejný statut náboženské společnosti jako křesťanským církvím. Až řadu let po rakouském *Islamgesetzu* (1912) se obdobnou cestou vydalo také Španělsko (1993)<sup>37</sup> a Belgie se sérií královských dekretů.

V Evropě se ale v podobných formách projevuje také růst populistických stran, které si získávají hlasy rozdmýcháváním nálad proti muslimům, ať adresně, nebo v širším rámci odmítání přistěhovalců. Tento trend prochází vzestupy a poklesy podle událostí v zemi samé nebo i dále ve světě. Na podzim 2013 zažila velké protimuslimské nepokoje Moskva. V západní Evropě se protimuslimské strany z podnětů M. Le Penové a Geerta Wilderse sblížují. V Rakousku naopak bylo možno konstatovat, že protipřistěhovalecká rétorika lídra FPÖ Stracheho byla proti minulosti přitlumenější. Určitá míra animozity je ovšem přítomna všude. Poměrně silný a často mediálně vyslovovaný je názor o „plíživé islamizaci“ či protlačování šarí‘y, která nepatří do sekulární společnosti.

---

a mediální spekulace z roku 2013 o přesídlení 300.000 Arabů do Bosny k posílení muslimského charakteru země. Náklady nabízely financovat Kuvajt a další ropné monarchie.

34| Zmiňovaná konference ISESCO (islámské obdoby UNESCO, založená Organizací islámské konference) se konala ve Frankfurtu n. M. 29.-30.9.2003.

35| GHALION, Burhan. *Islam et politique, la modernité trahie*. Paris: La Découverte, 1997. ISBN 2-7071-2714-0. Stojí za zmínku, že Ghaljún stál v období 2011-2012 v čele syrských povstalců proti Asadovu režimu v Sýrii. Když mezi nimi zesílil podíl militantních islamistů, na funkci rezignoval a vrátil se do Paříže.

36| Článek 9 Úmluvy o ochraně lidských práv a základních svobod, sjednané v rámci Rady Evropy: Svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání.

37| *Acuerdo de Cooperación entre el Estado Español y la Comisión Islámica de España*.

Některé tendence tohoto rázu lze skutečně zaznamenat. Úředně mají možnost upravit své rodinné vztahy podle šarí'ý v zemi EU pouze turečtí nebo bulharští menšinoví muslimové v řecké Thrákii, kde jim toto právo zaručila smlouva z Lausanne v r. 1923. Paradoxně byla o 2 roky později v samotném Turecku šarí'a zrušena a nahrazena občanským zákoníkem podle švýcarského vzoru. V posledních letech některé principy šarí'ý pronikají do evropského soudnictví, zvláště v Británii vznikly arbitrážní soudy (*arbitration tribunals*) založené na principu smluvní volnosti, kde se strany mohou dohodnout podle šarí'ý. Rozhodnutí jsou pak závazná a vymahatelná před soudy civilními. Agenda těchto soudů v Londýně zahrnuje především rozvody na žádost muslimek. Zatímco v Anglii se praxe vžila, v Německu judikáty týkající se muslimských stran, kdy soudce přihlédl k jejich muslimské identitě, vyvolaly skandál.<sup>38</sup> Šlo zvláště o kauzu domácího násilí v marocké rodině, kdy soudce rozhodl, že podle Koránu má muž právo ženu udeřit. Nejnověji se také u nás v ČR objevily zprávy, že současný pražský imám Samir Shehadeh se snaží ustavit paralelní islámskou justici. Je jí zatím tzv. islámská komise pro rodinu při muslimské obci v Praze. Ta má řešit případné rozvodové kauzy, kde rozhodování přísluší podle islámského práva buď muži, nebo - navrhuje-li rozvod žena - šarí'atský soud.

Některé muslimské zvyklosti jsou součástí šarí'ý, u některých je to sporné. Evropské státy uznávají právo muslimů na stravování *halál* a vytvářejí k němu podmínky ve školách, v armádě i třeba ve věznicích. Téma ovšem přerůstá do komerční sféry, označování *halál* - jakých hojně přibývá i v Praze - má získávat muslimskou klientelu. V roce 2013 se v Rakousku objevila i variace coca-coly nazvaná *Sultan Cola* s označením *halal* a výkladem v němčině, turečtině, arabštině a bosenštině. Sporná je otázka, do jaké míry je nábožensky závazný šátek u školaček. Téma hidžabu - ve Francii vyřešené zákazem - vyvolalo v Německu polemiku mezi profesorem Rohem, který islámský pohled přejímá do německého práva, a Neclou Kelekovou, která to odmítá.<sup>39</sup> Nepochybnou vazbu k náboženství má obřízka chlapců - u Židů závazná, u muslimů silná tradice, *sunna* - takže její letošní zákaz v Německu a pak v rozhodnutí Rady Evropy pohoršil věřící obou konfesí. Šarí'a spolu s materiálním zájmem proniká do Evropy také v podobě islámského bezúročného bankovníctví a financí, které se za dluhové krize ukazuje jako méně hazardní než konvenční politika. Čistě komerční zneužívání víry představují však zřejmě projekty hotelového řetězce luxusních šarí'atských hotelů Almulla, které nejenom že nenabízejí vepřové a alkohol, mají oddělené bazény pro ženy a v pokojích Korány, ale budou dbát i na polohu lůžek a toalet, aby nesměřovaly k Mekce.

---

38| Řadu případů, kdy se německé právní instituce vypořádávají se šarí'ou, uvádí BEZOUŠKOVÁ, Lenka. *Islámské rodinné právo se zaměřením na právo manželské*. Praha: Leges, 2013. ISBN 978-80-87576-55-7.

39| *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 15.12. a 22.12.2011.

K perspektivám dalšího vývoje tenzí a tření v kontaktních zónách sekulárních evropských společností s jejich muslimskými občany a partnery existuje velký počet rozporných předpovědí. Bohatá spektra polarizovaných a různě odstiňovaných názorů existují mezi muslimy, mezi sekulárními intelektuály i mezi křesťany. Objevuje se i falešná tendence zneužívat přítomnost muslimů k zatlačování domácího křesťanství, jeho symbolů a tradic. Sám jsem se setkal naopak s tím, že mi muslimové potvrzovali, že nemají naprosto nic proti křížům ve školních třídách, nebo křížkům u zaměstnankyň veřejných služeb. Při diskusích o tom, zda mají mít v Nizozemsku v neděli obchody zavřeno podobně jako v Německu a Rakousku, jsem slyšel tamní muslimy argumentovat, že by to byl dobrý moment připomenutí sakrálního rozměru života. Muslimové slaví rádi spolu s námi Vánoce - v sekulárních arabských zemích, jako bývala Sýrie nebo i Egypt, i v naší Evropě.

Při přemýšlení o přítomnosti islámu v Evropě nelze přehlížet jeho rozpětí mezi salafistickým pokušením a moderním občanstvím, mezi zálibou v *halál* a v internetu, mezi ambicemi a realismem. Košatou realitu muslimského předměstí Paříže našich dnů výstižně vylíčil ve své nedávné knize Gilles Kepel.<sup>40</sup> Arabské jaro přineslo mnoho nadějí, jimiž bohužel další zkušenosti citelně otrásl. Znovu se ozvaly - a moderními komunikačními sítěmi se budou i dále v širokých horizontálních propojeních ozývat - myšlenky o univerzálních hodnotách, k nimž se islám může a má hlásit. Jde o důstojnost, demokracii, svobodu, humanitu, charitu a v neposlední řadě i o duchovnější a dnešním lidem vstřícnější pojetí šari‘y, tedy správné a spásné cesty životem. K takovým vyspělejším pojetím - a také k evropanství - se hlásí mnozí, mezi nimi příležitostně i Tariq Ramadan.<sup>41</sup> Postoje, slova a činy je třeba trvale sledovat. Snad se muslimům dobré vůle podaří integrovat islámskou identitu do sekulární Evropy konstruktivně. Do našich úvah patří také zamyšlení o mravním řádu. Vynikající analytik moderní společnosti Ernest Gellner dospěl k názoru, že morální řád skončil, že sekularizovaná nebo polosekularizovaná společnost žije v určité nejednoznačnosti, v kompromisu mezi vírou a její nepřítomností a povinností čestné pochybnosti. Tomuto stavu dává Gellner přednost před islámskou *ummou*, jejíž pokusy o sekularizaci podle jeho pohledu selhaly.<sup>42</sup> Muslimští autoři ovšem útlum víry v postmoderní společnosti a její hodnotovou roz-

---

40] KEPEL, Gilles. *Quatre-vingt-treize*. Paris: Gallimard, 2012. ISBN 978-2-07-013432-8. Název knihy nesouvisí se slavným románem Victora Huga z francouzské revoluce, ale naráží na SPZ oblasti Seine-Saint-Denis s početným muslimským obyvatelstvem.

41] RAMADAN, Tariq. *L'islam et le réveil arabe*. Paris: Presses du Chatelet, 2011. K islámu jako náboženství a evropanství jako kultuře se Ramadán přihlásil již dříve, viz např. jeho rozhovor „A Policy of three c's“, in *IWM Post*, č. 90, July - December 2007. Wien: Institut für die Wissenschaften vom Menschen, s. 8.

42] GELLNER, Ernest. *Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové*, s. 119-124. Brno: CDK, 1994. ISBN 80-85959-27-5.

bředlost a morální poklesky příkře - a leckdy právem - kritizují. Pokusil jsem se před časem ukázat<sup>43</sup>, jak detailně propracované morální normy, jaké hlásají islámské manuály typu katechismů, vzbuzují v západní společnosti nejednou rozpaky a často i nechut. Chybí silné soustředění na to, co je dnes nejdůležitější: vykořenit terorismus a jakékoli násilí ve jménu Božím. V kaleidoskopech islámských kvazikatechismů některé požadavky vnímáme jako humánní a správné, některé jako vysloveně nepřijatelné a velmi mnohé jako malicherné zbytečnosti. Nechut se snadno v klimatu představ o ničím neomezované svobodě přenáší na myšlenku mravního řádu vůbec. Jsem přesvědčen, že křesťanům tu jako partnerům s bohatší zkušeností se sekulární společnosti, připadá v dialogu s muslimy úkol ukazovat, jak spojovat mravní opravdovost odpovědné víry se svobodou. Církev se tu ovšem v dialogu ocitají ve vysmívaném a napadaném prostředku mezi hodnotově rozvolněnou postmodernou a její islámskou oponenturou, sužovanou vlastními nedostatky.

*Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1 na UK v Praze Husitské teologické fakultě.*

---

43 | KROPÁČEK, Luboš. Dnešní islám a otázky mravního řádu. *Teologické texty* č. 4, 2005, s. 152-155. ISSN 0862-6944.

# KOGNITIVNÍ VĚDA O NÁBOŽENSTVÍ - STANDARDNÍ PARADIGMA\*

MARTIN PEROUTKA

UNIVERZITA PARDUBICE

## Cognitive Science of Religion - The Standard Paradigm

**Abstract:** In this paper I review theories of religion inspired by the cognitive revolution and based on the domain-specific approach to the human mind, namely theories of superhuman agency, epidemiology of representations, modes of religiosity, ritual competence and minimal counter-intuitiveness, which together form the so-called standard cognitive paradigm in the study of religion. I try to explain basic terminology of cognitive science and to outline the fundamental elements of the cognitive paradigm, such as the domain-specific approach to the human mind, the evolutionary theory of the mind and the epidemiological approach to culture, as formulated by Dan Sperber in 1980s. I also mention another inspiring figure who presents anthropomorphism and belief in gods and spirits as an essential feature of religion - Steward Guthrie. I also introduce Lawson's and McCauley's theory of ritual based on representations of agents, and Whitehouse's theory of modes of religiosity. These theories are interconnected. I conclude with the theory of Pascal Boyer, who tried to formulate a certain kind of temporary consensus that would connect other cognitive theories and his own idea of minimal counter-intuitivity.

**Keywords:** Religion, cognition, contra-intuitivity, cognitive science, modular mind.

*THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2014, Vol. 85, No. 1: 106-139.*

## 1. Úvod

V anglicky psané literatuře existuje dnes celá řada více či méně podrobných textů uvádějících do problematiky kognitivních přístupů v religionistice.<sup>1</sup> U nás se v posledních letech touto problematikou intenzivně zabývá především katedra religionistiky v Brně, jejíž členové publikovali řadu zajímavých článků zabývajících se konkrétními oblastmi kognitivního výzkumu.<sup>2</sup> Přesto dosud chybí

---

\*| Text vznikl za podpory Interní grantové agentury Univerzity Pardubice, přepracováním a aktualizací částí magisterské práce *Kognitivní přístupy v religionistice* obhájené v roce 2009 na Husitské teologické fakultě UK.

1| Za mnohé jmenujme třeba Armin W. GEERTZ, *Cognitive Approaches to the Study of Religion*, in: Peter ANTES, Armin W. GEERTZ, Randi R. WARNE, *New Approaches to the Study of Religion: volume 2*, New York: Walter de Gruyter, 2004, s. 347-389, s. 352. Nebo Jesper SØRENSEN, *Religion in mind: A review article of the cognitive science of religion*, *Numen*, Jan 1, 2005, s. 445-492.

2| Nejsystematičtěji se tématu věnuje brněnský studentský časopis *Sacra* pod vedením Aleše Chalupy, který

české texty poskytující základní orientaci v problematice s ohledem na širší odbornou veřejnost, zejména studenty humanitních a teologických oborů.<sup>3</sup> Je třeba si uvědomit, že kognitivní vědy stojí na antropologických předpokladech značně odlišných od tradiční teologické antropologie, a proto bývají teology často vnímány jako hrubě redukcionistické, či přímo militantně ateistické.<sup>4</sup> Ať už je toto podezření oprávněné či nikoliv, je zřejmé, že popularita kognitivní vědy o náboženství, která se dotýká široké laické veřejnosti, představuje pro teologii výzvu.<sup>5</sup> Pokusím se tedy stručně a srozumitelně vysvětlit základní pojmy a teorie kognitivní vědy o náboženství a zběžně čtenáře zasvětit do diskuse, kterou toto dnes již zastarávající paradigma v religionistice vyvolalo. I s ohledem na množství cizojazyčných přehledových článků bych se spíše než o „telegrafický“ přehled rád pokusil o jakýsi didaktický úvod. Proto se chci soustředit na několik stěžejních teorií a neomezit se jen na jejich jednovětě shrnutí, ale nakolik rozsah studie dovolí, sledovat jejich stavbu a naznačit konsekvence jejich aplikace. Tento text bude, doufám, časem následován navazujícími studiemi, která jej doplní o novější přístupy, teorie rozvíjené mimo standardní paradigma, a především o filosofickou kritiku samotných teoretických základů kognitivních přístupů, na jejichž rozbor zde již nezbyl prostor.

---

publikuje převážně cizojazyčné studie: Radek KUNDT, Can Cognitive Science of Religion Help Us to Better Understand the Reasons for Nestorius' Downfall?, *Sacra* 2007/1, Ústav religionistiky FF MU, s. 56-63. Rudolf HAVELKA, The Significance of Sacred Places: The Contribution and Limits of Cognitive Approaches to Their Research, *Sacra* 2009/2, Ústav religionistiky FF MU, s. 49-61. Justin E. LANE, Cognition in Context: New Approaches to New Islamist Movements in the Middle East, *Sacra*, 2011/1, Ústav religionistiky FF MU, s.22-33. Česky třeba: Rudolf HAVELKA, Syntéza kognitivní vědy o náboženství a kognitivní archeologie: nová perspektiva studia pravěkých náboženských systémů?, *Sacra* 2008/1, Ústav religionistiky FF MU, s. 5-26. Jan BLÁŠKO, Slepé uličky religionistiky: Metodologické problémy a kognitivní přístup jako jejich možné řešení, *Sacra* 2008/1, Ústav religionistiky FF MU, s. 27- 40.

3| I v dalších religionistických časopisech již vyšlo několik článků dotýkajících se tohoto tématu, jako např.: Luther H. MARTIN, Biology, Sociology and the Study of Religion: Two Lectures, *Religio* 5/1, 1997, s. 21-35. Martin KANOVSKÝ, Sémantika náboženstva a jej kognitivne základy: Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev, *Religio* 7/2, 1999, s. 145-176. Maiva PETRY, Kognitionswissenschaftliche und ethnologische Modelle der Religionsentstehung, *Religio* 14/1, 2006, s. 3-18. Aleš CHALUPA, Pýthie a inspirovaná věštba v Delfské věštině: Sociokulturní a kognitivní perspektiva, *Religio* 18/1, 2010, s. 59-84. Hubert SEIWERT, Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd, *Religio* 16/2, 2008, s. 227-240. Jesper SØRENSEN, Dávná mysl: Současná historiografie a kognitivní věda, *Religio* 18/1, 2010, s. 3-29. Luther H. MARTIN, The Future of the Past: The History of Religions and Cognitive Historiography, *Religio* 20/2, 2012, s. 155-171. Luther H. MARTIN, "Star Talk": Native Competence; Initiatory Comprehension, *Pantheon* 7/1, Univerzita Pardubice, 2012, s. 59-69.

4| Výčet nejčastějších výhrad spolu s pokusem o jejich vyvrácení: Emma, COHEN, Jonathan A. LANMAN, Harvey WHITEHOUSE, Robert N. McCAULEY, Common Criticisms of the Cognitive Science of Religion-Answered, *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion*, 2008/37, Equinox Publishing, s. 1-4.

5| Viz např.: Lluís OVIEDO, Assessing cognitive approaches to religion: a theological account, *European Journal of Science and Theology*, March 2006, Vol.2, No.1, s. 47-54.



## 2. Kdy a jak se objevila kognitivní religionistika

Jednoduše řečeno, kognitivní religionistika je aplikací objevů kognitivní vědy na oblast náboženství. Kognitivní věda sama je pojem, který se poměrně obtížně vymezuje. Ve starší literatuře můžeme narazit na úzké pojetí, které klade rovnítko mezi kognitivní vědu a kognitivismus coby konkrétní směr módní především v 70. a 80. letech. Dnes se naopak zdůrazňuje, že jde spíše o perspektivu nežli o jasně definovanou disciplínu.<sup>6</sup>

Margaret A. Boden navrhuje definovat oblast kognitivní vědy jako studium „mysli jako stroje“, protože základní předpoklad kognitivní vědy je, že stejná vědecká teorie platí pro mysl i myslí podobné artefakty. Přesněji řečeno, kognitivní věda je podle ní interdisciplinární studium myslí informované teoretickými koncepty odvozenými z informatiky a teorie řízení systémů (control theory). S výjimkou některých novějších teorií je pro většinu kognitivních přístupů typické vysvětlení v termínech manipulací s formálními symboly.<sup>7</sup> Klasická „kognitivistická“ definice říká, že „[m]yšlení lze nejlépe pochopit v pojmosloví reprezentujících struktur v mysli, a v pojmosloví výpočetních procedur, které na těchto strukturách operují.“<sup>8</sup> Tyto reprezentující struktury (o jejichž povaze existuje řada sporů a pochybností) se obvykle nazývají mentálními reprezentacemi a předpokládá se, že výpočetní procedury aplikované na tyto mentální reprezentace vyúsťují v chování.<sup>9</sup>

Kognitivní věda, jakožto interdisciplinární aktivita zahrnující krom filosofie myslí a psychologie také umělou inteligenci, neurovědy, lingvistiku a antropologii, se začala vyvíjet v padesátých letech 20. století.<sup>10</sup> Podobu vědní disciplíny dostala v polovině sedmdesátých let, kdy vznikla Společnost pro kognitivní vědu (Cognitive Science Society) a byl založen časopis *Cognitive Science*.<sup>11</sup> Rozvoj zobrazovacích technik umožňujících monitorovat aktivitu mozku a vznik počítačů umožňujících modelovat složité procesy zpracování informací tehdy vedly k odklonu od behavioristického paradigmatu a znovuotevření „černé skříňky“ subjektivity, aniž by se

---

6| Earl HUNT, *Cognitive Science: Definition, Status, and Questions*, *Annual Review of Psychology*, Vol. 40, February 1989, s. 603-629, s. 603.

7| Margaret A. BODEN, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 12.

8| Paul THAGARD, *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*, Praha: Portál, 2001, s. 25, (originál tučně).

9| P. THAGARD, *Úvod do kognitivní vědy...*, s. 35.

10| *Ibid.*, s. 11.

11| *Ibid.*

znovu sahalo k pochybným introspektivním metodám.<sup>12</sup> K zakládající generaci se počítá Marvin Minsky, John McCarthy, Noam Chomsky a další.<sup>13</sup>

V kognitivní religionistice si vzhledem k pozdnímu datu jejího vzniku největší vliv získaly přístupy založené sice zprvu na klasickém počítačném, doménově specifickém, funkcionalistickém pojetí mysli, doplněné ovšem již oproti klasickému kognitivismu o evoluční teorii psychiky, některé aspekty vtělesněného pojetí kognice.<sup>14</sup> To se u těchto standardních teorií projevuje zejména v pojetí kategorií, které nejsou chápány v tradičním realistickém duchu, ale jako funkční adaptace organismu.

Některé úvody do kognitivní religionistiky uvádějí jako první publikaci knihu *Rethinking Religion* od Lawsona a McCauleyho.<sup>15</sup> Někdy je ještě zmiňován druhý významný inspirátor, Steward Guthrie, který do diskuse přinesl systematický antropomorfismus a víru v bohy a duchy jako základní rys náboženství.<sup>16</sup> Monografii na toto téma sice vydal až po *Rethinking Religion*, nicméně článek „A Cognitive Theory of Religion“, v němž svou teorii představil, vyšel již v roce 1980.<sup>17</sup> Pokud zahrneme do našich úvah širší pole kulturní antropologie, uvidíme, že kořeny kognitivního paradigmatu v religionistice jsou ještě mnohem hlubší a pevnější.

Do osmdesátých let je situován hlavní rozvoj takzvané „kognitivní antropologie“, jejímž představitel je například D'Andrade a která významně inspirovala kognitivní religionistiku, zejména prostřednictvím Dana Sperbera, a částečně též pod názvem evoluční psychologie, neboť tyto dva obory ke konci osmdesátých let splývají.<sup>18</sup> Jako předchůdce kognitivní religionistiky zmiňuje kognitivní antropologii například A. Geertz.<sup>19</sup> Diskuze ohledně evoluční psychologie, kterou lze vnímat jako nedílnou součást kognitivní vědy, se rozpoutala rovněž již v sedmdesátých letech díky Scottu Atranovi, který v roce 1974 uspořádal debatu o vztahu mezi

---

12| Luther H. MARTIN, Religion and cognition, in: John R. HINNELS (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, New York: Routledge, 2005, s. 473-488, s. 475. K "černé skříňce" behaviorismu viz třeba Robert J. STERNBERG, *Kognitivní psychologie*, Praha: Portál, 2002, s. 26nn.

13| P. THAGARD, *Úvod do kognitivní vědy...*, s. 21.

14| „Embodied“ bývá často do češtiny překládáno prostě jako „vtělené“, což má nechtěně filosoficko-teologické konotace, i proto se držím konvence založené překladem stěžejního díla o vtělesněné kognici: George LAKOFF, *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*, Praha: Triáda 2006.

15| L. H. MARTIN, Religion and..., s. 476n.

16| Stewart GUTHRIE, A Cognitive Theory of Religion, *Current Anthropology*, Apr., 1980, Vol. 21, No. 2., s. 181-203.

17| S. GUTHRIE, A Cognitive Theory... Pro další rozpracování jeho teorie viz např.: Stewart GUTHRIE, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, New York: Oxford university press, 1993.

18| M. BODEN, Mind as..., s. 531.

19| A. W. GEERTZ, Cognitive Approaches..., s. 352.

obecně lidským a kulturně specifickým, na níž pozval krom Chomského, Batesona, Piageta a dalších také Levi-Strausse.<sup>20</sup> Dawkins vydal kontroverzní *Selfish gene* (Sobecký gen) roku 1976. Dawkins a jeho popularizátor Dennett<sup>21</sup> představují odvětví evoluční psychologie, které lze chápat spíše jako samostatný směr, nazývaný někdy memetismem, nicméně jsou v kognitivní religionistice často zmiňováni a citováni, byť většinou kriticky.<sup>22</sup>

Titul knihy Lawsona a McCauleyho: *Rethinking religion* přímo odkazuje na o dvacet let starší knihu Dana Sperbera: *Rethinking symbolism*. Najdeme v ní jeden z nejlivnějších impulzů pro rozvoj kognitivní religionistiky, jímž je Sperberův výklad symbolů jako metareprezentací. Sperber sám chápal svou teorii jako nové rozvinutí myšlenek strukturální antropologie.<sup>23</sup> Přímoú návaznost kognitivní religionistiky na strukturalismus zdůraznil třeba Kanovský.<sup>24</sup>

Těmito letnými zmínkami chci ukázat, že kognitivní teorie náboženství nepředstavují nějakou nahodilou módu, vnucenou religionistice zvenčí, ale jsou integrální součástí religionistické tradice a logickým vyústěním dlouhé diskuse v rámci kulturně antropologických oborů.

Než se budeme podrobněji věnovat výkladu jednotlivých teorií, je třeba objasnit několik pojmů zásadních pro pochopení kognitivního paradigmatu v religionistice.

### 3. Základní pojmy

#### 3.1. Modularita a doménová specifická

Existuje rozšířená představa, že přemýšlení je činnost řízená souborem pravidel (např. logických), která rozum používá na analýzu a třídění veškerých přichozích dat.<sup>25</sup> Stejně přemýšlení mu pomáhá pochopit, na co právě hledí, porozumět větě, odhadnout jak se cítí kamarád, nebo vyřešit složitý rébus. Oproti takovémuto generálnímu pojetí myslí, které zastávali například britští empiristé, existuje druhé pojetí, jehož náznaky lze nalézt již u Descarta či Kanta, a podle něhož se mysl

---

20| Robin M. HENIG, *Darwin's God*, *The New York Times*, March 4, 2007, [online] <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9405EED1E3EF937A35750C0A9619C8B63&sec=&spon=&pagewanted=1>

21| Daniel C. DENNETT, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Viking (Penguin), 2006, např. s. 76.

22| Srov.: A. W. GEERTZ, *Cognitive Approaches...*, s. 361n.

23| Dan SPERBER, *Rethinking Symbolism*, Cambridge university press, 1975, s. 98n.

24| Martin KANOVSKÝ, *Štruktúra mýtov: Štruktúrálna antropológia Clauda Levi-Straussa*, Praha: Cargo. 2001, s. 130.

25| Srov. např.: Ilkka PYYSIÄINEN, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden-Bosto- Köln: Brill 2001, s. 197.

skládá ze specializovaných subsystémů, které spolu navzájem kooperují, a z nichž každý řeší specifické úkoly podle specifických zákonitostí.<sup>26</sup> Tento přístup je znám jako *doménově specifické* pojetí mysli a v kognitivní religionistice je zvláště vlivný.

Jako průlomová bývá uváděna práce lingvisty Chomského, který začal formulovat svou teorii „psychických orgánů“ v opozici vůči Piagetovi a skinnerovskému behaviorismu.<sup>27</sup>

Fodor, autor druhé základní publikace, se výslovně brání zaměňování Chomského psychických orgánů s jím popisovanými *moduly*.<sup>28</sup> Nesouhlasí s představou raného Chomského, že to, co je vrozené, je určitý soubor znalostí, konkrétně primárních lingvistických dat.<sup>29</sup> Chápe specializaci mysli jako problém odlišných mechanismů. Modul je specializovaná jednotka provádějící algoritmické operace na symbolických reprezentacích.<sup>30</sup> Není to tedy tak, že by mysl obsahovala nějaké vrozené ideje, spíše je její struktura rozčleněná na jednotlivé funkční mechanismy, které produkují různé typy idejí různým způsobem. Je v zásadě myslitelné, aby byl modul v mysli ustanoven učením, ale v kognitivní religionistice je modulární pojetí spojeno s předpokladem vrozenosti modulů, jde tedy v tomto smyslu o výrazně nativistické pojetí mysli.

V otázce doménové specifčnosti percepčních mechanismů (které mají jako svůj vstup informace poskytované smyslovým aparátem a jako svůj výstup konceptuální reprezentace)<sup>31</sup> jsou kognitivní vědci v podstatě za jedno. Problém nastává u procesů konceptuálních, které mají konceptuální reprezentace jako své vstupy i výstupy.<sup>32</sup> Fodor zde zastává umírněné stanovisko. Podle něj jsou modulární pouze percepční procesy (jako vnímání barev, analýza tvarů, atd.)<sup>33</sup> a lingvistické

---

26| Lawrence A. HIRSCHFELD, Suzan A. GELMAN, Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity, in: Lawrence A. HIRSCHFELD, Suzan A. GELMAN (eds.), *Domain specificity in cognition and culture*. Cambridge university press, 1994. s. 3-37, s. 3.

27| Noam CHOMSKY, *On Language*, New Delhi: Penguin books, 2003, s. 46.

28| Jerry A. FODOR, *Modularity of mind*. Cambridge: MA: MIT Press 1983, s. 11.

29| J. A. FODOR, *Modularity of mind...*, s. 4. Dle Fodora je pro Chomského, jakožto zástupce neokartezianství v psychologii typický předpoklad, že mentální struktury mohou být vysvětleny převážně na základě odkazů k propozičnímu obsahu mentálních stavů. Ibid. s. 6.

30| Charles CLIFTON Jr., Fernanda FERREIRA, Modularity in Sentence Comprehension, in: Jay L. GARFIELD (ed.), *Modularity in Knowledge Representation and Natural-Language Understanding*, The MIT Press 1991, s. 276-291, s. 278.

31| Dan SPERBER, The modularity of thought and the epidemiology of representations, In: Lawrence A. HIRSCHFELD, Suzan A. GELMAN (eds.), *Domain specificity in cognition and culture*, New York: Cambridge university press, 1994, s. 39-67, s. 40.

32| D. SPERBER, *The modularity...*, s. 40.

33| L. A. HIRSCHFELD, S. A. GELMAN, *Toward topography...*, s. 8.

dekódování.<sup>34</sup> Myšlení nebo fixace přesvědčení (fixation of belief) jsou pro Fodora nemodulární procesy, což je podle něj také důvod, proč jsme ve studiu těchto procesů dosud příliš nepokročili.<sup>35</sup> Sperber naopak tvrdí, že z evolučního hlediska neexistuje žádný pádný argument pro možnost vzniku nemodulárního myšlení. Podle něj je myšlení složeno výhradně z vysoce specializovaných systémů, které vznikly jako adaptace na konkrétní vlastnosti prostředí našich předků (viz níže).<sup>36</sup>

Pokud moduly nejsou jen percepční, vyvstává otázka, co tvoří doménu jednotlivých modulů, podle jakých kritérií se mozek rozhoduje, kterou informaci má zpracovat který modul? Různé fyzické entity, procesy, substance, živí tvorové, artefakty, mentální stavy, sociální typy, nadpřirozené fenomény, to vše jsou kandidáti na jednotlivé domény,<sup>37</sup> z čehož je jasně vidět, s jak vágním a obtížně definovatelným pojmem zde máme tu čest.

Hirschfeld a Gelman navrhují následující definici: „Doména je souhrn vědomostí, které identifikují a interpretují třídu fenoménů, u nichž se předpokládá, že sdílejí určité rysy a že náležejí k vymezenému generálnímu typu. Domény fungují jako ustálená reakce na soubor opakujících se komplexních problémů, s nimiž je organismus nucen se vyrovnávat. Tato reakce zahrnuje těžko přístupné percepční, kódovací, vyvolávací a inferenční procesy, zaměřené na řešení problémů.“<sup>38</sup>

Výsadní postavení v diskusi o modulech má takzvaná sociální mysl.<sup>39</sup> Je jí připisována celá řada nejrůznějších funkcí, z nichž některé se zdají být samy modulární.<sup>40</sup> Jedním z důvodů, proč je přesto obhajitelné mluvit o sociální mysli jako o jednom systému, je Baron-Cohenův výzkum autismu, jakožto poruchy tohoto systému.<sup>41</sup> Autistické děti mají oproti svým vrstevníkům potíže s chápáním rozdílu

---

34| Ibid., s. 39.

35| J. A. FODOR, *Modularity of mind...*, s. 38.

36| D. SPERBER, *The modularity...*, s. 46.

37| L. A. HIRSCHFELD, S. A. GELMAN, *Toward topography...*, s. 9.

38| “A domain is a body of knowledge that identifies and interprets a class of phenomena assumed to share certain properties and to be of a distinct and general type. A domain functions as a stable response to a set of recurring and complex problems faced by the organism. This response involves difficult-to-access perceptual, encoding, retrieval, and inferential processes dedicated to the solution.” L. A. HIRSCHFELD, S. A. GELMAN, *Toward topography...*, s. 21.

39| Simon BARON-COHEN, Helen TAGER-FLUSHBERK, Donald J. COHEN, *Understanding Other Minds: Perspectives From Developmental Cognitive Neuroscience* (Second Edition), New York, Oxford University Press, 2000, s. 3.

40| Zranění mozku může postihnout jen je a ne jiné funkce připisované sociální mysli. Pascal BOYER, *Why Do Gods and Spirits Matter at All?*, in: Ilkka PYYSIÄINEN, Veikko ANTTONEN (eds.), *Current approaches in the cognitive science of religion*, London, Continuum International Publishing Group, 2002, s. 68-91, s. 72.

41| S. BARON-COHEN, H. TAGER-FLUSHBERK, D. J. COHEN, *Understanding Other...*, s. 4-16.

mezi zdáním a realitou, rozdílu mezi viděním a ostatními percepčními moduly, nedovedou správně určit, která slova jsou označením mentálních stavů, nechápou, k čemu lidé mají mozek, nedovedou správně určovat své vlastní ani cizí intence, neumí odečítat mentální stavy druhých lidí z výrazu jejich tváře, nedovedou správně pochopit, že druzí lidé disponují jinými informacemi, že vidí situaci z jiného úhlu pohledu atd.<sup>42</sup> Nejedná se přitom o doménově generální postižení inteligence. Jde o to, co bychom mohli jednoduše nazvat poruchou schopnosti vcítění (do sebe i druhých).<sup>43</sup>

Aby byla terminologie ještě chaotičtější, hovoří někteří kognitivisté raději o *teoriích* (naivních, implicitních, quasi, doménově specifických atd.) anebo o *omezeních* (constraints),<sup>44</sup> která zajišťují, že ze zkušenosti, která teoreticky umožňuje nekonečné množství různých zobecnění, vyvozují všichni lidé obdobné závěry, díky čemuž je možné učení a komunikace.<sup>45</sup> Například Boyer používá namísto modulů termínu inferenční systémy (z nichž alespoň některé jsou složené z několika sub-systémů), o některých jejich doménách hovoří jako o ontologických kategoriích, o pravidlech, jakými vyvozují inference jako o quasi-teoriích (nebo mini-teoriích), a o selektivním efektu, který má uplatňování těchto teorií jako o kognitivním omezení.<sup>46</sup> Protože k žádnému z těchto procesů nemá člověk introspektivní přístup, projevuje se práce inferenčních systémů ve formě intuicí, tedy určitých přirozených očekáváníí a předpokladů, které neumíme a zpravidla ani nepotřebujeme vysvětlovat.<sup>47</sup>

Když už jsme narazili na pojem *inference* (snad přeložitelný jako „odvození souvislosti“), zmiňme jen, že kognitivní psychologové jej v drtivé většině používají, chtějí-li mluvit o jistém specifickém typu inferencí. Jde o inference prováděné mozkiem během takzvaného *on-line* zpracování, což znamená v průběhu chápání

---

42| Ibid.

43| Zajímavý, i když na první pohled poměrně překvapivý, je názor Sperbera, který je přesvědčen, že sociální mysl je totožná s modulem reprezentujícím reprezentace. Šlo by pak o jednoduchý, celistvý modul s ohromnou efektivitou, umožňující krom všech výše uvedených schopností také schopnost uvažovat symbolicky (jak ještě uvidíme). Ostatně ve Sperberově masivně modulárním pojetí je to právě tento meta-reprezentační modul, který zastává funkce připisované běžně doménově generální inteligenci a dokonce stvoří iluzi vědomého Self. Viz: D. SPERBER, *The modularity...*, s. 60.

44| Kanovský překládá jako „tlaky“, viz: M. KANOVSKÝ, *Sémantika náboženstva...* s. 167.

45| L. A. HIRSCHFELD, S. A. GELMAN, *Toward topography...*, s. 10n.

46| Srov.: Pascal BOYER, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London: Vintage 2002, s. 69n, 121n. Pascal BOYER, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Los Angeles: University of California press, 1994 s. 106.

47| Slovo intuice je zde tedy užíváno v upřesněném a oproti běžnému chápání posunutém významu Srov.: P. BOYER, *Religion Explained...*, s. 69, 74.

(comprehension),<sup>48</sup> například v průběhu čtení textu, poslouchání příběhu, sledování nějakého děje atd. *On-line* inference probíhají velice rychle a tudíž zpravidla nejsou dostupné vědomé introspekci, na rozdíl od *off-line* inferencí prováděných při pozdějším znovu-vybavení si dané úlohy<sup>49</sup>, tedy při tom, co bychom normálně nazvali dodatečným promyšlením. Kdykoliv vypadneme z běžného zpracování toku informací, něco nás „zarazí“, jsme *off-line*, což aktivizuje zcela odlišné kognitivní procesy.

### 3.2. Evoluční psychologie

Pokud je náboženství produktem evoluce (na čemž se kognitivní religionisté ve směr shodují), jakou výhodu pro přežití poskytuje? Odpověď většiny kognitivních religionistů bude znít, že primárně žádnou. Náboženství může totiž být produktem evoluce, aniž by bylo adaptací. V úvahu totiž přichází ještě náboženství jako vedlejší produkt adaptací, případně náboženství jako vývojový šum.<sup>50</sup>

Mezi zastánce teorie adaptace patří například Bulbulia,<sup>51</sup> jehož postoje jsou v mnohém blízké Scottu Atranovi, kterému věnujeme pár odstavů níže. Adaptační teorie se obvykle soustřeďují na problematiku altruismu, podvádění a skupinové koheze, často pracují s (ne zcela nekontroverzním) konceptem skupinové evoluce.<sup>52</sup>

Představitelé standardní kognitivní religionistiky, kterými se na následujících stránkách budeme zabývat, bývají řazeni k druhé skupině. Ta chápe náboženské představy jako vedlejší produkt (by-product) jiných adaptací. Produktem evoluce je podle nich složitý nervový systém skládající se z množství vysoce specializovaných subsystémů (např. modulů). Vedlejším důsledkem této adaptace na prostředí je produkce náboženských představ, vznikajících například tak, že modul zpracovává informace, na které není specializován.

Typickým příkladem adaptace, jejímž vedlejším produktem mohou být náboženské představy je detektor agentů, objasňující náboženskou tendenci k antropomorfismu. Převážná část kognitivních religionistů se shoduje, že důležitým rozlišovacím znakem náboženských představ je jejich vztah k předpokládaným

---

48| Arthur C. GREASSER, Murray SIGNER, Tom TRABASSO, Constructing Inferences during Narrative Text Comprehension, in: Koen LAMBERTS (ed.), *Cognitive Science: Volume V: Discourse Comprehension-reasoning*, London: Sage Publications, 2008, s. 157-208, s. 157.

49| Srov. P. BOYER, Pascal, *Religion Explained...*, s.67nn

50| Joseph BULBULIA, The cognitive and evolutionary psychology of religion, *Biology and Philosophy* 2004/19, Kluwer Academic Publishers. s. 655–686.

51| Ibid.

52| Ibid.



nadlidským agentům.<sup>53</sup> V souvislosti s teorií, kterou navrhnul Boyer, je budeme nazývat kontra-intuitivními agenty, zkráceně CI agenty (counter-intuitive). To s sebou nese nesamozřejmý předpoklad, že představa Boha není pro člověka intuitivní v tom smyslu, že člověk nedisponuje specializovaným „náboženským modulem“.<sup>54</sup> Nicméně jiné navrhované výrazy jako nadlidský, kulturně postulovaný či člověku podobný (human-like), mají rovněž své zřetelné potíže.

Podle Barrettovy teorie je evolučně výhodné disponovat specializovaným modulem zabývajícím se rychlou detekcí přítomnosti predátora či kořisti, tedy agentů. Zároveň je pro přežití výhodné, aby byl tento detektor hyperaktivní, dokonce i za cenu častých falešných poplachů.<sup>55</sup> Proto lidský kognitivní systém disponuje hyperaktivním detektorem agentů.<sup>56</sup>

Guthrie navíc argumentuje, že je zcela přirozené považovat tyto agenty *a priori* za neviditelné.<sup>57</sup> Jak lovci, tak i kořist používají maskovací techniky. Předpokládát všudypřítomné neviditelné agenty je tedy nejen funkční, ale i docela pravdivé.<sup>58</sup> Guthrieho teorie náboženství jako antropomorfismu se nicméně od Barrettovy významně liší. Jeho argumentace se navíc zaměřuje na snahu myslí konceptualizovat nepochopitelné jevy.<sup>59</sup> Podle něj volí mysl strategii interpretovat nejasnosti jako známé skutečnosti, co možná nejvyššího řádu. Krom tendence chápat pařez raději jako medvěda, jde o obecnější snahu intelektuálně zvládat realitu nekomplexně-

---

53| Záměrně volím životné skloňování slova agent, ačkoliv odborná literatura upřednostňuje neživotný vzor. „Agent“ může být definován jako jakákoliv entita spojující percepce prostředí se svými akcemi v zájmu dosažení cílů. Srov.: KELEMEN, Jozef, *Strojovia a Agenty*, Bratislava: Archa, 1994, s.105. Ke kognitivním definicím náboženskosti viz.: Luther H. MARTIN, Religion and cognition in: John R. HINNELS (ed.) *The Routledge Companion to the Study of Religion*, New York: Routledge, 2005, s. 473-488, s. 482n

54| To je, alespoň na první pohled v určitém napětí s objevy vývojových psychologů ohledně intuitivního teismu dětí, viz např.: Deborah KELEMEN, Are Children “Intuitive Theists”?: Reasoning about Purpose and Design, *Nature, Psychological Science*, 2004 May;15(5), s. 295-301.

55| Pokud si člověk na procházce lesem splete pařez s medvědem, cena je velmi nízká (nějaký ten zbytečně vyplavený adrenalin). V případě opačné záměny by mohla být zaplacená cena nejvyšší. Theodore BRELSFORD, Lessons For Religious Education From Cognitive Science Of Religion, *Religious Education*, ProQuest Religion 100(2), 2005, s. 174-192, s. 178n.

56| Justin L. BARRETT, The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion, in: Peter ANTES, Armin W. GEERTZ, Randi R. WARNE (eds.), *New Approaches to the Study of Religion: Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, New York: Walter de Gruyter, 2004, s. 401-418, s. 406.

57| Stewart GUTHRIE, Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition, in: Ilkka PYYSIÄINEN, Veikko ANTONEN, *Current approaches in the cognitive science of religion*, London: Continuum International Publishing Group, 2002, s. 38-67, s. 48n.

58| *Ibid.*, s. 50.

59| Srov.: Pascal BOYER, What Makes Antropomorphism Natural: Intuitive ontology and cultural representations, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 2, 1996, s. 83-97, s. 88.

šími možnými způsoby, tedy vlastně dopouštět se minimální redukce. Protože živé organizmy jsou zvláště složité a mysl disponuje moduly pro jejich optimální reprezentace, jsou zvláště vhodnými modely pro zvládání komplexních problémů.<sup>60</sup>

Guthrie svou formulaci vyhrotil až k tvrzení, že náboženství je systematicky aplikovaný antropomorfismus.<sup>61</sup> Ten ovšem odlišuje od pouhého animizmu, jehož základ je snad vysvětlitelný hyperaktivním detektorem agentů.<sup>62</sup> Antropomorfismus je specifický a v náboženství široce preferovaný případ animismu, navíc ze všech lidských rysů je pro projekce nejčastěji používána lidská psychologie (schopnost symbolicky komunikovat). Náboženský antropomorfismus se od ostatních antropomorfismů (které se projevují v umění, vědě a běžném každodenním myšlení) liší, a to právě vyšší úrovní systematickosti, generalizace a integrace.<sup>63</sup>

Guthrie se svým pojetím antropomorfismu blíží kognitivním lingvistům Turnerovi, Lakoffovi a Johnsonovi, kteří jsou přesvědčeni, že lidé konceptualizují komplexní jevy, a tvoří si abstraktní pojmy projekcí základních konceptů a představových schémat odvozených z běžné zkušenosti, naší fyzické existence, způsobu orientace atd. Podle těchto autorů je metaforická projekce (pro níž se snaží stanovit konkrétní kognitivní zákonitosti) základním nástrojem myšlení, většina našich konceptuálních systémů je metaforicky založena.<sup>64</sup>

Abychom shrnuli dosud řečené, lidská mysl je podle kognitivních religionistů evolučně zformována jako systém doménově specifických mentálních orgánů (modulů), produkujících inference. Procesy, při nichž tyto inference vznikají, jsou vědomí nedostupné a projevují se ve formě intuicí nebo implicitních teorií ohledně fungování světa. Vzhledem ke složitosti mozku nejsou všechny tyto intuice funkčními adaptacemi, některé z nich vznikají jako vedlejší produkt doménově specifického zpracování. Náboženské představy lze chápat jako racionalizace těchto intuicí.

#### 4. Dan Sperber

Dan Sperber, kognitivní antropolog a žák Levi-Strausse,<sup>65</sup> je autorem knihy *Rethinking symbolism*, v níž se tvořivě vyhraňuje vůči Levi-Straussovu strukturalismu.

---

60| S. GUTHRIE, *Faces in the Clouds...*, s. 189. Srov.: A. W. GEERTZ, *Cognitive Approaches...*, s. 362.

61| S. GUTHRIE, *Faces in the Clouds...*, s. 201.

62| S. GUTHRIE, *Animal Animism...*, s. 56n.

63| S. GUTHRIE, *Faces in the Clouds...*, s. 200.

64| George LAKOFF, Mark JOHNSON, *Metaphors we live by*, London: The university of Chicago press, 2003. s. 28, 57n, 238n. Viz též: Mark TURNER, *Literární mysl: O původu myšlení a jazyka*, Brno: Host, 2005 s. 28n. Zvláště blízká Guthriemu je pasáž o schématech popisujících události jako činitele. *Ibid.*, s.67n.

65| M. KANOVSKÝ, *Štruktúra mýtov...*, s. 130.

Rozpracovává jednak myšlenku epidemiologického pojetí kultury, jednak svérázné pojetí symbolů.

#### 4.1. Meta-reprezentace

U všech ostatních jím probíraných teorií symbolismu dospívá k závěru, že se nevymanily z moci symbolů a podlely jejich výzvě k hledání „významů“, aniž dokázaly nahlédnout, že právě tato výzva a nikoliv „význam“ je jejich skutečnou podstatou. Nejblíže se k tomuto poznání dostal Levi-Strauss, který zcela odhlížel od konkrétního obsahu mýtů. To, co odhaloval analýzou mýtů jako jejich „význam“ byla struktura mysli, která se do nich otiskla. Jestliže nadále trvá na tom, že mýty „znamenají“, pak toto znamenání již není pouhé spojení znaku a konceptu, tedy to, co se významem v sémiologii běžně míní, jde tu především o vyjádření vztahů mezi kategoriemi, a tedy v posledku o analýzu myšlení jako takového, o „reprezentace reprezentací“.<sup>66</sup>

Sperber vymezuje své stanovisko tak, že zaprvé „...symbolická interpretace není záležitostí dekodování, ale je improvizací, založenou na implicitních vědomostech a řídicí se nevědomými pravidly“.<sup>67</sup> Zadruhé, symbolismus je samostatný kognitivní mechanismus, a zatřetí, „...základní principy tohoto symbolického mechanismu nejsou indukovány ze zkušenosti, ale jsou naopak součástí vrozené mentální výbavy, která činí zkušenost možnou“.<sup>68</sup>

Sperber odlišuje symboly rovněž od encyklopedických znalostí.<sup>69</sup> Ty (jakožto znalosti o reálném stavu světa) nejsou imunní vůči inkoherecím, ale člověk činí permanentní pokusy o vyřešení veškerých kontradikcí a harmonizaci svých encyklopedických znalostí. Zdá se ale, že pokud se encyklopedická znalost (syntetický soud) dostane do rozporu se symbolickým výrokem, tato inkoherece není pocítována jako problematická.<sup>70</sup> Sperberův slavný příklad se týká kmenu Dorze, kteří považují tygra za křesťanské zvíře, a proto tvrdí, že tygr se (tak jako ostatní křesťané) v pátek postí (symbolické tvrzení). To jim však nezabrání v pátek hlídat je-

---

66| Srov. Např.: D. SPERBER, *Rethinking...*, s. 70n.

67| „...symbolic interpretation is not a matter of decoding, but an improvisation that rests on an implicit knowledge and obeys unconscious rules.“ Ibid., s. xi.

68| „...basic principles of the symbolic mechanism are not induced from experience but are, on the contrary, part of innate mental equipment that makes experience possible.“ Ibid., s. xii.

69| Encyklopedické znalosti odlišuje Sperber od znalostí sémantických. Ve filosofické terminologii je díky Kantovi tento problém známější jako rozdíl mezi analytickými a syntetickými soudy. Klasická sémantická znalost (analytický soud) je vyjádřena větou: Trojúhelník má tři úhly. Klasická encyklopedická znalost - či syntetický soud - může např. znít: Tato koule je zlatá. Existuje ovšem velká skupina tvrzení, která je nesnadné jednoznačně zařadit do jedné z těchto skupin. Např.: Lev je savec. Nebo: Nůž má ostří a rukojeť. Ibid., s. 91n.

70| Ibid., s. 94.

jich stáda (mají totiž encyklopedickou znalost, která říká, že tygři jsou nebezpeční v pátek stejně jako kterýkoliv jiný den).<sup>71</sup> Symbolická stanoviska nejsou, na rozdíl od encyklopedických znalostí, dostupná falsifikaci. Je-li Dorze konfrontován s výše zmíněnou inkoherencí, vymyslí teorii, která obě mentální reprezentace „sladí“, v zásadě jsou ale podobné kontradikce vždy předem chápány jako problém, jehož řešení (potvrzující pravdivost symbolického vyjádření), byť momentálně neznámé, určitě existuje.<sup>72</sup> Z toho je zjevné, že symbolická vyjádření nejsou, navzdory explicitním stanoviskům aktérů, ani jimi samotnými chápána jako běžné encyklopedické znalosti.

Za normálních okolností si novou informaci zapamatujeme tak, že jí zařadíme do paměti na příslušné místo, tedy kódujeme ji tak, že ji spojujeme s již známými informacemi.<sup>73</sup> Pokud takové kódování není možné, buď proto, že nenacházíme v paměti žádné relevantní informace, nebo proto, že dostatečně nechápeme informaci novou, anebo protože pomocná stanoviska nemohou být dedukována z informací dostupných v paměti (jako v případě tvrzení „tygr je křesťan“), celá sekvence on-line zpracování informace selže.<sup>74</sup> Co zbývá, je neasimilovatelná reprezentace v krátkodobé paměti. V takovém případě zasáhne paralelní „záložní“ systém. Neasimilovaná informace je dána do uvozovek a stává se objektem nové (symbolické) reprezentace,<sup>75</sup> tedy reprezentace reprezentace, např.: „tygr je křesťan je pravda“, byl-li zdroj informace věrohodný. To má za následek přitažení vědomé pozornosti k nové informaci,<sup>76</sup> a zároveň započne vyhledávání spojujícího prvku v celé odpovídající oblasti paměti (co vím o tygrech a křesťanech?), dochází tak tedy ke zvláštnímu off-line zpracování, vědomému promýšlení, zakoušenému jako „pátření po významu“. Za symbolické lze takové stanovisko označit právě jen potud, pokud není zakódováno běžným způsobem. Například tvrzení, že  $e=mc^2$

---

71| Ibid.

72| Empirická evidence je naopak horlivě snášena tam, kde z povahy věci symbolické tvrzení zpochybnit nemůže. Například u náboženských „tabu“, kde každý úspěch je interpretován jako důsledek jejich dodržování, každé neštěstí jako důsledek jejich porušení – vždy jsou při tom v zásobě nějaká nedodržena i dodržena „tabu“, s nimiž lze konkrétní událost spojit. D. SPERBER, *Rethinking...*, s. 97.

73| Ibid., s. 120nn.

74| Ibid.

75| D. SPERBER, *Rethinking...*, s. 122. Sperber zde také uvádí obrazné přirovnání studenta vyhledávajícího knížky v knihovním katalogu podle seznamu témat, která chce prostudovat. K většině témat najde elektronický katalog nějaké knihy. Pokud však student narazí na téma, k němuž katalog nic nevyhledá, zvedne se od počítače a vyrazí prohledávat regály – původní sekvence selhala a je tudíž přerušena paralelní sekvencí.

76| Zatímco normálně zpracováváme informace v podstatě nevědomě, když nám domorodci budou vyprávět, že těhotenství trvá devět měsíců, nebudeme tomu věnovat pozornost, když nám ale řeknou, že u některých klanů trvá dvanáct měsíců, budeme uvažovat, co to symbolizuje... Ibid., s. 3.

chápe většina lidí symbolicky, je ale možné vrhnout se na studium fyziky a pochopit ho „opravdu“, zatímco tvrzení „tygr je křesťan“ zřejmě umožňuje pouze symbolické chápání.<sup>77</sup>

Podle Sperbera je rozdíl mezi vírou v symbol a jeho pouhým figurativním užíváním v zásadě zanedbatelný. V prvním případě je symbol prezentován jako encyklopedická znalost ve formě „p“ je pravda, ve druhém případě ve formě „p“ je přirovnání, kde přirovnání znamená, že „p“ je otevřeno interpretaci a není bráno doslovně.<sup>78</sup>

Shrňme tedy, že symboly podle Sperbera nejsou vědomosti o slovech, ani o věcech, ale o paměťových vstupech týkajících se slov a věcí. Je to vědění o vědění. Meta-encyklopedie v encyklopedii, nikoliv (jak se snad domnívají sémiotici) metajazyk v jazyce.<sup>79</sup>

## 4.2. Epidemiologie kultur

Snad ještě vlivnější než Sperberova teorie o metareprezentacích je jeho epidemiologické pojetí kultury.

Dle Sperbera to, že veřejným reprezentacím připisují jejich uživatelé i tvůrci alespoň přibližně tentýž význam (jinak by nebyly použitelné), je dáno nikoliv tím, že by veřejné symboly samy nějak záhadně nesly význam (jak se zdá tvrdit například kognitivními religionisty často kritizovaný Clifford Geertz),<sup>80</sup> nýbrž podobností lingvistických a encyklopedických znalostí jejich uživatelů, což je zas zajištěno nejen sdíleným prostředím, ale také sdílenou vrozenou strukturou kognitivního aparátu. Na rozdíl od memetiků,<sup>81</sup> Sperber neuvažuje o komunikaci mentálních reprezentací jako o prostém kopírování (srovnatelném s kopírováním genetického kódu). Informace je spíše v každé mysli znovu zkonstruována a její relativní podobnost je dána právě podobnou výbavou obou komunikujících myslí, konkrétně povahou jimi prováděných inferencí.<sup>82</sup>

---

77| Ibid., s. 113.

78| Ibid., s. 104.

79| Ibid., s.108n.

80| Clifford GEERTZ, Zhuštěný popis: k interpretativní teorii kultury, in: týž, *Interpretace kultur*, (s.13-42). Praha: Sociologické nakladatelství (Slon), 2000, s. 20.

81| Přístup na první pohled velmi blízký Sperberově epidemiologii se opírá o teorii „memů“ nabídnutou Richardem Dawkinsem, která chápe kulturní vzorce jako jednoduché „kopíruj mě“ programy parazitující na lidské mysli a schopné přimět člověka, aby jednal ve prospěch jejich šíření spíše, než ve prospěch šíření (stejně sobecky parazitujících) genů, což vede mimo jiné k úkazům jako je celibát. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, London: Bantam Press, 2006, s. 165.

82| Dan SPERBER, Epidemiology of Beliefs, in: Jason D. SLONE (ed.), *Religion and cognition: A reader*, London: Equinox Publishing Ltd., 2006, s. 36-53, s. 41. Srov. Dan SPERBER, Deirdre WILSON, *Relevance: Communication*

To, co komunikace vyvolává, je tedy určitá míra podobnosti myšlenek mluvčího a posluchače, kde replikaci lze považovat za krajní (ideální) případ a úplnou ztrátu informace (vyvolání zcela odlišných myšlenek u příjemce) za druhý extrém.<sup>83</sup> Adekvátní komunikace je ta, která replikuje signifikantní část informací. Jednotlivé reprezentace netvoří jasně určitelnou skupinu týchž reprezentací či reprezentací téhož, ale spíš rodinnou kategorii propojenou kauzálně, na základě historie předávání stopovatelné k totožnému původci, a na základě podobnosti obsahu.<sup>84</sup>

Každou skupinu lidí „obývá“ obrovské množství mentálních reprezentací neustále spontánně vznikajících v jednotlivých myslích. Některé z nich jsou založené na idiosynkratických zkušenostech a nikdy se nerozšíří za hranice jedné mysli. Jiné jsou naopak velmi vhodné k přenosu a mohou se rozšířit třeba i na všechny členy skupiny. Tyto široce sdílené reprezentace se nazývají „kulturními“. Kulturní reprezentace musí tedy krom častého předávání splňovat i určitá kognitivní kritéria, která zajistí, že jejich jednotlivé exempláře si budou navzájem co nejpodobnější.<sup>85</sup>

Veřejné materiální reprezentace se mohou asociovat jak s privátními, tak kulturními mentálními reprezentacemi, v případě kulturně signifikantních materiálních reprezentací však počítáme s druhým případem.<sup>86</sup>

Kognitivními kritérii pro úspěšné šíření reprezentací se Sperber důkladně zabývá v rámci své teorie relevance. Pro standardní kognitivní přístupy je podstatným ukazatelem relevance mentální reprezentace poměr mezi kognitivním úsilím a množstvím vyprodukovaných inferencí. Reprezentace, která je velmi snadno pochopitelná a zároveň vyvolává velké množství inferencí je považována za relevantní.

Stručně shrnuto: lidé neustále vytvářejí a komunikují různé mentální reprezentace. Většina z nich je zapomenuta, nebo omezena na malý okruh nositelů. Ty, které v tomto procesu uspějí pro svou snadnou zapamatovatelnost, relevanci a komunikovatelnost (s pokud možno malými odchylkami) se stávají všeobecně rozšířenými - kulturními.

Dlužno dodat, že Dan Sperber, jakýsi mentor kognitivních religionistů, neovlivnil tento proud jen svými antropologickými teoriemi, ale skrze ně se do kognitivní religionistiky dostalo i jeho filosofické pojetí mysli, obsahující prvky klasického

---

*and Cognition*, Oxford: Blackwell publishing 1995, s. 9-15..

83| D. SPERBER, *Epidemiology...* s. 41.

84| *Ibid.*

85| D. SPERBER, *The modularity...* s. 54.

86| *Ibid.*

kognitivismu a funkcionalismu, předpokládající masivní modularitu a vedoucí k epifenomenalismu ve vztahu k vědomí.

## 5. Lawson a McCauley

Podobně jako Sperber, také Lawson a McCauley věnují dobrou polovinu své knihy *Rethinking religion* vymezování se vůči nejrozličnějším přístupům k symbolismu a k rituálu, na něž se především zaměřují.<sup>87</sup>

Symbolicko-kulturní systémy (socio-kulturní systémy zahrnující symbolické fenomény) se vzpouzejí „exaktním“ vědeckým metodám. Tyto systémy jsou prý příliš složité a nekontrolovatelné, než aby se jakákoliv hypotéza ohledně jejich fungování dala empiricky či experimentálně testovat.<sup>88</sup> Proto Lawson a McCauley nabízejí přístup zaměřený na „kompetenci“, což je termín, kterým odkazují na dílo Noama Chomského.<sup>89</sup> Pro naše účely můžeme zcela přeskočit jejich polemiku s Chomským a pouze konstatovat, že Lawson a McCauley předpokládají, že participanti mají určité implicitní vědomosti ohledně symbolicko-kulturních systémů, které se projevují ve formě intuicí ohledně akceptovatelnosti jejich různých forem.<sup>90</sup>

### 5.1. Rituální agence

Člověk nemá speciální modul pro reprezentaci rituálů. Pro člověka jsou rituály především akce.<sup>91</sup> Člověk má speciální modul pro reprezentaci akcí. Chceme-li tedy studovat kognitivní omezení rituálů, musíme studovat funkci kognitivního „akce reprezentujícího systému“, zkráceně ARS (action representation system).<sup>92</sup> ARS pracuje s dostupnými konceptuálními schématy, která jsou podmíněna zčásti funkcí jiných modulů, zčásti, a to je z hlediska současné polemiky podstatné, i kulturně. Nejprve pomocí formačního subsystému vygeneruje předběžný strukturální popis, v němž za pomoci dostupných pojmových schémat určí základní elementy akce (akce, agent, objekt akce) a také relevantní vlastnosti každého z nich. Výsledek postoupí druhému subsystému, filtru agence objektů (object agency filter).<sup>93</sup> Ten zkontroluje iniciální strukturální popis, zda se v něm nenacházejí v roli

---

87| Thomas E. LAWSON, Robert N. McCAULEY, *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*, Cambridge university press, 1990.

88| Ibid., s. 64.

89| Ibid., s. 62.

90| Ibid., s. 66n.

91| T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Rethinking...*, s.84.

92| Ibid., s. 87n. Volím tento mírně kostrbatý překlad abych zachoval možnost použití zkratky ARS.

93| Ibid.



agentů k této pozici nezpůsobitelné entity, zejména ty, které jsou v rámci dostupných konceptuálních schémat považovány za neživé předměty. Pokud odhalí takový objekt v roli agenta, přepracuje strukturální popis tak, aby nesrovnalost eliminoval.<sup>94</sup>

Objekt běžně považovaný za agence nezpůsobitelný se nicméně může nacházet v roli agenta, pokud byl nějakým předchozím rituálem změněn jeho ontologický statut. To je možno pouze prostřednictvím akce CI agenta.<sup>95</sup>

Náboženský rituál, na rozdíl od pouhé náboženské akce, mění konceptuální vztahy. Každý náboženský rituál proto musí být spojen s akcí CI agenta, který jako jediný může změnu náboženského řádu provést (např.: měnit ontologické statuty věcí a lidí, jejich vlastnosti, jejich vzájemné vztahy atd.). Náboženský rituál má navíc vždy pacienta, což není nutná podmínka všech akcí.<sup>96</sup> Pokud je participantovi prezentován hypotetický rituál, který spojení s CI agenty neobsahuje, bude ho nejspíše považovat za špatný a neúčinný.<sup>97</sup> Toto spojení však může být nepřímé, prostřednictvím předchozích (oddělených) zmocňujících rituálů (enabling rituals).<sup>98</sup>

## 5.2. Princip nadlidské bezprostřednosti

Tak například při křizování farníka svčenu vodou nepůsobí dle Lawsona a McCauleyho Bůh přímo.<sup>99</sup> To, co očišřuje, respektive žehná, je voda. Ta má tuto vlastnost, neboť ji získala při zmocňujícím rituálu. Kněz pak má schopnost požehnat vodu, neboť sám podstoupil zmocňující rituál od biskupa. Katolíci v učení o apošolské posloupnosti dotahují tento řetězec od jednoho biskupa ke druhému a až ke Kristu, který je CI Agent. Naproti tomu v případě eucharistie se má za to, že CI Agent při této svátosti aktivně spolupůsobí.<sup>100</sup>

---

94| Ibid., s. 89.

95| Thomas E. LAWSON, Robert N. McCAULEY, *Bringing Ritual to mind*, Cambridge university press, 2002, s. 13n. T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Rethinking...*, s. 88n Ve starších textech jej označují jako „kulturně postulovaného“, zkráceně CPS agenta – culturally postulated superhuman agent – mimo jiné tím zdůrazňují, že jeho mentální reprezentace není produktem ARS, ale patří ke „zdrojové“ konceptuální výbavě. CPS agenti totiž nemusí být ARS nutně prezentováni ve strukturálním postavení agentů. Později však od tohoto označení sami upouštějí ve prospěch CI agentů, s objasněním, že kultury nejsou entity, které by něco postulovaly. Viz: Robert N. McCAULEY, Thomas E. LAWSON, *Cognition, Religious Ritual, and Archeology*, s. 11. [online]:[http://userwww.service.emory.edu/~philrmm/publications/article\\_pdfs/Cognition\\_Religious\\_Ritual\\_and\\_Archeology.pdf](http://userwww.service.emory.edu/~philrmm/publications/article_pdfs/Cognition_Religious_Ritual_and_Archeology.pdf)

96| Ibid.

97| T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Bringing...*, s. 17, 29n.

98| Ibid., s. 18-23n. T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Rethinking...*, s. 110nn.

99| Ibid.

100| Ibid.

Oba rituální celky tedy mají jinou strukturální hloubku.<sup>101</sup> Kdybychom chtěli strukturálně znázornit první z nich, bylo by nutné k této struktuře připojit i všechny zmocňující rituály, jinak by znázornění nebylo adekvátní – neobsahovalo by akci CI agenta. V případě eucharistie sice všichni přítomní podstoupili nějaké zmocňující rituály, ale CI agent by ve strukturálním znázornění byl zobrazen, i když bychom je opomenuli. Toto pravidlo nazývají Lawson a McCauley principem nadlidské bezprostřednosti (superhuman immediacy).<sup>102</sup>

Strukturální hloubka rituálu je tím větší, čím více prostředkujících rituálů jej spojuje s nejbezprostřednějším CI agentem. Zároveň Lawson a McCauley tvrdí, že hloubka přímo souvisí s centralitou rituálu. Čím nižší strukturální hloubka, tím centrálnější je rituál, jinými slovy pro dané náboženství jsou za nejdůležitější považovány ty rituály, jichž se CI agenti účastní nejbezprostředněji.<sup>103</sup>

### 5.3. Princip nadlidské agence

CI agent se ve struktuře rituálu může vyskytovat v roli agenta, pacienta nebo dokonce v roli instrumentu, jímž je prováděn akt.<sup>104</sup> Velmi často se v rámci širšího rámce rituálu objevuje hned v několika různých pozicích.

Například při křtu přichází v úvahu spojit změnu katechumenova statutu s působením požehnané vody, nebo s působením iniciovaného kněze. Protože přes kněze vede k CI agentovi méně prostředkujících kroků než přes vodu, je za relevantní považováno spojení s knězem (dle principu nadlidské bezprostřednosti) a rituál je tedy chápán jako rituál se speciálním agentem.

Je-li v rituálu CI agent v roli agenta, nebo je spojen s rolí agenta, je rituál reverzibilní<sup>105</sup> a nepotřebuje opakování. Naopak je-li CI agent v roli pacienta nebo v roli instrumentu, účinek rituálu není třeba rituálně anulovat, zato vyžaduje obnovování.<sup>106</sup> Tam, kde konají bohové, je efekt rituálu člověkem nezrušitelný (člověk nemá

---

101| Ibid., s. 126nn. T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Bringing...*, s. 28n.

102| Též jako zkratka PSI: T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Bringing...*, s. 33nn. T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Rethinking...*, s. 125n.

103| Ibid.

104| T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Bringing...*, s. 30nn. T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Rethinking...* s. 127, 131-6.

105| Zde se mírně liší vysvětlení podané v *Rethinking Religion* s některými jednoduššími pozdějšími výklady, původně poměrně složitě pravidlo „lichých a sudých“ rituálů bylo v pozdějších pracech formulováno ve zjednodušené a logičtější podobě, aniž se jeho podstata změnila: Ibid., s. 125n. Srov. např: T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Cognition, Religious Ritual...*, s. 17, 19-21.

106| T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Cognition...*, s. 17, 18-21.

moc zvrátit boží dílo). Proto není třeba rituál opakovat.<sup>107</sup> Jedině bůh může své dílo zvrátit, proto je pro změnu rituálně ustanoveného stavu třeba provést nějaký další rituál, v němž bude bůh aktivně působit (reverzní rituál).<sup>108</sup>

Existence takových reverzních rituálů je kognitivně přijatelná, lidé je tedy intuitivně předpokládají, to ale neznamená, že musí v konkrétní náboženské struktuře vždy nutně existovat. Například katolická církev nezná rituál rozvodu, nicméně takový rituál je dost dobře myslitelný a jeho neexistence vyžaduje naopak zvláštní vysvětlení.<sup>109</sup> Tyto rituály, jsou díky své neopakovatelnosti a trvalému efektu, který přinášejí, dodržovány s větší pečlivostí. Jakákoliv substituce (změna místa, instrumentů, zastoupení participanta, či dokonce agenta) je daleko hůře přijatelná, nežli je tomu v ostatních případech.<sup>110</sup>

Naopak tam, kde je Bůh v roli pacienta, není efekt rituálu nikdy zaručen. Jde jednak o rituály oběti (klasické příklady rituálů s CI pacientem, neboť zde člověk obětuje Bohu) a potom rituály požehnání, kde se jako ve výše zmíněném příkladu se svěcenou vodou manipuluje s vlastností změněnou CI agentem. I v tomto případě vyvíjí aktivitu člověk. Proto je výsledek nejistý a jeho trvalost není nikdy zaručena. Z tohoto důvodu je rituál třeba často opakovat (pro jistotu). Zároveň pro jeho zrušení není třeba speciálního rituálu, a také nejrůznější formy substituce se zdají přijatelnější. Náboženské tradice ve svých mýtech a posvátných textech obsahují hypotetické rituály, které zajišťují spojení s CI agenty. Mytologii lze tedy částečně interpretovat prizmatem hypotetických zmocňujících rituálů.<sup>111</sup>

Protože všechna rozlišovací kritéria jsou pro rituály speciálních pacientů a instrumentů shodná, lze s nimi pracovat jako s jednou kategorií a vzniká jednoduchá dichotomie - *rituály se speciálními agenty* kontra *rituály se speciálními pacienty a instrumenty*, která přímo svádí k porovnání s Whitehousovou teorií.

---

107| Lawson a McCauley o nich mluví jako o rituálech s nízkou frekvencí nebo jako o neopakovatelných rituálech. Neopakovatelné jsou totiž vzhledem k lidským pacientům. Typickým příkladem rituálu se speciálním agentem jsou Van Gennepovy přechodové rituály. Náboženský specialista může takový rituál opakovat i velmi často, v životě toho, na kom je rituál vykonáván jde ale o neopakovatelnou událost. T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Bringing Ritual...*, s. 119.

108| T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Bringing Ritual...*, s. 30nn. T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Rethinking...*, s. 127, 131-6. T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Cognition...*, s. 17, 18-21.

109| T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Rethinking...*, s. 131.

110| T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Bringing Ritual...*, s. 30nn. LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking...* s. 127, 131-6. McCAULEY, Robert N., LAWSON. *Cognition, Religious Ritual...*, s. 17, 18-21.

111| *Ibid.*

## 6. Harvey Whitehouse

Britský sociální antropolog Harvey Whitehouse se ve své stěžejní práci opírá o Tulvingovy poznatky ohledně fungování paměti.<sup>112</sup> Rozlišuje nejprve mezi implicitní a explicitní pamětí.<sup>113</sup> Implicitní paměť obsahuje informace, o nichž si nejsme vědomi, že jimi disponujeme. Jde například o informace nutné k zvládnutí různých procedur (lidé umí jezdit na kole, ale jen málokdo dokáže popsat, jak přesně to dělá).<sup>114</sup> Implicitní paměť hraje roli ve Whitehouseově výkladu rituálů. Explicitní paměť dělí dále na krátkodobou a dlouhodobou. Krátkodobou ponechává stranou, dělí konečně dlouhodobou explicitní paměť na epizodickou a sémantickou. Tato dichotomie je pro jeho teorii obzvláště podstatná.

Ukazuje se, že životní epizody jako první polibek, zážitky z války či návštěvu Říma, si člověk ukládá do jiných částí mozku a kóduje poněkud odlišným způsobem než informace typu: kdy byla třicetiletá válka, jaké je hlavní město Itálie, atd. Introspektivně dostupným rozlišovacím znakem je schopnost vzpomenout si, odkud daná vzpomínka pochází.<sup>115</sup> Většina lidí ví bezpečně, jaké je hlavní město Itálie, aniž by si dokázali vybavit kdy, kde, jakým způsobem či za jakých okolností tuto informaci získali. Tomu, že epizodická a sémantická paměť jsou dva na sobě nezávislé systémy, nasvědčují četná neurologická pozorování.<sup>116</sup>

### 6.1. Mody religiozity

Dvěma typům dlouhodobé explicitní paměti odpovídají dva mody religiozity.<sup>117</sup> Chápou-li kognitivisté náboženství předně jako soubor mentálních reprezentací, které obstály v „přirozeném výběru“ přenosů z jedné mysli do druhé a nebyly ani zapomenuty ani se jejich jednotlivé kopie příliš neliší, pak Whitehouseův doktrinální a imagistický modus religiozity lze popsat jako dvě různé strategie šíření, participující na dvou různých typech paměti, přičemž svůj postoj k otázce, do jaké míry spolu mohou tyto mody koexistovat v rámci jedné skupiny, Whitehouse během let přehodnocoval.<sup>118</sup> Podle většiny jeho textů nemohou být mody smíchány v rámci

112| Srov. Robert J. STERNBERG, *Kognitivní psychologie*, Praha: Portál, 2002, s. 197n.

113| Harvey WHITEHOUSE, Modes of religiosity: Towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion, *Method and Theory In the Study of Religion*, 2002/ 14, Leiden: Koninklijke Brill, s. 293-315, s. 296.

114| Ibid.

115| R. J. STERNBERG, *Kognitivní psychologie...*, s. 197n.

116| Ibid.

117| Harvey WHITEHOUSE, *Modes of religiosity: A cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek: Altamira press, 2004, s. 64-75.

118| Harvey WHITEHOUSE, Theorizing Religions Past, in: Harvey WHITEHOUSE, Luther H. MARTIN, *Theori-*

jednoho určitého rituálu, je ale zřejmé, že v rámci určité náboženské tradice najdeme zpravidla oba mody.

Whitehouse přitom vychází z předpokladu, že náboženské tradice se formují kolem rituálních aktivit.<sup>119</sup> Rituály mohou být dodržovány, jen jsou-li zapamatovatelné. Na rituál nezapomeneme, jestliže se koná dostatečně často, nebo jestliže byl dostatečně poutavý a neobvyklý. V náboženství se setkáváme s oběma typy. Každý může sloužit jako základ náboženské tradice, ale působí přitom odlišně a tvoří zcela jiný náboženský styl.

Doktrinální modus založený na pravidelných frekventovaných rituálech operuje se sémantickou pamětí, která vyžaduje opakované memorování. Právě proto, že jsou rituály uzpůsobeny tomuto druhu paměti, bývá jejich hlavní složkou verbální reprezentace „učení“. Díky rituálnímu opakování je možno předávat i složité myšlenkové koncepce, nebo dlouhé narativní úseky, které by jinak nebylo možno šířit.<sup>120</sup> Nutnost verbálně předávat sumu znalostí zvyšuje prestiž a nezbytnost řečníků, kteří se pravděpodobně vyčlení jako vedoucí třída. Přítomnost náboženských vůdců zároveň vyvolá snahu definovat jednu ortodoxní verzi učení a bránit případným odchýlkám. Fyzické akce (poklekání atd.), pokud jsou součástí rituálu, jsou brzy zvládnány implicitní (procedurální) pamětí (viz výše), jedou tedy jaksi „na autopilota“.<sup>121</sup> Nepoutají na sebe pozornost a nemotivují aktéra k přemýšlení o jejich smyslu. Potřeba střežit ortodoxii vede k centralizaci kultu a fakt, že modus je založen na sémantické paměti a konkrétní okolnosti šíření učení jsou tudíž lhostejné, podporuje vznik velkých anonymních skupin. Takto vzniklá náboženská skupina s jasně vymezeným učením, centralizovaným dynamickým vedením a anonymními členy je dobře disponovaná k expanzivnímu šíření.<sup>122</sup>

Imagistický modus je takřka důsledně budován jako inverzní obraz modu doktrinálního.<sup>123</sup> U epizodické paměti nehraje zásadní roli frekvence opakování.<sup>124</sup> Ukazuje se, že lidé si nejlépe zapamatovávají ty životní epizody, při nichž prožívají silné emoční vzrušení (první polibek, válečné trauma).<sup>125</sup> Protože časté opakování

---

*zing Religions Past: Archeology, History, and Cognition*, Walnut Creek: Altamira Press, 2004, s. 215-245, s. 216.

119| Viz. např.: Robert N. McCauley, Introduction, in: Robert N. McCauley, Harvey Whitehouse (eds.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, Oxford: Altamira press, 2005, s. xiii.

120| H. Whitehouse, *Modes of religiosity: Towards a...* s.297.

121| *Ibid.*, s. 299.

122| *Ibid.*, s. 302n.

123| *Ibid.*, s. 308.

124| *Ibid.*, s. 304.

125| Harvey Whitehouse, *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*, Walnut Creek: Altamira press, 2004, s. 105n.

vede k automatizaci, snížení pozornosti a nudě, můžeme očekávat spíše zřidkaky se opakující rituály, vzbuzující silnou emoční odezvu u aktérů (čehož je dosaženo sensorickou stimulací – hudbou, tancem vizuální poutavostí atd.). Díky tomu si lidé budou rituál pamatovat. To se ale nevztahuje na učení, pokud je v průběhu rituálu nějaké sdělováno.<sup>126</sup> Vzpomínka na symbolicky motivované aktivity prováděné během rituálu spolu s absencí vzpomínky na autoritativní výklad vede k spontánním pokusům o exegezi.<sup>127</sup> Náboženské představy se proto budou u každého jednotlivce daleko více lišit. Učení samo nebude tak podstatné jako právě společný prožitek. Tato názorová různost potlačí tendenci k vytvoření vedoucí třídy a k centralizaci. Společně prožité emoční vzrušení a fakt, že díky epizodické paměti budou ve vzpomínkách na rituál figurovat i ostatní účastníci, povede k vysoké vnitřní soudržnosti a zároveň k jisté exkluzivitě, protože kdo neprožíval společně (zřidkaky opakovaný) rituál, nebude chápán jako člen, kdo se jednou členem stal, nebude snadno zapomenut.<sup>128</sup> Vzniknou malé lokalizované skupinky, které nebudou mít tendenci expandovat.<sup>129</sup> Tolik v krátkosti Whitehousova teorie.

## 6.2. Vývoj religiozity a „nudivý efekt“

Teorie má zajímavé implikace pro dějiny náboženství. Za výchozí a historicky původní je prý téměř jistě třeba považovat imagistický modus.<sup>130</sup> Rozvoj doktrinálního modu datuje Whitehouse nejdříve do pátého století př.n.l. a do souvislosti s rozvojem komplexních společností.<sup>131</sup> Živě se diskutuje o souvislosti doktrinálního modu s rozvojem písma.<sup>132</sup> Whitehouse se domnívá, že doktrinální religiozita podnítila vznik písma, nikoliv naopak.<sup>133</sup>

Lokální a diverzifikované skupinky však jen stěží zanechají významnou historickou stopu. Pokud náboženství přežije a rozšíří se, pak proto, že v něm postupně převládnul doktrinální modus.<sup>134</sup> Ten má ovšem, jak jsme naznačili, určitý „nudivý

---

126| Ibid., s. 113. Srov.: H. WHITEHOUSE, *Modes of religiosity: Towards a...*, s. 305 pozn. 14.

127| Ibid.

128| H. WHITEHOUSE, *Modes of religiosity: Towards a...* s. 307.

129| Ibid.

130| H. WHITEHOUSE, *Modes of religiosity: A Cognitive theory...*, s. 77.

131| Ibid., s.78.

132| Viz např.: Jack GOODY, Is Image to Doctrine as Speech to Writing? Modes of Communication and the Origins of Religion, in: Harvey WHITEHOUSE, James LAIDLAW (eds.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, Oxford: Altamira Press. 2004. s. 49-64, s. 50n.

133| H. WHITEHOUSE, *Modes of religiosity: A Cognitive theory...*, s. 80.

134| Ibid., s. 97n.

efekt<sup>135</sup> a jeho hlavním problémem je, že věřící snadno ztrácejí motivaci k poslušnému memorování nauky. Proto náboženství, v němž doktrinální modus převládá, dříve nebo později dospěje do krize a reforma bude vedena směrem k imagistickému modu. Dlouhodobě udržitelný model pak bude zřejmě obsahovat prvky obou modů (imagistické buňky, doktrinální rámeček). Dále lze vyvozovat, že různé imagistické rituály budou v rámci náboženské tradice převládat tam, kde populace nemá dostatečný přístup k oficiálnímu výkladu (na venkově).<sup>136</sup> Richertová, spojuje Whitehouseův předpoklad, že imagistické rituály podněcují u aktérů spontánní exegetické reflexe s jinou velmi slibnou oblastí kognitivního výzkumu, totiž s výše již zmíněnými lingvistickými teoriemi analogií, respektive metafor.<sup>137</sup>

Zajímavou „přátelskou“ kritiku Whitehouseovy teorie nabízí např. Atran. Podle něho jsou události jako pentekostální bohoslužby pravým opakem toho, co Whitehouseova teorie předpokládá. Jde o události podle většiny svých znaků zařaditelné pod imagistický modus, které se nicméně pořádají každý týden.<sup>138</sup> Subtilnější je Atranův druhý protiargument. Whitehouse předpokládá, že doktrinální modus tihne k vytvoření logicky integrované a koherentní ideologie.<sup>139</sup> To je však podle Atrana v příkrém rozporu s empirickou evidencí. Kdyby liturgické doktríny byly opravdu logicky integrovány, zdálo by se frekventované opakování nadbytečné. Matematik opakující si nějakou formuli touto aktivitou jen stěží docílí její lepší logické integrace. Možná, argumentuje Atran, že lidé potřebují tyto rituály opakovat právě proto, že jejich elementy jsou ve své podstatě logicky neintegrovatelné, a jsou spíše zahrnuty ve skriptu, který je třeba opakovaně vykonávat, aby byly věrohodně propojeny.<sup>140</sup>

## 7. Porovnání teorie modů s teorií rituální agence

Lawson a McCauley se s Whitehouseem shodují na tom, že existují dva hlavní a v některých podstatných rysech protikladné druhy rituálů. V čem se liší, je popis procesů, které k takovému rozdělení vedou. Jádrem sporu je *senzorická pom-*

---

135| Ibid., s. 66.

136| H. WHITEHOUSE, *Modes of religiosity: Towards a...* s. 310.

137| Rebekah A. RICHERT, *Modes of Research: Combining Cognitive Psychology and Anthropology through Whitehouse's Modes of Religiosity*, in: Jason D. SLONE (ed.), *Religion and cognition: a reader*, London: Equinox Publishing Ltd., 2006, s. 337-351, s. 344.

138| Scott ATRAN, *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*, New York: Oxford university press, 2002, s. 157n.

139| Srov. Harvey WHITEHOUSE, *Arguments and Icons: Divergent modes of religiosity*, New York: Oxford university press, 2000, s. 17n.

140| S. ATRAN, *In Gods we trust...*, s. 156n.



*péznost* (senzory pageantry) rituálů s nízkou frekvencí opakování. Whitehousovu cestu k vysvětlení tohoto jevu nazývají Lawson a McCauley *hypotézou rituální frekvence*,<sup>141</sup> svůj vlastní přístup pak nazývají *hypotézou rituální formy*.<sup>142</sup>

V určitých základních otázkách ohledně sensorické pompéznosti se obě teorie shodují. Sensorická pompéznost činí rituál emočně více vzrušujícím. To zároveň zvyšuje pravděpodobnost a kvalitu jeho kulturního přenosu.<sup>143</sup>

Whitehouse začíná prý svůj výklad modů od frekvence.<sup>144</sup> Co se opakuje často a pravidelně, kóduje se sémantickou pamětí a nevyžaduje tudíž sensorickou pompéznost. Co se stává jednou za život, je kódováno epizodickou pamětí, sensorická pompéznost takový způsob kódování pozitivně ovlivňuje, proto takové rituály lépe projdou kulturní „selekcí“.<sup>145</sup>

Lawson a McCauley naopak, jak jsme viděli, odvozují samu frekvenci od rituálních forem. Stejně tak i sensorickou pompéznost. Ta podle nich způsobuje tzv. kognitivní poplach, který v člověku vyvolá dojem, že příslušná událost je zvláště důležitá a že CI agenti jsou přítomni.<sup>146</sup> Spíše než na věrohodné psychologické vysvětlení toho, jak přesně sensorická pompéznost vede k představě konajících CI agentů, kladou důraz na to, že předpoklad takové souvislosti lépe odpovídá empirickému materiálu.<sup>147</sup> Teorie rituální formy totiž tvrdí, že rituály se speciálními pacienty a instrumenty jsou principiálně opakovatelné, nikoliv však, že musí být nutně opakovány často (jak předpokládá u doktrinálního modu Whitehouse).<sup>148</sup> Zároveň teorie rituální formy předpokládá, že rituály se speciálními agenty nelze opakovat na tomtéž pacientovi, nicméně jsou-li komunitou opakovány často,<sup>149</sup> bude předpovídat i v tom případě vysokou hladinu sensorické pompéznosti a emočního vzrušení, zatímco Whitehousova teorie by zde na základě vysoké frekvence nutně predikovala nízkou hladinu sensorické pompéznosti.<sup>150</sup> Protože rituály se speciálními pacienty a instrumenty, které se opakují vzácně a rituály se speciálními agenty, které se opakují frekventovaně, jsou spíše výjimečnými jevy,

---

141| T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Bringing Ritual...*, s. 109n.

142| T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Cognition, Religious Ritual ...*, s. 28.

143| T. E. LAWSON, R. N. McCAULEY, *Bringing ritual...*, s. 103.

144| *Ibid.*, s. 110.

145| *Srov.: Ibid.*, s. 110.

146| *Ibid.*, s. 122n.

147| *Ibid.*, s. 139 a dále.

148| *Ibid.*, s. 149n.

149| Třeba proto, že adeptů na rituál je v komunitě stále dost... *Ibid.*

150| *Ibid.*, s. 155n.

zůstává Whitehousova teorie v souladu s většinou empirických dokladů, nicméně tuto empiricky prokázanou menšinu, na rozdíl od teorie rituální formy, nelze dle Lawsona a McCauleyho do teorie rituální frekvence uspokojivě začlenit.<sup>151</sup>

Whitehouse naopak upozorňuje, že Lawson a McCauley ze své pozice nedokážou uspokojivě vysvětlit právě jev častého opakování rituálů se speciálními pacienty. Jak sami upozorňují, jejich model logicky připouští takové opakování, ale nijak neobjasňuje motivaci k vysokofrekvenčnímu opakování, kterého jsme často svědky.<sup>152</sup>

## 8. Pascal Boyer

Původem francouzský antropolog je dodnes asi nejznámějším představitelem standardních kognitivních přístupů.

Sperberova kulturní epidemiologie podle Boyera zásadně převrací otázku po vzniku a účelu náboženství. Nemáme se ptát, jak lidé přišli na tak podivné představy, jako jsou bohové. Lidé neustále vytvářejí ve svých myslích ty nejpodivnější představy. Většinu z nich nikdy nebudou šířit dál a možná je sami rychle zapomenou. Nemusíme se ani ptát po účelu takových představ. Vznikají prostě proto, že vznikat mohou, a že mysl nemá na práci nic lepšího než je vytvářet. V tomto ohledu náboženské představy nevznikly kdysi za nějakým konkrétním účelem, ale vznikají „jen tak“ a neustále. Naopak je třeba vysvětlit, proč se široce kulturně prosadily jen některé z nich.<sup>153</sup>

### 8.1. Minimální kontra-intuitivita

Termín „counterintuitive agent“ (CI agent) je základním stavebním kamenem teorie Pascala Boyera, který tvrdí, že důležitost agentů (nejen) pro náboženské uvažování lze odvodit buď od detekce predátorů a kořisti nebo od hypertrofovaného modulu starajícího se o sociální interakci (sociální mysl), přičemž druhý jmenovaný mohl vzniknout jako určitá nadstavba prvního.<sup>154</sup>

Podle Boyera, nejen že neexistuje žádný specifický náboženský prožitek, ale ani žádná specifická náboženská oblast lidského života.<sup>155</sup> Rituály nebo etické normy,

---

151| Zpravidla se takové rituály jeví jako smíšené z obou modů, což je vzhledem k protikladnosti modů jen těžko obhajitelná představa. Srov.: T. E. LAWSON, R. N. MCCAULEY, *Bringing...*, s. 141.

152| H. WHITEHOUSE, *Modes of religiosity: A cognitive...* s. 143-53, zvláště s. 148.

153| P. BOYER, *Religion explained...*, s. 35 – 43.

154| Pascal BOYER, Why Do Gods and Spirits Matter at All?, in: Ilkka PYYSIÄINEN, Veikko ANTONEN (eds.), *Current approaches in the cognitive science of religion*, London: Continuum International Publishing Group, 2002, s. 68-91, s. 74.

155| P. BOYER, *Religion Explained...*, s. 26, 35, 56n.

jsou náboženské, jen pokud se vztahují k představám CI agentů. Tyto představy se ale od rituálů, prožitků ani morálky neodvíjejí, ani je nijak kvalitativně nemění.<sup>156</sup>

Nejobecnější ontologické kategorie lidské mysli jsou dle Boyera univerzální (napříč kulturami).<sup>157</sup> Přesto, že jejich explicitní znalost si děti osvojují poměrně pozdě (později než u bázevých kategorií), jejich mozek je ve skutečnosti od útlého dětství používá automaticky.<sup>158</sup> Mozek totiž disponuje speciálními moduly: intuitivní (lidovou) fyzikou, detektorem agentů, intuitivní psychologií (sociální myslí) nebo speciálním modulem pátrajícím po účelu předmětů.<sup>159</sup> Oproti klasické představě, podle níž kategorie slouží pouze jako kontejner pro jsoucna vyznačující se tímž rysem a v myšlení se používá jako jakási atomická stavební jednotka,<sup>160</sup> Boyer tvrdí, že samotné zařazení jsoucna do ontologické kategorie znamená především uplatnění mnoha implicitních quasi-teorií ohledně povahy tohoto jsoucna.<sup>161</sup> Vzniká tak celá řada předpokladů a omezení, které nemusí být kulturně přenášeny. Při kulturním předávání konstituují ontologické kategorie jakési přednastavené (default) hodnoty, které subjekt automaticky předpokládá, chybí-li explicitní informace svědčící o opaku (což mimo jiné umožňuje rychlou, úspornou komunikaci).<sup>162</sup> Kategorie jsou tedy dle Boyera aktivní systémy podílející se na našem myšlení.<sup>163</sup>

Základním kategoriím odpovídají výše zmíněné, evolučně zformované systémy, aktivované určitými charakteristickými rysy objektů (doménově specifické) a vyvozující o nich četné inference.<sup>164</sup> Objekt, který aktivuje pouze systém intuitivní fyziky a umožní mu vyvodit o něm automatické inference, je tak *de facto* již zařazen do kategorie „věc“.<sup>165</sup> Nástroj navíc aktivuje modul pátrající po účelu (předpokládáme, že předmět vyrobený člověkem něčemu slouží). Rostlina aktivuje intuitivní fyziku, ale i biologii, živočich je takový objekt, který kromě intuitivní

---

156| Ibid., s. 231.

157| P. BOYER, *The Naturalness...*, s. 101n.

158| Srov.: P. BOYER, *Religion Explained...*, s. 126n.

159| Ibid., s. 110n.

160| Např.: věta „Zvířata mívají mláďata.“ se tak skládá ze dvou kategorií spojených ve smysluplný celek nějakým nadstavbovým systémem

161| Např.: zařadíme-li jsoucno do kategorie „zvíře“, to že rodí mláďata se má samo sebou – vytvářet takový předpoklad je funkcí kategorie „zvíře“. P. BOYER, *The Naturalness...*, 94, s. 67.

162| Ibid., s. 99.

163| Ibid., s. 123.

164| P. BOYER, *Religion Explained...*s. 113-115.

165| O věci víme, že nejí, neumírá, nerodí mláďata, ale zato podléhá fyzikálním zákonům – byť je mozek někdy prezentuje odlišně, než jak je odhalila vědecká fyzika.

fyziky a biologie aktivuje také detektor agentů (cíleného pohybu), konečně přítomnost člověka navíc spouští intuitivní psychologii.<sup>166</sup>

Pětí modulům tak odpovídá následujících pět kategorií: přírodnina, artefakt, rostlina, živočich a osoba, přičemž Boyer netrval na tom, že tento výčet je zcela vyčerpávající a následně byl jím i jeho kolegy mnohokrát představen revidovaný seznam.<sup>167</sup> Do které z těchto kategorií tedy patří náboženské představy?

Podle Boyera jsou náboženské reprezentace speciálním případem kontra-intuitivních reprezentací, tedy reprezentací porušujících intuitivní předpoklady plynoucí z výše uvedených ontologických kategorií.<sup>168</sup> Přirozená intuice například říká, že všichni příslušníci téhož druhu mají stejný vnitřek (stejně vnitřní orgány). Fangové ovšem věří, že někteří lidé mají v těle speciální orgán, který v noci opouští jejich těla a oplývá mnoha velmi bizarními schopnostmi.<sup>169</sup> Pro Fangy to není žádná pohádka či metaforický obrat, ale běžná realita. Boyer přesto tvrdí, že máme právo odlišit toto jejich přesvědčení od běžných přirozených stanovisek jako kontra-intuitivní, protože je v rozporu s přirozenými inferencemi produkovanými modulem intuitivní biologie nezávislým na kulturních přenosech.<sup>170</sup>

V souladu se zásadami teorie relevance, by za ostatních podmínek rovných měla kontra-intuitivní reprezentace přitahovat větší pozornost nežli intuitivní. Barrett, Nyhoff a Boyer tuto zákonitost experimentálně ověřovali. Výsledky dle nich svědčí o tom, že největší pozornost přitahují taková tvrzení, která porušují právě jen jeden intuitivní předpoklad. Zároveň jsou takové koncepty nejlépe zapamatovatelné.<sup>171</sup> U tvrzení porušujících hned několik očekávání naráz byly výsledky horší. Odtud se odvíjí Boyerův stěžejní koncept minimální kontra-intuitivity, který lze stručně shrnout tak, že nadpřirozené reprezentace vyvolávají všechny relevantní intuitivní inference kromě těch, které jsou explicitně uzavřeny kontra-intuitivním přídatkem.<sup>172</sup>

---

166| Ibid.

167| Ibid. Viz též např.: P. BOYER, *The Naturalness...*, s. 153. Srov. Ilka PYYSIÄINEN, *Supernatural Agents*, Oxford University Press, 2009, s. 24.

168| Ibid., s. 287. Srov.: Pascal BOYER, Pierre, LIÉNARD, Why ritualized behavior? Precaution Systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals, *Behavioral and Brain Sciences*, 2006/29, s. 1-56.

169| P. BOYER, *The Naturalness...*, s. 34.

170| Ibid., s. 35n. P. BOYER, *Religion explained...*, s. 76n.

171| Justin L. BARRETT, Melanie A. NYHOF, Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures In Memory and Transmission in Culture, in: Lawrence A. HIRSCHFELD, Susan A. GELMAN (eds.), *Domain specificity in cognition and culture*, New York: Cambridge university press, 1994, s. 149-177, s. 169.

172| Ibid., s. 35n. P. BOYER, *Religion explained...*, s. 84.

Nadpřirozený koncept má tedy vnitřní strukturu<sup>173</sup> sestávající z lexikálního označení (například „duch“), poukazu k příslušnému doménovému konceptu (osoba), přídavku, který je explicitní reprezentací porušení intuitivních očekávání (prochází zdmi), může přitom jít o čisté narušení nebo o transfer očekávání asociovaných s jinou kategorií,<sup>174</sup> dále obsahuje propojení s přirozenými očekáváním pro danou kategorii (předpokládáme, že jinak se duch chová podle pravidel intuitivní psychologie) a vstup pro přídavné encyklopedické znalosti (např.: „může se vracet na místo kde žil“).<sup>175</sup>

Abychom tedy shrnuli dosud vyložené: jednotliviny jsou dle Boyera přiřazovány kategoriím podle implicitních teorií (širších konceptuálních struktur).<sup>176</sup> Běžné ontologické soudy nemusí být kulturně přenášeny.<sup>177</sup> Vzhledem k tomu, že existuje intuitivní a univerzální porozumění kategoriím, existuje také univerzální porozumění konsekvencím plynoucím z jejich porušení. Kulturně přenášený vzorec tak může obsahovat pouze referenci k intuitivní kategorii (třebas jen implicitní) a popis porušení.<sup>178</sup>

Porušení odvozované od ontologické kategorie se navíc zdá účinnější než porušení inferencí plynoucích z konkrétní podkategorie. „Mluvící slon“ z hlediska množství vyvolaných inferencí lépe odpovídá principu minimální kontra-intuitivity než třeba pruhovaný slon.<sup>179</sup>

Barrett bere v úvahu pouze tři typické domény odpovídající intuitivní fyzice, biologii a psychologii, a ponechává pět základních ontologických kategorií (z domén vynechává účelu sloužící předměty, detektor cíleného pohybu odlišující zvířata od rostlin slučuje zřejmě s intuitivní biologii). Vzniká mu tak strukturální tabulka o patnácti kolonkách, do níž lze rozřídít náboženské představy (viz tabulku č.1). U kategorií, které neaktivují inferenční systémy ze všech domén (např. květiny neaktivují intuitivní psychologii) se může jednat o transfer z těchto domén

---

173| Boyer používá pojem “template” = šablona, forma. Vyjadřuje jím, že určité typy reprezentací jsou v mozku vždy reprezentovány v určité struktuře. Zatímco konkrétní obsahy jsou dodávány zkušeností (např. kulturně) struktura sama – šablona, do které jsou tyto obsahy doplňovány je vrozená. Viz např.: P. BOYER, *Religion explained...*, s. 48n.

174| Pascal BOYER, Charles RAMBLE, Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations, in: Lawrence A. HIRSCHFELD, Susan A GELMAN (eds.), *Domain specificity in cognition and culture*, New York: Cambridge university press, 1994, s. 178-214, s. 180n.

175| P. BOYER, *Religion explained...*, s. 66n. Srov. P. BOYER, Ch. RAMBLE, Cognitive Templates...s.181. Srov.: J. L. BARRETT, *The Naturalness...*, s. 409.

176| Gavin D. FLOOD, *Beyond phenomenology*, London: Continuum, 1999, s. 59.

177| *Ibid.*, s. 60.

178| *Ibid.*

179| P. BOYER, *Religion explained...*, s. 92n.

(např. květina, která rozumí lidské řeči). U osob, které aktivují všechny systémy, půjde vždy o narušení intuitivního předpokladu (viz „duch“ výše).<sup>180</sup>

ontologické kategorie	Porušení intuitivních doménových očekávání (Intuitive Knowledge Domain Violations)		
	psychologie	biologie	fyzika
osoba	osoba, která ví všechno	osoba, která nepotřebuje jíst	osoba, která je neviditelná
zvíře	šnek, který mluví	pes, který je nesmrtelný	kráva, která dokáže být na několika místech naráz
rostlina	růže, která naslouchá lidským přáním	tráva, která je z kovu	strom, který nic neváží
artefakt	kladivo, které se cítí zanedbávané	bota, která zapustila kořeny	automobil, který může protéct skrz mřížku
neživá přírodnina	rampouch, který má rád hudbu	diamant, který se narodil	kámen, který propadne skrz pevný objekt

Tabulka č.1.<sup>181</sup>

Jak víme, hlavní důvod, proč lidé představy nadpřirozených jsoucen mají a šíří je mezi sebou, je jejich kognitivní optimálnost. Boyer postuluje jednoduché pravidlo v duchu Sperberovy teorie relevance, že čím více inferenčních systémů určitý koncept aktivuje, čím lépe odpovídá na těchto systémech založeným očekáváním a čím více inferencí aktivuje (díky tomu že těmto očekáváním neodpovídá zcela, protože pak by ponechal inferenční systémy „chladnými“), tím příhodnější je k osvojování a šíření.<sup>182</sup>

Výše uvedené vlastnosti platí pro kontra-intuitivní či nadpřirozené koncepty (z nich nejlépe pro člověku podobné agenty), což je ale kategorie daleko širší, nežli kategorie konceptů náboženských. Krom nich obsahuje třeba i patologické představy nebo pohádkové postavy.<sup>183</sup> Přivádí nás to k obecnějšímu problému, který Scott Atran tematizuje jako „Mickey Mousí problém“.<sup>184</sup>

180| J. L. BARRETT, *The Naturalness...*, s. 409.

181| Vytvořeno volně podle anglické verze v: Justin L. BARRETT, *The Naturalness...*, s. 410. Překlad autor.

182| P. BOYER, *Religion Explained...*, s. 187.

183| *Ibid.*, s. 104n.

184| S. ATRAN, *In Gods we trust...*, s.x, 13n.

## 8.2. Scott Atran, Mickey Mouse a další

Atran rozlišuje dva základní druhy evolučních teorií náboženství. Jedny se zaměřují na kognitivní stránku, druhé na společenské závazky (commitment). Mezi představiteli kognitivních teorií, zaměřujících se na mikro-psychologické procesy kulturního přenosu, uvádí všechny autory, jimž se věnuje tato práce, včetně sebe. Mezi autory teorií závazků zaměřujících se téměř exkluzivně na makro-institucionální dynamiku sociálně distribuovaných rysů, pravidel, norem atd., uvádí například sociologicky zaměřené autory Richersona a Boyda.<sup>185</sup>

Čistě kognitivní teorie podle něj ignorují otázku motivace a v principu nejsou schopny odlišit Mickey Mouse od Ježíše. Závazkové teorie jsou slepé vůči myšlenkovým obsahům, kognitivní struktury myslí a její kauzální úloze. V principu nejsou schopny rozlišit Marxismus od monoteismu. Atranovo řešení spočívá ve spojení obou přístupů a odráží se v jeho definici náboženství jako těžko předstíratelných závazků vůči kontra-intuitivním světům.<sup>186</sup>

Podle Atrana jsou náboženství ekologicky racionální odpovědi na zvýšené riziko podvodů způsobené evolucí lidské mysli.<sup>187</sup> Lidé jsou schopni předstírat a podvádět ve svůj prospěch. Lidské přežití při tom závisí na možnosti důvěřovat členům jeho skupiny. Náboženství od svých členů žádají vzdání se bezprostřední starosti o vlastní prospěch ve prospěch morálních závazků vůči komunitě, garantovaných stále dohlížejícím nadlidským agentem.<sup>188</sup> Ochota dodržet tyto závazky je veřejně prezentovaná a tato prezentace musí být přesvědčivá, což spolu s nevratnými investicemi, které si tyto prezentace vyžadují (ztráta času, energie, vkládání prostředků, někdy i různé formy sebeomezování atd.) v dlouhodobé perspektivě a statisticky působí tak, že jsou přesvědčivé pouze prezentace těch, kteří jsou skutečně přesvědčeni a cítí se opravdu zavázání.<sup>189</sup> Takové na čas a energii náročné prezentace nejsou nic specificky lidského. Širokou škálu příkladů, jak na čas a energii náročné prezentace u zvířat pomáhají řešit problém věžňova dilematu, poskytuje například Zahavi.<sup>190</sup> Náboženství tedy přispívají ke skupinové kohezi a ztěžují možnost zneužívání společenské důvěry v osobní prospěch, a nemohou

---

185| Ibid.

186| Např.: S. ATRAN, *In Gods we trust...*, s. 264.

187| Ibid., s. 144.

188| Ibid., s. 145.

189| Ibid. Srov též.: P. BOYER, *Religion Explained...*, s. 282.

190| Amotz ZAHAVI, Avishag ZAHAVI, *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle*, Oxford University Press, New York 1997.



přítom být jednoduše vyměněna za vědeckou teorii či ideologii, protože v tomto systému hrají dohlížející nadlidští agenti zásadní roli.<sup>191</sup>

Následující výklad Boyera lze tedy chápat jako pokus odlišit Mickey Mouse od Ježíše pokud možno v rámci čistě kognitivní teorie. Navrhuje čtyři různé způsoby, jak mohou určité nadpřirozené představy nabýt takové společenské závažnosti, aby spadaly do kategorie náboženských představ.

První možností je odvolání se na Barrettův hyperaktivní detektor agentů (viz výše). Druhou cestou jak nabýt důležitosti je aktivovat systém sociální interakce (sociální mysl) určitým specifickým způsobem. Třetí možností je parazitovat na morální intuici. Za čtvrté mohou být spojeny se specifickými způsoby jak chápat neštěstí.<sup>192</sup> Náboženský koncept musí krom kontra-intuitivity splňovat alespoň některou z těchto podmínek, může ale splňovat všechny.<sup>193</sup>

První podmínku budou splňovat všechny koncepty kontra-intuitivních agentů<sup>194</sup> (ale nikoliv třeba kontra-intuitivních rostlin). Druhému požadavku se zdají nejlépe odpovídat koncepty lidem podobných agentů s neomezeným přístupem k sociálně strategickým informacím. Jde o „vševědoucí“ bohy a duchy.<sup>195</sup> Ti zároveň splňují také třetí podmínku, minimálně co se týče tajných přestupků proti společenskému řádu, protože pro rozhodování, zda se dopustit takového přestupku, je představa vševědoucího agenta vysoce relevantní.<sup>196</sup> Mají-li tyto agenti navíc schopnost přivolávat neštěstí – pomáhat, trestat, mstít se (což bohové a duchové, případně čarodějnice zpravidla dokážou) odpovídají také čtvrté podmínce.<sup>197</sup>

Boyer si je vědom, že existují také náboženské koncepty, které těmto podmínkám neodpovídají. Podle něho jsou to však koncepty přidružené, okrajové, okolo nichž se netvoří seriózní systémy.<sup>198</sup> Operuje mimo jiné jedním ze slavných Barrettových objevů týkajícím se teologické korektnosti.

Teologické koncepty velice často nevyhovují Boyerovu kognitivnímu optimu. Barrett však objevil, že lidé (včetně teologů) tyto koncepty při on-line zpracování

---

191| S. ATRAN, *In Gods we trust...* s. 145n.

192| P. BOYER, *Why Do Gods and Spirits...*, s. 70.

193| *Ibid.*, s. 72.

194| *Ibid.*, s. 73n, 76.

195| Boyer mluví o přístupu k sociálně strategickým informacím raději než o „vševědoucnosti“, protože právě sociálně strategické informace (informace o sociálním statutu sousedů, jejich důvěryhodnosti, závazcích, vztazích atd., tedy zhruba to, čemu se hovorově říká „drby“) jsou to, co aktivuje určité moduly sociální mysli. *Ibid.*, s. 78n.

196| *Ibid.*, s. 82.

197| *Ibid.*, s. 86n.

198| P. BOYER, *Religion Explained...*, s. 104n.

nejsou schopni užívat<sup>199</sup>. Prohlašují sice, že věří v Boha, který je všemocný a není vázán časem, může tudíž být na několika místech najednou, ale mají-li převyprávět příběh, kde Bůh udělal jednu věc a mezitím jinde druhou, velmi často se dopustí chyby a v jejich verzi Bůh udělá jednu, pak teprve druhou věc, z čehož je zřetelné, že navzdory teologicky korektním explicitním vyjádřením, lidé obvykle nejsou schopni představit si Boha jako nadčasového.<sup>200</sup> Teologové hlásají kognitivně neoptimální koncepty, ale lidé si je v hlavách prezentují kognitivně optimálně.<sup>201</sup>

Jakkoliv zajímavý je to objev, nevyplývá z něj podle mého názoru, že by teologické koncepty byly méně náboženské, nebo že by snad lidé, kteří je dokážou opakovat, neměli jejich mentální reprezentace. Spíše se tím, myslím, ukazuje, že existují jiné než kognitivně optimální náboženské koncepty, s jinou dynamikou šíření.

Je zde nicméně, dle mého soudu, stále ještě ona původní námitka. I kdybychom vyřadili Mickey Mouse, je tu Santa Claus, který splnil všechny čtyři podmínky relevance, je široce kulturně propagován, dokonce má svůj svátek s řadou „rituálů“ a přece není považován za reálného (alespoň ne dospělými) a v pravém smyslu uctíván.<sup>202</sup> Ba co víc, to co činí Santa Clause zajímavým a zapamatovatelným je přesně to, co ho činí absurdním a nevěrohodným.<sup>203</sup>

Je zřetelné, že slabinou Boyerovi teorie, alespoň v její základní podobě, je jeho nedostatečné rozlišování mezi výskytem nějaké reprezentace v mysli a přesvědčením o její pravdivosti.<sup>204</sup> Mít reprezentaci není totéž, co být přesvědčen o její pravdivosti, popř. věřit v ní (dle Sperbera je víra přesvědčení o pravdivosti neposouditelné reprezentace, viz výše). Boyer se tímto problémem pokouší dodatečně zabývat v poslední kapitole svého opusu,<sup>205</sup> nicméně zdá se mi, že právě v tomto ohledu mají dokonce i současné, mnohem subtilnější kognitivní teorie ještě značné rezervy. Pozdější experimenty a úvahy také prokázaly, že v této rané podobě, nezohledňovala Boyerova teorie v dostatečné míře kontextové jevy.<sup>206</sup> Kolik toho

---

199| Jason D. SLONE, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, New York: Oxford university press, 2004, s. 66.

200| J. L. BARRETT, *The Naturalness...*, s. 404.

201| Ibid.

202| Josef BULBULIA, *The cognitive and evolutionary psychology of religion*, *Biology and Philosophy*, 2004/19, Kluwer Academic Publishers, s. 655–686, s. 665.

203| Ibid.

204| Ibid., s. 664

205| Ibid., s. 341 a dále.

206| Afzal UPAL, *Role of context in memorability of intuitive and counterintuitive concepts*, *Proceedings of the Twenty-seventh Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, L. Erlbaum. 2005, s. 2224–29. Srov. též: Afzal UPAL, Lauren O. GONCE, Jason D. SLONE, et. al., *Contextualizing counterintuitiveness: How context affects com-*

dnes vlastně zůstává obhajitelného z teorie minimální kontra-intuitivity je každopádně otázkou, která svou složitostí přesahuje rámec této studie.<sup>207</sup>

Jiné procesy, které bude nutno vzít v úvahu, však budou velmi pravděpodobně makro-kulturní a jen stěží vysvětlitelné výhradně kognitivně. Na obhajobu Boyera dlužno dodat, že se k myšlence nutné spolupráce s nekognitivními přístupy explicitně hlásí<sup>208</sup> a v posledních kapitolách své knihy *Religion Explained* občas konkrétní směry této spolupráce naznačuje, mimo jiné se také zmiňuje o těžko předstíratelných závazcích,<sup>209</sup> ačkoliv tento aspekt není (na rozdíl od Atrana) nedílnou součástí jeho argumentace a ve svém finálním shrnutí se snadno obejde bez něj.<sup>210</sup>

Boyerova argumentace se rozbíhá do velké šíře, pokouší se tematizovat všechny aspekty, které mohou být přes CI agenty spojeny s náboženstvím a zapojit přitom co nejvíce objevů kognitivní vědy<sup>211</sup>, ale ztrácí tím onu elegantní soudržnost, jakou oplývá její výše nastíněné jádro: teorie kontra-intuitivity.

## 12. Závěr

Pokusil jsem se představit teoretická východiska nejznámějších představitelů kognitivní religionistiky. Navzdory všem odlišnostem tvoří tito autoři skupinu schopnou vzájemné spolupráce a dialogu, protože sdílejí některé základní premisy, totiž přesvědčení, že to, čemu říkáme kultura, ve skutečnosti neoznačuje žádnou hmotnou, ani kauzální skutečnost, „kultura“ existuje pouze v myslích jednotlivců a netvoří samostatnou úroveň skutečnosti. Existuje lidská přirozenost totožná napříč kulturními a dobovými podmíněnostmi. Tato přirozenost je dána společnou evoluční historií a spočívá v adaptacích nervového systému na pleistocénní podmínky, kdy lidé žili jakožto lovci a sběrači. Evoluce vede k tvorbě specializovaných

---

prehension and memorability of counterintuitive concepts, *Cognitive Science*, 2007/31, Wiley: Blackwell, s. 1–25.

207| Ještě v roce 2009 Boyer, zdá se, více-méně trval na ortodoxním znění svých tezí, viz: Pascal BOYER, *Cognitive Predispositions and Cultural Transmission*, in: Pascal BOYER, James V. WERTSCH, (eds.) *Memory in Mind and Culture*, Cambridge university press, 2009, s. 288-319, s. 294n. Lépe současný stav diskuze reflektoval v témže roce Ilka PYYSIÄINEN, *Supernatural Agents*, Oxford University Press, 2009, s. 27nn.

208| M. KANOVSKÝ, *Sémantika náboženstva...*, s. 65,7.

209| P. BOYER, *Religion Explained...*s. 209.

210| *Ibid.*, s. 375-7.

211| Jednou takovou oblastí může být výklad rituálů. Boyer zde, jak sám připouští, spíše než ucelené vysvětlení přináší výčet nejrůznějších teorií a poznatků. Hájí mimo jiné „durkheimovský“ vyznívající ideu, že některé rituály (především tzv. přechodové) pomáhají aktérům konceptualizovat sociální procesy, pro něž jinak nemají vhodný inferenční systém. Speciální pozornost věnuje souvislosti mezi rituálním chováním a obsesivně kompulzivní poruchou, kde tendence k rituálnímu chování je odvozována od specifického modulu pro předcházení hazardu (nebezpečí), jehož je kompulzivní obsese poruchou. Viz: P. BOYER, P. LIÉNARD, *Why ritualized behavior?...s. 1-56*. Srov. též: P. BOYER, *Religion Explained...* s. 272-6.

„problem solving“ systémů. Mysl je tedy třeba chápat spíše jako systém složený z mnoha různých vysoce specializovaných subsystémů, které nutně neoperují na stejných principech. Náboženské představy vznikají díky sekundární interakci mezi těmito systémy, nebo změně původního účelu těchto systémů, lze je chápat jako racionalizace impulzů z evolučně starších oblastí mozku. To, čemu říkáme náboženství je tedy stejně jako mnohé jiné kulturní fenomény vedlejším produktem rozličných adaptací. Spíše než na filosofické úvahy o významu pojmu náboženství je třeba zaměřit se na tyto konkrétní struktury myšlení a chování, které jsou obvykle s náboženstvím nějak spojovány.

Ne všichni autoři jsou v těchto postojích stejně vyhranění, jednotlivé body jsou předmětem určité diskuse. Především se ale těžiště kognitivní religionistiky přesouvá k novějším přístupům, cíleně se vyhraňujícím proti výše popsanému pojetí. Celkově lze říci, že kognitivní antropologové se postupně zbavují triumfalismu a kulturního eliminativismu, (který byl podle A.Geertze pro „pionýry“ tohoto přístupu strategicky nezbytný),<sup>212</sup> odvracejí se od čistě komputačních modelů kognice a tzv. „přístupy zdola“,<sup>213</sup> platící za svou „exaktnost“ jistou povrchností a těžkopádností, se pokoušejí doplňovat sémiotickými, sociologickými, složitost skutečnosti snad věrněji postihujícími, leč obtížně verifikovatelnými „přístupy shora“.<sup>214</sup>

---

212| Armin W. GEERTZ, How to Not Do the Cognitive Science of Religion Today: A Reading of Daniel Dennett, *Method and Theory in the Study of Religion*, 2008/1, Leiden: Koninklijke Brill, s. 7-21, s. 7n.

213| I. PYYSIÄINEN, *How Religion Works...*, s. 48.

214| *Ibid.*, s. 46.

**Matthew Sharpe - Dylan Nickelson  
(Eds.):***Secularisations and Their Debates.  
Perspectives on the Return of Religion  
in the Contemporary West.*

Dordrecht: Springer, 2014. ISBN 978-94-007-7115-4. 235 stran.

Recenzovaná publikace představuje aktualizované příspěvky přednesené na workshopu „World in Crisis“, který se konal v listopadu 2010 na Deakin University v Austrálii. Tyto studie se představují odborné veřejnosti poprvé. Přední filozofové a sociologové náboženství zkoumali aktuální témata dialogu o sekularizaci, jimiž zejména jsou: ateismus, politická teologie a dopad nových vědeckých poznatků na tradiční religiozitu.

Publikace je rozdělena do pěti částí, z nichž každá řeší určitou oblast teoretické debaty vztahující se k problému sekularizace a možného návratu společnosti k náboženství.

První část přináší vedle úvodní studie editorů dva příspěvky, které různými způsoby volají po otevření otázky možné skryté omezenosti západního myšlení o sekularizaci. Velmi zajímavá je studie Purushottama Bilimoria (s. 21-38), které věnuje v recenzi větší prostor. Autor je znalcem indického náboženského myšlení, v jehož tradici vyrostl a z této pozice se kriticky staví k západním koncepcím sekularismu, které byly této společnosti implantovány, a to počínaje Hegelovým pojetím. Dále se zaměřuje na ty ideje, které prostřednictvím mocenské literatury sehrály značnou roli v tzv. boji o nezávislost; v této souvislosti často používá pojem „indická zkušenost“. Bilimoria uvádí do kontrastu západní debatu o sekularizaci, vrcholící v Taylorově spisu *A Secular Age* a současnou v indické společnosti vedenou debatu, kde sekularismus

„eyes of the critics, in the Indian context at least, becomes something of a farce, if not exactly, a form of ‘pseudo-secularism’ as the aggrieved Hindu Right have been claiming“ (s. 36). Podle Bilimoria zřejmě poučení pro západní zastánce přísného konceptu sekularismu a modernity, kteří mnohdy zapomínají, že dějiny oslavovaného eurocentrismu v moderní době jsou na druhé straně i dějinami podrobených národů. Poukazuje naopak na multikulturní pozitiva pokojného společenství plynoucí z Gándhího nekompromisního odmítnutí modernity a připomíná jeho výrok, že sekularismus je součástí řetězců (s. 36). Podle Bilimoria je tak hermenetický kruh kompletní: „secularism is born from the underbelly of modernity as the ‘disenchantment of the world’; the postsecular marks the birthing of the ‘disenchantment of secularity’ (s. 36).

Druhou část publikace (s. 61-92) zaměřené na problematiku vztahu státu a náboženství uvádí studie Rolanda Boera o povaze moderního státu a jeho roli v sekularizované společnosti (s. 61-74), která je postavena mj. na kritické analýze myšlení Karla Marxe a Bedřicha Engelse.

Další části publikace se dotýkají oblasti radikální ortodoxie (s. 93-130) a ateismu v období postsekulárního obratu (s. 131-198) včetně snahy po vymezení termínů „Secular Age“ a „Post-Secularism“ (s. 199-232). V poslední studii Wayne Hudson (s. 217-232) představuje prostor postsekulárního osvícenství jako možnost vyvrácení antináboženské zaujatosti evropského osvícenství (s. 218nn). S touto představou bych si však dovolila polemizovat: je možné hovořit i v případě německého osvícenství skutečně o antináboženské zaujatosti? Domnívám se, že nikoliv. V každém případě úvahy Hudsona o nevyhnutelnosti sekularizace nebo její přechodné podoby ve smyslu jistě západní kulturní konfigurace jsou

z pozice autora relevantní. Podle Hudsona lze předpokládat, že náboženství v delším časovém horizontu bude zastávat stále méně významnou roli ve společnosti. Je však pravděpodobné, že se postsekulární osvícenství, a to zejména za předpokladu snášenlivosti s pokrokem vědy a racionality, může stát platformou pro současný dialog.

Recenzovaná monografie je jedním z důležitých příspěvků do vědeckého diskursu o postavení religiozity v současném globalizovaném světě.

*Kamila Veverková*

### **Zdeněk Kučera:**

*Zarůstat do kmene.*

*Teologické a etické úvahy naší doby pro duchovní a sociální pracovníky.*

Pontes pragenses, Nak. L. Marek: Chomutov 2013, 99 stran, ISBN 978-80-87127-41-4.

Recenzovaná monografie z pera nejvýznamnější žijící osobnosti teologické školy ČČSH se skládá z celkem dvanácti rozsahově i tematicky vyvážených kapitol a z německy psané přílohy, v níž autor stručně představuje duchovní a naukovou identitu své církve.

Hodnotím-li prezentovanou knihu na obecné rovině, velmi rád konstatuji, že autor předkládá vlastní reflexi, z níž vyzařuje ničím nenahraditelná a hluboká životní zkušenost věřícího myslitele. Nikoho asi nepřekvapím konstatováním, že současní teologičtí autoři se uchylují především na rovinu historickou, heuristickou a interpretační, což jistě není na škodu, nicméně schází nám publikace, v nichž se autor odhodlá k tomu, aby se na rovině reflexe sám poměřil s velkými tématy minulosti i současnosti. Druhou velkou předností této knihy je snaha propojovat teologickou

nauku, tak říkajíc ortodoxii, se spiritualitou a životem, tedy s ortopraxí. Každý, kdo se dnes o toto přemostění pokouší, ví velmi dobře, že se jedná o úkol nejen naléhavý, ale také z mnoha hledisek také nesmírně náročný, ba riskantní.

Hned první kapitola, která vyznívá jako úvod, na rovině dialogického personalismu obhajuje tezi, podle níž postmetafyzické myšlení nakonec není s to porozumět ani samo sobě, a proto se bude nakonec muset zahledět ke kořenům evropského myšlení, které jsou hluboce zasazeny do náboženského nazírání skutečnost. Podle mého skromného soudu patří k velmi důležitým úkolům dnešních teologů to, aby právě tyto židovsko-křesťanské kořeny naší civilizaci připomínali a objasňovali je. Dlužno podotknout, že to, co bylo právě naznačeno, je rovněž zřetelným odůvodněním titulu celé monografie. Druhá kapitola s první úzce souvisí, neboť se v ní hovoří o náboženství v postmoderní době. Určitě nelze nesouhlasit s alarmujícím hodnocením, podle něhož naše doba duchovně v mnohém připomíná konec doby antické.

Třetí kapitola se zabývá tím, co bych definoval jako tajemství Trojice prožívané zejména na rovině mezosobní lidské vztahovosti v rodině. Na počátku stojí Moltmannova teze, podle níž bychom měli odmítnout rozlišování imanentní a ekonomické Trojice, se poněkud odchyluje od toho, co pan profesor Kučera nastínil ve svém nejrozsáhlejší a nejzásadnější monografii věnované trojiční teologii, kde tuto distinkci plně akceptuje a rozvíjí. Platila-li by Moltmannova teze bezvýhradně, pak by bylo veta po Boží transcendenci, která je posledním kořenem naší svobody vůči světu. Hrozilo by také směřování stvořeného a nestvořeného, což je nepochybný náběh k určité formě hegelianismu. Zároveň je ale třeba se vystříhat laciného gnoseologického optimismu, jímž se vyznačují některé

průměrné práce věnované trinitologii. My opravdu nemáme ve své zkušenosti a ve svém poznání k dispozici nic jiného nežli sebedarování Trojice na rovině dějin spásy. Naše úvahy o Transcendentním jsou jen a jen průměty ekonomické Trojice do Boží věčnosti. Neustále platí, že Boha nikdo nikdy neviděl, a proto imanentní Trojice byla, je a zůstane nevýslovným tajemstvím. Uvědomíme-li si tuto skutečnost, pak k praxi směřující úvahy profesora Kučery nevznívají tak, jako kdyby byly v příkrém rozporu s jeho trinitologií, ale přesně naopak jako jejich další rozvíjení.

Celkově sedmá kapitola pojednává o biblickém personalismu a etice, která na tomto základě stojí. Je příznačné, že se tu opět setkáváme s tím, co je pro profesora Kučera příznačné, tedy s interpretací poselství zjevení na rovině dialogického personalismu. Není tajemstvím, že takto postavená teologická reflexe může být pro studenty a pracovníky v oboru sociální práce velmi inspirativní, zejména pak jako určité hlubší odůvodnění empatie. Daná tematika harmonicky pokračuje v následující, tedy osmé kapitole, kde se autor pokouší stručně nastínit charakteristiky osobnosti člověka, který se odhodlal zasvětit práci v charitních strukturách. V deváté kapitole přechází dialogicko-personalistická reflexe na rovinu manželství a rodiny. Každý věřící bude s potěšením kvitovat tezi: „Při vší věčnosti a realismu, jenž je charakteristický pro současný teologický pohled na manželství, k atributům skutečného manželství neodlučitelně patří důstojnost a svatost; tyto pojmy postihují jeho sociologický význam i náboženské určení“ (s. 52).

V desáté kapitole jsme svědky přechodu na rovinu – dalo by se říci – eklesialogickou, protože profesor Kučera se zde zamýšlí nad problematikou inkulturace a zachování věrnosti kořenům identity církevního společenství ČČSH. Předposlední

kapitola pojednává o naléhavosti etických otázek, s čímž nelze nesouhlasit, protože žádná společnost bez etiky nemůže dlouhodobě obstát.

Dvanáctá kapitola se vrací k východisku, protože se v ní rozkrývají trojiční principy etiky. Při četbě těchto stránek a v jistém ohledu celé knihy jsem si uvědomil, že v první encyklice papeže Františka *Lumen fidei* zaznívají velmi podobné tóny jako v myšlení pana profesora Kučery. I v tomto dokumentu katolického magisteria jsme svědky velkolepého pokusu o vyjádření trojiční spirituality a trinitární lektury lidské existence. Srovnání právě zmíněného textu a obsahu díla prof. Kučery by mohlo být námětem velmi zajímavé studie.

Co dodat závěrem? Je nesporné, že profesor Kučera překračuje rámeček teologického diskursu směrem k jeho tak oblíbené filosofii, v níž se cítí vskutku jako ryba ve vodě. Pro znalce je to potěšující a obohacující. Otázkou ale je, zda toto vyzařování moudrosti je srozumitelné pro průměrného studenta na našich teologických fakultách. Obávám se, že nejenom pro studenty, ale i pro nejednoho kolegu bude mnohé z této monografie dostupné jen za předpokladu dalšího intenzivního studia a růstu. To ale není na závadu, protože úkolem mistra je, aby ty druhé neustále vybízel a povzbuzoval k sebepřekročení, bez něhož není důstojný lidský a křesťanský život možný.

C. V. Pospíšil

### Jiří Beneš:

*Elíša.*

Advent - Orion, Praha 2011, 235 str. 348 Kč.  
ISBN 978-80-7172-920-4.

Nakladatelství Advent-Orion vydalo v roce 2011 knihu *Elíša*, jejímž autorem je český biblista Jiří Beneš, vedoucí katedry biblistiky a judaistiky na Husitské teologické fakul-



tě UK v Praze. Na tomto vědeckém pracovišti se přátelsky setkávají dvě nejdůležitější tradice výkladu Písma a Jiří Beneš se spolu se svými spolupracovníky snaží tyto tradice navzájem propojovat. Svým studentům i čtenářům (na něž ve své práci bere ohled především) představuje starozákonní texty a jejich zvěst jako zdroj nejen křesťanské, ale také židovské tradice. Nenásilné propojení, plné lásky a pochopení, obou mnohdy tak vzdálených světů, vnáší do dnešního rozděleného světa tolik potřebný pokoj a smíření.

V monografii Eliša se Beneš velmi detailně věnuje elíšovskému cyklu, který chápe jako „svědectví o velkolepém pokusu o náboženskou reformu severního Izraele“ (str. 13). Svou pozornost v něm zaměřuje zejména na texty podávající svědectví o Elišovi, žáku a nástupci severoizraelského proroka Elijáše. Soustředění se na texty a jejich zvěst se na první pohled (již vzhledem k názvu cyklu a knihy) zdá samozřejmé. Ve skutečnosti však Beneš mohl při svém bádání zvolit zcela jiné východisko, tj. soustředit se na historické pozadí zkoumaných událostí a do středu dění tak postavit významné krále z Omriho dynastie, za jejichž vlády Eliša působil, Achaba, Achazjáše, Jórama nebo krále z dynastie, kterou založil Jéhú: Jóachaza a Joáše. Beneš, který se však plně soustředí na Elišu, citlivě registruje důrazy autora Druhé knihy královské. Ten severoizraelské krále upozadil, aby nepomohl zřetelnějšímu vyniknutí toho, kdo je zcela zastiňuje, tj. Eliši. Právě Eliša totiž představuje tu skutečně „dynamickou sílu ovlivňující politické události i duchovní klima uvnitř i vně Izraele“ (str. 13). Sílu, o které lze říci, že je „fenomén, který v Judsku nemá obdoby“ (str. 13). Zatímco „historické události mají jen informativní hodnotu a posluchač ji nesmí přeceňovat“ (str. 14).

Eliša rozvíjí náboženské a politické podněty svého učitele Elijáše. Tomu šlo

o vnitřní politiku omriovské dynastie. Elijáš je náboženský reformátor, který chce zamezit expanzi baalovského kultu vedené fénickou princeznou Jezábel (manželkou krále Achaba). Současně chce udržet uctívání Hospodina, které je v té době v severním Izraeli potlačované. Eliša je však zaměřen i vně Izraele, tj. na politiku Sýrie a pokouší se sem uctívání Hospodina přenést (viz příběh Naámána a Chazaela). Snad se záměrem (jak Beneš naznačuje) ukončit trvalou válku mezi severním Izraelem a Sýrií. Eliša stojí u zrodu dvou státních převratů (v Sýrii pomáhá svrhnout Ben Hadada a v severním Izraeli svrhnout Jórama a nastolit Jéhúa). Záměrem Elišovým je tedy politicky zajistit prohospodinovskou náboženskou reformu. Elišův pokus se však nezdařil – Elišovi se nepodařilo zabránit zániku severního Izraele. Proto alespoň látka elíšovského cyklu v Tanachu má zachovat tento Elišův záměr a trvale podněcovat potřebu náboženské obrody izraelské společnosti v duchu deuteronomistických důrazů. To lze podle Beneše považovat za funkci elíšovského cyklu v látce Předních proroků.

Cíle, které si Benešova kniha nárokuje, lze pracovně shrnout třemi tezemi: aktualizovat, neboli přiblížit zvěst elíšovského cyklu dnešnímu čtenáři (překlenout propast mnoha staletí, která nás dělí od těchto událostí) a učinit mu text Starého zákona inspirativním; rozkrýt formu zpracování látky a uvést do metodiky synchronního rozboru narativních textů; pokusit se formulovat záměry autora elíšovského cyklu, tedy kam své posluchače vede, jak a čím je chce formovat. Nepochybnou Benešovou předností je, že na tyto otázky svému čtenáři nepředkládá hotové odpovědi s kterými by se měl čtenář ztotožnit, ale bere jej s sebou na velmi zajímavou a poutavou cestu můžeme říci přímo dobrodružnou cestu, na které spolu s ním tyto odpovědi čtenáři mohou hledat. Beneš sám v knize uvádí, že autor

Druhé knihy královské (Beneš jej nazývá vypravěč, aby ukázal na to, že látka je určena k veřejnému předčítání, tedy k naslouchání) „nechává Eliášova a Hospodinova slova na posluchače dopadat, aby pocítili jejich moc stejně jako ji zakoušeli Eliášovi partneři v rozhovoru. Posluchač i čtenář se tak stává tichým účastníkem rozhovoru“ (str. 15), který obsah sděleného musí zpracovat sám. Dát zakusit čtenáři moc Eliášova slova a umožnit mu spoluprožít sílu jeho činu a současně i sílu vyprávěného příběhu je cesta, jakou lze do příběhu vstoupit a část si pak s sebou i odnést. Vnitřně se události účastnit a nechat se jí trvale poznamenat. To je, jak se domnívá recenzent to, oč jde jak autorovi vyprávěného příběhu ve Druhé knize královské, tak jeho interpretovi, který se v tomto ohledu pokouší s autorem biblického textu souznít. Tento přístup respektive postup, provázený nesmírnou pokorou vůči biblickému textu, je tím, co činí tuto knihu velmi čtivou a působivou, což u odborných knih tak často postrádáme.

Jiří Beneš při zpracovávání látky elišovského cyklu důsledně vychází z její hebrejské podoby, kterou se snaží přiměřeně zpřístupnit i čtenářům, kteří tento jazyk neovládají a to nejen vlastním doslovným překladem a rozbořem specifických frází, ale také tím, že slova stěžejní pro výklad textu uvádí v jejich přepisu do latinky s výkladem jejich významu v širších intertextuálních souvislostech (tzv. literární kontext).

Vedle snahy reflektovat základní záměr autora Druhé knihy královské, věnuje Beneš pozornost také otázkám: kdy text vznikl, pro koho byl určen, jaká je jeho kompozice, hlavní témata a motivy, zasazení do historických reálií, teologické motivy, vliv elišovského cyklu v širším kanonickém kontextu Písma (tedy např. na látku evangelií) apod. Výklad každé perikopy (oddíl, který má uzavřený děj) elišovského cyklu tvoří v knize relativně samostatnou jednotku.

Lze ji studovat nezávisle na ostatním textu a to za pomoci rozsáhlého poznámkového aparátu.

Jiří Beneš svou knihou Eliáša znovu prokázal, že se dokáže nejen ponořit do „hlubin“ jednotlivostí textu, ale i úspěšně proplout po celé jeho „šířce“, tedy vnímat kompozici textu ve všech jejích intertextuálních souvislostech. V závěrečném hodnocení knihy je třeba ocenit Benešovu přesnost, pečlivost a systematickosti na jedné straně a osobitost „živého“ a inspirativního stylu na straně druhé. To vše při reflexi tématu, které u nás nikdy dříve nebylo tímto způsobem a v takovém rozsahu zpracováno. Nezanedbatelným a dnes velmi aktuálním důrazem (a podle mínění recenzenta i nepochybným přínosem této knihy) je upozornění na sociální rozměr Eliášova působení, tzn. na Eliášovy postoje vůči lidem, kteří jsou na okraji společnosti a na jeho solidaritu vůči nim. V Eliášovi se nám dostalo dílo i esteticky působivé díky originálním ilustracím předního českého výtvarníka Jana Barty (bývalého ředitele humanitární organizace Adra), jehož grafiky dokreslují již několik předchozích Benešových knih. Jeho kvalita je však také dána nesmírnou péčí autora, který o své práci na knize Eliáš sám řekl: „Trávím s Eliášem každou volnou chvíli. Chodím s ním všude, kdekoli jsem. Stále to přepracovávám, promýšlím, zpřesňuji a opravuji. Obracím v mysl každíčkou formulaci... tak, aby nebyla nesrozumitelná... ale výstižná. A stále znovu mě ten příběh vtahuje a obohacuje.“ („Elišovy příběhy na Vysočině“. In Advent. Časopis adventistů sedmého dne. 3/2011. s. 4). Na závěr se sluší poděkovat nakladatelství Advent – Orion (zde je recenzovaná publikace stále k dostání), které tuto podnětnou knihu vydalo navzdory tomu, že jde o odbornou práci, které nemívají širokou čtenářskou základnu.

Marie Roubalová