

EDITORIÁL3

ŠTÚDIE

Towards a Dialogical Philosophy of Religion: Buber's Ambivalent Reception of Kierkegaard
Peter ŠAJDA.....5

„Rigorózní nebo radikální“?
Křesťanství a jeho služba *polis* v odkazu díla Johanna Baptisty Metzke
Josef MIKULÁŠEK..... 16

Hlásat evangelium ve světě islámu: alexandrijský patriarcha Šenut III. (1923-2012)
Jaroslav FRANČ28

Bezčasové riešenie teologického determinizmu
Bystrík DRAGOŠ.....42

Znovuobjevený Godard: film 'Zdrávas Maria' jako výzva křesťanům k přemýšlení
Jiří KUČERA57

RECENZIE

YOUNG, William Paul: Lži o Bohu, ktorým sme uverili. Bratislava: TATRAN, 2018, 191 strán, ISBN 978-80-222-0921-2.
Edita PRÍHODOVÁ CJ76

CONTENTS

EDITORIAL	3
------------------------	---

STUDIES

Towards a Dialogical Philosophy of Religion: Buber's Ambivalent Reception of Kierkegaard <i>Peter ŠAJDA</i>	5
---	---

„Rigorous or radical“? Christianity and its duty to the <i>polis</i> in the legacy of Johann Baptist Metz's work <i>Josef MIKULÁŠEK</i>	16
---	----

Preaching the Gospel in the World of Islam: Alexandrian Patriarch Shenouda III (1923-2012) <i>Jaroslav FRANČ</i>	28
--	----

The Timeless Solution to the Theological Determinism <i>Bystrík DRAGOŠ</i>	42
--	----

Godard Rediscovered: Movie "Ave Maria" as a Challenge for Christian Critical Thought <i>Jiří KUČERA</i>	57
---	----

REVIEWS

YOUNG, William Paul: <i>Lži o Bohu, ktorým sme uverili</i>. Bratislava: TATRAN, 2018, 191 strán, ISBN 978-80-222-0921-2. <i>Edita PRÍHODOVÁ CJ</i>	76
--	----

Vážení čitatelia, aktuálne číslo nášho časopisu vás pozýva k novým reflexiám s veľmi pestrú obsahovou škálou. Filozofia dialógu a existencializmus, teológia nádeje, medzináboženský dialóg či kinematografia sú oblasti, do ktorých nám otvárajú dvere autori z česko-slovenského intelektuálneho prostredia. Jeden z článkov je aj v anglickom jazyku, číta sa však s ľahkosťou a veľmi prehľadne.

Peter Šajda nám vo svojom článku *Towards a Dialogical Philosophy of Religion: Buber's Ambivalent Reception of Kierkegaard* (*Smerom k dialogickej filozofii náboženstiev: Buberova ambivaletná recepcia Kierkegarda*) odкрýva dlhoročnú konfrontáciu Martina Bubera s ideovým svetom Sorena Kierkegarda. Z hľadiska časového horizontu je nesmierne zaujímavé sledovať, ako Buber v priebehu štyridsiatich rokov dozrieva vo svojich presvedčeniach, počínajúc inšpiráciou v prvom kontakte, cez postupný odstup vedúci až ku kritike Kierkegarda. V pohľade Bubera na dánskeho filozofa sa samozrejme odráža aj náboženské pozadie autorov. Martin Buber ako židovský filozof, mysliteľ inšpirovaný svojou chasidskou kultúrou a Kierkegaard ako kresťanský filozof z prostredia Dánskej luteránskej cirkvi.

Josef Mikulášek predstavuje vo svojom článku „*Rigorózní nebo radikální*“? *Křesťanství a jeho služba polis v odkazu díla Johanna Baptisty Metz* významného nemeckého teológa Johanna Baptista Metza cez štyri kľúčové slová jeho odborného záujmu, ktoré vyjadrujú aj jeho teologický odkaz: kristológia, dejinnosť, rigorózne alebo radikálne kresťanstvo, nádej. Citujem dve myšlienky, ktoré nájdeme rozvinuté v článku, lebo sa mi zdajú mať veľmi aktuálny dosah na Cirkev a službu kresťanstva v časoch koronavírusu. V prvom rade je to téma týkajúca sa radikálnosti a rigorozity kresťanstva: „Kdyby církev byla více evangelicky ´radikální`, nemusela by pravděpodobně být tak zákonicky ´rigorózní`.“ Druhou je myšlienka s veľkým vplyvom na svet, ktorý dnes tak veľmi potrebuje znovuobjaviť teologickú cnosť nádeje: „Naopak, naděje je roznětkou uvolňující síly, které jsou vším, jen ne pasivním očekáváním; pravým vykreslením doufajícího křesťana se tak stává být *contemplativus in actione*.“

Jaroslav Franc nás vovádza do egyptského sveta so svojím článkom *Hlásat evangelium ve světě islámu: alexandrijský patriarcha Šenut III. (1923-2012)*. Určite čitateľa zaujme téma z netradičného islámskeho prostredia, kde stret kultúr prináša výzvy spojené so životom kresťanov. Franc najprv predstavuje alexandrijského patriarchu Šenuta III., jednu z nejdôležitejších postáv egyptskej

cirkvi v dvadsiatom storočí. Potom sa sústreďuje na jeho teologickú reflexiu, kde rozoberá vzťah medzi kresťanstvom a náboženstvom Mohameda, kresťanskú apologetiku či problematiku misijného pôsobenia kresťanov v krajine, kde je zakázané otvorene ohlasovať evanjelium.

Bystrík Dragoš obohacuje čítanie nášho časopisu o svoju filozofickú tému s názvom *Bezčasové riešenie teologického determinizmu*. Atemporalita a teologický determinizmus sú priblížené cez stredovekých autorov ako Anzelm z Canterbury a Tomáš Akvinský. V druhej časti autor ponúka riešenia v diskusii súčasných autorov.

Každý film je istým spôsobom umeleckým stvárnením nejakého príbehu, myšlienky. Známy francúzsky režisér Jean Luc Godard nakrútil v roku 1985 kontroverzný film *Je vous salue, Marie* o príbehu Panny Márie z Evanjelia. V článku *Znovuobjavený Godard: film 'Zdravas Maria' jako výzva křesťanům k přemýšlení* nám Jiří Kučera umne vysvetľuje, ako porozumieť filmu a autorovi. Tendencia medzi kresťanmi je skôr chcieť vidieť ortodoxný film o biblických postavách. Umelecká tendencia je však subjektívna a mnohokrát provokatívna, lebo chce viesť k premýšľaniu o faktoch viery. Preto je potrebné porozumieť autorovi a jeho úmyslu, keďže ide o úplne odlišný základ pre interpretáciu, ako ju mali napr. evanjelisti.

Verím, že bohatstvo tohto čísla nájde u vás svoju priazeň a v čase koronavírusu bude osviežením intelektu a povzbudením pre srdce.

Juraj Pigula

Peter ŠAJDA

**Towards a Dialogical Philosophy of Religion:
Buber's Ambivalent Reception of Kierkegaard**

Abstract

Martin Buber is a well-known representative of dialogical philosophy who wrote extensively on the topic of religion. He developed his own philosophy of religion and engaged in polemics with other philosophers of religion on the importance of dialogical elements in this field of study. In this paper I examine his complex polemic with Søren Kierkegaard which is part of Buber's larger project of developing dialogical philosophy of religion. Buber's approach to Kierkegaard is ambivalent: on the one hand he considers Kierkegaard a precursor to dialogical philosophy, on the other hand he claims that Kierkegaard compromises basic Christian doctrines. Buber adopts dialogical notions elaborated by Kierkegaard and develops them further while rejecting those notions that he deems incompatible with the dialogical approach. The philosophical-religious issue of the individual's relation to God is at the center of Buber's polemic.

Keywords: Philosophy of religion, Dialogical philosophy, Philosophy of existence, Acosmism

The Jewish philosopher Martin Buber is a well-known representative of dialogical philosophy who wrote extensively on the topic of religion.¹ He developed his own philosophy of religion and engaged in polemics with other philosophers of religion on the importance of dialogical elements in this field of study. In the present paper I am going to examine his polemic with the Danish Christian philosopher Søren Kierkegaard. Buber's reception of Kierkegaard is deeply ambivalent: on the one hand he considers Kierkegaard a precursor to dialogical philosophy, on the other hand he claims that Kierkegaard compromises basic Christian doctrines. Buber's polemic with Kierkegaard is an intriguing chapter in the history of dialogical philosophy, as Buber adopts dialogical notions elaborated by Kierkegaard and develops them further while rejecting those notions that he deems incompatible with the dialogical approach. The issue of religion – especially of the single individual's relation to God – is at the center of Buber's reception.

¹ The paper was produced at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, Trnava University as part of the grant project VEGA 1/0871/18.

1. Some Facts about Buber's Reception

Kierkegaard's philosophy was a point of intensive debate in German intellectual circles in the first half of the 20th century. Buber joined this debate in 1936 when he published the monograph *Die Frage an den Einzelnen*² which is almost entirely devoted to a polemic with Kierkegaard. Interestingly, by this time Buber had known Kierkegaard for almost 40 years. His first contacts with Kierkegaard date back to the last years of the 19th century.

Buber's writings contain three autobiographical comments that shed light on his earliest encounters with Kierkegaard. These comments originate from 1912, 1953 and 1954 respectively and contain three important pieces of information: First, Buber became acquainted with Kierkegaard in 1897 when he was still a university student.³ Second, his early reception was marked by ambiguity and a continuous struggle with Kierkegaard's ideas.⁴ Third, the first work by Kierkegaard that Buber read was *Fear and Trembling* which prompted him to a lifelong reflection on the relation between religion and ethics.⁵

Although Buber reveals the fact *when* he first became familiar with Kierkegaard, he does not say *where* and *how* this happened. In 1897 he studied at the universities of Vienna and Leipzig and it is quite possible that he encountered Kierkegaard in the academic environment. In Vienna he attended Emil Reich's course on Henrik Ibsen and the published syllabus of the course shows that Reich presented Kierkegaard as a source of inspiration for Ibsen's dramas *Love's Comedy* and *Brand*.⁶ In Leipzig Buber attended a course on modern philosophy led by Wilhelm Wundt, who was an admirer of the work of the Danish philosopher Harald Høffding. It is possible that Wundt made use of Høffding's well-known interpretation of Kierkegaard in his lectures on the philosophy of the 19th century. After Vienna and Leipzig Buber continued his studies in Berlin where he attended the lectures of Wilhelm Dilthey whom he considered one of his most influential

² Cf. Martin Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, Berlin: Schocken 1936 (English translation: "The Question to the Single One," in *Between Man and Man*, trans. by Ronald Gregor Smith, London and New York: Routledge 2002.)

³ Martin Buber, "A.M. und Constantin Brunner," in *Ost und West*, vol. 12, no. 4, 1912, col. 337.

⁴ Martin Buber, "Nachwort," in *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider 1954, p. 295.

⁵ Martin Buber, "On the Suspension of the Ethical," in *Eclipse of God*, London: Victor Gollancz 1953, p. 149.

⁶ Cf. Emil Reich, *Henrik Ibsens Dramen. Sechzehn Vorlesungen*, Dresden and Leipzig: E. Pierson's Verlag 1894, pp. 31-2; pp. 61-2. The list of university courses attended by Buber can be found in *Martin Buber: Werkausgabe*, vols. 1-21, ed. by Paul Mendes-Flohr, Peter Schäfer et al. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001ff., vol. 1, pp. 301-4.

teachers. The published syllabus of Dilthey's course entitled *General History of Philosophy* mentions Kierkegaard in the context of modern German philosophy.⁷ The university was not the only place where Buber may have encountered Kierkegaard. His correspondence shows that he was an avid reader of the works of Rudolf Kassner, who was an important promoter of Kierkegaard in Viennese literary circles.⁸ Buber also corresponded with the Hungarian Jewish intellectual György Lukács with whom he discussed the essay the latter had written on Kierkegaard and his fiancée Regine Olsen.⁹

The Viennese literary milieu exerted a strong influence on Buber's literary style. It inspired him to adopt the anti-academic way of writing which would subsequently become characteristic of his authorship. One of its features was the rejection of *the cult of footnotes*,¹⁰ which resulted in the fact that Buber's works only rarely contain bibliographical information. When referring to Kierkegaard Buber hardly ever provides information about which works he quotes or which German translations he uses. At first reading it is nearly impossible to determine his sources.

By comparing Buber's references with existing German translations of Kierkegaard's works I have been able to identify Buber's sources. Throughout his corpus Buber quotes and paraphrases five of Kierkegaard's works: *Fear and Trembling*; the essay *The Single Individual* which is a supplement to the work *The Point of View for My Work as an Author*; *The Stages on Life's Way*, *The Concept of Anxiety* and *An Occasional Discourse* which is part of *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. There is a striking disproportion in how frequently these works are quoted. Almost four fifths of all the fifty-five quotations stem from the essay *The Single Individual*. Nine quotations are adopted from *Fear and Trembling*, while from each of the remaining works Buber quotes no more than a single passage.¹¹ He relies mostly on the translations published within the framework of the first *Gesammelte Werke* edition (Diederichs, 1909 - 1922).

Alongside Kierkegaard's works Buber makes frequent use of his journals. Also here he leaves the reader in the dark as for his sources. As far as I was

⁷ Wilhelm Dilthey, "Allgemeine Geschichte der Philosophie," in *Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften*, vols. 1-30, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1914ff., vol. 23, p. XVIII.

⁸ *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, ed. by Grete Schaeder, vols. 1-3, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1972-75, vol. 1, p. 237.

⁹ *Georg Lukács Briefwechsel 1902-1917*, ed. by Éva Karádi and Éva Fekete, Stuttgart: J.B. Metzler 1982, p. 258-60.

¹⁰ Cf. Paul Mendes-Flohr, "Martin Buber as a Habsburg Intellectual," in *Jüdische Geschichte als Allgemeine Geschichte*, ed. by Raphael Gross and Yfaat Weiss, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, pp. 18-20.

¹¹ For a comprehensive overview of Buber's references to Kierkegaard see Peter Šajda, *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike*, Bratislava: Kalligram 2013, pp. 191-204.

able to reconstruct these, Buber seems to quote four different German editions of Kierkegaard's journals and letters: Hermann Gottsched's (1905), Raphael Meyer's (1905), Theodor Haecker's (1923) and Wilhelm Küttemeyer's (1934).¹² Four fifths of the twenty-four quotations stem from Kierkegaard's late journals from 1849 – 1854.

The earliest work, in which Buber demonstrably drew inspiration from Kierkegaard is *Die Erneuerung des Judentums* which appeared as part of *Drei Reden über das Judentum* in 1911. Kierkegaard is not mentioned by name but Buber admits elsewhere that his terminology had been informed by Kierkegaard.¹³ Buber points to Kierkegaard as a source of inspiration also in connection with his work *Daniel* (1913),¹⁴ but again Kierkegaard's presence is only implicit. There are a few scattered references to Kierkegaard in Buber's writings of the 1920s and the early 1930s, but his most productive reception of Kierkegaard begins in 1936. After the publication of *Die Frage an den Einzelnen* he composes five more works in which he deals with Kierkegaard's thought in more detail: *Das Problem des Menschen* (1947), *Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus* (1947), *Zwei Glaubensweisen* (1950), *Von einer Suspension des Ethischen* (1953), and the Afterword to *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (1954). The latest work in which Buber mentions Kierkegaard is *Der Chassidismus und der abendländische Mensch* (1956). Buber's critical reception of Kierkegaard's ideas spans more than four decades, while its most intensive phase stretches from the second half of the 1930s to the first half of the 1950s.

In the following I am not going to focus on individual works, rather I am going to present what I consider to be the core issues of Buber's long-term confrontation with Kierkegaard. I will specifically highlight those aspects of the confrontation which pertain to Buber as a Jewish and Kierkegaard as a Christian thinker.

2. Buber's Positive and Negative Reception of Kierkegaard's Thought

The point of departure of both Buber's positive and negative reception is Kierkegaard's philosophy of religion. From this area Buber's scrutiny continues into the areas of ethics and politics. At the center of Buber's discussion of

¹² Søren Kierkegaard, *Buch des Richters: Seine Tagebücher 1833 – 1855*, trans. and ed. by Hermann Gottsched, Jena and Leipzig: Diederichs 1905; Søren Kierkegaard und sein Verhältnis zu „ihr“. *Aus nachgelassenen Papieren*, trans. and ed. by Raphael Meyer, Stuttgart: Axel Juncker 1905; Søren Kierkegaard, *Die Tagebücher*, vols. 1-2, trans. and ed. by Theodor Haecker, Innsbruck: Brenner-Verlag 1923; Kierkegaard, *Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus*, trans. and ed. by Wilhelm Küttemeyer, Berlin: Kurt Wolff Verlag / Der Neue Geist Verlag 1934.

¹³ Buber, "A.M. und Constantin Brunner," cols. 336-7.

¹⁴ Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, vol. 2, pp. 573-4.

Kierkegaard's thought is the category of *the single individual*, which plays a key role in all the three areas.

Buber's positive reception concentrates on the dialogical side of the category of the single individual which is manifest in the fact that it involves essential relationality. In *Ich und Du* Buber explained that a true dialogical relation is always essential (*wesentlich*), as it engages the whole person: "the primary word I-Thou can only be spoken with the whole being" (*mit dem ganzen Wesen*).¹⁵ By contrast, the other primary word, I-It, "can never be spoken with the whole being"¹⁶ – it necessarily involves fragmentariness and incompleteness. In connection with the latter Buber avoids the term *relation* (*Beziehung*), instead he uses the terms experience (*Erfahrung*) and use (*Gebrauchen*).

In Buber the I-Thou relation is characterized not only by essentiality but also by exclusiveness. In an encounter with a Thou the I is seized by "the power of exclusiveness."¹⁷ In this the relation differs from the objectifying non-exclusiveness of experience in which the experienced always appears in the light of something else. Buber describes the exclusiveness of the relation in the following way: "Every real relation with a being or life in the world is exclusive. Its *Thou* is freed, steps forth, is single, and confronts you. It fills the heavens. This does not mean that nothing else exists; but all else lives in *its* light. As long as the presence of the relation continues, this its cosmic range is inviolable."¹⁸ Although the immediacy of the relation is not permanent and man experiences the alternation of its actuality and latency, this dynamic does not jeopardize the continuity of the relation.

Kierkegaard's vision of the single individual is oriented towards a relationality that is both essential and exclusive. After the single individual has emancipated himself from the crowd, he does not step into a relational vacuum. The separation of the single individual is a separation before God, with whom he enters into an essential and exclusive relation. To become a single individual is according to Kierkegaard "the first condition of all religiosity"¹⁹: it is a necessary prerequisite for *religio* as *relatio*. God does not speak to the crowd, only to single individuals. In order to underline the dialogical character of Kierkegaard's category Buber compares it to similar conceptions in monistic mysticism, Socrates, Stirner and Heidegger.

¹⁵ Martin Buber, *I and Thou*, trans. by Ronald Gregor Smith, New York: Charles Scribner's Sons 1958, p. 3.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹⁸ *Ibid.*, p. 78.

¹⁹ Søren Kierkegaard, *The Point of View*, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press 1998, p. 117; Buber, "The Question to the Single One," p. 49.

In monistic mysticism the mystic's love for God ultimately leads to the absorption of the human in the divine. In this way both the duality of the relation and the possibility of genuine dialogue is eliminated. Kierkegaard insists on the duality of the relation and has no intention of letting the I disappear. He is aware of the fact that a Thou exists only as long as it is addressed as such by its counterpart.²⁰ Socrates' ideal of an autonomous individual who sets himself apart from the crowd is aimed at self-formation and virtuous conduct. The individual is concerned with acting justly and leading a good life. An entry into an essential and exclusive relation with another being is, however, not an integral part of this life project. Kierkegaard's insistence that the emancipation from the crowd is the first step towards an engaged relation with God contains a dialogical emphasis that is absent in Socrates.²¹

Max Stirner's individualist conception of *the unique one* (*der Einzige*) excludes all possibility of an essential relation to another. Every being in the world is the property of *the unique one* who uses it as he or she pleases. Responsibility and truth are unknown concepts to Stirner, *the unique one* neither addresses a Thou nor is addressed by one. In Kierkegaard, on the contrary, responsibility arises when the single individual is addressed by an independent divine Thou which entrusts him or her with a calling. The single individual can accomplish or betray it, but he must take a personal stand. Truth is a matter of interpersonal communication, too. God is the dynamic truth to which the existence of the single individual can correspond.²²

Heidegger's notion of *authentic Being-one's-Self* (*eigentliches Selbstsein*) is similar to the notion of the single individual so far as it presupposes that the individual overcomes his absorption in *the They* (*das Man*). In contrast to Kierkegaard, however, the authenticity of *Dasein*, does not involve essential relationality. Solicitude (*Fürsorge*), as described in *Sein und Zeit*, does not comply with the criteria Buber set for a dialogical relation.²³ *Dasein* is monological²⁴ – the separation from the They is not followed by a holistic engagement in an exclusive relation to another.

Thus, Buber makes clear which aspects of Kierkegaard's category of the single individual are visionary and anticipatory of dialogical personalism and highlights in what way the category is more adequate than the concepts proposed by other thinkers.

²⁰ Buber, "The Question to the Single One," p. 50.

²¹ Ibid., pp. 48-50.

²² Ibid., pp. 50-7.

²³ Ibid., pp. 200-11.

²⁴ Ibid., p. 199.

Although Buber appreciates the relational emphasis embedded in the category of the single individual he considers the category self-defeating. His negative reception centers around the claim that the category, and, in fact, Kierkegaard's philosophy of religion as a whole, are *acosmic*.²⁵ The term *acosmism* [*Akosmismus*] was previously used by Hegel and Max Weber to denote either the objective non-reality of the world vis-a-vis God or a subjective religiously motivated devaluation of the world. In Buber's criticism of Kierkegaard the term denotes the unessential relation to the world, and especially to the world of humans. According to religious acosmism the single individual's essential relation to God requires the renunciation of essential relating to fellow humans. As evidence Buber quotes a dictum from Kierkegaard's essay *The Single Individual*: "[E]veryone should be careful about becoming involved with 'the others,' essentially should speak only with God and with himself."²⁶ Buber discusses this dictum in three separate works: in *Die Frage an den Einzelnen*, *Das Problem des Menschen* and *Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus*.

Kierkegaard's alleged religious acosmism is clearly incompatible with Buber's dialogical philosophy of religion. In *Ich und Du* Buber presented the crucial principle: "[i]n the relation with God unconditional exclusiveness and unconditional inclusiveness are one."²⁷ According to this principle an essential relation to God is a *coincidence of opposites* in which exclusiveness and inclusiveness are in harmony. The relation is exclusive because it is one of a kind and it is inclusive because relations to other beings are part of it. In this respect it differs from an essential relation between humans, in which exclusiveness always equals non-inclusiveness.

Buber attributes to Kierkegaard an exclusivist relational model in which the relation to God "expels all other relationships into the realm of the unessential."²⁸ He bases this interpretation, among other things, on Kierkegaard's autobiographical reflections on his relation to Regine Olsen. From Kierkegaard's journals he quotes the statement "in order to come to love...I had to remove the object,"²⁹ which he interprets in the way that Regine had to be removed for the sake of Kierkegaard's God-relationship. Thus, Kierkegaard's life decisions are a testimony to his conviction that if the relation to God becomes just one of many essential relations it loses its uniqueness and God becomes an object beside other objects. Although Buber agrees that an excessive attachment to another human

²⁵ Ibid., p. 61.

²⁶ Kierkegaard, *The Point of View*, p. 106.

²⁷ Buber, *I and Thou*, p. 78.

²⁸ Buber, "The Question to the Single One," p. 58.

²⁹ Ibid., p. 60.

can become an impediment to the single individual's relation to God, he firmly rejects the notion that the renunciation of essential relations with fellow humans intensifies the relation with God.

Buber claims that Kierkegaard's personal experience contributed to his acosmic orientation and directly influenced his formulation of the category of the single individual. In this way Kierkegaard's personal renunciation of marriage with Regine was transformed into a general category binding for everyone who strives for authentic religious existence. Buber points to *Fear and Trembling* where Kierkegaard metaphorically expressed his renunciation of marriage with the help of the story of Abraham's sacrifice of Isaac. The book is intended to provide guidance to single individuals who are faced with a similar conflict between religion and ethics as Kierkegaard was. Kierkegaard's presentation of the story is according to Buber clearly unbiblical, as it obliterates the unambiguity which characterizes the original story in the Book of Genesis. The Hebrew Bible is unequivocal about *whom* God addresses, *what* sacrifice he demands, and it strictly prohibits later imitations of the sacrifice. By contrast, in Kierkegaard both the subject and the object of sacrifice become variables. Abraham is merely the epitome of the single individual and Isaac of that which the single individual needs to sacrifice. Such an interpretation makes the situation highly ambiguous and even the voice demanding the sacrifice becomes a variable – it is no longer certain that it belongs to God. Buber rejects Kierkegaard's thought experiment and explains that in the Hebrew Bible the sacrifice begins and ends with Abraham and Isaac. It constitutes no precedent and has no continuation. This is confirmed, for example, by a passage in the Book of Micah, where the prophet refuses to imitate Abraham's sacrifice by sacrificing his own son. He debunks the voice demanding the sacrifice as the voice of Moloch,³⁰ while his criterion for discernment is the simple principle of the Hebrew Bible: God demands of every man "nothing more than justice and love, and that he 'walk humbly' with Him... in other words, not much more than the fundamental ethical."³¹

According to Buber Kierkegaard's religious acosmism contradicts not only the Hebrew Bible but also the teachings of Jesus. In the Gospels Jesus presents the double commandment of *love of God* and *love of neighbor* as the essence of religious practice. Kierkegaard negates this unity of religion and ethics which underlies the basic teachings of both the Jewish and the Christian Scripture whereby he distorts the biblical image of God. His exclusivist approach to God drives a wedge between God and his creation and creates an unproductive

³⁰ Buber, "On the Suspension of the Ethical," p. 153.

³¹ Ibid., p. 150.

dualism. Buber – who claims to represent the positions of both Judaism and the Christianity of the Gospels – remarks the following: “The real God, is the creator, and all beings stand before him in relation to one another in his creation. To teach an acosmic relation to God is not to know the creator. Acosmic worship of God...is Marcionism, and not even consistent Marcionism; for this worship does not separate the creator and the redeemer as it would have to do if it were consistent.”³²

Buber presents here a very serious criticism of Kierkegaard's philosophy of religion, which he reaffirms in later works. By describing Kierkegaard's philosophy of religion as *inconsistent Marcionism* and his God as a *Gnostic figure* he questions the Christian character of Kierkegaard's thought. He argues that Kierkegaard's disjunction of God and the cosmos, of religion and ethics, undermines the Christian dogma of the Holy Trinity. It creates a rift between the act of creation and the act of redemption, traditionally associated with the divine persons of the Father and the Son. This is reminiscent of the dualism of ancient heterodox theologies found on the margins of Christianity. Buber singles out the teachings of Marcion of Sinope (2nd century AD), whose ideological victory would be ruinous for Christianity. It is worth noting that Marcionism separated the ambiguous Creator-God of the Jewish Scripture from the true Savior-God of the New Testament placing the latter into a position of superiority. In this way it created a hierarchy between the Hebrew Bible and the New Testament widening the gap between Judaism and Christianity.

Buber maintains that although Kierkegaard does not claim the spiritual heritage of ancient heterodoxy, inadvertently he comes close to its positions. His acosmism leads him into a religious *no-man's-land* on the periphery of mainstream Christianity which borders the territory of dualist doctrines hostile to Judaism. To be sure, Kierkegaard never embraces extreme dualism that would separate God the Son from God the Father and the New Testament from the Old Testament, but he does weaken the unity of religion and ethics taught by both the Hebrew Bible and Jesus. This unity is according to Buber excellently expressed in a more recent form of Jewish religiosity, namely in Hasidism. In Hasidic doctrines Buber sees a vital alternative and a powerful corrective to Kierkegaard's acosmism.

In his treatise *Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus* Buber presents Kierkegaard and Hasidism as opposites: “One must have essential intercourse only with God, says Kierkegaard. It is impossible, says Hasidism, to have truly essential intercourse with God when there is no essential intercourse with

³² Buber, “The Question to the Single One,” p. 61.

men.”³³ On the basis of quotations taken from Hasidic stories Buber explains the integrative model in which religion and ethics – *love of God* and *love of neighbor* – are in harmony. Hasidic leaders repeatedly warned against the disjunction and hierarchization of religion and ethics and opposed the idea that the cultic aspect of religion should be the only dominant element of religious practice. Their statements often seem to devalue religion and elevate ethics, but their aim is not to invert the traditional hierarchy. On the contrary, Hasidism aims to achieve the greatest possible integration of religion and ethics, while it sees the need to emphasize the fact that religion without ethics is not a true religion. Every ethical act has religious significance and every religious act has ethical significance. Buber expresses this intrinsic unity of love of God and love of neighbor in the claim that “every genuinely moral deed is done to God.”³⁴

Although Buber presents Hasidism as a corrective of Kierkegaard’s religious acosmism he acknowledges that the Hasidic doctrine of the unity of religion and ethics is not entirely alien to Kierkegaard. In fact, he suggests that at times Kierkegaard corrected himself and formulated opinions that contradicted his own acosmism. Buber proves this with two quotations. The first is a personal reflection found in Kierkegaard’s journals and written in the same year as *Fear and Trembling* (1843): “Had I had faith I would have stayed with Regina.”³⁵ The other quotation is a general philosophical-religious claim stemming from a late journal (1853): the ethical is “the only means by which God communicates with ‘man’.”³⁶ Both of these claims resemble concise Hasidic statements whose aim is to illustrate the interdependence of religion and ethics.

Although these self-corrections did not prompt Kierkegaard to a more thorough reevaluation of his philosophy they are evidence of the ambiguity of his thought. Also, they represent an intriguing point of agreement between Buber and Kierkegaard.

3. Conclusion

Buber perceived Kierkegaard as a truly ambiguous thinker. He valued the relational dimension of the category of the single individual which he deemed crucial in an age dominated by impersonal collectivism. He saw clearly that some of Kierkegaard’s ideas resonated both with his own vision of dialogical personalism and with his principal sources of inspiration, such as the Bible and

³³ Martin Buber, “Love of God and Love of Neighbour,” in *Hasidism*, New York: Philosophical Library 1948, p. 165.

³⁴ *Ibid.*, p. 172.

³⁵ Buber, “The Question to the Single One,” p. 66.

³⁶ *Ibid.*, p. 65.

Hasidism. Buber's main message was, however, a warning against religious acosmism which he associated especially with Kierkegaard's works *Fear and Trembling* and *The Single Individual*. He maintained that due to his acosmic orientation Kierkegaard drifted away from the ethical tradition shared by Judaism and Christianity and came close to a dualistic position which favored the disjunction of religion and ethics, and of Christianity and Judaism. Kierkegaard did not go as far as Marcion, but his dualistic philosophy of religion abolished the principle treasured by both Buber and his teachers, namely that in the relation to God exclusiveness and inclusiveness are in harmony. As a consequence, the unity of religion and ethics was lost, which rendered the single individual incapable of entering into authentic interpersonal relations with other humans.

Doc. Mgr. Mgr. Peter Šajda, PhD.

Trnavská univerzita v Trnave

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

peter.sajda@truni.sk

„Rigorózní nebo radikální“?

Křesťanství a jeho služba *polis* v odkazu díla Johanna Baptisty Metz**Abstract**

In this article I discuss the contribution to Christian thought by one of the most original Catholic theologians of the second half of the 20th century, the late Johann Baptist Metz. I am seeking to highlight four main axes that are widely present in Metz's thought. My aim is also to show how these axes are still present in modern Christian theology. To achieve these objectives, I briefly discuss a) Metz's christology as it bears on b) his debate of human historicity. I further discuss c) Metz's call for a 'radicality' of Christianity. All these dimensions of his thought are relevant for a heuristic d) rethinking of the issue of hope and its challenges for future Christian mission in and for the world.

Keywords: new political theology, Christian hope, historicity of man, otherness.

Úvod

Dne 2. prosince 2019 se navrátil k našemu Pánu Johann Baptist Metz (1928-2019), jeden z neoriginálnějších a nevlivnějších katolických teologů uplynulého 20. století. Pozemská část jeho života se uzavřela ve věku 91 let poté, co tento německý myslitel prožil, sám aktivně promýšlel a přispíval k rekonstrukci církevně žitého křesťanství, také pod vlivem množství geopolitických, společenských, vědeckých a kulturních změn, které neodmyslitelně vystihují jednotlivé dekady 20. století. V tomto příspěvku chci nyní připomenout postavu a význam J. B. Metz a také nabídnout hermeneutiku a zhodnocení jeho díla pro naše současné myšlení.¹

¹ Pro základní biografické a filosoficko-teologické údaje o J. B. Metzovi odkazují na přehledně zpracované informace v: GIBELLINI, R. 2011. *Teologické směry 20. století*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, 315-337. V krátkosti připomeňme, že Johann Baptist Metz se narodil 5. srpna 1928 v Německu, v bavorském městečku Auerbach. Po skončení druhé světové války začíná v roce 1948 studovat filosofii a teologii na univerzitách v Bambergu, následně v Innsbrucku a později v Mnichově. Rozhodující vliv pro následné směřování vlastní teologie mělo pro Metz setkání s teologickým velikánem Karlem Rahnerem (1904-1984), pod jehož vedením J. B. Metz v roce 1961 obhajuje teologický doktorát s tezí *Christliche Anthropozentrik*, 9 let poté co již dříve, v roce 1952, získal doktorát z filosofie na základě teze *Heidegger und das Problem der Metaphysik*. Od roku 1963 až do svého penzionování Metz působí jako profesor fundamentální teologie na Westfälische Wilhelms-Universität v Münsteru, kde systematicky pracuje na představení vlastního teologického modelu, kterému dává název „nová politická teologie“, pojímaná jím samotným jako prototyp „praktické fundamentální teologie“ (pro vysvětlení těchto termínů a jejich metodologického směřování, viz kapitolu „Kategorie politické teologie“ v GIBELLINI, R. *Teologické směry 20. století*, 329-337). Metzovo dílo vyniká akcentem na antropologické a eklezio-

Jako výchozí bod dalších úvah bych však velmi rád zmínil memento jiného křesťanského myslitele, který se vepsal do dějin 20. století, a tím byl francouzský filosof Maurice Blondel (1861-1949). Právě tento muž, na přelomu 19. a 20. století – přesněji řečeno v roce 1893 – ve svém fenomenálním díle *L'Action* píše následující věty:

To, co nemůžeme poznat a ještě méně jasně pochopit, můžeme konat a vložit do skutků; to je užitek a poslední smysl konání.²

Maurice Blondel pokračuje ve své myšlence následujícími slovy:

Neboť *konání* dává nepochopitelným způsobem proudit smyslu víry dosud temné až do morku kostí a probíhá tajemnými cestami, jež přivádějí ke světlu reflexe skryté pravdy, z nichž toto konání žije. Takové je tajemství hodnoty a přirozený princip účinnosti praxe, která se řídí literou zákona. Stručně řečeno: *aby víra oživovala údy, musí v nich působit, a má-li sama zůstat živá, potřebuje, aby údy působily zpětně na ni. Akce dává vždy víc, než přijímá, a přijímá víc, než dává.³*

Blondelův spis *L'Action* se stává manifestem – byť v době svého vzniku ještě naprosto netušeným a nepředpokládaným – pro celé 20. století, které lze jistě po právu nazvat stoletím *akce*: nejrozmanitějších pohybů, „hnutí“, ať politicko-ideologického rázu, vědeckého či ekologického typu, anebo – ryze na rovině křesťanské – hnutí ekumenického, biblického, patristického a liturgického, které významným způsobem změnilly tvář současného křesťanství.

logické otázky křesťanství. V této své práci se Metz snažil vystoupit z klasické „gramatiky“ křesťanského jazyka, a proto je v jeho díle možné cítit silný vliv tzv. Frankfurtské školy kritické teorie společnosti, dobově podmíněný diskurz křesťanství s marxismem (kterého se, spolu se svým učitelem, Karlem Rahnerem, účastnil v 60. letech 20. století v rámci International Paulus-Gesellschaft). Mezi Metzova stěžejní témata patří (mimo ospravedlnění a obnovení křesťanské teologie jako „teologie po Osvětímí“, srov.: METZ, J.B. 1998. *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Brescia: Queriniana, 1998, 162-169) narativní charakter křesťanské teologie, jehož jádrem je „nebezpečná paměť“ křesťanství, vycházející z události Ježíše Krista, a z ní vyplývající témata solidarity křesťanů ve prospěch lidstva. Jeho hlavním a zároveň programovým dílem je *Glaube, in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Grünewald, 1977. (Dostupné ve slovenském překladu: *Viera v dejinách a spoločnosti. Štúdie k praktickej fundamentalnej teológii*, Bratislava, Serafín 2007.) J.B. Metz svým dílem dal do pohybu několik dalších proudů křesťanské teologie; mezi nimi jmenujme teologii naděje, teologii osvobození anebo široký proud tzv. *public theology*. V nedávných letech vyšly v německém jazyce sebrané spisy tohoto autora. Viz METZ, J.B. 2015-2018. *Gesammelte Schriften 1-9*, J. Reikerstorfer (ed.), Freiburg im Br.: Herder, 2015-2018. Současnou interpretaci Metzovy vize církve nabízím v knize: MIKULÁŠEK, J. 2019. *Dynamická církev. Promýšlení ekleziologie J.B. Metz na prahu třetího tisíciletí*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019.

² BLONDEL, M. 2008. *Filosofie akce. Esej kritiky života a vědy praxe*, Olomouc: Refugium, 2008, 506.

³ Tamtéž.

Znamenal-li Maurice Blondel pro další křesťanské myšlení *filosofa akce*, Johann Baptist Metz může být plným právem nazván tím, kdo tuto *akci* přenáší z rovin metafyzicko-ontologického filosofování do prostoru života křesťanů naší současnosti. Metzův teologický projekt, byť bývá metodologicky nazýván samotným jeho autorem *praktickou fundamentální teologií*,⁴ se stává víc než jen pojednáním o *praxeologii* v atmosféře 60. let minulého století. Adekvátní hermeneutika jeho díla a také časový odstup dnes již téměř půlstoletí od doby, kdy J.B. Metz formuluje hlavní myšlenky své *nové politické teologie*, rovněž také vyjasnění nového kontextu, v němž se Metzovy úvahy rozvíjí na prahu 21. století, nám mohou podhalit počátky nového způsobu promýšlení a z něj bezprostředně vycházejícího *jednání* (akce) křesťanství naší doby. V následujících čtyřech krocích se proto pokusím o interpretaci klíčových bodů Metzova myšlení, jež k nám i dnes promlouvají jako významná inspirace pro formulaci života křesťanů.

1. Christologie J.B. Metz

Počátečním bodem, který bude současně poskytovat dostatek světla a jasnosti pro následující části mého příspěvku, budiž Metzova interpretace jádra křesťanského *mysterium fidei*, kterým je postava a dílo Ježíše Krista. S jakým Ježíšem nám Metz umožňuje, abychom se v jeho díle setkali?

Metzova christologie je vyznáním víry především v silně akcentovanou eschatologicko-soteriologickou postavu Krista, kterou náš autor výrazně rámcuje jedním evangelním úryvkem. Ten, jak je zjevné i při zběžné četbě Metzových spisů, představuje pro našeho autora důležitý *Leitmotiv*, otevírající biblický text jeho vlastní teologické tvorbě.⁵ A tímto textem je úryvek z 25. kapitoly evangelia podle Matouše, přesněji výhradně evangelistou Matoušem líčená scéna Posledního soudu (Mt 25, 31-46), kterou nám toto evangelium velmi plasticky a s (meta)historickou věrohodností staví před oči následující realie: „Až přijde Syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, posadí se na trůn své slávy; a budou před něho shromážděny všechny národy. I oddělí jedny od druhých...“ Klíčovým kritériem a rozcestníkem při tomto oddělování (a „hodnocení“) lidstva se pro Metz stává kritérium, které on sám formuluje následovně: „O spáse a o zavržení, o nebi nebo o pekle, nerozhoduje náš způsob, jakým přemýšlíme o Bohu,

⁴ Viz již zmíněné METZ, J.B. 2007. *Viera v dejinách a spoločnosti. Štúdie k praktickej fundamentálnej teológii*, Bratislava, Serafín 2007.

⁵ Jak upřesňuje sám Metz, je nutné, aby došlo nejen v teologické reflexi, ale i v praxi každodenního života křesťanů a v kerygmatické práci křesťanů k tomu, že eschatologie přestane být pouhou *jednou* z disciplín křesťanské teologie a že se, naopak, stane „formou každé teologické výpovědi“, tj. veškeré hlásání církve bude uvádět křesťany do horizontu druhého příchodu Pána. Srov. METZ, J.B. 1968. *Zur Theologie der Welt*, Mainz: Matthias Grünewald, 1968, 83.

nýbrž způsob, jakým jednáme s druhými lidmi.“⁶ Metz tak hodnotí jasně znějící slova z tohoto evangelního úryvku – „Pane, kdy jsme tě viděli hladového (...)? Kdy jsme tě viděli jako pocestného (...)? Kdy jsme tě viděli nemocného nebo ve vězení, a přišli jsme za tebou?“ (Mt 25, 37-39) – jako výraz a otisk jistoty prvotních křesťanských komunit o všeobecném dosahu Kristova spasitelského díla, jemuž odpovídajícím postojem ve strukturách života křesťanů je nutně zákaz apriorní typizace, diferenciacie či marginalizace jakékoliv skupiny lidstva. Byť je možné Metz kritizovat za to, že právě christologické pojednání je v jeho tvorbě jen velmi chabě rozvinuté a propracované, domnívám se, že časté navracení se Metz k výše zmíněnému úryvku z Matoušova evangelia odkazuje na zcela specifický směr jeho christologie, jejímuž dopadu na lidský život lze porozumět pouze prostřednictvím důrazu na *jednání*, jako konkrétní a dějinně verifikovatelný projev lidské svobody a lidské spolustvořitelské činnosti.⁷ Čas lidských dějin, které jsou současně *jedinými* dějinami spásy, a tedy jedinými dějinami rozpoznávání Boha ve světě a v našem životě,⁸ je tak v Metzově optice časem lidského vyplňování toho, co zaznívá v této důležité pasáži 25. kapitoly Matoušova evangelia. „Metzův Ježíš“ je vtěleným Bohem vstupujícím do každodennosti – ba až do stereotypnosti – našich životů. Jedná se o Ježíše, který se k nám – dovolme si to takto říct – přibližuje jednoznačně skrze „christologii zdola“, která nežadá prvořadě majestátních titulů a konfesí, ale požaduje lidské obrácení (Mk 1, 15), následování (Mk 10, 21 a par.) a hlásání Božího království (Mk 1, 15).

Kristus, jak nám o něm svědčí Metz svým dílem, nás zve k nové *naraci* vlastního života; k naraci, která se odehrává jediným možným způsobem, a tím je lidské jednání, jako účast na spolustvořitelské roli (*homo imago Dei*) ve světě. Je to

⁶ METZ, J.B. 1998. *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, 148.

⁷ Připomeňme si, co již bylo výše vyzdvíženo z myšlenek M. Blondela: „To, co nemůžeme poznat a ještě méně jasně pochopit, můžeme konat a vložit do skutků; to je užitek a poslední smysl konání.“ Viz pozn. č. 2 výše v textu.

⁸ Velmi osvětlující se v tomto pohledu jeví úvahy francouzského myslitele, Michela de Certeau: „Domnívám se, že každý křesťan žije ve světě na způsob Emauzských učedníků. Ti byli na cestě do Emauz a potkávají pocestného. Diví se, že neví nic o tom, co se stalo v Jeruzalémě (...). Teprve, když s ním usedají ke stolu a lámou jeden chléb, poznají, o koho jde. Z neznáma a jako *neznámý* k nám Ježíš stále přichází: „Hle, přicházím nečekaně jako zloděj“ (Zj 16,15). Každý, kdo v něj věří, je stále zván, aby jej právě takto poznával: jako toho, který je vzdálen a který k nám z dálky přichází, jako blízkého člověka, kterého je těžké rozpoznat, nebo jako bližního, kterého potkáváme na cestě, zavřeného ve vězení, toho, který je posledním ubohým, zapomenutým druhými lidmi: ten kdo žije mimo náš svět. (...) Tato skutečnost nás odkazuje na cosi zneklidňujícího, a přesto základního v naší víře: Bůh pro nás zůstává *nepoznán*; je tím koho neznáme, i když v něj věříme: zůstává pro nás *cizincem*. Ale je také tím, kdo je námi *zneuznán*, tím, koho nechceme poznat a který není, jak říká evangelista Jan, „přijat mezi svými, ve svém domově“ (Jan 1,11). A toto je v důsledku kritériem, podle něž budeme posuzováni, toto je poslední zkouškou pravosti křesťanského života: přijali jsme neznámého člověka? navštívili jsme vězněného? pomohli jsme potřebnému? (Mt 25,35-36)“ Srov. DE CERTEAU, M. 1991. *L'Étranger ou l'union dans la différence*, L. Giard (ed.), Paris: Desclée de Brouwer, 1991, 13-14.

tedy právě Metzovo myšlení, které po polovině 20. století zadává nové úkoly pro křesťanské myšlení: nebyla role lidského života a lidské svobody, lidské historicity, dlouhodobě v křesťanství podhodnocována? Nebyl však dualismus, skrytý v přístupech k lidské *tělesnosti*, již se ve značné míře minimálně drtivá část 2. tisíciletí křesťanství bránila,⁹ také – byť snad nechtěně či snad nezamýšleně – oním únikovým východem, kterým byla z jádra křesťanství odvedena pravda o *tělesnosti* Ježíše Krista, se všemi nadmíru závažnými důsledky, které tato zakládající skutečnost pro křesťany představuje?

Metzovu christologii je také nutné brát v jejím definitivním protknutí s otázkou teodiceje.¹⁰ Domnívám se však, že do této rovnice je nutné přidat ještě jeden (již implicitně zahrnutý, avšak explicitně bohužel nejasný) prvek, a tím je otázka ryze antropologická, otázka utrpení lidského života, kterou Metz prezentuje jako apologetický argument pro křesťanství. Emblematickou se v tomto směru stává Metzova exegeze evangelií, z níž povstává Ježíš, jehož „pohled se primárně neobracel na hřích druhého člověka, ale na jeho bolest“.¹¹ Tento biblický fakt si žádá vyjasnění: dle Metzeho právě tato „výchozí vnímavost pro bolest lidí vystihuje způsob života Ježíše“,¹² jak nám o něm svědčí kanonická evangelia. Lze se domnívat, že tato teze představuje neuralgický bod, podél kterého a od kterého je možné promýšlet budoucí způsob života křesťanů a jejich působení ve světě poté, co církve sebe samotnou v dokumentech II. vatikánského koncilu nazývá „svátost neboli znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem“, a proto také vnímá sebe samotnou jako platformu „jednoty celého lidstva.“¹³ Místem, ve kterém křesťanství může ověřit a odhalit pravdivost svého poslání, tj. místem *locus ecclesiologicalus*, se tak viditelně stává nejen připravenost k „odsuzování hříchu“, ale také *compassio*, vnímavost a citlivost, křesťanů ve prospěch bolesti a utrpení, které je přítomno ve světě.¹⁴ Také zde se nacházíme na místě, ve kterém se uka-

⁹ Viz např. PETRÁČEK, T. 2019. „Nepřítel duše, bratr oslík, chrám Ducha svatého. K některým aspektům pojmání těla a tělesnosti v dějinách západní církve“, *Verba Theologica* 1 (2019), 5-19.

¹⁰ Viz TŮCK, J.-H. 1999. *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz: Ambivalenz der Neuzeit im Lichte der Gottesfrage*, Paderborn: Schöningh, 1999.

¹¹ METZ, J.B. 2006. *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Br.: Herder, 2006, 163.

¹² A autor pokračuje: „Tato vnímavost pro bolest nemá nic společného s nějakou přecitlivělostí, natož s uměle tvořeným kultem utrpení. Tato vnímavost je spíše výrazem zcela nesentimentální lásky, o které Ježíš mluvil, když – v tradici židovství – mluvil o neoddělitelné jednotě lásky k Bohu a lásky k bližnímu.“ Tamtéž, 164.

¹³ II. Vatikánský koncil, *Věřoučná konstituce o církvi Lumen gentium*, 1.

¹⁴ Více k tématu, viz METZ, J.B. 1994. Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, in: OELMÜLLER, W. (ed.) *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München: Fink 1994, 107-137. Autor zde pojednává o zásadním předělu, který v dějinách křesťanské teologie představuje sv. Augustin z Hippo, když se tento velikán patristické doby odklání od problematiky teodiceje k otázce ryze soteriologické, tj. spásy (hrstky) lidí, a to vůči *massa damnata* lidské populace.

zuje způsob, jímž Metz provedl *obrat akce* ve prospěch našeho smýšlení. Ukazuje se, že náš život se na prvním místě nepohybuje v logice slov, nýbrž v (a skrze) *jednání*, platí-li, že lidské jednání je ve svém důsledku nutností.¹⁵ Tento pohled na lidský život odhaluje niternou souvislost mezi tématem dějin a tématem bolesti, přičemž obě jsou konstitutivními složkami lidské konkrétnosti a tělesnosti, *fakticity* našich životů. Uzávorkujeme-li příliš překotně naši vlastní dějinnost, ztrácí důležitost epistemologická hloubka konkrétnosti lidské bolesti, lidské bytosti, mého „teď a tady ve světě“.

2. Dějinnost

Téma dějinnosti a jedinečnosti lidských bytostí před Bohem je jedním ze silně znějících hlasů, směřujících k nám z Metzova díla.¹⁶ Také toto téma můžeme vnímat z úhlu pohledu, ve kterém se bytostně protíná událost Kristovy kenóze, vrcholící na Velký pátek na kříži (srov. Mk 15, 33-41) s jedinečností každého člověka, pro jehož spásu Ježíš přichází. U Metzeho nalezneme toto téma formulováno zcela specifickým způsobem. Autor klade do centra našeho pohledu to, co bychom mohli nazvat „povahou“ života křesťanských společenství pro budoucnost. Metz v tomto ohledu mluvil již před několika desítkami let o nutnosti přejít od „církve pro lid“ k takové povaze církve, která bude „církví (Božího) lidu“.¹⁷ Tedy: kdy katolická církev přestane být ve značné míře *protekcionistickou* církví, vztahující se k lidem jako k „objektům své péče“; kdy se v terminologii a ve vnitřním životě církve pojem *potestas* očistí od nadmíru jurisdikčně-mocenských forem autority a přijme sebe samotnou jako více pokornou a *svědeckou* autoritu: zkrátka kdy se stane církev opravdu *současnou* době naší přítomnosti a aktuálního civilizačního dění.¹⁸

¹⁵ „Na první pohled je konání v mém životě *fakt*, a to nejobecnější a nejnevynutitelnější ze všech faktů (...).“ Avšak, dodává autor ihned, „je to víc než fakt, je to *nutnost*, již nelze popřít žádnou doktrínou, neboť popřít ji by bylo nanejvýš namáhavé (...). Konání je dokonce víc než nutnost: často se totiž jeví jako *povinnost*; musí se dít, a to skrze mne, i když ode mne žádá bolestné rozhodnutí, oběť, ba i smrt.“ BLONDEL, M. *Filosofie akce*, 26.

¹⁶ Termínem „dějinnost“ (nebo ekvivalentem „historicity“) se má na mysli odmítnutí tzv. „cyklického“ pojetí času antických řeckých filosofů; křesťanská víra, spočívající na události Vtělení Ježíše Krista, dává dějinám jasný smysl a směr. Kritika a-historicity, která ovládalo po dlouhá staletí křesťanské myšlení (a tím vedlo k Metzem formulované „privatizaci křesťanské víry“), se v Metzově díle zcela konkrétně obrací proti jeho vlastnímu učiteli, Karlu Rahnerovi, a jeho transcendentálně-antropologické teologii, která – dle Metzeho – „abstrahuje“ jedince z jeho konkrétních dějin a kulturního kontextu. Srov. Metzův komentář v METZ, J.B. – WIESEL, E. 2011. *Dove si arrende la notte: un ebreo e un cristiano in dialogo dopo Auschwitz*, M. CAPORALE, ed., Soveria Mannelli: Rubettino, 2011, 24.

¹⁷ Srov. METZ, J.B. *Viera v dejinách a spoločnosti*, 194-195.

¹⁸ V tomto směru srov. nedávný projev papeže Františka u příležitosti tradičního vánočního setkání s pracovníky Římské kurie: FRANTIŠEK, 2019. *Projev k Římské kurii u příležitosti výměny vánočních přání*, 21. prosince 2019. Celý text v italském jazyce na: <https://tinyurl.com/vdvc2f6>.

V této souvislosti je vhodné poznamenat směrem k Metzově reflexi, že nám náš německý teolog bohužel nezanechal vlastní uceleně zpracovanou interpretaci a kritickou četbu věroučné konstituce II. vatikánského koncilu o Božím zjevení *Dei verbum* či konstituce o církvi *Lumen gentium*, což by jistě mohlo představovat velmi podnětné čtení a úvahy nad těmito koncilními dokumenty. Metz totiž otázku uchopuje pouze z hlediska antropologicko-ekleziologického. Jakým způsobem? Téma dějinnosti snoubí s otazníkem, který nepřestává předkládat lidské společnosti, a tím je „tvář člověka“; tvář (byť i) posledního představitelného, avšak Bohem milovaného, lidského subjektu. Není opravdu pro náš křesťanský život velkou výzvou, aby slova a jednání každého lidského subjektu mohla „zaznít“ jako relevantní, jako dějinně-tvořivý akt?¹⁹

Tímto směrem bude zapotřebí v prostředí katolické církve ještě velmi mnoho reflexe a restrukturalizace, abychom se přiblížili k realizaci toho, co ve svém díle popisuje politická filosofka židovského původu, Hannah Arendt (1906-1975), jako výsostný projev lidské autenticity a jedinečnosti:

Promlouvání a jednání jsou mody, v nichž se zjevuje samo lidství. Toto aktivní sebe-ukazování bytosti, která je zásadně jedinečná, na rozdíl od pouhého objevení se člověka ve světě skrze jeho narození, je založeno na iniciativě, již se chápe člověk sám, ale nikoliv v tom smyslu, že by k tomu bylo zapotřebí nějakého zvláštního rozhodnutí. (...) Život bez veškerého promlouvání a jednání (...) by naopak už doslova nebyl životem, ale spíše umíráním trvajícím po celou délku lidského života. Takový život by se už neukazoval ve světě mezi lidmi, ale mohli bychom jej zaznamenat pouze jako něco mizejícího.²⁰

Tyto myšlenky německé filosofky nám zcela zjevně předkládají podněty, o nichž nemůžeme (ať obecně jako lidé naší doby, tak jako křesťané) s klidným svědomím říct, že by směrem k jejich naplnění již bylo vykonáno vše, co bylo možné a potřebné. Téma dějinnosti, téma autenticity lidských bytostí, či snad (negativně pojato) téma abstrahování od konkrétní dějinné reality a od *konkrétnosti lidských bytostí* stále představuje jednu z velmi akutních výzev, před něž jsme stavěni. Nejde zde pouze o obecné úvahy bez specifičtějších dopadů na život samotných

¹⁹ V tomto ohledu zajisté myslím na samotným Metzem tematizovanou „negativní dialektiku“ lidských dějin: lidské dějiny nejsou (pouze a na prvním místě) dějinami vítězných událostí a lidských vítězů, nýbrž mnohem více dějinami poražených a lidského utrpení. Srov. METZ, J.B. *Viera v dejinách a spoločnosti*, 179–185. V tomto ohledu se stávají mocnými inspirátory Metz představitelé tzv. „kritické teorie společnosti“, rozvíjené (s různými akcenty) zejména Maxem Horkheimerem, Theodorem Adornem, Walterem Benjaminem, Herbertem Marcusem či (byť přímo nezařazeným do tohoto proudu) Ernstem Blochem. Více viz MIKULÁŠEK, J. 2019. *Dynamická církev. Promyšlení ekleziologie J.B. Metz na prahu třetího tisíciletí*, 58–66.

²⁰ ARENDT, H. 2007. *Vita activa neboli O činném životě*, Praha: OIKOYMENH, 2007, 225–226.

křesťanských společenství! Neboť, přijmeme-li výše uvedenou myšlenku Arendtové, jaké možnosti projevu lidské subjektivity a autenticity zbývají v životě církve křesťanům, kterým není strukturálně a *adekvátním* způsobem umožněno „aktivovat“ tyto elementy vlastní autenticity?²¹

3. Rigorózní nebo radikální křesťanství?

Tak jsme se přiblížili k jednomu z velmi důležitých bodů Metzova myšlení, ve kterém autor dospívá k diferenciaci dvou podob církve, z nichž Metz činí jasnou opci pro první jmenované: „Kdyby (církev, pozn. autora) byla více evangelicky ‘radikální’, nemusela by pravděpodobně být tak zákonicky ‘rigorózní’.“²² Neboť, jak pokračuje náš autor, „rigorozita pochází ze strachu, avšak radikalita ze svobody, ze svobody vyplývající z povolání Kristem.“²³ Jaké úvahy nám může toto Metzovo tvrzení pootevřít, propojíme-li myšlenku rigorozity/radikalit s dějinně proměnným pojetím církevní autority? Jaký model autority (a tedy i celku života církevních společenství) se před námi otevírá, uskuteční-li katolická církev jasnou volbu směrem k (či spíše: návrat k?) radikalitě následování Krista (Mk 8, 34-38)?

Jakou formu *svědectví* tato volba nabízí, je nasnadě: nikoliv autoritu jurisdikčně-administrativního rigorózního stavění a udržování získaných pozic, ale opci pro čerstvost a svěžest Ducha svatého, *Spiritus Creator*, který „obnovuje tvář země“ (srov. Žl 104, 30) a navrátí křesťanství z výšin metafyzicky formulovaných tezí do reality dnešních dnů a úkolů, před nimiž se křesťanství ocitá.²⁴ Metzovo dvojsloví „radikalita“ a „rigorozita“ nám jistě dává možnost uvažovat nad tím, v jaké situaci se také my, jednotliví křesťané, ocitáme právě nyní; jakým stylem se ubírá život nás, křesťanů? A tím také: jaké podoby a povahy nabírá naše sounáležitost s církví a naše *actuosa participatio* v ní?²⁵ Otázku, zda již nastala – a případně

²¹ Viz BEAL, J.P. 2004. „As Idle as a Painted Ship upon a Painted Ocean: A People Adrift in the Ecclesiological Doldrums“, *Concilium* 3 (2004), 87-97. V tomto textu autor velmi sugestivně varuje před nebezpečím, které stojí v pozadí snahy o identifikování „dobra církve“ s „dobrem instituce“, a to na úkor důstojnosti jednotlivých křesťanů, Božího lidu.

²² METZ, J.B. 1980. *Jenseits bürgerlicher Religion*, Mainz: Matthias-Grünwald, 1980, 18.

²³ Tamtéž.

²⁴ Srov. analýzu dvojsloví, použitého papežem Františkem v *Evangelii gaudium*, kdy v části věnované „Obecnému dobru a sociálnímu míru“ mluví o principu, dle něž je „realita důležitější než idea“ (čl. 231-233): MIKULÁŠEK, J. 2019. „I dream of a Church...: Certain principles from Pope Francis on the Development of the Church“, *AUC Theologica* 9 (2019), 63-81.

²⁵ Viz Františkův dopis kardinálu Marcu Ouelletovi, předsedovi Papežské komise pro Latinskou Ameriku, v němž papež varuje před nebezpečími „klerikalizace“ (často samotných laiků k sobě navzájem) a tím před vytvořením „kastovní“ příslušnosti k církvi. FRANTIŠEK, 2016. *List kardinálu Marcu Ouelletovi, předsedovi Papežské komise pro Latinskou Ameriku*, 16. března 2016. Oficiální text: *Acta Apostolicae Sedis* 108 (2016), 525-530.

jaké důsledky musí mít – zásadní revize (katolické) církve směrem k zeslabení její „rigorozity“ a naopak k posílení „radikality“, jistě není možné jen letmo obejít.²⁶ Domnívám se, že systematicko-teologické pojednání, tj. jistý styl teologické interpretace, *radikality* křesťanství je možné číst mezi řádky v onom proudu současného křesťanského myšlení, které bývá v obecnější rovině nazýváno jako „kulturně-lingvistické paradigma“ teologie. Jeho hlavním současným představitelem na poli kontinentální evropské teologie je pařížský jezuitský profesor německého původu, Christoph Theobald (nar. 1946). Byť se tento autor distancuje od Metzovy linie myšlení,²⁷ není nesnadné postihnout, jak právě zacílení na *radix* radikality křesťanství, osobu a dílo Ježíše Krista, stojí na prahu Theobaldovy reflexe: vždyť právě jeho „stylistický přístup“²⁸ se snaží být odpovědí současného křesťanského myšlení jako pokročile zpracovaná platforma úvah o křesťanství v kontextu současného multikulturalismu a náboženského pluralismu. Theobald přistupuje k tomuto úkolu tím, že rekonstruuje křesťanství kolem jedinečnosti *stylu* osoby Ježíše Krista, jeho „svatosti a pohostinnosti“, jako věrohodné, teologálně založené a ekleziálně žitelné podoby křesťanství a jeho služby ve prospěch *humanum*, lidské civilizace.

Metz i Theobald se shodují v důležitosti tématu, které bylo jasně naznačeno Metzem v 60. letech: „Tolik diskutovaná krize identity křesťanství je prvořadě nikoliv krizí jeho poselství, nýbrž krizí jeho subjektů a jeho institucí, které se příliš brání nevyhnutelně praktickému smyslu křesťanského poselství“,²⁹ a tím schopnosti *svědčit* ale i *naslouchat* ze strany lidských bytostí. Toto téma před námi

²⁶ Jako programové prohlášení tohoto posunu uvedme závažný, leč málo známý, text, který byl vytvořen skupinou biskupů, zasedajících na II. vatikánském koncilu. Ti se v předvečer ukončení (16. listopadu 1965) koncilních prací sešli v římských katakombách sv. Domitilly, aby podepsali dokument, nazývaný od té doby jako *Pakt z katakomb*, ve kterém deklarují svoji touhu po chudě sloužící církvi, tedy zavázat se k „životu v chudobě podle Evangelia“. Český text k nahlédnutí na: <https://tinyurl.com/tgkqvvl>. Je však zjevné, že téma „radikality“ vs. „rigorozity“ lze posuzovat a analyzovat také směrem k jednomu navýsost citlivému bodu života církve, a tím je pojetí vývoje a interpretace nauky křesťanství. Čerstvou reflexi formace a vývoje pojmů „dogma“ a „vývoj dogmatu“ nabízí SEEWALD, M. 2018. *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg im Br.: Herder Verlag, 2018.

²⁷ Theobald rámcuje Metzovo dílo jako součást „prakticko-narativního paradigmatu“ křesťanské teologie, která se v převážné míře zaměřuje na otázku subjektů víry a jejich praktického života v rámci pokročilé modernity společnosti. (Toto paradigma teologie je dnes rozvíjeno především širokým proudem tzv. „public theology“. Srov. KIM, S. – DAY, K. (ed.) 2017. *A Companion to Public Theology*, Leiden: Brill, 2017.) Sám Theobald řadí své dílo do „interkulturního a mezináboženského paradigmatu“, ohnisko jehož zájmu je zaměřeno na vztah „víry jako specifického aktu a jejího projevu ve strukturách příslušnosti, ať náboženské nebo kulturní povahy.“ THEOBALD, C. 2009. *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* I, Bologna: EDB, 2009, 155.

²⁸ Mám tím zde na mysli soubor autorových studií, které byly shromážděny a editovány v souborném díle, nesoucím název *Christianisme comme style*. Viz THEOBALD, C. 2007. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité* I-II, Paris: Cerf, 2007.

²⁹ METZ, J.B. *Viera v dejinách a spoločnosti*, 7.

otevřít oblast, která byla dlouhodobě marginalizována a deproblematizována, považována za pouze sekundární důležitosti: téma kultury, aktuálnosti kultury a její percepce ze strany hlasatelů Evangelia, neboť – jak velmi přízračně a procky napsal před několika lety papež František v apoštolské exhortaci *Evangelii gaudium*: Boží „milost předpokládá kulturu“, protože „dar Boží se vtěluje do kultury toho, kdo ho přijímá.“³⁰ Přijmeme-li jako nosné toto tvrzení a zapřemýšlíme-li se nad jeho důsledky, rázem dojde ke „změně paradigmatu“ našich úvah v dialogu křesťanství a současné kultury, a rovněž k revidování úkolů, které před námi stojí.³¹

4. Naděje

V takto interpretovaném *stylistickém* přístupu můžeme zahlédnout jeden z dalších silných tónů, který silně rezonuje nejen v Metzově díle, ale který se pod jeho vlivem přelévá směrem do nových proudů křesťanské teologie. Totiž do „teologie naděje“, představované autory jako J. Moltmann či D. Sölle, do jihoa-merické teologie osvobození, zastoupené L. Boffem či J. Sobrinem (a do dalších významných odvětví tzv. *kontextuálních teologií*: feministická teologie, africké či asijské teologie, atd.). A tímto tématem je primát naděje: božské ctnosti, ale také zodpovědnosti křesťanů směrem ke světu. Náš autor Metz byl jedním z těch, kdo ve 20. století dokázali odkrýt pozapomenutý rozměr křesťanské naděje. Totiž ten, který vidí naději jako božskou ctnost – dar (např. 1 Kor 13, 13) – , která nás nevede pouze ke statické kontemplaci a lidské pasivitě. Naopak, naděje je roznětkou, uvolňující síly, které jsou vším, jen ne pasivním očekáváním; pravým vykreslením doufajícího křesťana se tak stává být *contemplativus in actione*.

³⁰ Poslechněme si celý kontext tohoto čl. 115 Františkovy exhortace *Evangelii Gaudium*: „Boží lid se vtěluje do národů Země, z nichž každý má svou vlastní kulturu. Pojem kultura je cenným nástrojem k pochopení rozmanitých projevů křesťanského života v Božím lidu. Jde o životní styl určité společnosti, zvláštní způsob, jakým se její členové vztahují k sobě navzájem, k ostatnímu stvoření a k Bohu. Kultura takto pojatá zahrnuje celek života určitého národa. Každý národ ve svém dějinném vývoji v legitimní autonomii rozvíjí vlastní kulturu. Je to dáno skutečností, že lidská osoba má přirozenou potřebu žít společensky a je stále vztažena ke společnosti, kde konkrétně utváří svůj vztah k realitě. Lidská bytost je vždy kulturně situována: přirozenost a kultura velmi těsně souvisí. Milost předpokládá kulturu a dar Boží se vtěluje do kultury toho, kdo ho přijímá.“ FRANTIŠEK, 2013. *Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v dnešním světě Evangelii gaudium*, 24. listopadu 2013, Praha: Paulínky, 2014.

³¹ Z této perspektivy jsme teprve na počátku nového epistemologického uchopení pojmu „kultura“ a na startovní čáře cesty, kterou musí křesťanské myšlení urazit, aby se od „normativně-regulativního“ pojetí pojmu kultura přiblížila k jeho „empirickému“ pojetí, a tedy k rychlosti změn a k pluralitě kultur, v nichž v současné době křesťanství žije a rozvíjí se. Východiska možného porozumění a analyticky dostatečně široké pole toho, co „kultura“ znamená, nabízí např. SCHEIN, E.H. 2010. *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco: Jossey-Bass, 2010. Tento autor analyzuje a popisuje tři široké a efektivní „vrstvy“ toho, co většinou příliš rychle uvažujeme pod pojmem kultura. E. Schein tak mluví, vzhledem ke každé sociální organizaci nebo kolektivní činnosti, o úrovních (shora dolů, tj. od explicitně zjevných k implicitně zahrnutým) „Artifacts“ – „Espoused Beliefs and Values“ – „Basic Underlying Assumptions“.

Je-li pravdou, že to, co charakterizuje naši současnou dobu, je nejen „období změn“, nýbrž „změna celé jedné epochy“³² lidských dějin, nacházíme-li se tedy vskutku v novém „axiálním období“,³³ které s sebou přináší změnu metafyzického způsobu uvažování, změny v jednotlivých lidských kulturách a tedy i změny postihující způsoby, dynamiky a normativní přístupy k lidskému soužití...³⁴: křesťanství je povinováno znovuobjevit a světu odhalit v sobě obsažený „hermeneutický potenciál“,³⁵ který umožní formulovat novým způsobem křesťanskou naději, jež nalezneme v praktickém sociálním soužití lidí uplatnění jako schopnost *rozlišování*. Právě zde se, dle mého názoru, ukazuje, že křesťanská naděje nemůže být limitována na kontemplaci (*contemplatio*), neboť jejím rizikem je z dlouhodobého horizontu dějin (sebe)obviňování křesťanů z latentních pokusů o *fuga mundi*, o útek před a z reality našeho světa. Jinými slovy: jednostranné akcentování kontemplativní stránky křesťanské naděje by ve svém důsledku mohlo vést k opuštění zájmu křesťanů o „pozemskou realitu“, o otázky spojené s lidskou identitou, společenskými strukturami a mechanismy moci. A tím by se křesťané (byť nechtěně) mohli znovu ocitnout vzdáleni otázkám teodiceje, otázkám spojeným s marginalizací a útlakem lidí, píšících svým životem „negativní dialektiku“ lidských dějin.

Nová politická teologie J.B. Metz, jeden z velmi konkrétních a diskutovaných případů „teologie naděje“, se tak jeví jako specifický typ „křesťanské gramatiky dekonstrukce“. A to tím způsobem, který nevnímá myšlenkový proud *dekonstrukce* jako nihilistické hnutí, nýbrž jako snahu o rozkrytí domnělé *aprobematičnosti* struktur a dynamik lidského soužití.³⁶ Tak jako dekonstrukce v případě literární kritiky J. Derridy se snaží prohlédnout *skrže text*, postavený na piedestal „idolatrie“ (míněno zde „nekritického přístupu“), a tak *znejistět* jeho zdánlivou *nezpochybnitelnost*, podobným způsobem je nová politická teologie J.B. Metz

³² Srov. FRANTIŠEK, 2015. *Projev při setkání s představiteli V. národního setkání italské katolické církve*, 10. listopadu 2015. In *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015), 1292.

³³ Srov. výše uvedený citát papeže Františka. Je možné „změnu epochy“ opravdu vnímat jako nástup nového „axiálního období“, jak o něm mluvil již před více než půlstoletím německý filosof Karl Jaspers? V tom případě jsou tedy hluboké sociální a metafyzické změny zasahující lidskou imaginaci nezbytné a lidstvo se posouvá směrem k novému období svých dějin. Srov. JASPERS, K. 1960. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1960³.

³⁴ V tomto směru je možno nahlížet jako jednu z analýz, provázejících a předznamenávajících „změnu epochy“, která táže po normativních elementech lidského soužití blízké budoucnosti, dílo Alasdaira MacIntyreho, *After Virtue. A Study in Moral Theory?* (přikloňme se zde k anglickému názvu díla, neboť jeho český překlad je nadměru pesimisticky zavádějící): MACINTYRE, A. 2004. *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*, Praha: OIKOYMENH, 2004.

³⁵ FIORENZA, F.S. 1989. *Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion*, in: ARENS, E. (ed.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf: Patmos, 1989, 115-144.

³⁶ Srov. FARLEY, E. 1996. *Deep Symbols. Their Postmodern Effacement and Reclamation*, Harrisburg: Trinity Press, 1996, 110-112.

snahou o prosvícení zdánlivě nevinných, poklidných a staletých struktur sociálního života a způsobů lidského uvažování nejen v případě samotného křesťanství, ale také všech kultur, s nimiž křesťanství vešlo kdy v kontakt. A tímto způsobem může křesťanství nabízet eminentní službu lidské společnosti. Zjevně: za předpokladu, že samotná církev zůstane pokornou a přitom vnímavou služebnicí Pána.

Závěr

Ve svém článku jsem se pokusil provést hermeneutiku některých klíčových bodů myšlení J.B. Metzze tím způsobem, který nám pomáhá vidět, že jeho model teologické práce nelze limitovat na pouze přechodně platnou a věrohodnou praktickou fundamentální teologii. Metzův způsob práce s biblickým textem, zejména s textem evangelií, svého času otevřel nové možnosti promýšlení toho, jak má být život křesťanských společenství životem následování Ježíše Krista, a to v pokoře, věrohodnosti a pravdivosti vůči době, která je nám v našem životě dána k oslavě Boha a ke službě druhým. Metzovo chápání Ježíše Krista a jeho jedinečnosti směrem k lidstvu se stává místem nového seberechopení církve a rozvinutí jejích možností, jak má docházet k rozvoji církve jako svědkyni naděje, která je Božím darem, ale také místem a způsobem zodpovědnosti křesťanů za budoucnost světa.

Josef Mikulášek Ph.D.

Katedra systematické teologie

Cyriometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého

Univerzitní 22

779 00 Olomouc

Česká republika

josef.mikulasek@upol.cz

Hlásat evangelium ve světě islámu: alexandrijský patriarcha Šenut III. (1923-2012)¹

Abstract

This paper focuses on the published books of the 117th Alexandrian Patriarch of the Coptic Orthodox Church Shenouda III (1923-2012). He is widely recognized as one of the most significant figures of the Egyptian Christian tradition of the 20th century. The mission of the Coptic Orthodox Church to preach the gospel in the Egyptian society is carried out in the context of the majority religion of Islam. This means that the proclamation of the gospel by words is considered a cause of conflict. The paper presents Shenouda's theological reflection on Islam by analyzing two of his monothematic books *Quran and Christianity* and *The Myth of Barnabas Gospel*. The last part of the paper deals with Shenouda's pastoral concept of preaching the gospel within predominantly Muslim society where religion of Islam is an important part of its constitution.

Keywords: mission, Christianity, Islam, Egypt, Coptic Church, Shenouda III

Od roku 1995 je v Kongresové knihovně se sídlem ve Washingtonu v USA nově vloženo klíčové slovo "abrahámovská náboženství". Zastřešující pojem odkazuje primárně na tři velká monoteistická náboženství judaismu, křesťanství a islámu, která se odvolávají na Abraháma jako praotce víry. Koptští křesťané v Egyptě jsou v každodenní kontaktu s většinově muslimskou společností, ale spor o Abrahama není hlavním tématem jejich teologické reflexe. Tento klíčový pojem společné víry v Boha se dnes stal komunikační zkratkou užívanou i v odborné literatuře. Novověk se kloní ke zdůraznění společných prvků. Vedle společný znaků jsou však mezi monoteistickými náboženstvími velmi podstatné rozdíly. Dějiny vztahů křesťanství a islámu poukazují spíše na snahu interpretovat postavu Abraháma exkluzivně s důrazem na rozdíly.² Přesto křesťanské komunity na Blízkém Východě usilují o jistou vyváženou pozici.

Misijní poslání církve je nedílnou součástí identity každého křesťana, respektive církve. V tradičně muslimských zemích je však nutně konfrontováno s odlišným konceptem společenského uspořádání. S tím pak také souvisí mnohé další skutečnosti aplikace základních občanských i lidských práv a svobod: svobody

¹ Článek vznikl v rámci projektu IGA CMTF_2020_007.

² Hughes Aaron W. *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 57-58.

náboženského vyznání, svobody kultu, svobody svědomí. Egypt není výjimkou. Proto se také misijní poslání koptských křesťanů uskutečňuje specifickým způsobem. Hlásání jakéhokoliv náboženství ve světě islámu je tradičně zakázáno a samotná konverze k jinému než muslimskému náboženství je v Egyptě velmi problematická. Také proto se Šenut III. jen zcela výjimečně vyjadřuje k tématu misijního poslání církve. Přesto nacházíme v jeho díle zlomky této teologie.

Zde se věnujeme dílu 117. alexandrijského patriarchy Koptské ortodoxní církve Šenuta III. (1923-2012). Zaměříme se na jeho reflexi v Egyptě dominantního náboženství islámu, a tedy i na mezináboženské vztahy a s tím související misijní poslání církve. Jeho základní reflexe světa islámu a vztahu křesťanů vůči tomuto dominantnímu náboženství můžeme najít v knihách *Korán a křesťanství*, *Mýtus Barnabášova evangelia*, kde se Šenut III. věnoval tématu Písma svatého. Alexandrijský patriarcha byl velmi plodným autorem, který po sobě zanechal více než sto publikací různého rozsahu. Tematicky se nejčastěji věnoval pastoračním otázkám a spirituální teologii, vedle toho se ale vyjadřoval i k otázkám naukovým, a to nejvíce christologickým.³ Zde budeme věnovat pozornost především výše zmíněným knihám.

Pokusíme se tedy o analýzu textů a prezentaci argumentačních paradigmat Šenuta III. s ohledem na shora zmíněné otázky mezináboženských vztahů a misijní činnosti církve. Cílem je představit evropskému čtenáři teologický koncept, který vznikl na severu Afriky a který je silně ovlivněn dominantní arabskou kulturou islámu.

Korán a křesťanství

Knihy Korán a křesťanství⁴ vydaná v roce 1970 patří do období, kdy její autor dosud nebyl 117. alexandrijským patriarchou. Vstupem do úřadu se logicky zařadil do kontinuity tradice alexandrijských patriarchů a tím také upravil teologické důrazy svého díla. Přesto je třeba tento text také analyzovat, a to s ohledem na kontinuitu jeho osobního životního příběhu křesťana, mnicha a kněze. Biskup Šenut, narozen jako Nazír Gajed Rufáíl, poukazuje na skutečnost, že srovnávat posvátné texty křesťanství a islámu je zcela irelevantní. Podle něj je nezbytné srovnat Korán s tradicí křesťanství. Korán je unikátním základem nauky islámu a jeho interpretace vede k vzniku konkrétního dobově podmíněného naukového systému a také k regulování praxe. Křesťanství je naproti tomu v jeho díle chápáno jako místo teologické formulace nauky, ale také praxe a spirituality. Posvátný text Bible je

³ Agbán, Ishák Ibrahim. *Kidása al-bába Šenúda al-salús wa hasad arbaín sana magída*. [=Jeho svatost Šenut III a výsledky čtyřiceti slavných let] Al-Káhira: Batrírkíja al-aqbát al-urthuduxí, 2011, s. 134-140.

⁴ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*. [=Korán a křesťanství] Al-Káhira, 1970.

*důležitým, ale přesto pouze jedním ze zdrojů naukového systému křesťanství, a tedy také křesťanské praxe a spirituality.*⁵

Úvodní věty knihy definují žánr, ve kterém je sepsána a komu je adresována. Apologie křesťanství je formulována jako interpretace koranických textů o křesťanství. Proto jsou jejími adresáty muslimové. Stejně tak ale poslouží jako příručka křesťanům, kteří povedou rozhovor s věřícím muslimem.

První kapitola knihy prezentuje křesťanství na základě výpovědí z Koránu jako náboženství Bohem zjevené, křesťané tedy nejsou vyznavači polyteismu, respektive ti, kteří nevěří (ar. *al-dzín kafirúná*),⁶ ale jsou v Koránu označováni jako monoteisté, a tedy muslimům teologicky nejbližší věřící. Autor tak odmítá do dnes převládající stereotyp v tradici islámu, že křesťané věří v několik různých bohů – důvodem je především neporozumění konceptu Nejsvětější Trojice. Podle autorových slov má zakladatel křesťanství, osoba Ježíše Krista, mimořádné postavení i v Koránu: je slovem Božím, byl počat a zrozen mimořádným způsobem, konal zázraky, vedl lid k Bohu, přinesl Boží zjevení evangelia; obdobně je v Koránu vyzdvihován i Starý a Nový zákon, i Panna Maria má v Koránu mimořádné postavení, stejně jako učedníci Ježíše Krista atd.⁷

I přes tato shodná a harmonická místa, nachází biskup Šenut rozpory, na které upozorňuje. První kapitola vyjasňuje některá tvrzení Koránu o křesťanech.⁸ Druhá pojednává o výpovědích Koránu vztahujících se k obsahu evangelií.⁹ Třetí se věnuje koranické interpretaci biblického textu vztahujícího se na osobu Ježíše Krista, tedy jeho zázraky, smrt a vzkříšení a některé jeho atributy.¹⁰ Čtvrtá kapitola pojednává o interpretaci textů o Panně Marii.¹¹ Poslední kapitola se vyjadřuje k vybraným textům Koránu o křesťanství – pojetí Panny Marie jako božské osoby, existence manželského vztahu Boha s ženou a posledním tématem je přisuzování Bohu takových vlastností, které ho nejsou hodny.¹²

Metoda Šenutovy práce je postavena na klasickém postupu uchovávaném v koptské tradici. Postavení teze na základě citace posvátného textu jedné tradice se silně doslovným výkladem a následná antiteze opět na podkladě citace z posvátného textu z tradice druhé, a to opět s více méně doslovnou interpretací.

⁵ Mezinárodní teologická komise. *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2013.

⁶ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 2.

⁷ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 2-3. Srov. Griffith, Sidney H. Christians and Christianity, in McAuliffe, Jane Dammen. (ed.) *Encyclopaedia of the Qurʾāns*. Brill, 2001-2006, vol I., s. 307-316.

⁸ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 3-5.

⁹ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 6-8.

¹⁰ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 8-12.

¹¹ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 12-13.

¹² Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 13-16.

Základním problémem spojeným s apologetickým typem křesťanské literatury je především cílová skupina, pro kterou je text psán. Ačkoliv je primárně vytvářena, aby přesvědčila vyznavače mimokřesťanského náboženství, jejími čtenáři jsou nejčastěji křesťané sami. Argumenty jsou jinověrcům distribuovány nejčastěji až zprostředkovaně v případné diskuzi. Naopak výhodou křesťanské apologetické literatury je především hloubka analýzy naukové struktury mimokřesťanského náboženství a také systematickost, se kterou jsou představeny argumenty na obranu vlastního náboženství a na vyvrácení omylu druhé strany.

Nyní tedy podrobně k jednotlivým kapitolám. První kapitola knihy obsahuje citace z Koránu o křesťanství. Jedná se o nejznámější části posvátného textu muslimů, kde je vyzdvížena důvěryhodnost a zbožnost křesťanů a také pasáže, kde jsou označováni jako „lid knihy“, který vlastnil zjevené texty již před příchodem zakladatele islámu Mohameda, nebo kde jsou křesťané označováni jako věřící:

Nejsou všichni stejní mezi vlastníky Písma; je mezi nimi obec přímá, jejíž členové přednášejí za noci verše Boží a na tváře své padají a věří v Boha a v den soudný, příkazují vhodné a zakazují zavrženíhodné a soutěží v konání dobrých skutků; a to jsou praví zbožní. (3:113-114)

Ti, jimž jsme dali Písmo a kteří je čtou způsobem pravdivým, ti v ně uvěřili, zatímco ti, kdož v ně nevěří, ti ztrátu utrpí. (2:121)

A Bohu náleží vše, co na nebesích je i na zemi. A věru jsme přikázali těm, jimž dostalo se Písma. (4:131)

Ti, kterým jsme již předtím dali Písmo, věří v ně. (28:52)

Nepři se s vlastníky Písma, leda způsobem nejvhodnějším a pouze s těmi z nich, kdož nespravedliví jsou. A rcete: „Uvěřili jsme v to, co bylo sesláno nám, i v to, co bylo sesláno vám, a náš Bůh a váš Bůh jedno jsou; a my do vůle Jeho jsme odevzdáni.“ (29:46)¹³

V tomto duchu předkládá autor celkem třináct přímých citací z Koránu. Zmíníme zde dvě místa, která využívá k argumentaci aplikovatelné i v praxi. První z nich je pasáž, ve které jsou zjevení seslaná před Koránem definována jako referenční bod ve sporných případech.

Jsi-li na pochybách o tom, co jsme ti seslali, dotaz se těch, kdož Písmo před tebou seslané přednášejí.“ (10:94)

Autor na základě této části Koránu dochází k závěru, že diskriminace křesťanů ve společnosti není Koránem dovolena, protože jsou v něm samotným označováni jako praví věřící, a to společně s židovskou komunitou. Jsou tak jednoznačně

¹³ Citace z Koránu podle překladu Ivana Hrbka *Korán*. Praha: Odeon, 1972.

odlišeni od těch, kteří vyznávají polyteismus. Ti jsou v Koránu označeni jako k Bohu přidružující:

A věru ti, kdož uvěřili a ti, kdož vyznávají židovství, sabejci, křesťané a zo-roastrovci a ti, kdo k Bohu přidružují, zjistí, že Bůh mezi nimi rozliší v den zmrtvýchvstání, neboť Bůh svědkem je všech věcí. (21:17)

Cílem úvodní kapitoly jeho knihy je přesvědčit čtenáře, že mezináboženské vzta-hy mezi muslimy a křesťany jsou podle textu Koránu postaveny na principu nediskriminace. Nepochybně se zde ozývá osobní zkušenost autora v egyptské společnosti, kde je křesťanská menšina častým terčem různé formy útlaku.¹⁴ Mnohem podrobnější je jeho analýza naukových článků víry v křesťanství, které jsou reflektovány v Koránu. Primární je pro autora otázka relevantnosti biblic-kého textu jako autentického zjeveného textu z pohledu Koránu. I zde se autor klasickou metodou přímých citací z Koránu a jejich doslovných výkladů snaží o prokázání skutečnosti, že Korán definuje Starý a Nový zákon jako autentické zjevení Boží. Pro úplnost pouze předložíme soupis jím zmiňovaných citací z Ko-ránu 3:3-4,84; 5:46-48,68; 4:5; 2:136 a odcitujeme jen jednu pasáž:

„Vy, kteří věříte! Věřte v Boha i Jeho posla, v Písmo, které seslal poslu Svému, i v Písmo, které seslal již předtím. A kdo nevěří v Boha a Jeho an-děly a Jeho Písma a Jeho posly a v den soudný, ten zbloudil zblouděním dalekým.“ (4:136)

Verš se stal v tradici islámu jedním z opěrných bodů při formulaci článků víry. Především závěrečná pasáž, kde jsou vyjmenována témata jednosti Boží, exis-tence andělů, posvátných textů, poslů a soudného dne slouží jako inspirace pro staletí trvající diskuze o obsahu těchto článků. Po odcitování této slavné pasáže se biskup Šenut zaměřuje na plurální formu slova kniha (ar. *wa kutubihī*, doslova *jeho knihy*) a vyvozuje z toho, že knihy z křesťanské tradice a z tradice židovské, které jsou obě výslovně zmíněny v Koránu, a to v plurálu – čtyři různá kanonická evangelia jsou naznačena i v Koránu. Všechny autenticky posvátné texty jsou zde označeny jako Bohem seslané texty. Nepřímo tak odmítá argument muslimské tradice, která v diskuzích s křesťany a židy uznává autenticitu zjevení Boha skrze starozákonní proroky i Ježíše Krista, ale psanou podobu textu odmítá jako lidskou interpretaci zjevení, která postrádá doslovný rozměr Božího sebe zjeve-ní. Jedním z argumentů je i různost verzí novozákonních evangelií.

Proto také v závěru kapitoly vyvozuje na základě výše zmíněného, že texty stojící mimo biblický soubor není možné považovat za součást Božího zjevení.

¹⁴ Meinardus, Otto F.A. *Two Thousand Years Of Coptic Christianity*. Cairo; New York: American University In Cairo Press, 2002, s. 1.

Výslovně zmiňuje často diskutovaný text Barnabášova evangelia, který je nejpozději od 20. století užíván muslimskými autory v polemikách s křesťany. Nemůžeme zde detailně analyzovat obsah tohoto apokryfu ani diskuzi, která se kolem něj objevila. Pouze zmíníme fakt, že text není v souladu s autentickou křesťanskou tradicí, naopak více podporuje muslimskou tradiční hypotézu o křesťanství, které je postaveno na nepochopení prorockého poslání Ježíše Krista, jenž v textu evangelia odmítá úlohu mesiáše a předpovídá příchod Mohameda. Proto je Barnabášovo evangelium využíváno ke zpochybnění autenticity křesťanství.¹⁵ Budoucí patriarcha Šenut III. naopak tvrdí, že název apokryfu není zmíněn v Koránu, není tedy z pohledu muslimské tradice možné ho považovat za text zjevený, proto musí být zcela odmítnut. Nadto je podle jeho názoru v rozporu s naukou Koránu, což ovšem podrobněji nedokládá.¹⁶

Když biskup Šenut obhájí autenticitu textu evangelia, může začít se srovnáváním textu Koránu s textem Nového zákona. První a také hlavní téma je spor o Krista. Přijímá jako skutečnost, že Korán o Ježíši Kristu hovoří, ačkoliv pod specifickou formou jména. Korán užívá slovo ar. *Isá*. Křesťanská tradice v arabštině užívá tvaru ar. *Jasú*.¹⁷ Náš autor při argumentaci využívá nejen citace z Koránu, ale také pasáže z muslimské ústní tradice zachované v tzv. sunně bez uvedení pramenů. V pěti bodech ukazuje na shody mezi Koránem a naukovými pravdami křesťanství.

První jsou tituly Ježíše zmíněné v Koránu, kde je označen jako slovo Boží a duch Boží.¹⁸ Zde cituje slavný výrok Koránu o křesťanském pojetí Trojice:

„Vlastníci Písma! Nepřehánějte v náboženství svém a mluvte o Bohu jedině pravdu! Vskutku Mesiáš Ježíš, syn Mariin, je pouze poslem Božím a slovem Jeho, které vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím. A věřte v Boha a posly Jeho a neříkejte: „Trojice!“ Přestaňte, a bude to tak pro vás lepší. Bůh vskutku je jediným Bohem, On povznesen je nad to, aby měl dítě, vždyť náleží Mu vše, co na nebesích je i na zemi; a Bůh dostatečným je ochráncem.“ (4:171)

Dále odkazuje na Janovo evangelium, kde je Ježíš označen jako Kristus původně řeckým pojmem a poukazuje na jistou shodu s textem Koránu. Přesto má výhrady k obsahu tohoto pojmu, jak je interpretován v tradici islámu. Šenutovým

¹⁵ První edice textu Ragg, Lonsdale. Ragg, Laura. *The Gospel of Barnabas*. Oxford: Clarendon Press, 1907.

¹⁶ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 8.

¹⁷ Arabská a především cizí slovní zásoba v Koránu je velmi dobře analyzována v klasickém díle Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Quran*. Baroda: Oriental Institute, 1938.

¹⁸ Robinson, Nela. Jesus, in McAuliffe, Jane Dammen. (ed.) *Encyclopaedia of the Qur'ans*. Brill, 2001-2006, sv. III., s. 7-21.

cílem je prokázat fakt, že Ježíš Kristus má v Koránu zcela mimořádné postavení, které není přiznáno nikomu jinému.¹⁹

Druhé téma je mimořádný způsob početí Ježíše Krista, které se podle Koránu stalo přímým Božím zásahem (3:44-49) a způsobilo, že byl schopen konat zázraky. I zde nachází jistou míru shody s křesťanskou tradicí.

Třetím bodem jsou zmiňované zázraky. Šenut je pouze stručně vyjmenovává (uzdravení nemocného, kříslení mrtvých) a odkazuje jen k jedinému, kde Ježíš tvoří z hlíny ptáka (3:49). I zde je tedy shoda, že Kristus konal zázraky, ve kterých prokazoval, že koná to, co může vykonat jen Bůh: tvořit a také znát to, co je skryté.

S tím souvisí čtvrté téma, kterým je jeho smrt a vzkříšení. S odkazem na stejnou kapitolu Koránu dokazuje, že i zde Korán naznačuje smrt a vzkříšení Ježíše Krista, i když jeho vzkříšení explicitně nepopisuje.

A hle, pravil Bůh: „Ježíši, nyní tě odvolám a povznesu tě k Sobě a očistím tě od (špíny) těch, kdož neuvěřili. A ty, kdož tě následovali, učiním vyššími než ty, kdož nevěřili, až do dne zmrtvýchvstání. A pak se ke Mně všichni navrátíte a rozsoudím mezi vámi to, v čem jste se rozcházeli. (3:55)

Na závěr předkládá některá další témata vztahující se ke Kristu a především k jeho matce Marii, které je v Koránu věnována velká pozornost a je po ní jako po jediné ženě pojmenována kapitol knihy (súra 19, Marie).

Velmi originální je závěrečná část knihy, kde formuluje souhrnně svůj postoj. I přes určité afinity, ale nikoliv zcela dokonalou shodu, nachází koranické texty, které v souladu s křesťanstvím odmítají nauky, jenž jsou také v přímém rozporu s křesťanskou tradicí. Paradoxní je, že právě tyto pasáže jsou nejčastěji využívány ke kritice nauky křesťanství. Jsou to tři hlavní body:

- Křesťané nikdy nevyznávali božství Panny Marie, jak je zmíněno v Koránu. (5:116)²⁰
- S tím souvisí druhé téma, kde Šenut tvrdí, že křesťané nikdy nechápali Pannu Marii jako božskou manželku Boha, jak je naznačeno v Koránu, kde se píše: a věru On – povznesena nechť je důstojnost Pána našeho – si nevzal družku ani syna žádného. (72:3)²¹
- Posledním tématem je očekávaná neshoda nad pochopením Trojice. Šenut nejprve odmítá koncept Trojice v podobě staroegyptského spojování tři božstev v triády, uvádí příklad Esety, Osirise a Hora a následně odmítá stejný koncept trojbožství proti kterému se staví i Korán, když odmítá polyteismus

¹⁹ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 8-10.

²⁰ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 13.

²¹ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 13-14.

v podobě tří bohů v jednom společenství. Šenut zde cituje shora zmíněnou pasáž, kterou zde pro snadnější orientaci čtenáře zopakujeme:

„Vlastníci Písma! Nepřehánějte v náboženství svém a mluvte o Bohu jedině pravdu! Vskutku Mesiáš Ježíš, syn Mariin, je pouze poslem Božím a slovem Jeho, které vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím. A věřte v Boha a posly Jeho a neříkejte: „Trojice!“ Přestaňte, a bude to tak pro vás lepší. Bůh vskutku je jediným Bohem, On povznesen je nad to, aby měl dítě, vždyť náleží Mu vše, co na nebesích je i na zemi; a Bůh dostatečným je ochráncem.“ (4:171).

Šenut tedy nepřijal pozici, ve které by reagoval na nepřilíš adresné výtky Koránu, ale naopak souhlasně tvrdí, že Koránem kritizovaná nauka je i křesťany definována jako heretická. Podle jeho slov křesťanská nauka vždy trvala na jedinství Boha, který se zjevil jako Trojice.²² a pokračuje tvrzením, že v odmítání neortodoxních nauk je shoda mezi Koránem a tradicí křesťanství jasnější, než v pozitivním definování společných naukových pravd. Jinými slovy negativní teologie se mu jeví v mezináboženských vztazích jako vhodnější metoda práce, než teologie pozitivní. V závěru knihy tvrdí, že ačkoliv existují jisté dílčí shody ve vybraných tématech, neznamená to, že jsou obě náboženství zcela identická. Stále existuje celá řada zásadně rozdílných témat, která je třeba identifikovat: Trojice, inkarnace, spása, božství Ježíše Krista, jeho ukřižování, svátosti. Cílem knihy je, jak se sám vyjádřil, nahlédnout na tuto problematiku z pohledu společného základu, nikoliv rozdílů.²³

V této etapě jeho teologického díla je inspirativní u našeho autora především velmi dobrá znalost Koránu včetně interpretační tradice, která posvátný text doprovází. S tím zcela logicky souvisí nezbytná znalost vlastní náboženské a argumentační tradice. Jako hlavní východisko a princip jeho apologetického textu je paradigma primárního hledání společných témat a následné vyjasňování rozdílů.

Mýtus Barnabášova evangelia

Barnabášovo evangelium je jedním ze čtyř textů,²⁴ který spojujeme se jménem tohoto společníka sv. Pavla. Chronologicky seřazeny mohou být texty označeny jako List Barnabášův z první poloviny druhého století, Skutky Barnabášovy z pátého století, Barnabášovo evangelium z pravděpodobně šestého století, u kterého je známo pouze jeho jméno,²⁵ posledním je apokryfní Barnabášovo evangelium,

²² Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 14-16.

²³ Biskup Šenut. *Al-kurán wa al-masíhíja*, s. 16.

²⁴ Cotterell, F. P. *The Gospel of Barnabas*, *Vox Evangelica* 10 (1977), s. 43-47.

²⁵ Je známé pouze podle jména, které s objevilo v *Decretum Gelasianum*. Dobschutz, E. von. *Texte and Unt er suchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur: Das Decretum Gelasianum de libris*

keré se v textové podobě objevilo v šestnáctém století a s větším či menším úspěchem je diskutováno v mezináboženských vztazích.²⁶ Text se objevil v Evropě v italské a španělské verzi a dnes je přeložen do řady jazyků včetně arabštiny.

Nejsilnější pobídkou k používání tohoto apokryfu v mezináboženských diskuzích je skutečnost, že je zde Ježíš Kristus pojmenován jako osoba vystupující historicky před očekávaným spasitelem. Kristus v textu popírá vlastní roli mesiáše, text tento titul uchovává pouze pro zakladatele islámu Mohameda (570–632). Ačkoliv i Korán označuje Ježíše za pomazaného (mesiáš, ar. *al-masíh*, 3:45),²⁷ byly pasáže apokryfu zajímavé pro apologety islámu. Dále podle textu (kap. 97) Ježíš předpovídá příchod Mohameda, který byl později identifikován také s předpovězeným Přímluvcem, či Paraklétem.²⁸ na závěr apokryfu je to Jidáš, který přijímá smrt na kříži místo Ježíše, což by mohlo odpovídat textu i tradičnímu výkladu Koránu o ukřižování Ježíše Krista:

„a za slova jejich: „Věru jsme zabili Mesiáše Ježíše, syna Mariina, posla Božího!“ Však nikoliv, oni jej nezabili ani neukřižovali, ale jen se jim tak zdálo. A věru ti, kdož jsou o něm rozdílného mínění, jsou vskutku na pochybách o něm. A nemají o něm vědomosti žádné a sledují jen dohady; a nezabili jej určitě,“ (4:157).

Fráze „jen se jim tak zdálo“ je vykládána několika způsoby, které můžeme shrnout do dvou oblastí: Ježíš nezemřel, ale byl pouze na prahu smrti, tedy zdánlivě mrtvý; druhá tradice pracuje s ukřižováním osoby podobné Ježíši, a proto jeho smrt vyvolala zdání smrti skutečného Ježíše.

Barnabášovo evangelium se v Egyptě intenzívně diskutuje nejpozději od druhé poloviny dvacátého století, kdy začala první vlna publikací na toto téma uvnitř muslimského světa.²⁹ K tématu se vyjadřuje řada teologů a církevních představitelů.³⁰ Šenut III. se po první zmínce v roce 1970 vrací k apokryfu již jako koptský papež. Signifikantní je sám název díla. Slova *Mýtus Barnabášova evangelia*³¹ vy-

recipiendis et non recipiendis. In kritischem Text herausgegeben und untersucht. Leipzig, Berlin: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 38, 4 (1912).

²⁶ Hennecke, E. *The New Testament Apocrypha*. London: Lutterworth, 1963, sv. 1, s. 46.

²⁷ Rizzardì, Giuseppe. *Isa Ibn Maryam : lo sguardo dell'Islam su Gesù*. Milano: Centro Ambrosiano, 2007.

²⁸ Ragg, L. The Mohammedan "Gospel of Barnabas", *The Journal of Theological Studies* 6 (1904-5), s. 425.

²⁹ Asi nejznámější Wakf, Begum Aisha Bawany. *The Gospel vs the Gospel*. Karachi: Ashram Publications, 1976.

³⁰ Al-Qumus Bišoj Kámil. *Ingíl Barnábá*. Káhira: Már Girgis saburting, nedatováno. Helmi al-Kums Jakub. *Sihat al-kitáb al-mukadas va ingíl Barnábá*. Káhira: Kanísa al-kadísín már Murkus al-rasíl, 2001.

³¹ Papež Šenut III. *Kharáfa ingíl Barnábá*. [= *Mýtus Barnabášova evangelia*] Káhira: Mar Girgis Zakázik, nedatováno.

povídají i o obsahu jeho knihy. Dílo bylo vydáno zřejmě v osmdesátých letech, přesné datum není uvedeno. Protože patriarcha v roce 1988 proslavil přednášku na téma tohoto apokryfu, je velmi pravděpodobné, že kniha vznikla ve stejné době.³² Také struktura jeho přednášky se z velké části podobá architektuře celé knihy.

Šenut III. se v první kapitole knihy věnuje z historického hlediska okolnostem vzniku a objevení se apokryfního evangelia a poukazuje na podobnosti například s Danteho *Božskou komedií*. Zdroj tohoto poznatku neuvádí, velmi pravděpodobně se však jednalo o některou z anglicky psaných studií o apokryfu, protože angličtina byla jazykem, který užíval zcela běžně pro kontakt se mimo egyptským akademickým světem.³³ Dále popisuje jakým způsobem je obsah apokryfu používán v tradici islámu, respektive se vyjadřuje k hlavní intenci knihy. Zvláště se věnuje rozporům uvnitř textu samotného.³⁴ Jednou z kapitol je „Adamovo jablko“, kde se vyjadřuje k třicáté deváté kapitole apokryfu obsahující výslovné označení jablka jako zakázaného plodu, což je jednou z indicií pomáhající datovat text a určit jeho původ.³⁵

Jádrem knihy a také přednášky je kapitola o omylech v apokryfu. Šenut III. komentuje nejprve výrok z kapitoly č. 57, kde se píše o cennostech pozemského života a cennostech života věčného. Zvláště si všímá příslibu proměny věřících v perly. Jeho poněkud doslovná interpretace může působit nevěrohodně, ale v kontextu koptské teologické tradice dvacátého století se jednalo o standartní teologický postup využívaný i v mezináboženských vztazích.³⁶

Druhým bodem jsou pasáže z kapitoly č. 38, kde jsou výroky o očištění a vyslyšení modliteb těch, kteří očištění nebyli. Patriarcha se pozastavuje nad způsobem očištění hříšníků, které je podle jeho názoru v rozporu se způsobem obmytí hříchů v kanonických evangeliích. Opět s doslovným výkladem.³⁷ Třetí problematické místo je z kapitoly č. 36, kde je doslova řečeno: „Amen, pravím vám, kdo se nemodlí je zkaženější než satan.“³⁸ Věta je podle jeho názoru nelogická, a to především s ohledem na Boží působení v životě křesťana.³⁹

³² Přednáška je dostupná online Šenut III. Kharáfa ingíl Barnábá. 1988. *You Tube* [online]. 11. 4. 2015 [cit. 20. 1. 2020]. Dostupné z: www.youtube.com/watch?v=ovEOPXgBan0. Kanál uživatele Coptic Treasures.

³³ Papež Šenut III. *Kharáfa ingíl Barnábá*, s. 3-4. Ragg, Lonsdale; Ragg Laura. *The Gospel of Barnabas*. Oxford, 1971.

³⁴ Papež Šenut III. *Kharáfa ingíl Barnábá*, s. 19-23

³⁵ Papež Šenut III. *Kharáfa ingíl Barnábá*, s. 17-18.

³⁶ Papež Šenut III. *Kharáfa ingíl Barnábá*, s. 19-23.

³⁷ Papež Šenut III. *Kharáfa ingíl Barnábá*, s. 20-21.

³⁸ Překlad autorův podle Ragg, Lonsdale; Ragg Laura. *The Gospel of Barnabas*. Oxford, 1971.

³⁹ Papež Šenut III. *Kharáfa ingíl Barnábá*, s. 21.

Další témata kapitoly jen stručně shrneme, protože i v nich patriarcha používá stejného argumentačního postupu. Čtvrté téma je výrok o psech a neobřezaných lidech: „Amen, pravím vám: Pes je lepší než neobřezanec.“ (kapitola č. 22). Pátá část je kritikou kapitoly č. 74, kde vybírá pasáž o Šalamounovi a jeho hostině. Šestá část je kritikou eschatologických pasáží apokryfu v kapitole č. 53.⁴⁰ Poslední kapitola jeho spisu je věnována pasážím, které jsou podle jeho názoru logicky zcela nepřijatelné. První je několik témat z 99. kapitoly apokryfu, kde je onačen Bůh za původce všeho zla, které se událo v dějinách vyvoleného lidu. Jako první jmenuje patriarcha zničení Jeruzaléma a prvního chrámu. Tyto pasáže podle jeho interpretace odporují křesťanské nauce o povaze Božího jednání v dějinách. Poslední pasáží, kterou kritizuje je několik vět z kapitoly č. 161. Zde nacházíme výroky o vztahu Božího jednání v dějinách, povaze Božího zákona a přičitatelnosti hříchu. V této části také sledujeme patriarchovu kritiku textu v kontextu predestinace a svobodné vůle, což je tradičním sporným bodem v polemikách křesťanů a muslimů.⁴¹

Hlavním cílem Šenuta III. je představit apokryf jako text vnitřně rozporuplný, autorsky nejistý a dějinně velmi mladý. Posluchači a tedy i čtenáři jsou v tomto případě především studenti teologie na káhirském institutu při katedrále sv. Marka. Mezi nimi jsou také mniši a kněží, kteří se jeho přednášek účastnili. Proto je také argumentace podrobnější a otevřenější. Tato apologie křesťanství je mířena do řad církve, nikoliv k věřícím muslimům. Problematickým místem tohoto textu je absence jakýchkoliv odkazů na použité prameny. Není uvedeno ani vydání Barnabášova evangelia, podle kterého patriarcha citoval. Protože však uvádí citace v arabském jazyce a odkazuje nejen na kapitoly, ale také na jednotlivé verše, je pravděpodobné, že použil některý z novějších arabských překladů.

Co se týká jeho metodologie, je možné ji shrnout do následujících bodů. Ačkoliv nejsou zcela jasné zdroje jeho práce, pravděpodobně vychází z arabského překladu apokryfu. Vedle toho je zde významný posun k užívání zahraničních studií, bez kterých by neznal historické souvislosti vzniku apokryfu. Dále vedle tradiční metody přítomné v jeho první knize *Korán a křesťanství* je v rozsáhlejší knize *Mýtus Barnabášova evangelia* zřetelná akademická práce s vědeckými studiemi. Zvolený styl je stále apologie křesťanské víry, která směřuje k prokázání omylu v nekanonickém textu. A poslední poznámka směřuje k interpretaci textu apokryfního evangelia, která je silně doslovná, jiné metody výkladu nepoužívá.

⁴⁰ Papež Šenut III. *Kharáfa ingíl Barnábá*, s. 21-23.

⁴¹ Papež Šenut III. *Kharáfa ingíl Barnábá*, s. 24-30.

Cílem jeho knihy je inovativním způsobem shromáždit teologické i historické informace k prokázání neautentičnosti textu a tím jej diskvalifikovat z mezináboženských rozhovorů mezi křesťany a muslimy.

Hlásání Božího slova

Poslední oddíl tohoto článku musí patřit otázce misijního poslání církve, jak jej formuloval Šenut III. Hlásat evangelium je nedílnou součástí identity církve, ale v zemi, kde je hlásání jiné než muslimské víry příčinou konfliktu je třeba na situaci přiměřeně reagovat.⁴² Jedním z možných způsobů je racionální diskuze nad společnými a rozdílnými tématy obou náboženství, jak jsme přednesli shora. Přesto zde stále zůstává otázka naplnění povinnosti hlásat evangelium explicitně náboženským způsobem (Mk 16:15). Šenut III. nachází řešení v rozlišení dvou podob hlásání evangelia, které můžeme s ohledem na západní terminologickou tradici označit jako *martyria* a *diakonia*, respektive ar. *al-kiráza* (hlásání) a ar. *ámál ar-rahma al-mahba* (skutky milosrdné lásky) s ohledem na egyptskou arabskou kulturu.⁴³

V jeho reakci na téma vlastní identity církve ve vztahu ke specifickému nastavení státního zřízení se vyjadřuje jednoznačně: „Posláním církve není pouze hlásání evangelia, ale také zmírnění lidského utrpení,“⁴⁴ protože „sám Kristus Pán kázal evangelium, stejně jako sytil hladové.“⁴⁵ Odkazuje na řadu biblických pasáží z Nového zákona, a to především na Kristovy zázraky, kdy uzdravoval nemocné a posedlé (Mt 4:23, Lk 4:40-41), podobenství o milosrdném Samaritánovi (Lk 10:30-37), zázračné rozmnožení chleba (Lk 9:13) nebo ustanovení sedmi jáhnů v rané církvi (Sk 6:1). Šenut III. na základě těchto pasáží zdůrazňuje, že vedle slovního hlásání evangelia je zde také hlásání evangelia skrze skutky, čímž církev jedná zcela v souladu s hlavním posláním církve jako království Božího na zemi (ar. *risála al-malakút*).⁴⁶ Kdokoliv tedy bude pouze kázat a nebude konat, jedná proti Církvi a jejímu misijnímu poslání, tvrdí Šenut III.⁴⁷ Tento apel je úzce spojený s pozicí islámu v egyptském státním zřízení a v právním systému. Ve vztahu ke státnímu zřízení, které je v Egyptě úzce spojeno s tradicí

⁴² Mezinárodní misie koptské církve je dobře zpracována v Bishop Antonius Markos. *An Introduction into Theology of Mission*. Johannesburg: Bishopric of African Affairs, 2001. Reflexe témat je v Hasan, S. Sana. *Christians versus Muslims in Modern Egypt: The Century-Long Struggle for Coptic Equality*. Oxford: University Press, 2003. Watson, John H. *Among the Copts*. Brighton: Sussex Academic Press, 2000.

⁴³ Al-bábá Šenúda al-sálus. *Sanúvát ma asalti al-nás. Al-gaza al-sálus asala rúhíja va áma*. Al-Káhira, 1990, s. 24-25.

⁴⁴ Al-bábá Šenúda al-sálus. *Sanúvát ma asalti al-nás*, 1990, s. 22.

⁴⁵ Al-bábá Šenúda al-sálus. *Sanúvát ma asalti al-nás*, 1990, s. 23.

⁴⁶ Al-bábá Šenúda al-sálus. *Sanúvát ma asalti al-nás*, 1990, s. 23.

⁴⁷ Al-bábá Šenúda al-sálus. *Sanúvát ma asalti al-nás*, 1990, s. 24.

islámu – znění ústavy z roku 2014 navazuje na ústavy předchozí. Od roku 1953 tento základní dokument obsahuje vždy analogickou formulaci: „principy islámského práva šaría jsou hlavním zdrojem práva“.⁴⁸ Právní úzus v Egyptě stanovuje státnímu zřízení opřenému o tradici islámu široké pravomoci, a to i ve vztahu k náboženskému životu občanů. Šenut III. zdůrazňuje oddělení kompetence církve a kompetence státu.⁴⁹ Sociální práce, respektive charitativní práce je specifickým posláním církve, ve kterém dochází k prolnutí (ar. *muetazág*) slova evangelia a milosrdných skutků. Naplnění misijního poslání církve se v Egyptě děje nejen skrze explicitní hlásání Božího slova, které se má dít podle jeho slov především z ambonu (ar. *minbar*) s cílovou skupinou věřících křesťanů.⁵⁰ Misijní činnost se má uskutečňovat také hlásáním beze slov skrze skutky milosrdné lásky s nejširší cílovou skupinou celé společnosti.

Stát je v jeho pojetí partnerem, který dovoluje církvi veřejně působit skrze charitativní práci zaměřenou na nejširší populaci. Šenut III. to vyjadřuje skrze srovnání Egypta se zeměmi spravovanými komunistickou ideologií, kde je náboženský život zcela vytlačen z veřejného prostoru do soukromí. Egypt jako země organizovaná skrze politickou ideologii inspirovanou náboženským systémem je veřejnému působení otevřená: „Proto děkujeme Bohu, že žijeme v zemi, kde je Bůh považován za zdroj veškerého požehnání a darů. A tak my povzbuzujeme lid k prohloubení vztahu s Bohem.“⁵¹ Šenut III. nepřímou připouští, že misijní činnost církve se uskutečňuje přesto, že otevřená misie s cílem konverze ke křesťanství je zakázána. Formulace o směřování lidu země k jedinému Bohu je přijatelná jak pro muslimy, tak i pro křesťany, ale v kontextu jeho teze o prolínání nauky církve a skutků milosrdenství je zřejmé, že zde naznačuje možnou cestu misijního působení v zemi, kde explicitní misie není možná.

Závěr

Alexandrijský patriarcha Šenut III. je jednou z nejvýznamnějších postav egyptské církve dvacátého století. Již před vstupem do úřadu patriarchy můžeme nalézt jeho první texty věnované vztahu křesťanů a muslimů. Po přijetí služby v církevním úřadu se jeho pozornost zaměřila na organizaci církevního života v Egyptě i v zahraničí, na pastorační práci a také na kultivaci vztahů s politickými elitami, které mohou ovlivnit pozici menšinové církve v dominantně muslimské

⁴⁸ Ústava Egyptské arabské republiky, 2014. (arabsky) <http://www.sis.gov.eg/Newvr/consttt%202014.pdf> (1. 2. 2020), čl. 2. Srov. Hulsman, Cornelis (ed.) *The Sharia as the Main Source of Legislation? : The Egyptian Debate on Article II of the Egyptian Constitution*. Marburg: Tectum, 2012.

⁴⁹ Franc, Jaroslav. Matthew the Poor: Towards Modern Birth Control Methods in the Coptic Orthodox Church, in *Family Forum* 2019, s. 173-190. DOI: 10. 25167/FF/1090

⁵⁰ Al-bábá Šenúda al-sálus. *Gabrát fí al-haját*. Al-Káhira, nedatováno, s. 121-122.

⁵¹ Al-bábá Šenúda al-sálus. *Sanúvát ma asalti al-nás*, 1990, s. 26.

společnosti. Přesto se alexandrijský patriarcha Šenut III. jako strážce ortodoxie koptské církve věnoval také otázce vztahu křesťanů a muslimů, a to i proto, že je tradice islámu považována ústavou za hlavní zdroj práva v Egyptě. Jako nejvyšší reprezentant církve hledal nekonfliktní způsob komunikace s dominantní tradicí islámu. Proto je jeho první kniha *Korán a křesťanství* publikovaná formou apologie založené na srovnávání dvou naukových systémů. V prvním spisu prezentuje argumenty především jako své vlastní názory. Druhá monotematická kniha *Mýtus Barnabášova evangelia* je již postavena nejen na argumentaci opřené o biblické texty, ale také na argumentech převzatých z odborné literatury. Šenut III. se tím zaštitil křesťanskou tradicí a také autoritou akademické obce.

Inspirativní je bezpochyby Šenutova velmi dobrá znalost jednotlivých náboženských tradic a křesťanských konfesí, které doplnily jeho vynikající znalosti z tradice koptské církve. Ale především je důležitý fakt, že ačkoliv je patriarcha obeznámen s každodenní realitou soužití křesťanů s muslimskou většinou, která často nese stopy nábožensky motivovaného násilí, nestává se pro jeho pontifikát téma mezináboženských polemik tématem dominantním. Hlavním tématem jeho celého díla je misie a pastorece s důrazem na duchovní růst církve.

Nekonfliktně misijní soužití s nekřesťanskou kulturou islámu v Egyptě je možné. V jeho interpretaci to však předpokládá vynikající znalost vlastní náboženské tradice i tradice mimo křesťanské, a to i na základě studia akademických zdrojů. Autentická misijní činnost je nedílnou součástí identity církve, a to bez ohledu na kulturu, ve které s nachází. Způsob uskutečňování misijní činnosti se však kultuře a době přizpůsobuje. V případě Egypta 20. a 21. století to znamená, že je křesťanská komunita slovy a především skutky milosrdné lásky věrohodným společenstvím inspirujícím celou společnost k hlubšímu životu s Bohem.

Mgr. et Mgr., ThLic. Jaroslav Franc, ThD.

Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta,
Katedra systematické teologie
Univerzitní 22
779 00 Olomouc
Česká republika
jaroslav.franc@upol.cz

Bezčasové riešenie teologického determinizmu

Abstract

The aim of this paper is to examine the timeless solution of the theological determinism. In the first part, the paper presents the meaning of the main notions – the theological determinism and the timeless solution. In the second part, the paper analyzes the historical background of the timeless solution. In the third part, the paper investigates the contemporary approaches which endorse the timeless solution. And in the last part, the paper presents views which criticize the timeless solution of the theological determinism.

Keywords: timeless solution, theological determinism, divine foreknowledge

Úvod

Predložený text sa venuje riešeniu teologického determinizmu, označovanému ako tzv. bezčasové riešenie. Stručne vyjadrené ide o stratégiu, ktorá do riešenia determinizmu vychádzajúceho z toho, že Boh je vševediaci, zapája atemporálnu interpretáciu Božej večnosti. Vzhľadom na potrebu detailnejšieho pojmového vymedzenia oboch slovných spojení (bezčasové riešenie a teologický determinizmus) ponúkne prvá časť tohto článku konkrétnejší obsah daných pojmov. Následne v ďalšej časti potvrdíme historický pôvod tejto stratégie interpretáciou vybraných textov svätého Anselma z Cantenbury a svätého Tomáša Akvinského. Tretia časť sa zameria na aktuálny diskurz o bezčasovom riešení, pričom pôjde o diskusiu, ktorá prebieha v prostredí analyticky orientovanej filozofie náboženstva. Na záver predstavíme dve vybrané námietky, ktoré sú adresované súčasným zástancom bezčasového riešenia teologického determinizmu.

Cieľom samotného článku je komplexným spôsobom predstaviť bezčasové riešenie teologického determinizmu ako stratégiu, ktorá má svoje konkrétne historické korene a ktorá je zároveň aktuálna aj pre súčasnú diskusiu. Zároveň upozorňujeme čitateľa, že v tejto štúdiu sa nebudeme usilovať dokázať bezčasové riešenie ako platný spôsob vysporiadania sa s teologickým determinizmom.

1. Pojmové vymedzenie

Pri vymedzení dôležitých pojmov začneme najskôr analýzou pojmu teologický determinizmus. Konáme tak z toho dôvodu, že bezčasové riešenie je už konkrétnou stratégiou, ktorá sa používa na vyriešenie tohto typu determinizmu,

a tak by nebolo logicky vhodné začínať pojmové vyjasnenie od riešenia daného problému.

V prvom rade sa musíme v krátkosti pristiaviť pri pojme determinizmus vo všeobecnosti: Determinizmus je pojem, ktorý označuje mienku o tom, že všetko dia-
nie je vopred určené a ktorý nastáva vtedy, keď je zjavné, že stav sveta je uzavretý
v smere budúceho vývoja sveta.¹ To znamená, že všetky udalosti a ľudské činy,
ktoré nastanú v budúcnosti, nie sú nezávislé na vonkajších skutočnostiach a sú
výsledkom určitej konkrétnej zákonitosti, ktorá sa vo svete prejavuje, má nad
týmito udalosťami a skutkami moc a zároveň je prítomná už v minulom stave
sveta. Taktiež platí, že uvedená zákonitosť je nemeniteľná a jej výsledok je istý.

V rámci determinizmu rozlišujeme viaceré jeho typy vzhľadom na pôvod záko-
nitosti, z ktorej je odvodzovaná uzavretosť budúcnosti – ako príklad jednotli-
vých typov môžeme uviesť napríklad logický, kauzálny alebo epistemický deter-
minizmus.² Teologický determinizmus je špecifický v tom zmysle, že ho môžeme
zaradiť do dvoch z troch uvedených typov – do kauzálneho a do epistemického
determinizmu. Dôvod tkvie v samotnom teologickom determinizme, pretože
(ako napovedá jeho pomenovanie) uzavretosť budúcnosti je odôvodnená niekto-
rým z Božích atribútov. Pokiaľ je touto Božou vlastnosťou Božie poznanie, tak
ide o typ epistemického determinizmu. Na druhej strane, ak reflektujeme Božiu
vôľu ako účinnú príčinu všetkého, čo existuje, tak dospejeme ku kauzálnemu
determinizmu.³

Vzhľadom na to, že bezčasové riešenie je stratégiou, ktorá sa používa na vy-
sporiadanie sa s teologickým determinizmom plynúcim z Božieho poznania, tak
ponecháme druhý spomínaný typ teologického determinizmu bokom. Z toho
dôvodu budeme v ďalších častiach článku používať slovné spojenie teologický
determinizmus v prípade, keď budeme mať na mysli typ teologického determi-
nizmu vychádzajúci z Božieho poznania. Ak budeme pracovať s druhým typom
teologického determinizmu, explicitne to uvedieme.

¹ Porov. WERNDL, Ch. Determinism and Indeterminism. In: HUMPHREYS, P. ed. *The Oxford Handbook of Philosophy of Science*. New York: Oxford University Press, 2016, s. 211.

² Typológia determinizmu je prevzatá z príspevku Normana Swartza *Foreknowledge and Free Will*. Logický determinizmus zakladá svoju argumentáciu na probléme pravdivostnej hodnoty výrokov o budúcich udalostiach a jej kompatibilita s logickými princípmi, konkrétne s princípom bivalence a s princípom *tertium non datur*. Kauzálny determinizmus sa usiluje určiť taký kauzálny reťazec, podľa ktorého vstupné podmienky vopred určujú to, aký bude výstup. Determinizmus s prívlastkom epistemický spočíva v koncipovaní neomylného poznania, ktoré sa týka budúcnosti. Pre viac informácií pozri: SWARTZ, N. *Foreknowledge and Free Will*. In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 20. 08. 2019]. Dostupné na internete: <http://www.iep.utm.edu/foreknow/>

³ Rozdelenie teologického determinizmu na (i) determinizmus vychádzajúci z Božej univerzálnej kauzality a na (ii) determinizmus vychádzajúci z Božej vševedúcnosti som prevzal z: DVOŘÁK, P. *Modality a teologický determinizmus*. In: DVOŘÁK, P. – PEROUTKA, D. – TOMALA, O. eds. *Modality v analytické metafyzice*. Praha: FILOSOFIA, 2010, s. 80.

Tvrdiť o teologickom determinizme, že pramení z konceptu Božieho poznania je príliš všeobecné a potrebné je pozrieť sa na danú problematiku bližšie tým, že zodpovieme na otázku, akým spôsobom môžeme odvodiť teologický determinizmus z Božieho poznania. Rekonštrukciu argumentu v prospech teologického determinizmu môžeme začať implikáciou, ktorá často slúži ako výhrada voči pojmu Boha: *Ak Boh dopredu vie, ako sa rozhodnem v danej situácii, tak potom nemôžem konať slobodne*. Antecedent tohto výroku obsahuje poukaz na Božie predpoznanie, t. j. Božie poznanie, ktoré časovo predchádza poznanej udalosti. Vyjadrené prostredníctvom časových indexov: Božie predpoznanie znamená, že Boh v čase t_1 vie, čo sa udeje v čase t_2 . Pričom platí $t_1 < t_2$.

Avšak na to, aby z vety *Boh dopredu vie, ako sa rozhodnem v danej situácii* plynul záver, že *nemôžem konať slobodne*, je potrebné uviesť zamlčanú premisu, ktorá vyjadruje, že nevyhnutne vykonám skutok, o ktorom má Boh poznanie. V tejto forme bude uvedený argument vyzerať nasledovne:

1. premisa Boh dopredu vie, ako sa rozhodnem v danej situácii.
 2. premisa V danej situácii nevyhnutne vykonám skutok, o ktorom má Boh predpoznanie.
- Záver Nemôžem konať slobodne.

Predstavený argument môžeme spresniť týmto spôsobom: V prvej premise použijem na Božie poznanie časový index (napríklad t_1) – a tak nebude potrebné uvádzať slovo *dopredu*. Zároveň druhú časť tohto výroku (*[to], ako sa rozhodnem v danej situácii*) nahradíme označením p . Pričom bude platiť, že za p môžeme dosadiť akýkoľvek logicky možný výrok týkajúci sa akejkoľvek činnosti, ktorú vykoná akýkoľvek človek v čase nasledujúcom po čase t_1 , teda v čase t_2 , čo zároveň explicitne uvedieme. P môže napríklad označovať výrok: *V sobotu pokosím trávnik*. Uvedený príklad je etablovaný v diskurze o problematike vzťahu medzi Božím predpoznaním a ľudskou slobodnou vôľou od 60. rokov 20. storočia, keď ho použil Nelson Pike vo svojom známom článku o tomto probléme.⁴ Okrem tohto príkladu sa v diskusii objavuje alternatíva, ktorá má základ vo Svätom písme a pracuje s biblickou udalosťou Petrovho trojnásobného zapretia Ježiša.⁵ Dôvod pre výber tejto state spočíva v tom, že podľa evanjeliových textov Ježiš o danom Petrovom čine vedel dopredu, dokonca to explicitne vyjadril a Peter tento skutok vykonal.

⁴ Porov. PIKE, N. Divine Omiscience and Voluntary Action. In: *The Philosophical Review*. 1965, roč. 74, č. 1, s. 27 – 46.

⁵ Opis danej biblickej udalosti sa nachádza na týchto miestach: Mt 26, 33-34. 69-75; Mk 14, 29-30. 54. 66-72; Lk 22, 33-34. 54b-60; Jn 13, 36-38. 18, 15-18. 25-27.

Premisa číslo 2 sa odvolávala na nevyhnutnosť situácie, ktorá bola obsahom Božieho poznania. Vzhľadom na to, že táto situácia je označovaná ako p , tak v druhej premise postačí konštatovanie, že je nevyhnutné, aby nastalo p v stanovenom čase. To vedie k záveru, že človek nemôže konať slobodne – teda, že nemá slobodnú vôľu. Definitívne môžem argument vyjadriť v nasledovnej forme:

- 1. premisa Boh vie v čase t_1 , že p v čase t_2 .
- 2. premisa Nevyhnutne p v čase t_2 .
- Záver Človek nemá slobodnú vôľu.

Takto vystavaný argument tvrdí, že Božie poznanie udalosti p má za následok jej nevyhnutnosť, a ak sa nevyhnutne odohrá p , tak potom som nemal možnosť zvoliť si $\text{non-}p$, inými slovami, nemohol som konať slobodne. A to je neprijateľná konzekvencia. Rovnako neprijateľným dôsledkom by bolo obmedzenie Božieho poznania vylúčením budúcich udalostí z obsahu jeho poznania, vďaka čomu by už viac nebolo možné o Bohu tvrdiť, že je vševediaci.

Voči argumentu v prospech teologického determinizmu existujú viaceré spôsoby argumentácie⁶ – jedným z nich je tzv. bezčasové riešenie. Ide o stratégiu, ktorá svoju argumentáciu zakladá na Božej bezčasovosti. Uvedené slovné spojenie označuje prístup k interpretácii Božej večnosti, konkrétnejšie vzťahu medzi Bohom a časom. Problém spočíva v tom, že v otázke správneho výkladu Božej večnosti nepanuje v analyticky orientovanej filozofickej teológii konsenzus a Božia bezčasovosť je jedným z viacerých postojov. Autori, ktorí zastávajú koncept Božej bezčasovosti, argumentujú v prospech toho, že Božia existencia sa nedá postihnúť žiadnym časovým určením – Boh presahuje čas a existuje súčasne v každom jednotlivom časovom okamihu.⁷ Oproti tomuto stanovisku je v súčasnosti medzi filozofmi uprednostňovaná tzv. časová interpretácia Božej večnosti, ktorá znamená, že Boh je síce večne trvajúci, t. j. nemá začiatok a ani nebude mať

⁶ Katalóg jednotlivých spôsobov riešenia paradoxu medzi Božím predpoznaním a ľudskou slobodnou vôľou možno nájsť napríklad v článku *The Foreknowledge Conundrum* od Williama Haskera, kde riešenia rozdeľuje do dvoch veľkých skupín na (i) minor a (ii) major. Do prvej skupiny Hasker zaradzuje tie riešenia, ktoré sa usilujú teologickému determinizmu nejakým spôsobom vyhnúť, napríklad poukazom na Božiu bezčasovosť. Do druhej kategórie podľa neho patria také riešenia, ktoré napádajú premisy ním sformulovaného argumentu v prospech teologického determinizmu. Pre viac informácií pozri: HASKER, W. *The Foreknowledge conundrum*. In: *International Journal for Philosophy of Religion*. 2001, roč. 50, č. 1 – 3, s. 97 – 114. Iné rozdelenie riešení daného problému, ktoré sa zakladá na prístupe uvádzaných mienok k vzťahu medzi Bohom a časom, možno nájsť v nasledovnom článku: POROV DE FLORIO, C. – FRIGERIO, A. *In defense of the timeless solution to the problem of human free will and divine foreknowledge*. In: *International Journal for Philosophy of Religion*. 2015, roč. 78, č. 1, s. 5 – 7.

⁷ POROV, MULLINS, R. T. *The End of the Timeless God*. Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 10.

koniec, avšak má určitý vzťah s časovým plynutím, a to takým spôsobom, že časovú skúsenosť s minulými udalosťami má pred skúsenosťou s udalosťami v aktuálnom prítomnom čase. Podľa toho môžeme tvrdiť, že v Bohu je nejaké *pro* a *potom*.⁸ Okrem bezčasového a časového pohľadu na Božiu večnosť existujú aj rôzne ďalšie hybridné interpretácie⁹, avšak pre potreby bezčasového riešenia teologického determinizmu je postačujúce nasledovné tvrdenie: Božia bezčasovosť znamená, že Boh stojí mimo čas a že z tejto atemporálnej perspektívy poznáva všetky ľudské skutky.¹⁰

Keď tento bezčasový charakter Božej podstaty aplikujeme na teologický determinizmus, tak všeobecne môžeme vyjadriť bezčasové riešenie nasledovným spôsobom: Ľudské stvorenia majú špecifický vzťah s prítomnosťou, avšak v Božom prípade to tak nie je – Boh je bezčasový, a tak nemá žiaden osobitý vzťah s niektorým vybraným časom. Boh sa k všetkým časovým udalostiam stavia rovnako a všetky poznáva simultánne. Božie poznanie budúcnosti teda nie je v pravom slova zmysle predpoznaním. Boh v skutočnosti nepozná, čo človek vykoná v budúcnosti, pretože jeho vzťah s budúcnosťou je rovnaký ako s minulosťou i prítomnosťou. Boh jednoducho vie len to, čo človek vykoná v konkrétnom čase. To nemá vplyv na slobodu človeka z toho dôvodu, že takýto druh poznania, ktorému nemôže byť prisúdený časový index, neimplikuje nevyhnutnosť ľudského konania.¹¹ Paradox medzi Božím poznaním a slobodnou vôľou teda vzniká iba nesprávnou aplikáciou ľudskej časovej skúsenosti na samotné Božie poznanie. Problémy, ktoré so sebou prináša bezčasové riešenie ako také, sú predovšetkým dva, a to: (i) jednak dôsledná analýza i obhajoba konceptu Božej atemporality a (ii) jednak zosúladenie vzťahu medzi časovou (prirodzenou) perspektívou a bezčasovou (nadprirodzenou) perspektívou.

⁸ Porov. VOLEK, P. Opodstatnenosť bezčasového chápania Boha. In: *Studia Aloisiana*. 2017, roč. 8, č. 4, s. 6.

⁹ Za zmienku stojí napríklad názor W. L. Craiga, ktorý tvrdí, že Boh bol bezčasový pred stvorením sveta, avšak po akte stvorenia sa stal časovým. Pre viac informácií pozri: CRAIG, W. L. Timelessness and Omnipresence. In: *Philosophia Christi*. 2000, roč. 2, č. 1 s. 29 – 33. Ďalšiu hybridnú mienku zastáva Alan G. Padgett, podľa ktorého je Boh síce z pohľadu ľudského času bezčasový, avšak z pohľadu svojho vlastného (a od ľudského času odlišného) času časový. Pre viac informácií pozri šiestu kapitolu *A New Doctrine of Eternity* z nasledovnej publikácie: PADGETT, A. G. *God, Eternity and Nature of Time*. London: The Macmillan Press, 1992, s. 122-146.

¹⁰ Viac informácií o samotnej Božej bezčasovosti možno nájsť v týchto článkoch: VOLEK, P. Opodstatnenosť bezčasového chápania Boha, s. 5 – 17. a VOLEK, P. Ako možno chápať bezčasového Boha. In: *Studia Aloisiana*. 2018, roč. 9, č. 3, s. 39 – 50.

¹¹ Porov. DE FLORIO, C. – FRIGERIO, A. In defense of the timeless solution to the problem of human free will and divine foreknowledge, s. 8.

2. Historický exponenti bezčasového riešenia

Za najznámejších historických predstaviteľov bezčasového riešenia teologického determinizmu môžeme označiť predovšetkým svätého Anselma z Cantenbury a svätého Tomáša Akvinského. Avšak základné a dôležité texty pre filozoficko-teologický diskurz o Božej bezčasovosti sa nachádzajú už v dielach svätého Augustína a neskôr Boethia. Pre potreby tejto časti v krátkosti predstavíme niekoľko dôležitých postojov Boethia k vzťahu medzi Bohom a časom.

Síce Boethius ešte nesformuloval spôsob riešenia teologického determinizmu, ktorý by sa mohol považovať za tzv. bezčasové riešenie, avšak prepojil pojem Božej bezčasovosti s uvažovaním o probléme teologického determinizmu.¹² Vo svojom diele Útecha z filozofie (lat. *Philosophiae consolatio*) si všimol, že pri premýšľaní o vzťahu medzi Božím predpoznaním a ľudskou vôľou je možné skončiť pri popieraní slobodnej vôle.¹³ Z toho dôvodu hľadal spôsob, podľa ktorého by bolo možné zosúladiť Božie predpoznanie a ľudskú slobodnú vôľu.¹⁴

Na začiatku šiestej sekcie Boethius zdefinoval Božiu večnosť, ktorú označil za súčasne dokonalé a celistvé vlastnenie nekonečného života.¹⁵ Na lepšie pochopenie uvedenej definície dal Boethius do kontrastu tento večný Boží život so životom stvorených vecí, ktoré realizujú svoj život v čase takým spôsobom, že prítomný životný okamih je niečo, čo sa stáva minulosťou a je nahrádzané budúcnosťou. Pre stvorené veci zároveň platí, že ešte nevlastnia zajtrajšok a už definitívne stratili včerajšok. Teda to, čo je umiestnené v čase, nemôže podľa Boethia obsiahnuť celý rozsah svojho života naraz.¹⁶ Oproti tomu, ak Boh vlastní plnosť

¹² Robert Sharples tvrdí o Boethiovej analýze vzťahu medzi Bohom a časom, že tvorí tretiu zložku Boethiovoho riešenia problému medzi Božím predpoznaním a ľudskou slobodnou vôľou. Zvyšné dve zložky sú: (i) rozdelenie nevyhnutnosti na absolútnu a kondicionálnu a (ii) téza, že povaha poznania je určená tým, kto poznáním disponuje. Pre viac informácií o obsahu týchto jednotlivých zložiek pozri: SHARPLES, R. Fate, prescience and free will. In: MARENBNON, J. ed. *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 216 – 217.

¹³ „Quare si ab aeterno non facta hominum modo sed etiam consilia voluntatesque praenoscit nulla erit arbitrii libertas...” BOETHIUS. *The Consolation of Philosophy (= Philosophiae consolatio)*. In: *The Theological tractates. The Consolation of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973, lib. V, sec. III, 8 – 10. Konkrétna časť, v ktorej Boethius rieši problematiku teologického determinizmu, sa začína v tretej sekcii piatej knihy a končí šiestou sekciou. Porov. *Philosophiae consolatio*, lib. V, sec. III – VI.

¹⁴ Podrobnú analýzu Boethiovoho riešenia možno nájsť nielen vo vyššie citovanej kapitole od Roberta Sharplesa, ale aj v publikácii od W. L. Craiga, ktorý venuje Boethiovmu riešeni celú tretiu kapitolu: CRAIG, W. L. *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents: From Aristotle to Suarez*, Leiden: E. J. Brill, 1988, s. 79 – 98.

¹⁵ „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio...” *Philosophiae consolatio*, lib. V, sec. VI, 9 – 11. Diskusiu o interpretácii tejto definície možno nájsť napríklad v týchto dvoch článkoch: STUMP, E. – KRETZMANN, N. Eternity. In: *Journal of Philosophy*. 1981, roč. 78, č. 8, s. 429 – 458. a LEFTOW, B. Boethius on Eternity. In: *History of Philosophy Quarterly*. 1990, roč. 7, č. 2, s. 123 – 142.

¹⁶ „...quod ex collatione temporalium clarius liquet. Nam quidquid vivit in tempore id praesens a praeteritis in futura procedit nihilque est in tempore constitutum quod totum vitae suae spa-

bezhraničného života, ku ktorému sa nedá pridať už žiadna ďalšia budúca časť a z ktorého sa ani žiadna časť nemôže stať minulosťou, tak potom právom ho môžeme označiť za večného. Vzhľadom na to je Boh sám sebe prítomný a rovnako prítomné sú mu aj všetky veci plynúce v čase.¹⁷

Túto prítomnosť časných vecí pred večným Bohom približuje Boethius na inom mieste prostredníctvom analógie s kružnicou.¹⁸ Latinský učenec zvolil tento príklad preto, lebo základná vlastnosť kružnice je tá, že vzdialenosť všetkých jej bodov od stredu kruhu je rovnaká. Aplikácia analógie je taká, že Boh je prirovnávaný k stredu kružnice, z ktorého má rovnaký prístup (rovnakú vzdialenosť) ku každému bodu kružnice, teda časovému okamihu. Zároveň treba podotknúť, že rôznorodé vzťahy medzi odlišnými časovými okamihmi sú znázornené rozličnou vzdialenosťou jednotlivých bodov kružnice od seba.¹⁹

Toľko Boethiov postoj ku vzťahu medzi Bohom a časom, ktorým významne ovplyvnil stredovekú formuláciu bezčasového riešenia. Ako prvého predstaviteľa tohto riešenia uvedieme svätého Anselma z Canterbury. Ten sa zaoberal otázkou teologického determinizmu vo svojom traktáte *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* (v preklade Zosúladienie predpoznania, predurčenia a Božej milosti s ľudskou slobodnou vôľou).²⁰ Anselm začal predstavenie bezčasového riešenia tvrdením, že Boh je neomylný. To preňho znamená, že Boh pozná všetko, čo je pravdivé – teda všetko, čo pramení zo slobody i všetko, čo pramení z nevyhnutnosti. Totižto čokoľvek, čo je z ľudskej perspektívy možné zmeniť ešte pred uskutočnením, je z Božej perspektívy

tium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum adprehendit, hesternum vero iam perdidit..." *Philosophiae consolatio*, lib. V, sec. VI, 11 – 16.

¹⁷ „Quod igitur interminabilis vitae plenitudine totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur, idque necesse est et sui compos praesens sibi semper adsistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem.“ *Philosophiae consolatio*, lib. V, sec. VI, 25 – 31.

¹⁸ Porov. *Philosophiae consolatio*, lib. IV, sec. VI, 80 – 81.

¹⁹ Podľa môjho názoru príklad zaostáva v tom, že kružnica, ktorá sa prirovnáva k stvorenému svetu, nemá ani začiatok, ani koniec. Avšak podstatná charakteristika sveta je to, že začal existovať v určitom čase a skončí svoju existenciu v inom časovom okamihu. Z toho dôvodu je vhodnejšie pozmeniť analógiu takým spôsobom, že namiesto ku kružnici sa svet bude v tejto analógii prirovnávať k polkružnici, ktorá má začiatok na jednej strane a koniec na druhej. Táto ohraničenosť sveta je na polkružnici zrejme už z prvého pohľadu. Okrem toho pre polkružnicu a jej stred platí taká istá podmienka ako pre kružnicu, t. j. vzdialenosť bodov polkružnice od stredu polkružnice je rovnaká, čím sa zachová charakter uvedenej analógie.

²⁰ Bližšiu a detailnejšiu analýzu Anselmovho riešenia teologického determinizmu než je moje čiastkové pristavenie sa pri tejto otázke sa dá nájsť napríklad v článkoch CRAIG, W. L. *St. Anselm on Divine Foreknowledge and Future Contingency*. In: *Laval théologique et philosophique*. 1986, roč. 42, č. 1, s. 93 – 104. a ØHRSTRØM, P. *Anselm, Ockham and Leibniz on Divine Foreknowledge and Human Freedom*. In: *Erkenntnis*. 1984, roč. 21, č. 2, s. 211 – 214. alebo aj v kapitole *Foreknowledge, Freedom, and Eternity: Part II Anselm's solution* publikácie ROGERS, K. A. *Anselm on Freedom*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 169 – 184.

nemeniteľne dané.²¹ Práve vysvetlenie uvedenej tézy je kľúčom k bezčasovému riešeniu.

Toto vysvetlenie sa zakladá na tom, že existujú dva rôzne spôsoby, ktorými sa môžeme vzťahovať k jednej udalosti – časová a večná perspektíva. Na objasnenie podstaty týchto dvoch perspektív používa svätý Anselm komparáciu. Z hľadiska večnosti sú všetky udalosti sveta nemenné. Avšak z ľudského, teda časového, pohľadu sú udalosti premenlivé z dôvodu slobody človeka. Vo večnosti nemá konkrétna udalosť ani minulosť, ani budúcnosť, má iba prítomnosť. V časovej dimenzii je udalosť najskôr budúca, neskôr nastane (teda je prítomná) a nakoniec sa stane minulosťou. Avšak pri otázke prítomnosti vo večnosti, teda akejsi večnej prítomnosti, robí Anselm poznámku, v ktorej explicitne podčiarkuje, že prítomnosť vo večnosti je diametrálne odlišná od tzv. časovej prítomnosti, teda prítomnosti stvoreného sveta, v ktorej sa odohráva všetko aktuálne dianie.²² Posledným porovnaním je poukaz na to, že v časovej realite obsahuje aktuálny čas celý aktuálny priestor, zatiaľ čo večnosť zahŕňa všetok čas a všetok priestor. Je to z toho dôvodu, že večnosť má sebe vlastnú simultánnosť, v ktorej existujú všetky veci, tie vyskytujúce sa v rovnakom čase a na rovnakom mieste i tie vyskytujúce sa v iných časoch a na iných miestach.²³

Vzhľadom na vyššie uvedené predpoklady je základný argument Anselmovho bezčasového riešenia nasledovný: To, čo je budúce vzhľadom na časový poriadok, nie je budúce vo večnosti. Síce sa to vo večnosti nachádza, avšak nenachádza sa to tam ako niečo budúce, ale ako to, čo je v mode vlastnom večnosti, teda ako niečo večne prítomné. Vo večnosti neexistuje žiadny čas pred a žiadny čas po, pretože vo večnosti neexistuje nič časovo.²⁴ Vďaka tomu si svätý Anselm dovoľuje uzatvoriť svoju úvahu konštatovaním, že ľudská slobodná vôľa a Božie

²¹ „Nam quoniam deus non fallitur, nec videt nisi veritatem – sive ex libertate sive ex necessitate eveniat -, dicitur constituisse apud se immutabiliter, quod apud hominem prius quam fiat mutari potest.“ ANSELM Z CANTERBURY. *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* (= *De concordia*). In: SCHMITT, F. S. ed. *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia. Volumen secundum*. Seccovii: Ex officina Abbatiae Seccoviensis in Styria, 1940, s. 253, q. 1, V., 21 – 24.

²² „Hoc quippe propositum secundum quod vocati sunt sancti in aeternitate, in qua non est praeteritum vel futurum sed tantum praesens, immutabile est; sed in ipsis hominibus ex libertate arbitrii aliquando est mutabile. Sicut enim quamvis in aeternitate non fuit aut erit aliquid, sed tantum est, et tamen in tempore fuit et erit aliquid sine repugnantia... Quamvis autem nihil ibi sit nisi praesens, non est tamen illud praesens temporale sicut nostrum, sed aeternum, in quo tempora cuncta continentur.“ *De concordia*, s. 253 – 254, q. 1, V., 28 – 4; 6 – 8.

²³ „Si quidem quemadmodum praesens tempus continet omnem locum et quae in quolibet loco sunt: ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus, et quae sunt in quolibet tempore... Habet enim aeternitas suum simul, in quo sunt omnia quae simul sunt loco vel tempore, et quae sunt diversimodum in locis vel temporibus.“ *De concordia*, s. 254, q. 1, V., 8 – 10; 13 – 15.

²⁴ „Et quando negamus fuisse vel futurum ibi esse aliquid, quod in tempore fuit aut erit, non asserimus id quod fuit aut erit nullo modo ibi esse; sed tantum praeterito vel futuro modo dicimus non ibi esse, quod ibi indesinenter est suo praesenti modo. ...non antequam sit vel postquam

predpoznanie nie sú nekonzistentné – práve vďaka povahe večnosti sú oba koncepty konzistentné.²⁵

Ďalším stredovekým predstaviteľom bezčasového riešenia je Tomáš Akvinský²⁶, ktorý sa zaoberal Božím poznaním budúcich kontingentností²⁷ na viacerých miestach.²⁸ V kontexte tejto otázky bolo cieľom svätého Tomáša dokázať, že Boh poznáva budúce kontingentné udalosti ako nevyhnutné aj napriek tomu, že ich výskyt je náhodný (inak povedané: nie nevyhnutný). Potvrdiť túto tézu sa mu podarilo napríklad takým spôsobom, že upriamil pozornosť na časovú rovinu – konkrétne na to, že v tvrdení *Boh poznáva budúce kontingentné udalosti* sa proklamuje časový rozmer budúcnosti, ktorý nie je pripisovaný Božiemu poznaniu ale konkrétnej udalosti.²⁹ Keďže Božie poznanie sa odohráva vo večnosti, v ktorej sú všetky udalosti pred Bohom naraz prítomné, tak rovnako aj spomínaná budúca udalosť sa bude vo večnosti nachádzať ako prítomná. Vo vyššie uvedenom výroku sa večnému Božiemu poznaniu pripisuje vzťah predchádzajúceho času (teda minulosti alebo prítomnosti) k nejakej konkrétnej udalosti odohrávajúcej sa v budúcnosti. Avšak takýto vzťah v skutočnosti neexistuje z už zmieneného dôvodu, ktorým je charakter večnosti.³⁰

Na inom mieste sa svätý Tomáš Akvinský pokúsil objasniť svoje riešenie nasledovným priblížením: budúce udalosti sú síce z pohľadu ľudí náhodné – teda môžu nastať, ale nemusia; zároveň ľudia nemajú istotu, ktorá budúcou

est, sed indesinenter, quia nihil est ibi secundum tempus.“ *De concordia*, s. 255, q. 1, V., 18 – 21; 24 – 25.

²⁵ „Sufficienter ex iis quae dicta sunt puto patere quia praescientia dei et liberum arbitrium nequaquam invicem repugnant. Quod facit vis aeternitatis...“ *De concordia*, s. 255, q. 1, V., 27 – 29.

²⁶ Dostatočne podrobne zmapované Akvinského riešenie teologického determinizmu sa nachádza v nasledovnej publikácii: GORIS, H. J.M.J. *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*. Nijmegen: Thomas Instituut Utrecht – Peeters Leuven, 1996, s. 100 – 254.

²⁷ Budúce kontingentné bytie alebo tiež budúca kontingentná udalosť musí spĺňať dve podmienky: (i) nie je nutné(á) a (ii) je možné(á).

²⁸ Ako príklad uvádzam tieto tri diela a konkrétne časti z nich: Suma teologická, Suma proti pohanom a spis O pravde. Porov. AKVINSKÝ, T. *Pars prima Summae theologiae* (= STh I). In: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Tomus IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1888, q. 14, a. 13. Porov. AKVINSKÝ, T. *Summa contra gentiles* (= SCG). In: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Tomus XIII. Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918, lib. 1, cap. 67. Porov. AKVINSKÝ, T. *Quaestiones disputatae De Veritate* (= *De Veritate*). In: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Tomus XXII. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1970, q. 2, a. 12.

²⁹ „Rursus, cum dicitur, Deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae...“ SCG, lib 1, cap. 67, 15 – 20.

³⁰ „...divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet... unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non competit.“ SCG, lib 1, cap. 67, 20 – 22 a 3 – 5.

udalosťou nastane, avšak z pohľadu večnosti, t. j. z Božieho pohľadu sú budúce udalosti nutné, pretože Boh ich s istotou poznáva. Na vysvetlenie použil svätý Tomáš analógiu s cestou, po ktorej kráčajú ľudia: Človek nachádzajúci sa na ceste nevidí iných cestujúcich, ktorí prídu za ním, ale ak niekto hľadá z výšky na celú cestu rozprestierajúcu sa pred ním, tak zároveň musí vidieť aj všetkých ľudí kráčajúcich po danej ceste.³¹

Na záver je potrebné dodať, že podľa Tomáša Akvinského vzniká riešený problém z toho dôvodu, že sa na pojem Božieho poznania aplikujú spôsoby uvažovania, ktoré sú vlastné ľudským bytostiam – teda, že sa daný pojem spája s časovým rozlíšením na minulosť, prítomnosť a budúcnosť. Avšak to nie je možné, pretože (ako už bolo spomínané vyššie) podľa svätého Tomáša je pred Bohom každá vec ako prítomná a nič nie je minulé alebo budúce. Takže, keď sa tvrdí niečo o obsahu Božieho poznania, tak by sa malo správne tvrdiť: *Boh vie, že x je* namiesto nesprávneho tvrdenia *Boh vie, že x bude*.³²

3. Súčasna diskusia o bezčasovom riešení

V súčasnom diskurze z prostredia analytickej teológie³³ existujú pokusy obhájiť bezčasové riešenie teologického determinizmu s pomocou temporálnej logiky. Týmto smerom sa ubral Ciro de Florio spoločne s Aldom Frigeriom³⁴ a rovnako aj Pablo Cobreros³⁵. Prvá menovaná dvojica zakladá svoju argumentáciu na obhajobe konkrétneho časového rámca, ktorý následne konfrontuje s konceptom Božej atemporality.

³¹ „Ad tertium dicendum quod ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate, quae este supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia in quantum talia sunt, certa esse non possunt: sed soli Deo, cuius intelligere est in aeternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt: sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam.“ *STh I*, q. 14, a. 13, ad 3.

³² „Difficultas autem in hoc accidit eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae cognitionis consignificando temporum differentias: si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse quam quod sciat futurum esse, quia sibi numquam sunt futura sed semper praesentia...“ *De veritate*, q. 2, a. 12, resp. 231 – 239.

³³ Okrem uvádzaných mien a článkov existuje ešte diskusia o bezčasovom riešení, ktorá sa odohrala v druhej polovici 20. storočia. Túto diskusiu odštartoval svojím článkom *Divine Omniscience and Voluntary Action* Nelson Pike a prispeli do nej predovšetkým Paul Helm článkom *Timelessness and Foreknowledge* i Brian Leftow rovnomeným príspevkom: PIKE, N. *Divine Omniscience and Voluntary Action*, s. 27 – 46. HELM, P. *Timelessness and Foreknowledge*. In: *Mind*. 1975, roč. 84, č. 336, s. 516 – 527. LEFTOW, B. *Timelessness and Foreknowledge*. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1991, roč. 63, č. 3, s. 309 – 325.

³⁴ Porov. DE FLORIO, C. – FRIGERIO, A. In defense of the timeless solution to the problem of human free will and divine foreknowledge, s. 5 – 28.

³⁵ Porov. COBREROS, P. Supervaluationism and the timeless solution to the foreknowledge problem. In: *Scientia et Fides*. 2016, roč. 4, č. 1, s. 61 – 75.

Spomínaný časový rámec je postavený na niekoľkých dôležitých charakteristikách. Prvou charakteristikou je fakt, že čas je štruktúra tvorená jednotlivými okamihmi ($t_1, t_2, t_3, \dots, t_n$), ktoré sú zoradené do radu vyjadreného znakom $<$ podľa toho, kedy sa jednotlivé okamihy odohrali (napríklad: $t_1 < t_2 < t_3$).³⁶ Ďalšou charakteristikou je to, že celý rámec vytvára rozvetvenú štruktúru podobnú stromu. V takejto štruktúre sa nachádzajú možné stavy sveta, ktoré sa rozvetvujú na ďalšie a ďalšie stavy sveta. Uvedená štruktúra je teda otvorená. S touto charakteristikou podstatne súvisí nasledujúca, ktorá hovorí o tom, že v stanovenej štruktúre existuje reťaz spájajúca vybrané stavy sveta, ktoré sa stali súčasťou histórie h (inými slovami: stavy sveta, ktoré sa aktualizovali).³⁷ Poslednou charakteristikou je dynamizmus časovej štruktúry. V celom rámci je jeden privilegovaný čas, ktorým je prítomný okamih, avšak ten sa pod vplyvom časového toku mení a posúva. To má za následok, že ďalšie časové okamihy sa stávajú nielen minulými, ale zároveň aj súčasťou jednej línie histórie h.³⁸

Dôsledky plynúce z uvedeného časového rámca sú nasledovné: Predpokladajme, že prítomnosťou je čas t_0 , ktorého budúcnosť, teda všetky časy nasledujúce po čase t_0 , je otvorená. V čase t_1 buď nastane stav sveta w_1 , v ktorom sa Jones rozhodne nepokosiť trávnik alebo bude aktualizovaný stav sveta w_2 , v ktorom Jones pokosí trávnik. Z pohľadu prítomnosti t_0 nedokážem výroku o udalosti, ktorá sa má odohrať v čase t_1 , prisúdiť pravdivostnú hodnotu. Avšak v momente, keď sa prítomnosťou stane čas t_1 , tak jeden stav sveta sa aktualizuje (w_2) a druhý hypotetický stav sveta obrazne zaniká (w_1). Keďže Jones sa v čase t_1 rozhodol, že pokosí trávnik, pravdivostná hodnota výroku *Jones pokosí trávnik v čase t_1* je pravda. Zároveň platí, že ak sa v čase t_1 aktualizoval svet w_2 , tak táto línia sa stala fixnou súčasťou histórie h. Vďaka tomu bude možné v čase t_2, t_3, t_4, t_5 atď. priznať pravdivostnú hodnotu výroku, ktorý sa odvoláva na im predchádzajúci čas t_1 .³⁹

Do takéhoto uvažovania zapájajú autori Božiu bezčasovosť. Prijímajú za pravdivý predpoklad, že Boh nepozná iba to, že pravdivé propozície sú pravdivé a že nepravdivé sú nepravdivé, ale aj to, že niektorý výrok nemá ešte determinovanú pravdivostnú hodnotu. Keby Boh nemal takéto poznanie, tak by podľa nich nebol vševediaci, pretože by nevedel, že výroky viazané na čas sú v určitej fáze bez pravdivostnej hodnoty. Vďaka tomu, že Boh je atemporálny, tak má prístup ku všetkým časom. To má za následok, že Boh vie jednak, že (i) výrok *Jones pokosí*

³⁶ Táto časová štruktúra má tri formálne znaky: Je (i) irreflexívna ($\forall t \neg(t < t)$), čo zabezpečuje, že každý časový okamih je špecifický. Ďalej je (ii) asymetrická ($\forall t_1 t_2 (t_1 < t_2 \rightarrow \neg(t_2 < t_1))$) a (iii) tranzitívna ($\forall t_1 t_2 t_3 ((t_1 < t_2 \wedge t_2 < t_3) \rightarrow t_1 < t_3)$). Porov. DE FLORIO, C. – FRIGERIO, A. In defense of the timeless solution to the problem of human free will and divine foreknowledge, s. 11 – 12.

³⁷ Porov. tamtiež, s. 12 – 13.

³⁸ Porov. tamtiež, s. 15 – 16.

³⁹ Porov. tamtiež, s. 15 – 17.

trávnik v čase t_1 vzhľadom na čas predchádzajúci času t_1 nemá pravdivostnú hodnotu a jednak, že (ii) výrok *Jones pokosí trávnik v čase t_1* vzhľadom na čas nasledujúci po čase t_1 má pravdivostnú hodnotu.⁴⁰ Pre autorov teda problém medzi Božím predpoznaním a ľudskou slobodnou vôľou nenastáva.

V rozvíjaní myšlienok de Floria a Frigeria pokračuje Pablo Cobreros. Aj on samotný sa pri argumentácii obracia na logické východiská plynúce z rozvetvenej časovej štruktúry – teda uvedomuje si, že prisúdiť výroku pravdivostnú hodnotu znamená najprv si stanoviť časový bod, z ktorého sa prisudzovanie hodnoty uskutočňuje.⁴¹ To však nemá vplyv na tvrdenia o Božom predpoznaní, lebo vďaka Božej bezčasovosti sa Božia perspektíva nezhoduje s ľudskou perspektívou.⁴² Zásadný problém oboch článkov tkvie v tom, že ich autori sa nezameriavajú bližšie na teologickú rovinu celého problému – samotnú Božiu bezčasovosť prijímajú ako nespochybniteľný predpoklad, o ktorom nediskutujú a ani ho nijakým spôsobom nedokazujú. De Florio a Frigerio dokonca explicitne priznávajú, že ich cieľom nie je písať o Božej atemporalite, ale len preskúmať, či tento pojem vedie alebo nevedie k problému medzi Božím predpoznaním a ľudskou slobodnou vôľou.⁴³

4. Kritika bezčasového riešenia

Z výhrad, ktoré zaznievajú voči bezčasovému riešeniu teologického determinizmu spomeniem aspoň tieto dve: Prvá námietka sa týka problematiky tzv. prorocstva a druhá výhrada napáda Božiu bezčasovosť tvrdením, že atemporalný Boh nemôže poznať pravdivostnú hodnotu výrokov s časovým indexom.

Prvá námietka sa orientuje na problematiku prorocstva, ktoré nie je s bezčasovým riešením kompatibilné. Prorocstvo ako také je neoddeliteľnou súčasťou teizmu a, stručne vyjadrené, pod týmto pojmom sa rozumie to, že Boh zjavuje ľudským bytostiam (prorokom), čo sa udeje v budúcnosti. Touto výhradou konfrontoval bezčasové riešenie David Widerker vo svojom článku *A Problem for Eternity Solution*.⁴⁴

Základný kameň námietky spočíva v tom, že bezčasové riešenie sa síce úspešne vyhlo nevyhnutnosti plynúcej z minulosti (Boh už v čase t_1 vedel, čo sa odohrá v čase t_2) zakomponovaním Božej atemporality do argumentácie, avšak tentokrát

⁴⁰ Porov. tamtiež, s. 19 – 20.

⁴¹ Porov. COBREROS, P. Supervaluationism and the timeless solution to the foreknowledge problem, s. 65 – 72.

⁴² Porov. tamtiež, s. 74.

⁴³ Porov. DE FLORIO, C. – FRIGERIO, A. In defense of the timeless solution to the problem of human free will and divine foreknowledge, s. 8.

⁴⁴ Porov. WIDERKER, D. A Problem for the Eternity Solution. In: *International Journal for Philosophy of Religion*. 1991, roč. 29, č. 2, s. 87 – 95.

si nedokáže poradiť s nevyhnutnosťou plynúcou z minulosti, pokiaľ sa zakladá na Božom prozreteľnom čine v podobe vyjavenia proroctva. Widerkerova argumentácia v prospech takéhoto záveru začína predstavením hypotetickej situácie: Boh vie, že Jack slobodne stlačí spúšť v čase t_5 s úmyslom zabiť Smitha. Boh chce zachrániť Smitha, tak mu v čase t_3 zjaví, čo sa má udiat' v čase t_5 . Ako výsledok všetkého si Smith po prijatí potrebných opatrení zachráni život.⁴⁵

Widerker upriamuje pozornosť na čas t_4 , teda na čas, ktorý sa nachádza medzi časom t_3 (vyjavením vraždy) a t_5 (vraždou). Pokiaľ Jack má možnosť konať slobodne, tak v čase t_4 sa môže rozhodnúť nezavraždiť Smitha v čase t_5 . To bude mať neprijateľné následky pre minulý fakt, ktorý zaznel v čase t_3 . Prvým neprijateľným dôsledkom môže byť napríklad to, že Boh nevie, či sa pokúsi alebo nepokúsi zabiť Smitha v čase t_5 . Inou konzekvenciou môže byť to, že sa naruší nasledovný princíp: pravdivosť výroku *Boh vie, že Jack sa pokúsi zabiť Smitha v čase t_5* je podmienkou pre Smithove posolstvo v čase t_3 . Keby Boh nevedel, o čo sa Jack pokúsi, tak by Smitha s najväčšou pravdepodobnosťou nevaroval.⁴⁶

Uvedené problémy nie sú jediné, ku ktorým vyjavenie proroctva speje. Ďalšie problémy spočívajú vo vysporiadaní sa s nasledujúcou tézou: Je možné, že Boh niekedy zasiahne do dejín na podklade svojho poznania budúcich kontingentných udalostí. Widerker kladie slová do úst zástancom bezčasového riešenia a predpokladá, že obidve odpovede, ktoré by mohli danej propozícii adresovať, sú neplatné. Prvú odpoveď by sa dalo formulovať takým spôsobom, že označím udalosť, kvôli ktorej Boh zasiahne do dejín na základe svojho budúceho poznania, za nevyhnutnú. To sa podľa Widerkera prieči biblickému charakteru proroctva, ktoré malo často formu podmienky – upozorňovalo poslucháčov na to, že ak nezmenia svoj život, tak príde trest, ktorý nutne prísť nemusel.⁴⁷

Ďalšia pravdepodobná odpoveď by mohla tkvieť v tom, že keď Boh zasahuje do dejín, nekoná tak kvôli svojmu poznaniu budúcich kontingentných udalostí, ale kvôli iným dôvodom nezahŕňajúcim dané poznanie. Widerkerovou odpoveďou je opäť biblická nekompatibilita. Ak Boh oznámil Mojžišovi v závere jeho života, že po jeho smrti sa Izraeliti odvrátia od Boha a ak nebol k tomu pohnutý vedomosťou o budúcnosti, tak potom Boh mohol v prípade, že Izraeliti neporušia zmluvu, nehovoriť pravdu, čo je neprijateľné.⁴⁸

Druhá spomínaná námietka stojí na tom, že bezčasový Boh nemôže poznať pravdivosťnú hodnotu žiadneho výroku, ktorý obsahuje časový index, pretože

⁴⁵ Porov. tamtiež, s. 91.

⁴⁶ Porov. tamtiež, s. 91-92.

⁴⁷ Porov. tamtiež, s. 92-93.

⁴⁸ Biblická udalosť, s ktorou David Widerker pracuje sa nachádza v nasledujúcej časti Dt 31, 16-19. Porov. tamtiež, s. 93.

vzhľadom na Boží atemporálny charakter nepozná ani aktuálny čas.⁴⁹ Táto výhrada je síce použiteľná aj v kontexte bezčasového riešenia teologického determinizmu, ale prioritne napadá Božiu bezčasovosť ako takú a zároveň je namierená aj proti Božej vševedúcnosti, ktorej sa upiera určitá časť obsahu poznania. Ak chce niekto zastávať pojem atemporálneho Boha, tak je nevyhnutné, aby bol tento koncept kompatibilný s ostatnými tradične prijímanými Božími vlastnosťami, napríklad aj s už spomínanou Božou vševedúcnosťou.⁵⁰

Táto výhrada upriamuje pozornosť autorov, zastávajúcich bezčasové riešenie teologického determinizmu na koncept Božej atemporality, ktorý je potrebné zasadiť do patričného metafyzického rámca a primerane argumentačne obhájiť. Totižto ako sa ukázalo na riadkoch vyššie, súčasní zástancovia bezčasového riešenia neuvažujú nad platnosťou tvrdení o Božej bezčasovosti. Uvedenú Božiu vlastnosť prijímajú ako fakt a ich cieľom je prioritne obhájiť model časovej logiky zakomponovaný do problematiky teologického determinizmu.

Záver

V štúdiu sme sa usilovali primerane priblížiť bezčasové riešenie teologického determinizmu. Túto úlohu sme realizovali podľa vopred vytýčeného postupu. Pri prvom kroku, analýze historického pôvodu daného riešenia, sme vychádzali z primárnych prameňov – textov sv. Anselma z Cantenbury a sv. Tomáša Akvinského. U oboch autorov bol základným východiskom pri skúmaní danej problematiky Boh, konkrétne bezčasový charakter jeho esencie. Preukázali sme, že obaja myslitelia po vysvetlení Božej večnosti ako bezčasovej dospeli k rozuzleniu teologického determinizmu.

Naproti tomu súčasná diskusia v prostredí analytickej filozofie posunula ťažisko problému smerom k časovej rovine celej otázky a ponúkla východisko, ktoré by sa v skratke dalo charakterizovať nasledovnou implikáciou: ak je pravdivý výrok, že Boh je bezčasový, tak potom aplikáciou temporálnej logiky teologický determinizmus neplatí. Pričom antecedent daného výroku prijali zástancovia súčasného bezčasového riešenia ako pravdivý a jeho pravdivosť ani nespochybňovali, a ani nedokazovali. Výsledkom je oprávnená kritika, ktorá tvrdí, že pre úplnosť celého riešenia je potrebné pristaviť sa pri charaktere Božej bezčasovosti a primerane ju analyzovať. Nie je totižto možné ponúknuť komplexnú obhajobu bezčasového riešenia teologického determinizmu bez interpretácie samotného pojmu Božej atemporality.

⁴⁹ Porov. DE FLORIO, C. – FRIGERIO, A. In defense of the timeless solution to the problem of human free will and divine foreknowledge, s. 25 – 27.

⁵⁰ Porov. tamtiež, s. 25.

Príspevok vznikol na Filozofickej fakulte Katolíckej univerzity ako súčasť grantového projektu VEGA 1/0637/20 Podnety zo stredovekej filozofie v dnešnom myslení.

Mgr. Bystrík Dragoš

Katolícka univerzita v Ružomberku

Filozofická fakulta

Hrabovská cesta 1B

034 01 Ružomberok

bystrik.dragos388@ku.sk

Jiří KUČERA

**Znovuobjevený Godard:
film 'Zdravas Maria' jako výzva křesťanům k přemýšlení**

Abstract:

The article recalls the controversial movie 'Je vous salue Marie' by Jean-Luc Godard from 1985, which follows the biblical story of the immaculate conception of Virgin Mary – framed inside a contemporary culture – from its psychological, as well as theological point of view. History, proclaimed with a typical sharp symbolism and intellectualism of the French 'New Wave' cinema, is a masterpiece offering not only new philosophical insights into a biblical mystery of incarnation but also a hypothetical story of a chosen girl, as it would have very probably happened in the twentieth century. This movie was often misunderstood but above all not studied and analyzed as it deserved. Godard's work with camera, music, and specially with symbols are magnificent, his message hopeful, sweet, and respecting the Holy Writ. After a marxist Pasolini, the French director, who claimed to be an unbeliever, has left us a picture worthy of rediscovery and particularly of deeper thinking.

Keywords: Cinema auteur, Nouvelle Vague, Cashiers, sarx, ruah

*There is something about the medium itself which makes it difficult
for a cinematographer to approach the image of Christ directly.
Existuje něco o samotném médiu, co činí přiblížení se ke Kristu
tak obtížné pro filmaře.*

(Jim McDermott, Is it possible to portrey Christ in film?,
Christianity and the Arts, 1, 1994)

Úvod

Godardův film 'Je Vous Salue Marie' ('Zdravas, Maria') je na první pohled šokující svou hloubkou, intelektuálním nadhledem, výběrem hudby a svým poselstvím o kulturních bariérách v interpretaci evangelního textu pro soudobého člověka. *Synkretismus* věd, mytologií a filozofických otázek v jednom monumentálním díle – provokujícím přemýšlení a studium – oslovuje nejen intelektuály, ale mělo by promlouvat ke každému modernímu člověku, hledajícímu pravdu Božího slova v moderním kulturním kontextu. Rozporuplný režisér představuje

syntézu myšlenkových střípků – skrze sérii zdánlivě nesouvisejících otázek – jejichž úkolem je pouze přednést hrst problémů a pocitů a stimulovat tak pozornost diváků, aby oni sami hledali jejich osobní odpovědi. Jméno Jean-Luc Godard bylo vždy spojeno s obdivuhodným intelektualismem, promyšleností a funkčností každého záběru, s překvapujícím výběrem hudebního doprovodu a s bohatým symbolismem k vyjádření politických problémů uvnitř soudobé společnosti. Nová vlna francouzského filmu dala světu génia, který se dotýká ve svých snímcích všech témat náboženských, politických i sociálních, a jehož filmy určitě nejsou určeny povrchním posluchačům, hledajícím jen planou zábavu, vhodnou jako nenáročnou kombinaci k jejich *popcornu*.¹

J. L. Godard – *auteur* francouzské *Nouvelle Vague*

Bylo to v roce 1940, kdy se Jean-Luc Godard stal členem klubu *'Paris Cinemathèque'*, kde potkal André Bazina, editora časopisu *'Cahiers du Cinema'*, a čtyři budoucí filmaře, se kterými později založil hnutí *'Novou Vlnu'* – F. Truffaut, J. Rivetta, C. Chabrola, a E. Rohmera.² Časopis *'Cahiers'*, který se stal nejznámější referencí začínajícího Godarda, nabízel množství filmových kritik, článků, polemik a rozhovorů. Bazin měl vyhraněný smysl pro estetiku a morální principy a věřil, že jedinou nadějí pro budoucnost kinematografie je realismus. To mělo rozhodující vliv na mladého umělce, který hledal nové cesty pro francouzský realismus v *'cinema vérité'*. Godard a členové kolem časopisu věřili, že přirozené povolání filmového umění je zobrazení reality tak, jak je, bez sebemenšího zkreslování. Práce režiséra je pouze zjednodušování tohoto procesu.³ To vytvořilo

¹ Jean-Luc Godard (nar. 3. 12. 1930), francouzsko-švýcarský režisér, scénárista a filmový kritik, je často identifikován s hnutím *La Nouvelle Vague* – *'Nová Vlna'*, což je hnutí francouzské filmografie, založené v roce 1960. Godard kritizoval francouzské tradiční *'cinema'*, které upřednostňovalo technické provedení před inovací a propagovalo rutinní starší režiséry před novými a neznámými umělci, schopnými experimentovat. Výsledkem bylo, že mladý intelektuál začal psát a natáčet své vlastní filmy. Mnohé z jeho filmů představovaly kritiku zaběhnuté *'mašinerie'* Hollywoodské produkce. Je považován za jednoho z deseti nejlepších režisérů světa. Zůstává reprezentantem takzvané narativní teorie v kinematografii, která kritizuje komerční *'cinema'* v Evropě a USA. V roce 2010 byl odměněn Oscarem, ale neúčastnil se ceremonie. Jeho tvorba inspirovala režiséry Pasolinioho, Scorseseho, Tarantina, DePalmu, Altmana, Wenderse, Bertolucciho, a Truffaut. Srov. s: MORREY, Douglas. 2005. *Jean-Luc Godard*. USA: Manchester University Press; více v: MACCABE, Colin. 2003. *Godard: A portrait of the Artist*. Londýn: Bloomsbury

² Srov. s: STERRITT, David. 1999. *The Film of Jean-Luc Godard – Seeing the Invisible*. UK: Cambridge Press, s. 4

³ Umělcův úkol je fotografovat a nahrát životní reality kolem něj s co největší možnou objektivitou a přenést zaznamenanou pravdu přímo na plátno s žádnou či minimální interferencí. Jestliže subjekt natáčení je adekvátní současným problémům společnosti a filmový tvůrce je jasný a přímý ve své komunikaci, právě umění je servírováno a audience zůstanou intelektuálně i emocionálně pohnuté. Pro Jean-Luca Godarda je vše součástí všeho, vidí za každým prvkem více než jednu hranici. Ve svých filmech se obrací až k Hegelovi, Marxovi, Mozartovi, Goethemu, Bachovi, Balzacovi nebo třeba Leninovi. Jeho filmy jsou někdy nesrozumitelné, protože se nechávají unášet subjektivní touhou svého tvůrce po upřímnosti, úvahami o tom, jak nás naše

základ pro takzvanou 'auteur' teorii, která definovala systém signálů a pravidel jako podporu filmařů k obhajobě jejich práce s kamerou i osobních interpretací.⁴ Charakteristickými rysy pravého režiséra – 'autora' – jsou distinktivní vize světa, srovnatelné s mentalitou dobrého novelisty nebo malíře, a silná osobnost režiséra, který skrze spolupráci se scénáristy, hudebníky, herci a editory je schopen efektivně doručit svůj osobní vzkaz divákům s nezaměnitelným podpisem na svém autorském filmu.

Je vous salue, Marie

Co se Godardova filmu 'Je Vous Salue Marie' ('Zdrávas, Maria') týče, snímek je o Panně Marii a pěstounovi Josefovi. Kristus není protagonistou a objeví se zcela na konci filmu jako malé dítě.⁵ Godard je prvním režisérem, který se pokusil psychologicky analyzovat těhotenství Panny Marie a její vztah ke snoubenci Josefovi. Sám režisér poznamenal, že Kristus se už mnohokrát objevil na plátně, ale nikdo se do hloubky nevěnoval vztahu Josefa a Marie, viděného očima současného člověka. Bible věnuje téměř nulovou informaci o rodičce Božího Syna, tím méně o jeho pěstounovi. Godard se rozhodl natočit moderní verzi Mariina zasnoubení a rodičovství, okrášlenou soudobými kinematografickými vymoženostmi.⁶ Marie je obyčejná mladá dívka, která má přítele Josefa, ale odolává jeho svodům k intimnostem. Josef je mladý taxikář, sebejistý a nepříliš citlivý. Nosí černé brýle za všech situací, což symbolizuje slepotu či neschopnost vidět věci tak, jak jsou. Gabriel je anděl poslaný od Boha, který přiletí komerčním letounem, aby sdělil

konzumní kultura omezuje a současně vyjadřuje naše touhy. Godard je filmař, který prakticky nečiní rozdílů mezi životem a pohyblivými obrázky a v každém svém díle výhradně analyzuje a abstrahuje. Nevypráví příběhy, film je mu vždy prostředkem k řešení společenských problémů. Více v: KRÁTKÁ, Jana. 2002. Jean-Luc Godard. CSFD. [Online]. [Cit. 5. 3. 2019]. Dostupné z: <https://www.csfd.cz/tvurce/3614-jean-luc-godard/>.

⁴ Jako *auteurská teorie* se označuje specifický přístup k filmu, který předpokládá, že filmy autorského tvůrce odrážejí jeho osobité umělecké vize, jako by tedy režisér byl primární *auteur* (autor) filmu. *Auteurská teorie* se uplatňuje ve filmové kritice od poloviny 50. let minulého století, přičemž tento specifický autorský přístup k filmu byl původně spojován s francouzskou novou vlnou a filmovým časopisem *Cahiers du Cinéma*. V Americe byla *auteurská teorie* rozvinuta o několik let později; hlavním propagátorem teorie ve Spojených státech byl Andrew Sarris, filmový kritik časopisu *The Village Voice*. *Auteurská teorie* předpokládá, že dobrý režisér rozvíjí určitý osobitý styl se zaměřením na specifická témata, a že tedy režisérův umělecký vliv je v jeho díle nepřehlédnutelný a nezaměnitelný, jako např. snímky Alfreda Hitchcocka nebo Jeana Renoira. Srov. s: BAZIN, André & VALCROZE, J.D. 1986. Six Characters in Search of auteurs: A Discussion about the French Cinema, *Cahiers du Cinéma, The 1950s*, (1959), ed. Jim Hillier, USA: Harvard Film Studies; více v: MONACO, James. 1976. *The New Wave*. N.Y.: Oxford University Press.

⁵ Je nutné říci – s Maryel Lockeovou – že „čas od času se objeví úžasný 'kus' umění, které – přes svou kvalitu a nepochopení ze strany diváků – zneklidní a nazlobí mnoho lidí“. Mistrovské dílo 'Je Vous Salue Marie' od Jean-Luc Godarda rozhodně patří do této nepříliš objemné kategorie. Srov. s: LOCKE, Maryel & WARREN, Charles. 1993. *Jean-Luc Godard's Hail Mary – Women and the sacred in film*. USA IL: Southern Illinois University Press, s. 1.

⁶ LOCKE & WARREN, 1993. *Jean-Luc Godard's ...*, s. 2.

Marii zprávu o jejím neposkvrněném početí. Maria ihned navštíví gynekologa, který potvrdí jak její těhotenství, tak její panenství. Následuje celonoční neklidná meditace mladé a šokované dívky, zmítající se na posteli, přemýšlející, jak mohla počít dítě bez přispění muže, a uvažující o smyslu božského zásahu v jejím životě. Den poté má bouřlivou diskuzi s Josefem, který je překvapen a nazloben, ale slibuje věrnost a svou podporu. Snaží se nechápavě dotknout Mariina obtěžkaného břicha, ale ona mu to zakazuje. Později souhlasí, a scéna, ve které nevinný snoubenec položí svou ruku na Mariino těhotné břicho, se stala symbolem celého filmu. Maria porodí chlapce – mimo kameru – který pobíhá s míčem a svolává apoštolskými jmény ostatní kolemjdoucí hochy ke společným hrám. Marie, nyní volná od závazku početí, si zapaluje cigaretu a před zpětným zrcátkem v autě si kráší ústa rtěnkou. Celý snímek končí s jejími doširoka otevřenými ústy ve tvaru velkého písmene 'O'. Osobní zповěď režiséra – s jeho lekcí teologie – posloužila jako obrana před kritiky ze všech stran:

„Já a jiní intelektuálové si myslíme, že lidská přirozenost je ztajemněna tolika nedostatky a chybami, že je schopna odolat dokonce i nejsilnějším intervencím milosrdenství, což se děje na denním pořádku. Kristus nikdy neřekl, že jeho církve by fungovala bez hříchu, či dokonce inteligentně...“⁷

Analýza filmu, symbologie, hudba, poselství

Film je moderním příběhem, jehož charaktery nemluví biblickým jazykem a jejichž životy se na první pohled nepodobají událostem v Bibli. Snímek je o mladé panně, jménem Maria, která otěhotní a porodí dítě s nejistými pocity, že Bůh s tím má něco společného. Má problémy se svým snoubencem Josefem, jenž se nakonec rozhodne oženit se s ní. Anděl Gabriel se objeví krátce, aby předal – nepřítelš jasným způsobem – zvěst o jejím nečekaném a záhadném početí. Celý příběh je zasazen do současného života: Josef je taxikář, Marie je středoškolská studentka a Gabriel přiletí komerčním letounem jako *businessman*. Na první pohled se zdá, že se jedná o nebiblickou historii jedné moderní dvojice, která používá biblických jmen a události neposkvrněného početí za účelem sdělení specifického vzkazu určeného jen soudobé společnosti. Godard jednoduše medituje ve svém díle – jež je pouze metaforou – o Božím působení ve stvořeném vesmíru a o jeho zjevení v lidské podobě. 'Zdravas Maria' je burcující umělecké dílo opravdového mistra, určené ke vzbuzení spoluúčasti inteligentního člověka

⁷ LOCKE & WARREN, 1993. *Jean-Luc Godard's ...*, s. 3

na formování charakterů filmu i na jejich rozuzlení.⁸ Film vzbuzuje nadšení k vychutnání vánočního příběhu o zrození zázračného dítěte prostřednictvím konkrétních lidí dvacátého století uprostřed drsného, nemilosrdného a technologizovaného moderního světa. Vedoucí dvojice protagonistů jsou typičtí dospívající a sebe-absorbující reprezentanti současného zmateného života, kteří svádějí boje spojené s moderním časem. Josef, Maria a Gabriel vystupují jako protagonisté příběhu, dokud se nenarodí Panně Marii chlapec Ježíš. Kvetoucí stromy, zvířata a příroda jsou náhle oslavovány více než lidští představitelé, jako by nadcházející jaro zahladilo vánoční čas. To se projevuje i v hudbě, pečlivě vybrané ke snímku, kde dramatické a vážné noty Bachovy houslové *Chaconne* a Dvořákova *cellového* koncertu jsou proplétány radostnou klavírní verzí Bachovy Kantáty BWV 147 'Ježíši, radosti lidské touhy'. Lze říci, s velkou dávkou představitivosti nad biblickým textem, že kdyby se Boží zjevení mělo stát v současné době, Panna Maria by i dnes byla mladičká panna, zmatená a určitě lidsky nevyrovnaná se svým nečekaným těhotenstvím.⁹

Film začíná titulkem 'EN CE TEMPS LA' ('V tom čase') s bílými písmeny na černém podkladě. To připomíná úvod do něčeho tajemného, historického a důležitého, jako začátek mnoha biblických kapitol. Zazní dlouhý zvuk střely, připomínající zvuk hromu, znázorňujícího snad moment Velkého třesku (*Big Bangu*). Pohled na světle zelené pole v dešti mezi kopci, se stromy a zábleskem z nebe v pozadí je vystřídán hukotem větru, metaforicky vzbuzujícím myšlenku na Ducha svatého.¹⁰ Je to rubensovsky barevný obraz přírodní krásy, vyvolávající vzpomínku na stvoření života. V tom smyslu plodné spojení biblického slova 'V tom čase' vyjadřuje nejen jednotu mezi silou Božího slova a fyzickým stvořením přírodní reality na počátku světa, ale i požehnaný čas (*chairis*) Božího vtělení Slova (*Logos*) do lůna Marie, panny. Nápis 'EN CE TEMPS LA' se objeví ještě několikrát během filmu, naznačujíc, že 'čas' (*chronos*) ve stvořeném prostoru je

⁸ Režisér toho dosáhl svou tradiční šokující a arbitrární prací s kamerou a hudebním doprovodem. Rychlý sled krátkých a téměř násilně 'useknutých' záběrů (*cut*) s nečekaně přerušovanou hudbou, se střídajícími tématy a náměty mezi jednotlivými scénami, určitě bombardují divácké mozky do té míry, že nemají jinou volbu než stát se součástí filmu a přemýšlet o reflektovaných otázkách. Už samotná duševní námaha diváků 'poskládat' jednotlivé scény filmu jako části jednoho *puzzle* – podle jejich námětu – představuje dlouhou a namáhavou práci! Nelze pochopit tvorbu francouzského génia bez povinného 'domácího úkolu' v přemýšlení a v náročné interpretaci symbolů.

⁹ Josef by byl také transformovaný do měřítek dnešní společnosti, jako inteligentní, pracovitý, možná vznětlivý, ale hlavně odpovědný muž. Biblický Gabriel neměl problém s použitím symbolických křídel ve své nazaretské misi před dvěma tisíci lety. Neměl by jistě problémy s možnostmi novodobé technologie, a nestyděl by se tedy za využití pohodlného letadla ke své misi. Transformace biblické historie do parametrů současného života je perfektně legitimní. Režisér D. Arcand natočil v roce 1989 snímek o soudobém Ježíšovi s názvem '*Jesus of Montreal*'.

¹⁰ Jedná se pravděpodobně o filmové ztvárnění plodnosti, znázorněné ve Van Goghově obraze „Zelené obilí“.

rozhodující Boží dimenzí, ve které se odehrává historie naší spásy. O 'čase' ve filozofickém i biblickém smyslu toho bylo hodně napsáno a Godard studoval jak Bergsonovo, tak Sartrovo pojetí plynoucího času.¹¹

Po počátečních titulcích kamera najednou 'skočí' na povrch vody, na kterou dopadá sluneční paprsek. Klidný povrch vody je přerušován opakovaným a stále hlasitějším žblunknutím vhozeného kamene.¹² To pravděpodobně znázorňuje primární akci, skrze kterou se svět dal do pohybu, či symbolizuje výzvu zajat na hlubinu poznání a hledat odpovědi až na dně.¹³ Existuje i další interpretace blýskající se hladiny vody: povrch vody je jako odrážející zrcadlo, na něž dopadá světlo režisérovy lampy. Godardovy záběry na celuloidovém pásku jsou odrazem *mysteria* Božího stvoření. Režisér sám vrhá kameny do vody, aby rozvířil povrch vody a přivedl tak spící povrchnost k životu. Voda jako symbol života a imaginární médium moci odráží ve zpětné reflexi prvotní déšť, který zavlažoval zemi na úplném počátku, v režisérově prvním 'výstřelu' kamerou.¹⁴ Bachova hudba – jako obrovský 'oceán' plný not – nebyl vybrán náhodou a určuje v celém snímku nálady jednotlivých dějů. Barokní skladatel evokuje harmonii sfér s vesmírnou polyfonií v Božím stvoření.¹⁵ Jeho hudba je symbolem perfektní struktury, přesných zákonů a vyvolává spontánně matematické cítění, což jsou charakteristiky spjaté s popisem Božích atributů a definující spirituálnost stvořené krásy.¹⁶ Vše, co se odehrává v Godardově filmu, získává vždy důležitý význam.

¹¹ Více v: BERGSON, Henri. 1960. *Time and free will. překl. F.Pogson*. N.Y.:Harper, CATALANO, Joseph. 1980. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and nothingness*. Chicago: University Press, LEWIS, Paul Wyndham. 1993. *Time and western man*. CA: Black Sparrow Press Santa Rosa, SCOTT, David. 2006. The Concept of time and the being of the clock: Bergson, Einstein, Heidegger, and the interrogation of modernism, *Continental philosophy review*, 39 (2)/2006, s. 183-213.

¹² Velmi pravděpodobně to byl sám režisér, kdo vhažoval kameny různých velikostí do vody, vyjadřující symbolicky nejen 'hluk' nadcházející existence vesmíru z ticha 'ničeho', ale i prohlubující se a rostoucí lidské poznání Božího stvoření.

¹³ Výraz 'zajat na hlubinu' se stal obrazným a symbolickým pro spirituální život. Je za ním společné přesvědčení, že všechno opravdové a důležité je skryté někde v hloubce. Neceníme si toho, o čem řekneme, že je to 'povrchní'. Proto mluvíme o hlubší úvaze, o hlubším studiu a také o hlubším duchovním životě. Vidět Boha ve všech věcech znamená 'zajat na hlubinu' a nespokojit se s povrchním viděním. Kdo zajel na hlubinu, objevil, že svět je krásný, že „nebesa vypravují Boží slávu a obloha zvěstuje dílo jeho rukou“ (Ž 18:1), Více v: KUSCHEL, Josef K. 2007. *Teologie 20. století. Antologie*. Praha: Vyšehrad, s. 40-48.

¹⁴ Scéna velice připomíná začátek Sternbergova filmu 'Plavovlasá Venuše' s Marlene Dietrich z roku 1932, který Godard velmi obdivoval, a kde ženou, kterou divák vidí na plátně žít svůj život, je žena, která tvoří a vypráví ten příběh jakoby sama byla režisérem-autorem.

¹⁵ Více v: ČERNUŠÁK, Gracián. 1974. *Dějiny evropské hudby*. Praha: Panton; GEIRINGER, Karl. 1967. *Johann Sebastian Bach*. London: George Allen & Unwin.

¹⁶ Podstatné, je, že Godard – stejně jako Pasolini v 'Evangelii podle Matouše' – nepřehrává jednoduše pasáže z polyfonního mistra, aby připomněl spirituální dimenzi, poukazující na Boha. Godardovo gestování s Bachovou hudbou pozdvihuje celý film k Bohu skrze otevřenou a intelektuální cestu. Snímek pokračuje prostřednictvím extrémně vážných témat, která jsou ve filmu

Záběr v úvodní hře mezi světlem a vodou nabírá najednou červenou barvu. Slunce zapadá v červenavé barvě a červená je také barva krve a oběti. Ježíšův příběh končí krví a jeho krev, dávající věčný život, je nám ponechána jako duchovní pokrm.¹⁷

Na scénu vstupuje mladičká subtilní dívka jménem Maria, která hraje košíkovou s magickým číslem '10' na tričku. Ani tohle není samozřejmě náhoda, neboť '10' je 'dokonalé' číslo.¹⁸ Maria se má stát dokonalou bytostí, a aniž to tuší, stane se matkou Božího Syna, který je představen jako božská Dokonalost. Ne náhodou se také mění hudba a z Bachovy *Toccaty* vylíznou noty jeho krásného Preludia č. 1 pro klavír, které později převzal francouzský skladatel Gounod, aby nad tímto arpeggiováním not napsal své slavné „Ave Maria“.¹⁹ Volba hudebního doprovodu je absolutně bezchybná. Najednou přichází nemilosrdné 'ukrojení' (filmový střih) – jak ve vizuální, tak v hudební části – a nová scéna začíná (s opakujícím se 'EN CE TEMPS LA') uprostřed vysokoškolské přednášky z kosmologie. Mladý profesor vysvětluje u tabule otázku vzniku vesmíru a stvoření lidské existence. Těžká filozofie tak vstupuje do hry o neposkvřněném počtu. Přednášející mluví o viditelném projektu ve stvořeném vesmíru, kde život není

rozvíjena. Duchovní dimenze Bachovy polyfonie tvoří důležitý rámec k reflexi nad biblickým námětem.

¹⁷ Červená barva patří mezi základní barvy při aditivním míchání. Lidská krev má červenou barvu. Červená barva symbolizuje hněv; planeta Mars má načervenalou barvu, asociovanou s bohem války, Martem. V křesťanství je červená barva symbolem prolité krve mučedníků, proto se používá jako liturgická barva při jejich památkách. Červená barva je výrazná k označení důležité zprávy. V čínské tradici je červená barvou štěstí a symbolizuje ocenění nebo uznání ('červený diplom'). Je považována za barvu revoluce a změn systémů obecně. Červenou barvou jsou označeny vodovody s horkou vodou. Červená je výrazem životní síly, aktivity, potěšení z činnosti a také barvou dobrého kontaktu s okolím. Barva krve znamená život, přežití, touhu po životě a životní energii. Srov. s: KARPÍŠKOVÁ, Barbora, 2018. *Přesahy fotografie, Realizace včetně návrhu instalace do konkrétního prostoru*. [online].[citováno 3. 4. 2019]. Dostupné z: https://otik.uk.zcu.cz/bitstream/diplomova_prace_karpiskova; Více v: RYŠÁNKOVÁ, Naďa. 2018. *Význam barev: červená*. [Online].[Citováno 3. 4. 2019]. Dostupné z: <http://dvehlavy.cz/vyznam-barev-cervena>

¹⁸ Filozoficky, 'perfektní' či 'dokonalé' číslo v matematice není totéž co biblické 'číslo Dokonalosti' ('3', '10' či '12'). Volbou čísla '10' poukazuje režisér na dokonalého Stvořitele, který je zároveň Bohem matematickým. Číslo '10' je symbolem lásky a světla. Má vrozenou schopnost uskutečňování tvořivých záměrů. Odpovídá počtu prstů na ruce a má význačné postavení mezi přirozenými čísly. 'Dekalog' obsahuje desatero Božích přikázání. V rámci židovství představuje desítka 'množství, sjednocené a uspořádané do jednoho celku'. Antický filozof a matematik Pythagoras považoval číslo '10' za vrchol a dosažení dokonalosti. Deset totiž vznikne součtem čísel 1, 2, 3 a 4, kterým rovněž přisuzoval v rámci filozofie důležité vlastnosti. Je základem dekadických logaritmů a také desítkové soustavy čísel. Desítka jako číslo úplnosti naznačuje deset egyptských ran, kterými byl Egypt úplně přemožen (Ex 7-12). Jestliže Ježíš uzdravil deset malomocných, je to, jako by uzdravil všechny (Lk 17:12). Židovský helénista Filón Alexandrijský také věřil, že '10' je nejdokonalejší a nejsvětější ze všech čísel. Augustin vyznával, že počet 'deset' označuje celou moudrost, věčnost, a že v 'desítkě' je dokonalost naší blaženosti, neboť desítka se vrací k prvnímu číslu. Srov. s: HELLER, Jan. *Symbolika čísel*. 2012. [Online].[Citováno 5. 5. 2019]. Dostupné z: <https://www.pastorace.cz/texty/knihovna/4-symbolika-cisel>; RHONE, Charles.E. *Biblical Mathematics. The Numbers in the Word of God*. 2009. WA Seattle: Bible Numbers Min.

¹⁹ I to je zajímavá shoda okolností. 'Ave Maria' Bacha-Gounoda je promyšlenou volbou Godarda.

náhodný, ale chtěný, plánovaný, determinovaný a milovaný. Jeden ze studentů přirovná dobu usídlování života na naší planetě k času potřebnému k vyřešení *Rubikovy* kostky, kde vyšší inteligence pomáhá volit správné pohyby minimalizující čas k rozřešení hlavolamu. Jednotlivé scény jsou rámovány obrazem krásného zapadajícího slunce, symbolem života.

Vysokoškolská lekce kosmologie je násilně přerušena dalším řezem panoramatické kamery, která doprovází přistávající letoun s archandělem Gabrielem na palubě, jenž přilétá za doprovodu malého děvčete, svého asistenta.²⁰ Mají jediný úkol: zvěstovat zázrak panna s číslem '10'.²¹ Hledají Marii a Josefa a najdou je v benzinové stanici, kde Maria pracuje jako brigádnice, zatímco Josef – taxikář a její přítel – se zastavil, aby ji krátce navštívil. Oba argumentují a hádají se kvůli problémům v jejich vztahu. Uprostřed debaty Gabriel stroze ohlásí děvčeti, že byla vybrána mezi ženami a porodí dítě. Do situace se vloží i otec Marie, který je majitelem benzinové stanice. Chce vyhnat Gabriela i s jeho dětským pomocníkem. Hudebním tématem Gabriela a jeho příjezdu je Dvořákův fantastický koncert h-moll pro *violoncello*. Dívka chápe, že po Gabrielově návštěvě se začíná dít něco velkého a začíná uvažovat o své budoucnosti.

Následuje návštěva Marie u gynekologa, který se rozčileně vyptává na dívčiny menstruace a její vztah k Josefovi, poté co Marie mu oznámí, že má v těle dítě. Zaručuje se, že je panna a že neměla se svým snoubencem intimní styk. Po prohlídce lékař konstatuje, že Maria je opravdu v jiném stavu, a dlouze se zamyslí nad jejíma roztaženými nohama. Prudký řez kamerou uprostřed Dvořákova *cellového* námětu a Marie je najednou ve vaně, nahá a myjící se, v dlouhé scéně hlasitého uvažování a filozofování. Je to právě tato scéna, která tak pobouřila morální sensitivitu konzervativního obecnstva. Škoda jen, že se diváci nezaposlouchali pozorněji do toho, co Marie říká v hlasitém přemýšlení! Maria je šťastná – i když nerozumí – a cítí nesmírnou kosmickou sílu ve svém těle, jež je nyní zapůjčené k Božím zázrakům. Otázka, na kterou se dívka snaží odpovědět – a kterou už

²⁰ Názory na přítomnost malého roztomilého děvčete kolem 'anděla' Gabriela se mohou různit. Pravděpodobně se jedná o nutného pomocníka (ve scéně v příletové letištní hale pomáhá Gabrielovi zavázat tkaničku u boty), či o symbol nevinné dívky, jakou je Panna Maria. Možná chtěl Godard vyjádřit obraz dvojice staršího Josefa s mnohem mladší snoubenkou Marií.

²¹ Židovství chápe Gabriela – podobně jako Michaela – jako přímluvce a strážného anděla izraelského národa, zároveň však jako anděla smrti. Poprvé se tato postava objevuje v starozákonní knize Daniel, kdy zvěstuje trvání a konec babylonského zajetí. Gabriel je jmenován, společně s Michaellem, Urielem, Rafealem, Raguelem a Remielem v apokryfní 1. knize Enochově, jako jeden z archandělů. Rabínský *judaismus* přisuzuje Gabrielovi jako atributy oheň, zlato, stříbro a měsíc. Archanděl Gabriel se zjevuje Zachariášovi. V Bibli se jméno Gabriel vyskytuje 4krát, a to nikdy ve spojitosti se slovem archanděl (Dan 8:16, 9:21; Lk 1:19, 1:26). Evangelista Lukáš uvádí slovní spojení „anděl Gabriel“ (Lk 1:26). Spojení 'archanděl Gabriel' se vyskytuje pouze v apokryfní literatuře. Srov. s: *Archanděl Gabriel*. 2014. [online].[citováno 3. 4. 2019]. Dostupné z: <https://www.mystika.info/products/archandel-gabriel>

předložila svému lékaři – se týká důležitosti hmoty (*materia*) a jestli je tělo stvořeno pro duši nebo je to duše (*anima*), která potřebuje tělo.²²

Podíl na nespokojenosti některých diváků Godardova filmu nese jistě umělecká práce s přirozenou nahotou, která představuje *tabú* pro část publika.²³ „Krása je vnímána jako kontemplace nadpřirozeného stupně dokonalosti zrakem nepostižitelného, neboť na tomto světě není plně realizován.“²⁴

Každá scéna filmu je uzavřena pohledem na zapadající slunce, několikrát vidíme měsíc na noční obloze a celým snímkem plynou hladiny vody. Sluneční božstva byla v historii bohy i bohyněmi, kteří představovali případně slunce ztělesněné do 'boha' lidské podoby.²⁵ Pro uctíváče představovalo slunce nejen každodenní světlo a teplo, ale též 'bytosť' mající moc nad základními potřebami člověka a jejíž náklonnost je třeba si získat a udržovat.²⁶ Voda je druhý nejfrekventovanější symbol ve snímku. Godard miluje povrch jezer a voda má pro něj určitě mnohonásobný význam: od symbolu života, zdroje energie, skrze plodovou vodu při porodu Marie, až k symbolu znovuzrození při křtu.²⁷ Voda však dokáže být velmi nemilosrdný, nebezpečný a těžko zkrotitelný živel.²⁸

²² Hebrejšтина se vyhýbá rozdělování duše a těla i dialektikám, jež z tohoto rozdělení vycházejí. Biblická tradice se však s postupem Zjevení stále výslovněji zmiňuje o novém prvku, který neexistuje ve filozofických antropologiích: o duchu (*ruah*), což Septuaginta překládá *pneuma*, a Nový zákon nazývá pak 'duchem'. Tímto *ruah* otvírá biblická antropologie nový rozměr, který je jí vlastní. Je to nadpřirozený rozměr, který je specifický pro biblické zjevení. Biblické *pneuma* je nadpřirozená část v člověku, jeho podíl na nadpřirozeném řádu. Dialektika „těla“ (*sarx*) a „ducha“ (*pneuma*) je něčím pro Bibli zcela specifickým. „První člověk byl ze země a z prachu, druhý člověk je z nebe“ (1 Kor 15:42-47). Srov. s: TRESMONTANT, Claude. 1998. *Bible a antická tradice*. přkl. Jan Sokol. Praha: Vyšehrad.

²³ Ve výtvarném umění je tematika 'těla' používána od počátku jeho vzniku. Taková skutečnost se jeví přirozená. Bylo potřeba zobrazovat člověka obnaženého jako dokumentaci lidského těla i jako doklad dobového pojetí krásy. Nazí přicházíme na svět a nazí z něj odcházíme. Čas, který leží mezi těmito dvěma body, je také (více či méně) spojen s nahotou. Srov. s: BOHMOVA, Zuzana. 2015. *Adam a Eva, Nahota v umění a co si s ní počít ve výtvarném umění*. [Online]. [Citováno 1. 7. 2019]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/130976>. Více v: ECO, Umberto. 2005. *Dějiny krásy*. Praha: Argo; HALL, James A. 2008. *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, 2. vyd. Praha: Paseka; MITLÖHNER, Miroslav. 1999. *Erotika a paragrafy*. Praha: Grada.

²⁴ ECO, *Dějiny ...*, s. 182.

²⁵ Lidé uctívali 'sluneční bohy' už od počátku dochovaných dějin – nejstarší jeskynní malby pocházejí z období 10,000 let př. n. l. Kult 'boha slunce' – podle mnoha historiků náboženství – je zřejmě počátkem historického monoteismu.

²⁶ Různá náboženství se odvolávala na 'Slunce'. Řekové věřili, že Apollo, Bacchus, Hercules, Uranus, a Zeus dostali své božské atributy právě od slunce. Mezi Egypťany, Osiris, Ra, Anubis a Hermes věřili, že se charakterově podobají solárnímu disku. Mnozí interpreti vysvětlovali sluneční paprsky na zadní části katolických ornátů jako symbol kněžské moci. Srov. s: *Slunce v kulturním a náboženském životě*. 2013. [online]. [citováno 6. 6. 2019]. Dostupné z: https://www.paseka.cz/webdata/0000003139_20130503144721HOHXJUCZ.pdf.

²⁷ GUARDINI, Romano. 1996. *O posvátných znameních*. přkl. J.V.Florian, 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., s. 16.

²⁸ Voda má ve Starém zákoně velký význam, vždyť již v Gn 1:2 je zmínka o vodě. První zmínkou o symbolickém očištění planety, která byla poškozena lidskou zločinností, je biblická potopa (Gn 7:10-12). Je to předobraz křtu, který také musí pohřbit starého člověka, aby mohl povstat člověk

Měsíc – nejjasnější materiální těleso na nočním nebi – také fascinoval režiséra, neboť pozemský spolu-poutník měl vždy nedocenitelný význam jak pro život na této planetě, tak pro duchovní obohacení mnohých náboženství.²⁹ V téměř desetiminutové scéně, kdy se Maria neklidně převaluje na své posteli – za zvuku Bachovy hudby – slyšíme hlasité uvažování už obtěžkané ženy, která nepoznala lásku a na kterou čeká těžký úkol mateřství. Přemýšlí o tom, jak je tělo skutečným 'tělem' jen ve spojení s 'duchem', a o lidské neschopnosti utéci vlastnímu osudu. Oslavuje 'tělo' (*sarx*) – nejen své těhotné tělo – ale každé lidské 'tělo', které Bůh potřebuje ke svému tvoření.³⁰ Přes záhadné těhotenství Josef volí Marii za svou životní lásku. Ta přijímá jeho platonickou lásku. Dává mu jasně najevo, že jejich vztah nebude fyzický. Až poté, co jí Josef slíbí věrnost a oddanost, připustí, aby viděl její nahé tělo a dotknul se jejího požehnaného břicha. Je to scéna plná jemnosti a odevzdání se jeden druhému. Josef si uvědomuje, že tento dotek nového života je ten poslední, který mu Maria dovolí. Celibátní budoucnost – kterou Maria požaduje – bude cena za snoubenčinu lásku, kterou on rád přinese. Obraz Josefa s jeho rukou, dotýkající se břicha Marii, se stal obrazem přijatého vtělení. Godard ihned ukazuje krásu stvoření krátkými záběry barevných květin v rychlém sledu.³¹ Má to vyjádřit Mariinu radost z vnitřní oslavy stvoření, kterou pociťuje ve své duši a kterou jí dává nový život v jejím těle. Maria postupně přijímá Boží plán pro její život a také úděl matky, který z ní udělal dospělou ženu. Scéna osamocené Marie na lůžku, zmítající se v úzkosti a uvažující o celibátním životě, o síle stvoření a o nadpřirozené vůli – která chce, aby život na zemi pokračoval – je kulminantním bodem filmu. Je doprovázena trhanými úryvky Bachovy *Chacone*, kde sled rychlých houslových *arpeggios* dobře vyjádří složitost a zmatenost citů požehnané Marie. Znovu vidíme sílu mořských vln a krásu

nový, oprostěný však od svých chyb. Symbolika vody prochází celými dějinami spásy od Starého zákona přes Nový zákon až do liturgie dnešní doby. Srov. s: KRIVANIČ, Kamil. 2011. *Symbol vody v kulturách a náboženstvích*. [online]. [citováno 3. 4. 2019]. Dostupné z: <https://theses.cz/id/wr4b3j>.

²⁹ Měsíc je největším a nejjasnějším nebeským tělesem na noční obloze. Pro člověka a pro život na zemi měl od počátku zásadní význam. Měsíc vždy poutal pozornost nejen svou velikostí, ale také výraznými cyklickými změnami tvaru kotouče. Lidé si tak za pomoci Měsíce mohli dobře odměřovat čas a vytvořit první kalendáře. Nejvýraznějším projevem Měsíce je jeho cyklická změna tvaru. Doklad, že lidé měřili čas podle čtvrtí Měsíce, již nalézáme v nejstarší známé kultuře staré Mezopotámie. Izraelité převzali lunisolární kalendář od Babyloňanů. *Tóra* přikazuje slavení každého novoluní – počátku lunárního měsíce (Nm 10:10; 28:11-14). Čistě lunární kalendář dosud používají muslimové. Srov. s: MAT, Pavel. 2006. *Měsíc – mýty a skutečnost*. [Online]. [Citováno 15. 6. 2019]. Dostupné na: <http://www.myty.info/view.php?cislocianku=2006060002>.

³⁰ Vztah mezi tělem a duší spolu s teologickým problémem 'spiritualizované hmoty' řešil později Martin Scorsese v dalším kontroverzním filmu 'Poslední pokušení Krista' podle předlohy Nikose Kazantzakise. Více v: MIDDLETON, Daren, J.N. 2000. *Novel Theology. Nikos Kazantzakis's encounter with Whiteheadian process theism*. GA Macon: Mercer University Press.

³¹ Film je plný zeleně, květin a stromů. Je jasné, že režisér podtrhuje symbiózu kvetoucí přírody s božským plodem, rozkvétajícím se v panenském těle Marie.

květných polí. Z ničeho nic vlak projede úrodnými krajinami – viděn z různých úhlů – jako symbol rychle ujíždějícího života. Godard rád používal symbol vlaku – životní pouti – ve všech svých filmech.³²

Další náhlý střih a vidíme profesora kosmologie, jak argumentuje s jednou ze svých studentek – s níž měl poměr – která ho nyní opouští, když se dozvěděla, že je ženatý. Jsou pronesena hrubá slova, zatímco hluk příjíždějícího vlaku do stanice překryje nechutný rozhovor. Ne náhodou jméno studentky je Eva, která poté přihlíží definitivnímu odjezdu profesora. Jako by chtěl Godard porovnat tuto hříšnou dvojici (‘Adam a Eva’) s dvojicí ‘Nové smlouvy’ – Josefem a Marií v paralelním příběhu. Náhle přichází záběr krajiny se sněhem a Marie je odvázena, aby porodila. Poslední hlasitá meditace vychází z jejich úst o tom, jak se Duch kompletně zmocnil jejího těla, a učinil z ní nástroj v Božích rukou. Josef ji doprovází, ale na cestě hlubokým sněhem musí zastavit k porodu na jednom statku, jelikož Mariin čas se naplnil. Porodí syna mezi krávami, králíky a jiným domácím zvířectvem. Zatímco se Boží Matka ihned rozhodne pro jméno Ježíš, statkář se jí ptá, co bude dělat v životě, až se jí lidé budou ptát, kdo je otcem dítěte. Náhodně se objeví neidentifikovaná žena a krátce děkuje Marii „jménem všech žen“. Josef mlčí celou dobu a jen přihlíží. Maria koupe dítě ve vodě jezera v symbolickém křtu za tónů jednoho z dalších radostných Bachových chorálů.

Vztah s Josefem se nyní transformuje do normálního rodinného života. Rodina sedí u stolu a snídá. Chlapec Ježíš se dotýká matčina těla, zatímco Josef popíjí kávu a chystá se do zaměstnání. Následuje poslední scéna: Ježíš neposlušně utíká od automobilu, poté co oznámí šokovaným rodičům, že jeho jméno je „Já jsem, který jsem“. Josef chápe, že toto zázračné dítě musí jít svou cestou. Kristus

³² První film v historii kinematografie byl záběr příjíždějícího vlaku bratří Lumierových v roce 1895. Filmaři se zmocnili vlaku a začali jej natáčet ze všech možných úhlů. Lze vidět podobnost mezi filmovým pásem a kolejnicemi, v níž mezery mezi pražci představují filmová okénka – záběry. Podobně lze nahlížet na koleje jako na metaforu řetězů, připoutaných k zemi. Vlak znamená možnost dostat se ‘dále’ a ‘rychleji’ do cíle, ale za cenu proměněné krajiny, do níž vtrhla průmyslová ideologie budovatelů kolejí. Železnice spojuje protichůdné aspekty – zotročující (deportace Indiánů a Židů, ničení původní krajiny) i svobodný (turistika, pohyb, dálky); rychlost (zmenšující se meziměstské vzdálenosti), a pomíjivost (čas mezi spolucestujícími je založen na letmém seznámení, svět kolem vlaku se stává neuchopitelným). *Marcel Proust* popisuje noc ve vlaku ve svém slavném románu *‘Hledání ztraceného času’*. Mnozí přirovnávají nádraží k přechodovým prostorům, kde všemu vládne dočasnost a prchavost. Na nádraží člověk nejde setrávat, ale pouze procházet ve své touze být někde jinde (život vedoucí ke spáse). Každý, kdo je na nádraží, je už vlastně duchem někde jinde, je již u cíle své cesty; není ‘zde’, nýbrž ‘tam’. Svými vlastnostmi je nádraží dualistické: příjezd-odjezd, ven-dovnitř, čekání-spěchání, nakupování-utrácení, setkání-loučení. Nádraží vlastně funguje na principu logických jedniček a nul, jako digitální svět buď/nebo. Základní vlastností cesty je změna. To, že někam jedeme, znamená, že se měníme, a proto je motiv ‘cesty’ oblíbenou metaforou pro změny charakterů. Cesta je i symbolem duchovního růstu, založeném na životních změnách (*metanoia*). Srov. s: RUTA, Tomáš. 2006. *Film a vlak*. [online].[citováno 1. 8. 2019]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/download/120111555>.

svolává malé kamarády, hrající si s míčem, a přejmenovává je na jména apoštolů. Poslední záběr je věnovaný nyní 'svobodné' Marii, která splnila svůj úkol, porodila chlapce a dala mu jméno Ježíš dle Gabrielova příkazu. Neutekla Božímu osudu a prošla úspěšně těžkou životní zkouškou.

Godard a mariologie

První teologická otázka ohledně filmu, která okamžitě přijde na mysl divákovi, se týká samozřejmě identity Marie, protagonistky příběhu. Kdo je ta hubená mladičká dívka, která přijala úděl stát se matkou Ježíše Krista? Či lépe řečeno, jak vypadala a kdo byla historická Maria z Nazareta v časech biblických? Měla svůj soukromý osobní život? Godard se rozhodl natočit moderní verzi Mariina zasnoubení a rodičovství, s použitím soudobé filmové technologie. Aby dokázal svou oddanost tématu, autor natočil přes 90,000 metrů celuloidového pásku a celý snímek i osobně financoval, s pouhými 600,000 dolary.³³ Volba středoškolské studentky – reprezentující Marii, která hraje košíkovou – je založena na osobním zážitku režiséra. Režisér vzpomíná na svou náboženskou výchovu v jedné katolické škole, kde se po škole hrávaly míčové hry. Nic nevíme o skutečné Marii cestou fyzické evidence, ať už z biblických a historických spisů, nebo z křesťanské tradice. S jistotou můžeme jen tvrdit, že se velmi pravděpodobně nepodobala žádné z tisíců obdivovaných soch a mistrovských maleb 'Madony', které vidíme po celém světě.³⁴ Obraz Panny Marie jako pokorné služebnice Páně, vyslovující souhlasné 'budiž' (*fiat*) k nepředstavitelné Boží moci (Lk 1:38), téměř svádí k tomu, abychom se ukvapeně uchýlili k závažné tézi, že člověk je definován výlučně svým poslušným vztahem k Bohu.³⁵ Maria však mohla teoreticky odmítnout Boží plán. V osobě Panny Marie můžeme však vidět někoho, kdo se za svého pozemského života víc a víc vyslovoval k překračujícímu Božímu plánu, potvrzujíc, že láska druhého nepohlcuje, ale dává mu naopak prostor k životu, svobodě, a sebevyjádření.³⁶ Godard vyjádřil jedinečným způsobem – jako nikdo

³³ Více v: LOCKE & WARREN, 1993. Málokdo ví, že když v polovině natáčení došly finance, Godard přerušil filmování, aby rychle natočil nenáročný film 'Detektiv', který vynesl potřebné peníze na dokončení svého mnohem závažnějšího projektu.

³⁴ *Mariologie* zasluhuje nové náhledy a studia. Moderní doba je schopna předpokládat, jak prožívala židovská dívka své vyvolení a těhotenství psychicky, a do jaké míry byl její život poznamenán a změněn tak razantním zásahem Božím.

³⁵ Svobodný Mariin souhlas byl možný jen tehdy, když ona – substance žijící v sobě a samostatná osoba – se dobrovolně přidružila se svými vlastními touhami a starostmi k vůli Boží. Maria se nestala služebnicí tím, že by byla zajata, ovládnuta či zotročena Bohem, ale sama se po prvotním šoku a neporozumění rozhodla k mateřství a své rozhodnutí každodenně potvrzovala. Od narození Ježíše až k jeho ukřižování zůstala Ježíšova matka sama sebou, i když Bůh ji nikdy neopustil. Více v: JOURNET, Charles. 2007. *Promluvy o Marii*. překl. O.Selucký. Praha: Krystal OP.

³⁶ Když čteme prorocké texty Starého zákona vztahující se k Marii, objevujeme v nich pozoruhodnou dialogickou strukturu. Je to sám *Jahve*, kdo oslovuje svého Izraele (Dt 5:1; Iz 40:8), kdo

předtím – drama a utrpení ve změně myšlení skrze psychologii dospívající dívky, prožívající nečekanou a hlavně nevyžádanou životní zkušenost.

‘Neposkrvněnost’ a dogma o uchránění Panny Marie od dědičného hříchu prošlo dlouhým myšlenkovým a teologickým vývojem. Maria měla možnost říci ‘ne’ jako svobodná bytost. Je nutné vypudit každou myšlenku o možném ‘zbožštění’ Marie, po vzoru antických bohyň, i když jistý druh přehnané mariánské úcty vzýval Pannu Marii skutečně téměř jako ‘bohyni’ a dědičku mýtických ženských božstev.³⁷ *Mariolog* René Laurentin si při pohledu na dějiny mariánské úcty povšiml, že „z křesťanské zbožnosti byla dělána karikatura právě proto, že s Pannou Marií nakládala tak, jak nakládala.“³⁸ Řečeno jinými slovy, jestliže Maria byla uchráněna od dědičného hříchu, musela – dle některých teologů – vládnout mimořádnou inteligencí, konat zázračné skutky, ba dokonce být nesmrtelná, jak mnozí vydedukovali. Dogma o Nanebevzetí nespécifikuje, zdali Maria skutečně zemřela. V pravoslavné tradici se hovoří o pouhém spánku (*dormitio*).³⁹ Mariinu svatost nelze vysvětlovat jako osobní výkon, ale jako svobodné přebývání a setrvávání v přijatém daru Ducha svatého. ‘Zdravá lidská přirozenost’ Mariina se projevila ve trojím souhlasu: Maria souhlasila se svou vlastní existencí, s přijetím božského mateřství a nakonec implicitně souhlasila s Kristovou vykupitelskou smrtí na kříži.⁴⁰ To vše nezměnilo viditelně její lidství a chování k druhým. Co se její ‘feminility’ týče, navenek to byla dívčí krása, ale vycházející z nitra. Ten, kdo Marii viděl, musel vycítit zdroj její vnitřní krásy, jež pod dětským obličejem ukrýval zvláštní zralost plného skrytého života. Režisérova pečlivá volba

mu klade otázky (Iz 40:27), kdo ho přísně kárá (Jer 9:8), kdo ho ujišťuje o své lásce a uklidňuje (Iz 44:1-5), kdo volá Izraele nazpět (Oz 13:2) nebo kdo mu hrozí katastrofou (Jer 8:13-17). Lidská osoba – individuální i kolektivní – je oslovována Bohem, jemuž člověk stojí za to, aby mu vysvětloval své úmysly, ba dokonce ho prosí, aby se k němu navrátil (např. Jl 2:12-13). Lidská osobnost není jen příhodným a pouhým Božím ‘výdechem’ či jím řízeným procesem. Proč Bůh své úmysly Marii vůbec oznamuje? Proč čeká na její souhlasné „amen“? I když Bůh může ve své moci člověkem hýbat dle libosti – jako v případě Zachariášova oněmění či Pavlovy slepoty – Bůh stvořil člověka svobodného a respektoval tudíž i dívku Marii (‘*Miriam*’) z Nazareta. Více v: POSPÍŠIL, V. Ctírad. 2018. *Maria, mateřská tvář Nejvyššího*. Praha: Karmelitánské nakladatelství.

³⁷ DOLEŽALOVÁ, Iva. 1996. *Vznik kultu Marie v kontextu pozdního starověku*. [Online]. [Cit. 18. 4. 2019]. Dostupné z: https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/124764/2_Religio_4-1996.

³⁸ Srov. s: LAURENTIN, René. 1994. *Návrat k Bohu s Pannou Marií – Od sekularizace k zasvěcení*. přkl. J.Joneš. Olomouc: Signum Unitatis, s. 90.

³⁹ Protože smrt je v Bibli jednoznačně spojována s hříchem, mnozí vyvozují, že Neposkrvněná Panna Maria jednoduše nemohla zemřít. Dodejme však, že uchránění od hříchu nebyl Mariin zasloužený výkon nebo nějaká její nabytá vlastnost, ale pouze Boží milost – tedy mimořádná protekce proti všem obvyklým pravidlům. Srov. s: STAPLES, Tim. 2014. *Behold your Mother*. CA: Catholic Answers Press.

⁴⁰ Srov. s: BRDÍČKO, Jakub. 2012. *Panna Maria – Lidská Osoba*. [Online]. [Cit. 1. 5. 2019]. Dostupné z: paliseto.sweb.cz/krestanstvi/panna_maria_lidska_osoba.pdf. Více o ‘fiat’ z mariánském dogmatu v: DENZINGER, Heinrich. 2012, ... Syst.Index E 6ca-6de.

mladičké Myriem Roussel z Maroka pro roli Boží rodičky trefila tento úmysl 'do černého'.

Otázkou zůstává, jakým způsobem se má divák dívat na film a jak ho nejlépe absorbovat. Je pravda, že *'Je Vous Salue Marie'* tvoří zdánlivě dojem – čas od času – jako by byl natočen 'bez režiséra', chaoticky a snad i bez velké přípravy. Ovšem, po několikanásobném prohlédnutí a důsledném analyzování, poctivý kritik dojde k závěru, že každá ze 'scén' je detailně promyšlena, akurátně připravena a se vším, co chtěl Godard přesně vyjádřit.⁴¹ Všechny záběry – mezi jednotlivými *'EN CE TEMPS LA'* – tvoří jeden akční příběh, odpovídající historickým faktům v korespondujícím biblickém příběhu. Jak se vyjádřil jeden z kritiků: „Přes režisérovy náhlé střihy a skoky mezi scénami, jeho film 'jde dopředu' a vybízí diváka ke stále větší pozornosti a mentální angažovanosti“.⁴² Ani jedna nota hudební kulisy není ponechána náhodě. Ve zdánlivém muzikálním chaosu existuje systém a trpělivá režisérova práce v hledání a zkoušení různých skladeb ke sladění s jeho záměrem. Ne náhodou, filmová studentka Eva poslouchá nahrávku Johna Coltrana se slovy: „S hudbou já se často podivuji... Jsi překvapen, že se objeví nová věta, ale možné je, že tam není nic...“⁴³

Godardovy filmy implikují dlouhé a těžké 'domácí úkoly' v hledání odpovědi skrze intelektuální práci.⁴⁴ To možná vysvětluje odmítavý postoj některých křesťanů, kteří buď neobětovale potřebný čas analýze všech aspektů snímku *'Zdrávs Maria'*, nebo se záměrně soustředili na vedlejší a nedůležité prvky filmu. Tím ztratili možnost vidět to, co je podstatné a důležité v tomto uměleckém díle. Vyskytlo se několik kritiků, kteří se snažili popřít Godardovo hledání pravdy mezi náboženskými symboly. Nicméně, Alain Bergala velmi důvěryhodně dokázal, že Godardův *'Je vous salue, Marie'* sleduje přesně vyšlapanou cestu v reprezentaci *'annunciatio'*, které sahá zpět až do renesance a které je inspirováno právě biblickým příběhem, popsáním v první kapitole Evangelia podle Lukáše.⁴⁵ Levičácký režisér nevyznává ortodoxní křesťanskou víru, ale to nevyklučuje možnost jeho přínosu na tvorbě duchovního díla. Jedním z ovlivňujících faktorů autorovy

⁴¹ Je nutné shlédnout film pozorně alespoň třikrát, s poznámkami před vlastní teologickou reflexí nad jeho symboly.

⁴² LOCKE & WARREN, 1993, s. 23.

⁴³ *ibidem*, s. 164.

⁴⁴ Godardovy filmy nejsou součástí kategorie 'zábava', a tudíž je běžný mladý divák zřejmě nebude vyhledávat. Proto je také režisér téměř neznámý ve Spojených Státech. Nepochopení jeho filmů či nenalezení umělcových poselství k tomuto zmatenému světu svádí k odmítavému postoji, kritice a v některých případech i k výsměchu.

⁴⁵ Renesanční mistři často malovali pilíř nebo sloup, který separoval Marii od anděla Gabriela v okamžiku zvěstování. Také Godard drží 'svou' Marii rigorózně oddělenou od Gabriela po celou dobu filmu a nikdy je neukazuje spolu v jednom záběru. Srov. s: BERGALA, Alain. 1999. *Nul mieux quo Godard, Collection Essais*. Paříž: Cahiers du Cinema.

spirituality – a zároveň i jeho politických názorů – je velmi neortodoxní postava Simone Weilové, které Godard věnoval děkonný snímek *‘Éloge de l’amour’*.⁴⁶ Argument Weilové o hodnotě utrpení nalézá ozvěnu v Godardovi, který prohlásil: „Utrpení je nejintimnější znalost, kterou může jedinec mít sám o sobě, kromě vlastní identity.“⁴⁷ Hlasité myšlenky spirituální zpovědi, které vycházejí z úst filmové Panny Marie, když rozjímá na lůžku, také rezonují s Weilovou:

„Bůh je jako vampýr, který mne chtěl trpícího v něm samotném, neboť já jsem trpěla a on netrpěl, a na mém utrpení vydělával ... Já jsem radost, radost té, kdo je definicí radosti, a nemusí už o radost se rvát, nebo být od ní pokoušen, jen skrze ni získává další radost. Může někdo rezignovat z možnosti být milován?“⁴⁸

Biblická Madona ve dvacátém století

To, co Godard udělal v přenesení historické Panny Marie do současné kultury – s respektem k biblické zprávě o zvěstování – není nutně v rozporu s křesťanským *‘credem’*. Bůh se mohl zjevit vyvolené Boží matce kdykoliv a kdekoliv. Kdyby byl oslovil jednu z židovských dívek ve dvacátém století, byl by se příběh zvěstování a narození Syna Božího odehrál – s určitou pravděpodobností – tak, jak to režisér znázornil ve filmu, za předpokladu, že by soudobá Maria prožívala ještě větší psychologické trauma a hlubší vnitřní zápas, než mohla cítit Boží služebnice před dvěma tisíci lety. Intelektuální poznání přináší více duchovního utrpení, což vysvětluje dlouhou filozofickou úvahu Godardovy Marie v samotě noci. Je pravda, že režisér připustil jistý čas evoluce *‘stávání se Boží nádobou’* v Mariině uvědomění, než přijala Boží projekt. To také není nutně v rozporu s jediným prokazatelným biblickým úryvkem v Lk 1, kde Mariino *‘budiž’* zdánlivě přichází hned, ale nedokazuje, že mezi Gabrielovým oslovením a Mariinou odpovědí neuplynul nějaký čas. Je tedy docela možné, že i historická Maria meditovala a přemýšlela nějaký čas, než přednesla Bohu svou definitivní odpověď. To ale neznamená, že ve stejném čase Maria zpochybňovala Boží plán, nebo ztrácela svou svobodu v rozhodování. Je pravděpodobné, že Godardova Marie je *‘souzená’* být *‘immacolata’* – výjimečná a bez prvotního hříchu, i když se tak ale vůbec neprojevuje.

Godardova Marie *‘dodržuje’* křesťanské dogma v úctě k Božímu poselství o jejím mateřství a trvalém panenství i přes to, že závěrečná scéna filmu nabízí interpretaci panny / matky, která si je vědoma svého postavení a vznešeného úkolu

⁴⁶ MORREY, *Jean-Luc ...*, s. 142.

⁴⁷ *ibidem*, s. 143.

⁴⁸ *ibidem*, s. 144.

v Božím plánu, ale je po naplněném proroctví svobodná žít svůj soukromý život a své štěstí. Film ponechává tuto domněnku otevřenou a končí s otevřenými ústy Marie, která – jako by spolkla těžce stravitelnou zkušenost Boží zkoušky na svém těle – uzavírá jednu životní kapitolu a začíná nový život už dospělé ženy. V žádném případě to neznamena, že by Panna Maria zapoměla na spirituální význam tak úžasné životní zkušenosti a začala žít nemorální či bezbožný život, jako by se nic nestalo. Godardův film jednoduše nechává Mariin konec otevřený a nepoznatelný.⁴⁹

Režisérova rodička je vržena na transcendentální orbit svým hrdinstvím, přijutím nepřipraveného těhotenství a filozofickým přijetím nového života. Je těžké uhádnout, v jaké míře udělal režisér z Marie 'svatou'. Mnozí definovali otevřená ústa Marie v závěrečné scéně jako symbolické spolknutí kamery. To by však bylo v rozporu s filozoficko-teologickým obsahem námětu.⁵⁰ Pravděpodobnější výklad je, že režisérova kamera chce pohltit či proniknout Marii, jak to učinil Duch Svatý ve snaze zažít a vstřebat toto úžasné *Mystérium*. Godard se přiznává – v posledních vteřinách své výpovědi – že nerozumí nepochopitelnému zázraku 'neposkrvněného' početí a že nechá duchem své kamery proniknout ochránkyni Božího Slova, neposkrvněnou pannu, aby Boží *mystérium* osvětlila.⁵¹ Režisér se ospravedlňuje oznamujíc, že bez Ducha svatého lidstvo nikdy neporozumí Božímu plánu, který je sledován s téměř matematickou logikou – zakódovanou v Bibli – a který vyjadřuje božský úmysl od počátku až do konce.⁵² Tímto nekonečným darem milosti předčí Maria všechny tvory nebeské i pozemské a je zároveň spojena se všemi lidmi v Adamově potomstvu, hledajícím spásu. Proto je také oslavována jako vynikající a zcela jedinečný člen Církve, která ji uctívá se synovskou láskou jako svou nejmilovanější matku.⁵³ Encyklika *Lumen Gentium* přesně definovala úlohu Panny Marie v ekonomii spásy. Svým vstupem do dějin požehnaná žena Maria – 'Nová Eva' – spojuje bod stvoření se závěrečnou

⁴⁹ Pozemský konec Panny Marie je otevřený i v evangeliích.

⁵⁰ LOCKE & WARREN, 1993, s. 68.

⁵¹ Režisér se zosobní se svou kamerou/svědkiem a přenechá soud 'pravdivosti' na 'přístroji' v jeho rukách. Je na kameře, aby intimně pronikla Mariinu osobnost a našla pravdu o jejím početí.

⁵² Vyvolení Panny Marie, zázračné početí Syna a úkol Matky Kristovy v Církvi byly prorokovány v Písmu – inspirovaném Duchem Svatým – a naplněny historicky. Boží rodička má podíl a aktivní účast na jedinečném a věčném Božím plánu.

⁵³ *Lumen Gentium*, 53. Srov s: DENZINGER, Heinrich, 2012. 43. Ed. *Enchiridion Symbolorum*. San Francisco: Ignatius Press, č. 41725.

parusii.⁵⁴ Panna Maria měla jedinečnou, nezastupitelnou a neopakovatelnou účast na Božím plánu stvoření a spásy lidstva.⁵⁵

Desítky obrazů Panny Marie spatřily světlo světa skrze kamery slavných režisérů, od těch 'nejsladších' v Zeffirelliho podobizně až po ty 'moderní', vedoucí ke Godardovi.⁵⁶ Maria – v Godardově soudobé interpretaci – byla Bohem vybrána k nekonečně významné společensko-historické události, ale jako žena je odsouzena k izolaci, nepochopení a k odcizení se od okolního světa. Ona nepoznala muže a i samotné těhotenství je představeno jako čas izolace, v němž je žena oddělena od svého 'manžela'. Koncepce a narození, propojení jednoho s druhým, existuje jakoby v minulosti i v budoucnosti.⁵⁷ Maria je žena, která ohraničuje paměť a očekávání, v nabízení okamžité reality.⁵⁸

Povrchní diváci zavrhli či odsoudili film buď proto, že jej nepochopili, nebo kvůli zdůraznění přirozené nahoty matky Boží.⁵⁹ „Jako by ženy celého světa nebyly obnažené během svých těžkých chvil!“⁶⁰ Je smutné, když lidé nezajedou 'na hlubinu', zůstanou jen na povrchu věcí a ignorují hloubku myšlenek, psychologii, ale i skutečné životní drama člověka, bojujícího s nepochopitelným Božím plánem. Ve skutečnosti, každý z nás zažívá své soukromé boje se Stvořitelem podobně jako biblický patriarcha Jakub u řeky

⁵⁴ *ibidem*, č. 4176: „Máme jediného prostředníka podle apoštolových slov: 'Je totiž jenom jediný Bůh a jenom jediný prostředník mezi Bohem a lidmi: člověk Kristus Ježíš, který vydal sám sebe jako výkupné za všechny' (1 Tim 2:5-6).“

⁵⁵ Bůh vlastní už od počátku – před stvořením světa – plán, jak zachránit lidstvo a získat zpět neporušitelnost a ztracený ráj. Jeho úkolem bude obnovit neporušenou tvář člověka, prohlásit znovu svou věčnou autoritu a zničit smrt navždy. Tento program spásy není náhodný jako nějaký plán 'B', ale má svou logiku a přesnost. Bible zjevuje v mnoha úryvcích Boží plán spásy. Bůh pracoval skrze smlouvy se svým vyvoleným lidem (Gn 8:21-22, 9:11-17, 12, Ex 24, 2 Sam 7, 2 Pt 3:9) a skrze oběti zvířat, neboť cenou za porušení paktu je krev (Ex 12, Lev 16:3-22, Žd 10:4, Řm 3:25). Boží milost a nepodmíněná láska Boha zachránila život lidí skrze jejich víru ve vtěleného Boha (Ef 2:8, Žd 11:1-6).

⁵⁶ Mnoho filmů s biblickým tématem se v posledních několika desetiletích zaměřují zvláště na roli Panny Marie v evangelním příběhu. Tento vývoj začal v roce 1995 filmem nazvaným 'Mary of Nazareth', posledním snímkem francouzského režiséra Jean Delannoya, známého katolickému publiku pro jeho film *Bernadette* z roku 1988. Po televizním filmu *Mary* v roce 1999 přišel film z roku 2006 'The Nativity Story' jako 'Bible pro děti'. V roce 2012 debutovala 'Mary of Nazareth' v italské televizi jako dvoudílná 200 minutová minisérie od společnosti *Lux Vide*. Srov. s: DIGEST Catholic, SDG Reviews. 2012. *The Virgin Mary at the Movie*. [Online]. [Citováno 2. 9. 2019]. Dostupné na: <http://decentfilms.com/articles/maryatthemovies>

⁵⁷ „Co je to samotné tělo?“, ptá se Marie ve filmu. Pro ni je to duše, která má tělo, jež přilne k Duchu, kterému nerozumí... Srov. s: LOCKE & WARREN, 1993, ..., s. 77.

⁵⁸ Konfrontace nevěřících s tajemstvím pozeňané Marie úzce souvisí s diskuzí o vědě, která se vyvíjí paralelně s dalším možným příběhem o banální ženě, filmové studentce Evě – což je další symbolické křesťanské jméno. Paralelní životy Marie a Evy představují pomyslný i reálný boj mezi duchovnem a materiálnem, mezi duševním a fyzickým utrpením dvou symbolických žen.

⁵⁹ Jak vtipně podotknul David Sterritt, „žádný z lidí se nenarodil s 'fikovým listem'!“ Srov. s: STERRITT, *The Films ...*, s. 166.

⁶⁰ STERRITT, *ibidem*.

Jabok.⁶¹ Není pochyb o tom, že se Jean-Luc Godard pokusil přiblížit co nejvíce k tajemství vtělení Krista s prohlášením, že člověk musí často věřit v neuvěřitelné.

Ve skutečnosti Godardova básnická reflexe o tajemství Marie jej přivádí blíže ke katolíkům, což nebyl záměr režiséra. Filmový režisér chtěl představit netušící panenskou dívku, která porodí – v plnosti čistoty, nevinnosti a důvěry – a s plným nepochopením dovolí v sobě vznik nového Života, objevujíc osobního Boha. Z nevěřící dívky se tak stane věřící žena. Moderní člověk nakonec připouští, že mu uniká tajemství života, zatímco francouzský génius objevil prostřednictvím kinematografu ruku Boží, vztaženou k člověku, tak jako je Michelangelova Boží ruka vztažená k Adamovi na fresce Sixtinské kaple. Odmítnutí 'vědeckého' vysvětlení světa je právě důvodem režisérovy diskuze o tajemství stvoření, v níž pravým záměrem bylo rozpoznat Boží spolupráci, která někdy uniká člověku.⁶² Godard je nemilosrdný k 'vědě', která se snaží a hledá Pravdu, ale stále na nesprávných místech. Marie – matka a panna – je skandálem pro vědu a tajemstvím, bránícím se racionálnímu vysvětlení. Filmová scéna gynekologického vyšetření poukazuje na zřejmý úpadek a pesimismus vědy, její nedostačující metody i aroganci. Věda je v případě Marie poražena a nemá ve své nevěře.

Závěr: Jean-Luc Godard – věřící „ateista“?

Godard otevřeně diskvalifikuje diskusi o racionalistické vědě, která se narodila s moderní společností a která vychází z myšlenky 'osvícení' a industrializace. Argumentuje, že „iracionální může být racionálnější než racionální“.⁶³ Režisér vyzývá k hledání nadpřirozeného. Gynekolog, který nevěří panenství těhotné ženy, je zesměšněn. V srdci debaty o budoucnosti dětí, Godard aplikuje otázku na kontext 21. století, proti úplnému proudu nové utopie, jež vrhla testovací zkumavky do obličeje tajemného Zvěstování. Umění Godardovy kamery vždy směřuje k transcendenci. Ve všech jeho snímcích lze rozpoznat režisérovu úzkost o doručení důležitého vzkazu lidstvu. Režisér netvoří 'svět', ale 'možnost světa'.⁶⁴ Kamera umožňuje vidět neviditelné a říci nevyslovitelné. „Godard představuje Marii jako symbol svého 'panenského' *cinema*, ve kterém celuloidová páska 'otěhotní' v 'těle' kamery, aby předala světu obraz nového poselství“.⁶⁵ Film „Zdrávas Maria“ by měl být brán velmi vážně nejen jako kritika běžné banality moderní kinematografie, ale i jako upozornění na častou povrchnost tradiční víry. Při jednom rozhovoru režisér poznamenal, že přes slabou produkci, nezáměr herců o námět a vesměs negativní přijetí

⁶¹ Gn 32:27, Oz 12:5.

⁶² Během filmového kurzu teoretické fyziky profesor vysvětluje vědeckým způsobem vznik vesmíru: „Život se zdál být náhodou. Světlo nyní pochází shora a zvenčí. Je to božské světlo?“ Učitel během procházky se svými žáky vysvětluje, že je to dřívější Inteligence, která naprogramovala život. „Bylo to stvoření, které se snažilo o existenci v bezmocném vesmíru.“

⁶³ MALABRE, *Je vous salue...*, č. 15.

⁶⁴ Více v: LOCKE & WARREN, 1993, *Jean-Luc Godard's...*

⁶⁵ *ibidem*, str. 64.

snímku, měl během natáčení silné pocity víry v 'Ducha svatého'. To poukazuje na obrovskou sílu filmového média nejen na publikum, ale i na samotného tvůrce za kamerou.⁶⁶ Režisér chce poukázat na fyzickou realitu Mariina mateřství. Panna Maria rodila krvavě a v bolestech jako každá jiná žena, před ní či po ní. Godard podtrhuje materiálnost Božího zázraku. Realita panenského těhotenství byla ve své podstatě a době 'krutá' a nemilosrdná, stejně jako Kristovo narození ve špinavé jeskyni a později jeho smrt na kříži. Režisér nám chce jen připomenout, abychom na chvíli zapomněli na sladké obrázky a sošky nebeské Matky a uvažovali o lidsky surové realitě historických událostí, popsanych v Písmu. Maria zápasí s něčím nečekaným, nadpřirozeným, úžasným a nepochopitelným. Ona je obrazem i našeho pozemského zápasu o víru, pochopení a hledání Boha v lidském životě. Film podtrhuje primát slova důležitějšího než to, co divák vidí. I dnes je Boží Slovo důležitější než to, co vidíme očima. 'Porod' je první Slovo, které se stalo tělem.⁶⁷ Věčné Boží Slovo musí hledat svou novou cestu až k uším jednadvacátého století.

This study is a result of the research funded by the Internal Grant Agency as the project IGA_CMTEF_2019_005 „Christian and contemporary society“.

P. RNDr. ThLic. Jiří Kučera, CSP, M.A.

P. Jiří Kučera má doktorát z numerické matematiky (UPOL); vystudoval filozofii a teologii v Římě, spolu se sociálními komunikacemi na mezinárodním paulínském institutu SPICS. Obdržel masters v biblických vědách z amerického Oregonu, a pedagogickou certifikaci v Texasu. Prožil v emigraci téměř 30 let jako farář a univerzitní profesor analýzy a statistiky (Texas, Massachusetts). Od roku 2016 let působí jako administrátor tří farností na Valašsku.

favalasskapolanka@ado.cz

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ Jn 1:1-18.

RECENZIE

William Paul Young: *Lži o Bohu, ktorým sme uverili*. Bratislava: TATRAN, 2018. 191 strán, ISBN 978-80-222-0921-2.

William Paul Young (1955) je kanadský spisovateľ, ktorý sa narodil do rodiny pastora – misionára. Detstvo prežil medzi domorodcami v Novej Guinei a Západnej Papui. Jeho mladosť bola naplnená strádaním a bolesťou. Kvôli svojim rodičom, ktorí často menili bydlisko, navštevoval až trinásť škôl. Nakoniec vyštudoval náboženstvo. V súčasnosti nie je členom žiadnej cirkvi. Žije so svojou rodinou, manželkou a šiestimi deťmi, na pacifickom severozápade USA.

Wm. Paul Young je autorom bestsellerov, ktoré boli preložené aj do slovenčiny: *Chatrč* (Bratislava: TATRAN, 2009), *Eva* (Bratislava: TATRAN, 2016). Podľa knihy *Chatrč* bol roku 2017 natočený rovnomenný film v réžii Stuarta Hazeldineho. V nich prekvapivým spôsobom vykreslil trojjediného Boha. Vo svojej poslednej knihe *Lži o Bohu, ktorým sme uverili*, rozšíril a prehĺbil pohľad na Ježiša (s. 190). Kým prvé knihy, najmä *Chatrč*, autor písal predovšetkým pre svoje deti, aktuálne recenzovaná kniha vznikala ako séria tvítov (s. 21). Kompletnú knihu tvorí dvadsaťosem kapitol, v každej jednej z nich autor nabúrava konkrétnu formálnu náboženskú predstavu o Bohu, o sebe ako náboženskom človeku a o svete, napr. Boh je dobrý, ja nie som; Boh je čarodejník; Boh sa nezaujíma o to, čo ma baví... Významové dianie celej knihy možno zasadiť do kontextu oslobodzovania sa od falošných predstáv o Bohu. Tie sú dôležité v zmysle metanoie, obrátenia sa k Bohu (ale k akému Bohu?) a v antropologickom zmysle, keďže podľa knihy Genezis sme boli stvorení na obraz Boha (aký je náš Boh, takými sa stávame my sami ako jeho obrazy). Je to aktuálna problematika, ktorou sa zaoberajú viacerí súčasní teológovia, tak na katolíckej (Karl Frielingsdorf), ako aj na evanjelickej strane (Pavel Hanes). Predstavy o Bohu si človek vytvára od detstva a poznačujú ich skúsenosti s rodičmi a vôbec s autoritou dospelého, ktoré dieťa projektuje na Boha. Preto sú predstavy o Bohu často podvedomé, a tak, aj keď vyznávame dobrého Boha, môžeme byť naplnení strachom alebo úzkosťou z neho podľa skúsenosti, ktorej sa nám v ranom detstve dostalo. Preto falošné predstavy o Bohu môžeme odhaliť len poctivou, pravdivou reflexiou, v ktorej hľadáme „ovocie“ svojich náboženských postojov.

Wm. Paul Young nejde v knihe takouto cestou, cestou pastorálneho psychológa, ktorý odhaľuje vplyv rodiča na náboženský vývin dieťaťa, ale má v sebe prístup

teológa, ktorý predpokladá dospelého, reflexívneho poslucháča. Niektoré názvy jeho kapitol sa môžu zdať v poriadku a čitateľ sa pýta, prečo ich autor deštruuje: Peklo je odlúčenie od Boha, Boh chce byť priorita, Boh všetko riadi, Musíš dosiahnuť spásu. V nich autor fenomenologicky upozorňuje na určité stereotypy, ktoré sme prijali s náboženským jazykom, pričom v podstate odporujú zjaveniu. Iné názvy pôsobia šokujúco, takže čitateľ sa pýta, ako to autor myslí: Boh je božský Santa Claus, Boha nikdy nenájdete v škatuli, Boh je sám. V jednotlivých kapitolách očisťuje Wm. Paul Young kresťanskú vieru od nezrelých a povrchných predstáv nielen objektívnym jazykom teológie, ale aj osobným svedectvom života. To má dosah na jazyk knihy, ktorý je jednoduchý, čitateľný, ale nie zjednodušujúci. Okrem vlastnej skúsenosti autor nadväzuje na teológov mnohých storočí, najmä na cirkevných otcov a matky.

Zásadne vychádza autor z trojičnej teológie (Boh je sám, Boh je viac on ako ona) a z kristológie (Boh sa nezaujíma o to, čo ma baví, Kríž bol nápad Boha). Sprevádza čitateľa nielen celou knihou, ale na druhej strane aj spytovaním svedomia zameraným na náboženský jazyk, ktoré mu kniha sprostredkúva. Je to cesta k zrelej viere, pripúšťajúcej kritický rozmer a zároveň cezeň rastie.

Edita Príhodová

- BANSKÁ BYSTRICA 102,9
- BARDEJOV 99,1
- BRATISLAVA 93,8
- BREZNO 103,4
- ČADCA 105,8
- KOŠICE 94,4
- LEVOČA 99,8
- LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ 89,7
- LUČENEC 106,3
- MARTIN 89,4
- MICHALOVCE 103,3
- NÁMESTOVO 105,8
- NITRA 95,7
- PREŠOV 92,9
- PRIEVIDZA 98,1
- ROŽŇAVA 106,3
- SITNO 93,3
- SENICA 96,1
- SKALICA 105,2
- SKALITÉ 90,6
- SNINA 93,2
- STARÁ ĽUBOVŇA 99,8
- ŠTÚROVO 93,5
- TATRY 102,9
- TOPOLČANY 95,6
- TRENČÍN 93,3
- TRNAVA 98,1
- ZLATÉ MORAVCE 98,0
- ŽILINA 89,8

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ