



Bible a postmoderní
představivost

Walter
Brueggemann

STUDIUM

Walter
Brueggemann

Bible
a postmoderní
představivost

PÍSMO JAKO SCÉNÁŘ ŽIVOTA

Vyšehrad 2016

Tato kniha vychází s podporou Nadačního fondu
Věry Třebické-Řivnáčové.

Úvodní kapitola Petra Slámy

„Walter Brueggemann v kontextu“

je výsledkem badatelské činnosti

v rámci projektu GA ČR P401/12/G168

„Historie a interpretace Bible“.

Translated from the English language edition

of *Texts Under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*,

by Walter Brueggemann,

originally published by Fortress Press.

Copyright © 1993 by the author.

Czech edition by arrangement with

The Rowman & Littlefield Publishing Group.

Translation © Petr Sláma, 2016

ISBN 978-80-7429-651-2

OBSAH

Walter Brueggemann v kontextu (Petr Sláma)	9
Předmluva	23
Kapitola 1	
Zdroje postmoderní interpretace.	25
Kapitola 2	
Vzdorově evangelijní představivosti	61
Kapitola 3	
Uvnitř vzdorodramatu	99
Devatenáct tezí aneb Vzdoroscénář	141
Rejstřík biblických odkazů	152
Rejstřík autorů	154
Rejstřík pojmů	157

Petr Sláma

Útlá kniha *Bible a postmoderní představitivost* shrnuje teologická a filosofická východiska významného amerického starozákonníka Waltra Brueggemanna. Kam tato východiska vykladače Bible mohou dovést, to Brueggemann ukázal v roce 1997 ve své obsáhlé *Teologii Starého zákona*. Její standardní název doplňuje poněkud překvapivý podtitul: *Svědectví – Rozprava – Obhajoba*.¹

Žánr teologie Starého zákona je typickým dítětem osvícenství.² Nadvláda církevního dogmatu byla od poloviny 17. století v mnoha sférách života postupně, ale důsledně, vystřídána nadvládou rozumu. Několik desítek Teologií Starého zákona napsaných během 19. a 20. století představuje pokus moderních teologů odpovědět na otázku, co po veškeré historické a literární kritice ze zvěsti Bible ještě zbývá. Tohoto pokusu se autoři obvykle zhostí tak, že popisují vývoj biblického náboženství, od primitivních polyteistických představ až po vyžralou formu etického monoteismu. Anebo se snaží ve Starém zákoně nalézt nějaký teologický systém, ústřední myšlenku nebo motiv. Brueggemannova teologie z roku 1997 na tyto práce navazuje. Zároveň se však snaží Starý zákon představit nově a jinak. Svým předchůdcům vyčítá poplatnost osvícenskému myšlenkovému paradigmatu, především „redukcionistickou“ dominanci historickokritické metody. Proti tomu ukazuje na zásadní důležitost konečné podoby biblického textu. Ve svém hotovém, kanonickém tvaru je Bible uměleckým dílem, které cosi – právě takto a ne jinak – sděluje. Scestí poosvícenské biblistiky vidí Brueggemann (připusťme, že ne zcela spravedlivě

¹ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony – Dispute – Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.

² K žánru teologie Starého zákona viz Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2013.

vůči rozmanitosti evropských přístupů³) v tom, že namísto bedlivé pozornosti textu a tomu, jak tento text působí, věnovala pozornost hypotetickým fázím jeho vzniku. Navíc hodnotu těchto fází a jejich důrazů poměřovala svými vlastními novověkými kritérii. Brueggemann moderní historickou kritiku Bible neodmítá z konzervativních, fundamentalistických pozic. Samozřejmě a bravurně používá výsledky jejího bádání. Odmítá však její absolutní nárok na pravdivost, a to z pozic teologa a intelektuála, který vzal vážně postmoderní situaci rozpadu objektivity jako všeobecně sdílené instance pravdivosti. Odmítá ji také s poukazem na to, že historická kritika je výsledkem intelektuální cesty určitého kulturního okruhu – a vydávat ji za všeobecně platné kritérium správnosti znamená nadřazovat tento kulturní okruh nad jiné kulturní okruhy, což je projevem, slovy Brueggemannovými, „mužské bělošské nadvlády“.

Kovboj na semináři

Jak tedy vypadá myšlenkový svět Waltra Brueggemanna? Narodil se v roce 1933 v rodině německého faráře Carla W. Brueggemanna, který během své kazatelské služby vystřídal několik menších evangelických sborů na americkém Středozápadě. Ve čtrnácti letech oslovil tehdejšího konfirmanda otcem vybraný verš z žalmu 119,105: „Svíce nohám mým jest Slovo tvé a světlo stezce mé“. Dětství na faře ovšem chlapec nestrávil jen v mihotavém světle

³ Viz kritická recenze Filipa Čapka, „Double Rhetorics of Brueggemann’s Theology: Hegemony as a Rhetorical Construct“ v časopise *Communio viatorum* 2001/1, s. 39–55. Mnohem dál než Čapek jde ve své zdrcující a ironické kritice James Barr, viz jeho „Brueggemann“, in: *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1999, s. 541–562. Brueggemannovi vyčítá nejen jeho karikaturu historickokritické metody i celého osvícenství, nýbrž jeho také nespoutaný a nadsázkami prošpikovaný jazyk, jeho novotvary, jeho vyzobávání z děl autorů uváděných na podporu svých tezí. Klíčový Barrův argument proti Brueggemannovi však zní: „Totální podrobenost postmodernismu ... především vlivným liberálním církvím a jejich teologickým učilištím, jejichž evangelium je směsicí altruismu, egalitarismu, antielitářství, pluralismu, multikulturalismu a politické korektnosti“ (Barr, s. 561).

kostelních svící. Při studiu na střední škole si přivydělával jako kovboj na příměstském ranči a později prací u benzinové pumpy. Po skončení střední školy pokračoval ve studiu na *Elmhurst College* poblíž Chicaga. Pod dojmem četby knihy Reinholda Niebuhra (1892–1971) *Morální člověk a nemorální společnost*⁴ se v roce 1955 jako čerstvý bakalář sociologie rozhodl pro studium teologie na *Eden Theological Seminary* v St. Louis v Missouri. Edenský seminář stejně jako předtím Elmhurst College pěstovaly tradici do Ameriky přesazeného německého protestantismu. Po absolvování edenského semináře byl proto Walter Brueggemann ordinován jako kazatel Spojené církve Kristovy (UCC, *United Church of Christ*), která vznikla v roce 1957 sloučením původně německých protestantských denominací s kongregacionalisty. Současně ale pokračoval doktorským studiem na *Union Theological Seminary* v New Yorku. Zde měl možnost poslouchat přednášky Reinholda Niebuhra nebo Samuela Terriena (1911–2002). Pro Starý zákon jej však získal průkopník tzv. rétorické kritiky Bible, James Muilenburg (1896–1974). Tento bibliista, jenž se podílel na nejrozšířenějším moderním překladu Bible do angličtiny (*Revised Standard Version*), „přeložil“ do jazyka biblické teologie podněty toho, co bývá označeno jako lingvistický obrat ve filosofii a humanitních oborech 20. století. V článku „Kritika formy – a dál“⁵ Muilenburg formuloval program, podle něž je nejdůležitějším úkolem vykladačů Bible sledovat promyšlenou a složitou hru s jazykovými prostředky, pomocí níž bibličtí autoři konstruují svět, který zdaleka není jen bezduchým otiskem okolního světa, ale svébytným dílem, prostorem, který zve k obývání, a perspektivou, která chce být čtenářem osvojena.

Po promoci na *Union Theological Seminary* v roce 1961 se Brueggemann na celé čtvrtstoletí vrátil jako starozákoník na edenský seminář. Odtud byl v roce 1986 povolán na presbyterní *Columbia Theological Seminary* na předměstí Atlanty, v srdci

⁴ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in ethics and politics*, New York: Charles Scribner's Sons, 1932.

⁵ James Muilenburg, Form Criticism and Beyond, in: *Journal of Biblical Literature*, 88/1969, 1–18, volně dostupné na https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/presidentialaddresses/JBL88_1_1Muilenburg1968.pdf.

jižanské Georgie. Zde působil až do svého penzionování v roce 2004 jako držitel starozákonní profesury Williama Marcella McPheeterse. Na sklonku působení v Atlantě Brueggemanna bolestně poznamenal rozpad vlastního manželství. Přestěhoval se zpět na Středozápad, do Cincinnati ve státě Ohio. Zde se zapojil do života místního episkopálního sboru. „Byl jsem na sedmi studijních pobytech v Cambridge v Anglii. Chodíval jsem do King's College na nešpory. Tam mě dostala liturgie,“ vysvětluje unionovaný luterán svůj příklon k anglikanismu.⁶ Dál však zůstává angažovaným řečníkem, pilným autorem a charismatickým kazatelem.

Jak je text udělán

Během své badatelské kariéry vydal Walter Brueggemann řadu komentářů k biblickým knihám. Pojímá je spíše populárně, jako inspiraci kazatelům na sborech. Patří k nim komentář ke knize Genesis (1982), Exodus (1994) či knihám Samuelovým (1990), ke knize Izajáš (1998), dvoudílný komentář k Jeremjášovi (1988 a 1991, v přepracované podobě v roce 1998). Právě nad výkladem biblických knih vyniknou silné stránky rétorické kritiky. Biblický text představuje jednu stranu komunikačního procesu. Jeho výklad znamená pochopit, co vše se při této komunikaci odehrává, a to jak na straně všech instancí, které se tísní na břehu autora (tedy kdesi daleko v mlhách se ztrácejícího původce textu, ale také generací tradentů, editorů a kanonizátorů), tak na straně příjemce (posluchačů, ale rovněž tradentů, editorů, kanonizátorů, vykladačů...). Pozornost rétoricky poučeného vykladače proto platí nejen vlastnímu *obsahu*, ale také tomu, *jak* je text udělán. Brueggemann se přitom nevyhýbá troufalým generalizacím. V roce 1988 vydal teologický komentář k vybraným žalmům. Nazval ho *Zvěst knihy žalmů*.⁷ V knize nevykládá postupně všech 150 žalmů. Vybrané

⁶ <http://archives.religionnews.com/blogs/jana-riess/redefining-retirement-a-conversation-with-walter-brueggemann>.

⁷ Walter Brueggemann, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, Minneapolis: Augsburg, 1984.

žalmy sdružuje do několika skupin, a to podle funkce, jakou v žal-táři mají. Pozitivní až budovatelské žalmy nazývá *žalmy orientace*. Opěvují dílo stvoření, krásu chrámu – a život v poslušnosti Tóry. Proti nim stojí *žalmy dezorientace*, v nichž zaznívá nářek člověka, který prochází krizí. A konečně v *žalmech nové orientace*⁸ promlouvá člověk, který se po přestálé krizi zvedá k nové víře.

Brueggemann patří k nemnoha americkým teologům, kteří na počátku sedmdesátých let uvítali renezanci zájmu o biblickou mudroslovnou literaturu, do té doby klasiky disciplíny opomíjenou. Jako mladý starozákoník na edenském semináři dal v roce 1972 zaznít antropologickému optimismu mudrosloví v programovém spisku, který je současně ironickou a polemickou narážkou na slogan zdobící každou jednodolarovou bankovku: *Věříme v člověka: Opomíjená stránka biblické víry*.⁹

O tři roky později, ještě v Edenu, vydal spolu s heidelberským Hansem Waltrem Wolffem (1911–1993) knihu *Vitalita starozákonní tradice*.¹⁰ Zde ještě oba autoři pracují s modelem pramenů Pentateuchu (Jahvista, Elohist, Kněžský spis a Deuteronomium), jak je předpokládá wellhausenovská, hlavně německojazyčná starozákonní věda. Namísto nekončící snahy o jejich dataci však oba autoři věnují pozornost tradičnímu procesu, v jehož rámci fungují jednotlivé prameny ne jako vývojové fáze, ale jako hlasy polyfonie. Je pozoruhodné, že ve stejné době se podobným směrem ubíraly myšlenky pražského starozákoníka Jana Hellera. Když hledal model přiměřený vzniku Pentateuchu, hovořil i on o „tradičním“ či „krystalizačním procesu“.¹¹

⁸ Název nijak nesouvisí s hnutím Nová orientace mezi českými evangelickými duchovními 50. a 60. let 20. století, viz Miroslav Pfann, *Nová orientace v Česko-bratrské církvi evangelické. Malá historie jednoho hnutí evangelických křesťanů podle archivních dokumentů*, Středokluky: Zdeněk Susa, 1998.

⁹ Walter Brueggemann, *In Man We Trust: The Neglected Side of Biblical Faith*, Richmond: John Knox Press, 1972.

¹⁰ Hans Waltr Wolff and Walter Brueggemann, *The Vitality of Old Testament Tradition*, Atlanta: SBL, 1975.

¹¹ Jan Heller a Milan Mrázek, *Zákon a proroci*, Praha: Kalich, 1984, zejména Hellerova studie „Vznik zákona a proroků“, s. 166–178.

Prorocká představivost

Jako originální interpret a animátor Bible se Brueggemann uvedl v roce 1978 knihou *Prorocká představivost*¹². V knize, která jako mnoho jiných vznikla z přednášek určených farářům a farářkám Spojené církve Kristovy (v úvodu je věnována „sestrám ve službě“) zazní důrazy, které již jeho tvorbu neopustí. Obrazy a slovní spojení, které se budou v různých obměnách a s bohatým rejstříkem příkladů a souvislostí objevovat již napořád, se zde jako žhavá láva objevují poprvé. Ústředním motivem knihy je *prorocké vědomí a prorocká služba*, „spočívající v novém Božím povolání a v jeho vyhlášení alternativní sociální reality“.¹³ O tom, že sociální realita jakožto komplex společně sdílených domněnek o fungování společnosti reálně ovlivňuje život jednotlivců i celé společnosti, ví bakalář sociologie Brueggemann už od Petera L. Bergera. U svého někdejšího kolegy z New Yorku, rovněž Muilenburgova žáka, marxistického starozákonníka Normana Gottwalda¹⁴, se naučil vnímat starozákonní příběhy jako ozvuky skutečných sociálních procesů a revolučních zvrátů. Práci proto koncipuje podél dějepisné osnovy vyznačené jmény Mojžíš, Šalomoun, proroci a Ježíš. Mojžíše líčí jako pravzor všech proroků (viz Dt 34,10). Událost vyvedení z egyptského otroctví pak interpretuje jako „vznik nové sociální komunity, která zrcadlí Boží svobodu“.¹⁵ O tuto Boží svobodu se tříští imperiální politika Egypta, která až dosud vyvolávala nárek Izraele. Mojžíš proti ní vystupuje s politikou spravedlnosti a soucitu, obrací nárek lidu v konkrétní protest a dodává lidu odvahu; to vše ve jménu Boha svobody. Jenomže v následující fázi biblické dějepisy dochází k vyhasnutí prorockého vědomí. To je důsledkem vzrchu Šalomounovy monarchie,

¹² Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Philadelphia: Fortress Press, 1978.

¹³ Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, s. 16.

¹⁴ Rok po Brueggemannově *Prorocké představivosti* vydal Norman Gottwald svou knihu *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050*, New York: Orbis Books, 1979. Brueggemann v práci hojně cituje starší Gottwaldovy studie.

¹⁵ Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, s. 17.

kteřá – stavbou chrámu – nahradila Boží svobodu jeho domnělou kultickou a vůbec imperiální dosažitelností. „Je jasné, že Šalomounova sociální vize byla protikladem vize Mojžíšovy. V době Šalomounově se v Izraeli ztrácí možnost alternativního vědomí a alternativní komunity“.¹⁶ Proti šalomounovskému zpředměnění Boha vystupují proroci. Aby přemohli sugestivní nádheru chrámu, nezbyvá jim, než aby popustili otěže své představivosti a předložili obrazy, které posluchače vytrhnou z transu zdánlivých jistot. Tyto obrazy jsou kombinací šokujících karikatur *statu quo* a povzbudivé vize nového Božího světa. Jako vrchol tohoto kritického a osvobozujícího zápasu prorocké představivosti s mocnostmi tohoto světa pak Brueggemann představuje Ježíše z Nazaretu. V *Prorocké představivosti* ještě nezmiňuje Johna H. Yodera a jeho *Ježíšovu politiku*¹⁷ z roku 1972 (v pozdějších pracích již Yodera uvádí), ale je zřejmé, že míří podobným směrem. Na rozdíl od Yodera se ale Brueggemann opakovaně vrací k tomu, v čem je v tomto zápase specifický úkol kazatelů: mají stejně jako Mojžíš, proroci a Ježíš nápaditě a odvážně posilovat vizi alternativního světa, přicházejícího k nám s Bohem svobody a milosrdenství.

Teologie Starého zákona

V knize *Prorocká představivost* Brueggemann ještě sledoval chronologii čtyř na sebe navazujících dějpravných etap. Ve své další tvorbě se posune k synchronnějšímu pojetí. Jak jsme již zmínili, v roce 1997 předložil své životní dílo, *Teologii Starého zákona*. Jde o jakousi poetiku Starého zákona, sledující v prvé řadě výrazové prostředky Starého zákona. Neboť:

Když se věnujeme starozákonní teologii, nesmíme do ní vnášet ontologická tvrzení, která neodpovídají této konkrétní svérázně

¹⁶ Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, s. 31.

¹⁷ John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: [Behold the Man!] Vicit Agnus Noster [Our Victorious Lamb]*, 1972, česky v překladu Petra Macka jako *Ježíšova politika Vincit Agnus noster – Cesta kříže a její společenský dosah*, Benešov: Eman, 2004.

rétorice. *Se vši důsledností budu trvat na tom, že Bůh starozákonní teologie jako takový žije v rétorickém podniku tohoto textu, vždy spolu s ním a v jeho rámci, a nikde jinde a nijak jinak.*¹⁸

Tato proklamace je parafrází okřídleného a mnohoznačného výroku Jacqua Derridy (1940–2004) o tom, že „nic neexistuje mimo text“.¹⁹ Ústup od univerzalistických nároků a důraz na dialogičnost Bible má důležitou teologickou implikaci: Brueggemann je přesvědčen, že božská postava, která je v Bibli dosvědčována,

má v samotném centru života svého subjektu skutečný rozpor. Tento rozpor je motorem, který pohání svědectví Izraele, představuje slávu oné zvláštní víry Izraele i věčný zdroj trápení, které charakterizuje jeho život. Tento rozpor je zásadním teologickým datem. Není projevem nějakého vadného „primitivního náboženství“, jehož by se pozdější konceptualizace Boha měly zbavit.²⁰

Vedle Muilenburga a Wolffa vychází Brueggemann teologicky z George Lindbecka (nar. 1923), luterského systematika, který se na Yaleově univerzitě stal vůdčí postavou tzv. postliberalismu. V knize *O povaze nauky: Náboženství a teologie v postliberálním věku*²¹ zavádí Lindbeck typologii křesťanské teologie. Oproti dvěma tradičním způsobům, jak dělat teologii, tedy proti pojetí *kognitivně-propozicionálnímu*, v němž jde o popis skutečnosti, jaká doopravdy je, a proti pojetí *zkušenostně-expresivnímu*, které se soustřeďuje jen na prožitek, navrhuje Lindbeck pojetí *kulturně-*

¹⁸ Brueggemann, *Theology*, s. 66, kurziva je Brueggemannova.

¹⁹ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore – London: Hopkins University Press, 1997², rev., s. 163.

²⁰ Brueggemann, *Theology*, s. 268.

²¹ George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1984. Lindbeckovi věnují v českém prostředí pozornost Petr Macek, *Novější anglo-americká teologie*, Praha: Kalich, 2008, s. 117–119, a Jaroslav Vokoun, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009.

-lingvistické. V tomto pojetí se má teologie hlavně snažit o to, aby byla řeč o Bohu vnitřně *konzistentní*, aby jednotlivé výpovědi dávaly smysl a byly kongruentní v rámci určitého jazykového systému. Zdrojovou doménou tohoto systému je Bible a z ní vyrůstající tradice. Dbát o to, aby teologie dodržovala pravidla tohoto systému – a nikoli dokazovat jejich referenční adekvátnost a převahu nad jinými systémy – je podle Lindbecka vlastním úkolem teologie v pluralistickém kontextu dneška. Brueggemann od Lindbecka přejal metaforu teologie jako *gramatiky víry*.²² Spojuje ji s hypotézou německého starozákonníka Gerharda von Rada (1901–1971)²³, podle něhož celý Starý zákon vyrostl z tzv. dějinných kréd jako jakýchsi nejstarších, původně ústně tradovaných krystalizačních jader Starého zákona.²⁴ Spojuje ji také s filosofií Paula Ricoeura (1913–2005), který rozpracoval aspekty svědectví jakožto specifického druhu komunikace o událostech, kterých byl vypravěč účastníkem a nyní o nich s uplatněním své vlastní věrohodnosti svědčí. Na základě toho Brueggemann prohlašuje:

Trvám na tom, že Bůh je obsažen ve svědectví Izraele, tvořeném celými větami, a nemůže být z těchto celých vět abstrahován. Navíc, i když lze tyto celé věty uspořádat různými způsoby, jejich charakteristickou formu můžeme popsat takto: Svědectví celé věty, které se příznačně v Izraeli stává zjevením, je uspořádáno kolem slovesa v činném rodu, které popisuje akci působící proměnu, iritaci nebo převrat.²⁵

Brueggemann se tedy ve své analýze Starého zákona zaměří na nejfrekventovanější aktivní *slovesa*, jejichž subjektem je staro-

²² Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, s. 69.

²³ Viz Martin Prudký, Starozákonní teologie v éře moderny: Retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada, in: *Teologická reflexe* 2001/2, s. 101–124. Viz také Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 192–205.

²⁴ Brueggemann si je ovšem vědom úskalí, které spočívá v G. von Radově literárněkritickém tvrzení, že kréda jsou *nejstarší* částí Starého zákona, a dá proto přednost tvrzení, že jsou *nejcharakterističtější*, viz Brueggemann, *Theology*, s. 122.

²⁵ Brueggemann, *Theology*, s. 123.

zákonní Bůh (slovesa *stvořit, slíbit, zachránit, přikázat a vládnout*).²⁶ Vzhledem k narativní povaze biblického svědectví nebude výsledný obraz použitých sloves ani úplně konzistentní, ani historicky průkazný. Teprve odvozeně, když má své svědectví zobecnit, sahá Izrael k *adjektivům*. Příkladem je tzv. formule milosti v Ex 34,6–7 („Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšš milosrdný a věrný...“), doxologie komponovaná z adjektiv. Po činech a vlastnostech Božích přistupuje (teprve nyní!) Brueggemann k výpovědím o Boží trvalé povaze, jež se vyjadřují pomocí *substantiv*. Brueggemann je ovšem i zde dalek jakékoli ontologizace a spěchá zdůraznit, že jde o metafory.

Po této „gramatické rozcvičce“ přichází ke slovu základní metafora celé Brueggemannovy *Teologie Starého zákona*, kterou používá k tomu, aby rozehrál inherentní dialektičnost Bible: metafora *soudního procesu*. Naznačena je už podtitulem celé práce: *Svědectví – Diskuse – Obhajoba*. Brueggemann zde plně rozvíjí dialektiku, kterou si ozkoušel ve *Zvěsti žalmů*:

Situace soudního procesu znamená, že nějaká skutečnost je předmětem sporu a existují zde různé, navzájem soutěžící názory na to, jak tato skutečnost vypadá (nebo vypadala) [...] Soudní dvůr nemá ke ‚skutečné události‘ jiný přístup než skrze svědectví.²⁷

Když tedy přehledem klíčových sloves, adjektiv a substantiv představil *základní svědectví Izraele*, přistupuje nyní ke křížovému výsledku, tedy k výsledku svědka, který má s Bohem zkušenost docela jinou.²⁸ V části nazvané *protisvědectví Izraele* dá zaznít krizi víry, zkušenosti s Boží skrytostí, ba jeho absencí. Jde o tóny, které v knize o žalmech představil jako *žalmy dezorientace*. Řeč je o Hospodinu, který je nejen skrytý, ale i nepřátelský a nebezpečný. Prochází obrazy Boha pokušitele, našeptáváče a násilníka. Jde o téma, které se od počátku 18. století traktuje

²⁶ Viz celá 4. kapitola, in: Brueggemann, *Theology*, s. 145–212.

²⁷ Brueggemann, *Theology*, s. 120n.

²⁸ Brueggemann, *Theology*, s. 317–399.

jako otázka *teodiceje*, tedy o filosofickou a teologickou diskusi o tom, jak ospravedlnit ideu dobrého a všemohoucího Boha tváří v tvář zlu. Brueggemann se ale nenechá vtáhnout do této debaty. Ponechává otevřené, zda je představa skrytého a pokoušejícího Boha sama luterským *Anfechtung* (pokušením), které má být odmítnuto, nebo zda jsou i tyto temné tóny biblického svědectví o Bohu nějak normativní.

Vítanou možností představit kulturní a dobovou, „lidskou, příliš lidskou“ podmíněnost Bible mu poskytne metafora soudního procesu tam, kde mluví o *nevyžádaném svědectví Izraele*.²⁹ „Ukazuje se, že Izrael je vskutku poněkud živelný svědek, který nezůstane u pouhého svědectví o Hospodinu. Bez nadechnutí či pauzy pokračuje v jedné a téže větě o mnoha dalších věcech, na něž vůbec nebyl tázán.“³⁰ K těmto dalším věcem patří xenofobní názory Izraele na své sousedy, patriarchální představy o fungování rodiny apod.

Poslední „soudní“ část hovoří o *vtěleném svědectví Izraele*.³¹ Věnuje se institucím, které ve Starém zákoně prostředkují setkání Boha a člověka, např. židovskému pojetí Tóry, chrámové bohoslužbě a jejímu personálu, instituci království a jeho vztahu k chrámu a k Tóře. Rétorická kritika v Brueggemannově provedení³² není pouze analýzou výrazových prostředků použitých v textu, ale také rozvahou o tom, jak máme dnes na výzvu Bible odpovědět tak, aby to ve změněném kontextu dneška byla *odpověď svým efektem analogická* tomu, jaká byla zamýšlená odpověď v době prvního kanonického použití textu. Brueggemann se netají tím, že to podle jeho názoru má být v dnešní době především odpověď antikonzumní, antimilitaristická a emočně nabitá.

Je zřejmé, že rétorika jeho *Teologie Starého zákona* není jen předmětem studia. Je také autorovým mocným nástrojem – tak mocným, že kvůli němu nakonec více méně opustí metaforu soudního dvora. Když se James Barr ironicky ptá: „Co je to za soud, ať už ve starověkém Izraeli nebo v metaforickém světě tohoto svazku,

²⁹ Brueggemann, *Theology*, s. 407–564.

³⁰ Brueggemann, *Theology*, s. 408.

³¹ Brueggemann, *Theology*, s. 567–704.

³² Brueggemann, *Theology*, s. 59.

který je zavázán přijmout slyšené svědectví, aniž by mohl rozhodnout, zda osoba A zabila osobu B nebo ne, protože to už by byla spekulace?“³³, nelze, než s ním souhlasit. Na druhou stranu však: Brueggemann ve svém díle nikde neslibuje, že za čtenáře vynese verdikt. Ne nadarmo má v podtitulu své knihy kromě *svědectví, rozpravy* právě i *obhajobu*.

V podobném duchu se nesou i další Brueggemannovy práce. Jsou psány lehkým perem, angažovaně a zaujatě. V roce 2001 přibyl výklad knihy Deuteronomium 2001³⁴. Pro studenty teologie i laické zájemce o odborné studium Bible z perspektivy rétorické kritiky napsal v roce 2003 *Úvod do Starého zákona: Kánon a představitost církve*.³⁵ Jeho drobnější práce k aktuálním otázkám společenského a církevního života dosahují počtu mnoha desítek.

Izraelské tance

Zaujetí a výmluvnost s sebou ovšem často nesou také zvýšenou pravděpodobnost omylu. A Walter Brueggemann se mýlit umí. Příznačná je trajektorie, kterou prodělal ve vztahu k židovství a Státu Izrael. Jako biblista vyrůstající v tradici poválečné revize evropského teologického antijudaismu se ve svých pracích vždy přímo axiomaticky vymezoval proti představě, že by křesťané měli nahradit Židy v jejich poslání vyvoleného národa. Ve svých knihách opakovaně zdůrazňuje židovský charakter Starého zákona. V knize *Země*³⁶ z roku 1977 sleduje biblický motiv daru země, jak se táhne od praotců Izraele až po spisy o návratu z babylonského zajetí. Proti spiritualizující tendenci křesťanského čtení Starého

³³ James Barr v kapitole své knihy *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1999 věnované Brueggemannovi, s. 548–549.

³⁴ Walter Brueggemann, *Deuteronomy, Abington Old Testament Commentaries*, Nashville: Abington Press, 2001.

³⁵ Walter Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament The Canon and Church Imagination*, Louisville: John Knox Press, 2003.

³⁶ Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Minneapolis: Fortress Press, 1977.

zákona zdůrazňuje konkrétní a „zemitý“ charakter starozákonních zaslíbení, jimiž jako *cantus firmus* zní naděje na fyzický návrat do Země Izraele. Jenomže jak tato zaslíbení chápat tváří v tvář modernímu sionismu, založení Státu Izrael a vleklému sporu Izraelců s Palestinci? V této otázce se Brueggemann pohybuje v širokém proudu amerických liberálních intelektuálů a teologů tradičních církví. V době Šestidenní války v roce 1967 stál spolu s mnoha liberálními intelektuály na straně malé izraelské demokracie obklopené mořem nepřátelských autoritářských režimů. Na pomoc přicházel argument svrchované Boží volby, stranící slabým, a konkrétní spravedlnosti nadřazené všeobecným měřítkům. V roce 1977 ještě Brueggemann píše: „Arabové mají jistě právo na legitimní pocit křivdy, Židé však v dějinách lidstva představují onen zvláštní ztrápený hlas země, Ráchelin přehořký pláč (Jr 31,15). Pokud se na otázku země nebudeme dívat spolu s Židy, unikne nám toto významové centrum i otázka identity.“³⁷

S pokračující izraelskou okupací Západního břehu Jordánu a nekritickou podporou Izraele republikánskými vládami USA se ale postoje těchto kruhů začaly měnit. V roce 2004 se Presbyterní církev USA, v jejímž čele tehdy jako demokraticky zvolený moderátor stál Fahed Abu Akel, v Atlantě působící kazatel palestinského původu, rozhodla stáhnout své investice z firem, které svým zbožím podporují izraelskou okupaci. Na sklonku roku 2009 formulovala skupina palestinských teologů osvobození dokument nazvaný *Palestinský Kairos*.³⁸ Dokument svým názvem, slohem i obsahem navazuje na jihoafrický *Dokument Kairos* z roku 1985, který z teologických pozic žádá církve, aby jasně odmítly apartheid. Paralela izraelské okupace Západního břehu Jordánu a režimu někdejšího jihoafrického apartheidu volá teology, aby se jednoznačně zastali Palestinců. Nepřekvapí proto, že se autor starozákonní teologie pojaté jako *obhajoba* chce na problém podívat také spolu s Palestinci. *Palestinský Kairos* podpořil, spolupracuje s *Ekumenickým centrem teologie osvobození Sabeel* v Betlémě a s americkými židovskými kritiky současné izraelské

³⁷ Walter Brueggemann, *The Land*, s. 190.

³⁸ <http://www.kairopalestine.ps/sites/default/files/Czech.pdfw>

politiky, jakými je Marc H. Ellis, Jeff Halper nebo Mark Braverman. V předmluvě k Bravermanově knize *Osudové oběti: Křesťané, Židé a hledání míru ve Svaté zemi*³⁹ Brueggemann označuje „exceptionalismus“ izraelských vlád, tedy ideologii vlastní výjimečnosti nepodléhající běžným měřítkům spravedlnosti, za kořen palestinsko-izraelského konfliktu. Toto téma dále rozvíjí také ve své zatím poslední knize nazvané *Vývolení? Číst Bibli uprostřed izraelsko-palestinského konfliktu*.⁴⁰

Brueggemannův postoj samozřejmě není žádnou dezercí do tábora antisemitismu. Jeho kritika konkrétních kroků izraelských vlád je totiž jen slabým ohlasem jeho ostré kritiky vlastní americké administrativy. Zdá se, že autor komentáře ke knize Jeremjáš ve svých textech překvapivě nediferencovaně láme hůl nad západní, poosvícenskou civilizací jako takovou. Podobně jako nemá Jeremjáš pro Jeruzalém, nemá ani Brueggemann pro současnou podobu euroamerické civilizace už valnou naději. Slabá leč nekajicná davidovská dynastie vedená králem Sidkijášem je Brueggemannovi ztělesněním současných západních elit. Útoky na New York z 11. září 2001 jsou předzvěstí pádu této civilizace, stejně jako byla předzvěstí soudu první porážka Jeruzaléma za krále Jojakína. Nic nepomůže drobná práce na vylepšení stávajících poměrů. Člověku nezbyvá, než aby se neustále odpoutával od panujícího scénáře a žil v silovém poli scénáře Bible. Nakolik máme tento verdikt nad západní civilizací brát vážně, to ví snad jedině sám Walter Brueggemann. Stejně jako mnoho jiných západních intelektuálů připouští i on, že vedle tolik kritizované západní civilizace existují v dějinách i v současnosti ještě mnohem horší alternativy. Není ostatně náhodou, že levicově liberální diskurz je doma právě – kulturně řečeno – na Západě. Jisté je, že pokud i postkomunistický čtenář pod přívalem těchto apokalyptických úvah poněkud znejistí, začne prověřovat nosnost svých současných jistot a snad se i ohlížet po jistotách jiných, pak dezorientující funkce Brueggemannovy rétoriky splnila svůj účel.

³⁹ Mark Braverman, *Fatal Embrace: Christians, Jews, and the Search for Peace in the Holy Land*, Synergy Books, 2010.

⁴⁰ Walter Brueggemann, *Chosen? Reading the Bible Amid the Israeli-Palestinian Conflict*, WJK Press, 2015.

Tato kniha má zcela praktický cíl. V situaci, v níž se církve nově nachází, chce pro výklad, zvěstování i pro praxi osvobodit text Bible. Není totiž pochyb o tom, že jsme se ocitli ve zcela nové interpretační situaci. Mnozí považují tuto novou pluralistickou postmoderní situaci za hrozbu většinovým církvím i ustáleným normám konvenční práce s textem. Já bych však řekl, že tato nová situace ve skutečnosti znamená také pozitivní příležitost. Ti, kdo v církvi vykládají Bibli, by nyní měli zbystřit pozornost.

Zdá se mi, že výklad Bible v církvi má vždy sklon (zejména tam, kde se brala příliš vážně historická kritika) přistříhnout a ochočit text tak, aby odpovídal panujícímu obrazu světa. Především však tak, aby podporoval současné rozložení moci. (Předpokládám, že současné rozložení moci na jedné straně a obraz světa na straně druhé jsou spolu nerozlučně spojeny a navzájem se podporují. Jak říká Marx: „Vůdčí ideje každého období jsou vůdčími idejemi jeho vládnoucí třídy.“)

Poněkud váhám, jak vlastně postmoderní kontext interpretace přesně vymezit. Nejsem nijak nadšen z termínů „moderní“ a „postmoderní“ a používám jich pouze jako vhodného odkazu k celkové erozi toho, co bylo až donedávna považováno za danost. Neumím ani přesně definovat, co znamená „moderna“, ale myslím, že ji – stejně jako třeba pornografii – poznám, když na ni narazím. Pokud jde o výklad Bible, došel jsem k názoru, že historická kritika, jak ji běžně chápeme, je specificky teologickým projevem moderny. Je to myslím zřejmé již z toho, že nejvášnivějšími zastánci historické kritiky bývají vykladači, kteří mají strach z nadvlády církve. Historická kritika totiž vznikala jako odpověď na tuto nadvládu.

Nemám potřebu ani touhu rozbíjet nebo překonávat historickou kritiku, neboť ji uznávám jako užitečný a nenahraditelný nástroj. Současně však věřím, že obrana před nadvládou církve dnes pro

většinu obyvatel západní společnosti (kromě ostrůvků mentality 18. století, na něž je třeba odpovídat v duchu oné doby) není nejdůležitějším tématem. Mnohem větší hrozbou západní společnosti představuje tyranie pozitivismu, který se odívá do ekonomicko-politického hávu – a na pomoc si s oblibou bere právě historickou kritiku. Je příznačné, že stoupenci historické kritiky, kteří tak hlasitě tepou autoritářství církve, neustále vycházejí ze své vlastní zkušenosti s důrazy 18. století. Jenže tato zkušenost už dávno nevyjadřuje to, co se dnes v církvi děje. Možná mě jejich postoj zajímá tak málo prostě proto, že jsem sám v církvi na nějaké projevy tvrdé ruky během svého dospívání narazil opravdu zřídka. (Ne že bych o této tvrdé ruce církve, diskriminující ty, kdo nepatří k vládnoucí skupině bílých mužů, nevěděl; v této práci mířím přesně na tento neblahý stav.) Mou snahou tedy není útočit na historickou kritiku ani na svět její mocné epistemologie. Zajímá mě však, jak by se církvi v postkritickém kontextu mohlo podařit v textu nalézt odpověď na skutečnou krizi lidství, která dnes ovládla pozdně demokratický kapitalismus. Cestu k nástupu této nové krize připravil strach z nadvlády církve. Jenže nazýváme botu na opačnou nohu. Musíme to zkusit jinak.

V prvních třech kapitolách této knihy se snažím postupovat od obecnějšího ke specifitějšímu. První kapitola se zamýšlí nad *kontextem* interpretace a snaží se charakterizovat současné politické a intelektuální tendence. Nejsem odborník na historické a filosofické otázky související s kritikou moderny a v některých tvrzeních proto spoléhám na radu jiných. Ani nepovažuji postmodernu za cosi zvlášť vítaného. Spíše je něčím, co je třeba uznat jako kontext našeho života a naší interpretace, kontext, z něhož není úniku. Doufám, že jsem ale pochopil alespoň tolik, abych mohl vyjádřit, co je v rámci tohoto kontextu při výkladu třeba a co je možné. Nebudu se handrkovat o nálepky, jsem však přesvědčen, že prostě není možné ignorovat novou mocensko-ideovou situaci, v níž se nacházíme. A nelze ani ignorovat scholasticky absolutní a neprůstředné nároky režimu, ať už se tyto nároky tváří předkriticky nebo kriticky.

Ve druhé kapitole se snažím o jakousi předběžnou *tematizaci* Bible. To by samo o sobě nestálo za řeč, kdybych to nevztáhl

k tomu, jak chorobně tematizuje lidskou zkušenost naše konzumní společnost. Ve třetí kapitole se podívám na *konkrétní texty* této biblické tematizace, na texty, které se ovšem této nebo jakékoli jiné tematizaci někdy dost vzpouzejí. I když se tematizace vždy vznáší někde v pozadí, jsem přesvědčen, že výklad, který má vést k proměně, musí vždy vycházet z konkrétního textu. Konkrétnost je nezbytná proto, že proměnu, kterou při čtení očekáváme, vyrůstá vždy z konkrétního „scénáře“, obsaženého v textu. Každá tematizace Bible (moje vlastní či kohokoli jiného) znásilňuje konkrétnost textu, který je sám o sobě stále vzdálenější naší současné ideově-mocenské situaci. Přemýšlím o tom všem v pořadí *kontext – téma – text*. Každý, kdo se těmito obtížnými otázkami zabývá, brzy pozná, že přináším dost předběžnou zprávu. Navrhuji, abychom ovšem jakýkoli popis naší situace, jakýkoli hlubokomyslný nebo zcela bezděčný návrh považovali vždy za předběžný.

Ve svém myšlení vycházím ze zásady, že transformativní síla textu spočívá v jeho konkrétnosti. V rámci velkých hermeneutických otázek tedy samozřejmě smekám před „Yaleskou školou“ Hanse Freie a George Lindbecka.⁴¹ Musím se však přiznat, že vést zápas v tak širokém měřítku jako oni není nic pro mě. Navíc jsem si nevěšiml, že by se „yaleský argument“ příliš opíral o Písmo. Mé myšlení vyrůstá odspodu, vychází ze sborů a od jejich kazatelů usilujících o věrnost své životní praxe.

Tyto přednášky byly původně připraveny pro Trinity Institute, i když jsem některé části použil při různých příležitostech již předtím. Přednáškovou řadu na Trinity Institute jsem přednesl v lednu 1992. Během jejich přípravy i při přednáškách mě velkoryse podporoval ředitel institutu Frederic Burnham. Čas k přípravě přednášek mi badatelským volnem umožnila moje fakulta, Columbia Theological Seminary, i to, že jsem obdržel studijní grant Asociace teologických fakult. Oběma institucím patří můj dík. Kolega Brian Childs přečetl rukopis a pomohl mi s bibliografií. Skutečným

⁴¹ K bližšímu představení Yaleské školy viz Petr Macek, *Novější angloamerické teologie: přehled základních směrů s ukázkami*, Praha: Kalich, 2008 a Jaroslav Vokoun, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2012. (pozn. př.)

potěšením byla jako vždy spolupráce s Marshallem Johnsonem, neustále ochotným redaktorem z Fortress Press. A konečně můj hlavní dík patří Tempie Alexander, která stále znovu přepracovávala rukopis (až ho bývala mohla napsat sama) s šarmem a trpělivostí, kterým se vyrovná pouze její talent.

KAPITOLA 1 ZDROJE POSTMODERNÍ INTERPRETACE

Mnohým z nás v akademickém i církevním světě je nyní jasné, že jako vykladači Písma jsme se ocitli ve zcela nové situaci. Je to cosi jako krize. Tato krize interpretace je výsledkem radikálních posunů v kultuře, na něž vykladači v církvích na Západě vůbec nebyli připraveni. Náš způsob výkladu je samozřejmě, stejně jako v kterékoli jiné generaci, z velké části určován a napájen kulturou, v níž svůj výklad provozujeme. Tato nevyhnutelná okolnost se nás týká dvojnásobem.

Na jedné straně to byl vědecký pokrok a z něj plynoucí osvícenská epistemologie, jež vedly k nástupu historickokritického výkladu.⁴² Během posledních dvou století zapadal výklad postavený na historickém vědomí tak skvěle do kontextu moderny, že jsme si ani nevšimli, že i toto spojení je kulturně podmíněné a nebylo zde vždycky. Tedy že podobu našeho světového obrazu neurčoval vždy pouze vědecký pozitivismus, takže teologický výklad Písma se nemusel vždy vykazovat právě historickokriticky.⁴³ Tato úzká aliance mezi *moderním* kontextem a *objektivní* metodou se nicméně v poslední době stala určující jak pro ty, kdo se na jejím kritickém tažení aktivně podíleli, tak pro ty, kdo jí přitom kladli nějaký odpor.⁴⁴

⁴² K epistemologii osvícenství a jeho kritice epistemologie náboženství viz Paul Hazard, *The European Mind 1680–1715*, New York: World Publishing Co., 1963.

⁴³ Čelný útok na historickou kritiku představuje kniha Waltera Winka, *The Bible and Human Transformation*, Philadelphia: Fortress Press, 1973. Poněkud vyváženější komentář předkládá Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press, 1979, kap. 3.

⁴⁴ Viz Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, Philadelphia: Fortress Press, 1985. K reakcím na tuto kritiku viz Jack B. Rogers and Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*, San Francisco: Harper and Row, 1979.

Na druhé straně se množí příznaky toho, že se nadvláda všeobecného vědeckého pozitivismu rozpadá. S tímto rozpadem se ukazuje, že i naše donedávna platné způsoby teologické interpretace jsou stále méně vhodné. Mnoho lidí se domnívá, že jsme svědky „zániku moderny“, tedy konce vědeckého pozitivismu a s ním i konce osvícenské jistoty a daných vzorců politické nadvlády. Lze vést debatu o tom, zda nás tento zánik uvádí do „postmoderny“ nebo zda jde stále o pohyb uvnitř moderny, jak tvrdí Jürgen Habermas. U této otázky se však nemusíme nijak zvlášť zdržovat, protože jsme se v každém případě ocitli v nové interpretační situaci, která po nás vyžaduje nový způsob nakládání s vědomostmi a z něj plynoucí nová politická rozhodnutí.

V této kapitole se soustředí na teoretické otázky, pro něž mi ovšem chybí náležitá odbornost. Zastavím se u několika nedávných prací, z nichž jsem se poučil a jež inspirovaly mé vlastní přemýšlení. Tento teoretický a bibliografický materiál může někomu připadat jako poněkud vzdálený farářské praxi zvěstování a liturgie. Doufám, že se mi však podaří ukázat, že změna kontextu má zásadní vliv na podobu farářské práce. Mění totiž to, co se od faráře vyžaduje. A naštěstí se mění také to, co je mu povoleno. Stručně proto popíši intelektuální a kulturní posun, který nás do současné interpretační situace přivedl. Později budu konkrétnější a praktičtější, tyto praktičtější úvahy však budou přímým důsledkem toho, co si povíme v této kapitole.

I.

Na počátku sedmnáctého století došlo v důsledku Reformace k rozhodujícímu posunu v intelektuálních základech západní Evropy.⁴⁵ Tento posun, který se obvykle spojuje se jmény Descarta, Hobbese, Locka a Rousseaua a dalších, znamenal kolaps středověké syntézy, všudypřítomného, jednotného a koherentního sepětí

⁴⁵ Paul Hazard v knize *European Mind*, New Haven: Yale University Press, 1953 ukazuje, v jak krátkém období a přispěním jak malé skupiny kritiků k tomuto rozhodujícímu obratu směrem k moderně došlo.

významu a moci. Záměrně zde v jedné větě spojuji slova „význam“ a „moc“. Slovem „význam“ mám na mysli všeobecně přijímanou soustavu symbolů, kterou vytvářela křesťanská teologie. Slovem „moc“ pak zajištěnou schopnost k výkonu ekonomické a politické kontroly. Když tato dvě slova spojuji, poukazují na dlouhodobou alianci mezi touto učitelským úřadem autorizovanou sadou symbolů a politickou nadvládou, poukazují na onen příjemný soulad toho, co je jisté, a toho, co se smí. Když postupně zeslábly jistoty plynoucí z církevní syntézy, tedy když ona centralizovaná syntéza pozbyla svou absolutnost a nezpochybnitelnost, začala slábnout také schopnost její kontroly. Se ztrátou jistoty a ztrátou moci se dosavadní způsob života ocitl v ohrožení.

Pro mé chápání tohoto drastického a vykořeňujícího posunu byly zvlášť užitečné dvě knihy. Stephen Toulmin v knize *Cosmopolis* popsal zvláštní souhru okolností provázející vystoupení Reného Descarta.⁴⁶ Toulmin líčí, jak se měl ve Francii uprostřed ničivých evropských válek sedmnáctého století ujmout vlády Jindřich IV. Navarrský. Osobnost takřka nadživotních rozměrů, sliboval ukončit náboženské války a nastolit ve Francii a pak i v Evropě ekumenický mír. Jeho nástup na trůn vzbudil ohromná očekávání, právě v tom okamžiku byl ale zavražděn. Toulmin popisuje, jak po Jindřichově smrti vyňali jeho srdce a objížděli s ním jako s náboženskou relikvií celou Francii. Na závěr veřejného truchlení přivezli relikvii do La Flèche poblíž Paříže a tam ji se vši náboženskou úctou uložili.

Mladý René Descartes byl tehdy studentem školy, kde ostatky našly své konečné místo odpočinku.⁴⁷ Podobně jako Jindřichova relikvie vyjadřuje otřesenou naději na nový evropský mír, tak byli podle Toulmina otřeseni také René Descartes a celá jeho generace, když se hrozba společenského chaosu stala realitou. Descartovo filosofické dílo je třeba vidět v kontextu usilovné snahy zastavit šířící se chaos, tak zřetelný všude kolem.⁴⁸

⁴⁶ Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York: Free Press, 1990.

⁴⁷ Tamtéž, 57, 212.

⁴⁸ Hazard v knize *European Mind* tvrdí, že na počátku svého díla byl Descartes náboženství pozitivně nakloněn a teprve později se stal jeho odpůrcem. Descartova

Toulminovu interpretaci tohoto okamžiku kulturní nouze bych doplnil feministickou kritikou Descarta z pera Susan Bordo v její knize *Útěk k objektivitě*.⁴⁹ Pozorným čtením Descarta dospěla k závěru, že Descartes a jeho doba byli posedlí panickou hrůzou z toho, že se středověký svět rozpadá. Ztráta tohoto „domova“ vedla k hlubokému odcizení a pocitu bezprizornosti. Aby se nějak vyrovnal se strachem, který to obnášelo, oddal se Descartes intelektuálnímu zápasu o individuaci, který vyústil v jakousi separaci od „matky“ a nakonec i ve „ztrátu matky“.

Jako alternativu a náhradu za ztrátu matky („matky církve“ či „matky země“?) vytvořil Descartes nové, svébytné a individuální vědomí, které ve skutečnosti nemá jiný referenční bod než sebe samé. Tato nová „niternost“ dovolila lidskému „já“, aby si vytvářelo svou vlastní jistotu, takže se toto já stalo absolutním referenčním bodem.⁵⁰ Důsledky Descartova vystoupení zahrnují:

- „Nový model vědění založený na objektivitě a poskytující novou epistemologickou jistotu, nahrazující tu, kterou jsme rozpadem středověkého světového názoru ztratili.“⁵¹
- Hledání „čistého rozumu“ prostého vši kontingence, kroužícího okolo „představy čistoty“, jež je útekem před všemi formami tělesnosti a pozemskosti do čistoty mysli.⁵²
- Tělo a země, dva zdroje života, začaly být považovány za doménu ženskosti a materiálnosti. Bordo zde mluví o „karteziánské maskulinizaci myšlení a o útěku před ženskostí.“⁵³

Rozprava o metodě je skutečně prodchnuta náboženskou citlivostí, již je zřejmě třeba vzít vážně. Naproti tomu Toulmin vidí Descartův vztah k předchozí křesťanské tradici mnohem skeptičtěji.

⁴⁹ Susan Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany: State Univ. of New York Press, 1987.

⁵⁰ Pokud jde o kořeny karteziánské „niternosti“ v myšlení Augustinově, viz Charles Taylor, *Sources of Self: The making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, 127–142.

⁵¹ Bordo, *Flight to Objectivity*, 76.

⁵² Tamtéž.

⁵³ Tamtéž, kap. 6, 97–118, zejm. 97.

Smím snad tedy shrnout tezi Susan Bordo v tom smyslu, že ztráta kosmické matky vedla Descarta k vytvoření koncepce neprůstředné maskulinity, v níž se snoubí „objektivita“ s nadvládou mužů.

U obou autorů, Toulmina a Bordo, se zastavují proto, že nám mohou pomoci lépe pochopit onen nový kulturní svět, který se tehdy zformoval a který zde máme až podnes, byť již silně na ústupu nebo i docela poražený. Byl to svět, který zažil „vědeckou revoluci“, jež byla od počátku, tedy od Francise Bacona, vysloveně pánskou jízdou s cílem podmanění (a znásilnění) „matky země“.⁵⁴ Byl to také svět pozoruhodné evropské renesance, zkoumání světa a rozvoje složitého systému evropského kolonialismu, jehož neklidné důsledky světové společnosti pociťuje dodnes.⁵⁵ „Projekt objektivity“ odvrhl tradici (jako projev překonané mateřskosti) a pustil se za podmaněním světa.⁵⁶

⁵⁴ Instruktivní diskusi na téma genderově nevyváženého vědeckého diskurzu a k tomu i užitečnou bibliografii předkládá Brian Wren v knize *What Language Shall I Borrow? God-talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*, New York: Crossroad, 1989, kap. 2. Obecněji k problému viz Helen E. Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1990.

⁵⁵ O stále přítomných problémech reziduálního kolonialismu svědčí zájmy Francie v jihovýchodní Asii, Britů a Nizozemců v Jižní Africe nebo Francouzů a Britů na Blízkém Východě. Lze také říci, že americká zahraniční politika na všech těchto místech byla dost zoufalým pokusem zakonzervovat a udržet všechny tyto roztroušené výsledky kolonialismu.

⁵⁶ Taylor, *Sources of the Self*, 143–158, názorně vysvětlil roli Descarta při vzniku moderny. Descartes píše o ovládnutí síly a pohybu ohně, vody, vzduchu atd.: „Můžeme je také zaměstnat ve všech oblastech, k nimž jsou určeny, čímž se staneme pány a vlastníky přírody“, *Rozprava o metodě*, cit. Podle Taylora, *Sources of the Self*, 1949. Taylor pak k Descartovu programu poznamenává: „Karteziánská volba zní: vidět racionálně. Jde přitom o sílu myšlení, tedy schopnost *konstruovat* řád takovým způsobem, aby s dostatečnou jistotou odpovídal požadavkům rozumu a vědění ... Hegemonie pro Descarta znamená zhruba to, co pro nás dnes: s využitím přirozených tužeb člověka dosahuje rozum své kontrolní moci (s. 147). A o kus dál: „Dochází k tomu, že i Boží existence se stává stupněm na mé cestě vědeckého poznání, které spočívá v metodě třídění evidentních počítků. Boží existence je tak součástí mé teorie v rámci systému dokonalé vědy. Gravitační centrum se tak povážlivě vychýlilo.“ (s. 157).

Nová intelektuální nadvláda toho, co je z hlediska mužů (a bez ohledu na tělo) samozřejmé, vedla ke vzniku politicko-ekonomické nadvlády těch, kteří jsou uprostřed, „nezaujati“ a „objektivní“, a ovládají ty, kdo jsou na okraji. Tato „objektivní“ kontrola byla mužská svým způsobem vnímání i svými postupy.

To vedlo ke vzniku představy, že existují dva spolehlivé a navzájem se posilující aspekty vědění. Na jednu stranu prý vědění spočívá v racionální, logické koherenci a odehrává se v nezaujaté a netělesné mysli.⁵⁷ Na druhou stranu prý vědění vychází z toho, co je zkušenostní, empirické, co je fakt. Ve světě, kde se vše hroutí, lze alespoň něco považovat za spolehlivé, a to právě na základě zkušenosti. Toulmin i Bordo ukazují, že karteziánský směr vývoje (posílený Hobbesovým absolutismem a Lockovým empirismem) rozhodně neprovázela vlna jásavé imaginace. Spíše tehdy šlo o zoufalý manévř za účelem zvládnutí úzkosti. „Objektivita“ tedy vznikla jako ochrana před zlověstným chaosem.

Toulmin pak vysvětluje, jaký typ vědění je v horizontu období zvaného moderna vůbec oprávněně nazývat se skutečným věděním. Podle něj zde došlo:

- k posunu od ústního k *psanému*, takže spolehlivé je pouze to, co je napsané;
- k posunu od partikulárního k *univerzálnímu*, takže skutečná pravda musí platit všude;
- k posunu od místního k *obecnému*, takže skutečná pravda musí být na všech místech stejná;
- a k posunu od časného k *bezčasému*, takže skutečné je pouze to, co se nemění.⁵⁸

Skutečné vědění je tedy psané, univerzální, obecné a neměnné v čase. Jinými slovy, velké pravdy nutně platí všeobecně a vytvářejí velké koherentní celky. V takovém světě se žije s bezostyšnou sebedůvěrou a není v něm místa pro nejistotu, pochybnost o sobě

⁵⁷ Bordo i Taylor zmiňují „niternost“ tohoto způsobu vědění.

⁵⁸ Toulmin, *Cosmopolis*, 30–50.

samotném či zahanbení. Z původní hrůzy před nejistotou se toto hnutí dostalo až k nové, alternativní jistotě sebou samotným.

Na závěr této odbočky chci poznamenat, že také teologická interpretace a její způsoby nabývání jistoty poslušně sledovala tento vývoj. Na jednu stranu teologie vytvořila k nabytí jistoty racionální logický a absolutně se tvářící systém. Na druhou stranu však teologie, která praktikuje historickou kritiku, nabývá své jistoty tím, že hledá potvrzení ve fakticitě za textem. V důsledku takového postupu byly samotné texty odsunuty stranou; na pouhá slova přece nikdo moc nedá. Moderna přišla s odmítnutím rétoriky jako „jen rétoriky“ i s celkovou diskvalifikací řeči.⁵⁹ A tento projekt, který vyrostl z obav sedmnáctého století, je stále přítomný. Velmi silně určuje způsob, jak církev nabývá jistoty a jak v tomto zcela maskulinním světě uzavírá s vědou nepsaný pakt o dělbě moci.

II.

Mnoho dnešních kritiků je přesvědčeno, že způsob, jakým se začalo v sedmnáctém a osmnáctém století nabývat jistoty a moci, není nějakou zásadní změnou, nýbrž pouze jednou dílčí epizodou či „projektem“, konkrétním lidským počinem, který se snad ještě nějakou dobu udrží, avšak rozhodně není ničím definitivním. Způsoby nabývání jistoty a moci, jak je reflektovalo osvícenství a jak se udržely po velmi dlouhé období, se prý dnes vyprázdnilly a nevzbuzují už ani autoritu, ani oddanost. (Takové tvrzení je jistě přehnané, protože tyto mody percepce, artikulace a praxe mají mezi námi velmi hluboké kořeny a není vůbec snadné je opustit nebo proměnit.) Toulminova vlastní analýza končí přesvědčivou argumentací, podle níž jsme nyní svědky postupného konce moderny, když se obracíme:

⁵⁹ Jane Flax se při jedné přednášce na Cambridge University zaměřila na způsob, jakým rané osvícenství připisovalo „činy“ mužům, zatímco „slova“ považovalo za doménu žen. Někteří „muži slova“, literáti, se prý začali obávat o svou mužskou identitu. Slova byla vždy druhořadá a nebylo možno brát je vážně. Je neuvěřitelné, jakým způsobem celou rovnici pak převrátil Foucault.

od psaného k ústnímu,
od univerzálního k partikulárnímu,
od všeobecného k místnímu
a od bezčasého k časnému.⁶⁰

Podle Toulmina stále častěji přijímáme jako pravdivé a platné to, co je ústní, partikulární, místní a časné. Zcela jinak vidí aspekty zásadní změny, jíž čelíme, Langdon Gilkey:⁶¹

1. Sebelepší *intelektuální* vybavenost (a z ní plynoucí rozvoj techniky) není schopna zaručit dobrý život. „Ukazuje se nejen jako dvojnásobná, ale ve svých důsledcích jako potenciálně nebezpečná.“⁶² To, co vypadalo jako dobro, se po ovoci ukazuje jako silně dvojnásobné.

2. *Politický* příslib osvícenství nezajistil mír a opakovaně vedl k nástupu ideologických tyranií.

3. „Rozpadly se dějiny spásy.“ Gilkey si všímá, že budeme-li západní kulturu chápat jako nositele dobra v zápase se zlem, pak „musíme přiznat, že spirituální základ osvícenství se často profiloval *proti* hebrejskému a křesťanskému mýtu neboli dějinám spásy“⁶³. Jinými slovy, nikde není psáno, že „pokrok“ je vždy výhra.

4. Kontakt s jinými světovými náboženstvími otrásl nárokem na monopol západních náboženství, úzce spojený s osvícenstvím a jeho nadvládou.

Tyto čtyři body nás jako dědice projektu osvícenství staví do značně překerní situace⁶⁴, jak se o tom ještě zmíním. Než ale

⁶⁰ Toulmin, *Cosmopolis*, 186–192.

⁶¹ Langdon Gilkey, *Society and the Sacred: Toward a Theology of Culture in Decline*, New York: Crossroad, 1981. Viz také obdobné pojetí, in: Diogenes Allen, *Christian Belief in a Postmodern World: The Full Wealth of Conviction*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, 1–19 aj.

⁶² Gilkey, *Society and the Sacred*, 6.

⁶³ Tamtéž, 8.

⁶⁴ K této překerní situaci viz Michael Harrington, *The Politics at God's Funeral: The Spiritual Crisis of Western Civilization*, New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1983.

budu pokračovat, chci zmínit další čtyři práce, které se týkají krize objektivního vědění.

Nejdůležitější z nich je kniha Thomase Kuhna *Struktura vědeckých revolucí*.⁶⁵ V této vlivné a jak věřím klasické studii Kuhn ukázal, že vědecká práce nespočívá v pouhém sběru dat, který by sám o sobě vedl k novým pohledům. Data jsou totiž tříděna podle modelů či paradigmat, které mají schopnost pojmut neuvěřitelné množství položek. Ke změně dochází v našem vnímání tehdy, když odvážný politický čin artikuluje nové paradigma, dostane se mu podpory ze strany vědecké komunity, jeho vyznavači urychleně přesunou data ze starého paradigmatu k novému a nové schéma (teorie) vědění se ujme vlády. To znamená, že vědecké poznání je do jisté míry výsledkem politického zápasu, přičemž skutečnost, že recepce a výklad míří právě jedním a ne jiným směrem, je výsledkem použití moci.⁶⁶ Jelikož je vědecké poznání politické a rétorické povahy, není v pozitivistickém smyslu slova objektivní. To znamená, že zájem poznávajícího podstatně určuje to, co je poznáno.

Michael Polanyi ve své starší, nenápadné, ale revoluční knize *Poznat osobně*⁶⁷ ukazuje, že i vědecké poznání má důležitý *fiduciální* element. To znamená, že poznání vyžaduje značnou dávku důvěry v to, co poznali jiní, což znamená, že poznání je do jisté míry lidskou konstrukcí a nikoli pouze záležitostí prosté objektivity.

⁶⁵ Thomas Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: Oikoymenh, 2008 (přeložil Tomáš Jeníček, původně jako *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962). Sallie McFague v knize *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress Press, 1982, kap. 3 ukázala, jak vysoce relevantní jsou Kuhnovy závěry současnému teologickému diskurzu.

⁶⁶ Vědecké studium není jen záležitostí vědy, ale také politiky. A jelikož je věcí politickou, je také věcí rétorickou. Viz Herbert W. Simons (vyd.), *Rhetoric in the Human Sciences*, London: Sage Publications, 1989, a tentýž (vyd.) *The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990. Ve druhé z obou jeho knih viz především eseje Johna Anguse Campbella, Alana G. Grosse a Richarda Harvey Browna.

⁶⁷ Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1974.

Richard Rorty, krajní zastánce dekonstrukce, si všimá toho, že objektivita se rovná shodě těch, kdo jsou právě přítomni v místnosti.⁶⁸ Problém ovšem je, že v průběhu slavných dějin západní objektivitě bylo do této místnosti vpuštěno jen velmi málo lidí, takže se v ní vlastně pohybují jen bílí muži určité třídy a perspektivy.⁶⁹ Byl to právě vstup všech jiných do této místnosti, jenž odhalil křehkost a zranitelnost naší tolik ceněné objektivitě (a s ní spojené nadvlády).

Jean-François Lyotard v *Postmoderní situaci*⁷⁰ jde až do krajnosti a tvrdí, že žádný „velký příběh“ si dnes nemůže nárokovat všeobecný souhlas. Tvrdí, že nám zbývají malé lokální příběhy, čímž navazuje na důraz Toulminův.

Člověk ani nemusí znát všechny zmíněné práce, aby si uvědomil, že se náš způsob vědění ocitl v bodu rozhodujícího obratu. I když je jejich důraz na postmodernu možná trochu přehnaný, je přesto velmi důležité, že je nyní možné, ba i žádoucí, o těchto otázkách hovořit. Myslitelé, které jsem zmínil, především Rorty a Lyotard, jdou možná mnohem dál, než by šli mnozí z nás. Nejde mi o to, abych pro jejich program někoho přesvědčoval nebo ho hájil. Mým mnohem skromnějším cílem je ukázat, že se nacházíme v nové interpretační situaci, která vykladačům v církvi umožňuje a vlastně i ukládá, aby svůj úkol pojali nově.

⁶⁸ Richard Rorty píše v knize *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1979, 335, že „použití tak úctyhodných pojmů, jako je *objektivní* nebo *kognitivní*, není ničím jiným než výrazem přítomného nebo možná jen vysněného souhlasu mezi badateli“.

⁶⁹ S tím souvisí současná debata o „politické korektnosti“. Samotná fráze i vehevence, s jakou je používána, ji odhalují jako nástroj konzervativní reakční obrany před kritikou a změnou. Znepokojené hlasy i s jejich sebekritikou nebylo slyšet, dokud mělo jejich pojetí převahu a bylo považováno za „nestranné“ a „objektivní“. Obvinění z „politické korektnosti“ je tak samo silným rétorickým a politickým tahem, zahaleným do ideologie „nestrannosti“. Viz Sheila Briggs, „Buried with Christ“, in: Regina Schwartz (vyd.), *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, Oxford: Blackwell, 1990, 282–303.

⁷⁰ Jean-François Lyotard, *O postmodernismu*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993 (přeložil Jiří Pechar, původně jako *La condition postmoderne*, Paris: La Éditions de minuit, 1979, a *Les postmoderne expliqué aux enfants*, Paris: Éditions Galilée, 1986).

Na mnoha frontách, nejen v teologii, ale v mnoha dalších disciplínách, je zřejmé, že dosavadní euro-americké, mužské a bělošské způsoby vědění přestávají budít úctu a věrohodnost objektivitu a univerzální pravdivosti. Dosavadní způsoby, jakými popisujeme skutečnosti okolo sebe, znějí najednou zcela hluše a my ani netušíme, kde se tato změna vzala.

Namísto objektivní jistoty a etablovaných pravomocí bychom dnes naše vědění charakterizovali s větší obezřetností vůči domnělé odbornosti a kontrole, pokud nám vůbec ještě má jít o odbornost a kontrolu. Naši novou intelektuální situaci bych charakterizoval těmito celkem zřejmými rysy:

1. Naše vědění je nutně *kontextuální*. To nás dnes asi nijak nepřekvapí. Descartes sice trval na tom, že vědění nezáleží na kontextu. Dnes je však zřejmé, že to, co člověk ví a vidí, závisí na tom, kde právě stojí nebo sedí. Otázka kontextu je zvlášť akutní pro ty, kdo se přiklání k nějaké formě „hermeneutiky osvobození“⁷¹. Jejich hlasy bývají často odbývány s tím, že jsou příliš závislé na svém kontextu. Tyto hlasy ale ani nic jiného nepředstírají. Trvají však na tom, že jako je kontextuální jejich pohled, tak je kontextuální i jakýkoli jiný pohled včetně pohledu těch, kteří tvrdí, že jsou objektivní a nekontextuální. Kontextualismus tvrdí, že subjekt vědění má podíl na tom, co se ví, tedy že socio-ekonomicko-politická situace tohoto subjektu je pro vědění rozhodující.

2. Ukazuje se tedy, že kontexty jsou *lokální*. Čím víc člověk generalizuje, tím více ztrácí a přestává rozeznávat kontext.⁷² Lokalismus znamená, že nelze formulovat všeobecně platnou pravdu. Člověk může maximálně formulovat *místní pravdu* a doufat, že bude platit i jinde. Řekl bych, že vlastně veškeré naše vědění je vcelku lokální, ať ho pronášíme sebehlasitěji. Stejně lokální je i učení „univerzální církve“, ať už té římské, canterburské nebo

⁷¹ K tomuto tématu existuje ohromné množství literatury. Pro stručné představení tématu viz J. Severino Croatto, *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*, Maryknoll: Orbis Books, 1987.

⁷² Viz Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll: Orbis Books, 1985.

ženevské. Nutně parochiální je naše vědění i tehdy, když je to provincialismus těch, kdo stojí ve středu a vládou.

3. Z kontextualismu a lokalismu plyne, že vědění je nutně *pluralistické*, kakofonie nároků, z nichž každý zní pravdivě právě jen svým vlastním zastáncům.⁷³ V situaci, kdy ústředí ztratilo schopnost prosadit svůj názor a násilím umlčet všechny alternativní a nesouhlasné názory, je skutečně pluralismus jedinou alternativou objektivismu.⁷⁴ Rád bych proto ukázal, že křesťanská interpretace, jak se projevuje v kázání a liturgii, bude nutně *kontextuální, lokální a pluralistická*. Vznášíme nárok, který zní v našem kontextu pravdivě a pro náš život je autoritativní. Ale je to nárok pronesený v pluralitě jiných nároků a bez jakéhokoli formálního privilegia.

Vidíme tedy, že to, co bylo považováno za objektivní univerzální vědění, byl ve skutečnosti zaujatý nárok vládnoucích hlasů, které svůj pohled uměly podat a zajistit mu všeobecný souhlas i poslušné přijetí ze strany těch, jejichž zájmům nijak nesloužil.⁷⁵ Objektivita je tak vlastně dalším projevem ideologie, jež však své zájmy listivě předkládá jako hotová fakta.⁷⁶

⁷³ Kategorie pro teologicky odpovědné zvládnutí pluralismu nabízí David Tracy v knize *Plurality and Ambiguity*, San Francisco: Harper and Row, 1989.

⁷⁴ Důvodem, proč Davida Tracyho tolik zajímá pluralismus, je možná skutečně snaha Říma udržet si v rámci římskokatolické církve interpretační monopol. Pluralismus je důležitou alternativou zatuchlému autoritářství. Nostalгии po tomto zatuchlém monopolu dýchá kniha Allana Blooma *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York: Simon and Schuster, 1987. Tato silně ideologická kniha ve skutečnosti není protestem proti „uzavírání“ americké mentality, nýbrž proti jejímu „otevření“, jež by narušilo monopol, jemuž se tak dlouho těšili Bloom a jemu podobní. Viz k tomu komentář Sheily Briggs, „Buried with Christ“, 284–285.

⁷⁵ Karel Marx to výstižně charakterizoval slovy „Vůdčí ideje každé doby jsou ideje její vládnoucí třídy.“ Viz David McLellan, *The Thought of Karl Marx: An Introduction*, London: Macmillan Press, 1971, 46.

⁷⁶ Dokonce i Robert Carroll, který je zastáncem objektivitě moderní biblické kritiky, připouští, že „vědci se většinou drží přijatých dogmat“, odmítá ale uznat, že by i jeho tvrzení o objektivitě bylo takovou ideologií, viz jeho heslo „Ideologie“, in: R. J. Coggins a J. L. Haulden (vyd.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, Philadelphia: Trinity Press International, 1990, 309–311.

Dobře vím, že argument kontextualismu, lokalismu a pluralismu, někoho zarazí, jako bych hlásal relativismus, kdy je jeden výrok stejně dobrý jako druhý. Odpovídám dvojím způsobem.

Zaprvé, nejsem zastáncem konce objektivitu, ale prostě popisují, jak na tom jsme. Jsme na tom tak, že na konci knihy nečeká nějaká všeobecně přijatelná odpověď, protikladná tvrzení nakonec nerozsoudí žádný nejvyšší arbitr. Ti, kdo chtějí mít absolutní jistotu, přijímají obvykle jako autoritu pouze taková absolutní tvrzení, k nimž se stejně klonili už předtím, než se o čemkoli začalo mluvit. Jsme v situaci, kdy před sebou máme řadu protikladných tvrzení – a nejvyšší arbitr nikde. I když bychom si ho přáli, prostě tu není.

Zadruhé, nebezpečí relativismu odvázaného ze řetězu se mi nakonec nezdá tak žhavé. Ve skutečnosti jde v konkrétních sporech nakonec o několik málo protikladných tvrzení, což je něco zcela jiného, než údajně „cokoli lze“. Považuji relativismus za menší hrozbu než objektivismus, který je mezi námi vážnou hrozbou právě proto, jak je klamný. Vzhledem k tomuto většímu nebezpečí objektivismu a menšímu nebezpečí relativismu bych se – jak doufám v intencích Kuhna a Polanyiho – přimlouval za postoj *perspektivismu*.⁷⁷ Ten říká, že svět vždy vnímáme, promýšlíme a popisujeme z nějaké perspektivy. Tato perspektiva má tu vlastnost, že nám ze syrového materiálu života, jak ho zakoušíme, vytváří smysl, i když ho nemůžeme „dokázat“ nebo ustavit jako absolutní.

V křesťanství jde o specifický druh víry, tedy perspektivy, kterou si člověk osvojí tváří v tvář jiným, konkurenčním perspektivám. Obhajoba takové víry pak v rozhovoru znamená především pozorně naslouchat jiným perspektivám.⁷⁸ Před začátkem rozhovoru má člověk nějaký postoj ke skutečnosti. Tento postoj o sobě

⁷⁷ K perspektivismu viz trefnou rozpravu u Jerome Brunera, *Acts of Meaning*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1990, zejm. 25–27, 95–96. O příslibech a možnostech „relativismu“ viz Jean Granden, „Hermeneutics and Relativism“, in: Kathleen Wright (vyd.), *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, Albany: State Univ. of New York Press, 1990, 42–62, zejména 46.

⁷⁸ O „rozhovoru“ jako modelu pro teologii viz nejen Gadamer a David Tracy, ale také James Cone. Nadto Dieter Misgeld ve své studii „Poetry, Dialog, and Negotiation: Liberal Culture and Conservative Politics in Hans-Georg Gadamer's

netvrdí, že je objektivně pravdivý, je ale pozicí, na níž člověk stojí a bude stát i za cenu rizik, takže konečným testem validity tohoto postoje nejsou logika či fakta, nýbrž vlastní život daný v sázku jako to jediné, co nakonec má cenu.⁷⁹ Tvrdím proto, že naši pastorační situaci nejlépe vystihuje posun od *hegemoniálního nároku na objektivitu* ke *kontextuální, lokální perspektivě*. Nemusí se nám to líbit a ostatní to nemusejí uznat, ale prostě je to tak.

Než se dostanu ke konstruktivnějším poznámkám, chtěl bych zmínit tři aspekty tohoto posunu od hegemonie k perspektivě, které se, jak věřím, přímo dotýkají naší pastorační reality:

1. Nejširším rámcem každodenní zkušenosti těch, k nimž jsme jako pastýři posláni, je rozpad bílého mužského světa západní kolonizace. I když tento svět bude ještě dlouho vznášet své nároky, jeho nepochybná autorita a věrohodnost jsou ty tam. Tato nová skutečnost nás postihuje způsobem, jenž nás ohrožuje a děsí. Týká se ekonomiky a zasahuje systémy naší zaměstnanosti a důchodového zabezpečení.⁸⁰ Týká se domovů a tradičních rolí v rodinách. Souběžně s tím, jak se rozpadá systém správy a kontroly, narůstá strach a touha po bezpečí, což vede k ospravedlňování projevů násilí. Zkušenost rozpadu je hluboká, intenzivní a docela konkrétní. Politicky může být výhodné předstírat, že starý svět funguje dál, ale je to jen klam.⁸¹ Jsem přesvědčen, že konec moderny není nějakou vzdálenou intelektuální vizí, nýbrž zasahuje životy lidí, jako jsme my.

Thought“, in: *Festivals of Interpretation*, 161–168 stanoví *přátelství* jako podmínku, která takový rozhovor umožňuje.

⁷⁹ Paul Ricoeur přemýšlí v knize *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, 119–154, o tom, jaký význam má při formulaci teologických pravd „svědectví“. Volněji o vztahu svědectví a pravdy viz Richard K. Fenn, *Liturgies and Trials: The Secularization of Religious Language*, New York: Pilgrim Press, 1982.

⁸⁰ Staré ideologické klišé o tom, že důchod je dobou, „kdy je to nejlepší teprve před námi“, už dávno neodpovídá ekonomickým danostem.

⁸¹ Jádrem politické síly Ronalda Reagana byla jeho schopnost představit sám sebe jako ztělesnění a záruku starého světa a jeho systému. Tato představa byla ještě posílena jeho spojením s pravicovým křesťanstvím, které je stejně reakční jako ponuré.

2. Viditelný důsledek neúspěchu moderny je sice praktický, tedy ekonomický a politický, má ale stejně důležitý dopad také v teologii. Skrže zkušenost ztráty univerzálního se cosi děje i s naší schopností pronášet rozmáchlá tvrzení o Boží suverenitě, vyjadřovaná – příznačně – maskulinními pojmy.⁸² Uvědomuji si, že reformovaná tradice vsadila velmi mnoho právě na Boží „suverenitu“. Vidím také, že tento důraz je potřeba chápat v kontextu 16. století, tváří v tvář rozpadu středověké syntézy. Tedy že Kalvín tento důraz formuloval proti hroučící se suverenitě a legitimitě římské církve.⁸³ Současné pokusy vyjádřit také Boží *pathos* jen svědčí o potížích, které na sklonku moderny máme s představou jakéhosi mužského *macho* Boha.⁸⁴ Snaha o inkluzivní jazyk je výrazem pádu nebo alespoň vážných problémů karteziánské maskulinizace víry. Naše mluvení o Bohu bude muset znovu začít být lokální a kontextuální, což je myslím způsob, který je blízký tomu, jak o něm mluví Židé.⁸⁵

3. Méně důležité, ale rovněž hodno pozornosti, je také to, že konec moderny vyžaduje kritiku dosavadních metod studia Bible. Je mi jasné, že konvenční historická kritika je v oblasti biblistiky

⁸² To je důsledek způsobu, jakým v knize *God Who Acts*, London: SCM Press, 1952, stanovil pravidla výkladu G. Ernest Wright. Plně tyto kategorie rozvíjí ve své knize *The Old Testament and Theology*, New York: Harper and Row, 1969. Viz mou kritiku „maskulinity Boží“ v článku „Israel’s Social Criticism and Yahweh’s Sexuality“, *JAAR* 45 (1977), 349.

⁸³ Řekl bych, že k ocenění Kalvína pro další teologickou práci jsme dosud nevzali dost vážně důsledky jeho důrazu na „suverenitu Boží“. O tom, že se ale dál teologicky pracuje v kategoriích reformované víry, svědčí Allan Boesak a jeho *Black and Reformed*, Maryknoll: Orbis Books, 1984, stejně jako poznámky Itumelenga Mosaly, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids: Eerdmans, 1989, kap. 1.

⁸⁴ Tématu Božího *pathosu* (vášně) se programově ujal Jürgen Moltmann v knize *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi und Kritik christlicher Theologie*, München: Kaiser, 1972. O jak všudypřítomné téma jde, ukazuje kritika Ronalda Goetze „The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy“, in: *Christian Century* 103 (1986), 385–89.

⁸⁵ To, jak židovský způsob myšlení a mluvení funguje mimo „západní logiku“ a často proti ní, nevyjadřuje nikdo tak jasně jako Emil L. Fackenheim, viz jeho *To Mend the World: Foundations of Post-holocaust Jewish Thought*, New York: Schocken Books, 1989.

naším oborovým projevem moderny, kdy je text přizpůsoben, aby odpovídal tomu, co známe a máme pod kontrolou.⁸⁶ Stojíme-li dnes před textem ne jako jeho mistři, ale jako jeho obhájci, pak budeme muset nalézt nové metody čtení.

Mám za to, že ve všech třech oblastech, tedy:

- v naší pastorační krizi sociálního odcizení,
- v naší teologické krizi hledání nového jazyka o Bohu,
- v naší metodologické krizi hledání, jak správně číst,

mají kazatelé před sebou ohromný kus práce. V další části bych rád ukázal, že se církev a její kazatelé již nemusejí podřizovat panujícím mocenským a světonázorovým poměrům, nýbrž se mohou s mnohem větší svobodou postavit a být spolu se svým společenstvím zase sami sebou (viz Ga 5,1⁸⁷). Což je něco, co nám moderna nikdy nedovolila.

⁸⁶ Robert C. Carroll v knize *Wolf in the Sheep Fold: The Bible as a Problem for Christianity*, London: SPCK, 1991, opakovaně používá označení „moderní“ tam, kde vyzdvihuje historickou kritiku jako racionální, prostou vši zastaralé a ohlupující síly tradice. Už jenom to, že se „moderní“ kritika může vydávat za takto „nevinou“, je triumfem této interpretace. Frontálním útokem na takto nárokovanou „objektivitu“ je studie Garyho A. Phillipse nazvaná „Exegesis as Critical Praxis: Reclaiming History and Text from a Postmodern Perspective“, *Semeia* 51 (1990), 7–49, a studie Freda W. Burnetta „Postmodern Biblical Exegesis: The Eve of Historical Criticism“, *Semeia* 51 (1990), 51–80. Zcela jiný pohled na moderní kritiku předkládá Walter E. Wyman ve své studii „The Historical Consciousness and the Study of Theology“, in: Barbara G. Wheeler a Edward Farley (vyd.), *Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991, 109. Přinejmenším v oblasti starozákonní si nemyslím, že by historická kritika, jak ji běžně provozujeme, nějak posilovala „historické vědomí“, ba řekl bych, že ho spíše oslabuje.

⁸⁷ „Tu svobodu nám vydobyl Kristus. Stůjte proto pevně a nedejte si na sebe znovu vložit otrocké jho.“ (Galatským 5,1 v Českém ekumenickém překladu)

III.

Jsem přesvědčen, že tento posun *od hegemonie* k *perspektivě* znamená pro církev a její zvěstování ohromnou šanci. Znamená totiž rehabilitaci *řeči* a uznání jejího významu pro naši existenci. Intelektuální nebo politická hegemonie má vždy snahu eliminovat experimentální jazyk, odvážnou rétoriku a všelijak podvrtné texty, neboť trvá na tom, že realita je hotovou věcí, kterou může jazyk popsat, ale nijak do ní nemůže zasahovat.⁸⁸ Naproti tomu ono nové intelektuální prostředí připouští, že člověk je činitelem v utváření reality a rétorika přitom hraje zcela zásadní úlohu.⁸⁹ To znamená, že řeč není jen deskriptivní, ale v jistém smyslu také evokuje, ano vytváří realitu. Vždyť i samo tvrzení, že řeč skutečnost pouze popisuje, je obrannou aktivitou. Apologetický charakter tohoto tvrzení není zřejmý jen proto, že všechny jiné názory byly pod pláštíkem objektivní mocensky vykážány ven z hřiště.

Představme si však, jak se naše okolnosti a naše odpovědnost změní, když začneme skutečnost chápat jako neustálý rozhovor a poměřování navzájem si konkurujících výtvorů, perspektiv a vzorců reality! Řeč je pro skutečnost, pro jazykové obrazy a představy zcela klíčová, autorizuje skutečnost právě nějakým – a ne jiným – způsobem.

Velký posun v současném způsobu výkladu Bible, o němž chci v našich post-karteziánských souvislostech uvažovat, se netýká pouze hotových jistot, nýbrž konkrétního výkonu *představivosti*.⁹⁰ Když mluvím o představivosti, mám na mysli lidskou schopnost

⁸⁸ Proto se totalitní režimy tolik bojí básníků, kteří hovoří svobodnou řečí a vytvářejí novou sociální realitu. K politické síle řeči viz Rebecca S. Chopp, *Power to Speak: Feminism, Language, God*, New York: Crossroad, 1989. K Foucaultovu pojetí řeči a jeho vlivu na výklad Bible viz Elizabeth A. Castelli, *Imitating Paul: A Discourse of Power*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

⁸⁹ K zásadní roli rétoriky viz Walter Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Philadelphia: Fortress Press, 1988, kap. 1.

⁹⁰ O důležitosti představivosti pro evangelijní víru viz Garrett Green, „Myth, History, and Imagination: The Creation Narratives in Bible and Theology“, *HBT* 12 (December 1990), 19–38, 61–63. Green se zde soustřeďuje především na roli představivosti u Karla Bartha.

znázornit a zobrazit, pojímat a žít svět jinak, než jak se nám jeví na první pohled, když na něj hledíme převládající zvykovou a nediferencovanou optikou. Stručně řečeno, představivost jakožto elementární lidská činnost je jedním z důležitých nástrojů poznání. Představivost jakožto lidská činnost neposkytuje jistotu, jaké si žádá karteziánské podezření, ale zato poskytuje možný „domov“, a to tehdy, když přijmeme roli „tvůrce domova“⁹¹. Pozor, to není argument pro otázky pravé či levé hemisféry mozku, o nichž jsem přesvědčen, že jsou jen skrytou verzí karteziánského dualismu.⁹² Spíše bych řekl, že mozkově-myšlenkově-duchovní celek člověka má kapacitu k vytváření imaginativních konstruktů a téma představivosti proto nemůže být uchopeno v rámci klasických dualismů, donekonečna přemílaných v rámci „binomiálních ideologií“. Veškeré vědění včetně mužského „vědění pravé hemisféry“ je tedy rovněž výtvorem představivosti, byť často zamaskovaným a tvářícím se jako něco jiného. Svět, který považujeme za „danost“, je ve skutečnosti výtvorem naší představivosti, kdysi dávno ustaveným, budícím zdání všeobecné přijatelnosti a vlastně i výlučné legitimacy. To pak ale znamená, že mnoho „daností“, které jsme si „napředstavovali“, není nenapadnutelných a lze si dobře představit, že proti nim postavíme jiné vzdoro-danosti. (Myslím, že to je jádrem Kuhnova „nového paradigmatu“, a jsem přesvědčen, že přesně o to jde v křesťanské výzvě k obrácení.)⁹³

Zastavme se na chvíli u řádky nedávno vydané literatury, která není nijak militantně, ba ani explicitně postmoderní, přesto však mluví o představivosti jako o vzácném a důležitém epistemologickém kroku.

⁹¹ K tomu vynikající postřehy Amose Wildera v článku „Story and Story-World“, *Interpretation* 37 (1983), 353–64, jenž chápe vyprávění jako „vytváření domova“.

⁹² To, že kategorie „pravé / levé hemisféry mozku“ se staly ideologií, která udržuje karteziánský dualismus, ve svém eseji „Religious Imagination: Polytheistic Psychology Confronts Calvin“, *Soundings* 63 (1980), 36–60, trefně popisuje Lucy Bregman.

⁹³ Viz frázi „přepínací světy“, jak ji používá Peter L. Berger a Thomas Luckmann, in *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City: Doubleday, 1967, 157. Navržená vzdoro-představivost není ničím jiným.

1. Jakousi předzvěstí této vlny je *Představivost* Mary Warnockové.⁹⁴ Tato velmi užitečná kniha podává dějiny představivosti jakožto intelektuální možnosti. Zastavuje se u Kanta a zvláštní pozornost věnuje Samuelu T. Coleridgovi, jenž byl v době moderny prvořadou autoritou na téma představivosti. Kniha Mary Warnockové končí apelem na adresu britského školství, že je přímo ve státním zájmu, aby vzdělávací systém sytil a legitimizoval představivost.⁹⁵

2. Nejdůležitější z této vlny – zřejmě i proto, že jsem na ni narazil ve správný okamžik – je pro mě kniha *Představovat si Boha*, kterou napsal Garrett Green.⁹⁶ Green prochází dějinami představivosti podobně jako Warnocková, na rozdíl od ní však sleduje teologický zřetel. Zmíním dva důrazy, které u něj považuji za klíčové.

Zprvá, Green tvrdí, že základní paradigma veškeré další křesťanské představivosti je dáno biblickým kánonem.⁹⁷ Svým zájmem o kánon Green nezapře svou yaleskou průpravu u Hanse Freie a George Lindbecka a snad také vliv Brevarda Childse. Toto dovolávání kánonu má samozřejmě i své problémy, zejména proto, že je to něco trochu jiného, když o Písmu začne mluvit svým nutně redukcionistickým způsobem dogmatický teolog. Přesto je důležité, že Green pojímá text jako jakousi uzemňující arénu lidské představivosti. Řekl bych, že křesťanské kázání a zvěstování jsou v jádru projektem představování světa pomocí rétoriky Bible.

Druhý důraz je snad ještě důležitější: Green rozeznává význam *copuly imaginationis*, tedy slůvka „jako“. Obvykle se v této souvislosti zmiňuje Pavlovo napomenutí, aby křesťané žili „jako

⁹⁴ Mary Warnock, *Imagination*, Berkeley: University of California Press, 1976.

⁹⁵ Horace Bushnell tvrdí, že představivost je nejdůležitější součástí křesťanského vzdělávání. Viz Sharon Parks, „Imagination and Spirit in Faith Development: A Way Past the Structure-Content Dichotomy“, in: Craig Dykstra and Sharon Parks (vyd.), *Faith Development and Fowler*, Birmingham: Religious Education Press, 1986, 137–156.

⁹⁶ Garrett Green, *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*, San Francisco: Harper and Row, 1989.

⁹⁷ Tamtéž, zejména kap. 6.

by ...“ (1K 7,29–31⁹⁸) Problém s frází „jako by“ spočívá v tom, že budí dojem, jako by byl život víry protikladný *faktům*. Tedy, že máme jednat jinak, než jaký život ve skutečnosti je. Takový požadavek se ale předem vzdává všem jiným danostem, které zde údajně stojí nad křesťanským jednáním či v jeho pozadí. Naproti tomu slůvko „jako“ ve smyslu „jakožto“ žádný takový ústupek nedělá. Napomenutí žít „jako svobodní lidé“ znamená reálně přijmout vlastní status svobodného a žít podle toho, a to navzdory tomu, že panující sociální poměry člověka definují jako „otroka“. Toto „jako“ svobody zde stojí ve vědomém a čelném protikladu k „jako“ otroctví.

Toto „jako“ – jež samozřejmě nechce onomu druhému, konkurenčnímu „jako“ ustoupit, neboť se vztahuje k jiné realitě, resp. jinou realitu konstruuje – má dvě funkce. Na jednu stranu má kritickou, negativní funkci. Jako falešné odhaluje ono všeobecně přijímané obvyklé „jako“. Na druhou stranu pozitivně prosazuje jiné „jako“ a z něj plynoucí jednání, takže se z původního „jakoby“ stává „tak“. Aktem „jako“ se ustavuje nové „tak“.⁹⁹ Toto „jako“ napomáhá přijmout jako legitimní a platný alternativní konstrukt skutečnosti, čímž je odstraněno ono staré „jako“, které také kdysi aktem své vlastní představitivosti prosadil.

Za příklad si můžeme vzít válku v Perském zálivu v roce 1991. Můžeme ji chápat:

- *jako* udržení pořádku ze strany mezinárodního společenství,
- *jako* obranu práva na sebeurčení Kuvajtu,
- *jako* obranu levné ropy,
- *jako* machismus George Bushe, který potřeboval smýt nálepku slabocha,

⁹⁸ 1. list Korintským 7,29–31 v Českém ekumenickém překladu: ²⁹ Chci říci, bratří, toto: Lhůta je krátká. Proto ti, kdo mají ženy, ať jsou, jako by je neměli, ³⁰ a kdo pláče, jako by neplakali, a kdo jsou veselí, jako by nebyli, a kdo kupují, jako by nevlastnili, ³¹ a kdo užívají věci tohoto světa, jako by neužívali; neboť podoba tohoto světa pomíjí.

⁹⁹ V originále těžko přeložitelná slovní hříčka „the act of *as* proceeds to a new *is*“ (pozn. př.)

- *jako* úklid posledních zbytků britské vlády na Blízkém východě nebo
- *jako* obranu Státu Izrael.

Formálně má každé z těchto „jako“ stejný nárok na věrohodnost. Žádné nemá přednost a neexistuje nějaká absolutní definice této války. Každá je výtvořem interpretace, jež je vždy zčásti argumentací a zčásti pouhým tvrzením, jež se ale nakonec stává základem a podnětem politických rozhodnutí. Poučením postmoderního klimatu je, že neexistuje jedna daná definice, takže protikladné názory musejí vždy nakonec předložit své argumenty.

Zajímá mě proto především kritická a podvrtná funkce tohoto imaginativního „jako“. Kuhn, Rorty a Lyotard ve svých dílech ukazují, že tradiční „danosti“ fungují pouze tak dlouho, dokud si udrží zdání své všeobecné přijatelnosti a nekritizovatelnosti. Budou mít moc jen do doby, než si někdo představí a vysloví jiné, konkurenční „jako“. Je překvapivé, jak často udržují tradiční „jako“ lidi v jejich sociální poddanosti a jak mohou naopak odvážná alternativní „jako“ proměňovat sociální vztahy i moc, která je udržuje.¹⁰⁰

Rozebírám to zde tak podrobně proto, abych ukázal, že křesťanské evangelium je takovým „jako“, protikladným k onomu „jako“, jež je široce a nekriticky pojímáno jako objektivní realita. Zmíním pouze jeden příklad, který vystihuje Greenovo pojetí kánonu jako paradmatu a i jeho pojetí alternativního „jako“. V Lk 13,10–17¹⁰¹

¹⁰⁰ Úžasný příklad slůvka „jako“, jež mění sociální realitu, je román Andre Brinka, nazvaný *Řetěz hlasů* (*A Chain of Voices*, New York: Penguin Books, 1983). V Brinkově příběhu se mezi otroky v Jižní Africe rozšíří zpráva, že se Britové chystají vpadnout do země a osvobodit je. Na základě této zprávy si otroci na jedné plan-táži náhle připadají jako svobodní. Povstanou a pobijí své bílé pány. Bílý soud, jemuž jsou poté vydáni, konstatuje, že když už jednou otroci udělali zkušenost „jako svobodní“, identita otroků je pryč a není cesty zpět – vzbuouence je třeba popravít.

¹⁰¹ Lk 13,10–17: ¹⁰ V sobotu učil v jedné synagóze. ¹¹ Byla tam žena, která byla stížena nemocí už osmnáct let; byla úplně sehnutá a nemohla se vůbec napřímít. ¹² Když ji Ježíš spatřil, zavolal ji a řekl: „Ženo, jsi zproštěna své nemoci“ a vložil na ni ruce; ¹³ ona se ihned vzpřímila a velebila Boha. ¹⁴ Avšak představený synagógy, pobouřen tím, že Ježíš uzdravuje v sobotu, řekl zástupu: „Je šest dní, kdy se má pracovat; v těch tedy přicházejte, abyste byli uzdravováni, a ne v den

přichází Ježíš k ženě, která je osmnáct let postižená, „byla úplně sehnutá a nemohla se vůbec napřímit“ (v. 11). Ježíš ji pozve, aby povstala a narovнала se. Pak na ni vloží své ruce. Ve verši 16 ji nazývá „dcerou Abrahamovou“, tedy někým, na jehož těle se má mocně projevit Boží zaslíbení. Její dosavadní sociální kontext ji definoval jinak – jako ochrnutou, dysfunkční a bezcennou. Ona sama přijala pro svůj život toto zneschopňující „jako“. Ježíš toto zneschopňující „jako“ odmítá odkazem k pradávnému textu knihy Genesis, dává jí nové jméno, představuje ji jinak (v. 13). Dobře si všimněme, že Ježíšova moc zde alespoň zčásti vychází z onoho starého abrahamovského textu, na který se Ježíš odvážně odvolává v souvislostech, kdy byl jinak tento text ochočen a zasunut. Ježíš zde inscenuje magisteriální „jako“, z něhož se před očima svědků stává „tak“ záchraný.¹⁰² Odmítá přijmout danosti svého kontextu, nýbrž vysloví jinou skutečnost, zrozenou ze *vzdorotextu*.¹⁰³

3. Zajímavou paralelu díla Garretta Greena představuje kniha Davida Bryanta *Víra a hra představitosti*.¹⁰⁴ V jednom důležitém bodě jde ale myslím Bryant ještě dál než Green. Green navrhoval, abychom „viděli jako“, což je ale v podstatě pasivní způsob přijímání toho, co je dáno. Bryant navrhuje nejen „vidět jako“, ale přímo „vzít věc jako“, což je mnohem aktivnější, konstruktivnější postoj. „Vzít jako“ totiž znamená něco prohlašovat, tvr-

sobotní.“¹⁵ Na to Pán odpověděl: „Pokrytci! Neodvazuje každý z vás v sobotu vola nebo osla od žlabu a nevede ho napájet?“¹⁶ A tato žena, dcera Abrahamova, kterou držel satan spoutanou po osmnáct let, neměla být vysvobozena z těchto pout v den sobotní?“¹⁷ Těmito slovy byli všichni jeho protivníci zahanbeni, ale celý zástup se radoval nad podivuhodnými činy, které Ježíš konal.

¹⁰² O radikální síle ke vzdoru, jež se skrývá v textu o Abrahamovi a Sáře, viz Walter Brueggemann, „‘Impossibility’ and Epistemology in the Faith Traditions of Abraham and Sarah [Gen. 18:1–15*]“, *ZAW* 94 (1982), 615–34.

¹⁰³ Velmi aktuální interpretaci jiné ženy, která odmítá Ježíšova tvrzení, diskutuje s ním a přinutí ho, aby změnil stanovisko, předkládá Elisabeth Schüssler Fiorenza v zásadní knize *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad, 1984, a rovněž v článku „Changing the Paradigms“, *Christian Century* (September 5–12, 1990), 796–800.

¹⁰⁴ David J. Bryant, *Faith and the Play of Imagination: On the Role of Imagination in Religion*, Macon: Mercer Univ. Press, 1989.

dit a redefinovat. Jistě, je zde nebezpečí přehnaného konstruktivismu, kdy člověk zcela přestane respektovat to, co existuje a je skutečná danost. Jenže to, co existuje jako danost, je překvapivě tvárné a otevřené změnám. Problém je, že naše neuvědomělé „vzít jako“ funguje tak bezchybně, že si ani nevšimneme, jak je tato danost zkonstruovaná. (Například tzv. „místo ženy ve společnosti“: dokud je někdo „nevzal“ jinak, musely ženy vždy „vzít“ své místo). Můj student Tod Linafelt si povšiml, jak Green a Gordon Kaufman představují v otázce představivosti dvě krajní pozice. Zatímco Green je většinou receptivní, je Kaufman takřka pouze konstruktivistou.¹⁰⁵ Uvážlivou a zprostředkující pozici zaujímá Bryant: konstruktivistickou možnost nijak nepřetěžuje, ale předkládá širokou paletu iniciativních „vzít jako“, kterými lze realitu redefinovat. Mám za to, že pokaždé, když pro něco zahovořím nebo se za něco postavím, jde o silný příklad konstruktivního „vzít jako“. Dál chci ukázat, že křesťanské zvěstování spočívá v nabídce možnosti „vzít“ svět jinak.

4. Richard Kearney prochází v knize *Po stopách představivosti* toutéž oblastí dějin jako Warnocková a Green.¹⁰⁶ Kearneyho však zajímá především etika. Ukazuje, že etické myšlení dnes v žádném případě nemůže být popisně absolutistické ani pozitivistické. Naopak, etické myšlení musí být zcela přiznaně založeno na představivosti. Představivost, tvrdí Kearney, musí být *kritická, poetická a etická*. Formování sociální reality tedy do značné míry závisí na tom, jaké jsou panující mody diskurzu a jaké otázky naše představivost dokáže položit. Všimněme si, že se Kearney vůbec nevěnuje kritériím mimo procesu imaginace, nýbrž soustřeďuje se na vlastní potenciál představivosti.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Gordon Kaufman, *The Theological Imagination*, Philadelphia: Westminster Press, 1981. Svůj zdrženlivý komentář k této knize uvádím v *Israel's Praise*, 23–26.

¹⁰⁶ Richard Kearney, *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. Viz také jeho *Poetics of Imagination: From Husserl to Lyotard*, London: Harper Collins, 1991.

¹⁰⁷ Tentýž, „Ethics and the Postmodern Imagination“, *Thought* 622 (březen 1987), 39–58.

5. Nakonec, ve své knize *Učení a náboženská představivost*¹⁰⁸ podává přední římskokatolická pedagožka Maria Harrisová praktickou reflexi toho, jaký význam má představivost pro zrání a dospívání člověka. Když přemýšlí o představivosti, zdůrazňuje, že ten, kdo vychovává, „musí umět riskovat, pečovat a jednat – a musí tomu dát čas a formu.“

Je toho jistě mnohem víc, o čem se lze z těch několika knih poučit, ale to už ponechávám na svých čtenářích. Povšimněme si, že s výjimkou Warnockové jde vesměs o knihy z nedávné doby, doby, která si náhle uvědomuje, v jak nové situaci se teologická práce odehrává. Označení „postmoderní“ je možná příliš specifické nebo příliš módní označení toho, co se zde ukazuje. Na druhou stranu však jde o celkem šikovné slovo pro zásadně proměněný epistemologický kontext, v němž konáme svou práci. Teologové tedy na jednu stranu berou na vědomí, že teologie již nemůže pronášet svá absolutní tvrzení ve vzduchoprázdnu – a očekávat všeobecný souhlas. Na druhou stranu však tento kategoriální posun znamená, že se ani teologie již nemusí krčit v koutě marginalnosti, do něhož ji zahrnala intelektuální nadvláda pozitivistické vědy a politiky.

Nový způsob teologie, opět možný a žádoucí, vychází z přesvědčení, že všechna tvrzení, včetně těch teologických, zcela a ve všem podléhají diskusi. Teologický diskurz je připraven a schopen účastnit se takové diskuse. Nemusí si přitom namlouvat, že je nějakým privilegovaným mazákem, ale nemusí už ani snášet roli zlehčovaného nováčka. Společenská debata již zdaleka není vůči teologickým kategoriím nastavena nepřátelsky. Spíše představuje trvalé tvůrčí zadání, v němž má hrát klíčovou roli specifická forma představivosti.¹⁰⁹ Jádrem nového vědomí je to,

¹⁰⁸ Maria Harris, *Teaching and Religious Imagination*, San Francisco: Harper and Row, 1987.

¹⁰⁹ Tento způsob rozeznávání reality vposledu navazuje na dílo Ludwiga Wittgensteina. V soudobém teologickém myšlení je toto rozpoznání přítomné zvláště silně v díle Hanse Freie a George Lindbecka. Viz také prostředkující úvahy Williama Plachera v jeho *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989.

že svět, který jsme až dosud považovali za ekonomickou, politickou a kdoví jakou ještě samozřejmost, je ve skutečnosti také imaginativním konstruktem. A je-li konstruktem, pak musí být tento svět z jiné perspektivy konstruovatelný jinak. Úkolem naší víry a posláním naší služby je nedat si vymluvit, že specifická paměť naší víry nám poskytuje materiál, z něhož si lze představit svět zkonstruovaný docela jinak.¹¹⁰

IV.

Chtěl bych nyní obrátit toto poněkud abstraktní přemýšlení mnohem blíže ke kazatelské praxi. Formálně vycházím z teze, že naše vědění je ze své podstaty imaginativní, tedy že je projevem organizace sociální reality kolem převládajících autoritativních představ. To znamená, že různá tvrzení, která se mezi námi těšila nezpochybnitelným privilegiím, se dnes jeví jako hřmotné a neohebrabané výtvořiny čísi představivosti. Zdání své legitimacy se kdysi dávno domohly mocí.

Na základě tohoto formálního předpokladu tvrdím, že moderna, jejímiž jsme všichni dětmi, nám od 17. století podává svět, jak si ho představuje privilegovaná bělošská mužská západní a koloniální vládnoucí vrstva se všemi svými plusy a minusy. Takový svět prý máme v důvěře přijmout jako samozřejmý. Je to svět, který přinesl mnoho dobrého, ale v němž také došlo k ohromným nespravedlnostem spáchaných jedněmi na druhých.¹¹¹ Jednoduchou pravdou je, že takto zkonstruovaný svět přestal být udržitelný. Nikoho už

¹¹⁰ Spojení „alternativního“ s „imaginativním“ je pro mou argumentaci klíčové. Je to důraz, který chybí u mnoha liberálních aktivistů, kteří jsou sice v celku alternativní, ale nemají dost trpělivosti s pomalou prací představivosti, která teprve umožní praktické alternativy. Jednou z prvních, velmi přesvědčivých dokladů subverzivního charakteru parabolické imaginace je 3. kapitola knihy Johna Dominica Crossana *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*, Allen: Argus Communications, 1975.

¹¹¹ O globální hegemonii moderny a jejích skutečných nákladech viz Theodore H. von Laue, *The World Revolution of Westernization: The Twentieth Century in Global Perspective*, New York: Oxford Univ. Press, 1987.

nepřesvědčuje a není schůdný. A na obzoru není žádný jiný obraz, který by ho nahradil.

Rád bych čtenáři připomenul, že to vše pouze konstatuji. Nepodávám žádné doporučení nebo návrh a nikterak zde nejásám. Konec starého dobrého světa není výhrou liberálů nad konzervativci ani konzervativců nad liberály. Je pouze, myslím si, základní sociální realitou naší doby. Neumíme plně vysvětlit, proč se náš osvědčený imaginativní konstrukt právě nyní, v této dějinné situaci, tak náhle vyčerpal. Možná se vyčerpal prostě proto, že má za sebou dlouhou cestu, rozhodně delší, než všichni ti, jimž je zavázán, cestu od Descarta, Hobbese a Locka. Možná že samotný Duch Boží působí jeho zánik a rozpad, vždyť Bůh „to co jest, obrátil v nic“¹¹². (1K 1,28) Možná je tento zánik výsledkem růstu revolučních očekávání, rostoucího sebevědomí a důsledného trvání na vlastních právech. Možná je projevem silícího hlasu proti nadvládě křesťanského Západu, k němuž se přidává stále více nekřesťanských kultur a náboženství. Ačkoliv osvícenství napomohlo k prosazení nadvlády euro-americké civilizace, vyrůstá z něj také toto sebevědomí. Tak má zřejmě tento konstrukt v sobě samém zakódovaný podnět k zániku své nadvlády. Příčin tohoto rozpadu je více a jsou značně komplexní.¹¹³

Vím jenom tolik: my všichni, kdo žijeme na privilegovaném Západě, máme tento vysněný svět výhod a nerovností velmi rádi. Raději ho ovšem mají muži než ženy, raději ho mají bílí než barevní. My všichni na Západě jsme v ohromné výhodě. Ztráta tohoto světa nás proto děsí a znepokojuje, stačí, když na ni narazíme nebo na ni jen pomyslíme. Strach nás tlačí k projevům nostalgie, která pak někdy naše činy zužuje na pouhou brutalitu.

¹¹² ... ale co je světu bláznovstvím, to vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré, a co je slabé, vyvolil Bůh, aby zahanbil silné; neurozené v očích světa a opovržené Bůh vyvolil, ano vyvolil to, co není, aby to, co jest, obrátil v nic – aby se tak žádný člověk nemohl vychloubat před Bohem.

¹¹³ Vyznavačské tvrzení, že si Bůh přál a způsobil zánik této nadvlády samozřejmě nijak nevylučuje, že umíme vyjmenovat bezprostřednější příčiny. Už ve Starém zákoně, v onom paradigmatickém obrázku starověkého Izraele, je Boží úmysl pokorit Jeruzalém viditelný pouze skrze jednání babylonské říše. Biblická víra s těmito paralelními a navzájem se překrývajícími nároky nemá nejmenší problém.

Jsem si vědom toho, že tato ztráta má dalekosáhlé sociopolitické důsledky a týká se zásadních strategických otázek. Ale má dopady i do intimního, osobního a vztahového soukromí našich domovů. Konkrétně si např. myslím, že únavná debata, která se v církvi vede o homosexualitě, je vlastně jakýmsi důstojným fórem, v němž se hraje o ztrátu našeho důvěrně známého světa. Připomíná nekonečné debaty na ministerstvu zahraničí o tom, kdo může za ztrátu Číny. Jsem proto přesvědčen, že se diskuse o homosexualitě v jádru netýká především sexuality, nýbrž přeskupení sociálních sil a úporné snahy udržet konvenční rozložení moci, které je ovšem stále méně přesvědčivé a jeho dosavadní centrum stále méně pevné.

Jsem toho názoru, že kontextem naší služby je *rozpad toho, co si moderna napředstavovala*, ať už v oblasti morálně-teologické nebo v oblasti ekonomicko-politické. Nacházíme se v okamžiku, kdy je představitost moderny vystřídána představitostí postmoderny. Ta si je méně jistá, má menší ambice a svá spíše lokální tvrzení předkládá mnohem skromněji. Tato představitost se v době postmoderny musí projevit spolu s jinými, nezřídka konkurenčními projevy představitosti. Žádný z těchto projevů si nemůže nárokovat nějakou formální výhodu nebo privilegium. Na nejhlubší rovině tak naše kultura ztratila svůj vysněný svět, přesto se však o něj dál odhodlaně stará. Činí tak někdy agresivně a s obavami, protože není jasné, jak jinak a lépe by naše společná představitost měla být koncipována.

Mým tématem není postmoderní představitost jako taková, nýbrž mnohem skromnější otázka: čím tuto postmoderní představitost *vybavit*? Úkolem církve (ani kazatelů) totiž podle mého není konstruovat plnokrevný alternativní svět, neboť to by bylo stejně nadřazené a imperiální jako všechny staré systémy a nároky. Úkol *vybavit* tak spíše znamená poskytnout stavební díly, materiál a zdroje, z nichž bude možné představit si nový svět. Naši odpovědností není nějaké všeobecné schéma ani koherentní systém. Naším úkolem je vyslovovat malé kousky, z nichž si lidé budou moci sestavit život v nových konfiguracích. Tyto kousky evangelijní víry, které dohromady tvoří materiál církevního zvěstování, mají tah či tendenci skládat se dohromady určitým způsobem,

takže některé středně velké útvary budou pro tento materiál takřka nevyhnutelné. Nebo alespoň některé útvary tomuto materiálu odpovídají lépe než jiné. Jsem ale přesvědčen, že úkol *vybavit* nespočívá v tom, že budeme vytvářet velké uspořádané koherence, ale v tom, že nabídneme množství neuspořádaných kousků, které je možno poskládat více než jedním způsobem.

Navrhuji proto, abychom se v postmoderním kontextu nově podívali na to, oč vlastně při setkání liturgie a zvěstování jde. Při tomto setkání dle mého nejde o potvrzování velkých absoluten, která jsou spojena s nadvládou moderny. Nejde zde ani o rozmáchlá a všeobecná tvrzení, která tváří v tvář našemu všeobecnému neúspěchu, zániku a nemoci jen duní prázdnotou. Spíše jde o to, aby se toto setkání stalo místem, kde lidé dostanou novou výbavu, kde jejich stará výbava bude vyslovena nově tak, aby nasýtila a napojila, posílila, legitimizovala a autorizovala alternativní *vzdoro-představivost světa*.

Ano, jde mi právě o tuto *vzdoropředstavivost*. Nikoli o představivost, která by souzněla s převládajícím intelektuálním a politickým klimatem. Nedá se snadno ochočit revolučními nebo naopak reakčními obhájci dnešního světa. Tato vzdoropředstavivost se nehodlá nepřizpůsobovat epistemologickým předpokladům a sociálně determinovanému vidění sboru. Spíše je to pulzující nabídka radikálně jiné perspektivy a tedy i jiného světa. Zdá se mi, že se jistý útlum církve a únava mnoha farářů dostavují proto, že začínáme dělat příliš mnoho ústupků epistemologii světa okolo nás. Tyto ústupky děláme, protože víme, že by nám jinak lidé nenaslouchali, nebo proto, že sami v skrytu duše pochybujeme o požadavku, který máme vyslovit.

Uvažme však, co by nastalo, kdyby faráři bez velkého přizpůsobování přijali svou skromnou roli těch, kdo mají vyslovit onen biblický materiál – bez ohledu na to, co je politicky přijatelné a morálně obvyklé, bez nadbíhání politickému liberalismu nebo konzervativismu, bez konformity k náboženské ortodoxii nebo velkoměstské kritičnosti, kdyby pouze statečně dali zaznít hlasu textu tak, jak se chce představit, i když třeba zdánlivě s ničím nesouvisí.

Pokusím se objasnit, jak by snad bylo možné prakticky uplatnit toto pojetí *vybavení*. Jistou analogii shledávám ve struktuře ega, jak ji zná a jak s ní pracuje psychoterapie. (Nehodlám přitom redukovat farářskou práci na terapii, ale tvrdím, že způsob rozhovoru a vzájemné interakce je v terapii velmi inspirativní.) V terapii založené na rozhovoru totiž dochází ke třem věcem, které jsou pro nás ilustrativní.

Zprvé, terapeutický rozhovor, pokud je míněn vážně, se netýká velkých rámcových daností života, ale postupuje pod povrch viditelné struktury já k drobným detailům života, které však tento život neviditelně ovládají. Člověk tak opakovaně navazuje na jeden konkrétní hovor a vnímá přitom formulace, jejichž přesné znění je klíčové. Z těchto malých útržkovitých kousků paměti může vzniknout materiál k novému sebepoznání člověka, k ustavení jeho nového já. Tento uzdravující rozhovor se ale odehrává jen po kouscích a bez jasné představy, jakým směrem se ubírá. Teprve po nějaké době se tyto malé útržky mohou spojit v mohutný úder do struktury ega. Má-li pak člověk štěstí, je to počátek celkového přeskládání vlastního já.

Zadruhé, terapeut nemusí všechno vidět a vědět předem. Stačí, když je nablízku a s úctou sbírá útržky informací, když si vychutnává, co mu snad tyto kousky mohou vyjevit, když nechá, aby se projevil jejich skutečný subjekt. Podobně ani farář nemusí všechno vidět a vědět předem. Žije však trpělivě a věrně, zatímco nové vhledy se postupně objevují a samy konají svou práci. Pascal na rozdíl od svého současníka Descarta věděl, že „ne hlas ostatních, ale jen souhlas se sebou samým“¹¹⁴ má být naším vodítkem.

Zatřetí, člověk nemusí brát Freudovo dictum o tom, že sny jsou „královskou cestou“ do nevědomí, jen v úzkém slova smyslu. Pro naše účely je důležité, že bezděčné bloumání bez zaměření a přísné kázně může navodit náhlý vhled, spojení či osvícení, které osvobozuje a uzdravuje. Takový terapeutický rozhovor je ovšem velmi obtížný pro ty z nás, kteří vše příliš dobře znají a v životě mají jasno. *Mutatis mutandis* jsme i v církvi často shromážděním těch,

¹¹⁴ Blaise Pascal, *Myšlenky*, Praha: Odeon, 1973, 45.

kdo mají zdánlivě jasno. Máme jasno z hlediska staré nauky nebo liturgických zvyklostí. Jasno podle měřítek sucharské mentality satelitních předměstí, která uznává jen schopnosti a úspěch. Anebo jsme propadli pravověří nebo třeba zápasu o sociální spravedlnost. Každopádně máme jasno už předtím, než přijdeme do shromáždění.¹¹⁵ Sboru, který má takto jasno, pak farář nabídne starobylý „hranatý“ text, plný nejasných a trapných věcí. Zprvu se zdá, že se text vůbec nehodí, že nepřináší nic nového. Na hrozbu takového textu reagujeme nejprve defenzivně, „tohle přece není nic důležitého“. Poté však kolem textu projdeme znovu, otočíme ho a nasloucháme mu. A náhle vidíme, že je zde cosi právě pro nás. Ne náhodou si badatelé povšimli, že Freudovo dílo se v něčem podobá starověkému židovskému midraši. Ten se také často nechává unést smělou představivostí, která vyjadřuje mnohem víc, než jsme schopni připustit.¹¹⁶

Představme si tedy kazatele, jak stojí před svým sborem, k smrti vystrašený stejně jako celý sbor, protože starý svět zmizel. Kazatel přichází takřka s prázdnou, má s sebou jen ten podivný starodávný text. Co se v takovém shromáždění odehrává:

- čtou se zaprášené texty z Geneze, z knih Paralipomenon nebo z listu Filipským. Zdá se, že jsou vzdálené a nic neříkají;
- kazatel však říká víc, než si uvědomuje, neboť lidé poslouchají a konají tak svou vlastní posluchačskou práci: neslyší text poprvé, přemýšlejí o něm a stejně tak přemýšlejí o svých vlastních životech;
- tím se rozvolňuje vše, čím si až dosud byli jistí a v čem měli jasno; kde vládl strach, tam se náhle uvolňuje úžasná hravost;

¹¹⁵ O síle takového redukcionismu i jeho biblického protikladu viz Walter Brueggemann, *Finally Comes the Poet: Daring Speech for Proclamation*, Philadelphia: Fortress Press, 1989.

¹¹⁶ O styčných plochách mezi midrašickými metodami interpretace a současnou metodou dekonstrukce, viz: Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick (vyd.), *Midrash and Literature*, New Haven: Yale University Press, 1986. Freudův psychoanalytický ikonoklasmus navíc souzní s typicky židovskou hermeneutikou podezření. Viz John Murray Cuddihy, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*, New York: Basic Books, 1974.

- kazatel nabídl vzpomínky a vyprávění, vize, představy a metafory, které se nedají jen tak ochočit nebo zařadit. V tom všem a v rozhovoru, který pokračuje i po závěrečném požehnání, dál zůstávají a konají z Ducha svatého svou vlastní práci.

Jak tedy vypadá shromáždění, jemuž farář předsedá? Každý do něj přichází s domněle samozřejmým světem, který si možná ani neuvědomuje a nepřiznává, světem, který na něj nicméně má reálný vliv, světem svých představ o penězích a sexu, o komunistech a snachách, o nové sekačce na trávu, o vietnamských uprchlících, o turnaji košíkové, narozeninovém dárku a hladomoru v Etiopii. Je to svět, který si možná neuvědomujeme, ale o to vášnivěji na něm lpíme.

Akce setkání se dává do pohybu – hudba, slovo, modlitba, divadlo. Uprostřed toho všeho přečte farář ona prastará slova, vzdálená a starobylá, slova, z nichž dýchá hrozba i touha. Kdo jim naslouchá, slyší náhle o rozvrhu jiného světa. Je to podivný svět „ani muže, ani ženy“, svět přistižené nevěrnice a omilostněných žen, svět souzených ovcí a koz, svět pšenice a ponechaného plevele, svět těžkých přikázání a nezasloužené milosti, svět stravy, která stačí k vykonání díla, a svět vdov a sirotků oceněných pro svou neužitečnost. Kdo vydrží naslouchat, uvidí, že se tu objevuje jiný svět. Já samozřejmě moc naslouchat nevydržím, myšlenky mi těkají. Klimbám a leze mi to na nervy, hlasy však přicházejí dál.

Pokud farář text příliš neuhladí, pokud vysloví jeho hranatá slova, některá z nich mě jistě nepříjemně zasáhnou. *Svět navržený* v textu se řítí proti mému *dosavadnímu světu*, který se stále víc zadržává. To mě podle okolností buď rozčílí, vyděsí, naštvě, zanechá samotného – anebo zláká. Na talíři mám před sebou více než jeden svět, ten dosavadní i ten navržený; pak se přidá podprahově působící hudba a mé závěry. Farář mě respektuje, ví stejně jako Pascal, že musím. Netlačí se až ke mně, ponechává mi prostor, ale přesto mi nekompromisně a nezkresleně ukazuje texty, které mi nevoní, předkládá sny, které odhalují pokroucenou strukturu mého ega, a zve mě, abych překonal sebe samotného, své staré já.

Takové setkání samozřejmě hned nezmění celý můj život, ba ani jeho podstatnou část. Církev není jediná, kdo ví o naší post-

moderní a postsystémové ztrátě jistot. Kazatel není jediný, kdo chce mé představitosti nabídnout nový materiál, obracejí se na mě „legie“ jiných podivných návrhů. V této chvíli však má kazatel přednost a rovněž i plnou pozornost. V této chvíli jsem ochoten věnovat svou pozornost této možnosti – a kazatel si musí dát záležet na tom, aby ten podivný text, z něhož vychází ona navržená alternativa, nějak nezkompromitoval, aby mu zůstal nablízku. Když jdu do shromáždění, podobám se člověku, který se pouští do psychoterapeutického rozhovoru. Na jednu stranu takový člověk touží, aby terapeut věděl, na druhou se choulí obavou, že by skutečně objevil. V takovém rozhovoru zoufale toužím po tom, aby kazatel dal textu zaznít v jeho plné síle, současně si však velmi přeji, aby byl text přitlumený, aby mi byl přijatelnější. Tak přicházím na setkání plný naděje i strachu, ochotný být osloven a zvědav, zda skutečně existují nové zdroje a nové možnosti.

Cílem kázání a bohoslužeb je proměna.¹¹⁷ Inscenujeme divadlo, které má potenciál změnit životy. O to jde v našem shromáždění. Odehrává se v něm transformativní akce. Není to povídání o nějakém jiném shromáždění někde jinde. Cílem tohoto dramatického okamžiku je, aby lidé odešli proměnění; jednou zahojeni, jindy spíše pokousáni. Je-li cílem shromáždění proměna, je pro nás klíčová otázka, jak se lidé proměňují. Jak jsme se my sami v životě proměnili? Proces proměny je sice složitý a obvykle také skrytý, přesto si všimněme, že postmoderní kontext funguje za předpokladu, že náš život opravdu je tvárný a otevřený změně.¹¹⁸ Z toho vyvozují:

1. Lidé se nezmění, nebo nezmění nějak zásadně, na základě dogmatického, čistě kognitivního argumentu. Dříve snad dogma mohlo vést ke změně, nemyslím však, že k ní povede v našem kulturním klimatu. Věřím, že dogma je důležité, ale jeho prak-

¹¹⁷ Transformativnímu smyslu pastorační péče jsem se věnoval v kapitole „The Transformative Agenda of the Pastoral Office“, in: *Interpretation and Obedience: From Faithful Reading to Faithful Living*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, 161–183.

¹¹⁸ Viz David Harvey, *The Condition of Post-modernity*, Oxford: Blackwell, 1990.

tická funkce spočívá v reflexivním ospravedlnění reality života, jež ovšem jako takový žijeme a na nějž spoléháme na mnohem intimnější rovině. Na rovině, založené na zkušenosti.

2. Lidé se nezmění, nebo nezmění nějak zásadně, na základě morálního apelu. Dříve k tomu snad docházelo, ale v našem kulturním klimatu těžko. Věřím, že morální apel je důležitý, ale jeho pastorační funkce spočívá v tom, že uvnitř společenství, v němž se odehrávají naše naděje a naše často zahanbující a skryté strachy, představuje instanci, k níž se společně můžeme vztahovat.

3. Jsem přesvědčen, že je-li někde v komunikaci dogmatický a morální apel účinný, takže se lidé skutečně proměňují, je to tehdy, když jim někdo nabídne nové modely, nové představy a obrazy toho, jak si dohromady poskládat kousky svých životů – modely, představy a obrazy, které jsou nesené – zcela typicky – konkrétními příběhy. Proměna je pomalý a postupný proces, v němž se lidé navzájem zvou do *vzdoropříběhu* o Bohu, o světě, o bližních a o člověku samotném. Průvodním jevem tohoto pomalého a postupného procesu je subverzivní proces odnaučování a odpoutávání od starého příběhu, který nám najednou nepřipadá ani věrohodný, ani přesný.

Jistě, tím se dotýkáme velkých epistemologických otázek. Nepochybně je obtížné schematicky jasně rozlišit mezi modernou a postmodernou. U vědomí této složitosti přesto tvrdím, že situace církve – pokud jde o kázání a liturgii – je nyní docela nová. Není už třeba ctít starý absolutní systém moderny. To dává textu Písma i našim konstrukcím světa, v němž „bereme“ živé slovo Boží (o aktivitě „brát jako“ viz výše) s neobvyklou svobodou.

Po čem všichni toužíme, není nové dogma nebo nová morálka, nýbrž nový svět, nové já a nová budoucnost. Tento nový svět ovšem nevznikne naráz, stejně jako v psychoterapii nevznikne naráz nové já. Vzniká po troškách a občas, tu a tam text, tu a tam zázrak, tu a tam báseň, uzdravení, pojmenování, zaslíbení nebo přikázání. Teprve v dlouhodobé perspektivě se tyto kousky spojí dohromady a vznikne koláž, která má smysl. Jsme to my všichni dohromady tvořící koncert, přitom však každý sám svůj, všitý do nově vzniklého celku – „aj, nové tvořím všechno“ (Zj 21,5).

Krize moderny a postmoderny a posun od nadvlády k perspektivě, to vše klade církvi a jejímu poslání následující otázky:

Máme dost pevné nervy, dost svobody a energie, abychom se pohnuli za matrici moderny s jejím ambiciózním a nekritickým lpěním na úplnosti? A abychom se spolehli na konkrétnost biblického textu?

Máme k tomuto textu tolik důvěry, že mu dovolíme, aby vybalil naši alternativní představivost?

Odpovíme-li na tyto otázky ne, odsoudíme církve k tomu, aby zmizela spolu se zbytkem moderny. Odpovíme-li ano, mohlo by to církve osvobodit, aby se stala prostorem proměny, v němž budou i faráři muset nakonec popustit uzdu své představivosti.

KAPITOLA 2 VZDOROSVĚT EVANGELIJNÍ PŘEDSTAVIVOSTI

V postmoderním světě, kde již neplatí ani staré ortodoxie ani nedávné pozitivismy, má kazatel šanci (úkol a současně příležitost) zkonstruovat spolu se sborem a pro sbor evangelijní infrastrukturu, která tomuto společenství umožní žít jinak. V této kapitole se zaměřím na to, jak takovou infrastrukturu vytvořit.

I.

Na úvod čtyři poznámky:

1. Slovo „evangelijní“ používám jako adjektivum utvořené od slova „evangelium“. Nevztahuje se tedy k módnímu náboženskému hnutí „evangelikálů“. Mám spíše na mysli takový způsob života, víry, diskurzu, který je v hlubokém napětí se všemi projevy víry, které nevedou k aktivnímu odklonu od naší všeobecné mrtvolnosti.

2. Nemusím snad příliš rozvádět, že materiálem evangelijní infrastruktury je text Bible. Beru to tak i přesto, že samozřejmě vím o tom, jak ideologicky problematickým materiálem Bible je. Trval bych ale na tom, že pokud Bibli prostě vezmeme takovou, jaká sama chce být, začne nám radikálně rekonstruovat a rekontextualizovat naši realitu. Tato rekonstrukce a rekontextualizace je hluboce evangelijní, a to i v těch částech textu, kde jde na první přečtení o jasné antievangeliium.

3. Používám slova „infrastruktura“ k označení systému či sítě znaků a postojů, které umožňují sociální vztahy a dávají jim význam a dopad. Sociální infrastruktura je jakýsi neviditelný systém vzájemných spojení, v němž se život odehrává. Beru to tak, že nejzákladnější lidskou infrastrukturou je síť příběhů, svátostí a znaků, které umožňují lidské interakce v jejich nuancovaných podobách. Evangelijní je pak infrastruktura tehdy, když funguje

způsobem, který uzdravuje, vykupuje a proměňuje. Používám schválně slovo „infrastruktura“, protože mám na mysli něco mnohem bližšího a jednoduššího, než je věroučný nebo morální systém.¹¹⁹

4. I když evangelijní infrastruktura vycházející z Bible budí dojem koherence, rozhodně se nedá zkonstruovat naráz. Takové konstruování je pomalá a vytrvalá práce konaná s rozmyslem, vždy jeden text a dost. Tato konstruktivní práce se v mnohém podobá tomu, když se skrze pomalou a namáhavou práci psychoterapie začne rodit nové já. Při takto vytrvalé práci se zableskne uzdravení a vykoukne něco nového, vždy ale jen po malých troškách. Jednotlivá neděle nebo jednotlivý text tedy neznamenají soutěž, kdo z farářů to řekne úplněji. Každý text a každá jeho prezentace je malým kouskem mnohem širší možnosti, která se pozvolna vynořuje.

II.

V této rozpravě se zastavím u témat, která považuji u této infrastruktury za důležitá. Postupně budu konkrétnější, pokud jde o biblické texty. K jednotlivým textům, které pro tuto práci otevírají nové možnosti, se dostanu až ve třetí kapitole.

Má teze je jednoduchá. Negativně řečeno: Pokud se tato evangelijní infrastruktura aktivně nevytváří, je křesťanský sbor ponechán panující infrastruktuře konzumentství. Pak ale nerozpozná, že tato infrastruktura konzumentství obsahuje jen pramálo dobré zprávy. Pozitivně řečeno: Tato evangelijní konstrukce je v podmínkách otevřené postmoderní situace možná, avšak církev musí začít pracovat orálně, lokálně a aktuálně. Faráři by si prostě měli uvědomit, že jejich úkolem je, aby se při vši nezbytné opatrnosti

¹¹⁹ Přitom se chci vyhnout slovu „mýtus“, které by zde často mohlo být použito. Mám zde na mysli něco dynamičtějšího a fragmentárnějšího, než to, co obnáší slovo mýtus, neboť mýtus dnes znamená jakousi stabilní strukturu reality. To, o čem zde mluvím, je mnohem méně koherentní a „imperiální“ než obvyklý význam slova mýtus.

účastnili této zcela nové sociální transakce, při níž si navzájem konkurují nejrůznější imaginativní konstrukty a při níž už církev nemá žádná formální privilegia. Jsem přesvědčen, že zdar nebo naopak mrtvolnost jednotlivého společenství závisí na tom, zda se do vytváření této infrastruktury pustí nebo zda ji bude ignorovat či dokonce narušovat.

Zastavím se u tří témat této evangelijní infrastruktury, která jsou přímo protikladem panující infrastruktury mocensky zajištěného konzumentství. Dramatická síla biblické víry spočívá v tom, že jednou linií propojuje minulost, přítomnost i budoucnost. Jde v ní o život Bohem *stvořený* a Bohem jednou také *dokonaný*¹²⁰. To sice ve společenství víry zní jako otřepaná fráze, ale myslím, že nám často uniká, o jak nesamozřejmé tvrzení vlastně jde a jak klíčové je toto tvrzení pro dobrou zprávu evangelia. Nesamozřejmost a klíčovitost tohoto vzorce vynikne na pozadí ústřední tendence moderního sekularismu, který nevěří ani ve stvoření světa, ani v jeho dokonání. Úměrně tomu, jak byly v moderním světě zrušeny nejzazší minulost i budoucnost, tedy stvoření a dokonání, neboť popírání stvoření i naplnění patří k definičním znakům moderny, začala být naopak s bezmeznou a nekritickou vážností chápána přítomnost.

V následující části ukáži, že prvním krokem vytváření evangelijní infrastruktury je změna rámce, v němž člověk vnímá skutečnost, a to posunem od výlučné přítomnosti k většímu ocenění minulosti a budoucnosti¹²¹. Důsledkem tohoto posunu bude nakonec větší vážnost přítomnosti. Jenže chápáné docela jinak.

Richard Kearney to s průzračnou jasností – byť bez výslovné zmínky o teologii – shrnuje tak, že historická hermeneutika je „schopna představit si, jak by věci mohly vypadat po odeznění postmoderny. Samozřejmě, stejně jako si umí představit, jak asi

¹²⁰ Viz Martin Buber, „Der Mensch von heute und die jüdische Bibel“, in: Martin Buber, *Werke II: Schriften zur Bibel*, München a Heidelberg: Kösel a Lambert Schneider, 1964, 847–869, jakož i jeho odkaz k Franzi Rosenzweigovi a jeho *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M.: Kaufmann, 1921.

¹²¹ K otázce změny rámce a jejímu vztahu k celému podniku teologie viz Donald Capps, *Reframing: A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis: Fortress Press, 1990. Viz ale také výhrady Salvadora Minuchina, „The Seductions of Constructivism“, *Networker* 15 (September/October 1991), 47–50.

vypadaly *před* ní. Etická představivost tak rozbíjí paralyzující kruhový bezčasový přítomnosti, kterou pěstuje naše současná kultura, a sděluje nám, že pokud chce lidstvo přežít svůj hrozící zánik, má povinnost připomínat si minulé a plánovat budoucí. Postmoderní přítomnost nepoznáme, pokud si nepředstavíme, co jí předcházelo a co po ní může nastat. Opustit imaginativní potenciál s jeho smyslem pro historickou *hloubku* znamená poddat se novému pozitivismu, který prohlašuje, že věci prostě jsou tak jak jsou a nemohou být jinak; je to vlastně stejné, jako přijmout postmoderní kult euforického povrchu, který v blyštivé spršce přerušovaných orgasmických instancí zcela stírá kritické odstíny autenticity, odcizení a obav.¹²² Navrhují tedy, abychom v postmoderní situaci svá tvrzení o minulosti a budoucnosti vyslovovali vždy lokálně a jako pozvání k rozhovoru.

III.

V evangelijní infrastruktuře – na rozdíl od nároků konzumentské perspektivy – slouží společenství dobře a přesně paměť, paměť, která připomíná, že naši minulost započal a pro nás udržuje suverénní věrný Bůh, který „povolává v bytí to, co není“ (Ř 4,17). Ve světě moderny je představa *stvoření* velmi problematická. Nese s sebou chronické otázky vztahu stvoření a vědy, stvoření a evoluce, velkého třesku, *creatio ex nihilo* apod.¹²³ Všechny tyto formulace jsou pokusem vysvětlit to, co sama víra pojímá jako neproniknutelné božské tajemství. Stvoření, jak ho chápe Bible, se naproti tomu nesnaží vysvětlit vůbec nic. Víra ve stvoření je spíše doxologický výraz údivu nad tím, že já, my a svět vůbec existu-

¹²² Richard Kearney, „Ethics and the Postmodern Imagination“, *Thought* 622 (March 1987), 52–53. O kultuře charakteristické „přerušovanými orgasmickými instancemi“ viz David Harvey, *The Condition of Post-modernity*, Oxford: Blackwell, 1990.

¹²³ K novější diskusi na toto téma viz Jürgen Moltmann, *Bůh ve stvoření*, Brno: CDK, 1999 (přeložila Zdeňka Růžičková, původně jako *Gott in der Schöpfung*, München: Kaiser, 1985).

jeme.¹²⁴ Příčina vlastní existence se tu posunuje mimo vlastní já. Spočívá tedy v nevysvětlitelné, nevypočitatelné milující štědrosti, která staví na hlavu naše pojetí rozumnosti.

Víra ve stvoření, tedy tvrzení, že vše co existuje, bylo vytvořeno rozhazovačnou štědrostí Boží, nespěchá s vysvětlováním, jaké přitom byly Boží pohnutky. Stačí jí uznání, bázeň a nadšení. Tato neuvěřitelná minulost, k níž máme pouze *lyrický* přístup, situuje smysl člověka mimo něj samotného. Tím hned zkraje ruší každou snahu o soběstačnost a uschopňuje pro Druhého, s nímž má člověk přímo ze své definice co do činění.¹²⁵

Existuje užitečná konvence uvažovat o této minulosti darované z Boží štědrosti a o žasnoucí vděčnosti církve na třech rovinách.

1. *Původ mého já.* Evangelijní infrastruktura prohlašuje, potvrzuje a raduje se nad tím, že lidské já, každý ve své jedinečnosti, já i moji bližní, my všichni jsme dílem Božího majestátu, síly a štědrosti.¹²⁶ To, že existují, je skutečnost nezávislá na mě samotném, ukazující k Božímu tajemství, na něž mohou pouze odpovědět vděčností a chvalozpěvem. Když už existují, je na mně, abych s nespoutanou vděčností vyzpíval svůj vlastní život. Lidé starověkého Izraele samozřejmě neznali všechno, co dnes víme o vědeckých fázích reprodukce. Věděli ale, že děti přicházejí „odněkud“. Vyprávěli si proto bezpočet příběhů o narození

¹²⁴ Viz Terence E. Fretheim, „Creation’s Praise of God in the Psalms“, *Ex Auditu* 3 (1987), 16–30. Našeho tématu se týká celé číslo.

¹²⁵ O tom, jak klíčový je pro víru „ten Druhý“, píše Emmanuel Levinas, *Totalita a nekonečno (esej o exterioritě)*, Praha: Oikoymenh, 1997 (původně jako *Totalité et infini: essai sur l’exteriorité*, Nijhoff: La Haye, 1961), 77 a 188–190, a Hans Urs von Balthasar, *Theo-drama: Theological Dramatic Theory*, vol. 1: *Prolegomena*, San Francisco: Ignatius Press, 1988, 626, s odkazem k Ebnerovi, Buberovi, Marcelovi a Rosenzweigovi. Šířeji k tématu viz G. A. Johnson (vyd.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston: Northwestern University Press, 1990.

¹²⁶ S užitkem zde připomeňme první otázku a odpověď Heidelberského katechismu: „V čem jest jediné tvé potěšení v životě i v smrti? Jediné mé potěšení jest v tom, že živ jsa i umíraje nejsem sám svůj, nýbrž tělem i duší jsem svého věrného spasitele Jezukrista. On ... mne tak zachovává, že bez vůle Otce mého v nebesích ani vlas nemůže mi z hlavy spadnouti.“ O narození jako dimenzi stvoření viz Gustav Wingren, *Creation and Law*, London: Oliver and Boyd, 1961, 83–95.

dítěte.¹²⁷ Jsou to většinou příběhy, které se točí okolo Božího navštívení a oznámení, že se Bůh rozhodl pro nový život. Společenství se pak z nově narozených dětí raduje a vzdává za ně díky. V této doxologické tradici by člověka ani nenapadlo tvrdit, že je svým vlastním výtvorem a že si vystačí. A žena by se v ní nemohla stát samoživitelkou, donucenou být nakonec schopna zajistit svou vlastní existenci. Vždyť veškerý život je dar (viz Mt 6,25–33; 1K 4,7).

Z textů o původu lidských bytostí známe asi nejlépe ten v Gn 2,7: „I vytvořil Hospodin, Bůh, člověka...“ Člověk je kombinací obyčejného „prachu ze země“ a „dechu života“, vdechnutého Bohem. Izrael měl jasno v tom, jak děti přicházejí na svět. Při porodu vždy lidé pozorovali plácnutí, po němž novorozenec zalapal po dechu, a v ten úžasný okamžik začal žít, křičet, jíst ... a oni žasli. Věděli, že dítě samo dech nevymyslelo. Dostalo ho – a přijalo ho. Dech je darem, který dítě dostává zvenčí. Celá naše věda se nedostala o moc dál než k údivu nad tím, že vše, co je potřeba k životu, je skutečně darované.

Konkrétní popis tohoto křehkého zázraku najdeme v žalmu 139,13–16:

Tys to byl, kdo utvořil mé ledví,
v životě mé matky jsi mě utkal.
Tobě vzdávám chválu za činy, jež budí bázeň:
podivuhodně jsem utvořen,
obdivuhodné jsou tvé skutky,
toho jsem si plně vědom.
Tobě nezůstala skryta jediná z mých kostí,
když jsem byl v skrytosti tvořen
a hněten v nejhlubších útrobách země.
Tvé oči mě viděly v zárodku,
všechno bylo zapsáno v tvé knize:

¹²⁷ Všimněme si, že tam, kde se v Genezi mluví – řečeno s Westermannem a Coats-
sem – o „rodinných příbězích“, velká část těchto vzpomínek se točí kolem zázrač-
ného narození dítěte. Viz R. W. Neff, „The Announcement in the Birth Narrative
of Ishmael“, *BR* 17 (1972), 51–60.

dny tak, jak se vytvářely,
dřív než jediný z nich nastal.¹²⁸

Žalmista si představuje, že Bůh byl přímo u toho, když vznikalo a tvarovalo se embryo, když bylo tkáno a hněteno v útrokách, takže jen Bůh mě „viděl v zárodku“. Když se tu líčí nejhlubší, nepopsatelné tajemství a skrytost nového života, zní to skoro strašidelně. Bůh mě viděl ještě předtím, než jsem nabral podobu, měl dohled nad tím, jak se utvářel můj nejranější život. Není divu, že mluvčí přechází v doxologii. Jak jen Bůh mohl mít tolik trpělivosti, pozornosti, moudrosti a ohleduplnosti, že z této křehkosti vytvořil „mě“? Ve 14. verši, uprostřed reflexe, mluvčí přechází v doxologii. Existence před Boží tváří vyvolává chválu.

V žalmu 103,14 Izrael prohlašuje:

On ví, že jsme jen stvoření,
pamatuje, že jsme prach.

Starší překlady zde mají „Onť zajisté zná slepení naše“¹²⁹. Slovo „slepení“ je utvořeno ze stejného kořene jako sloveso „vytvořil“, doslova „uhnětl“ (*j-c-r*), použité v Gn 2,7¹³⁰. Bůh dobře zná nejistý okamžik našeho vzniku a počítá s ním. Proto má po celý náš život s námi soucit (*r-ch-m*), „jako má se syny soucit otec“ (Ž 103,13).

Okolnosti našeho osobního počátku jsou názornou ukázkou toho, jak nesouměřitelná je Boží štědrost a naše křehkost. Vědomí křehkého původu je ústřední součástí evangelijní víry. Připomínat to není nic unylého ani romantického, znamená to trvat na základní křehkosti lidského života. V dospělém světě honby za vědomostmi a mocí, kompetencemi a dosaženými výsledky se můžeme přetrhnout, jen abychom skryli a překonali svou vlastní křehkost. Eliminujeme tím štědrost jako definiční znak a podmínku našich životů.

¹²⁸ Ž 139,13–16 podle Českého ekumenického překladu.

¹²⁹ Ž 103,14 v překladu Bible kralické.

¹³⁰ O vztahu Gn 2,7 a Ž 103,14 píši v článku „Remember, You Are Dust“, *Journal for Preachers* 14 (Postní období, 1991), 3–10.

Velcí a úspěšnější dřiči, alespoň pokud jde o peníze a moc, většinou popírají svou trvalou křehkost. Takové skrývání je ale vyčerpávající a vede k porážce, protože čím víc moci člověk má, tím více jí potřebuje, aby si ji udržel. Takže jí nakonec nemá nikdy dost. Není pochyb o tom, že snaha o vojenskou převahu a nadvládu a s nimi související brutalita a zneužívání jsou výsledkem tohoto fatálního sebeklamu, této potřeby zastřít vlastní křehkost. Církev je v naší společnosti primárním místem, které tu zbylo k tomu, abychom uznali svou původní, hlubokou a nepopíratelnou slabost, která přímo volá po zvláštní jemnosti a štedrosti. Právě tato bezelstná slabost a jemnost by mohly napomoci v odbourávání násilného a hrozivého světa vlastní soběstačnosti. Snad by mohly napomoci vytvořit nový *vzdorovět* skutečné humanity. Všimněme si: přiznání lidské křehkosti nevychází z vědomí morálky a smrti.¹³¹ Přitakání křehkosti nezaznívá v kontextu smrti, ale během nádherného zázraku zrození. Byly doby, kdy jsem neexistoval. Poté jsem silou, dobrotou a milostí Boží začal být – a jsem. Nevyvinul jsem se, nýbrž si mě zamiloval a dal mi jméno kdosi, kdo je nad mou matkou a mým otcem; mě, který se v tu chvíli nemusel stydět ani ničím kvalifikovat, nahého, milovaného a v bezpečí. „Ať se vaše srdce nechvěje!“ (J 14,27)

Peter Doll si povšiml, jaké další důležité funkce má vyznání o stvoření lidského já.¹³² Ve čtyřech příslovích (Př 14,31; 17,5; 22,2 a 29,13) učitel moudrosti popisuje, jak je Boží stvoření lidského já základem lidské rovnosti:

Kdo utiskuje nuzného, tupí toho, kdo jej učinil,
kdežto ctí ho ten, kdo se nad ubožákem slitovává.

(Př 14,31, viz také Př 17,5)

Boháč a chudák se střetávají,
Hospodin učinil oba.

(Př 22,2, viz také Př 29,13)

¹³¹ Téma lidské křehkosti a jejích masek souzní s knihou Ernesta Beckera, *The Denial of Death*, New York: Free Press, 1973, i když jazyk a představy jsou zde mnohem intimnější.

¹³² Peter Doll, *Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlicher Weisheit*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1985.

Tváří v tvář tomuto nepochopitelnému tajemství jsou si všichni rovni. Člověk nemá důvod, aby druhým manipuloval. Všimněme si, že je to naše představa o vlastní soběstačnosti, jež nás žene k tomu, abychom si namlouvali, jak jsme druhým nadřazení. Jsou-li však všichni zrozeni z jemné Boží prozřetelnosti, pak jsou si také všichni rovni.

Kázání o lidské křehkosti (pozor: nikoli hned o hříchu!) může být šancí pro lidi uštvané karteziánským světem, např. jeho konzumentskými reklamami. Je pozváním, aby vstoupili do světa větší lidskosti, aby se sdružili podle toho, co je v naší situaci skutečně důležité a nepopíratelné. Tento evangelijní postoj je zároveň pozvánkou k nelpění, k základní důvěře, která o svém životě umí říci:

Neženu se za velkými věcmi,
za divy, jež nevystihnu,
nýbrž chovám se klidně a tiše.
Jako odstavené dítě u své matky,
jako odstavené dítě je ve mně má duše. (Ž 131,1b–2)

V našem konvenčním světě jsme lapeni ve zběsilém závodu bez možnosti vystoupit. Zázrak lidského já, které se setkalo s Boží láskou a začne být proměňováno jeho štědrostí, může umožnit únik z tohoto šíleného světa neustálého sebezajišťování. A tento únik je nezbytný pro nástup Boží vlády.

2. *Původ světa.* O stvoření světa už toho bylo řečeno a napsáno velmi mnoho. Zpravidla to vše bylo okouzleno vědeckými kategoriemi, stejně jako my sami. Naše evangelijní infrastruktura se ale myslím nemusí v prvé řadě snažit přizpůsobit vědeckému učení. O charakteru a kvalitě světa má promlouvat sama za sebe. Novinka evangelia pro tento svět spočívá v tom, že Bůh tento svět uspořádal jako životodárný a radostný generativní systém. Lidé sice mají za úkol starat se o svět a kultivovat jej, sami jej však nestvořili. Řeč o stvoření končí doxologií. Když Izrael přemýšlí o stvoření, zmocňuje se jej samotného a spolu s ním i všeho stvoření nadšení, úžas a vděčnost. Nechci zde snižovat zásluhy, které

má na porozumění světu věda. Možná jsou úžasné televizní pořady *National Geographic* a *Nature Channel*, za nimiž se skrývá náročná vědecká práce, nejlepším vhladem do tajemství a zázraku plně funkčního a životodárného světa. Svět je skutečně domovem, v němž jsme vítáni, v němž je o nás postaráno a v němž se s vděčností uspokojují naše potřeby.

Lze zde citovat dva texty, i když podobných by se našlo mnohem víc. Hymnem oslavujícím stvoření je žalm 104. Pisatelé tohoto hymnu si pozorně všímají detailů stvoření, vychutnávají si jeho jeho jednotlivé prvky¹³³. Rozsáhlé líčení vrcholí ve verši 24:

Jak nesčetná jsou tvá díla, Hospodine!
Všechno jsi učinil moudře;
země je plná tvých tvorů.

Žalm si všímá, jak velkoryse je v rámci stvoření nastavena produkce stravy:

A to vše s nadějí vzhlíží k tobě,
že jim dáš v pravý čas pokrm;
rozdáváš jim a oni si berou,
otevřeš ruku a nasytí se dobrým. (Ž 104,27–28)

Poté se od potravy obrací k onomu dechu¹³⁴, který je na počátku dán nemluvnatům, jenž ale současně umožňuje dýchat stromům a trávě, bystřinám, kozorožcům i lvíčatům.

¹³³ Vychutnat si stvoření je důležitým motivem starce Zosimy v Dostojevského *Bratřech Karamazových*, v překladu Jaromíra Hrubého a Jaroslavy Medkové, Praha: Dobrovský, 2015, 384–385: „Milujte veškerá Boží stvoření v celku, i každé písečné zrno zvlášť. Každý lístek, každý Boží paprsek milujte. Milujte zvířata, milujte rostliny, milujte každou věc. Budeš-li milovat každou věc, postihneš Boží tajemství ve věcech. Jednou je najdeš a pak už budeš poznávat čím dál víc, každý den víc. A konečně budeš milovat celý svět láskou úplnou, všesvětovou. Milujte zvířata: jim dal Bůh počátek myšlenky a radost nerušenou. Nermuťte je, nemuťte je, neberte jim radost, neprotivte se myšlence Boží.“

¹³⁴ Následující argumentace je postavená na významové šíři hebrejského slova *ruach*, které znamená „duch“ i „vítr“ a jeho významové blízkosti slovu *nešama*, „vánek“, „dech“ i „duše“. (pozn. př.)

Skryješ-li tvář, propadají děsu,
odejmeš-li jejich ducha, hynou, v prach se navracejí.
Sesíláš-li svého ducha, jsou stvořeni znovu,
a tak obnovuješ tvářnost země. (Ž 104,29–30)

Vše závisí na Božím dechu. Když ho Bůh dává, svět funguje. Když ho Bůh odejme, stromy umírají, řeky vysychají a ptactvo hyne. Celé stvoření se modlí: „ducha svého svatého *nám* neodnímej“ (Ž 51,13), neboť skrze něho žijeme. Dělá to dojem pulzující sítě, kde Bůh vše naplánoval jako „dobré“ (krásné), vzájemně propojené a zaopatřené. Přitom to takové být nemuselo. Kdyby Bůh nedal svůj dech, měli bychom na zemi jen chaos, neřád a neschopnost udržet život. Tak tomu však není. Svět funguje pro život.

V exilu si Izrael představuje, že veškeré stvoření je pod ochranou tohoto Boha, který svou silou předčí babylonská božstva:

Ten, který sídlí nad obzorem země,
jejíž obyvatelé jsou jako kobylinky,
ten, který nebesa jak závoj roztahuje
a napíná je jako stan k obývání.
Ten hodnotáře za nic nemá
a jako s nicotou nakládá se soudci země. (Iz 40,22–23)

Všimněme si, jak se tyto dva verše o expandujícím stvoření náhle překvapivě stáčíjí politickým směrem. Stvořitel nebe a země je pánem, garantem a stvořitelem pozemských hodnotářů. Veškerá lidská moc jakž takž drží vposledku jen díky tomu, že to Bůh stvořitel připouští.

Tato báseň pro exulanty táhne pozoruhodnou spojnicí mezi nádherou stvoření a mezi tím, jaké šance mají chudí země. Obě témata jsou spojena dvěma navazujícími verši.

Cožpak nevíš? Cožpak jsi neslyšel?
Hospodin, Bůh věčný, stvořitel končin země,
není zemdlený, není znavený,
jeho rozumnost vystihnout nelze.
On dává zemdlenému sílu
a dostatek odvahy bezmocnému. (Iz 40,28–29)

Stvoření neslouží jen silným, mocným a znalým. Slouží také zemdeným, bezmocným, beznadějným a bezcenným. Slouží tím, že země „vydává símě tomu, kdo rozsévá, a chléb tomu, kdo jí“ (Iz 55,10). Slouží tím, že umožňuje člověku obnovit sílu. Stvoření zahání únavu a zemdenost a probouzí chuť, běh a let.

Evangelijní pohled může nakonec poukázat také na to, jak zoufale neuspořádaně žijeme a jak právě odtud pramení naše fobie i naše neustálá únava.¹³⁵ Je to dobré téma pro místní sbor: Co nás stále žene, proč jsme tak nenasytní a tak neklidní? Odpověď by v této doxologické tradici zněla: Protože s programem štědré Boží péče máme problém. A tam, kde máme tento problém a kde je neochota k důvěře, tam „jsou mladíci zemdení a unavení“ a sotva kdo „se vznáší jako orel“ nebo „běží bez únavy...“ (Iz 40,30–31)¹³⁶.

Svět na nás nezávisí, ale ani ho nemáme zcela k dispozici. Svět je založen mimo nás, v úradku Boží moudrosti. Snad se Bůh naší snahou získat kontrolu, profesionalitu a nadvládu jen útrpně baví. Chceme-li opravdu přestat s křečovitou snahou udržet si vládu, což může vypadat, jako by se nám věci vymkly z rukou, stačí jen uznat, že nám svět nepatří, patřit nám nemusí, ba ani nesmí. Můžeme ho ale oslavovat jako Boží milovaný svět, který nám zprostředkovává život.

3. *Původ společenství*. Třetí sféra naší paměti, která potřebuje změnit kontext, se týká společenství. Izrael je darem Boží zakladatelské, způsobující milosti. Sám o sobě je Izrael nevysvětlitelným tajemstvím.¹³⁷ Úvahy o vzniku Izraele zvou *mutatis mutandis* k evangelijním úvahám o církvi. Církev jako alternativní společen-

¹³⁵ Viz Paul Tournier, *Fatigue in Modern Society*, Richmond: John Knox Press, 1965.

¹³⁶ Iz 40,30–31: ³⁰ Mladíci jsou zemdení a unavení, jinoši se potácejí, klopýtají. ³¹ Ale ti, kdo skládají naději v Hospodina, nabývají nové síly; vznášejí se jak orlové, běží bez únavy, jdou bez umdlení.

¹³⁷ O „tajemství Izraele“ psal nejvýmluvněji Martin Buber. Viz jeho esej „Die Erwählung Israels“, in: *Almanach des Schocken Verlags*, Berlin, 1938, zahrnuto v Martin Buber, *Werke II: Schriften zur Bibel*, s. 1037nn. Viz také Paul van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, díl 2: *A Christian Theology of the People Israel*, San Francisco: Harper and Row, 1987, díly 4 a 5 a passim.

ství v tomto světě není spolkem dobrovolníků, uskupením na základě nahodilých preferencí. Církev jako předvoj nového, předchů toho, co přichází, jako domov pro podivné typy, právě taková je dílem Boží zakladatelské milosti. Přes všechnu svou porušenost je církev místem, v němž přebývá Boží životodárná moc.

Před několika lety jsem přednášel v Andersonu v Jižní Karolíně. Byla to ekumenická skupinka křesťanů v moři ustrašeného náboženského konzervatismu. Můj syn, tehdy středoškolák, byl se mnou a o tom sboru jsme si cestou zpátky povídali. Samozřejmě to byl sbor ustrašený, nezajímavý a polovičatý. Ale pak jsme si zkusili představit Anderson v Jižní Karolíně bez tohoto sboru. Představit si jakoukoli obec bez křesťanského sboru. Vždyť je to právě toto podivné společenství, které vědomě vychází z Boží lásky, jež na tomto místě vytrvale klade otázky po lidské spravedlnosti a bližním, a vytrvale, s láskou a péčí na ně *inscenuje* odpověď.

Vždy mě znovu nadchne, co nacházím na nesmazaných tabulích v klubovnách malých sborů. Nedávno jsem navštívil sbor svého dětství ve venkovském Pilot Grove v Missouri. Bylo pondělí odpoledne. Na tabuli v přízemní sborové klubovně stálo z neděle křídou napsáno „*Ekumenismus znamená vyjít za hranice své současné identity*“. Něco takového v zapadákově, jakým je cooperský okres v Missouri! Církev je zcela jedinečným místem, kde se pěstují sny, zpívají písně, překračují hranice, kde platí pozornost zraněným a kde slabí mají svou čest. Na nic z toho jistě církev nemá monopol. Její specifikum ale spočívá v tom, že má tuto agendu přímo v popisu práce. Všude možně je to právě církev, která klade základní lidské otázky.

Opět přemýšlím o tom, jak toto společenství alternativní vize vzniklo. Jistě ne z dobrého úmyslu lidí. Je plodem Božího rozhodnutí. Na to, aby přemýšlel o svém původu a charakteru, měl Izrael v exilu jistě času víc než dost. Zde jsou dva plody tohoto exilního přemýšlení. První je ujištěním, druhý upomínkou. Ujištění je v knize Izajáš 43.

Nyní toto praví Hospodin,
tvůj stvořitel, Jákože,
tvůrce tvůj, Izraeli:

„Neboj se, já jsem tě vykoupil,
povolal jsem tě tvým jménem, jsi můj.
Půjdeš-li přes vody, já budu s tebou,
půjdeš-li přes řeky, nestrhne tě proud,
půjdeš-li ohněm, nespálíš se,
plamen tě nepopálí. (Iz 43,1–2)

...

Protože jsi v očích mých tak drahý, vzácný,
protože jsem si tě zamiloval,
dám za tebe mnohé lidi
a národy za tvůj život.
Neboj se, já budu s tebou.
Tvé potomstvo přivedu od východu,
shromáždím tě od západu.
Severu poručím: ‚Vydej!‘
a jihu: ‚Nezadržuj!‘
Přiveď mé syny zdaleka
a mé dcery od končin země,
každého, kdo se nazývá mým jménem
a koho jsem stvořil ke své slávě,
koho jsem vytvořil a učinil.“

(Iz 43,4–7)

Tato báseň je určena malému Izraeli zapomenutému v exilu, společenství, které je bez prostředků a zápasí o víru. Je zvláštní, že tato báseň mluví o vzniku společenství termíny stvoření: „stvořitel tvůj ... tvůrce tvůj...“¹³⁸ Na svou adresu náhle slyší přímo kvintesenci evangelijního ujištění: „Neboj se!“ A Bůh, který je mluvčím této básně, pak ujišťuje svou věrností, solidaritou, svou blízkostí a láskou, mateřskou péčí, s níž se ujme odvržených jako se pastýř ujímá ztracené ovce (v. 5 a 6).

¹³⁸ Rainer Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1974 názorně ukázal, jaké jsou rozdíly a jaký je vztah mezi biblickým stvořením světa a mezi Izraelem. Viz také Rolf Rendtorff, „Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja“, *ZTK* 51 (1954), 3–14, a Carroll Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome: Biblical Institute Press, 1970.

Společenství propadlo zmatku, má začít nově, jako kdysi na počátku.

Na počátku stejně jako vždy později to začalo tím, že se Bůh rozhodl a pro svůj divný podnik si shromáždil skupinu lidí. Shromáždí se lidi, jako jsme my, bohaté i chudé, liberály i konzervativce, ochotné i váhavé, otroky i svobodné. Všem jim nabízí, aby se upsali jeho podivným písním a tvrdým přikázáním. Vzniká tak společenství jako žádné jiné na světě. Neexistuje zde arogance ani morálka zásluh, pohrdání cizinci ani nadřzování domácím. Je zde pouze ujištění, že Boží vůlí pro tyto lidi je, aby v tomto světě byli divní. Toto slabé společenství běženců se nyní musí rozhodnout, co si počne se svou podivností.

Druhým plodem exilního přemýšlení je méně známý text z knihy Ezechiel 16:

V den svého narození jsi byla pohozena v poli, protože jsi vzbuzovala hnus. Tu jsem šel kolem tebe a uviděl jsem tě, jak se třepeš ve vlastní krvi, a řekl jsem ti, když jsi ležela ve vlastní krvi: Žij! Dal jsem ti růst jako tomu, co raší na poli, vyrostla jsi a jsi velká. Rozvinula ses do plného půvabu, ňadra dostala tvar, vyrostlo ti ochlupení, ale byla jsi docela nahá. Šel jsem kolem tebe, uviděl jsem tě, a hle, byl právě tvůj čas, čas milování. I rozprostřel jsem na tebe svůj plášť, přikryl jsem tvou nahotu. Pak jsem ti přísahal a vešel s tebou v smlouvu, je výrok Panovníka Hospodina, a stala ses mou [...] Ozdobil jsem tě ozdobami, na ruce jsem ti dal náramky a na hrdlo náhrdelník. Navlékl jsem ti do chřípí kroužek a do uší náušnice [...] Tvé jméno proniklo mezi pronárody pro tvou krásu; byla dokonalá pro důstojnost, kterou jsem na tebe vložil, je výrok Panovníka Hospodina. Ty jsi však spoléhala na svou krásu a zhanobila jsi své jméno smilstvím. (Ezechiel 16,5b–15)

Je to neuvěřitelné divadlo! Bůh nalezl opuštěné nemluvně, pohozené a nechtěné, před chvílí narozené, s pupeční šňůrou ještě neodstřiženou, neumyté a nahé. Přál si, aby se z tohoto nic stal někdo. Když z dítěte vyrostla slečna, Bůh se jí jako dobrý rodič

postaral o šatstvo, dobře ji oblékal a zajistil jí kvalitní vzdělání a kontakty. Hotová královna!

Z ubohého dítěte se stala královna Izraele. Z bezmocného uzlíčku, nad nímž se Bůh smiloval, je společenství víry. Izrael (a v našem případě církev) sám o sobě nemá dost sil k životu. Je závislý, pohozený, nahý, zranitelný a bez prostředků. Text Ez 16 pak pokračuje kronikou těžko uvěřitelné nevděčnosti Izraele a jeho pádu. Tento pád ale nijak nezmenšuje zázrak onoho původního daru.

Jsem přesvědčen, že úvahy o evangelijní infrastruktuře vedou ke změně rámce života, a to nejprve právě z hlediska jeho původu. V rámci moderny buď o počátcích nepřemýšlíme vůbec, nebo jen v souvislosti s tím, kam to kdo dotáhl. To ovšem nutně budí pocit vlastní soběstačnosti nebo naopak čiré beznaděje nad vlastním údělem. Mnoho lidí, kteří o realitě uvažují podle převládajícího vzorce, trpí skutečnou *amnézií*, ztrátou paměti. Je úkolem církve čelit této amnézii, neboť tam, kde si lidé nic nepamatují a nemají možnost srovnání, tam je snadné vyhlásit současnost jako absolutně a jedinečně pravdivou. Což vede buď k tomu, že se sami poplácáváme po ramenou nad vlastním blahobytem – nebo nás zdolá beznaděj, jak bědný je náš úděl.

Pro tradici biblického textu představuje paměť poklad nesmírné ceny. Církev je společenství, které se shromažďuje, aby si pamatovalo. Paměť, která je důležitá jako zdroj postmoderní představitivosti, nemusí být uspořádaná, koherentní ani rozumná. Text se podobá záznamu z psychoterapie. Připomíná všelijak podivné momenty naší vlastní minulosti, momenty, které jsme potlačili. Tím otfásá našim tenkým časem přítomným, z pod jehož povrchu se na nás valí změť materiálu, v němž můžeme zahlédnout a zvolit jiné, alternativní časy přítomné. Úkolem kazatele proto není vždy jen hovořit k přítomnosti. Někdy stačí podívat se s trochou hravosti do minulosti. Když se do toho s pomocí textu dáme, zjistíme, že jsme – my sami, svět i církev – úžasným, tajemně a s nesmírnou štedrostí počatým stvořením. Má-li naše minulost své kořeny v hravosti, pak ani naše přítomnost nemusí být tak přísně seriózní. Přítomnost je rekontextualizována tak, aby ji ovládla vděčnost. Naše minulost je úžasná a naše přítomnost tak obnáší mnohem

více možností, než si pod vládou ustrašené a arogantní moderny dokážeme představit.

IV.

V rámci evangelijní infrastruktury je společenství nesené mocnou vizí. Tou se diametrálně liší od konzumní perspektivy. Je to vize toho, že budoucnost není uzavřená. Bůh má v úmyslu darovat nám netušenou celistvost. Aby se na nás, pro nás a skrze nás tato novost mohla uskutečnit, staví se Bůh nutně proti všemu přítomnému, neboť je to Bůh, který „to, co jest, obrátil v nic“ (1K 1,28) tak, aby se plně uskutečnila jeho vůle.

Myšlenka dokonání (*eschatonu*) je z hlediska moderny velmi problematická.¹³⁹ Tato myšlenka nás zve k tomu, abychom již dnes „žili budoucnost“. Tím se ovšem dostaneme do křížku s představou pevně daného vývoje, v němž nemá co pohledávat nic, co nevychází z přítomnosti. Zatímco v evangelijní infrastruktuře jde o to „spolehnout na to, v co doufáme, a být si jist tím, co nevidíme“ (Žd 11,1), znamená naopak moderna ve své nejhlubší podstatě beznaděj, ať již proto, že své uspokojení a ocenění máme už nyní, nebo naopak proto, že ho ještě nemáme.

Naděje, přesvědčení, že Bůh dovede vše k dokonalému a slavnému naplnění, samozřejmě není vysvětlením. Ani tato naděje nepřináší konkrétní návod na řešení problémů. Biblická naděje však je jásavým a slavnostním přesvědčením, že se Bůh nevzdá, dokud to v tomto světě nebude zcela Boží. Na jednu stranu je takové přesvědčení o naději protikladem našeho hlubokého zoufalství, v němž často nevidíme východiska ze svých současných problémů. Na druhou stranu je toto přesvědčení ochranou před iluzí, že je v našich vlastních silách žít nyní nebo v budoucnu zcela podle svých představ.

¹³⁹ Tato problematičnost je východiskem Bultmannova hermeneutického programu. Bultmann se pokusil nalézt na tuto problematičnost odpověď, ta se však pro další teologii stala skutečnou pohromou.

Mít naději znamená přenechat v důvěřivém spolehnutí svou existenci Bohu, „který mezi námi může učinit neskonale víc, než zač prosíme a co si dovedeme představit“ (Ef 3,20). Nechci nijak umenšovat problematičnost tohoto přesvědčení víry. Zvu vás ale, abyste spolu se mnou přemýšleli nejen o tom, jak těžké je mluvit o Božích zaslíbeních ve sboru, který od Boha nic nechce a neočekává, ale také o tom, jak pevné nervy musí mít kazatel, který o tom všem má směle mluvit, a to i přesto, že si on sám či ona sama v leckterém ohledu již možná také se svody moderny zadali.

Stejně jako u stvoření, je také vyznání víry v dokonání *doxologickou výpovědí*. Neopírá se o nic viditelného, jen o charakter Boží, jak prosvítá z jeho vlastních zaslíbení. K evangelijní infrastruktuře proto nutně patří, že se v ní pravidelně dostanou ke slovu extravagantní a odvážná zaslíbení Boží.

1. *Dokonalé já*. Následující poznámky k dokonalému já činím v kontextu dvou skutečností. Zaprvé, všichni dobře a zcela konkrétně víme, jak nás naše vlastní těkavá nespokojenost se sebou samotnými často přivádí k zoufalství. Stejně jako Pavel v listu Římanům 7 chceme i my jednat jinak a být jiní, naše vůle je však slabá a náš úmysl nevydrží.¹⁴⁰ Po většinu dní našeho života nejsme tím, kým bychom chtěli být. Žijeme ve společnosti, která nás trvale zaměstnává a trvale uspokojuje naše potřeby, takže o tom, jak na tom jsme, příliš nepřemýšlíme. Evangelijní infrastruktura

¹⁴⁰ Římanům 7,15–25: ¹⁵ Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávídím. ¹⁶ Jestliže však to, co dělám, je proti mé vůli, pak souhlasím se zákonem a uznávám, že je dobrý. ¹⁷ Pak to vlastně nejsem já, kdo jedná špatně, ale hřích, který je ve mně. ¹⁸ Víím totiž, že ve mně, to jest v mé lidské přirozenosti, nepřebývá dobro. Chci dobro, to dokážu, ale vykonat už ne. ¹⁹ Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci. ²⁰ Jestliže však činím to, co nechci, nedělám to já, ale hřích, který ve mně přebývá. ²¹ Objevují tedy takový zákon: Když chci činit dobro, mám v dosahu jen zlo. ²² Ve své nejnuitnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; ²³ když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hřichu, kterému se podřizují mé údy. ²⁴ Jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti? ²⁵ Jedině Bohu buď dík skrze Ježíše Krista, Pána našeho! – A tak tentýž já sloužím svou myslí zákonu Božímu, ale svým jednáním zákonu hřichu.

by proto neměla připustit, aby nám opium většinové společnosti zakrývalo hluboké a bolestné vědomí, že jsme skutečně nedokonalými bytostmi.¹⁴¹ Zadruhé, mnohé skutečně ukazuje na to, že naše já je čímsi procesuálním, že jsme v pohybu, že nemáme nějakou stálou identitu.¹⁴² Tato procesuální realita, kterou jsme neustále nově ustavováni a přeskládáváni, nám umožňuje nalézt jazyk evangelijní víry.

Ve Starém zákoně přichází naše já ke slovu především v osobních nárcích žalmů. Jak ukázal Rainer Albertz¹⁴³, věřící já se zde v opravdové nouzi obrací s opravdovou důvěrou k Bohu s prosbou, aby pro nás vykonal to, čeho my sami nejsme schopni. Tato pastorační eschatologie se nejzřetelněji ozývá v prosbách, v nichž člověk svůj život zcela a úplně předává Bohu.

Rád bych zde citoval několik takových modliteb.

Žalm 51 známe jako modlitební zpověď, vloženou do úst Davi-
dovi. Odvážným jazykem stvoření je zde řečeno:

Stvoř mi, Bože, čisté srdce,
obnov v mém nitru pevného ducha.

Jen mě neodvrhuj od své tváře,
ducha svého svatého mi neber!

Dej, ať se zas veselím z tvé spásy,
podepři mě duchem oddanosti.

(Ž 51,12–14)

Mluvčí zde prosí o čisté srdce, nového a pevného ducha a přístup k samotnému Bohu, žádá si daru Božího vanutí a nakonec „radost z tvé spásy“, pocit spokojenosti a blaha, které doprovázejí Boží věrnost. Mluvčí zřejmě dobře ví, co znamená být

¹⁴¹ Viz Ray L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination: Toward an Ontology and a Rhetoric of Revelation*, Atlanta: Scholars Press, 1985. Hart přináší jednu z prvních fenomenologií představivosti. Kniha přesměřovala hermeneutickou a antropologickou debatu. K témuž z jiné perspektivy viz Robert Kegan, *The Evolving Self*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.

¹⁴² Viz Walter Brueggemann, *Israel's Praise*, 18–22.

¹⁴³ Rainer Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, 26–51, a tentýž, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1978, 23–48.

pokřiven a znetvořen chybnou volbou, nečistým srdcem, zbloudilým duchem a svedenými city. Tento mluvčí ví, co znamená, když člověk automaticky ztratil celé své já. Nyní se obrací k Bohu, jenž je jako jediný schopen slepit jeho život v nové stvoření. Není zde řeč o svépomoci, žádné novoroční předsevzetí, žádné instantní řešení. Jen naprostá otevřenost ohledně vlastní deformace. A naděje na reformaci, formulovaná jazykem stvoření. Všimněme si: ona novost, v níž žalmista doufá, obnáší také touhu, aby to byl návrat do bezprostřední blízkosti Boží.

Žalm 22, jehož úvodní slova tak dobře známe, vyjadřuje drama ztraceného já, které se obrací k Bohu. Začíná uznáním totální prohry:

Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?
Daleko spása má, ač o pomoc volám.
Bože můj, volám ve dne, a neodpovídáš,
nemohu se ztišit ani v noci. (Ž 22,2–3)

Žádné „tak co, jak se vede? ... ale jo, pane faráři, jde to“. Základní daností života je zde odtrženost od Božího zaslíbení. Důvod neznáme. Není zde ani náznak toho, že by opuštěnost byla zapříčiněná hříchem. Možná prostě Bůh ve své svobodě odešel jinam. Skoro se zdá, že se Bůh příliš nestará. Mluvčí ví, že mimo Přítomnost není skutečného života.

Po této zoufalé prosbě ale v žalmu přece jen převáží naděje, jež vyznává:

Nepohrdl poniženým,
v opovržení ho neměl.
Když trpěl příkoří, neukryl před ním svou tvář,
slyšel, když k němu o pomoc volal. (Ž 22,25)

Život, v němž nebylo možno předstoupit před Přítomnost, smí nyní opět spatřovat tvář. Je to ona tvář, o níž v požehnání pronášíme, že ji má Bůh nad námi rozjasnit a obdařit nás *šalomem*. Volání na začátku žalmu je krokem naděje, která ví, že mírou dokonalého já je přítomnost Boží a plné společenství s ním.

Žalm 73 je dramatickým líčením života, který byl stravován odcizením, záští a závistí. Žalmista si jde na vlastní pěst a má dojem, že jeho život za mnoho nestojí:

Avšak moje nohy málem odbočily,
moje kroky téměř sešly z cesty,
neboť jsem záviděl potřeštěncům,
když jsem viděl svévolné, jak pokojně si žijí. (Ž 73,2–3)

Zvrat nastane ve chvíli, kdy mluvčí vstoupí do svatyně Boží přítomnosti. Jeho život je náhle přeorientován (v. 17), přichází k sobě a vyznává:

Já však chci být ustavičně s tebou,
uchopils mě za pravici,
povedeš mě podle svého rozhodnutí
a pak do slávy mě přijmeš. (Ž 73,23–24)

Nakonec má žalmista dost na tom, že „Bůh bude navěky skála mého srdce a můj podíl“ (v. 26).

Žalm 17 obsahuje dlouhý nárek, adresovaný Bohu (verše 1 a 2) a vyjadřující vztek vůči nepřátelům (verše 9–11). Na konci mluvčí doufá v plné společenství s Bohem:

Já však ve spravedlnosti uzřím tvoji tvář,
až procitnu, budu se sytit tvým zjevem. (Ž 17,15)

Je to vlastně šokující tvrzení, jedno z nejpodivnějších v Bibli. Mluvčí zde předpokládá, že Boha spatří tvář v tvář, že se podívá, jak Bůh vypadá.

Tato sbírka modliteb, k nimž bychom mohli přidat další, jasně ukazuje, že naplnění mého já, v něž doufáme, znamená, že toto já bude žít v plném společenství s Bohem, že se bude těšit z jeho přítomnosti a bude v naprostém bezpečí, že bude doma, protože v Boží přítomnosti. Tato představa nám může připadat hodně zvláštní, ba přímo pohoršlivá, ale náleží k jádru naší víry. Zdá se mi, že se moderně podařilo tuto naději nám takřka dokonale

vymluvit. Máme strach, že by taková představa zněla příliš mysticky nebo romanticky, mimozemsky nebo jen pro ty, kdo mají zvláštní „náboženské vedení“. To ale není případ Žalmů.

Ty jsou „lidovými modlitbami“, modlitbami obyčejných lidí, kteří si uvědomili, kým ve skutečnosti jsou. Evangelijní víra tvrdí, že lidský život nespočívá v tom, co si člověk koupí nebo co je schopen prodat, nespočívá ani v tom, zda má pravdu a jak dobrý je. Spočívá ve společenství!¹⁴⁴ To je jádrem zaslíbení a tak po tom v nitru toužíme. Tyto žalmy doufají v Boží doprovázení, doufají v to, že člověk má u Boha svůj domov. Není to ani nějak zvlášť zbožné tvrzení. Spíše jen uznání, že jsme stvořeni pro vztah. Abychom dosáhli tohoto vzácného spočinutí, obdařil nás Bůh neklidem.¹⁴⁵ Ve společnosti zaměřené na zisk jsme ovšem tuto touhu proměnili v celou řadu projevů nevázanosti a chtíče, z nichž ale žádný tuto touhu nakonec neuspokojí. Jedním z úkolů církve, která se řídí Biblií, je znovu se zaměřit na to, co činí člověka celistvého. Celistvými nás učiní společenství a toto společenství po nás chce kázeň, některé věci přijmout a jiných se odřeknout tak, abychom byli k dispozici životu s Bohem, jenž sám je k dispozici velmi nelacině.

2. *Dokonalý svět.* Není potřeba nijak zvláštní bystrosti ani představivosti, aby nám bylo jasné, že svět jako životodárný a vnitřně provázaný systém společné obživy je stále hrubě nedokonalý. Ať už si vezmeme vojensko-ekonomicko-politickou schopnost potlačovat lidství a terorizovat zemi nebo dysfunkční ekosystém, spoutaný naší hrabivostí a strachem, je stále jasnější, že svět, tak jak ho známe, není světem, o němž bylo řečeno „dobrý“, tedy světem, jaký Bůh chtěl.

Je zřejmě nepochybné, že rehabilitace země vyžaduje proměnu lidské perspektivy a politiky. Evangelijní víra ale navíc vyznává,

¹⁴⁴ Jak ostatně praví první odpověď Westminsterského katechismu, lidským údělem je „oslavovat Boha a radovat se z něj“.

¹⁴⁵ Toto vyhlížené a pokojné společenství se provizorně nastoluje každého dne odpočinku. Viz Marva J. Dawn, *Keeping the Sabbath Wholly: Ceasing, Resting, Embracing, Feasting*, Grand Rapids: Eerdmans, 1989. Viz také Walter Brueggemann, *Finally Comes the Poet*, 90–99.

že aby byla země dokonalá, bude nakonec potřeba, aby na scénu rozhodujícím způsobem vstoupil Bůh. Tato víra tvrdí nejen to, že je to potřeba, ale i to, že to Bůh ve své věrnosti vykoná. Nejvýmluvnějším projevem této touhy a této naděje jsou poetická slova Pavlova:

Celé tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů. Neboť tvorstvo bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marnosti vydal. Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích. Víme přece, že veškeré tvorstvo až podnes společně sténá a pracuje k porodu. A nejen to: i my sami, kteří již máme Ducha jako příslib darů Božích, i my ve svém nitru sténáme, očekávající přijetí za syny, totiž vykoupení svého těla.

(Ř 8,19–23)

Stvoření se skutečně nachází v dost bědném stavu. Uvnitř samotného stvoření však trvá očekávání, ba i jakési odhodlání, že tento ubohý stav nemusí a nesmí trvat navždy. To znamená, že stvoření má v sobě naději, která se upíná k Bohu. Upíná se k němu v zoufalém a naléhavém očekávání, že Bůh skutečně vysvobodí svět z jeho úpadku a spoutanosti. Není snadné pronášet toto poetické tvrzení v naší technické době. Kazatelé ale nejsou povinni stále jen něco vysvětlovat. Jejich úkolem je, aby dodávali textový materiál, z něhož si lidé sami utvoří své textem určené představy. Samo porušené stvoření – jde totiž skutečně o Boží stvoření, nikoli o přírodu – v sobě nese tíhnutí k novosti, kterou Bůh slíbil a která je jistá.

Bible svou důvěru v obnovu a nápravu světa vyjadřuje opravdu velkoryse, nad rámec naší soukromé a osobní víry. Nejjobsáhlejší a nejmocnější výraz této důvěry je u Izajáše 65,17–25.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Iz 65,17–25: ¹⁷ „Hle, já tvořím nová nebesa a novou zemi. Věci minulé nebudou připomínány, nevstoupí na mysl. ¹⁸ Veselte se, jásejte stále a stále nad tím, co stvořím. Hle, já stvořím Jeruzalém k jáсотu a jeho lid k veselí. ¹⁹ I já budu nad Jeruzalémem jásat a veselit se ze svého lidu. Nikdy víc už nebude v něm slyšet pláč ani křik. ²⁰ Nikdy už tam nebude dítě, které zemře v několika dnech, ani

Je to báseň, vložená do úst Božích, vyjadřující Boží odhodlání k budoucnosti světa. Bůh nic nevysvětluje, jen tvrdí. Ale co tvrdí! Bůh napraví všechno zlé a umožní nový svět:

Hle, já stvořím nová nebesa
a novou zemi.
Věci minulé nebudou připomínány,
nevstoupí na mysl.
Veselte se, jásejte stále a stále
nad tím, co stvořím.
Hle, já stvořím Jeruzalém k jásotu
a jeho lid k veselí. (Iz 65,17–18)

Nové nebe, nová země, nový Jeruzalém, nové lidství, učiněné pouze mocí Boží. Báseň pak blíže upřesňuje, jaká to bude novost. Tam, kde Bůh jedná ve jménu této novosti, vše se začíná měnit:

- žalostný, truchlivý a bolestný nářek skončí ... už žádná smrt (v. 19);
- konec dětské úmrtnosti (v. 20);
- konec vyvlastňování a vyhánění z domovů (verše 21–22);
- konec Boží nepřítomnosti, bezprostřední a plné společenství s Bohem (v. 24);
- konec stvoření rozděleného nepřátelstvím (v. 25);
- konec zraňování a ničení (v. 25).

stařec, který by se nedožil plnosti věku, protože bude mladíkem, kdo zemře ve stu letech. Ale hříšník, byť stoletý, bude zlořečen. ²¹ Vystavějí domy a usadí se v nich, vysázejí vinice a budou jíst jejich plody. ²² Nebudou stavět, aby se tam usadil jiný, nebudou sázet, aby z toho jedl jiný. Dny mého lidu budou jako dny stromu. Co svýma rukama vytvoří, to moji vyvolení sami spotřebují. ²³ Nebudou se namáhat nadarmo a nebudou rodit pro náhlý zánik, neboť jsou potomstvem těch, kdo byli Hospodinem požeňáni, oni i jejich potomci. ²⁴ Dříve než zavolají, já odpovím; budou ještě mluvit a já je už vyslyším. ²⁵ Vlk a beránek se budou pást spolu a lev jako dobytek bude žrát slámu, hadu však bude potravou prach. Nikdo už nebude páchat zlo a šířit zkázu na celé mé svaté hoře,“ praví Hospodin.

Báseň je ohlasem oněch hrozných verdiktů z Gn 3 ukládajících celé zemi trápení, jež se má projevit bolestí, vykořisťováním a žalem. Ztrápený svět současnosti ale má být překonán (viz Jan 16,33).¹⁴⁷ Nakonec se svět přece stane světem, jakým ho Bůh vždy chtěl mít – harmonickým, plodným a pokojným. Báseň nám samozřejmě neříká, jak a kde a kdy. Ale říká nám, kdo. Zatímco moderna zcela eliminovala ze všech svých propočtů toho, „jehož jméno je Svatý“, je evangelijní alternativa od počátku zaměřená právě na něj, na toho, jenž veškerou skutečnost uvede do blažené poslušnosti, aby mu vše bylo slavně podmaněno.

3. *Dokonalá církev.* To je těžké téma, protože církev sama je pouze předjímkou zaslíbeného plného společenství celého světa. Církev těžko může vyhlášovat svou vlastní očekávanou dokonalost, protože církev jako taková není cílem Božího stvoření. S touto výhradou ale v Bibli lze nalézt textovou tradici, která skutečně počítá s lidmi, kteří se obrátili k plnému a blaženému společenství s Bohem. Samozřejmě zde není řeč o institucionální církevní struktuře, byrokracii, hierarchii nebo ideologii. „Církev“ zde označuje společenství, výšeč lidstva, která je oddána Bohu a podílí se na jeho odhodlání k novému světu.¹⁴⁸

Starý zákon o nějakém „perfektním“, „dokonalém“ Izraeli mnoho nepřemýšlí. Přesto můžeme uvést dva texty.¹⁴⁹ Jr 31, 31–34¹⁵⁰ vyhlíží nové společenství, jež bude zcela usmířeno

¹⁴⁷ V J 16,33b říká Ježíš: „Ve světě máte soužení. Ale vzhopte se, já jsem přemohl svět.“

¹⁴⁸ Ve své studii „Praise and the Psalms: A Politics of Glad Abandonment“, která vyšla v časopise *The Hymn: A Journal of Congregational Song* 43, č. 3 (červenec 1992), 14–19, a č. 4 (říjen 1992), 11–18, jsem církev popsal jako „lidstvo v chvalách“. Když tedy chápeme církev doxologicky (a ne institučně), máme zde část lidstva, která svůj smysl života spatřuje v tom, že bude oslavovat Boha a těšit se z něj.

¹⁴⁹ Viz především Dt 18,13, kde některé překlady (např. anglický New Revised Standard Version, ale také Bible kralická) překládá slovo *tamim* jako „dokonalý (budeš před Bohem svým)“. O tomto slově viz Walter Brueggemann, „A Neglected Sapiential Word Pair“, *ZAW* 89 (1977), 234–58.

¹⁵⁰ Jr 31,31–34: ³¹ „Hle, přicházejí dny, je výrok Hospodinův, kdy uzavřu s domem izraelským i s domem judským novou smlouvu. ³² Ne takovou smlouvu, jakou

s Bohem. Dvě věci jsou pro toto společenství „přicházejících dnů“ důležité. Na jednu stranu budou všichni členové tohoto společenství dokonale „znát Hospodina“, tedy uznají ho jako pána a plně poznají Tóru. Jinými slovy, bude to společenství dokonale vyladěné na Boží vůli, jak ji vyjadřuje Tóra. Na druhou stranu jde o společenství, jemuž bylo zcela a úplně odpuštěno, není už zneschopňováno zbytky starých neposlušností a je proto zcela svobodné ke šťastné, plné a radostné poslušnosti.

Podle druhého textu, Neh 12,27–30¹⁵¹, je toto společenství zcela konkrétně očišťováno činností kněží, takže může před Boha předstupovat s dokonalou radostí, svobodně a bez břemen.

V Novém zákoně můžeme najít tři obrazy církve, která je plně otevřená Boží vůli. Zaprvé, oddíl Ef 5,27¹⁵² používá podobně jako oddíl Neh 12,27–30 v rámci své vize církve „svaté a bez úhony“¹⁵³ kněžské výrazivo. Zadruhé, oslnivá vize knihy Zjevení 21,1–3¹⁵⁴ je

jsem uzavřel s jejich otci v den, kdy jsem je uchopil za ruku, abych je vyvedl z egyptské země. Oni mou smlouvu porušili, ale já jsem zůstal jejich manželem, je výrok Hospodinův. ³³ Toto je smlouva, kterou uzavřu s domem izraelským po oněch dnech, je výrok Hospodinův: Svůj zákon jim dám do nitra, vepíší jim jej do srdce. Budu jim Bohem a oni budou mým lidem. ³⁴ Už nebude učit každý svého bližního a každý svého bratra: „Poznávejte Hospodina!“ Všichni mě budou znát, od nejmenšího do největšího z nich, je výrok Hospodinův. Odpustím jim jejich nepravost a jejich hřích už nebudu připomínat.“

¹⁵¹ Neh 12,27–30: ²⁷ K posvěcení jeruzalémských hradeb vyhledali a přivedli do Jeruzaléma levity ze všech jejich míst, aby uspořádali radostnou slavnost posvěcení spojenou s dikůvzdáním a zpěvem za doprovodu cymbálů, harf a cítar.

²⁸ Tu se shromáždili příslušníci pěveckých sborů z okrsku kolem Jeruzaléma a z netófských dvorců, ²⁹ z Bét-gilgálu a z polností Geby a Azmávetu; zpěváci si totiž vystavěli dvorce okolo Jeruzaléma. ³⁰ Kněží a levité se očistili, pak očistili lid i brány a hradby.

¹⁵² Ef 5,27: ... tak si on sám (tj. Kristus) připravil církev slavnou, bez poskvrny, vrásky a čehokoli podobného, aby byla svatá a bezúhonná.

¹⁵³ K použití termínu *teleios*, dokonalý v evangeliích viz Mt 5,48 a Mt 19,21 a obecněji v knize Roberta A. Guelicha, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*, Waco: Word Books, 1982, 234–237.

¹⁵⁴ Zj 21,1–3: ¹ A viděl jsem nové nebe a novou zemi, neboť první nebe a první země pominuly a moře již vůbec nebylo. ² A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město, nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha. ³ A slyšel jsem veliký hlas od trůnu: „Hle, příbytek Boží uprostřed lidí, Bůh bude přebývat mezi nimi a oni budou jeho lid; on sám, jejich Bůh, bude s nimi...“

ohlasem Iz 65,17–25¹⁵⁵. Používá metafory nevěsty, ozdobené pro svého ženicha všemi možnými půvaby. Zatřetí, Jakub 1,26–27¹⁵⁶ spojuje „pravou a čistou zbožnost“ se sociální otázkou:

„Domnívá-li se kdo, že je zbožný, a přitom nedrží na uzdě svůj jazyk, klame tím sám sebe a jeho zbožnost je marná. Pravá a čistá zbožnost před Bohem a Otcem znamená pamatovat na vdovy a sirotky v jejich soužení a chránit se před poskvrnou světa.“

Text tedy mnoha způsoby potvrzuje a vyhlíží novou ekonomii nebe a země, již má Bůh na mysli a v srdci. Liší se od současné ekonomie, není jí nijak poplatná ani z ní není odvozená. Ve svůj příhodný okamžik Bůh překoná přítomnost. To je ovšem opovážlivé tvrzení! Opovážlivé je to pro všechny liberály, kteří dají jediné na Feuerbacha a mají za to, že „Bůh nemá jiné ruce než ty naše“. Opovážlivé je pro konzervativce, kteří se spoléhají na Boha, který „včera i dnes tentýž jest“. Intelektuálně je to skandál pro modernu, která věří, že už žádná další realita nenastane, a proto nám nezbyvá než se snažit urvat si z té stávající maximum.

Všimněme si, kde skončíme, pokud opustíme bázi evangelia. I když se zdá, že je evangelium notoricky obecné a nepřesné, je přesto opravdovým činem naděje, která důvěřuje a přitaká tomu, co Bůh hodlá učinit, jako skutečně možnému.¹⁵⁷ Nepochybují o tom, že bez evangelia je člověk ponechán zoufalství, protože je odsouzen – přinejlepším – k opakování stále téhož.

¹⁵⁵ Viz poznámku 146.

¹⁵⁶ Jk 1,26–27: ²⁶ Domnívá-li se kdo, že je zbožný, a přitom nedrží na uzdě svůj jazyk, klame tím sám sebe a jeho zbožnost je marná. ²⁷ Pravá a čistá zbožnost před Bohem a Otcem znamená pamatovat na vdovy a sirotky v jejich soužení a chránit se před poskvrnou světa.

¹⁵⁷ Karl Barth ve své *Církevní dogmatice* (I/2,13) mluví o tom, že se teologie musí pohnout od toho, co je *reálné*, k tomu, co je *možné*. Moderna tento směr obrátila a od myšlenky na možné se obrátila výlučně k reálnému. Tento pohyb bezesporu oslabil postoje víry. K tématu „nemožnosti“ v narativní představitosti Izraele viz Walter Brueggemann, „‘Impossibility’ and Epistemology“, 615–34.

Porážka lidského já, když člověk není schopen přijmout naději, vede k tomu, že končí v depresi, možná sebevraždou, možná jako cynik nebo jako násilník. Nemám pochyb o tom, že množství násilí okolo nás, zpuštěného bezpráví i skryté brutality a nátlaku v zahraniční politice, jsou vždy činem zoufalství, kde se již nic nového nečeká.

Porážka světa bez naděje na obnovu a vlečeného jen ekonomik nedostatku vede k chamtivosti a monopolu. Jen upevňuje neúnosné rozdíly mezi majetnými a nemajetnými.

Porážka církve, která nevěří, že by její život mohl být proměněn Duchem a Slovem, a končí proto v rozhádané svárlosti navzájem si konkurujících důrazů a zájmů, bez misijní energie, příliš zaujatá bojem o vliv, než aby nesla rysy Ukřižovaného.

Do této vleklé etapy porážky lidského já, světa i církve, dává zvěst evangelia zaznít tónům naděje, kterou neovládá náš vyděšený rozum a kterou nespoutávají naše názory na to, co je možné, naděje stejně odvážné jako ony smělé texty, které jako zaslíbení odezíráme samotnému Bohu ze rtů. S obnovou, kterou zaslubují lidskému já, církvi i světu, tyto texty připomínají Wesleyho píseň:

Dokonej své nové stvoření,
ať jsme čisti, bez poskvrnny,
kéž tvou velkou spásu zříme
v tobě zcela obnoveni.
Slávou v slávu proměnění,
bychom v nebi usedli,
své koruny ti k nohám vrhli,
ztraceni v úžasu, lásce a chvalách.

Úkol zasadit krajní polohy našeho života do nového rámce se odehrává na dvou rovinách. V první řadě máme *nahradit amnésii pamětí*. To znamená vrátit lidem ve sboru jejich ztracenou minulost. Zadruhé pak máme *nahradit zoufalství nadějí*. To znamená vrátit jim jejich budoucnost. Dar paměti a naděje zprostředkovaný těmito texty není nějaký velký a koherentní systém. Spíše jde o malé dárky, jednou za čas text a všechny tak divné a tak cizí, vonící novými světy neochočenými modernou. I my sami se sty-

díme tyto texty vyslovit, neboť i my sami máme horizont spoutaný tím, „co je možné“, zatímco ve světě evangelia je limitující jen to, co je nemožné. Přesto je vyslovujeme.

V.

Myslím si, že společenství, které před svou vlastní minulostí dává pravidelně přednost vzpomínce na velkolepé počátky z Boží moci, které před svou vlastní budoucností dává pravidelně přednost jásavé intencionalitě Božích zaslíbení, společenství, které se vylomilo z amnézie a zoufalství, takové společenství nutně žije už nyní jinak. Řečeno opačně, v přetváření přítomnosti se nepohneme z místa, pokud zásadně nezměníme rámec své minulosti a své budoucnosti. Až změníme rámec těchto limitů, může se proměnit i naše přítomnost.

Představte si já, které už není já určené reklamou, které není v zajetí neustálé snahy zajistit si bezpečí, představte si já, které zapustilo kořeny v nevypočitatelném zázraku Boží lásky, já, které se už nemusí stále hnát vpřed, ale zaměřuje se na plné společenství s Bohem – jenž je jeho pravým určením a skutečným domovem. Představte si já, které svůj scénář¹⁵⁸ získává pravidelným poslechem kázání, které se pravidelně účastní svátostí, těchto svátků velkorysosti. A představte si faráře, který smí být svědkem tohoto růstu, změny a zrání lidského já.

Uvedu zde tři texty, které se zabývají proměněným já, já zasaženým do nového rámce.

Zprvu, žalm 119 líčí toto já tak, že je dítětem Tóry, zcela oddané a poslušné. Děláme si až příliš starosti s tím, abychom nebyli zákoničtí, a tak nám uniká, že pro autentickou židovskou zbožnost není poslušnost Tóry břemenem, ale radostí. Tóra je úžasným prozrazením Boží vůle, díky němuž se člověk nemusí donekonečna trápit tím, jak žít. Lidské já, zakořeněné v paměti

¹⁵⁸ Autor pracuje s blízkostí slov *script*, „(psát) scénář“ a *Scripture*, „Písmo“ ve smyslu Bible. (pozn. př.)

a posílené nadějí, nachází výraz ve slovech žalmu: „Jak jsem si tvou Tóru¹⁵⁹ zamiloval“ (Ž 119,97). A žalmista pokračuje:

Tvého Zákona se budu držet ustavičně,
navěky a navždy.
Volně budu chodit,
na tvá ustanovení se dotazuji. (Ž 119,44–45)

Je to právě Zákon, jenž vytváří svobodu. Smyslem církve je generovat pro lidské já přesně tento druh svobody, o němž ve zcela jiném kontextu Luther mluví jako „O svobodě křesťanské“¹⁶⁰.

Zadruhé, na závěr neznámějšího žalmu jeho mluvčí přímo jásá:

Ano, dobrotu a milosrdenství provázet mě budou
všemi dny mého žití.
Do Hospodinova domu se budu vracet
do nejdelších časů. (Ž 23,6)

Je škoda, že tento žalm bývá většinou spojován s pohřby. Ve skutečnosti zde promlouvá kdosi, kdo dosáhl vděčnosti a základní důvěry. Radostně se chystá bydlet v domě „dobroty a milosrdenství“, nikde jinde už bydlet nechce. Má bohatou vzpomínku na dobrotu a milosrdenství a příslibem dobroty a milosrdenství také žije. Se svou vzpomínkou a se svou interpretací přetváří aktivně a konkrétně přítomnost i budoucnost, v níž doufá. Jak by asi vypadal „antižalm“, v němž by mluvčí neměl ani pastýře, ani stezku spravedlnosti, ani živá místa u vod, ani berlu, ani hůl, ani olej, ani prostřený stůl ... a po tom všem by toužil? Takový člověk by nesnesl klidné a bezpečné místo, nesnesl by dobrotu

¹⁵⁹ Hebrejské slovo *tóra* znamenalo původně „poučení“, kterého se člověku dostalo v rámci věštecké praxe, později znamenalo „učení“ ve smyslu soustavy doporučených praktik. Do řečtiny bylo přeloženo jako *nomos*, „zákon“, a tak je přeloženo v Českém ekumenickém překladu. V překladu následujeme autora v tom, kdy používá hebrejský termín Tóra a kdy slovo Zákon. (pozn. př.)

¹⁶⁰ Martin Luther, *O svobodě křesťanské – Babylonské zajetí – Lutherův odkaz*, Praha: Kalich, 1935, 126–202.

a milosrdenství, kde jsou všechny naše potřeby naplněny a kde je zajištěn náš blahobyť.

Můj třetí text je zřejmě textem křesťním. V oddíle Ko 3,5–17¹⁶¹ má být staré já „umrtveno“ a „svlečeno“. Nově „oblečené“ já se vyznačuje „milosrdným soucitem, dobrotou, skromností, pokorou a trpělivostí“ (v. 12). Takové já přetéká láskou a odpuštěním a svůj vrchol nachází v díkůvzdání. Je to já, které je zaplaveno a kochá se znovuzrozením, jež mu evangelium způsobilo. Takové já je tedy naprostým opakem všech já, která uvízla v přítomnosti, nehodlají nikoho poslouchat, netěší se z žádné budoucnosti a zuby nehty se brání jakémukoli převlečení.

Představte si svět, který už není arénou omezených zdrojů a neměnných vzorců vládnutí, který už není v zajetí nekonečných bojů o moc, představte si svět, v němž je možné rozpomenout se na onen poetický den stvoření, kdy se jitřní hvězdy radostí daly do zpěvu, svět, který se už nesvíjí nenávistí, protože je poddán Boží přítomnosti a je místem, kde už nikdo „nebude páchat zlo a šířit zkázu“ (Iz 65,25). Tento svět i se svými socio-ekonomickými a politickými procesy je rozpjatý mezi svým zázračným původem a svou plnou restitucí. Představte si svět, kde se děs a hrůza staly zbytečnými a brutální sobectví přímo nemístným. Text, který chci

¹⁶¹ Ko: 3,5–17 ⁵ Proto umrtvujte své pozemské sklony: smilstvo, necudnost, vášeň, zlou touhu a hrabivost, která je modloslužbou. ⁶ Pro takové věci přichází Boží hněv. ⁷ I vy jste dříve tak žili. ⁸ Ale nyní odhďte to všecko: zlobu, hněv, špatnost, rouhání, pomluvy z vašich úst. ⁹ Neobelhávejte jeden druhého, svlečte se sebe starého člověka i s jeho skutky ¹⁰ a oblečte nového, který dochází pravého poznání, když se obnovuje podle obrazu svého Stvořitele. ¹¹ Potom už není Řek a Žid, obřezaný a neobřezaný, barbar, divoch, otrok a svobodný – ale všechno a ve všech Kristus. ¹² Jako vyvolení Boží, svatí a milovaní, oblečte milosrdný soucit, dobrotu, skromnost, pokoru a trpělivost. ¹³ Snášejte se navzájem a odpouštějte si, má-li kdo něco proti druhému. Jako Pán odpustil vám, odpouštějte i vy. ¹⁴ Především však mějte lásku, která všechno spojuje k dokonalosti. ¹⁵ A ve vašem srdci ať vládne mír Kristův, k němuž jste byli povoláni v jedno společné tělo. A buďte vděční. ¹⁶ Nechť ve vás přebývá slovo Kristovo v celém svém bohatství: se vši moudrostí se navzájem učte a napomínejte a s vděčností v srdci oslavujte Boha žalmy, chválami a zpěvem, jak vám dává Duch. ¹⁷ Všechno, cokoli mluvíte nebo děláte, činite ve jménu Pána Ježíše a skrze něho děkujte Bohu Otci.

pro tento fantastický svět připomenout, je Gn 9,8–17¹⁶². Svět má v tomto textu právě za sebou hrozivý masakr potopy. Má už ho za sebou, protože si to Bůh rozmyslel a o svět se opět začal starat. Nyní mu dává nové znamení své smlouvy.

Duha zde symbolizuje jeden skutečně evangelijní důraz. Duha není romantickým symbolem zamilovaných, není ani politickou bází různobarevných koalic. Je výrokem o pevném Božím rozhodnutí. Dána od Boha, připomíná duha Bohu samotnému jeho vlastní rozhodnutí a jeho příslib. Ale jaký příslib! Je to příslib,

- že „setba i žeň, chlad i žár, léto i zima“ (Gn 9,22) se budou střídát se spolehlivou pravidelností,
- že už nikdy nebude země v ohrožení,
- že si Bůh bude pamatovat svou věčnou smlouvu mezi sebou ... a vším živým tvorstvem na zemi.

Svět je tedy, říká tento báječný text, zcela v bezpečí. Jen se musí naučit důvěřovat tomuto slovu a tomuto znamení – a být v klidu. Svět, který si nepamatuje a který nedoufá, bude krutý a děsivý. Tento svět je ale nyní přeznačen, přeznaménkován a předefinován – jako bezpečný, důvěryhodný a zajištěný.

Představte si společenství víry, které už nebloudí cizinou, zba-vené paměti a vydané na pospas nebezpečí. V exilu se tomuto společenství mohlo zdát, že jeho život s Bohem skončil dost neslavně,

¹⁶² Gn 9,8–17: ⁸ Bůh řekl Noemu a jeho synům: ⁹ „Hle, já ustavuji svou smlouvu s vámi a s vaším potomstvem ¹⁰ i s každým živým tvorem, který je s vámi, s ptactvem, s dobytkem i s veškerou zemskou zvěří, která je s vámi, se všemi, kdo vyšli z archy, včetně zemské zvěře. ¹¹ Ustavuji s vámi svou smlouvu. Už nebude vyhlazeno všechno tvorstvo vodami potopy a nedojde již k potopě, která by zahladila zemi.“ ¹² Dále Bůh řekl: „Toto je znamení smlouvy, jež kladu mezi sebe a vás i každého živého tvora, který je s vámi, pro pokolení všech věků: ¹³ Položil jsem na oblak svou duhu, aby byla znamením smlouvy mezi mnou a zemí. ¹⁴ Kdykoli zahalím zemi oblakem a na oblaku se ukáže duha, ¹⁵ rozpomenou se na svou smlouvu mezi mnou a vámi i veškerým živým tvorstvem, a vody již nikdy nezpůsobí potopu ke zkáze všeho tvorstva. ¹⁶ Ukáže-li se na oblaku duha, pohlédnu na ni a rozpomenou se na věčnou smlouvu mezi Bohem a veškerým živým tvorstvem, které je na zemi.“ ¹⁷ Řekl pak Bůh Noemu: „Toto je znamení smlouvy, kterou jsem ustavil mezi sebou a veškerým tvorstvem, které je na zemi.“

že zůstalo bez naděje a bez pomoci. Jenže právě tam, uprostřed hrůz, ztrát a opuštěnosti exilu, básník zcela zásadně obnovuje jeho přítomnost:

„Na maličký okamžik jsem tě opustil,
avšak shromáždím tě v převelikém slitování.
V návalu rozlícení skryl jsem před tebou
na okamžik svoji tvář,
avšak ve věčném milosrdenství
jsem se nad tebou slitoval,
praví Hospodin, tvůj vykupitel.“
„Je to pro mě jako za dnů Noeho,
kdy jsem se přísahou zavázal,
že už nikdy vody Noeho zemi nezatopí.
Právě tak jsem se přísežně odřekl
rozlícení i pohrůžek vůči tobě.
I kdyby ustoupily hory a pohnuly se pahorky,
moje milosrdenství od tebe neustoupí
a smlouva mého pokoje se nepohne,
praví Hospodin, jenž se nad tebou slitovává.“ (Iz 54,7–10)

Skutečně zde byl kratinký výpadek Boží lásky k Izraeli. Ten okamžik je ale pryč, navždy za námi. Přítomnost, byť stále v exilu, vypadá docela jinak. Tato radikální proměna přítomnosti připomíná vyprávění o potopě. To, co se při potopě přihodilo světu, to se nyní v exilu děje Izraeli. „Je to pro mě jako za dnů Noeho.“ (Iz 54,9a) Jako za dnů Noeho si připadáme opuštěni. Jako za dnů Noeho se nám však nabízí nový příslib přítomnosti a věrnosti. Novinkou je zde „milosrdenství“, „smlouva pokoje“ a „slitování“. Uzdraven, ujištěn a zabezpečen jde Izrael dál radostně svou cestou.

Církev si často připadá opuštěná. Na toto přítomné trápení církve máme text, který byl ovšem, stejně jako žalm 23, poněkud nešťastně zabrán jen pro pohřby. Je však především slovem církvi v její přítomné bázlivosti:

„Vaše srdce at' se nechvěje úzkostí! ...
Nezanechám vás osiřelé, přijdu k vám.“ (Jan 14,1 a 18)

Církev je svou riskantní poslušností neustále v ohrožení. Není však na to sama, není osiřelá ani opuštěná.

Báseň v Iz 54 i zaslíbení v J 14 je třeba *vzít jako* (o spojce „jako“ viz str. 46) spolehlivé ujištění. Asi jako když matka ujišťuje své dítě slovy „neboj se, jsem tady s tebou“. Příslib ještě nemusí být viditelný ani hmatatelný. Často jde o znamení, gesto, slovo. Když ho ale vezmeme vážně, promění se „až jednou“ v „nyní“ a „vzdálené tam“ ve „zde“. Když toto slovo přijmeme s vírou, pak se navzdory všemu, co nás stále děsí, v naší přítomnosti zabydlí důvěra. Chtít po církvi, která je v ohrožení, aby věřila takovému slovu, není maličkost. Ale přesně to chceme po malém dítěti. Dítě se musí naučit důvěřovat matce, stejně jako jsme se důvěře museli naučit my všichni, kteří dosáhli dospělosti. Církvi (stejně jako důvěřivému dítěti) nakonec nezbyvá než vsadit na gesto důvěry, která je ve své pozornosti a ve své vytrvalosti překvapivě transformativní.

VI.

Čas přítomný se svými hrozbami a riziky je buď zabydlen důvěrou, nebo vůbec žádný není. Moderna nám ze strachu před pověřčivostí úplně vyprázdnila přítomný čas, neboť slova nic neplatí a my jsme ponecháni docela sami, bez vzájemného oslovení.¹⁶³ Naším prometheovsky zoufalým úkolem se stalo vyplnit tuto prázdnotu. Když ale jenom sami po svém zoufale vyplňujeme prázdnotu, máme sklon vyplňovat ji značně neuspokojivým způsobem. Vyplňujeme ji tím, co jsme si sami navyráběli, a chceme toho stále víc. „Plnost času“, jak nám ji sugeruje naše ustrašenost, se stala hlavně vrcholem chamtivosti, projevující se hrabivostí, jež je ve skutečnosti modlářstvím. Výsledkem chamtivosti, hrabivosti a modlářství je *komoditizace*, redukce všeho a všech (včetně sebe

¹⁶³ Je výmluvné, že v podobenství o boháči a stodolách (L 12,16–21) se boháč raduje docela sám. Trpí samomluvou. Podobenství dávno ví, co nás moderna naučila s velikým zpožděním, že chamtivost a touha vlastnit člověka izoluje a uzavírá společenství.

samotných) na zboží, prostředek a předmět ovládnutí.¹⁶⁴ I když je tato komoditizace typická hlavně pro naši dobu, byl to už Descartes, kdo vyslal předzvěst této instrumentalizace, jež i přírodu pojímá jako komoditu.¹⁶⁵ Tato instrumentalizace nakonec neslouží ničemu mimo sebe samotnou, žádnému vyššímu cíli, nýbrž stává se sama sobě cílem. A tam, kde společnost nemá jiný cíl než fascinaci svými prostředky, tam zcela nezbytně uvádá lidský duch a soucit nahrazuje brutalita.

V tomto ztrápeném čase přítomném vyslovuje církev své slovo o alternativě. *Promlouvá o já*, které je otevřeno poslušnosti (Ž 119), které má dost na dobrotě a milosrdenství (Ž 23,6) a které se převléklo do svatosti a spravedlnosti (Ko 3,5–17). *Pro-sazuje svět*, který je pevně zasazen v dobrém Božím zaslíbení (Gn 9,8–17). *A představuje církev*, o kterou je postaráno a která není osiřelá (Iz 54,7–10 a J 14,1 a 18). To znamená, že v čase přítomném nabízí naše zvěst takové já, takový svět a takovou církev, které jsou zabezpečeny věrností smlouvy, již nemůže narušit naše ustrašenost, smlouvy, která své účastníky proměňuje a pře-definovává.

Přítomnost zkonstruovaná jako smluvní důvěra není nějakým snadným, romantickým slovem o intimitě a o „vztazích“. Mnohem více vypovídá o připravenosti nechat si darovat život odjinud, od Boha a od bližního, spíše než si ho dát sám. Zatímco si komoditizace představuje já jako autonomního hráče, je u smlouvy oním ohniskem, na němž záleží, ten druhý.¹⁶⁶ Důvěra druhému

¹⁶⁴ Viz Franz J. Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism*, Maryknoll: Orbis Books, 1986.

¹⁶⁵ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, 149, o Descartovi píše: „Nový model svrchované racionality, s nímž Descartes přišel, se tváří jako cosi, co nám má pomoci zvládnout život. Osvobodit se od iluzí, které mysl zanášejí všim možným, znamená lépe ji pochopit a tedy kontrolovat. Podobně i osvobodit se od vášní a spoléhat na rozum znamená podřídit vášně účelovému vedení. Nadvláda rozumu znamená, že určující už není nějaká vize, nýbrž agenda, která vše podřizuje doméně fungování.“

¹⁶⁶ Zatímco já se vždy může stát komoditou, smlouva obrací zájem k tomu druhému. K tématu *alterity* viz Emmanuel Lévinas, *Totalita a nekonečno*; George

otevřít cestu docela jiné psychologii já, docela jinému pojetí veřejnosti a docela jiné ekleziologii. Skutečný protiklad mezi *komoditou* a mezi *smlouvou* spočívá v tom, zda se ke druhému obracím s důvěrou. Tato důvěra se opírá o bohaté vzpomínky na velkorysé počátky a o živou naději, doufající v plné a radostné dokonání. Komoditizace naopak nezná druhého, jemuž by bylo možno důvěřovat. Promrhala velkorysé vzpomínky a radostnou naději a zůstala jí hubená, úředně zvládnutelná přítomnost. Vše tedy záleží na trvalé a zřetelné důvěře žijící v čase s námi a pro nás.

Abych zhruba načrtnul, jak by církev mohla dát zaznít své evangelijní infrastruktuře, musel jsem tematizovat naši současnou krizi. Současně jsem se pokusil navrhnout její interpretaci. Řekl jsem, že svůdnost moderny v nás vyvolává

- *amnézii*, ztrátu paměti našeho úžasného původu,
- *chtivost, hrabivost a modlářství*, kterými zajišťujeme, ale současně brutalizujeme svou přítomnost,
- *zoufalství*, bez naděje, že naše osudy dojdou naplnění.

Slepá ulička *amnézie, chtivosti a zoufalství* nám nemusí všem být hned zřejmá. Výchovou, zvykem a sociálním tlakem se drží pod povrchem toho, co si uvědomujeme. Tam ale žije a šíří svůj distancovaný cynismus. V nedávné minulosti moderny jsou to právě *amnézie, chtivost a zoufalství*, jež skutečně ovládly naše pojetí sebe samých, světa a dokonce i církve.

Řekl jsem dále, že tváří v tvář rozpadu nadvlády tohoto pojetí, kdy jsou náhle možné i jiné pohledy, má církev a faráři dát zaznít představě alternativního světa, který žije v textu a skrze něj. Vezmeme-li tento úkol vážně, narazíme brzy na to, že naše mluvení, naše představy a naše návrhy představují skutečný odpor a subverzi většinové perspektivě, jinak tak mocné. Představovat si většinové perspektivě navzdory pak znamená:

Steiner, *Real Presences*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, 146, 188 aj., a Kearney, „Ethics“.

- *pamatovat* si bohatou minulost, a to navzdory zakořeněné amnézii,
- *pěstovat přítomnost založenou na smlouvě*, a to navzdory převládající komoditizaci,
- *doufat* v úžasnou budoucnost, a to navzdory široce rozšířenému rezignovanému zoufalství.

Když církev slaví svou liturgii, když čte z Bible a když zvěstuje evangelium, klade tím odpor a čelí světu, který nás tak dlouho ovládal.

Nejhlasitější protesty proti této evangelijní vzdoropředstavitosti se zpravidla neozývají ze strany militantních sekularistů. Ozývají se z prostředí věřících, kteří to myslí dobře, ale jsou nakaženi modernou. Ozývají se z úst farářů, kteří postupně ztratili víru, že to, co káže, by mohla být pravda. Když tedy slavíme bohoslužby, vyhlasujeme tím:

- paměť ve společenství napadeném agresivní zapomnětlivostí,
- smlouvu ve společenství hluboce zapleteném do komoditizace,
- naději ve společenství, které nevěří, že by něco nového bylo zaslíbeno a možno.

My si to ale představujeme jinak, my to „bereme“ jinak. A pokud to „bereme“ a představujeme si jinak, můžeme (a budeme) také jinak jednat, ať už v soukromí nebo na veřejnosti. Naše alternativní „jako“ tvrdí, že svět je mnohem tvárnější, než jak nám bylo výchovou dáno si myslet. Stáváme se tak advokáty příslibené Boží novosti. A tím všelijak nesměle a bázkově inscenujeme Toho, jehož hodina nastala. Čtvrtý evangelista o něm říká:

Ježíš vstal od stolu a vědom si toho, že mu Otec dal všechno do rukou a že od Boha vyšel a k Bohu odchází, odložil svrchní šat, vzal lněné plátno a přepásal se... (Jan 13,3–4)

Věděl, odkud vyšel, a stejně to víme i my. Věděl, kam odchází, a stejně to víme i my. Vzal lněné plátno – a stejně ho bereme i my.

On i my naplňujeme přítomnost skutky smlouvy, skutky soucitu a smíření. Všichni až na jednoho v místnosti se oné noci oddali Ježíšově vzdoropředstavivosti. Tato vzdoropředstavivost žije a působí docela prakticky v tajemství bohoslužeb a na odvážných rtech kazatele. Bohoslužby inscenují a kázání dává zaznít nabídce nového života, a to přímo před očima houževnaté nadvlády smrti.

KAPITOLA 3: UVNITŘ VZDORODRAMATU

Až dosud jsem se snažil popsat postmoderní situaci, v níž je možné rozvinout alternativní představivost. Snažil jsem se tematicky načrtnout podobu evangelijní infrastruktury a jasně ji odlišit od konzumentství, které vše pojímá jen jako zboží. Zatím jsem jen letmo naznačil, jakou roli má v naší snaze o rozvinutí vzdoropředstavivosti samotná Bible. Snad to ale bylo dost náznaků na to, aby bylo zřejmé, že Bible má v tomto scénáři, který tu líčím, klíčové místo. Role Bible je navíc v tomto podniku zcela klíčová proto, že Bible je „živým slovem Božím“¹⁶⁷. Jsem tedy připraven „brát“ Bibli i se vši její problematičností „jako“ slovo Boží. Samozřejmě si uvědomuji, čím vším je taková formulace zatížená. Doufám však, že se mi v průběhu následující argumentace podaří ukázat, co toto „vzít jako“ umožňuje, vyžaduje a obnáší.

I.

V minulé kapitole jsem se pokusil tematizovat evangelijní křížovanku, na níž se setkávají paměť, smlouva a naděje. Tato tematizace je ovšem – jako všechny tematizace – nutně redukcionistická, opomíjí cizost a specifičnost konkrétního textu. Chci proto nyní postoupit za tuto tematizaci a zdůraznit, že skutečným předmětem našeho zájmu je konkrétní text, bez nutnosti uvádět ho do vztahu k jiným textům nebo k nějakému koherentnímu,

¹⁶⁷ David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad, 1981, 107–115, bere autoritu nároků Bible fundacionalisticky jako jakési apriori. Bez tohoto apriorního předpokladu uvažuje o její autoritě George Steiner v článku „The Good Books“, *New Yorker* (January 11, 1988), 94–98.

z textu vyčtenému nebo do textu večtenému systému.¹⁶⁸ Takový přístup vyžaduje, abych vychutnal a pozorně vyslechl každičký text a pobyl u něj právě kvůli jeho vlastnímu nároku, i když mi třeba připadá podivný, cizí nebo dokonce urážlivý. Je zřejmé, že takový přístup dobře ladí s postmoderní perspektivou, která se zaměřuje na „malé“ příběhy, a to na úkor „příběhu velkého“¹⁶⁹. Pokud jde o pozornost věnovanou malému příběhu, mám zde čtyři předběžné poznámky:

1. Pozornost malému příběhu po nás vyžaduje, abychom se alespoň do jisté míry osvobodili od systematické perspektivy, zejména od dogmatiky.¹⁷⁰ Naučili jsme se číst Bibli v rámci myšlenkového systému, ať už ortodoxně vyznavačského, nebo naopak liberálně evolučního. Takový přístup umožňoval, aby jeden text posuzoval a hodnotil jiný text a často ho odsouval na okraj jako „nedůležitý“. Jsem přesvědčen, že právě nenápadný příběh, který se moc „nehodí“, je třeba vzít se vši úctou a vážností; asi tak, jako to Pavel doporučuje s „méně čestnými údy těla“¹⁷¹ (1K 12,23).

2. Důraz na malý příběh po nás vyžaduje, abychom popřeli značnou část toho, co jsme se naučili v rámci historické kritiky. Metoda, v níž jsme vyškoleni, operuje pomocí skrytých kritérií (moderní racionalismus), která dopředu rozhodují, co do textu patří. Tato metoda vyvinula úctyhodné strategie k odstranění všeho, co je modernímu myšlení nepřijatelné. Poetické rysy, které

¹⁶⁸ Toto říkám s maximálním důrazem. I když jsem se mnohému přiučil u Brevarda S. Childse a jeho důrazu na kánon, nehodlám oslabovat všelijak hranaté texty jenom proto, abych udržel „koherentní“ čtení.

¹⁶⁹ K pádu „velkého příběhu“ viz Stephen Toulmin, *Cosmopolis*, 186–201, a ještě dramatičtější Jean-François Lyotard, *O postmodernismu*, a programově také Jane Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley: University of California Press, 1990.

¹⁷⁰ Nechci tu v žádném případě mluvit o systematické teologii pejorativně. Jen upozorňuji, že v postmoderní situaci je naléhavě třeba jiných funkcí, spíše takových, jež postupují spíše nesystematicky a útržkovitě.

¹⁷¹ Nedělám si samozřejmě iluze, že se člověk může plně osvobodit od širších interpretačních rámců, ale může se alespoň snažit, aby v nich okrajové důrazy zcela nezapadly nebo nebyly pohlceny jinými.

konstituují novou skutečnost, odbývá pohrdlivou nálepkou literárního žánru nebo rozdělením na jednotlivé prameny, čímž v textu ruší a potlačuje ironii i záměrnou ambivalenci. Výsledkem historické kritiky je tak nejčastěji text, který je sice přijatelný moderní racionalitě, který ale během zpracování ztratil většinu toho, čím byl zajímavý, trefný a objevený.¹⁷²

3. Uvalení moderních kritických nebo systematicko-teologických kategorií na text vede k tomu, že ho čteme způsobem vlastním helénistické racionalitě, která se v moderním světě domohla značného vlivu. Takový syntetický, racionální způsob ale vede ke znásilnění toho, co je na textu charakteristicky židovské. Židovské čtení totiž respektuje texty, které jsou „vykloubené“, iracionální, rozporuplné, paradoxní, ironické a skandální. Jak ukázala Susan Handelman, „racionální“ čtení některé texty znásilňuje, ba co hůře, tyto texty docela odepisuje, zakazuje nám přístup k jejich podivnosti, která je ovšem jen nosičem podivnosti Boží a podivnosti života ve světě vůbec. Značná část církevní liturgie a kázání je tak spoutána a ochočena silami imperiálního univerzalizmu, který nesnese skandál partikularity; a spoutat a ochočit ji pomáhají také všichni ti, kteří ve jménu vědy nebo ideologie textu upírají jeho nebezpečnou, revoluční sílu.

Přimlouvám se proto, abychom nově ocenili víceznačnost, složitost a neohebnost textu. Nemusíme si dělat tolik starostí o to, aby byl text přijatelný pravověrným věřícím nebo kritickým racionalistům. Spíše navrhuji, aby se církev, věrná svému výchozímu textu, znovu stala místem rétorické křížovky¹⁷³, na níž text se svým implicitním „jako“ vypoví poslušnost a podporu

¹⁷² Jak si ve své studii „Good Books“ všimá George Steiner, nová literární kritika se ovšem může minout s vlastním přínosem textu stejně jako historická kritika, i když po svém. Obrat k literární kritice totiž sám o sobě nezaručí, že zaslechneme podivný, cizí hlas textu i s jeho syrovým nárokem. Nebezpečí historické kritiky tedy spočívá v tom, že ze všeho dělá minulost. Nebezpečí literární kritiky zase v tom, že z důležitých nároků textu dělá estetiku.

¹⁷³ Rétorické disjunkce jsou charakteristické pro freudovskou psychoanalýzu. Smyslem takových disjunkcí je proniknout pod hladký povrch zdánlivě rozumného diskurzu, který však mlží. Rétorika disjunkcí naopak nutí k vybarvení.

vládnoucímu systému. Mám dojem, že by to v naší společnosti nemuselo být tak těžké právě proto, že biblický text se mezi námi stále těší ohromné autoritě. Člověk to tedy může v církvi risknout – právě proto, že jde o Bibli. Takový přístup ale vyžaduje, aby se vykladači odnaučili značnou část toho, čeho jsme si tolik vážili a co jsme tolik oceňovali – v církvi i v akademickém světě. Taková praxe navíc povede k tomu, že církev, která vezme vážně text, značně ochabne ve svém zájmu o velká metafyzická témata a o velké morální jistoty. Ostatně, jestliže nám byl Bůh zprostředkován židovským myšlením a židovskou rétorikou a jestliže jeho slovo zůstává slovem nepotlačitelně židovského Boha, pak by nás epistemologický šok plynoucí z cizosti tohoto textu našim pohan-ským uším neměl tolik překvapit.

4. Myslím si, opět, že je zde značnou pomocí analogie s programem Freudovy psychoanalýzy¹⁷⁴. Ani na okamžik nechci redukovat kazatelství či výklad textu na psychoanalýzu a Bibli jako takovou na psychologii. Mám ale na mysli čtyři důležité aspekty diskurzu, jenž působí ve fungující freudovské terapii.

Zprvée, Freud pochopil, že teprve když *na povrch vykoukne to, co neseďí* (např. „freudovskými přerěknutími“), co bylo potlačeno a zasunuto do nevědomí, začne být možné pojmout život nově a zdravě. Stejně tak se mohou části Bible, které „neseďí“ teologii katechismů ani kritickému racionalismu, nakonec ukázat jako velmi důležité. Text dává zaznít tomu, co neseďí. Často nám to podává v detailu, ale my se u něj dost dlouho nepozdržíme. Dobrý vykladač stejně jako dobrý terapeut se umí pozdržet u přesného znění, u podivných nesrovnalostí, u opakujících se důrazu, aby si nakonec povšiml toho, co jinak zůstalo nepovšimnuto.

¹⁷⁴ Viz John Murray Cuddihy, *The Ordeal of Civility*. Paralely mezi výkladem textu a terapeutickým rozhovorem jsou zřejmé v díle Harolda Blooma. Viz také studii Herberta Schneidaua „Biblical Narrative and Modern Consciousness“, in: Frank McConnell (vyd.), *The Bible and the Narrative Tradition*, New York: Oxford University Press, 1986, 132–149. Schneidau svou studii končí poukazem na „nezachytitelnost Jahveho“. Freudův program zdůrazňuje přesně tuto „nezachytitelnost“ lidského já.

Zadruhé, Freud pochopil, že síla rozhodující o životě a smrti spočívá v jednotlivosti a detailu konkrétního rozhovoru. Není tedy ve velkých tématech propagovaných osobnostmi veřejného života. Nový život vzniká spíše tak, že se rozpomínáme na bolavá zranění a nenaplněné touhy. Podobně i v případech Bible nespočívá osvobozující a uzdravující vliv textu ve velkých tématech sloužících jen našim redukcionismům, ale v činech a promluvách, které jsou vesměs podivné, partikulární a trapné. Společenství se, stejně jako pacient, u nich má pozdrzet.

Zatřetí, když tomuto materiálu dáme zaznít, nedostáváme tím automaticky nový obraz skutečnosti. Dostáváme ale nový materiál, z něhož se takové rozsáhlejší vyjádření může vybudovat. Ti, kdo promlouvající text berou vážně, se u něj *pozdrží, neboť zde vzniká cosi nového*. V psychoanalýze se také dva účastníci rozhovoru pozdrží u vysloveného materiálu, u snu, který se zdál, nebo u formulace, která vyskočila z paměti. Procházejí okolo vysloveného materiálu a věnují se mu. Tento proces umožní pacientovi, aby dál naslouchal. Velmi často ten nový a podivný materiál vede k odhalení, které umožní reorientaci. Je to ale těžká, náročná a vytrvalá práce interpretace, nejen přijímání, co nakonec otevírá novost.

Začtvrté, jsou zde samozřejmě dobré důvody k tomu, abychom informace o sobě potlačovali. Musíme to dělat, jinak bychom nemohli fungovat. Struktura našeho já skutečně vyžaduje, abychom cenzurovali a selektovali. Stejným způsobem cenzurujeme a selektujeme texty, snažíme-li se získat jakž takž sdělitelnou představu o Bohu, o sobě a o světě. To je zřejmé z oněch rozsáhlých pasáží Bible, které se vůbec nedostaly do žádného z bohoslužebných lekciónářů. Když se tyto cenzurované pasáže někde vynoří, bývají nebezpečně podvrtné. Přesně proto byly vyloučeny. Když se tyto pohřbené texty někde vynoří, obrátí to sebepojetí člověka, jeho rodinnou i osobní anamnézu vzhůru nohama. Člověk náhle musí *číst znovu všechno ve světle nově objeveného materiálu*. Podobně po nás při čtení Bible ony nové, všelijak opomíjené texty chtějí, abychom vše o Bohu, o sobě a o bližních četli v jejich světle. Všimněme si, že texty, stejně jako zaznamenané vzpomínky, není třeba kontextualizovat, zařazovat a navzájem propojovat. Stačí,

když budou vysloveny. A tam, kde byly vysloveny, se stačí chvíli pozdržet, a ony mocně nastartují naši představivost.

Tvrdím, že moderna si vynutila a nadiktovala ztrátu nebo alespoň dezinterpretaci¹⁷⁵ mnoha takových textů, ať už se přitom tvářila jako kritická vytríbenost nebo jako teologické pravověří. Není těžké přitakat Robertu Carrollovi, že církev se aktivně podílela na této dezinterpretaci, protože věděla, jak nepřijatelné jsou některé texty.¹⁷⁶ My, kteří jsme školeni v kritickém myšlení, někdy přehlízíme neméně důležitou skutečnost, že také vědecká kritika uměla uklidit texty, které jí nevyhovovaly, jen to provedla mnohem rafinovaněji. Athény i Ženeva se tak spikly k potlačení těchto textů – a Jeruzalém jim k tomu často ochotně kryl záda. K tomuto potlačení docházelo proto, aby se prosadila buď racionalistická nadvláda moderny nebo dominance církevního pravověří. V tomto bodě naše společenská situace skutečně připomíná psychoterapii.

Nové čtení nastává v okamžiku, když člověk zjistí, kolik toho bylo ztraceno, a že to, co se dál systematicky zachovává a předává, zdaleka neposkytuje dost materiálu k tomu, abychom plnohodnotně víru žili. Proto se musíme vrátit k tomuto materiálu a porozhlédnout se, co dalšího tu je. Podobně platí, že moderna je za námi a my se musíme vrátit k textům, které byly dlouho odmítány jako trapné. Nyní je jasné, že se organizované, soběstačné, vědecké, technické a racionalistické třídění skutečnosti nesnáší s lidskostí.¹⁷⁷ Musíme se znovu naučit o věcech hloubat. Tvrdím proto, že církev a její poslání jsou úzce spjaty s biblickým textem, jemuž mají dát nově zaznít a nově s ním pracovat. Je to text, který podvrací i napravuje.¹⁷⁸

¹⁷⁵ O dezinterpretaci jako nutném a nevyhnutelném kroku píše Harold Bloom, *Ruin the Sacred Truths: Poetry and Belief from the Bible to the Present*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

¹⁷⁶ Robert C. Carroll, *Wolf in the Sheep Fold*.

¹⁷⁷ Viz Herbert Marcuse, *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press, 1968. Viz také studii Matthew L. Lamba „The Challenge of Critical Theory“, in: Gregory Baum (vyd.), *Sociology and Human Destiny: Essays on Sociology, Religion, and Society*, New York: Seabury Press, 1980, 183–213.

¹⁷⁸ O dialektice podvracení a budování viz David Tracy, *Analogical Imagination*, kap. 4–5; Tracy ve svém díle silně závisí na díle Paula Ricoeura.

II.

Chci nyní navrhnout tři metafory, které nám vedle již zmíněného psychoterapeutického modelu mohou pomoci v dalším přemýšlení.

1. Bible je *hromada kompostu*, který dává materiál k novému životu.¹⁷⁹ Ne že bych chtěl neuctivě naznačovat, že Bible je hnůj. Spíše chci tímto přirovnáním ukázat, že Bible sama není místem, kde by mělo začít růst něco nového. Mluvíme-li o růstu a o tom, co mu brání, pak podobně nevhodný, vyprahlý a neplodný bývá i náš vlastní život. Potřebuje obohatit a pro toto obohacení se vracíme k zásobám toho, co kdysi samo rostlo, ale pak bylo vyhozeno, prochází tlením a získává tak živiny k novým formám života. Bible obsahuje přírodní materiál, který se samovolně rozkládá a může být znovu použit. Ale jak tomu u kompostu bývá, obsahuje také semena všeho možného, která raší a rostou rychleji a jinak, než bychom si představovali. Považuji tuto metaforu za alternativu běžné představě, podle níž je Bible zahrádkářskou příručkou. Tou ovšem není. Jedinou instrukcí je informace, že jde o nebezpečně plodný materiál, jehož síla probouzet k životu je limitována pouze použitým množstvím. O specifikách našeho života nám ovšem mnoho neřekne.

2. Každý, kdo pracuje s texty, ví o *zóně představivosti*, která leží mezi vstupními daty textu a mezi jeho výstupem, jakým může být postoj, víra nebo nějaké chování. Proto ani v případě biblického textu na sebe úplně nenavazují vstupy a výstupy. Každý, kdo si myslí, že ano, předpokládá plynulost a autoritu, které ovšem neexistují. Zóna představivosti je samozřejmě zčásti čímsi, co je dáno společensky. Existuje však také osobní zóna představivosti, jež je především jakýmsi skrytým, intimním a niterným místem, které máme každý jen pro sebe a do něhož nikdo jiný

¹⁷⁹ Příklad pochází od Stuarta Hampshire, *Innocence and Experience*, Cambridge: Harvard University Press, 1989. Narazil jsem na něj díky recenzi Johna T. Noonana ml. v *New York Times*.

nemá přístup. Příležitostně jistě mohu své nitro sdílet s někým, koho mám rád, se svým farářem či terapeutem, ale bývá to jen zřídka a málokdy úplně. Jde o samotný střed mé osobnosti, místo, kde přijímám, zpracovávám a třídím všechny možné vstupy: ty, které uzdravují, i ty, které napadají, ty které podvracejí a proměňují. Beru je po svém a nakládám s nimi, jak umím. Je to místo, kde mě nikdo nepopohání, místo, které si pracuje svým vlastním rytmem. O tomto přijímání, třídění a zpracovávání se dozvídám v okamžiku, kdy se při naslouchání textu, při četbě, při modlitbě nebo při jakékoli jiné příležitosti něčemu podívím. V tu vzácnou a osvobodivou chvíli přijímám materiál a nechám jej zpracovat způsobem, který mi vyhovuje a který je mi vlastní.

K této zóně představivosti mám ještě tři poznámky:

a) V okamžiku, kdy čtu text, není tato zóna prázdná a nečinná. Je to naopak rušné, vytižené a hemžící se místo, takže nový materiál se musí promísit, setkat a utkat s tím, co zde už je. To, co zde už je, ovšem není zrovna přehledné. Navrhuji proto roztrždit materiál, který máme k dispozici, pomocí tří charakteristik. Zprvée, mám nějaké *silné životní zájmy*, z nichž pouze některé si uvědomuji. Neexistuje nezaujatá recepce textu. Sám sobě jsem anténou, takže poznám, kdy se text dotkl mých životních zájmů. Zadruhé, mé životní zájmy tvoří jakýsi příkrov mých *hlubokých životních obav*, které mají svou vlastní dávnou minulost. Zatřetí, u kořenů mých obav jsou *stará, hluboká a nevyřešená zranění*, jež určují mé obavy, tvarují mé zájmy. Ano, jsem přesvědčen, že kořeny mého imaginativního aparátu vyrůstají ze zranění. Je samozřejmě možné namítnout, že takový obsah zóny představivosti je zcela negativní a že je třeba postavit vedle něj také ohromnou sílu radosti a naděje. Mně se ale zdá, že naše nevyřešená negativita – spíše než cokoli pozitivního – má mnohem silnější a nakonec rozhodující vliv na naše vnímání a představivost.¹⁸⁰

b) Tam, kde se v církvi nabízí naši představivosti text, není to zdaleka jediný, ba ani nejhlasitější vstup. V postmoderním kontextu vidíme, že zóna představivosti je přímo zavalena kakofonií

¹⁸⁰ Viz Willard Gaylin, *The Rage Within: Anger in Modern Life*, New York: Penguin Books, 1989.

navzájem si konkurujících hlasů, z nichž každý chce přetvářet svět mé představivosti. Je zřejmé, že zde působí jiné vstupy, např. očekávání mé rodiny a tlak vrstevníků, ekonomických příležitostí a ideologie nejrůznějších zabarvení. Je svůdné snažit se přizpůsobit vstup biblického textu těmto jiným vstupům nebo mezi nimi alespoň hledat spojení. Myslím si však, že tento text a způsob, jak „zabírá“, nemá žádné zřetelné a stálé spojení. Musíme prostě mluvit, jak nám zobák narostl, a doufat, že to v konkurenci obstojí.

c) Nikdo, ani kazatel či vykladač, nemá přístup do této zóny představivosti a nikdo proto neručí za její výstupy. Možná jsme si dříve, v jednodušších souvislostech, mysleli, že pastorační péče může mít pod kontrolou celý proces od vstupů až po výstupy. Tak tomu však podle mého mínění nikdy nebylo. Farář nebo vykladač proto nenese odpovědnost za to, jaký bude na straně posluchače výstup slyšeného textu. Farář není tím, kdo by si měl dělat starost o budoucnost, zdraví a poslušnost naslouchajícího sboru. Jediným úkolem kazatele je, aby – zůstaneme-li u této metafory – zaručil, že text jako vstupní informace bude doručen v dostatečně živé podobě. Za zbytek odpovídají ostatní účastníci celého procesu.¹⁸¹

3. Třetí obraz, který přináším, je *exil*. Většina badatelů je dnes zajedno nejen v tom, že před exilem žádný biblický text neexistoval, ale také v tom, že impulzem, který nastartoval proces jeho postupného vzniku, byl právě exil.¹⁸² Tento kritický závěr má ohromný metaforický význam. Znamená totiž, že tento text (nikoli libovolný text, ale *tento* text, a zejména Pentateuch) s exilem úzce souvisí. Svou autoritu získal tento text právě v kontextu velkého sociálního vyloučení. Je to text, který vznikl v náhlé nouzi exilu, je napsán do situace, kdy se zhroutila politická a náboženská opora Jeruzaléma.

¹⁸¹ O mezích úkolu pastýře viz Ez 3,16–21, 33,7–19 a komentář Moshe Greenberga, *Ezekiel, 1–20*, Garden City: Doubleday, 1983, 22, 87–97.

¹⁸² K teologickému zhodnocení exilního období viz Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, Philadelphia: Westminster Press, 1968, a Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press, 1979.

Mutatis mutandis bych proto řekl, že zhroutení moderny, ztráta bělošské mužské západní koloniální nadvlády, je situací, jež by mohla tomuto textu rozumět. Vykладаči tohoto textu mají příležitost nabídnout soudobé představitosti text, který byl v jiných, stabilnějších obdobích zcela nepřijatelný. Text Pentateuchu nepočítá s reálnou podporou Jeruzaléma. Náš výklad by zase myslím neměl počítat s podporou dosavadní západní civilizace. V tom textu jde o chaos (Genesis 1–2), neplodnost (Gn 12–50), otroctví (Exodus 1–15) a poušť (Ex 16–18; Numeri 10–36), tedy témata, v nichž si Izrael sám sebe představuje jako bezbranné a zranitelné, přesto ale svatě odlišné společenství.

Ze zmíněných tří motivů, z motivu *hromady kompostu, zóny představitosti a exilu*, plyne, že kazatelské zpřítomnění textu se nemusí snažit text uzpůsobit kritériím moderny, která stejně rychle blednou. Čeho je naopak zapotřebí a co je nyní možné, je inspirativní a nápadité zvěstování, které se pokusí lidskou realitu usebrat, uspořádat a upevnit ve zcela nové konfiguraci. Izrael musí opustit rajskou zahradu, opustit Ur Kaldejské, opustit Egypt, opustit Sínaj, opustit Babylon. Stále veden, stále na cestě k novému. Církev na Západě dnes zakouší cosi jako vyvedení od „hrnců masa“. Z textů je zřejmé, že toto cestování a odchody obnášejí mnoho nebezpečí a Izrael zůstává zranitelný. Ale neputuje sám. Texty probouzejí vzpomínku na „putování s kýmsi“, probouzejí naději na „společenství s kýmsi“ a vedou k praxi „spojení s kýmsi“. Toto „s kýmsi“ osvobozuje, podvrací a nakonec snad překoná hrozivou sílu otupující komoditizace.

III.

Je proto nejen třeba, ale nyní také možné, abychom našli docela jiný způsob výkladu Písma než doposud. Do našeho hledání výkladu, který by odpovídal tomu, v jakém světě žijeme, navrhuji, abychom realitu „vzali jako“ *divadelní hru* – a abychom biblický text pojali jako scénář této hry.

1. Divadelní hra evokuje následující důležité dimenze:

- Jsou zde i jiní herci než jenom já / my. Divadelní hra znamená, že se musím smířit s „jiným“, na němž záleží, jak můj / náš život dopadne.¹⁸³
- V každé slušné divadelní hře vykazují postavy jednak základní stálost, jednak ale postupnou proměnu.¹⁸⁴ Na konci třetího dějství musí postava věrohodně souviset s tím, jaká byla v prvním dějství. Během hry se ale současně musí odehrát proměna, jinak by poslední dějství bylo jen zopakováním prvního.
- V každé slušné divadelní hře se vše podstatné odehraje na jevišti. To znamená, že se na reálie mimo jeviště nebere ohled, postavy si musejí vystačit s tím, co se odehrává na jevišti.
- Samozřejmě existuje pevně daný scénář. Ale dobré divadlo umí tento scénář rozehrát mnoha různými způsoby, takže z jednoho scénáře může nakonec – podle svobody a představitivosti herců – vzniknout více různých představení.

Nápad s divadelní hrou a jejím otevřeným koncem je myslím dobrým příkladem postmoderní epistemologie. Drama lidského života a víry nemusí být – stejně jako divadelní drama – nijak absolutní. Jednotlivá divadelní hra netvrdí, že vyjadřuje a představuje celou pravdu. Může si namísto toho pohrát s jedním aspektem pravdy, trpělivě a odvážně ho ozkoušet a prozkoumat. Cílem hry je, aby se inscenace tohoto aspektu stala výhledem, jakousi svátostí poukazující k čemusi většímu – a ne to větší hned celé uchopit.

¹⁸³ Pokud jde o Boha, ukázal Karl Barth, že Bůh Bible je „zcela jiný“. Běžně se tomu rozumí tak, že důraz je položen na „zcela“, tedy na kontrast a diskontinuitu. Když ale důraz umístíme na „jiný“ ve smyslu „druhý“, pak se naše divadelní interpretace může zaměřit na dialektickou a dialogickou interakci, v níž se každý dotýká toho „druhého“ transformativním způsobem. To znamená, že „jinakost“ nemusí znamenat vzdálenost nebo chlad, nýbrž může naopak znamenat dialektické a navzájem proměňující angažmá s druhým.

¹⁸⁴ Viz Dale Patrick, *The Rendering of God in the Old Testament*, Philadelphia: Fortress Press, 1981.

2. Pojmout biblickou víru jako divadelní hru se dnes může hodit také proto, že toto pojetí bere vážně dvě klasická nebezpečí výkladu. Na jednu stranu se teologie v 18. století v reakci na domnělou hrozbu vědy proměnila v tvrdou soustavu absolutních dogmat. Aby odrazila nebezpečí absolutně se tvářící vědy, uspořádala víru jako systém rezolutně formulovaných výroků a koncepcí, tvořících nehybný a uzavřený referenční rámec. To, co dnes kriticky označujeme jako sebejistou vědu, vyvolalo na straně církve sebejistou teologii.¹⁸⁵ Tato tendence se objevila jak v katolických, tak v evangelických kruzích a ve Spojených státech vedla k nástupu fundamentalismu.¹⁸⁶ Důsledkem pro výklad Bible je, že se Bible stala služkou jakéhosi zakódovaného systému. Texty, které do něj nezapadají, je třeba buď škrtnout, nebo přeznačit, aby náhodou Bůh Bible neprovedl něco, co by tento systém poškodilo.

Na druhou stranu teologie zjistila – v 19. století to bylo v reakci na zmíněná absolutna a v navázání na Darwina a jeho vývojové teorie – že život ve svém celku je historický proces, který postupuje od jednoduššího ke složitějšímu.¹⁸⁷ Tento pohled zdůrazňoval dynamickou kvalitu skutečnosti, která byla nadřazena všem absolutnům, tedy cosi jako relativismus. Když tato „liberální“ interpretace podkopala idealistická absolutna, nemusela už brát nic tak úplně vážně, protože vše je přece pouze určitým stadiem na cestě k něčemu jinému.¹⁸⁸ Tato perspektiva vedla k liberálnímu

¹⁸⁵ Komplementaritu metodologie ve vědě a v teologii popisuje Sallie McFague, *Metaphorical Theology*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.

¹⁸⁶ Viz Jack B. Rogers and Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*, San Francisco: Harper and Row, 1979.

¹⁸⁷ Osvícenskou mentalitu zásadně změnily revoluční události roku 1848. Došlo k posunu od logického racionalismu k empirismu, nebo *mutatis mutandis* od logického absolutismu k teologickému evolucionismu.

¹⁸⁸ Tento evolucionismus pak v rámci náboženskodějinného, „dějiny Boha“ zkoumajícího přístupu podstatně přispěl k rozbrzdění textu Bible a ke ztrátě jakékoli normativní či závazné kvality tohoto textu. Názornou ukázkou evolucionismu je kniha Harryho Emersona Fosdicka *A Guide to Understanding the Bible: The Development of Ideas within the Old and New Testaments*, New York: Harper and Brothers, 1938. Tentýž evolucionismus je přítomen v psychologickém díle Erika Eriksona, i když Erikson nikde netvrdí, že by „raná fáze“ byla zastaralá nebo nahrazená. Trochu jinak je evolucionismus přítomen v díle Jamese W.

nadhledu, který považuje Bibli jen za chvilkový úkaz v rámci širokého řečiště kulturního vývoje. Nároky Bible samotné není třeba brát tak úplně vážně, protože víra a její požadavky jsou pouhým okamžikem v dějinách náboženství. Jednotlivá Boží zjevení pak vlastně nejsou ničím jiným než zastávkami na cestě Božího vývoje, samozřejmě vývoje od jednoduchých forem k formám složitějším.

Vím, že je tento stručný náčrt možná až příliš zjednodušený. V tuto chvíli nám ale stačí, protože nám ukazuje, že boje o Bibli mezi dnešními tzv. konzervativci a tzv. liberály mají své kořeny v rezolutním dogmatismu 18. století a v evolucionismu století 19. Obě tendence odrážejí krizi víry své doby a obě jsou cizí našemu vlastnímu interpretačnímu kontextu, nemluvě o nárocích samotné Bible. Většina z nás, soudobých biblistů odkojených evolucionismem, považuje za největší nebezpečí první tendenci, zatímco dějinný relativismus je prý jen jakousi protilátkou, která nás ochrání před dogmatismem.¹⁸⁹ Podle mého názoru ovšem není jedno nebezpečí menší než druhé. Hrozba relativismu na levici je stejně velká jako hrozba dogmatismu na pravici. Tyranie akademické kritiky ve skutečnosti není o nic lepší než nadvláda církevního autoritářství.

Myslím si, že máme-li pokročit za dogmatismus 18. století a za evolucionismus 19. století, pak nám právě biblická víra pojatá jako divadelní hra, určená pro nás tady a teď, umožňuje plně a s úctou vnímat text.¹⁹⁰ Navíc se víra pojatá jako divadelní hra mnohem více dotýká reality našich životů. Nikdo z nás totiž nemá jen jednu statickou a jednorozměrnou roli. Každý z nás hraje v několika dramatech najednou. Někdy se přitom snažíme vytvořit

Fowlera *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: Harper and Row, 1981. Navzdory všemu ujišťování, že „fáze víry“ jsou míněny deskriptivně a nikoli formativně, si myslím, že jsou namnoze nevyhnutelně chápány preskriptivně.

¹⁸⁹ Platí to o mnoha badatelích, ale nikdo toto předporozumění nepodal, myslím, tak jasně a bez servítků jako Robert Carroll ve své knize *Wolf in the Sheep Fold*.

¹⁹⁰ Mé pojetí divadlem inspirovaného čtení Bible, které je krokem za někdejší absolutismus a evolucionismus, je jakousi obdobou toho, o čem jde Georgi Lindbeckovi v jeho *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1984.

z jejich částí koherentní celek, jindy naopak chceme tuto svazující koherenci rozbít. A někdy zkusíme střední cestu a snažíme se, abychom nezamrzli v jedné poloze, ale ani se neodдали životu přítomného okamžiku do té míry, že bychom v jeho v nesouvislých poryvech pozbyli svou osobnost.¹⁹¹ Reinhold Niebuhr napsal knihu *Lidské já a dramata dějin*.¹⁹² Říkám si, zda bychom dnes nepotřebovali spíše knihu *Dějiny a dramata lidských já*, protože náš život je skutečně koláží dramát, v nichž se snažíme vyjít s těmi, kdo jsou pro nás důležití, v nichž zápasíme o vlastní konzistenci a svobodu a v nichž se neustále přistihujeme, jak hrajeme podle něčího scénáře, i když se snažíme jednat s nadhledem a svobodně a scénář si nějak přizpůsobit.

Mám za to, že stejně jako se stále znovu snažíme vylomit se z tohoto scénáře, tak také Bůh vede zápas o to, aby se vymanil ze scénáře našich zvykových očekávání.¹⁹³ Všimněme si, že pokud jde o nás a o Boha, na reálie mimo jeviště se nebere ohled. Čistě tedy o Božím životě s námi a o našem životě s Bohem *tímto způsobem* je přinejmenším stejně platné jako když čteme Biblii stylem absolutismu 18. nebo evolucionismu 19. století. Tento způsob čtení se soustřeďuje na ony textové momenty, kolem nichž se vše ostatní točí. Tyto dramatické momenty ovšem nejsou posuzovány žádnými kritérii mimo vlastní hru, protože o tuto hru zde jde.

3. Mám za to, že tento způsob čtení textu (a čtení života) obsahuje ohromné množství podnětů k pastoraci. Bible nabízí scénář (samozřejmě ne jediný) žiuvoucího dramatu, v němž jsou obsaženy všechny ingredience potřebné k plnému životu.

a) Když se na svůj život podívám jako na divadelní hru (nebo jako na více navzájem se překrývajících her), dávám tím najevo,

¹⁹¹ Ve svých meditacích mluví baron von Hügel o „mnoha já mého já“. Viz také Roberta C. Bondi, *To Pray and To Love: Conversations on Prayer with the Early Church*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, kap. 4.

¹⁹² Reinhold Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*, New York: University Press of America, 1988.

¹⁹³ O Božím zápase se zvyky, které se staly naším scénářem, píše ve své knize *Old Testament Theology: Essays in Structure, Theme, and Text*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.

že můj život není nějakou neměnnou jistotou, jako bych byl jedno napsané číslo. Můj život ale není ani nesmyslnou číselnou řadou. Spíše je můj život jakousi průběžnou transakcí, v níž svou roli hrají konstanty i proměnné (např. svoboda) a kde se neustále střídají momenty hravosti, trvalosti i rizika. Ta hra je sice nesmírně závažná, ale já se do ní mohu položit s klidnou důvěrou, protože to, jak poběží, nezáleží jenom na mně. Někdy v ní hrají proti ostatním členům souboru, někdy spolu s nimi a s jejich podporou.

b) Když se na svůj život dívám jako na divadelní hru, pak tím také uznávám postavu toho Druhého. V biblickém scénáři je Bůh skutečně tím Druhým, jenž má ale v této hře klíčovou roli.¹⁹⁴ V naší postmoderní situaci bude Bůh těžko nějakým uzavřeným názorem nebo dokonce historickým „faktem“. Když ale Boha „vezmu jako“ divadelní roli toho Druhého, dávám tím do závorky všechny podobné otázky a nechávám hru pokračovat podle toho, jak sama chce.

c) Když se na svůj život podívám jako na drama mezi mnou a tím Druhým, zjistím, že jsem skutečně a zásadně jiný než Bůh.¹⁹⁵ Jde-li o skutečnou divadelní hru a ne o předstíranou zbožnost, pak má tato jinakost vliv na obě strany. Znamená totiž, že zde nelze mít Boha jen jako toho Druhého, jenž by ale sám vůči nám zůstával neovlivnitelný; to by hru nakonec rozložilo. Aby hra pokračovala, je stejně nezbytné, aby i Bůh měl proti sobě toho druhého. Tím druhým, kdo Boha ovlivňuje, na kom Bohu, jenž se plně hry účastní, záleží, jsme my. Samozřejmým místem takového ovlivňování je modlitba, která je v Bibli skutečnou řečí.¹⁹⁶

¹⁹⁴ O „dialogickém principu“ píše Hans Urs von Balthasar ve své knize *Theo-drama: Theological Dramatic Theory*, díl 1: *Prolegomena*, San Francisco: Ignatius Press, 1988, 626–643.

¹⁹⁵ Nesmírně inspirativní je H. U. von Balthasar v knize *Theo-drama* tam, kde přemýšlí o jinakosti druhého a o souvislostech naší jinakosti vůči Bohu.

¹⁹⁶ Harold Fisch píše v knize *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, 108–109, o řeči žalmů: „Žalmy nejsou poezií monologu, ale dost sveřepého a neustálého dialogu. Jsou poezií lidského já, já ve vzájemnosti vztahů s tím jiným... Žalmy nejsou cvičením existenciální filosofie, nemluví se v nich o setkání jen proto, abych objevil existenci druhého a svého já ve vztahu k němu. V žalmech oslovené „ty“ odpovídá prosbám mého „já“ a tato odpověď signalizuje změněnou výchozí situaci... Setkání „já“ a „ty“ je nejen signálem ve vnitřním prostoru nevědomí, ale v prostoru

Tento dramatický poznatek víry vlastně znamená, že Bůh neovládá hru tak, že bychom v jeho životě nehráli žádnou roli, nýbrž tak, že naše vlastní role má v tomto dramatu kosmický význam. Jsem přesvědčen, že důraz na to, že jsme *vůči Bohu tím druhým*, je pro Bibli zcela charakteristický, nejsem si tím ale tak jist, pokud jde o běžnou teologii. Kromě toho takto divadelně pojatá skutečnost zajímavě koreluje s tím, co víme o emočním zrání a o vývoji v rámci teorie objektových vztahů.¹⁹⁷

4. Na základě těchto tří částí v dějinách výkladu a dějinách lidského já proto navrhuji, abychom výklad Bible (což je ovšem podnik, do něhož počítám také liturgii, kázání a vyučování) pojali jako divadelní hru, kterou inscenuje farář, k níž ale zve jednotlivé členy naslouchajícího přítomného sboru tak, aby se do této hry každý podle své volby a podle svých možností nějak zapojil. To znamená, že v tomto pojetí neslouží kázání především dogmatickému nebo etickému poučení ani apologii, nýbrž především další inscenaci biblického dramatu.

V tomto pozvání jde o to, aby se posluchač ujal role, jedné z více rolí, aby si ji potají přehrál, aby si představil, jak by se asi tato role odehrávala dál, když text již končí. Může si všímat toho, jak je příběh vystaven a které jeho rysy by mohly nebo měly mít jiný důraz, než jaký momentálně mají či obvykle mívají. Tím, jak je text před našima očima (a ušima) inscenován jako hra a my se více či méně ochotně stáváme jejími pozorovateli nebo i tajnými účastníky, tím se také ovlivňuje, rozšiřuje, uzdravuje, rozčiluje, rozvrací a proměňuje naše posluchačská zóna představivosti.

vnějších událostí.“ To, co Fisch píše o žalmech, platí *mutatis mutandis* o diskurzu Bible jako takové. To má zřejmě na mysli Karl Barth, když mluví o *realismu* Bible.

¹⁹⁷ Viz Walter Brueggemann, „The Costly Loss of Lament“, *JSOT* 36 (1986), 51–71. Obecněji viz Alice Miller, *Thou Shalt Not Be Aware: Society's Betrayal of the Child*, New York: New American Library, 1986. Novější vývoj v teorii objektových vztahů je náboženské víře překvapivě otevřený; pracuje s Bohem jako stabilním objektem, viz Christopher Bollas, *Forces of Destiny*, London: Free Association Books, 1991, a J. W. Jones, *Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transference and Transcendence*, New Haven: Yale University Press, 1991.

Velmi ovšem záleží na tom, jaký máme scénář. Velmi také záleží na tom, zda jsme na představení skutečně přítomni. Ze všeho nejvíc však záleží na svobodě a odvaze, s níž režisér pracuje se scénářem. Všimněme si, že když používáme tyto kategorie,

- vyhneme se konzervativní otázce 18. století, zda Bůh mimo hru skutečně existuje;
- vyhneme se liberální otázce 19. století, zda se vše to doopravdy mohlo stát.

Hrát v divadelní hře od nás vyžaduje, abychom dali na chvíli stranou svoji nevíru. Během té krátké chvíle se můžeme odvážit hrát roli, sledovat scénář a spatřit drama svého života docela novým způsobem.

IV.

Kazatel má samozřejmě k dispozici velké „drama spásy“, které začíná stvořením, pokračuje „pádem“ a míří k vykoupení a novému životu. Z tohoto schématu vyrůstá klasické tříbodové kázání, jak je dodnes používají někteří luteráni: 1. hřích, 2. vykoupení a 3. nový život. (Je jasné, že do tohoto tříbodového kázání se nevejde stvoření).¹⁹⁸ Je to navíc právě tento velký příběh, o němž Hans Frei mluví jako o „biblickém narativu“.¹⁹⁹ Pro tvrzení, že zde máme

¹⁹⁸ Na ústřední roli, jakou v biblické víře hraje stvoření, upozornil H. H. Schmid např. ve studii „Creation, Righteousness, and Salvation: Creation Theology as the Broad Horizon of Biblical Theology“, in: Bernhard W. Anderson (vyd.), *Creation in the Old Testament*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, 102–117; ale také Rolf P. Knierim, „On the Task of Old Testament Theology“, *HBT* 6 (December 1984), 91–128. Rehabilitovat téma stvoření je skutečně zejména pro luterány akutním úkolem, jak plyne z prací Josepha Sittlera a Terence Fretheima.

¹⁹⁹ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven: Yale University Press, 1974. V navázání na Freie píše Ronald F. Thieman v knize *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991, 51: „Písmo, řekl bych, předkládá složitý, ale nakonec vnitřně koherentní narativ, který zve čtenáře, aby považoval svět, který se v něm líčí, za jedinou pravou realitu.“

co do činění s ústředním dramatem Bible, lze samozřejmě uvést některé velmi pádné a starobylé argumenty.

Jenže brát Bibli *jenom* jako tento velký příběh obnáší také důležité problémy:

1. Bezprostřední praktický problém spočívá v tom, že se tento materiál velmi rychle spotřebuje. Známe to všichni, kdo jsme na tento scénář hned po fakultě narazili: brzy jsme zjistili, že nemáme na co kázat.

2. Ale vážně: vzít toto lineární drama jako jádro biblické víry je projevem systematizace, která je jako scholastická mřížka přiložena na Bibli zvenčí těmi, kteří nikdy Bibli nečetli zblízka, nebo neměli trpělivost zpomalit a naslouchat komplikovaným specifikám biblického textu. Bible nabízí mnoho malých dramat, z nichž některá bychom jen těžko zařazovali do společné rubriky „drama spásy“.

3. Stejně jako Bible neobsahuje jedno velké drama, ale mnoho malých a všelijak pokroucených dramat, tak ani své vlastní životy nežijeme jako jedno velké a ucelené drama. Jsme rozkouskovaní do mnoha malých dramat. Když jsem byl malý, běžel v rádiu vždy v sobotu odpoledne pořad nazvaný „Hlavní nádraží“. Začínal každý týden dramatickým hlášením vlaků příjíždějících z Hudsonského údolí. Znělka pak pokračovala poněkud bombastickým popisem hlavního nádraží jako „obří scény, na níž se odehrají tisíce dramát denně“. Přesně tak je to v životě! I my hraje „tisíce dramát denně“.

Jak v Bibli, tak i v našich životech existuje napětí mezi velkým dramatem a mnoha malými dramaty, která si ani neuvědomujeme a nepřiznáváme. Malé kousky, které v Bibli konstituují text, plynou víceméně ve směru hlavního narativu, ale rozhodně ne hladce, zřetelně a všechny stejně. Aby všechny kousky souhlasily, chce to značně pevnou ruku a systematické odhodlání. Jsem přesvědčen, že je potřeba vzít vážně malá dramata textu. Podobně se také malá dramata našeho života nedají napasovat do velkého, jasného dramatu. Někdy tato malá dramata popíráme nebo se snažíme přizpůsobit je, ale pak se může přihodit, že se někde ozvou a při-

hlásí o slovo tím, že přitáhnou pozornost k nějakému svéráznému rysu našeho já. Zabývám se takto obsáhle divadelním způsobem výkladu proto, že jsem přesvědčen, že pokud věnujeme pozornost drobným, ne úplně padnoucím dramatům Bible, dáváme lidem svobodu, aby věnovali pozornost drobným, ne úplně padnoucím dramatům svého vlastního života. Není totiž radno brát je hákem, ať už v podobě pyšného pravověří, přísné struktury ega anebo racionalistické kritiky.

V.

Nejlepší bude vzít nyní několik menších textů různých žánrů a krátce je okomentovat. Chtěl bych tím na několika příkladech ukázat, jak se texty dají uchopit s dramatickou svobodou. Chtěl bych se přitom vyhnout dogmatickému sevření 18. století i historické fascinací 19. století. U těchto víceméně náhodně vybraných textů si myslím, že největší vliv na naši zónu představitosti nemají kdovíjak vypočítaná redukcionistická shrnutí, ale jednotlivé detaily, jednotlivé vzpomínky, vize, představy a narativy, uchoopené vždy po jednom, navzájem snad související, ale ne docela. Liturgie je pak vždy pospojuje do většího celku, ale kázání se může věnovat jednomu malému, dílčímu textu. Výsledkem nebude nějaká dogmatická nebo etická koherence. Spíše to bude vzrušující proces uvolněné představitosti, která nám dovolí, abychom rozbalili ty části našich životů, které jsme až dosud s obavami tutlali, abychom je rozbalili před tvář onoho Druhého, který tu podle scénáře hraje spolu s námi.

Když se obrátíme k těmto „malým“ textům, ukáže se, že v mé metodě (lze-li to tak vůbec nazvat) jde především o to, abychom se vyhnuli tyranii kritiky a tyranii autoritářství. Tvrdím proto,

- že tyto texty nepotřebují, abychom je vysvětlovali nebo ospravedlňovali. Potřebují být vyprávěny, aby se mohly stát zdrojem představitosti, ponechány v oné tajemné zóně osobního rozvažování, kde budou samy konat své skryté dílo;

- že takové vyprávění bez vysvětlování a racionalizací je vlastně jednodušší než komplikovaná rozumnost, v níž jsme vyškoleni. Znovu připomínám analogii, podle níž kázání není především univerzitní přednáškou se všemi obezřetnými a alibistickými poznámkami pod čarou. Spíše by svou nenuceností mělo připomínat terapeutický rozhovor, v němž nakonec smíme vyslovit to, co bylo v textu nevyslovitelné;
- že by nám tato nenucenost mohla pomoci zvládnout i „problematické“ texty – takové, které nemáme rádi a nesouhlasíme s nimi. Netvrdím, že jsou nutně pravdivé, ale patří jednou do naší Bible a mají proto zaznít. Myslím si, že když takové texty zazní, otevíráme se tím revizi a snad i proměně jiných problematických scénářů, které až dosud měly nad našimi životy neuvěřitelně silnou, ale často nerozpoznanou a skrytou moc;
- že když se dáme do tohoto nenuceného vyprávění, blížíme se hlasu rabínů, kteří se také ke skutečnosti vždy vztahují pomocí jednoho textu.²⁰⁰ Čím více se přibližujeme rabínskému způsobu mluvení, tím více se vzdalujeme modernistické domýšlivosti usilující o jednu velkou a stabilní pravdu. A když dáváme sbohem této moderní domýšlivosti, můžeme se současně rozloučit i s dalšími generalizacemi, které jsou produktem naší mocichtivé struktury ega a našich zbytnělých ideologií. Rabínská odvaha nás vede k pozornému pohledu pod povrch. A tam, pod povrchem, můžeme nalézt a znovu získat jinakost našich životů.

Volíme tyto texty jen proto, abychom svou představivost zabydleli bohatými a čerstvými dávkami toho Druhého. Dávky tohoto Druhého se však s dosavadním obyvatelstvem naší mysli shodují jen obtížně. Tento nesoulad však může naši mysl otevřít tak, že v ní dostane slovo nová pravda evangelia.

²⁰⁰ Toto fragmentární pojetí pravdy formuloval radikálně Friedrich Nietzsche. Ve své knize *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* (přeložila Věra Koubová), Praha: Oikoymenh 2007, s. 14 napsal: „Co je tedy pravda? Pohyblivé vojsko metafor, metonymií, antropomorfismů, zkrátka lidských relací, které – poeticky a rétoricky vystupňovány – byly přeneseny, vyzdobeny a které po dlouhém užívání připadají lidu pevně, kanonické a závazné: pravdy jsou iluze, o nichž člověk zapomněl, že jimi jsou...“.

Exodus 11,1–9

Hospodin řekl Mojžíšovi: „Ještě jednu ránu uvedu na faraóna a na Egypt. Potom vás odtud propustí, nadobro vyhostí, přímo vás odtud vyžene. Vybídni lid, ať si vyžádá každý muž od svého souseda a každá žena od své sousedky stříbrné a zlaté šperky.“ A Hospodin zjednal lidu v očích Egyptanů přízeň. Také sám Mojžíš platil v egyptské zemi za velice významného v očích faraónových služebníků i v očích lidu.

Mojžíš řekl faraónovi: „Toto praví Hospodin: O půlnoci projdu Egyptem. Všichni prvorození v egyptské zemi zemřou, od prvorozeného syna faraónova, který sedí na jeho trůnu, po prvorozeného syna otrokyně, která mele na mlýnku, i všechno prvorozené z dobytka. Po celé egyptské zemi se bude rozléhat veliký křik, jakého nebylo a už nebude. Ale na žádného Izraelce ani pes nezavrčí, ani na člověka, ani na dobytče, abyste poznali, že Hospodin podivuhodně rozlišuje mezi Egyptem a Izraelem. Všichni tito tvoji služebníci sestoupí ke mně, budou se mi klanět a říkat: Odejdi ty i všecken lid, který jde za tebou! Teprve potom odejdu.“

Nato Mojžíš, planoucí hněvem, od faraóna odešel. Hospodin řekl Mojžíšovi: „Faraó vás neposlechne, a tak mých zázraků v egyptské zemi ještě přibude.“

V tomto narativu se nakonec Mojžíš a Hospodin dohodnou na poslední, zničující ráně. Poté, kdy vše ostatní selhalo, se Hospodin rozhoduje, že kvůli svému „prvorozenému“ (viz Ex 4,22) zabije prvorozené Egypta. V úvodní části vyprávění Hospodin ohlašuje, že nastal čas, aby Izrael opustil říši (v. 1–2). Až budou odcházet, říká Bůh Mojžíšovi, řekni jim, aby si „vyžádali“ od Egyptanů stříbro a zlato. Skupina osvobozených se má zmocnit části majetku svých někdejších vězňitelů. Ti jim to stříbro a zlato dlužili, a Izraelci proto od svého drsného Boha dostávají svolení, aby si vzali, co jim Egyptané dlužili.

Jádrem vyprávění je skutečný kontrast. Na jedné straně mají zemřít všichni prvorození Egypta (v. 4–6). Písmo nám tůká na vědomí čtverým zopakovaním prvorozenství:

„všichni prvorození“;
„prvorozený syn faraónův“, tedy korunní princ;
„prvorozený syn otrokyně,
všechno prvorozené z dobytka“.

Nejlepší z dětí, otroků i dobytka, prostě všichni!

Reakce na toto zabíjení se dá očekávat. Hlasitý křik, nářek, zděšení, strach, vztek, úpění celé říše, pláč, jaký nikdy nebyl a už nebude slyšet. Říše bývají tvrdé a nepláčou. Ale tato říše pláče. Tato říše, tolik nenáviděná, se hluboce rozpláče. Egypťané si byli jisti, že se jim něco takového nemůže stát. První se zde opravdu stali posledními, zdrcenými – hrozivá inverze.

Pláč připomíná nevypočitatelné, skryté Boží dílo: „O půlnoci projdu Egyptem“ – o půlnoci, kdy není vidět, kdy i strážé odpočívají a farao je zranitelný. Neuvidíte mě vy ani oni, ale poznáte výsledek, zemi stíženou hrůzou. Ve vyprávění je to poprvé, kdy farao pláče. V celém příběhu je to ale druhý pláč. První pláč se ozval z úst Izraelců, když „vzdychali a úpěli v otročině...“ (Ex 2,23 a 3,7). A nyní, o půlnoci, kdy je člověk zranitelný, se pláč nečekaně přestěhoval z úst otroků do úst jejich pánů. O půlnoci, když je člověk zranitelný, byl pláč náhle přesunut a změnil majitele.

A protistrana? Izrael může uprostřed toho divokého zmatku klidně spát (v. 7). Ani pes nezavrčí. Izraele se nic nedotkne, protože půlnoční útočník ví, co a jak. Ten, jenž je skrytý a působí spoušť, umí rozlišovat. Tento agent smrti i klidného spánku s pečlivostí sobě vlastní podvrací společenský řád. Tato inverze jako by předjímala verdikt Ježíšova kázání zachyceného v Lk 6,21 a 25:

Blaze vám, kdo nyní pláčete,
neboť se budete smát [...]
Běda, kdo se nyní smějete,
neboť budete plakat a naříkat.

To je nečekaný a nevysvětlitelný mocenský obrat. Izrael se díky tomu podivnému daru svobody druhého dne probudil do smíchu a veselí. Faraónova hrozba zmizela v temnotách uplynulé noci.

Příběh se přičií tomu, jak známe svět. Překonává náš svět, který bereme jako samozřejmost, tím, že nám nabízí jiný svět. Mysleli jsme si, že nás zkáza a násilí nemohou ohrozit, alespoň ne ze strany Boží. Ve svých krásných domech jsme si vysnili, že vůči všem hrozbám jsme imunní, ochránění a zabezpečení. Měli jsme za to, že „oni“ zůstanou tam, kde jsou, že nebudou žádné Velikonoce, žádný zvrat. Mysleli jsme si, že Bůh se nemůže postavit proti nám, že zůstane nestranným strážcem *statu quo*. Anebo naopak. Mysleli jsme si, když jsme uléhali ve svých chatrčích, že ráno to bude stejné jako dřív, jen ještě více cihel. Ani ve snu by nás nenapadlo, že nastanou Velikonoce. Mysleli jsme si, že pro pláč jsme tu vždy právě jen my a naše trápení. Kde bychom se nadáli, že uslyšíme faraóna přiznat svůj žal. Kde by nám přišlo na mysl, že si nás Bůh všimne a postaví se na naši stranu?

Obě strany žasnou nad tou proměnou. Když druhého dne vzešlo slunce, v Egyptě zavládlo nevysvětlitelné *novum*, novost, která pro jedny byla hrozná – a která otroky přiměla tančit. Tento text je totiž právě liturgickou vzpomínkou, ničím jiným. Zve nás ke slavnosti, ale nenechá nás nahlížet za výzdobu a zjišťovat, jak to bylo doopravdy. Text nevysvětluje, neboť vše je skryto. Nevysvětluje, a ani my se o to nepokoušejme. Stačí, když otroci začnou poslouchat a přemýšlet. Stačí, když krutý farao začne poslouchat a chvět se. Text zve k přemýšlení a chvění. Tvrdí, že věci nejsou pevné a nemusejí přečkat ani půlnoc. Jsme zranitelnější, než jsme si mysleli.

Příběh klade těžké otázky: Co je to za slavnost? Kdo zde má slavit? Kdo je ten Bůh, který je oslavován, a jak se srovná s ostatními bohy v příběhu západní civilizace? Je možné, že tahle divadelní hra skutečně neodráží žádnou fakticitu a neposkytne žádné záruky. Každopádně se ale odehrává před našima očima a my si můžeme vybrat, jakou roli v tom příběhu budeme hrát. Můžeme hrát státem vlastněné stříbro, prvorozenou krávu nebo spícího psa. Můžeme se trást a plakat nebo žasnout a radovat se. Pak se probudíme a zjistíme, že to byl pouze liturgický scénář. Ten příběh se nám nemusí líbit a může nás pronásledovat, stejně jako jeho nevídaný Bůh. A potom platí: Slyšeli jsme slovo Boží. Bohu díky!

Deuteronomium 15,1–11

Každého sedmého roku budeš slavit léto promíjení dluhu. Toto je způsob promíjení dluhu: Každý věřitel svému bližnímu promine, co mu půjčil. Nebude na svého bližního, svého bratra, naléhat, protože je vyhlášeno Hospodinovo promíjení dluhu. Na cizince naléhat smíš, ale co máš u svého bratra, to mu tvá ruka promine. Ať není u tebe potřebného, neboť Hospodin ti bohatě požehná v zemi, kterou ti Hospodin, tvůj Bůh, dává do dědictví, abys ji obsadil. Jen ochotně poslouvej Hospodina, svého Boha, a bedlivě a cele dodržuj tento příkaz, který ti dnes přikazují. Vždyť ti Hospodin, tvůj Bůh, požehná, jak ti řekl. Budeš poskytovat půjčky mnohým pronárodům, ale sám si nebudeš vypůjčovat. Budeš ovládat mnohé pronárody, ale tebe neovládou. Bude-li u tebe potřebný někdo z tvých bratrů, v některé z tvých bran v tvé zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh, nebude tvé srdce zpupné a nezavřeš svou ruku před svým potřebným bratrem. Ochotně mu otvírej svou ruku a poskytni mu dostatečnou půjčku podle toho, kolik ve svém nedostatku potřebuje. Dej si pozor, aby v tvém srdci nevyvstala ničemná myšlenka, že se blíží sedmý rok, rok promíjení dluhů; že tedy budeš na svého potřebného bratra nevlídný a nedáš mu nic. On by kvůli tobě volal k Hospodinu a na tobě by byl hřích. Dávej mu štědře a nebuď skoupý, když mu máš něco dát, neboť kvůli tomu ti Hospodin, tvůj Bůh, požehná ve všem, co děláš, ve všem, k čemu přiložíš ruku. Potřebný ze země nevymizí. Proto ti přikazují: Ve své zemi ochotně otvírej ruku svému utištěnému a potřebnému bratru.

Tento zákon v ústech Mojžíšových navrhuje zcela radikální sociální praxi: pravidelné a plánované zrušení dluhů těch, kteří jsou chudí. Lidé, kteří ve starověku nebyli schopni splácet svůj dluh, upadali do otroctví svých věřitelů. A jak už to v ekonomickém světě chodí, chudák s nezaplaceným dluhem se samozřejmě stával notorickým dlužníkem, navěky odsouzeným k dluhům, které nikdy nemohl splatit. Proti této fatální praxi staví Mojžíš celou

silu exodu, kdy přece spoutaní otroci byli osvobozeni, i veškerou autoritu Hospodinovu, který je advokátem jejich blaha.

Do pevného soukolí dluhů a půjček hází Mojžíš frází *léto promíjení*, čas zrušení, okamžik ekonomické nezávislosti. Mojžíš tuto praxi odpouštění neprosazuje ani neobhazuje. Prostě ji jenom v prvním verši *ustanovuje*. Zbytek celého textu je jen komentář k tomuto verši. Povšimněme si v tomto textu tři rétorických jevů.

1. Zvláštní je, že tento krátký text obsahuje v hebrejštině pět infinitivů použitých v tzv. etymologických figurách. Jde o poměrně vzácnou gramatickou formu, kdy se ve větě před určitým tvarem slovesa uvede jeho infinitiv, a to za účelem naléhavého zdůraznění. Hebrejšтина tak může ve v. 10 říci doslova „dávatí dávej mu...“, my to ale přeložíme jako „dávej mu štedře...“ Sloveso tak získá na naléhavosti. Těch pět výskytů je

- „jen ochotně poslouvej Hospodina...“ (v. 5)
- „ochotně mu otvírej svou ruku...“ (v. 8a)
- „poskytni mu dostatečnou půjčku...“ (v. 8b)
- „dávej mu štedře...“ (v. 10)
- „ochotně otvírej ruku...“ (v. 11).

Těchto pět výroků vyjadřuje nesmírnou Mojžíšovu naléhavost a závažnost, s níž Izrael toto nařízení přijímá. Naléhavost a závažnost vycházejí už z toho, jakou vizi sociální reality má exodus. Řekl bych, že tato intenzita je také pokusem čelit váze „zdravého rozumu“ trhu, který věří, že chudý musí buď zaplatit svůj dluh, nebo zůstat zotročen. Mojžíšovo troufalé ustanovení klade meze požadavku a logice trhu ve snaze přebít ekonomickou realitu elementárnější realitou lidského společenství, lidské důstojnosti a lidské pohody.

2. Druhou rétorickou vlastností, které si všímám, je verš 4, který stanoví: „Ať není u tebe potřebného ...“ Zatímco ve verši 11 se tvrdí: „Potřebný ze země nevyymizí...“ Na tento zdánlivý

rozpor se často poukazuje s tím, že podle Mk 14,7 cituje verš 11²⁰¹ také Ježíš. Ježíšova citace se obvykle vykládá tak, že verš 11 má přednost před veršem 4 a znamená, že se máme smířit s trvalou přítomností chudých. Samotný text ale takové smíření nedovoluje, neboť míří přesně opačným směrem.²⁰² Verš 11 říká, že jelikož je řada potřebných takřka nekonečná, je praxe promíjení o to naléhavější. Naproti tomu verš 4 říká, že jestliže tato praxe prolomí začarovaný kruh chudoby a zadluženosti, má šanci na úspěch, protože její věrné naplňování povede k potlačení chudoby. Tato praxe je tedy nekonečně naléhavá (v. 11) a bude fungovat (v. 4).

3. Třetí rys, kterého si všímám, je ve verši 9. Mojžíš si zde představuje situaci, kdy si vychytralý investor spočítá, že rok promíjení dluhů už je blízko, a proto musí přestat půjčovat. Promínutí totiž znamená, že žádná splátka nebude. Před touto „ničemnou myšlenkou“, tedy před postojem či politikou, kdy má síla něčí ekonomické výhody přednost před blahem bližního, Mojžíš ostře varuje. Proniká tak za předepsané chování k motivaci a postoji. Trvá na tom, že peníze nesmějí vytlačit bližní.

Je to podivný text a na první pohled na něj přece nelze kázat. Je pravda, že platí jen pro jednoduchou ekonomiku bezprostředních vztahů. Navíc se donekonečna klade defenzivní otázka, zda se toto ustanovení někdy vůbec mohlo dodržovat, když je tak hrubě nepraktické.

Nesmíme však zapomínat, že tyto texty nemáme brát jako předpisy, ale jako podněty naší zóně představitosti. Zvou nás k tomu, abychom přemýšleli o tom, které síly ve společnosti působí rozvrstvení, jež jedny posiluje a druhé oslabuje, jedněm vzdává čest a druhými pohrdá. Navzájem se skutečně udržujeme v dluhu: penězi a vlivem, postoji i jednáním, majetkem i řečmi. V rodinách se zadlužujeme jeden druhému. Trváme na rozkladném rozvrst-

²⁰¹ Mk 14,6: Ježíš však řekl: „Nechte ji! Proč ji trápíte? Vykonala na mě dobrý skutek. Vždyť chudé máte stále kolem sebe, a kdykoli chcete, můžete jim činit dobře; mne však nemáte stále.“

²⁰² O Ježíšově citaci verše 11 viz Michael H. Crosby, *House of Disciples: Church, Economics, and Justice in Matthew*, Maryknoll: Orbis Books, 1988, 118.

vení mezi předměstím a centrem, mezi dlouhodobým kapitálem a vrtkavou pracovní silou, mezi rozvinutými ekonomikami a třetím světem. Lidé jsou zajatci cyklů nejen ekonomické, ale i psychologické chudoby, které produkují masovou beznaděj.

Beznaděj potrvá, dokud se začarovaný kruh nepodaří rozlomit. Mojžíš navrhuje, že by tento kruh mohl rozlomit vědomý a štědrý čin, kdy člověk v zájmu všeobecné rovnosti nechá plavat nějakou výhodu. Sbor je tu pozván, aby přemýšlel o sociálním rozvrstvení a zadlužení, o zvýhodnění a ponížení, o postojích vycházejících z vypočítavosti a o akcích, které by mohly pomoci překonat fatalismus. Je to společenství, které se před koncem bohoslužeb pomodlí za odpuštění, „jakož i my odpouštíme viníkům (doslova dlužníkům) našim“. Odpuštění je v Bibli především ekonomickou záležitostí a přímo se týká prominutí dluhů.²⁰³

Mojžíšovo učení je proto silným, ale opravdu velmi silným lékem, totiž lékem na nemoc. Týká se hodnot tržní ekonomiky. Tvrdí, že na dobru bližního záleží více než na zisku²⁰⁴. Toto přikázání nevede k bezpečné akademické diskuzi o kapitalismu a socialismu, ale jednoduše zdůrazňuje mocný nárok bližního. Toto Mojžíšovo ustanovení útočí na náš svět, jak ho známe, v němž samozřejmě předpokládáme, že dluhy j164

²⁰³ Viz Patrick D. Miller, „Luke 4, 16–21*“, *Int 29* (1975), 417–21; Crosby, *House of Disciples*, 189–91; a obecněji Carter Heyward ad., *Revolutionary Forgiveness: Feminist Reflections on Nicaragua*, Maryknoll: Orbis Books, 1987; Casiano Floristan and Christian Duquoc (vyd.), *Forgiveness*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.

²⁰⁴ O vztahu tržní ekonomiky a sociálních vztahů viz M. Douglas Meeks, *God the Economist: The Doctrine of God and the Political Economy*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, a programově Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press, 1957.

sou dluhy a musejí být zaplacený. A najednou je celý ten regulovaný systém zpochybněn. Síla zadluženosti je v tomto zákoně podvrácena. Zrušením dluhu jsou obě strany osvobozeny k tomu, aby vstoupily do transakce jiného druhu, transakce bližních. Jenomže nelze mít vztahy bližních tam, kde je určující vliv půjčky a dluhu. Mojžíšova vize má neuvěřitelnou ekonomickou a politickou sílu. Tvrdí také, že neodpuštění vytváří v intimních vztazích skutečnou smrt zaživa. Aktivní a vědomé zrušení dluhů může lidi přivést k novému, „jubilejnímu“²⁰⁵ životu. Slyšeli jsme slovo Boží. Jubilate!

1. Samuelova 16,1–13

Hospodin řekl Samuelovi: „Jak dlouho ještě budeš nad Saulem truchlit? Já jsem ho zavrhl, aby nad Izraelem nekraloval. Naplň svůj roh olejem a jdi, posílám tě k Jišajovi Betlémskému. Vyhlédl jsem si krále mezi jeho syny.“ Samuel se zdráhal: „Jak mohu jít? Saul o tom uslyší a zabije mě.“ Hospodin řekl: „Vezmeš s sebou jalovici a řekneš: ‚Přicházím obětovat Hospodinu.‘ Na obětní hod pozveš Jišaje a já ti dám vědět, co máš dělat. Pomažeš mi toho, o němž ti povím.“ Samuel vykonal, co řekl Hospodin. Když přišel do Betléma, vyděšení starší města mu spěchali vstříc s otázkou: „Přinášíš pokoj?“ Odvětil: „Pokoj. Přišel jsem obětovat Hospodinu. Posvěťte se a půjdete se mnou

²⁰⁵ Slovo jubileum i latinské *iubilare*, „jásat“ pochází z hebrejského *jovel*, beran, metonymicky beraní roh jako dechový nástroj, resp. padesáté, tzv. milostivé léto, vyhlašované troubením na tyto rohy, viz Lv 25,10. O ekonomických důsledcích milostivého léta viz Marie Augusta Neale, *A Socio-theology of Letting Go: The Role of a First World Church Facing Third World Peoples*, New York: Paulist Press, 1977; John Howard Yoder, *Ježíšova politika Vicit Agnus Noster – Cesta kříže a její společenský dosah*, Benešov: Eman, 2004, 66–79 (přeložil Petr Macek, původně jako *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972); Michael H. Crosby, *House of Disciples*, 229–67; a M. Douglas Meeks, *God the Economist*, 88–89. O dopadu konceptu do praxe viz Richard Cartwright Austin, „Jubilee Now! The Political Necessity of the Biblical Call for Land Reform“, *Sojourners* 20 (červen 1991), 26–30.

k obětnímu hodu.“ Pak posvětil Jišaje a jeho syny a pozval je k obětnímu hodu. Když se dostavili a on spatřil Eliába, řekl si: „Jistě tu stojí před Hospodinem jeho pomazaný.“ Hospodin však Samuelovi řekl: „Nehleď na jeho vzhled ani na jeho vysokou postavu, neboť já jsem ho zamítl. Nejde o to, nač se dívá člověk. Člověk se dívá na to, co má před očima, Hospodin však hledí na srdce.“ Jišaj pak zavolal Abínádaba a předvedl ho před Samuela. On však řekl: „Hospodin nevyvolil ani toho.“ Jišaj tedy předvedl Šamu. Řekl: „Hospodin nevyvolil ani toho.“ Tak předvedl Jišaj před Samuela svých sedm synů, ale Samuel řekl: „Žádného z nich Hospodin nevyvolil.“ A Samuel se Jišaje otázal: „To jsou všichni mládenci?“ Jišaj odvětil: „Ještě zbývá nejmladší, ten však pase stádo.“ Samuel Jišajovi poručil: „Pošli pro něj! Nebudeme stolovat, dokud sem nepřijde.“ Poslal tedy pro něj a dal ho přivést. Byl ryšavý, s krásnými očima a pěkného vzhledu. Tu řekl Hospodin: „Nuže, pomaz ho! To je on.“ Samuel tedy vzal roh s olejem a pomazal ho uprostřed jeho bratrů. A duch Hospodinův se Davida zmocňoval od onoho dne i nadále. Samuel pak hned nato odešel do Rámy.

Ve zcela jiném žánru, hravým narativem, který nemá nic z naléhavosti Mojžíšova zákona, začíná text překvapivým „Hospodin řekl Samuelovi“. Vyprávěč neřeší, jak k tomu došlo, a ani my to nemusíme řešit. Vezměme ten začátek tak, jak ho napoprvé slyšíme. Když to uděláme, otevřeme svůj život jedné nové možnosti. V této hře je kdosi Druhý, kdo promlouvá a jehož výroky Samuela napomínají a vedou. Ten kdosi napomíná a vede. Hned zkraje zde zazní hlas, který dává do pohybu celé následující vyprávění. Imperativ prvního verše odesílá Samuela do Betléma, aby tam vyhledal kandidáta na krále. Sdělení je to lakonické, ale jeho dosah ohromný. Samuel ví, co Hospodin zamlčel: že na trůnu momentálně není prázdné. Hospodin Samuela posílá na nebezpečnou politickou misi. Samuel má podniknout první krok směrem k politickému převratu, odmítnout stávající moc a nastolit nového, právě označeného kandidáta. Navzdory idylickému vyprávění příběh popisuje nebezpečný, revolučně politický manévr.

Samuel okamžitě pojmenuje nebezpečí. „Jak mohu jít? Saul ... mě zabije.“ Samuelova poznámka je projevem zdravého rozumu, v situaci ohrožení bychom odpověděli stejně. Hospodin vyděšeného Samuele preventivně ujistí. Radí mu, aby zalhal. Diktuje mu, co přesně má odpovědět, aby zůstal inkognito. Samuel ani nemusí vymýšlet, co řekne. „Vezmeš s sebou jalovici a řekneš: ‚Přicházím obětovat Hospodinu.‘“ Jinými slovy: Neříkej jim, žeš přišel provést státní převrat.

Samuel tedy dorazí do Betléma, města, jemuž Micheáš dával přednost před nenáviděným Jeruzalémem (Mi 5,2–5)²⁰⁶ Samuel je známá postava, jeho tvář pozná každý. Na vsi nejsou zvyklí vítat státní úředníky. Starší města jsou náležitě vyděšeni (v. 4–5), připomínají někoho, kdo dostal obálku z finančního úřadu. „Přinášíš pokoj?“ Nebo tady budeš jako cizí úředník jen čmuchtat? Takoví nám jen berou syny (na vojnu) a majetky (daně). Cizí úředníci vždy přijdou a berou, nikdy nedávají. Ale Samuel je připraven. Odrecituje vysvětlení, které má od Hospodina: „Přišel jsem obětovat Hospodinu.“ Hospodinova drobná lež zabrala, vesničany uklidnila a Samuelovi dala prostor k akci.

Samuel přistupuje k tomu, aby vybral kandidáta, který by nahradil zavedeného Saula (verše 6–9). Dříve na něj udělal dojem Saulův vzhled, nyní je nadšen vzhledem Jišajova nejstaršího syna Elijaba. Lákají ho vysoké mediální typy. Na příkaz Hospodinův, který ve skutečnosti setkání řídí, prochází seznamem Jišajových synů. Seznam je u konce, ale kandidát žádný. Nevěřičně se ptá: To jsou všichni? No, dobře, je tu ještě osmý, ale ten je ještě malý.

²⁰⁶ Mi 5,1–5: ¹ A ty, Betléme efratský, ačkoli jsi nejmenší mezi judskými rody, z tebe mi vzejde ten, jenž bude vládcem v Izraeli, jehož původ je odpradávná, ode dnů věčných. ² I když je Hospodin vydá v plen do chvíle, než rodička porodí, zbytek jeho bratří se vrátí zpět k synům Izraele. ³ I postaví se a bude je pást v Hospodinově moci, ve vyvýšeném jménu Hospodina, svého Boha, a budou bydlet bezpečně; jeho velikost bude nyní sahat až do dálav země. ⁴ A on sám bude pokoj. Až vtrhne Ašúr do naší země, až bude šlapat po našich palácích, postavíme proti němu sedm pastýřů, osm vojevůdců lidu. ⁵ Ti budou spravovat asyrskou zemi mečem v přístupech do země Nimrodovy. On nás vysvobodí před Ašúrem, až vtrhne do naší země, až bude šlapat po našem pomezí.

Všichni tedy čekají, než předvedou toho malého, tak malého, že zatím nemá ani jméno (verše 10–13). Samuel si už uvědomil, že nesmí dát jen na vzhled, protože vzhled klame. Bere se nyní za všechny, kteří nejsou tak skvělí. Za obyčejné vesničany. Také vypravěč ví, že vzhled není všechno. Jenomže když nejmladšího syna Jišajova předvedou, vypravěč se neudrží: „To je ale chlapec! Ryšavý, nádherný, krasavec!“ Hospodin ale jeho vzhled ignoruje. Ostatně, už v prvním verši oznámil: „Vyhlédl jsem si krále.“ Sloveso „vyhlédnout“, hebrejsky *r-a-h*, znamená vidět, vidět do budoucna. Když nyní hoch předstoupí, říká Hospodin Samuelovi: „To je on, kterého jsem si vyhlédl. Pomaž ho.“ Samuel, svědomitý jako vždy, ho pomaže – a převrat byl zahájen.

Po pomazání dojde ke dvěma věcem. Na Davidovi mocně spočine Hospodinův duch. Boží vanutí, které uschopní toho malého, přichází bez ohledu na naše politické strategie, z velkého rezerváru Boží kreativity. Přichází vanutí, které se nijak nepará s politickými procesy nebo zažitými konvencemi. Vyprávění trvá na tom, že ten malý je náhle větší než sám život. Zadruhé, poprvé je ten malý chlapec a nastávající král nazván jménem. Je to David! Jako ve správném nominačním proslovu, vypravěč do poslední chvíle neprozradí jméno: všechen Boží prozřetelný úmysl vsází na toho malého chlapce. Na trůn nastoupí nový král.

Příběh je idylka a chlapec nevinność sama. Narativ žije v bezpečné vzdálenosti, takže si ho z bezpečí můžeme pěkně vychutnat. Když se ale na příběh podíváme v jeho vlastním kontextu, neměla by nás jeho zdánlivá nevinność ošálit. Neboť toto vyprávění nás rafinovaným uměleckým způsobem zve k tomu, abychom přemýšleli o pěkné řádce jeho převratných tvrzení:

- Vypravěč chytře umístí Hospodina do středu politického dění. O nějakém nesměšování náboženství a politiky zde nemůže být řeč. Příběh je politikou zcela prodchnut, od začátku do konce je revoluční – a celý ho inicioval Hospodin.
- Tématem příběhu je v podstatě státní převrat. Náš svět, jak ho známe, se tváří, jako by současné rozložení moci bylo zcela legitimní, vždyť přece „není moci, leč od Boha“ (Ř 13,1). Ti z nás, kdo mají nějaké postavení (úvazek na dobu neurčitou)

dávají v nerozhodných případech vždy za pravdu stávajícímu rozložení moci. Zde ale Bůh rozjíždí revoluční alternativu. Je to Bůh, který „ponižuje a též povyšuje“ (1S 2,7), jak o tom zpívá biblická Hana. Před tváří tohoto Boha se žádné rozložení moci nemůže cítit bezpečně, protože Bůh je odborníkem na převraty.

- Samuelova mise probíhá pod rouškou náboženství, cílem je prý vykonat oběť. Lež v Božích ústech nakonec umožní, aby Samuel bezpečně zvládl svůj úkol. Naše oblíbená představa, že Bůh je pravdomluvný a nikdy nelže, zde letí oknem. Skutečně, Bůh také někdy lže. Je tomu tak v případech, kdy jedná proti vládnoucí moci, která se zaklíná pravdou. Kde byla pravda uzurpována, Boží riskantní záměr si pomůže lží.
- Vichr, který zde působí, tato síla Božího ducha, tvoří nové. Svět, jak ho známe, nevěří, že by nějaký vichr mohl pohnout strukturami světa, ba ani tomu, že by se nějak mohl dostat skrze jeho řízené, autorizované kanály. Tento příběh však předjímá celou hrůzu Letnic, kdy zavane prudký vichr a na zemi dojde k čemusi skutečně novému (Sk 2,1–12)²⁰⁷.

Vykladač rozvazuje tento příběh a pouští jej do naší představitivosti. Skrze dramatickou sílu tohoto vyprávění zjišťujeme, že již nežijeme v bezpečném, stabilním a koherentním světě, jak jsme měli za to. Spíše se podobáme oněm starším města, kteří si nepřejí žádné změny, i kdyby je měl způsobit Hospodinův agent. Vyprávění ale pokračuje navzdory našim inklinacím. Vpád zde

²⁰⁷ Sk 2,1–12: ¹ Když nastal den letnic, byli všichni shromážděni na jednom místě. ² Náhle se strhl hukot z nebe, jako když se žene prudký vichr, a naplnil celý dům, kde byli. ³ A ukázaly se jim jakoby ohnivé jazyky, rozdělily se a na každém z nich spočinul jeden; ⁴ všichni byli naplněni Duchem svatým a začali ve vytržení mluvit jinými jazyky, jak jim Duch dával promlouvat. ⁵ V Jeruzalémě byli zbožní židé ze všech národů na světě, ⁶ a když se ozval ten zvuk, sešlo se jich mnoho a užasli, protože každý z nich je slyšel mluvit svou vlastní řečí. ⁷ Byli ohromeni a divili se: „Což nejsou všichni, kteří tu mluví, z Galileje?“ ⁸ Jak to, že je slyšíme každý ve své rodné řeči: ⁹ Parthové, Médové a Elamité, obyvatelé Mezopotámie, Judeje a Kappadokie, Pontu a Asie, ¹⁰ Frygie a Pamfylie, Egypta a krajů Libye u Kyrény a přistěhovalí Římané, ¹¹ židé i obrácení pohané, Kréťané i Arabové; všichni je slyšíme mluvit v našich jazycích o velikých skutcích Božích!“ ¹² Žasli a v rozpacích říkali jeden druhému: „Co to má znamenat?“

přichází na křídlech svaté lži, víchr vane a z mládenečka se má stát mocný vládce. Ten, kdo byl úplně poslední, se brzy stane v Izraeli prvním. Nic není úplně tak, jak jsme si mysleli. Když Svátý napomíná, nařizuje a navštívuje, pak se svět, jak jsme ho znali, otřásá v základech. Městečko Betlém už nikdy nebude tím, čím bývalo dřív, než v něm zavanul tento víchr. Slyšeli jsme slovo Boží, přímo tam, v Betlémě.

Jeremjáš 4,23–26

Viděl jsem zemi, a hle, je pustá a prázdná,
nebesa jsou beze světla.
Viděl jsem hory, a hle, třesou se,
všechny pahorky se otřásají.
Viděl jsem, a hle, nikde žádný člověk,
i všechno nebeské ptactvo odletělo.
Viděl jsem, a hle, sad je pouští,
všechna města v něm jsou podvrácena Hospodinem,
jeho planoucím hněvem.

Tyto Jeremjášovy verše nás vrhají do mnohem děsivějšího světa. Nyní je už pozdě, žádné idylické vyprávění, žádný mladý a krásný král, žádné poryvy životodárného víchru. Náhle jsme na druhém konci, uprostřed katastrofálního zániku neúspěšné monarchie, zkompromitovaného chrámu a ohroženého města. Jeremjáš zahlédl hlouběji a dál než ostatní. Svůj výjimečný vhled umocnil svým výjimečným jazykem. Výsledkem je báseň, hraničící s vizí. Na vědomí posluchačů čtyřikrát zabuší svědectví „viděl jsem“, čtyřikrát „a hle“, čtyřikrát strašná, děsivá prázdnota tam, kde býval život.

To, co zahlédl, dosud nikdo jiný neviděl. Nejprve tedy zahlédl. Bůh si přál, aby zahlédl, co žádný básník dosud nevyslovil. Dokud nepromluvil básník, život běžel svým obvyklým způsobem, obchody a podobně, dokud nepromluvil... Ale pak promluvil!

Hle ... pustá a prázdňá, *tohu va-vohu*,²⁰⁸ návrat chaosu,
beze světla, regres do temnoty.
Hle, třesoucí se hory a otřásající se pahorky,
všechno je v pohybu a nebezpečně vrávorá.
Hle, nikde nikdo, ani ptáček živáček.
Hle, poušť, zkáza a divočina tam, kde býval rozkošný sad.

Básník se zaměřuje na svůj milovaný Jeruzalém, ale v jeho slovech se ozývá počátek knihy Genesis, slova o světle a řádu, o klenbě a ptactvu, o plazech a o rajské zahradě. Básník si to vše opakuje a vidí: To vše je pryč. A důvod? „Hospodin a jeho planoucí hněv.“ (v. 26b)

Tato báseň obsahuje víc, než jsme schopni vyslovit, a to i přesto, že byla poprvé vyslovena tak dávno. Její záběr je příliš široký a její obsah příliš hrozivý. Básník kousek po kousku „rozvrací a převrací“ (Jr 1,10) celý stvořený řád, až je zázrak stvoření docela anulován.

Jeremjáš nám nepodává vědecký popis ani seznam sekundárních ztrát katastrofy. Díky tomu je ale báseň opravdu vhodným soustem pro naši představivost. Báseň útočí na naši běžnou představu pevného a stabilního světa, majestátního ve své koherenci a fungujícího s železnou pravidelností a předvídatelností. A navíc, taková poezie nám nahání strach, protože zní jako nějaká bláznivá apokalypsa.

Jenomže ... návrat k chaosu není naší zkušenosti tak vzdálený: chaos ve východní Evropě, chaos v centrech našich velkoměst, chaos v mnoha sférách veřejného života. Tento chaos si vyžaduje víc a víc policie a psů, víc a víc kamer, detektorů a kontrolorů. Stále žvaníme o teroristech a městské kriminalitě. Lhostejně a s cynismem, který zdaleka přesahuje cynismus královského dvora ve starověkém Jeruzalémě, si představujeme, že je v našich silách udržet malé chráněné zóny řádu a bezpečí. Básník to ale vidí jinak. Nejhlubší příčinou této masivní hrozby je neposlušnost,

²⁰⁸ Spojení *tohu va-vohu* se objeví také v Gn 1,2. Spíše než hledat přesný etymologický ekvivalent obou slov, z nichž je spojení utvořeno, měl by překlad vystihnout jeho poetickou kvalitu, např. českým „bez ladu a skladu“. (pozn. př.)

hamižnost, lhostejnost, nespravedlnost, nedostatek soucitu, falešné jistoty a lživé záruky. Mysleli jsme si, že svět je danost. A náhle nám připadá jako nesmírně křehký. Mysleli jsme si, že svět je morálně neutrální, prostě existuje a funguje. A náhle se potvrzuje, že v něm skutečně platí velké naděje a očekávání Tóry, které nelze obejít ani zesměšnit. Pevné body se chvějí – a my spolu s nimi.

Jedni naši přátelé kdysi vyrazili do Anglie pozorovat ptáky. Navštívili vzácné lokality ve východní Anglii a v Kentu. Ale ptáci tam nebyli! Bylo to suchem nebo snad skleníkovým efektem? Byl to přirozený jev, důsledek zásahů člověka – anebo nadpřirozený jev? Vysvětlení vázne na rtech. Místní nevěděli a nedovedli říci. Síly chaosu jsou zřejmě blíže než dříve, než bývaly v Jeruzalémě. Stále méně toho můžeme považovat za samozřejmost, za něco jistého, za něco daného Bohem. Stále víc je toho podmíněného, podmíněného námi – a proto mnohem riskantnějšího.

Slova té básně nás zvou do rizika, ženou nás zpět až k podivným hlasům Genese před stvořením. Přemýšlíme o planoucím Bohu, jenž nic nedává lacino. Vidíme sebe samotné, násilníky školené ve všem zlém, kteří už dávno zapomněli, jak se koná dobro (viz Jr 4,22). Nikdy bych si nemyslel, že vesmír složí svou budoucnost do rukou naší schopnosti konat dobro. Bůh to nazval „velmi dobré“, ale my jsme svou bezohlednou neposlušností anulovali přidavné jméno („dobré“), takže příslovce („velmi“) zůstalo pro smích. Slyšeli jsme slovo Boží – znovu se podívejte a hleďte.

Iz 55,1–3

Vzhůru! Všichni, kdo žízníte, pojd'te k vodám,
i ten, kdo peníze nemá. Pojd'te, kupujte a jezte,
pojd'te a kupujte bez peněz a bez placení
víno a mléko!

Proč utrácíte peníze, ale ne za chléb?
A svůj výdělek za to, co nenasytí?
Poslechněte mě a jezte, co je dobré,
ať se vaše duše kochá tukem!

Nakloňte ucho a pojd'te ke mně,
slyšte a budete živi!
Uzavřu s vámi smlouvu věčnou,
obnovím milosrdenství věrně Davidovi prokázaná.

Na rozdíl od Jr 4,23–26 promlouvá tento poetický oddíl jakoby od konce, z doby, kdy se svět změnil v neřád. V tomto neřádu byl na odvrácené Židy uvalen pseudořád Babylonské říše. Je to náročný, nátlakový a vykořisťovatelský řád, který je ozvěnou faraonského Egypta. Vypadá to, jako by Židé v tomto spořádaném neřádu neměli na vybranou. Mnozí z nich se proto nakonec dali na stranu imperiálního řádu. Obětovali své životy (a svou víru) pro dobro impéria. Síla imperiálního nároku zcela přehlušila jejich židovskou víru a židovskou svobodu. Jako nejlepší jim připadalo pokračovat v této poddanosti na věčné časy.

Do tohoto ponurého kontextu neradostné produktivity, nespokojené sytosti a vnucené loajality přichází tato zvláštní báseň. Zpočátku připomíná hlas vyvolávače: „Vzhůru! Všichni, kdo žijíte, pojd'te k vodám ... Pojd'te, kupujte a jezte, pojd'te a kupujte bez peněz...“ Někteří proto mají za to, že jde o imitaci prodejce, který na ulici křikem svolává lidi, aby přišli a ochutnali jeho „nééjlepší párky ve městěěč“. Hospodin je v této básni pouličním prodejcem. Hospodin, Bůh exodu, prodává (rozdává) jídlo za cenu, na kterou by Babyloňané nikdy nesestoupili. Je to jídlo zdarma, jídlo, které váš život opravdu změní.

Pouliční prodavač je někdy až příliš neodbytný a upovídaný. Ve druhém verši si dobírá Židy zajaté v Babyloně: Proč se tak dřete kvůli tomu, co nenasytí? Proč od režimu čekáte stravu, kterou vám nikdy nemůže dát? Proč se tak namáháte kvůli mizernému žvanci, když pro vás mám nachystané skutečné lahůdky? Pouliční prodavač srovnává dva druhy jídla. Připomíná televizní reklamu, v níž se „náš nový produkt“ srovnává se „značkou X“, která je samozřejmě pouhý šunt. V tomto případě znamená „značka X“ loajalitu k režimu, zatímco „náš produkt“, který opravdu potěší, je svoboda plynoucí ze smlouvy s Hospodinem a z jeho věrnosti. Nakonec básník, podobně jako pouliční prodavač, přikročí k prodeji. Stejně jako v televizní reklamě, báseň člověka tlačí k odpovědi, tlačí vás

k tomu, abyste si produkt koupili. Když si ho koupíte, povede se vám dobře a budete šťastni.

Chce to jen nepatrnou úpravu a báseň nám začne být silně povědomá. My faráři i lidé, kterým sloužíme, jsme se namnoze poddali ekonomickým požadavkům tržní společnosti. Buď tak, že se podílíme na produkci (lepšího života, lepšího bydlení, lepšího vzdělání...), anebo se podílíme na spotřebě (více jídla, více aut, více sexu, více...) – vždy ale zapojeni do závodu o kvantitativní i kvalitativní růst, bez něhož se ekonomika neobejde. Jenže ani výroba, ani spotřeba nás nemůže uspokojit. Nemáme více jistoty, více pokoje ani spokojenosti, protože takové věci nám tento způsob života nemůže dát, stejně jako nám to, co doopravdy potřebujeme, nemohl dát Babylon. Proč se toho závodu tedy účastníte? Proč se tak dřete kvůli tomu, co nenasytí?

Přitom je zde alternativa. Chleba zdarma, mléko zdarma, víno zdarma, je to strava smlouvy, která nás neučiní bohaté podle babylonských měřítek, ale podle měřítek smlouvy nás učiní celistvé. Rozhodněte se – a z toho závodu vystupte. Znamená to „vypadnout z kola“? V jistém smyslu ano. Ale pouliční prodejce nás nenutí. Ani není dvakrát konkrétní, jak na to, jakým způsobem a jak moc. Židé a křesťané jsou skutečně poněkud příznačně lidmi, kteří *vypadli* z kola nátlaku, zotročování a zoufalství, a místo toho *zapadli* mezi ty, kterým jde o blaho podle smlouvy.

Musíme se tedy vyrovnat se složitou, ale velmi důležitou otázkou. Pokud platí, že je naše realita poznamenána nároky mocných, jak máme žít lidsky a humánně? Odpověď spočívá v ukázněném odpoutání a v plném přijetí nového života. Pouliční prodavač dobře ví, že celou cestu od many na poušti až k eucharistii dostáváme – jako znamení, jako svátek, jako gesto alternativy – jídlo. Je to alternativa, která se dotýká všeho, ekonomie i liturgie. Prodavač trvá na tom, že se musíme rozhodnout, což znamená odmítnout levné náhražky. Nabízí něco, co předznamenává budoucí radost.

Je jasné, že tato báseň je políčkem jednodušší a jakoby samozřejmé představě, že imperiální systém musíme udržet v chodu, neboť přece ručíme za jeho efektivitu. Jenomže nakonec opravdu sklídíme ovoce toho, na čem jsme pracovali. A básník nám uka-

zuje, že definice skutečnosti je otevřená riskantním změnám. Cesta Páně: vydejme se na ni!

Příslaví 15,17

Z docela jiného žánru vybírám ještě jeden text, který se týká jídla:

Lepší jest krmě z zelí, kdež jest láska,
nežli z krmného vola, kdež jest nenávisť.²⁰⁹

Zde na rozdíl od Iz 55,1–3 je text mnohem konkrétnější. Strava zde znamená skutečně jídlo, není metaforou pro něco jiného. Příslaví má podobně jako mnoho jiných přísloví strukturu „lepší jest ... nežli ...“²¹⁰. Tedy „lepší je toto nežli tamto“. Učitel moudrosti zde jako obvykle neprozradí, proč je to lepší a jaká jsou kritéria takového hodnocení. Je to lepší dle úsudku učitele. Je to prostě lepší v referenčním rámci učitele. Samozřejmě to není „lepší“, pokud člověk nestojí v jeho referenčním rámci. Učitel tak nejen učí, ale obhajuje specifický morální referenční rámeček.

Příslaví jako obvykle staví proti sobě dvě možnosti. Tyto možnosti jsou doma u rodinného stolu. *Zelí* je lepší než *krmný vůl*. Zelenina je lepší než hovězí pečeně. Na první pohled to vypadá jako argument cholesterolem. Jde však o víc, protože přísloví k zelenině a hovězímu ještě něco přidává. Zelenina, kde je láska, a proti tomu hovězí s nenávisť. Nyní je zřejmé, že zde nediskutujeme jen o jídelním lístku, řeč je o ekonomice, o společenských předpokladech a zvycích, které jídlo doprovázejí. „Zelenina s láskou“ znamená prostý a jednoduchý životní styl a standard, v němž na sebe lidé mají čas. Já bych sice rád hovězí i lásku. Učitel však takovou kombinaci ve svém učení nepřipouští.

²⁰⁹ Citujeme zde překlad Kralických. V Českém ekumenickém překladu zní verš Př 15,17 „Lepší je jídlo ze zeleniny a k tomu láska, než z vykrmeného býka a s tím nenávisť.“ (pozn. př.)

²¹⁰ Viz Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1970 (anglicky jako *Wisdom in Israel*, Nashville: Abingdon Press, 1972, 29), a Graham S. Ogden, „The ‚Better‘-Proverb (Tôb-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth“, *JBL* 96 (1977), 489–505.

„Hovězí s láskou“ učitel vylučuje. Ale proč? Je to proto, že hovězí je znakem rychlého a plynulého života. A jak to souvisí s láskou? Protože generovat spousty hovězího vyžaduje více energie, více práce, více výroby, více odbornosti a více času, nejspíše oba rodiče zaměstnané. „Hovězí s hádkami“ ukazuje na plně zaměstnanou rodinu, kde se mají všichni co ohánět. Domů dorazí na večeři, příliš utahaní na to, aby se o někoho starali nebo si s ním povídali, s hlavou plnou pracovních problémů, neschopní věnovat ostatním pozornost. Podrážděné nervy vedou k nervozitě, nervozita k napětí a nakonec k slzám.

Samozřejmě do textu něco včítám. To, jak to dělám, je ale velmi blízké náladě přísloví i krizím mnoha rodin. Příklad se týká poruch stravování. Dnes víme, že lidé nemívají anorexii nebo bulimii sami o sobě. Jde o poruchy fungování rodinných nebo společenských vztahů. Naše těla nelžou. Poruchy jsou příznakem chybně definované sítě sociálních vztahů. „Hovězí s hádkami“ signalizuje přehnaně ambiciózní způsob života, který je velkou zátěží pro tělo, pro rodinu a pro to, jak nakládáme s tělem. „Lepší jest...“ znamená, že učitel má na mysli „mnohem vzácnější cestu“ (1K 12,31b). Zbavte se svých zničujících ambicí, vycouvejte z pokušení hojnosti a radujte se z bližního. Má interpretace drží pohromadě možnost domácí pohody a praxi veřejného blaha. Obě sféry jsou – jak učitel dobře ví – hluboce spojeny. Domácí blaho není možné tam, kde veřejné blaho spočívá pouze na systému ziskuchtivosti a vzájemné destrukce.

Toto zdánlivě nevinné přísloví je ve skutečnosti úžasným a přesným útokem na svět, který bereme jako danost. Je to svět, v němž se donekonečna oddáváme růstu bohatství a růstu naší životní úrovně. V tomto světě může člověk, který na to má, získat a sníst cokoli, za co si zaplatil. Učitel již tehdy věděl, co se nyní učíme o své tělesné realitě. Naše užívání bohatství pro osobní požitky má své meze. Učitel ví, že kořistnický život nad poměry poškozuje nejen naše individuální těla, ale nesmírně zatěžuje i naše rodinné a komunální sítě. Naše rozhodování mezi škálami dobra není jen nějakou zbožnou volbou. Rozhodujeme se ve zcela světských, každodenních věcech. Přitom doopravdy volíme mezi životem a smrtí. Existují věci, které nemůžeme mít bez toho, že

bychom přijali i mnohé další. Ve světě reálné výroby a spotřeby nelze mít velkou porci pečeného hovězí bez toho, abychom podstoupili spor. Můžete to stokrát chtít bez takového sporu, ale možné to není. Tato skutečnost podstatně mění význam onoho „lepší jest“. Slyšeli jsme slovo Boží. Proto vám pravím, nebojte se.

VI.

Probrali jsme šest víceméně náhodně vybraných textů. Každý z nich rozehrává zvláštní strategii alternativního světa, který naši běžnou představu o světě zpochybňuje:

1. *Exodus 11,1–9* – líčí svět jednoho rušivého spojení – oproti představě, že Bůh je především lhostejně neutrální.
2. *Deuteronomium 15,1–11* – líčí svět, v němž lidská důstojnost přetváří ekonomiku – oproti představě, že lidské možnosti jsou určeny úvěrem a dluhem.
3. *1. Samuelova 16,1–13* – líčí vpád vanutí, které vede k politickému převratu – oproti představě, že Bůh je především garantem statu quo.
4. *Jeremjáš 4,23–26* – líčí vizi světa, který se navrácí do chaosu – oproti představě, že současné uspořádání je zde zajištěno navěky.
5. *Izajáš 55,1–3* – líčí nabídku alternativního chleba – oproti představě, že pouze režim může dát městu chléb.
6. *Příslaví 15,17* – líčí rozhodnutí pro stravu a budoucnost – oproti představě, že můžeme beztrestně konzumovat a žít si, jak se nám namane.

Nejde mi nyní o to, abych zde vytvářel systematickou alternativu konzumentství. V postmoderní situaci však tyto texty mohou promluvit svým vlastním jazykem. Jako závěr zde uvádím pro postmoderní církve pět tezí o představivosti vycházející z biblického textu:

1. Úkolem „biblické teologie“, jak se pěstuje v církvi, je *vždy jen jeden text*. Takové texty, pokaždé jiný, ale vždy pronikavě blízky našemu životu, poskytují dostatek materiálu. Proměna, kterou jsme v životě schopni prodělat, nebude nijak grandiózní ani náhlá; je to pomalá práce, připomíná proměnu, k níž dochází pozvolna během terapie.

2. Interpretace těchto textů vyžaduje *minimum historickokritické práce*. Použil jsem ji zde několikrát, ale opravdu jen okrajově. Nejdůležitějším požadavkem pro kazatele nejsou kdovíjak hluboké znalosti a kritický úsudek, ale evangelijní představivost, která textu dovolí, aby se dotkl procesů světa, jak ho známe.

3. Pro tyto texty je typické, že náš svět, jak ho známe, převrací vzhůru nohama. Nemusím přitom s nimi nijak zvlášť čarovat. Převrací svět, jak ho známe, tím, že buší na jeho nereflektované předpoklady, které vyrůstají z cizí ideologie. Zpravidla ho nepřevrací násilím (snad s výjimkou Jr 4,23–26), ale rozvrtávají jej stejně, jako když pravdivé poznání vyvrátí falešné předpoklady.

4. Tento způsob, kdy text pojmem jako „armádu metafor“, přivádí evangelium ke slovu jemně a přístupně. To znamená, že text se nesnáší shůry jako nějaký nátlak nebo předpis, nýbrž *vyžaduje, aby se posluchač účastnil těžké práce*. Jak dobře ví každý terapeut, nakonec je to vždy partner v rozhovoru, kdo rozhodne o tom, do jaké míry a jakým způsobem dovolí novému pohledu, aby něco změnil. Text a kazatel tedy poskytují materiál k převratu, ale povolení, aby převrat nastal, náleží posluchači textu. Z toho důvodu si myslím, že je naším úkolem zásobovat subverzivní představivost druhých, nikoli jejich představivost jakkoli omezovat.

5. My sami se nacházíme mezi starým a nezpochybněným světem a mezi světem, jež prosazuje text, tedy v onom nejistém okamžiku převratu, kdesi mezi. Viktor Turner nazývá tento okamžik *liminalitou*. To je moment mezi starou konfigurací reality a mezi jejími novými modely.²¹¹ Tento moment hluboké dvojznačnosti je třeba přivítat s úctou, bázni a trpělivostí, a nikoli úspě-

²¹¹ Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine, 1969, 94–130.

chaně, odmítavě nebo vyhýbavě. Právě tento vzácný okamžik liminality umožňuje v životě důležité změny.

Podobně jako kazatel či liturg vyvádí společenství z nadvlády bílého mužského západního světa kolonialismu, je to také on, kdo provádí sezónu liminality, v níž může Duch svatý nastolit něco nového. Takové jednání je samozřejmě nebezpečné, pokud ostatní přišli jen proto, aby se dogmaticky a morálně upevnili a vyztužili. Ale jestliže nám jde o ujištění evangelia, pak toto riziko musíme podstoupit.

Když stojíme před lidmi, kteří mají své strachy a své touhy, kazatel a liturg by měl vědět, že v naší zoufalé a bázlivé civilizaci má většina lidí sotva kdy příležitost zažít tuto liminalitu, připustit si onu dvojznačnost, která provází to nové, jež přichází od Boha. Liminalita je jistě přítomna v umění, ale to bývá omezeno na elitu. Je přítomna v terapii, ale ta bývá drahá. Pro většinu lidí je primárním místem této liminality okamžik bohoslužeb, demonstrace viditelných znamení neviditelné reality. Přicházíme na ně se zvláštním očekáváním, že při nich budeme převráceni. O čtení textu a o jeho výkladu se koneckonců vždy tvrdilo, že nějak souvisejí se „slovem Božím“. Jak zvláštní a opovážlivé a úžasné: v kolotání všedního života dát zaznít Hospodinovu slovu! Není divu, že sice unaveně, ale s důvěrou, někdy ze zvyku, ale jindy s vášnivou nadějí, odpo- vídáme: Bohu díky.

Přemýšlím o tom, jak to udělat, aby se Bible stala kritickou alternativou onomu zajetí, v němž jsme se jako církev i jako společnost ocitli. Ani já samozřejmě nestojím mimo toto zajetí. Přesto bych rád předložil devatenáct tezí o Bibli a církvi.

1. Každý má svůj scénář. Každý člověk žije svůj život podle nějakého scénáře. Ten je někdy explicitní, většinou je však spíše implicitní. Takový scénář může být jedním z velkých metanarativů, jaké stvořili Karel Marx nebo Adam Smith. Může to ale být také nereflektovaná skupinová mantra typu „můj táta říkával...“. Naplňování tohoto scénáře ustavuje lidské já, dává mu smysl života a poskytuje pocit bezpečí. Kdo se zabývá psychoterapií, ví, že v ní jde o to prozkoumat tento scénář – a v některých případech se ho pokusit neutralizovat a nahradit jiným. Takovému procesu říkáme obrácení. Scénář organizuje lidské já i lidská společenství. Vedoucí představitelé jednotlivých společenství se školí v tom, aby s tímto scénářem uměli pracovat.

2. Scénář nad námi získává vliv procesem výchovy, formace a socializace, což má často formu liturgie. Někdy tato liturgie probíhá záměrně, většinou však bezděčně. Vždy ale, zejména tam, kde jde o mládež a o rodinu, obsahuje modelování světa, „jaký doopravdy je“. Tento scénář vdechujeme s každým rodičovským slovem a gestem. Komunita, která utváří náš scénář, je tou, která specifickým způsobem konstruuje naši realitu. Platí postřeh Marka Douglase, že pravidelná modlitba před jídlem je

²¹² Tato kapitola je přepracovaným zněním Devatenácti tezí, které Walter Brueggemann přednesl v rámci přednáškové řady *Rozjezdby teologické debaty* v září 2005. Překlad vychází ze znění uveřejněného pod názvem „Counterscript: Living with the Elusive God“ v měsíčníku *Christian Century* 122/24 (2005), 22–28. (pozn. př.)

primárním způsobem, jak čelit tržní mentalitě, která vnímá jídlo jen jako distribuci zboží.²¹³

3. Scénář, který ovládá naše já i naše společenství, ať už patříme k liberálům nebo konzervativcům, je scénář terapeuticko-technologicko-konzumentského militarismu, prostupující všemi rozměry našeho života.

- Slovem *terapeutický* označuji přesvědčení, že na každou bolest, na každé trápení a na každé nepohodlí existuje nějaký produkt, nějaký postup či proces, pomocí něhož se dá problému čelit, takže je možné jít životem bez těchto nepříjemností.
- Slovem *technologický* označuji spolu s Jacquesem Ellulem přesvědčení, že uplatněním lidského génia se vše kolem nás dá zvládnout a zajistit. Neexistuje oblast, kde by to pro její složitost či odlehlost neplatilo.
- Používám slovo *konzumentský*, protože žiji ve společnosti, která je přesvědčena, že všechny zdroje světa jsou nám k dispozici bez ohledu na bližního; která si myslí, že čím víc tím líp a že „chceš-li něco, pak to potřebuješ“. Anebo, jak říká nedávná reklama, „ne že bys to nepotřeboval, jen sis to dosud neuvědomil“.
- *Militarismus* pronikající celou naší společností je zde proto, aby chránil a udržoval tento systém a obstarával mu přísun všeho, co terapeuticko-technologické konzumentství potřebuje. Tento militarismus ovládl většinu církve, většinu státního rozpočtu a většinu univerzitního výzkumu. Je velmi těžké představit si v naší společnosti oblast života, která by nebyla zasažena tímto scénářem; papouškují ho všichni a všichni ho legitimizují.

4. Tento scénář – prosazovaný reklamou, propagandou, ideologií a zejména televizními „liturgiemi“ – slibuje, že nám zajistí bezpečí a štěstí. Terapeuticko-technologicko-konzumentský militarismus proniká všechen veřejný život a slibuje nám bezpečí a imunitu před každou hrozbou. A budeme-li v bezpečí, pak

²¹³ Mark Douglas, *Confessing Christ in the 21st Century*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

prý budeme také šťastní, vždyť kdo by při reklamě na auta nebo na pivo či deodoranty myslel na takové věci, jako je obchodní deficit nebo bezdomovectví, na dřímající nevraživost a šílenství na místech nedávných válek a na zdevastovanou přírodu? Tento scénář svou iluzí bezpečí a štěstí vytváří život v bublině, v níž chybí jakákoli kritická reflexe.

5. Tento scénář selhal. Chápu, že s tímto závěrem nemusí každý souhlasit. Právě k tomuto poučení ale dospívá jeden stát za druhým. Kromě hlasatelů neokonzervativních rozhlasových stanic už dnes snad každý vidí, že globálními ambicemi vedené americké útoky způsobily jen destabilizaci a nárůst nových, pro naši společnost nebezpečnějších hrozeb. Tirády o národní bezpečnosti nás ponechaly mnohem zranitelnější rozmary právě těch nepřátel, které jsme si svými siláckými gesty vytvořili. Vedlejším produktem našeho úsilí o zajištění bezpečnosti je ohromná rozhádanost politiků, kvůli níž se u nás začínají zadržovat standardní procesy demokratického rozhodování.

Nemáme bezpečí a nejsme šťastní. Je jisté, že tento scénář povede k prohloubení naší nejistoty a k novým vlnám strachu. V reakci na to se odhodláme k ještě masivnějším akcím, což ale v rámci tohoto scénáře vyvolá jen nové hlubiny a nové vlny.

6. Zdraví celé společnosti i zdraví jednotlivců závisí na tom, zda se jim podaří vymanit se a odložit scénář, který selhal. To je ovšem pravda, kterou je stále těžší vyslovit. A ještě těžší je představit si, že bychom podle ní v reálném sociopolitickém spektru měli začít jednat. Když přijde na to vymanit se z něčeho a vzdát se toho, jsme na rozpacích, protože se ve skutečnosti máme velmi dobře, každopádně po všech stránkách lépe, než si zbytek světa vůbec umí představit.

7. Je úkolem církve a jejího zvěstování, aby nás z tohoto mocného scénáře vysvobodila. O to totiž jde v biblické tradici od Mojžíše až po dílo deuteronomistů, proroků a písařů. Mojžíš dostal za úkol dát jasně najevo, že společenství Izraele zde není kvůli tomu, aby plnilo faraónské kvóty cihel. Z textu je zřejmé,

že takový úkol není bez rizik. Mojžíšovi vynesl opakované zpochybnění jeho vůdcovské role a návrhy, aby se lid vrátil k vykořisťovatelskému egyptskému systému (Ex 16,3²¹⁴ a Nu 11,4–6²¹⁵). Jeruzalémské elity se později nechaly zmámit iluzí bezpečnosti. Proroci opakovaně nabádali Izrael, aby se probral z iluzí, na co všechno má nárok, a přijal realitu smluvních požadavků. Ježíš pak podle Mk 1,14–15²¹⁶ narýsoval skutečnou změnu režimu. Ta nespočívala v ničem menším než ve vyhlášení, že je třeba opustit Řím i všechny další vykořisťovatelské náboženské systémy.

8. Úkol vymanit se, vzdát se a opustit splníme pouze tehdy, když začneme vytrvale, trpělivě a s nasazením slabikovat alternativní scénář, o němž dosvědčujeme, že nám může dát pravé bezpečí a pravou radost. V církvi – zejména v té liberální – jsme už tak otupěli, že jsme zapomněli, co nám bylo svěřeno. Zapomněli jsme, že scénář, který nám byl svěřen, je skutečnou alternativou, nejen nějakou ozvěnou. Liberálové mívají sklon zapojit se do svých jistě důležitých aktivit tak plně, že zapomenou, že za všemi aktuálními jednotlivostmi působí velký metanarativ, který se netýká jen našich dílčích sociálních sporů, nýbrž celého, nám nedosažitelného světa. Alternativní scénář tvrdí, že mezi námi působí Pravda, která nám dává bezpečí, svobodu a radost, a to takovým způsobem, jaký si komfort a pohodlí konzument-ské ekonomiky vůbec nedovedou představit. Jaký rozdíl by to byl, kdyby měla církev dost upřímnosti a uznala, že toto je úkol, k němuž je povolána!

²¹⁴ Ex 16,3: Izraelci jim vyčítali: „Kéž bychom byli zemřeli Hospodinovou rukou v egyptské zemi, když jsme sedávali nad hrnci masa, když jsme jídvali chléb do sytosti. Vždyť jste nás vyvedli na tuto poušť, jen abyste celé toto shromáždění umožili hladem.“

²¹⁵ Nu 11,4–6: ⁴ Chátru přimíšenou mezi nimi popadla žádostivost. Rovněž Izraelci začali znovu s pláčem volat: „Kdo nám dá najíst masa? ⁵ Vzpomínáme na ryby, které jsme měli v Egyptě k jídlu zadarmo, na okurky a melouny, na pór, cibuli a česnek. ⁶ Jsme už celí seschlí, nevidíme nic jiného než tu manu.“

²¹⁶ Mk 1,14–15: ¹⁴ Když byl Jan uvězněn, přišel Ježíš do Galileje a kázal Boží evangelium. ¹⁵ „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu.“

9. Alternativní scénář vychází z Bible a ztělesňuje ho tradice církve. Mnozí z nás se za ten starobylý scénář stydí. Víme dobře, že obsahuje některé ideologické nesmysly. Příliš rychle ho ale předáváme dychtivým rukám panující ideologie. Vzdali jsme se námahy vyslechnout a zopakovat onu alternativní zvěst, kterou Karl Barth nazval „zvláštní nový svět Bible“. Barthovi bylo jasné, že v Bibli nenajdeme mnoho věcí, které tam hledáme. Co tam ale najdeme, je alternativní síť symbolů a znaků. Když se na tuto síť podíváme v celku, dostaneme koherentní tvar, který podvrací panující scénář. Zahlédneme svět, v němž prýští novost.

10. Rozhodující faktor nového scénáře je biblický Bůh, vtělený v Ježíši, který zde vystupuje jako pán a zachránce Izraele a stvořitel nebe a země, jehož nazýváme Otec, Syn a Duch svatý. Alternativní scénář se tedy točí kolem Boha, kolem konkrétního Boha, jehož jméno známe a jehož příběh si vyprávíme. Historikové náboženství Izraele našli mnoho výpůjček a přejímek ze starověkých blízkovýchodních kultur a náboženství. Dospěli k závěru, že při všech těchto výpůjčkách a přejímkách má v sobě Bůh Izraele, který se vznášel nad vodami chaosu, který znenadání povolal Abrahama a Sárú a který Mojžíše skrze hořící keř pověřil těžko zvládnutelným úkolem, že tento Bůh má v sobě cosi nevy-světlitelného a neodvozeného, cosi původního.

Všichni jsme samozřejmě prošli krizí osvícenství a dál v ní žijeme. Za Boha se stydíme a stahujeme ho proto do intimity našich rodin. Neumíme si představit, že by Bůh mohl být přítomen ve veřejném prostoru. Máme strach být přímočaří, protože nechceme vypadat jako přihlouplí pánbičkáři. Vytáčíme se, krčíme se – a nakonec se divíme, proč je o Velikonocích zvěst o vzkříšení tak úplně mimo kontext, proč je naše velikonoční vyznání spíše bizarní než milostiplné.

Právě Pavel mezi svými „osvícenými“ kolegy nepřipouštěl, že by šlo o bizarnost. Pokusil se vysvětlit nový scénář – a vyvázl z vězení (Sk 16). Rozhodně se nemáme stát pánbičkáři, přesto se však na základě nového scénáře máme umět utkat s panující ideologií. Panující scénář terapeuticko-technologicko-konzument-

ského militarismu totiž rozhodně není bezbožný nebo ateistický. Nabízí však boha, který nikoho nezachrání.

11. Scénář tohoto mocného a živého Boha není monolitický, jednorozměrný ani souvislý. Neměli bychom se proto tvářit, že o Bohu něco tak jednoduchého umíme povědět. Víme dnes dobře, že tento scénář má mnoho vad. Narazíme na ně u otázek násilí, rasy, u genderových otázek nebo otázek třídního rozdělení. Nejhlubší příčina toho, že text není monolitický, jednorozměrný ani souvislý, však nespočívá v těchto vadách jako takových, nýbrž plyne ze skutečnosti, že hlavní hrdina skutečně *je* záhadný. Jak zjistil Jób, Bůh je vznětlivý ve své svobodě a vášnivý ve své suverenitě. Jedná skrytě a násilně. Takový Bůh příliš neodpovídá našim teologickým preferencím a rozhodně se nedá napasovat na naše středostavovské vnímání. Je to Bůh, který náš život udržuje rozevrlý a otevřený. Nehodlá se nechat ochočit a ani našim životům nechce dovolit, aby byly ochočené.

Podle Jb 38–41 např. Bůh evidentně nezná základní pravidla pastorační citlivosti. Poté, kdy mu Jób vylíčil svou bolest, trýzeň a zmatek, pozve ho Hospodin: „Pojď se podívat na krokodýla, jehož jsem učinil spolu s tebou...“²¹⁷ Každý supervizor by při analýze tohoto rozhovoru Hospodinu vyčetl: „Nemohl jsi vydržet bolest, proto jsi změnil téma.“

Když si naopak podle Iz 41, 14 Izrael stěžuje, že se cítí jako červ, prokazuje Hospodin skutečnou pastorační citlivost, když tomuto sebou pohrdajícimu Izraeli říká: „Neboj se, červíčku.“ Hospodin se drží tématu a nesnaží se Izraeli jeho podlomené sebevědomí vymluvit. I když, nikdy tak docela nevíme.

12. Rozevrlý a rozporuplný charakter vzdoroscénáře, o němž svědčíme, se nedá nijak vyhladit. Historickokritický a dogmatický redukcionismus se vždy snaží text vyhladit. Taková

²¹⁷ Jb 40, 15 v překladu ČEP uvádí: „Pohleď jen na behemóta, i jeho jsem učinil jako tebe; on jako dobytče žere trávu.“ Ve slově behemót se překlady rozcházejí, Kralická bible uvádí „slona“, ČEP v poznámkách „hrocha“, autor pracuje s „krokodýlem“. (pozn. př.)

snaha je však zradou na jeho hlavním hrdinovi. Když se scénář vyhladí, začne být zploštělý, ochočený a nezajímavý. A co hůř, snadno se z něj stane jen spořádaná a slabá ozvěna panujícího scénáře. Snažíme-li se přizpůsobit biblický scénář panující ideologii, pak ho zploštíme a ochočíme, takže se z jeho klíčového hrdiny stane jen patron konvenčních pravd.

Scénář, jemuž jsme tak hluboce uvykli, se stále točí kolem jistot, výhod a nároků. Scénář církve a její služby ale není o jistotách, výsadách ani o nárocích.

13. Rozevlátý a kontroverzní charakter vzdoroscénáře, o němž svědčíme, je tak rozporuplný a mnohoznačný, že i jeho stoupenci jsou neustále v pokušení hádat se navzájem. Mnohoznačnost, tedy skutečnost, že Bůh v Bibli mluví různými hlasy, samozřejmě umožňuje, abychom si zvolili tu část, kterou právě chceme. Tak se hašteříme o to, zda Ježíš řekl „chudí“ nebo „chudí v duchu“. Jen my sami rozhodujeme o tom, zda se postavíme za Leviticus, podle něhož souvisí svatost se sexuální regulací, nebo za Deuteronomium, podle něhož spočívá svatost v tom, že se zasazujeme o spravedlnost pro vdovy, sirotky a přistěhovalce. V dynamickém procesu mluví tento Bůh v různých situacích různě. V důsledku toho je zde vždy něco pro každého. Proti každé pozici, kterou zaujmeme, lze okamžitě uvést jinou část scénáře.

Spory, do kterých se pouštíme, nejenže nikam nevedou, ale navíc se komusi velmi hodí. Odvádějí nás totiž od ústředních požadavků biblického scénáře a tak podlamují jeho sílu. Samozřejmě je důležité, co církev rozhodne o sexualitě, ale v dlouhodobém měřítku jsou tyto šarvátky a vzájemné pomluvy zcela nicotné proti tomu, že terapeuticko-technologicko-konzumentenstký militarismus nás nemůže zachránit ani splnit to, co sliboval. My všichni, konzervativci, kteří pozorně naslouchají tomu, co Bible říká o sexualitě, ale nezajímá je, co říká o ekonomice, i liberálové, kteří to, co Bible říká o sexu, jen huhňají a zdůrazňují ekonomiku, my všichni bychom měli vědět, že svým nejhlubším nastavením má naše společnost našlápnuto k tomu, aby zvolila cestu smrti.

Spory, které vedeme, je proto třeba držet na uzdě, protože v žádném z těchto sporů nejde tak úplně o Boží svatost. Platí totiž,

že jsme nebyli na počátku stvoření a nebudeme ani svědky jeho soumraku. Náš život *mezi* stvořením a soumrakem je darem toho, který nás povolal ne k tomu, abychom útočili na bližního, ale abychom vykročili na cestu údivu, lásky a chval.

14. Místem, kudy se do vzdoroscénáře vstupuje, je křest. Z čehož plyne, že církve musí obnovit potenciál křtu. Křest, tento smělý čin vzdoru, znamená vstup do proudu zaslíbení, které je zdarma, ale není laciné. Při starobylé křestní liturgii se tážeme: „Odfíkáš se d'ábla a jeho skutků?“ Tuto formulaci nevysvětlujeme, každý si pod ní může představit, co chce. Někdo si jistě představí „d'ábla a jeho skutky“ jako muslimy, někdo jiný jako homosexuály. Je tu však alespoň ponechána možnost, že d'ábel jedná lživě a nepřímě, a to právě tak, že nás vtahuje do panujícího narativu, který slibuje bezpečí a štěstí, jež nikdy nemůže dát.

Prohodíme-li zde dvě slůvka, mohli bychom se tedy ptát: „Odfíkáš se panujícího scénáře?“ Takhle přímo se samozřejmě nikdy nezeptáme, v onom zahuštěném okamžiku svátostného slibu, kdy vidíme stékat pramínek křestní vody a slyšíme nesmlouvané jméno vznětlivého Tvůrce zaslíbení, však tato otázka visí ve vzduchu. Křest vytváří alternativní kontext našich chval, kázání a misie.

15. Podstatou farářské služby je žít, formovat a začleňovat lidi do tohoto vzdoroscénáře, v němž onen záhadný a vznětlivý Bůh hraje hlavní roli. Všichni, o jejichž povolání Bible vypráví, byli vedeni k tomuto úkolu. Nejinak je tomu dnes. Říkám to proto, že znám mnoho farářů, kteří jsou zoufalí a vyčerpání z přemíry úkolů, kteří to ventilují cynismem nebo kteří pracují na jednotlivostech bez ohledu na celek. Farářská služba je skutečně nesmírně těžká a problematická. A stává se neúnosnou, pokud jí chybí celkový smysl a cíl.

Jistě se můžeme na ledacos specializovat a v rámci farářské služby rozvíjet mnoho nesporně velmi důležitých dovedností a umění. Oceňujeme a vyžadujeme kazatelské, liturgické, pedagogické, sociální, pastorační, administrativní, diakonické, evangelizační a kdovíjaké další dovednosti. Žádná z nich ale není cílem

sama o sobě. Mají být nástrojem živení, formování a začleňování lidí do alternativního scénáře skutečnosti. Živit znamená vést k přijetí nového scénáře a k odpoutávání od scénáře starého. Formovat znamená vést k životu určenému nově přijatou alternativní skutečností, nikoli už tou starou. Začleňovat znamená uvádět pomocí „přestupních příběhů“ do jiného světa. Práce faráře je tedy „dotačováním křtu“, abychom stále plněji žili v alternativním scénáři.

16. Farářská služba se odehrává u vědomí, že z tohoto alternativního scénáře jsme většinou hluboce rozpačití. Nikomu z nás se do definitivního rozhodnutí mezi panujícím scénářem terapeuticko-technologicko-konzumentenstkého militarismu a mezi scénářem záhadného vznětlivého Boha nechce. Nerozhodně přeshlapujeme mezi dvěma scénáři, podobni Izraeli, jak jej zastihl Eliáš, váhajícímu mezi Baalem a Hospodinem. Samozřejmě víme, kam naše nerozhodnost povede: „Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům. Neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat, k jednomu se přidá a druhým potom pohrdne. Nemůžete sloužit Bohu i majetku.“ (Mt 6,24) Jsme naplněni strachem. „Proto vám pravím: Nemějte starost o svůj život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe. Což není život víc než pokrm a tělo víc než oděv?“ (Mt 6,25)

Obavy plynoucí z naší nerozhodnosti v nás probouzejí strach, přepjatost a hádavost. Z obav se definujeme buď jako červení nebo jako modří faráři v červených nebo modrých sborech. Jsou to naše obavy, jež nám berou pohodu šabatu, hravost ptactva a spočinutí lilií. „Pohledte na nebeské ptactvo: neseje, nežne, nesklízí do stodol, a přece je váš nebeský Otec živí. Což vy nejste o mnoho cennější?“ (Mt 6,26).

Samozřejmě je v Bibli i protilátka, byť formulovaná poněkud patriarchálně: „Po tom všem se shánějí pohané. Váš nebeský Otec přece ví, že to všechno potřebujete.“ (Mt 6,32) Buďme tedy – „postbázliví“ – odevzdání jen a jen do Boží sféry a Boží spravedlnosti.

17. Dobrou zprávou je, že nerozhodnost, s níž stojíme mezi scénáři, je právě místem, kde začíná působit Boží duch. Boží duch působí a naplňuje své cíle, kde chce. (J 3,8²¹⁸) Řečeno lidsky, je to právě v naší nerozhodnosti, kdy v nás může být rozdmýchán Boží duch, takže se otevřeme novým možnostem. Když svou nerozhodnost zakrýváme a popíráme, naše víra ztvdne. Stanou se z nás zajatci ideologické vášně, bez schopnosti promyslet věci nově.

Jedním z klíčových úkolů farářské služby je jistě pojmenovat onu nerozhodnost, která nás ovládá, a vytvořit prostor, v němž budeme vyhlížet Boží obnovu. To ale neznamená, že bychom měli lidi stavět do nějakých krizí. Máme však pojmenovat krize, v nichž lidé už jsou, krize, které budí odpor a nepřátelství, když o nich poprvé promluvíme.

- Kéž nás Bůh znovu dovede tam, kde liberálové i konzervativci konečně odloží zbraně a přiznají, že z alternativních vzorců sexuality máme prostě všelijak strach. Samozřejmě nechceme pozabíjet všechny homosexuály, jak to učí kniha Leviticus, ale dosah změn, které jsou před námi, nás děsí.
- Kéž nás Bůh znovu dovede tam, kde se liberálové i konzervativci zbaví své touhy po spotřebním zboží a po nízkých daních a konečně se přiznají k víře, že o bližního je třeba pečovat, právě i pomocí daní. Milujeme sociální programy, ale stále bijeme na poplach kvůli příliš vysokým daním.
- Kéž nás Bůh znovu dovede tam, kde liberálové i konzervativci přestanou hlasitě vykřikovat, jak je stažení investic²¹⁹ laciným gestem, ať už zaměřeným proti Izraelcům nebo proti Palestincům. My všichni jsme přece povoláni k tomu, abychom stáhli

²¹⁸ Vítr vane, kam chce, jeho zvuk slyšíš, ale nevíš, odkud přichází a kam směřuje. Tak je to s každým, kdo se narodil z Ducha. (Jan 3,8)

²¹⁹ Zmínka o stažení investic (angl. *divestment*) se vztahuje k rozhodnutí Presbyterní církve USA z roku 2004 stáhnout své investice z firem, jejichž produkty podporují okupaci Západního břehu izraelskými osadníky (např. buldozery firmy Caterpillar, používané Izraelci při bourání domů Palestinců obviněných z terorismu). Rozhodnutí, které vyvolalo bouřlivou debatu uvnitř církve a ostrou kritiku ze strany některých židovských představitelů v USA, bylo v roce 2006 modifikováno tak, aby více zohlednilo izraelské stanovisko. (pozn. př.)

své investice především z nároků, které neustále vznášíme. Duch byl vždy pro církve – a ovšem také mimo církve – cestou z míst, kudy cesta nevede.

Církev a její faráři očekávají dar obnovení z Ducha. Jedním ze způsobů, jak to církve a její faráři dělají, je, když o naši společné nerozhodnosti nepřestanou mluvit a poukazovat na ni. Tím totiž udržují možnost změny. Vždyť Duch je vítr, nikoli zeď. Přináší možnost, nikoli nátlak. Znamená příležitost, nikoli hrozbu. Farářská služba spočívá v tom, že zazní pravda o tom, jak na tom jsme. Mluvit pravdu nás osvobozuje.

18. Farářská a misijní služba mají za úkol věrně a tvůrčím způsobem umožnit onu neustálou víceznačnost, již naše lidská existence představuje. Umožnit víceznačnost znamená, že situaci nebudeme manipulovat směrem k zamýšleným koncům. Spíše to znamená umožnit, aby se mohla začít říkat pravda, umožnit čekání na obnovu – a umožnit její přijímání. Je to pomalá a vytrvalá farářská práce, která se snaží, abychom sami osobně i jako společenství byli schopni odřici se starého scénáře smrti a vstoupili do scénáře života. Poznávacím znamením církve není její jistota, nýbrž její otevřenost Duchu. V knize Skutků následovalo po kázání evangelia Ježíše Krista, kdy apoštolé zmobilizovali veškerou jistotu, především velké očekávání (Sk 2,44–47). Vlastní skok vpřed měl teprve nastat.

Skok vpřed je možný jedině z Ducha. Nedostaneme se sami vpřed tím, že se přidáme k panujícím scénářům. Pokud bude scénář církve jen opisovat panující scénář, žádný pohyb vpřed nenastane.

19. Dílo farářské služby je nepostradatelné. Ve farářské práci nejde o to, aby vzkvétala církev, ale aby svět mohl žít (a ne umírat) a radovat se (a ne se hrbit). Pouze církve ve svých lepších dnech – a také synagoga a mešita ve svých lepších dnech – mohou světu zprostředkovat onu vznětlivou svatost, nastolit onu víceznačnost a v této víceznačnosti s nadějí na obnovu vydržet. A pak už jen čekat.

REJSTŘÍK BIBLICKÝCH ODKAZŮ

- Genesis 12, 48, 56,
 66, 132, 133
 1,2 131
 1–2 108
 2,7 66, 67
 3 85
 9,8–17 92, 95
 9,22 92
 12–50 108
 18,1–15 48

 Exodus 12
 1–15 108
 2,23 120
 3,7 120
 4,22 119
 11,1–2 119
 11,1–9 119, 138
 11,4–6 119
 11,7 120
 16–18 108
 16,3 144
 34,6–7 18

 Leviticus 147, 150
 25,10 126

 Numeri
 10–36 108
 11,4–6 144

 Deuteronomium 13,
 20, 147
 15,1–11 122, 138
 15,4 123, 124
 15,5 123
 15,8 123
 15,9 124
 15,10 123
 15,11 123, 124
 18,13 85
 34,10 14

 První Samuelova 12
 2,7 129
 16,1–13 126, 138
 16,4–5 128
 16,6–9 128
 16,10–13 128

 Druhá Samuelova 12

 První a Druhá
 Paralipomenon 56

 Nehemjáš
 12,27–30 86

 Jób
 38–41 146
 40,15 146

 Žalmy 12, 18, 79, 82,
 113, 114
 17 81
 17,1 81
 17,2 81
 17,9–11 81
 17,15 81
 22 80
 22,2–3 80
 22,25 80
 23 90, 93
 23,6 90, 95
 51 79
 51,12–14 79
 51,13 71
 73 81
 73,2–3 81
 73,17 81
 73,23–24 81
 73,26 81
 103,13 67
 103,14 67
 104 70
 104,24 70
 104,27–28 70
 104,29–30 71
 119 89, 95
 119,44–45 90
 119,97 90
 119,105 10
 131,1b–2 69
 139,13–16 66, 67
 139,14 67

 Přísloví
 14,31 68
 15,17 135, 138
 17,5 68
 22,2 68
 29,13 68

 Izajáš 12
 40,22–23 71
 40,28–29 71
 40,30–31 72
 41,14 146

43 73	Matouš	Římanům
43,1–2 74	5,48 86	4,17 64
43,4–7 74	6,24 149	7 78
43,5–6 74	6,25–33 66	7,15–25 78
54 94	6,25 149	8,19–23 83
54,7–10 93, 95	6,26 149	13,1 129
54,9a 93	6,32 149	
55,1–3 133, 136, 138	19,21 86	První list Korintským
55,10 72		1,28 52, 77
65,17–18 84	Marek	4,7 66
65,17–25 83, 87	1,14–15 144	7,29–31 46
65,19 84	14,6 124	12,23 100
65,20 84	14,7 124	12,31b 137
65,21–22 84		
65,24 84	Lukáš	Galatským
65,25 84, 91	6,21 120	5,1 42
	6,25 120	
Jeremjáš 12, 22	12,16–21 94	Efezským
1,10 132	13,10–17 47	3,20 78
4,22 133	13,11 48	5,27 86
4,23–26 131, 133,	13,13 48	
138, 139	13,16 48	Filipským 56
4,26b 132		
31,15 21	Jan	Koloským
31,31–34 85	3,8 150	3,5–17 91, 95
	13,3–4 97	3,12 91
Ezechiel	14 94	
3,16–21 107	14,1 93, 95	Židům
16 75, 76	14,18 93, 95	11,1 77
16,5b–15 75	14,27 68	
33,7–19 107	16,33 85	List Jakubův
		1,26–27 87
Micheáš	Skutky apoštolů	Zjevení Janovo
5,2–5 128	2,1–11 130	21,1–3 86
	2,44–47 151	21,5 59
	16 145	

REJSTŘÍK AUTORŮ

- Ackroyd, Peter R. 107
Akel, Fahed Abul 21
Albertz, Rainer 74, 79
Alexander, Tempie 26
Allen, Diogenes 34
Anderson, Bernhard W. 115
Augustin z Hippa 30
Austin, Richard Cartwright 126
- Bacon, Francis 31
von Balthasar, Hans Urs 65, 113
Barr, James 10, 19, 20
Barth, Karl 43, 87, 109, 114, 145
Baum, Gregory 104
Becker, Ernest 68
Berger, Peter L. 14, 44
Bloom, Allan 38
Bloom, Harold 102, 104
Boesak, Allan 41
Bollas Christopher 114
Bondi, Roberta 112
Bordo, Susan 30–32
Braverman, Mark 22
Bregman, Lucy 44
Briggs, Sheila 36, 38
Brink, Andre 47
Brown, Richard Harvey 35
Brueggemann, Carl W. 10
Brueggemann, Walter 9–22, 43, 48,
56, 79, 82, 85, 87, 114, 141
Bruner, Jerome 39
Bryant, David 48, 49
Buber, Martin 63, 65, 72
Budick, Sanford 56
Bultmann, Rudolf 77
van Buren, Paul M. 72
- Burnett, Fred W. 42
Burnham, Frederic 25
Bushnell, Horace 45
- Campbell, John Angus 35
Capps, Donald 63
Carroll, Robert 38, 42, 104, 111
Castelli, Elizabeth 43
Childs, Brevard S. 27, 45, 100
Childs, Brian 25
Chopp, Rebecca 43
Coats, George W. 66
Coggins, R. J. 38
Coleridge, Samuel Taylor 45
Cone, James 39
Croatto, J. Severino 37
Crosby, Michael 124–126
Crossan, John Dominic 51
Cuddihy, John Murray 56, 102
- Čapek, Filip 10
- Darwin, Charles 110
Dawn, Marwa J. 82
Derrida, Jacques 16
Descartes, René 28–31, 37, 52, 55,
95
Doll, Peter 68
Dostojevskij, Fjodor 70
Douglas, Mark 141, 142
Duquoc, Christian 125
- Ebner, Ferdinand 65
Ellis, Marc H. 22
Ellul, Jacques 142
Erikson, Erik 110

- Fackenheim, Emil L. 41
 Farley, Edward 42
 Fenn, Richard K. 40
 Feuerbach, Ludwig 87
 Fiorenza, Elisabeth Schüssler 48
 Fisch, Harold 113, 114
 Flax, Jane 33, 100
 Floristan, Casiano 125
 Fosdick, Harry Emerson 110
 Foucault, Michel 33, 43
 Fowler, James W. 111
 Frei, Hans 25, 45, 50, 115
 Fretheim, Terence 65, 115
 Freud, Sigmund 55, 56, 102, 103

 Gadamer, Hans-Georg 39
 Gaylin, Willard 106
 Gilkey, Langdon 34
 Goetz, Ronald 41
 Gottwald, Norman 14
 Granden, Jean 39
 Green, Garrett 43, 45, 47–49
 Greenberg, Moshe 107
 Gross, Alan G. 35
 Guelich, Robert A. 86

 Habermas, Jürgen 28
 Halper, Jeff 22
 Hampshire, Stuart 105
 Handelman, Susan 101
 Harrington, Michael 34
 Harris, Maria 50
 Hart, Ray L. 79
 Hartman Geoffrey 56
 Harvey, David 58, 64
 Hazard, Paul 27–29
 Haulden, J. L. 38
 Heller, Jan 13
 Heyward, Carter 125
 Hinkelammert, Franz J. 95
 Hobbes, Thomas 28, 32, 52
 Hrubý, Jaromír 70
 von Hügel, baron 112

 Jeníček, Tomáš 35
 Jindřich IV. Navarrský 29
 Johnson, G. A. 65
 Johnson, Marshall 26
 Jones, J. W. 114

 Kalvín, Jan 41
 Kant, Immanuel 45
 Kaufman, Gordon 49
 Kearney, Richard 49, 63, 64, 96
 Kegan, Robert 79
 Klein, Ralph W. 107
 Knierim, Rolf P. 115
 Kuhn, Thomas 35, 39, 44, 47

 Lamb, Matthew L. 104
 von Laue, Theodore H. 51
 Levinas, Emmanuel 65, 95
 Linafelt, Tod 49
 Lindbeck, George 16, 17, 25, 45,
 50, 111
 Locke, John 28, 32, 52
 Longino, Helen E. 31
 Luckmann, Thomas 44
 Luther, Martin 90
 Lyotard, Jean-François 36, 47, 49,
 100

 Macek, Petr 15, 16, 25, 126
 Marcel, Gabriel 65
 Marcuse, Herbert 104
 Marx, Karl 23, 38, 56, 141
 McConnell, Frank 102
 McFague, Sallie 35, 110
 McKim, Donald K. 27, 110
 McLellan, David 38
 McPheeters, William Marcellus 12
 Medková, Jaroslava 70
 Meeks, M. Douglas 125, 126
 Miller, Alice 114
 Miller, Patrick D. 125
 Minuchin, Salvador 63
 Misgeld, Dieter 39

- Moltmann, Jürgen 41, 64
 Mosala, Itumeleng 41
 Mrázek, Milan 13
 Muilenburg, James 11, 14, 16

 Neale, Marie Augusta 126
 Neff, R. W. 66
 Niebuhr, Reinhold 11, 112
 Nietzsche, Friedrich 118
 Noonan, John T. ml. 105

 Ogden, Graham S. 136

 Parks, Sharon 45
 Pascal, Blaise 55, 57
 Patrick, Dale 109
 Pechar, Jiří 36
 Pfann, Miroslav 13
 Phillips, Gary A. 42
 Placher, William 50
 Polanyi, Karl 125
 Polanyi, Michael 35, 39
 Prudký, Martin 17

 von Rad, Gerhard 17, 136
 Reagan, Ronald 40
 Rendtorff, Rolf 74
 Reventlow, Henning Graf 27
 Ricoeur, Paul 17, 40, 104
 Rogers, Jack B. 27, 110
 Rorty, Richard 36, 47
 Rosenzweig, Franz 63, 65
 Rousseau, Jean-Jacques 28
 Růžičková, Zdeňka 64

 Schmid, H. H. 115
 Schneidau, Herbert 102
 Schreiter, Robert J. 37
 Schwartz, Regina 36
 Simons, Herbert W. 35
 Sittler, Joseph 115
 Smith, Adam 156
 Steiner, George 95–96, 99, 101
 Stuhlmüller, Carroll 74

 Taylor, Charles 30–32, 95
 Terrien, Samuel 11
 Thiemann, Ronald F. 115
 Toulmin, Stephen 29–34, 36, 100
 Tournier, Paul 72
 Tracy, David 38, 39, 99, 104
 Turner, Victor 139

 Warnock, Mary 45, 49, 50
 Wesley, John 88
 Westermann, Claus 66
 Wheeler, Barbara G. 42
 Wilder, Amos 44
 Wingren, Gustaf 65
 Wink, Walter 27
 Wittgenstein, Ludwig 50
 Wren, Brian 31
 Wright, G. Ernest 41
 Wright, Kathleen 39
 Wyman, Walter E. 42

 Yoder, John Howard 15, 126

REJSTRÍK POJMŮ

- absolutismus, abolutistický 32, 49, 110–112
- absolutno, absolutní 10, 24, 29, 30, 33, 39, 47, 50, 59, 76, 109, 110
- alternativa, alternativní 14, 15, 22, 30, 33, 38, 46, 47, 51, 53, 54, 58, 60, 72, 73, 76, 85, 95–97, 99, 105, 129, 135, 137, 138, 141, 144, 145, 148–150
- amnésie 76, 88, 89, 96, 97
- antropologie, antropologický 13, 79
- apokalypsa, apokalyptický 22, 132
- Bible, Písmo svaté 9–14, 16–20, 22–25, 27, 36, 41–43, 45, 59–62, 64, 67, 76, 81–83, 85, 89, 97, 99, 100, 102–105, 107, 108–119, 125, 138, 141, 145–149
- babylonské zajetí – viz exil
- bližní 59, 65, 73, 86, 95, 103, 122, 124, 125, 137, 142, 148, 150
- bohoslužba, bohoslužebný 19, 58, 97, 98, 103, 125, 140
- Bůh, Hospodin 14–19, 41, 42, 45, 47, 52, 59, 63, 64, 66–93, 95, 97, 102, 103, 109, 110, 112–115, 119, 121–123, 126–134, 138–140, 144–150
- církev, -ní 9–11, 13, 14, 20, 21, 23, 24, 27, 29, 30, 33, 36–38, 41–43, 53–55, 57, 59, 60, 62, 63, 65, 68, 72, 73, 76, 82, 85–88, 90, 93–97, 101, 102, 104, 106, 108, 110, 111, 138, 141–145, 147, 148, 150, 151
- člověk 11, 13, 19, 22, 31, 36, 37, 39, 40, 43, 44, 46, 49, 50, 52, 55, 58, 59, 63, 65, 66, 68, 69, 72, 78–80, 82, 87–91, 94, 100, 102–104, 118–120, 125, 126, 131, 132, 134, 136, 137, 141
- dějprava 14, 15
- dějiny spásy 34
- dekonstrukce 36, 56
- demokracie, demokratický 21, 24, 38, 143
- dialektika, dialektický 18, 104, 109
- dialog, dialogický 16, 39, 109, 113
- díkuvzdání 66, 86, 91
- diskurz 22, 31, 35, 49, 50, 61, 101, 102, 114
- divadlo 57, 58, 75, 108–115, 117, 121
- dluh, dlužník 122–126, 138
- dobro, dobrota, dobrý 19, 34, 39, 51, 52, 62, 63, 68, 70–73, 75, 78, 82, 90, 91, 95, 102, 103, 109, 124, 125, 133, 134, 137, 150
- dogma 9, 38, 58, 59, 110
- dokonání 63, 77, 78, 88, 96
- domov 30, 40, 44, 53, 70, 73, 82, 84, 89
- doxologie, doxologický 18, 43, 64, 66, 67, 69, 72, 78, 85
- drama 65, 80, 99, 109, 111–117
- Druhý 51, 65, 69, 91, 95, 96, 109, 113, 114, 117, 118, 124, 127, 130, 139, 149
- Duch svatý (duch Boží) 52, 57, 71, 79, 83, 88, 91, 127, 129, 130, 139, 145, 150, 151

- důvěra 35, 51, 60, 69, 72, 78, 79, 83, 87, 90, 92, 94–96, 113, 140
- ego, já 30, 55, 57, 59, 62, 65, 68, 69, 78–81, 88–91, 95, 96, 102, 103, 109, 112–114, 117, 118, 141, 142
- Egypt 14, 86, 108, 119, 120, 121, 130, 133, 144
- ekleziologie 96
- ekonomie, ekonomika, ekonomický 24, 29, 32, 37, 40, 41, 51, 53, 82, 87, 88, 91, 107, 122–126, 134–136, 138, 144, 147
- ekumena, ekumenický 21, 29, 42, 46, 47, 73, 90, 135
- empirismus 32, 110
- epistemologie, epistemologický 24, 27, 30, 44, 48, 50, 54, 59, 87, 102, 109
- etika, etický 9, 49, 64, 114, 117
- eschatologie 79
- eucharistie 135
- evangelium, evangelijní 10, 43, 47, 53, 61–65, 67, 69, 72, 74, 76–79, 82, 85–89, 91, 92, 96, 97, 99, 118, 138, 139, 144, 151
- evoluce, -ční, -cionismus 64, 100, 110–112
- Evropa, evropský 10, 20, 28, 29, 31, 132
- exil, babylonské zajetí 20, 71, 73–75, 90, 92, 93, 107, 108
- exodus 123, 134
- faraón 119–121
- farář, farářský 10, 14, 28, 54–57, 60, 62, 80, 89, 96, 97, 106, 107, 114, 134, 148–151
- gesto 94, 135, 141, 143, 150
- hegemonie 10, 31, 40, 43, 51
- hermeneutika, hermeneutický 25, 37, 39, 41, 56, 63, 77, 79
- historická kritika 9, 10, 23, 24, 27, 33, 41, 42, 100, 101, 138, 146
- Hospodin – viz Bůh
- hřích 69, 78, 80, 86, 115, 122
- chrám 13, 15, 19, 131
- chtivost 96, 118, 137
- chvála 66, 67, 85, 88, 91, 148
- chvalozpěv 65
- ideologie, ideologický 22, 34, 36, 38, 40, 43, 44, 61, 85, 95, 101, 104, 107, 118, 139, 142, 145, 147, 150
- imaginativní, viz představivost
- infrastruktura 61–65, 69, 76–78, 96, 99
- interpretace Bible – viz výklad Bible
- Izrael 14–22, 47, 52, 65–67, 69, 71–74, 76, 85–87, 93, 108, 119, 120, 123, 126, 128, 130, 143–146, 149, 150
- já – viz ego
- Jeruzalém, -ský 22, 52, 83, 84, 86, 104, 107, 108, 128, 130, 132, 133, 144
- judaismus – viz židovství
- kapitalismus 24, 125
- karteziánský 30–32, 41, 43, 44, 69
- kázání 38, 45, 58, 59, 69, 89, 98, 101, 114, 115, 117, 118, 120, 148, 151
- kazatel, -ský, -ství 10–12, 15, 21, 25, 42, 51, 53, 56–58, 61, 76, 78, 83, 98, 102, 107, 108, 115, 138, 139, 148
- kanon, kanonický 9, 19, 20, 45, 47, 100, 118
- kognitivní 16, 36, 58
- kolonialismus 31, 51, 108, 139
- kněží, levité 86
- komoditizace 94–97, 108

- kontext 17, 19, 23–25, 27–29, 37, 38, 41, 48, 50, 53, 54, 58, 68, 72, 78, 90, 106, 107, 111, 129, 134, 145, 148
- konzervativismus 52, 54, 73, 75, 87, 111, 142, 147, 150
- konzumenství, -ský, konzumní 19, 25, 62–64, 69, 77, 99, 138, 142, 144, 145, 147, 149
- království – viz monarchie
- krize 13, 18, 24, 27, 35, 42, 60, 96, 111, 136, 145, 150
- křehkost, křehký 36, 66–69, 132
- křest, křestní 91, 148, 149
- křesťanství, křesťan, křesťanský 13, 16, 20, 22, 29, 30, 34, 38–40, 44–47, 49, 52, 62, 73, 90, 135
- kult, kultický 15, 64
- kultura, kulturní 10, 16, 19, 27, 28, 30, 31, 34, 52, 53, 58, 59, 64, 145
- láska 69, 70, 73, 74, 88, 89, 91, 93, 135, 136, 148
- levité – viz kněží
- liberální, liberalismus 10, 21, 22, 39, 51, 52, 54, 75, 87, 100, 110, 111, 115, 142, 144, 147, 150
- literární kritika 9, 17, 101
- liturgie, liturgický 12, 28, 38, 40, 54, 56, 59, 97, 101, 114, 117, 121, 135, 141, 142, 148
- lokální, lokalismus 36–41, 53, 62, 64
- luterský, luterán 12, 16, 19, 115
- metodologie 42, 110
- midaš 56
- milosrdenství 15, 90, 91, 93, 95, 133
- milost 18, 57, 68, 72, 73, 145
- misie, -ijní 88, 148, 151
- moc 23, 29, 31, 33, 35, 47, 48, 51, 53, 67, 68, 71, 73, 84, 89, 91, 118, 127–130
- moderna, moderní 9–11, 17, 21, 23, 24, 27–33, 38, 40–42, 45, 51, 53, 54, 56, 59, 60, 63, 64, 72, 76–78, 81, 85, 87, 88, 94–97, 100, 101, 102, 104, 106, 108, 118
- modlářství 43, 94, 96
- modlitba 57, 79, 81, 82, 106, 113, 141
- monarchie, království 14, 19, 131, 144
- monoteismus 9
- morálka, morální 11, 53, 54, 59, 62, 68, 75, 102, 118, 132, 136, 139
- moudrost 67, 68, 72, 91, 136
- mysl, myšlení 25, 29–32, 41, 43, 49, 50, 61, 62, 78, 83, 84, 87, 95, 100, 102, 104, 114, 118, 121, 137
- mýtus 34, 43, 62
- náboženství, náboženský 9, 16, 27, 29, 30, 34, 50, 52, 54, 61, 73, 82, 107, 110, 111, 114, 129, 144, 145
- nadvláda 9, 10, 23, 24, 28, 29, 31, 32, 34, 36, 50, 52, 54, 60, 68, 72, 95, 96, 98, 104, 108, 111, 139
- naděje 9, 21, 22, 29, 58, 59, 70, 72, 77, 78, 80, 81, 83, 87, 88, 90, 93, 96, 97, 99, 106, 108, 132, 140, 151
- narativ, narativní 18, 87, 115–117, 119, 127, 129, 141, 144, 148
- nebe, nebesa, -ský 65, 71, 83, 84, 86–88, 130, 131, 145, 149
- nevědomí 55, 102, 113
- oběť, obětní 22, 126, 129
- objektivita 10, 30–32, 35–40, 42, 43
- obrácení 44, 130, 141
- odcizení 30, 42, 64, 81
- odpuštění 91, 125
- ospravedlnění 59
- osvícenství, osvícenský 9, 10, 27, 28, 33, 34, 52, 110, 145
- otroctví 14, 46, 83, 108, 122

- pád 22, 41, 76, 100, 115
 Palestina, palestinský 21, 22
 paměť 51, 55, 64, 72, 76, 88, 89, 92,
 96, 97, 99, 103
 paradigma 9, 35, 44, 45, 47, 48, 52
 pastýř, pastorec, -ční 40, 42, 58,
 59, 63, 74, 79, 90, 107, 112, 128,
 146, 148
 pathos (Boží) 41
 Pentateuch (Pět knih Mojžíšových)
 13, 107, 108
 perspektiva, -ismus 11, 20, 36, 39,
 40, 43, 51, 54, 59, 60, 77, 79, 82,
 96, 100, 110
 Písmo svaté – viz Bible
 pluralismus, pluralistický 10, 17,
 23, 38, 39, 50, 99, 115
 pokrok 27, 34
 politika, politický 10, 11, 14, 15,
 24, 28, 29, 31, 32, 34–37, 39–41,
 43, 47, 50, 51, 53, 54, 71, 82, 85,
 88, 91, 92, 107, 124–127, 129,
 138, 143
 polyteismus 9, 44
 poslušnost, poslušný 13, 33, 38, 85,
 86, 89, 94, 95, 101, 107
 postkritický 16, 24, 25
 postliberalismus 16, 111
 postmoderna, postmoderní 9, 10,
 23, 24, 27, 28, 34, 36, 42, 44, 47,
 49, 50, 53, 54, 58–64, 76, 99, 100,
 106, 109, 113, 138
 povolání (od Boha) 14, 64, 74, 91,
 144, 145, 148, 150
 pozitivismus 24, 27, 28, 35, 49, 50,
 61, 64
 poznání 31, 35, 44, 55, 91, 139
 proměna, proměňovat, proměněný
 17, 25, 33, 47, 50, 58–60, 62, 69,
 82, 88, 89, 93–95, 106, 109, 110,
 114, 118, 121, 138
 prorok, prorocký 9, 13–15, 143, 144
 praxe, praktický 23, 25, 28, 33, 41,
 42, 50, 51, 55, 90, 98, 102, 108,
 116, 122–124, 126, 137
 prosba 79, 80, 113
 protest 14, 38, 97
 představivost, imaginace, imagina-
 tivní 9, 14, 15, 20, 32, 43–54,
 56, 58, 60, 61, 63, 64, 76, 79, 82,
 87, 99, 104–109, 114, 117, 118,
 124, 130, 132, 138, 139
 příběh 14, 36, 47, 59, 61, 65, 66,
 100, 114–116, 120, 121, 127, 129,
 130, 145, 149
 přikázání 57, 59, 75, 125
 psychoanalýza 56, 100–103, 114
 psychoterapie 55, 58, 59, 62, 76,
 104, 105, 141
 racionalismus 100–102, 104, 110,
 117
 reformace 28, 80
 reformovaný 41
 relativismus 39, 110, 111
 renaissance 31
 rétorika, -cký 9, 11, 12, 16, 19, 20,
 22, 33, 35, 36, 43, 45, 101, 102,
 118, 123
 revoluce, revoluční 14, 31, 35, 51,
 52, 54, 101, 110, 125, 127, 129
 rozum 9, 30, 31, 88, 95, 123, 127
 řeč 17, 18, 24, 33, 43, 69, 80, 85,
 113, 124, 129, 130, 136
 sebevědomí – viz vědomí
 sbor 10, 12, 25, 54, 56, 61, 62, 72,
 73, 78, 86, 88, 107, 114, 125, 149
 scénář 22, 25, 89, 99, 108, 109, 112,
 113, 115–118, 121, 141–151
 sekularismus 63, 97
 shromáždění 55–58, 144
 sionismus 21
 sláva 16, 74, 81, 83, 88

- slovo 10, 18, 29, 32–35, 38, 48, 50, 55, 57, 59, 61, 62, 67, 70, 78–80, 83, 85, 86, 88–95, 99, 102, 117, 118, 121, 126, 127, 130–133, 137, 139–142, 146
- smlouva 75, 85, 86, 92, 93, 95–99, 133–135
- smrt 29, 56, 65, 68, 78, 84, 98, 103, 120, 125, 137, 147, 151
- sociální 14, 15, 37, 42–44, 46–49, 51–54, 56, 61, 63, 87, 91, 96, 107, 122, 123, 125, 126, 137, 143, 144, 148, 150
- soud, soudní 18, 19, 22, 47
- spása 34, 79, 80, 88, 115, 116
- společenství 31, 42, 46, 59, 61, 63, 64, 66, 72–77, 80–82, 84–86, 89, 92, 94, 97, 103, 108, 123, 125, 139, 141–143, 151
- společnost 11, 14, 24, 25, 49, 68, 78, 79, 82, 95, 102, 124, 134, 141–143, 147
- spravedlnost 14, 21, 22, 56, 73, 81, 90, 95, 147, 149
- srdce 11, 29, 68, 79–81, 86, 87, 91, 93, 122, 126
- starověk, starověký 9, 19, 52, 56, 65, 122, 132, 145
- středověk, středověký 28, 30, 41
- stvoření 13, 63–65, 67–72, 74, 76, 78–80, 83–85, 88, 91, 115, 132, 133, 148
- suverenita, suverénní 41, 64, 146
- svatost, svatý 22, 57, 71, 79, 84–86, 91, 95, 108, 130, 139, 145, 147, 151
- svátost, svátostný 61, 89, 109, 148
- svědek, -ctví 9, 16–20, 28, 33, 40, 48, 89, 131, 148
- svět, světový 10, 11, 15, 19, 23, 24, 27, 30–34, 39, 40, 42, 44–46, 49, 51–54, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 66–77, 82–85, 87–89, 91–93, 95–97, 101–103, 107, 108, 115, 121, 122, 125, 129–133, 137–139, 141–145, 149, 151
- svoboda, svobodný 14, 15, 42, 43, 46, 47, 59, 60, 75, 80, 83, 86, 90, 91, 109, 112, 113, 115, 117, 120, 134, 144, 146
- štedrost, štedrý 65, 67–69, 72, 76, 122, 123, 125
- tajemství 64, 65, 67, 69, 70, 72, 98
- tělo, tělesnost 30, 32, 48, 65, 78, 83, 91, 100, 137, 149
- teodicea 19
- teologie, teologický 9–12, 15–21, 23, 25, 27–29, 33, 35, 37–42, 45, 50, 53, 63, 77, 87, 100–102, 104, 107, 110, 114, 138, 141, 146
- text, textový 9, 10, 12, 16, 19, 22, 23–25, 33, 36, 42, 43, 45, 48, 54, 56–62, 66, 70, 75, 76, 83, 85–89, 91–93, 96, 99–108, 110–112, 114, 116–118, 121, 123, 124, 127, 135–140, 143, 146
- Tóra 13, 19, 86, 89, 90, 132
- tradice, tradiční 11, 13, 16, 17, 20, 21, 30, 31, 40–42, 47, 66, 72, 76, 85, 143, 145
- univerzalismus, univerzální 16, 32, 34, 37, 38, 41, 101
- vděčnost 65, 69, 70, 76, 90, 91
- věda, vědecký 13, 27, 28, 31, 33, 35, 50, 64–66, 69, 70, 101, 104, 110, 132
- vědění 30–32, 35–38, 44, 51
- vědomí, sebevědomí 14, 15, 27, 30, 42, 50, 52, 59, 67, 68, 79, 119, 131, 146, 149
- výklad, interpretace Bible 12, 20, 23–25, 27, 38, 40–43, 48, 56, 102,

- 103, 107–111, 113, 114, 117, 124,
137, 138, 140
- víra 13, 16–18, 39, 41, 43, 46, 48,
51–53, 61, 63–65, 67, 74, 76, 78,
79, 81–83, 87, 92, 94, 97, 104,
105, 109–111, 114–116, 134, 150
- vůle 65, 75, 77, 78, 86, 89
- vybavení, vybavenost 34, 53–55, 60
- vykoupení 74, 83, 115
- vzdoropředstavitost 44, 54, 97–99
- vzdorosvět 61, 68
- vzpomínka 57, 66, 89, 90, 96, 103,
108, 117, 121
- Yaleská škola 25
- zákon 9, 11, 13, 15, 17–21, 52, 78,
79, 85, 86, 90, 122, 125, 127
- západ, západní 21, 22, 24, 27, 28,
34, 36, 40, 41, 51, 52, 74, 108,
121, 139, 150
- zaslíbení 21, 48, 59, 78, 80, 82, 85,
88, 89, 94, 95, 97, 148
- země, pozemskost 20–22, 30, 31,
47, 66, 70–72, 74, 82–87, 91–93,
119, 120, 122, 123, 128, 130, 131,
144, 145
- zjevení 17, 83, 86, 111
- zkušenost 16, 18, 24, 25, 32, 40, 41,
47, 59, 132
- zlo, zlý 19, 34, 78, 84, 91, 133
- zoufalství 77, 78, 87–89, 96, 97,
135
- zvěstování 23, 28, 43, 45, 49, 53,
54, 108, 143
- Žid, židovství (judaismus), židovský
9, 19–22, 41, 56, 89, 91, 101, 102,
130, 133–135, 150

EDICE 12. SVAZEK
STUDIUM

Bible a postmoderní představivost Walter
Brueggemann

Z anglického originálu *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*,
vydaného nakladatelstvím Augsburg Fortress v roce 1993,
přeložil a bibliografii doplnil Petr Sláma
Rejstříky připravil Jáchym Šenkyřík
Typografie Zbyněk Kočvar
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
v Praze roku 2016 jako svou 1492. publikaci
Vydání první. AA 8,40. Stran 168
Odpovědný redaktor Jaroslav Vrbenský
Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod, a. s.
Doporučená cena 248 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

ISBN 978-80-7429-651-2

DÁLE DOPORUČUJEME

Petr Sláma

NOVÉ TEOLOGIE STARÉHO ZÁKONA A DĚJINY

Nástup moderny položil křesťanům nové otázky. Náboženství označované jako dějinné, spojující svou představu Boha a světa s určitými dějinnými událostmi, má náhle s dějinami problém. Kritické zkoumání minulosti tyto události velmi často nepotvrdilo nebo je ukázalo v jiném světle, než jak je líčila Bible. Ve snaze uhájit platnost Bible tváří v tvář historické kritice se koncem 18. století na teologických fakultách objevil nový odborný žánr, nazvaný teologie Starého, resp. Nového zákona. Tento žánr byl pokusem odpovědět na otázku, oč tedy – při vší mnohotvárnosti a starobylosti – ve Starém či Novém zákoně jde.

Otázka dějin stála u kolébky tohoto nového žánru a vztah k dějinám je proto jedním z nejdůležitějších rysů každé starozákonní teologie. Autor představuje několik desítek starších i novějších teorií Starého zákona právě s ohledem na to, jak jejich autoři rozumějí dějinám, jakou mají představu o dějinách starověkého Izraele a jak s touto představou pracují. Kromě encyklopedického představení těchto teorií se autor zamýšlí nad povahou dějin a jejich vztahem k teologické práci a ke křesťanské víře.

Manfred Oeming

ÚVOD DO BIBLICKÉ HERMENEUTIKY

Cesty k pochopení textu

Německý teolog Manfred Oeming se ve svém *Úvodu do biblické hermeneutiky* pokouší podat přehled všech současných způsobů výkladu Bible a vyváženě je zhodnotit. Ke každému z nich uvádí jeden příklad interpretace biblického oddílu Starého zákona a jeden zákona Nového, čímž podtrhuje nejen svéráznost jednotlivých způsobů interpretace, ale také rozmanitost možností, jak lze

biblickým látkám porozumět. Kniha není určena jen odborníkům na biblické vědy a teologům, ale všem, kdo se zajímají o obory, jakými jsou religionistika, sociologie, psychologie, literární věda nebo filozofie. Také tyto vědní disciplíny totiž velkou měrou přispívají, jak autor přesvědčivě vysvětluje, k odkrývání stále nových významových rozměrů Bible. Obzvláště cenná je úvodní část, v níž je nastíněn stručný přehled filozofické hermeneutiky a její těsné sepětí s hermeneutikou biblickou. Kniha je přínosná svou otevřeností k nejnovějším interpretačním způsobům, zejména k postmodernímu výkladu Bible; i ty autor respektuje, ale je k nim zároveň kritický, a sám nabízí vlastní představu o tom, který z výkladů je nejpřesvědčivější a povaze Bible nejbližší.

Ivan Hruša

BOHOVÉ, CHRÁMY, OBŘADY A LIDÉ Náboženství staré Mezopotámie

Ve své knize přináší Ivan Hruša poutavý popis náboženského myšlení a praxe jedné ze dvou nejstarších historicky doložených kultur lidstva – starověké Mezopotámie.

Po stručném přehledu dějin mezopotamské civilizace následuje sedm tematických kapitol, v nichž se autor zabývá nejprve pojetím božstva a božských bytostí v náboženském světě staré Mezopotámie a postavami nejdůležitějších mezopotamských bohů, dále chrámem, jeho významem a obřadní praxí. Další kapitoly jsou věnovány celé škále liturgických i rituálních modliteb, magických rituálů a hlavnímu mezopotamskému prostředku komunikace s bohy – věšebním praktikám. Celý text se soustřeďuje na zachycení skutečného „fungování“ starých mezopotamských kultů, včetně zajímavých detailů, jako je popis obřadů „svaté svatby“, různých kněžských úřadů či seznam potravin, jež v daném městě denně sloužily jako obětiny bohům.

Výklad provází více než 130 kratších i rozsáhlejších ukázek z mezopotamských náboženských textů, které slouží jako příklady, ilustrace i doklady popisované látky. Kniha je doplněna obrazovou přílohou, tematickou bibliografií a rejstříky božstev, chrámů a témat.

Wolfgang Huber
ETIKA
Základní otázky života

Renomovaný německý evangelický teolog vychází ve svém shrnutí etiky od situací a problémů každodenního života. Postupně se věnuje dvaceti základním etickým tématům, od otázek spojených s početím a ochranou lidského života přes oblasti jako jsou partnerské vztahy, manželství a rodina, média a jejich význam, politika a občanská angažovanost, globalizace a migrace, rozvoj vědy a techniky a dilemata, která přináší pro etické rozhodování, životní prostředí a současná ekologická krize, ekonomika a úloha člověka v ní, až po stáří a smrt a otázky s nimi spojené. Kniha nejen klade podstatné otázky, ale nabízí i jakýsi etický kompas k nalezení správného směru a vlastních, na životních zkušenostech založených odpovědí. *Etika* Wolfganga Hubera spojuje vysokou odbornou úroveň s jasností a přístupností stylu, a může proto oslovit široký okruh čtenářů od odborníků v teologii až po ty, kdo hledají srozumitelně formulované poučení a inspiraci při řešení etických dilemat všedního dne.

EDIČNÍ ŘADA ZÁKLADNÍ TEOLOGICKÁ TÉMATA

Peter Neuner, Paul M. Zulehner
PŘIJĚ KRÁLOVSTVÍ TVÉ
Praktické učení o církvi

Tato kniha vděčí za svůj vznik přednáškové činnosti dvou předních současných teologů v Pekingu. Byli sem opakovaně zváni čínským studijním děkanem katolického semináře. Také zde se církev snaží v obtížné a pro ni spíše cizí kulturní situaci působit jako kvas a sůl země a budit naději, že Boží království přijde a že jeho počátky už nastávají. Oba evropští teologové přitom vycházeli z rozhodnutí Druhého vatikánského koncilu, že křesťanská

zvěst má být hlásána v každé společnosti, ovšem s plným respektem k jejím kulturním a duchovním tradicím. Tato průkopnická publikace vyšla nejprve v čínštině, ale postupně pak rusky, chorvatsky, německy, slovensky, maďarsky, polsky a konečně nyní se dostává do rukou českých čtenářů.

Josef Imbach

A UČIL JE V PODOBENSTVÍCH

Ježíšovy obrazné příběhy o životě z víry

Literární útvar podobenství měl dlouholetou tradici už v hebrejském starozákonním písemnictví. Znalci zákona jej užívali pro názorné objasnění své nauky. Jinak tomu však bylo u Ježíše. Podobenství jsou u něho bezprostřední součástí jeho poselství. Oslovuje jimi konkrétního člověka a učí jej vidět život v Boží přítomnosti. Ježíš nikdy nepředkládal učedníkům abstraktní teologii. Obraznost příběhu a hloubka poetického vidění jeho podobenství tak promlouvají k posluchačům i po staletích mocněji, než by to dokázaly pouhé abstraktní poučky. V této knize to její autor potvrzuje i ozvěnou Ježíšovy zvěsti v tvorbě velkých literárních osobností, k nimž patří mj. F. M. Dostojevskij, L. N. Tolstoj, A. Moravia nebo I. B. Singer.

Otto Hermann Pesch

MODLITBA JE ŘEČ VÍRY

Jak se dnes můžeme modlit

V dnešním světě ovládaném technikou a ekonomikou se ocitá naše víra v osobního Boha před řadou problémů – a právě tak modlitba. Co můžeme dělat, aby tato podstatná složka křesťanské existence odpovídala naší životní situaci a zůstala pro nás zdrojem síly a naděje? Otto Hermann Pesch vychází při hledání odpovědi z hluboké zkušenosti. Ve své knize popisuje s naprostou otevřeností a pochopením obtíže moderního člověka, vysvětluje jednotlivé druhy modliteb (každodenní, liturgická, prosebná, rozjímavá) a střízlivým a zároveň laskavým způsobem dává praktické rady, jak můžeme v modlitbě vyjadřovat svoji víru dnes.