

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2016
roč. 6, č. 2

TÉMA
Levinas a teologie
Levinas and Theology

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2016

REDAKČNÍ RADA

šéfredaktor, předseda redakční rady

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

výkonný redaktor

Petr Macek (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

členové redakce

Denisa Červenková (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Slavomir Dlužoš (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien)

Tomáš Halík (Filozofická fakulta UK, Praha)

Oleh Kindij (Ukrainskij katolickij universitet, Lviv)

Martin Kočí (Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven)

Miloš Lichner (Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava)

Jaroslav Lorman (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Ivana Noble (Evangelická teologická fakulta UK, Praha)

Ctirad Václav Pospíšil (Cyrilometodějská teologická fakulta, UP Olomouc)

Jakub Sirovátka (Teologická fakulta JU, České Budějovice)

Petr Štica (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Münster)

Gabriela I. Vlková (Cyrilometodějská teologická fakulta UP, Olomouc)

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Lubomír Žák (Pontificia Universita Lateranense, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

www.theologica.cz

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

© Univerzita Karlova, 2016

ISSN 1804-5588 (Print)

ISSN 2336-3398 (Online)

OBSAH

ÚVOD	5
TÉMA	
Levinas a teologie	
Levinas and Theology	
JAKUB SIROVÁTKA	
Jak Bůh přichází do myšlení. Co se může teologie naučit od Emmanuela Levinase?	9
JOLANA POLÁKOVÁ	
Filosofie jako služba. Emmanuel Lévinas v horizontu papežských reflexí ...	23
PETR SLÁMA	
Emanuel Lévinas a židovství	33
IVANA NOBLE – TIM NOBLE	
Hospitality as a key to the relationship with the other in Levinas and Derrida	47
ERWIN DIRSCHERL	
Inkarniertes Bewusstsein. Die Bedeutung der Leiblichkeit bei Emmanuel Levinas als Herausforderung für die Theologie	67
VARIA	
JIŘÍ PAVLÍK	
Funkce výrazu <i>παρησία</i> a charakteristické příklady jeho uplatnění v homiliích Jana Chrysostoma na <i>Skutky apoštolů</i>	91

CTIRAD V. POSPÍŠIL	
Teologie a nejnovější přínosy ostatních věd ohledně antropogeneze	119
GÁBOR AMBRUS	
In the Beginning Was the Word: Theological Reflections on Language and Technical Media in the Context of the Gospel of John	135
PETR MACEK	
Nástin veřejného působení Metoděje Habáně v šedesátých letech 20. století	153
VLADIMÍRA POLIŠENSKÁ	
Časopis <i>Il Rinnovamento</i> a jeho význam v rámci modernistického hnutí v Itálii	171
BARBORA ŠMEJDOVÁ	
Argument, nebo svědectví? Radost, potěšení a touha jako téma fundamentální teologie u C. S. Lewise	187
RECENZE A ZPRÁVY	
Za ekumenikem Pavlem Filipim (1936–2015) (Robert Svatoň)	203
Rec.: David Bouma. <i>Problémy se vzkříšeným. Potenciál a limity velikonočních tezí Hansjürgena Verweyena</i> (Ctirad V. Pospíšil)	208
Rec.: Neil Douglas-Klotz. <i>Skryté evangelium. Jak dešifrovat duchovní poselství aramejského Ježíše</i> (Ctirad V. Pospíšil)	211

ÚVOD

Myšlení Emmanuela Levinase (1906–1995) je dnes pokládáno za jedno z nejoriginálnějších v rámci francouzské i evropské filosofie 20. století. Levinasova filosofie je specifická mimo jiné tím, že oslovuje jak čistě filosofické, tak i teologické myšlení. Tematické číslo *Levinas a teologie* se snaží nabídnout reflexi vlivu myšlení Emmanuela Levinase na dnešní teologii. Podnětem k tomuto zamyšlení nám bylo dvojitý výročí: v minulém roce 2015 uplynulo dvacet let od úmrtí Emmanuela Levinas v Paříži a v tomto roce 2016 si připomínáme 110 let od jeho narození v litevském Kaunasu. Filosofická obec se do aktuální debaty zapojila mimořádným číslem *Filosofického časopisu* „Za hranicemi tváře. Levinas a socialita“ (2014) pod taktovkou Jana Bierhanzla a Karla Novotného, my nabízíme aktuální pohled teologické diskuse a jejího vztahu k Levinasově filosofii.

Tematickou část tvoří pět příspěvků, přičemž první tři jsou zaměřeny spíše všeobecněji a šířeji, poslední dva se věnují specifitějším tématům pohostinnosti a tělesnosti. Úvodní článek Jakuba Sirovátky *Jak Bůh přichází do myšlení. Co se může teologie naučit od Emmanuela Levinase?* klade otázku platnou pro celé číslo: v čem je Levinasova filosofie pro křesťanské teologické myšlení výzvou a čím inspirací. Autor se pokouší na tuto otázku odpovědět na rovině teoretické a na rovině praktické. Centrální roli hraje (teoretická) idea nekonečna, ve které myšlení myslí více než dokáže samo myslet. Tuto ideu však Levinas interpretuje prakticky jako Touhu po Nekonečnu. A tato Touha se uskutečňuje v etickém vztahu k Druhému, který je zároveň vztahem metafyzickým. Jolana Poláková představuje ve svém příspěvku

Filosofie jako služba. Emmanuel Lévinas v horizontu papežských reflexí myšlení Emmanuela Levinase v jeho otevřenosti a souznění s teologickými pravdami křesťanské zvěsti. Toto bytostné souznění je pro autorku tak hluboké, že vznáší hypotetickou otázku, zda by Levinasovo myšlení nemohlo hrát roli „oficiálního“ filosofického partnera křesťanské (katolické) teologie. Pozadí těchto úvah tvoří encyklika Jana Pavla II. *Fides et ratio*, která se věnuje vzájemnému vztahu víry a rozumu. Jak známo, byla tato encyklika zásadním způsobem inspirována jiným francouzským filosofem, totiž Mauricem Blondelem, i když není v encyklice bohužel ani jednou explicitně jmenován. Příspěvek Petra Slámy *Emmanuel Lévinas a židovství* se věnuje problematice vztahu Levinasova filosofického a židovského myšlení v podobě rabínské literatury. Autor odkrývá spíše skrytou inspiraci filosofie rabínskou moudrostí, např. ve fenoménu etického „zde jsem“, ale i ve fenoménu Tváře. V druhém kroku pak analyzuje texty, zabývající se výslovně židovskou tradicí. Jedná se především o výklady Talmudu, kterým se Levinas za svého života pravidelně věnoval.

Článek Ivany a Tima Noble *Hospitality as a key to the relationship with the other in Levinas and Derrida* zaměřuje svou pozornost – na pozadí problematiky uprchlíků – na téma pohostinnosti v jeho fundamentální roli pro vztah k druhému člověku. Autoři ukazují velmi diferencovaným způsobem na oprávnění a meze jak Levinasova, tak Derridova pojetí pohostinnosti. Jakkoliv existuje napětí mezi politickou odpovědností a pohostinností, bez bezprostřední a radikální pohostinnosti není možný žádný autentický etický či náboženský postoj. Erwin Dirscherl poukazuje v *Inkarniertes Bewusstsein. Die Bedeutung der Leiblichkeit bei Emmanuel Levinas als Herausforderung für die Theologie* na důležitost tělesnosti pro teologickou antropologii inspirovanou Levinasem. Levinas zdůrazňuje nezastupitelnou roli tělesnosti pro lidskou identitu, neboť naše já se nemůže odpoutat od svého těla. Vědomí je vždy již vědomí vtělené. Zásadní význam tělesnosti pro lidskou subjektivitu má důsledky i pro vztah k druhému: díky svému smyslovému vybavení dokáže navázat bezprostřední kontakt s druhým člověkem. A tento intersubjektivní vztah je vždy spojen s Transcendencí. Levinas se tak stává partnerem v teologických úvahách o vtělení jako zásadní pravdě křesťanské zvěsti. Článek je zakončen reflexemi Karla Rahnera o tělu jako místu přítomnosti člověka i Božího Slova.

Redakce

TÉMA
Levinas a teologie
Levinas and Theology

JAK BŮH PŘICHÁZÍ DO MYŠLENÍ. CO SE MŮŽE TEOLOGIE NAUČIT OD EMMANUELA LEVINASE?

JAKUB SIROVÁTKA

ABSTRACT

How Comes God to Mind. What Can Theology Learn from Emmanuel Levinas?

The article deals with Levinas's philosophy as an inspiration and challenge for Christian theology. The inspiration can be found in the phenomenology of the idea of infinite God, in the emphasis on the radical transcendence of God and in the close connection between ethics and metaphysics. The idea of God is ultimately characterized by Levinas as a Desire, which is concretised as a relationship with the Other. Through his emphasis on the "religion for Adults", Levinas admonishes the Christian tradition of the unstitutability of human action.

Key words

Emmanuel Levinas; theology; idea of God; phenomenology of Infinity; Metaphysical Ethics; Religion for Adults

DOI: 10.14712/23363398.2016.11

*Connaître Dieu c'est savoir ce qu'il faut faire.
Znáť Boha znamená vědět, co je třeba dělat.
E. Levinas. *Difficile liberté**

Recepte Levinasova myšlení postupovala zpočátku velmi pomalu a není nezajímavé, že jedni z prvních, kteří se zasloužili o šíření jeho myšlenek, byli němečtí, holandské nebo belgičtí teologové či filosofové se zaměřením na filosofii náboženství.¹ Levinasova filosofie a jeho

¹ Srov. např. Simon Critchley, Introduction. In: Simon Critchley – Robert Bernasconi (ed.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 3n.

židovské myšlení bylo a je v teologii vnímáno jako inspirace a zároveň jako „osten“, který teologii provokuje, a tím jí pomáhá své záležitosti neustále nově a lépe promýšlet.² Tato „popichující“ funkce souvisí i s určitým „prorockým“ rysem Levinasova myšlení. V kontextu otázky vztahu Levinasova myšlení k teologii samozřejmě nejde a ani nemůže jít o integraci Levinasova židovského myšlení do kontextu křesťanské teologie. Podobně jako nechtěl být Paul Ricoeur vnímán jako „křesťanský filosof“, tak i Levinas odmítal označení „židovský filosof“. Filosofie mu nebyla prostředkem hájení či zdůvodnění jeho židovské víry. Židovství v podobě racionalistické rabínské tradice (na extatičtější chasidismus se díval s nedůvěrou) založené především na studiu Tóry a Talmudu mu bylo inspirací a pramenem pro nezávislé a samostatné filosofické myšlení. Levinas sám chápal cesty židovství a křesťanství jako dvě bratrské cesty, které se však nestýkají, nýbrž vedou paralelně vedle sebe.³ Záměrem tohoto článku je zamyslet se nad tím, zda se křesťanská teologie, v širokém slova smyslu, může od Levinase něčemu přiučit ve vztahu ke svým vlastním bytostným otázkám. A pokud ano, v čem by spočíval přínos Levinasova myšlení pro myšlení teologické. Nejdříve se zaměříme na zásadní otázku způsobu vyjadřování se o Bohu, abychom poté poukázali na nerozdělitelné spojení Boha a druhého člověka v myšlení Emmanuela Levinase. Charakteristiku vztahu k Bohu a k Druhému spojuje Levinas s kritikou ontologické západní tradice, i když z ní zároveň vychází. Neodmítá ji jako takovou, spíše ji koriguje a ukazuje na nepostradatelnost „etického“ chápání skutečnosti. Na základě těchto dvou charakteristik se pokusíme ukázat, v čem by mohlo být Levinasovo myšlení pro křesťanskou teologii inspirativní a v čem provokativní.

1. Jak mluvit o nekonečném Bohu?

Jak mluvit o Bohu, aby naše mluva dokázalo odpovídajícím způsobem ztělesnit Boží transcendenci a nekonečnost? Tato otázka je zásadní

² Srov. k tomu velmi kvalitní a obsahově bohatou publikaci Josef Wohlmuth (ed.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*. 2. vyd. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1999; dále Adriaan Peperzak. Die Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas für das christliche Denken. In: Hans Hermann Henrix (ed.), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas*. Aachen: Einhard 1984, s. 71–87; Jean Greisch – Jacques Rolland (ed.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf 1995, s. 209–271 (jedná se o třetí část s názvem *Éthique, écriture, théologie*).

³ Srov. tamtéž, s. 157.

výzvou teologie, která již podle svého jména znamená v nejširším slova smyslu „řeč o Bohu“. Stejnou otázku si klade i Levinas, a to velmi radikálně.⁴ Pokládá ji na dvou rovinách – na úrovni teoretické v podobě myšlenky Nekonečna a na úrovni praktické v podobě etického vztahu k Druhému. Na teoretické rovině navazuje, možná poněkud překvapivě, na představu vrozené ideje Nekonečna Reného Descarta (*Meditationes* III), i když ji reinterpretuje vlastním způsobem: Levinas rozvíjí *konkrétní fenomenologii* přítomnosti ideje Nekonečna v člověku. Boha charakterizuje Levinas výlučně v jeho „nekonečné Nekonečnosti“, která je spojena s absolutní Jinakostí. Vztah mezi Bohem a člověkem je tedy díky boží radikální transcendenci vztahem asymetrickým. Tuto asymetričnost vyjadřuje Levinas mimo jiné ve svém neologismu „Illéité“, který používá jako označení pro Boha. Pojem „Illéité“ je odvozen od francouzského osobního zájmena třetí osoby „il“, „on“ a který bychom mohli přeložit jako „Onost“. S odvoláním na židovskou tradici píše: „Židovská mystika má jeden zajímavý rys. V jistých velice starých modlitbách zachycených starověkými autory věřící nejprve Boha oslovuje ‚ty‘, ale končí tím, že říká ‚ono‘, jako kdyby ‚ty‘ v průběhu přibližování se k němu transcendovalo v ‚ono‘. Právě tohle mám na mysli, když ve svých úvahách hovořím o ‚onství‘.“⁵ Legitimní či adekvátní mluva o Bohu – ve které by byla zachována „absolutnost“, již toto slovo obnáší – je možná pro Levinase pouze tehdy, když otázky vztahující se k Bohu nejsou v odpovědích zklidněny a stále ještě v nich rezonují.⁶ Zkušenost s Bohem je v jistém smyslu vždy zkušenost *znepokojivá*, neboť narušuje rámec našeho myšlení jako takového.⁷ Je třeba mít na paměti, že naše (teologická) řeč o Bohu je vždy již mluvou *responsivní*, která odpovídá na prvotní nárok Božského.⁸ Ačkoliv Levinas používá fenomenologickou metodu rozvinutou Edmundem Husserlem, snaží se ji zároveň překročit, když nahlíží, že každé myšlení Transcendence musí opustit intencionální zaměření, jakkoliv se to

⁴ K tomu srov. Norbert Fischer – Jakub Sirovátka (ed.). *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*. Hamburg: Meiner 2013.

⁵ Srov. Emmanuel Levinas. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené 1994, s. 185 nebo Emmanuel Levinas. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Praha: Červený Kostelec 2014, s. 216n.

⁶ Srov. Emmanuel Levinas. *De Dieu qui vient à l'idée*. 5. vyd. Paris: Vrin 1998, s. 8.

⁷ Srov. k tomu zásadně Bernhard Waldenfels. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: Oikúmené 1998.

⁸ Srov. tamtéž, s. 255–268. Stejně jako Waldenfels hovoří o „responsivní“ fenomenologii, etice a racionalitě, lze hovořit v kontextu našeho zkoumání o „responsivnosti“ teologie.

zdá nemožné: obsah myšlenky – cogitatum, totiž nekonečně přesahuje akt myšlení, tedy cogito. Idea Nekonečna oslepuje v posledku lidský intelekt, neboť v ní rozum myslí více, než může myslet: „Když já myslí nekonečno, již vždy *myslí víc, než myslí*. Nekonečno nespadá pod *ideu* nekonečna, není uchopeno; tato idea není pojmem.“⁹ Tento teoreticky nemožný vztah k Nekonečnu je dle Levinase možný jako sociální vztah. Život „pro druhého“ znamená zároveň život směrem k Bohu (à-Dieu). Specifikum Levinasovy interpretace ideje Nekonečna spočívá v tom, že tuto *teoretickou* ideu vykládá jako *praktickou* touhu po Nekonečnu: „U Descarta je myšlenka Nekonečna pořád ještě teoretická, je to kontemplace, vědění. Já si však myslím, že vztah k Nekonečnu není vědění, ale Touha.“¹⁰ „Touha“ (*désir*), kterou Levinas odlišuje od „potřeby“ (*besoin*) hledající naplnění svých nedostatků, není deficitem, nýbrž je překypováním. A čím více se blíží Nekonečnu, tím více se prohlubuje. A to tím, že přebírá odpovědnost za druhého člověka, jehož přítomnost v tváři a pohledu je vždy již spjata s přítomností Nekonečna. Absolutní jinakost druhého odkazuje na nekonečnou jinakost Boha. Levinas zdůrazňuje, že „Bůh není prostě ‚první jiný‘ nebo ‚jiný par excellence‘ nebo ‚absolutně jiný‘, nýbrž jiný než jiný, jiným způsobem jiný.“¹¹ Radikální odlišnost Boha však neznamená, že je Bůh ten „velký jiný“ oproti lidskému subjektu. Jeho nekonečná jinakost se neodvozuje z opozice stejný–jiný, nýbrž stojí nad tímto protikladem. Je absolutně jiný než ten jiný, který je v protikladu ke stejnému.¹² Teologicky poučný čtenář jistě pozná, že zde je Levinas velmi blízký duchu negativní teologie či filosofické mystiky, jak ji představovali například Dionysios Areopagita či Mikuláš Kusánský.¹⁵

Levinasův pokus vyjádřit nekonečného Boha nově a jinak, se pohybuje v napětí mezi dvěma póly: na jedné straně vychází z naprosté neintegrovatelnosti Boha do našeho myšlení díky jeho radikální transcendenci. Ale na druhou stranu odmítá, jako možnou alternativu,

⁹ Levinas. *Objevování existence*, s. 190.

¹⁰ Levinas. *Etika a nekonečno*, s. 181.

¹¹ Levinas. *De Dieu*, s. 115.

¹² Srov. např. tamtéž, s. 32. Na tomto místě se sice jedná o popis jinakosti druhého člověka, ale jinakost Boha je u Levinase strukturně stejná.

¹⁵ Tuto „příbuznost v duchu“ jsem se pokusil ukázat v Jakub Sirovátka. *Die Unendlichkeit des Unendlichen. Levinas und die Tradition*. In: Jean-Luc Marion – Walter Schweidler (ed.): *Christentum und Philosophie. Einheit im Übergang*. Freiburg/München: Alber 2014, s. 352–370 nebo Jakub Sirovátka. *Tradice radikální transcendence a její aktuálnost*. In: Daniel Heider – Jan Samohýl – Lukáš Novák (ed.). *Pluralita tradic od antiky po novověk*. Studia Neoaristotelica. Supplementum II, 2015, s. 128–132.

mlčení o Bohu. Jako filosof a židovský myslitel chce Levinas mluvit a psát o Bohu, jedná se tedy spíše o otázku, *jak* mluvit a ne o to, *zda* vůbec mluvit. Jak teoretické, tak i praktické hledání Boha se ukazuje jako „inspirované“: v intenci mířící na Boha jako svůj cíl se ukazuje jeho nezměrnost. Bůh se ukazuje jako ten, který naše směřování k němu vždy již sám podnítl. Tomuto obsahovému náhledu odpovídá i speciální filosofická metoda, kterou Levinas rozvíjí především ve své pozdější filosofii a kterou lze aplikovat i na teologické myšlení. Teologie je jistě tematizace (*dire*), ale zároveň by měla sama sebe „vyvracet“, „brát zpátky“ (*dédire*) svá afirmativní tvrzení, aby dostála „velikosti“ toho, co vyjadřuje. Teologie je samozřejmě odkázána na ontologicky „řčené“ (*dit*), na obsahové sdělení, ale zároveň tento obsah říká *někomu* (*dire*).¹⁴ Vzniká tak napětí mezi etickou řečí a ontologickým jazykem tematizace.

2. Nerozlučitelnost vztahu k Bohu a k bližnímu

Poté, co jsme si představili teoretickou rovinu vztahování se k Bohu v Levinasově díle, obrátme se nyní k rovině praktické. Jak již bylo řečeno, Levinas interpretuje teoretický vztah k Bohu v posledku prakticky jako touhu po Nekonečnu. Takto naznačený „primát praktického“ je plně rozvinut v charakteristice našeho vztahu k bližnímu. Prvotním „teologickým“ slovem pro Levinase není teoretické „věřím v Boha“, nýbrž „zde jsem“, které vyslovuji ve vztahu odpovědnosti za druhého člověka. Vzdálený transcendentní Bůh je blízký v naší blízkosti, již projevujeme v etickém vztahu k Druhému. Levinas zastává radikální a provokativní tezi, že neexistuje žádný pravý „přímý“ vztah k Bohu. Pokud teologie popisuje vztah člověka a Boha v tom smyslu, že se jedná o otázku spasení mé duše, pak se jedná o „egoismus“ spásy. Levinasovo tvrzení může znít křesťanským uším až příliš radikálně. Nevychází ale i křesťanství z nerozlučného spojení příkazu lásky k bližnímu a k Bohu? Neupamatovává nás Levinas na naše vlastní kořeny? Pro Levinase nemůže existovat vztah k Bohu zapomínající na Druhého: vztah k Bohu vede *ipso facto* k bližnímu a vztah k bližnímu je zároveň

¹⁴ Srov. k tomu např. Levinas. *Etika a nekonečno*, s. 185 nebo Levinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff 1974, s. 6–9, 47nn, 58–65, 182nn. Postupnou radikalizaci jazyka v Levinasově myšlení lze označit jako „linguistic or deconstructive turn“. Srov. Simon Critchley. *The ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell 1992, s. 8.

vždy vztahem metafyzickým. Vztah k Nekonečnu *se děje* výhradně v asymetrickém vztahu k Druhému: „Rozměr božského se rozevírá na základě lidské tváře. Vztah k Transcendujícímu [...] je sociální vztah. [...] Je třeba díla spravedlnosti – přímosti vztahu tváří v tvář –, aby se mohl ukázat průsečík vedoucí k Bohu: ‚vidění‘ se zde kryje s tímto dílem spravedlnosti. Metafyzika je tedy tam, kde je sociální vztah – v našich vztazích k lidem. Nějaké ‚poznávání‘ Boha oddělené od vztahu k lidem neexistuje. Druhý je místem samotné metafyzické pravdy a pro můj vztah k Bohu je nepostradatelný. Naprosto nemá úlohu nějakého prostředníka. Druhý není vtělením Boha, nýbrž svou tvář, v níž je odtělesněn, je manifestací oné výše, v níž se zjevuje Bůh.“¹⁵ Levinas až obsesivně připomíná a podtrhává, že dimenze Božského se mi neotvírá jinak než v pohledu a tváři druhého člověka. Tím samozřejmě Levinas netvrdí, že Druhý je Bůh.¹⁶ Druhý je ale přesto „blíže Bohu než já“, poněvadž se nachází na jiné, vyšší rovině než já, která dává vzniknout etickému nároku.¹⁷ Druhý je výše než já, ale zároveň níže, neboť se mi ukazuje jako „cizinec, vdova a sirotek“, jako bližní, který je v nouzi, přičemž tou poslední nouzí je jeho smrtelnost. Levinasovu charakteristiku asymetrického vztahu k druhému člověku je třeba číst jako pokus popsat *pramen mravnosti* jako takové. Mravní vědomí člověka vystává v relaci „tváří v tvář“ Druhému, jehož jinakost odkazuje na jinakost Boha. Člověk představuje podle Levinase „vpád Boha do bytí“, člověk je „dějištěm transcendence“.¹⁸

Náboženství tedy není pro Levinase představitelné bez etického postoje a etika je vice versa vždy již spojena s přítomností Boha: „Etika není jen jakousi zplodinou náboženství, nýbrž sama o sobě prvkem, v němž náboženská transcendence nabývá svůj originální smysl.“¹⁹ Židovský monoteismus je interpretován ve smyslu etického universalismu. Levinas odmítá ztotožňovat náboženský postoj s mystickým či bezkrevným spiritismem. Náboženství znamená dávat, a to konkrétně a s plnými rukama. Spiritualitu je možno žít jedině v hmotné „ekonomii“ odpovědnosti za druhého člověka, v konkrétním darování času

¹⁵ Levinas. *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. Praha: Oikúmené 1997, s. 62n.

¹⁶ Srov. např. Levinas. *De Dieu*, s. 170.

¹⁷ Srov. Levinas. *Objevování existence*, s. 191n: „Je třeba, aby Druhý byl Bohu blíže než já. Což jistě není filosofický vynález, ale první danost morálního vědomí, jež bychom mohli definovat jako vědomí privilegia Druhého přede mnou.“

¹⁸ Srov. Levinas. *Etika a nekonečno*, s. 66 a 69.

¹⁹ Tamtéž, s. 48.

a prostředků: „Duchovní život je zásadním způsobem morální život a jeho přednostním místem je ekonomie.“²⁰ V tomto smyslu „neexistuje žádný špatný materialismus kromě toho našeho“.²¹ Levinas připomíná, že dar se stává skutečným darem, když je v něm darující vtažen jako osoba: když si od úst odtrhne chléb, který sám potřebuje k životu.²²

3. Levinasovo myšlení jako inspirace a osten

Jak bylo naznačeno výše, představuje pro teologickou reflexi Levinasovo myšlení jistou provokaci i inspiraci. Pro správné uchopení Levinasovy filosofie ve vztahu k náboženství a teologii je třeba zdůraznit, že Levinas interpretuje náboženské pojmy nově. Na tuto skutečnost poukazuje důrazným způsobem Marcel Poorthuis: Levinas nechápe náboženské či teologické pojmy jako výroky o vztahu mezi Bohem a člověkem. Náboženské pojmy jsou vždy chápány z asymetrického vztahu mezi mnou a druhým člověkem, který je vztahem etickým.²³ Tento Poorthuisův náhled je nutno brát jako základní *hermeneutické pravidlo* pro interpretaci Levinasových výroků o náboženství.²⁴ Rovněž Levinasova kritika křesťanství je bez tohoto hermeneutického klíče zčásti nesrozumitelná a může vést k nesprávným očekáváním či závěrům. Křesťanská teologie nemůže od Levinasova židovství očekávat formulace svého vlastního přesvědčení a svých zásadních tezí.

Na první pohled se zdá, že Levinas velmi silně problematizuje možnost jakýchkoliv teologických výpovědí o Bohu. Na jedné straně paušálně kritizuje metafyzickou tradici západní evropské filosofie jako ontologii, která je „egologií“, „egoismem“, „filosofií nespravedlnosti“, neboť vše vztahuje totalitním způsobem k sobě a není tudíž schopna

²⁰ Levinas. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. 3. vyd. Paris: Albin Michel 1997, s. 94.

²¹ Tamtéž, s. 10.

²² Srov. Levinas. *Autrement qu'être*, s. 181.

²³ Srov. Marcel Poorthuis. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie. In: Josef Wohlmuth (ed.). *Emmanuel Levinas*, s. 203nn.

²⁴ Tuto „etickou hermeneutiku“ lze najít i v křesťanské tradici u Augustina. Ve svém díle *De doctrina christiana* Augustinus jasně říká, že dvojitý příkaz lásky k Bohu a bližnímu tvoří cíl každého výkladu a zároveň měřítko pro vlastní chápání Písma (srov. *doct. chr.* 1, 27; 1, 40 nebo 1, 44). Srov. k tomu Karla Pollmann. *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus'* *De doctrina christiana*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1996, s. 139: „Die Bibelauslegung ist somit ein Weg zu Gott, der in die *caritas* eingebettet sein muß und in sie mündet [...]. Die Hermeneutik ist damit in die Finalisierungshierarchie der Ethik eingebunden, der Ethik, die ihrerseits die Dimension der Auslegung bestimmt.“

dosát Jinakosti jak transcendence, tak druhého člověka.²⁵ A přesto, že Levinas západní filosofické tradici vytýká „destrukci transcendence“,²⁶ neodmítá metafyziku jako takovou, nýbrž hledá novou formu jejího rozvíjení, která by dokázala odpovídajícím způsobem zpřítomnit vztah k Nekonečnu, jenž by nebyl ze strany subjektu uzurpující. Metafyzika, která zachovává Jinakost Nekonečna, a přesto zůstává vztahem, je podle Levinas možná pouze jako „ne-alergický vztah“ Touhy.²⁷ A tato touha po Nekonečnu se otevírá ve fenoménu Tváře, jež mne vyzývá k převzetí odpovědnosti za druhého člověka. Levinas zdůrazňuje, že Bůh není přítomen ve větech teologie jako např. „věřím“. Boha nelze postihnout jako téma, nýbrž je přítomen pouze v etické blízkosti k druhému, v milosrdenství: „Bůh – vlastní jméno a jedinečný“, nepostižitelný žádnou gramatickou kategorií, „netematizovatelný a zde téma pouze proto, protože se v řečeném [Dit] dá pro nás vyjádřit všechno, dokonce nevyslovitelné, za cenu zrady, k jejíž zmírnění je filosofie vyzývána.“²⁸

I když je Levinasova kritika metafyzické tradice paušální a částečně nespravedlivá, neměla by být příliš rychle uhlazována, ale měla by být ponechána jako příslovečný ostěn v těle každého teologického myšlení. Důležité je především to, na co kritika míří a jakým směrem se Levinas ve svém vlastním myšlení vydává. Levinas bere svou kritiku implicitně zčásti zpět, když se sám vědomě staví do tradice západní filosofie a snaží se spolu s ní myslet. Odvolává se přitom na některé „vrcholy“ filosofického myšlení zpřítomňující tradici, na kterou chce navázat: na tradici, která překračuje pouhou ontologii jako například známá Platónova charakteristika ideje Dobra „mimo jsoucnost“ (Ústava 509b). Levinasova kritika míří na výlučné spojení metafyziky a ontologie. Sám rozvíjí alternativní metafyziku radikální (etické) transcendence, vycházející z náhledu, že adekvátní způsob vyjádření se musí uchýlit k neontologickým pojmům.²⁹ Pokud se podíváme na Levinasovo pro-

²⁵ Srov. Levinas. *Totalita a nekonečno*, s. 28–32.

²⁶ Srov. Levinas. *De Dieu*, s. 95.

²⁷ Srov. Levinas. *Totalita a nekonečno*, s. 32.

²⁸ Levinas. *Autrement qu'être*, s. 206. Srov. i Michaël de Saint Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983–1994*. Paris: Le Livre de Poche 2010, s. 28: „Dieu n'est pas dans le ciel. Il est dans le sacrifice des hommes, dans la miséricorde des hommes les uns envers les autres. Le ciel est vide mais la miséricorde des hommes est pleine de Dieu.“

²⁹ V návaznosti na Levinase, ale i na Martina Heideggera rozvíjí tento směr např. Jean-Luc Marion v *Dieu sans l'être*. 2. vyd. Paris: PUF 2002.

mýšlení transcendence z hlediska tradiční metafyziky, lze konstatovat, že Levinas nechce Boha ani co možná objektivně poznat, ani s ním splynout. Nezkoumá Boží atributy, neptá se, co je, a jaké vlastnosti by mu mohly být připisovány. Levinas rozvíjí „fenomenologii Nekonečna“, tedy popis toho, jak je Bůh přítomen v lidském myšlení a v lidské touze. Bůh je cílem jak teoretického myšlení, tak i praktické touhy, přičemž teoretický vztah k Bohu je Levinasem interpretován v posledku opět jako touha po Nekonečném. Kdybychom měli charakterizovat co nejstručněji, jak Levinas vztah k Bohu popisuje, měli bychom říci, že je pro něj především „děním“ (nebo i „oslavováním“) odehrávajícím se v etickém vztahu k druhému člověku.

Podívejme se nyní na Levinasův postoj ke křesťanskému myšlení a na některé jeho explicitní výroky ohledně vybraných centrálních teologických pojmů. Levinas kritizuje křesťanské teologické myšlení v tom smyslu, že když hovoří o vztahu Boha k člověku, míní tím většinou exkluzivní vztah mezi Bohem a jednotlivým člověkem. V této exkluzivitě není dle Levinase místo pro druhého, pro bližního. Odpovědnost a starost o druhého je však pro Levinase zásadnější než starost o vlastní existenci,⁵⁰ i kdyby to byla péče o spásu vlastní duše. Cesta k Bohu totiž vede *vždy* přes druhé. V tomto kontextu odmítá Levinas křesťanskou představu kenóze Krista, pokud tato kenóze znamená, že moje odpovědnost za druhého člověka je jí oslabena. Jestliže však křesťanská zvěst chápe kenosis Božího Syna jako paradigma „sebevypřázdňení se“ spojené s výzvou nabytí takového smýšlení jako Ježíš Kristus (Fil 2,5), pak Levinas této představě přitakává. A souhlasí s ní právě proto, že klade důraz na „prodloužení“ kenóze do vlastního lidského života.⁵¹ Příklad Ježíše Krista vede nevyhnutelně k nápodobě v životě každého křesťana.

Ve výše popsaném smyslu odmítá Levinas myšlenku inkarnace, milosti, odpuštění či vykoupení prostřednictvím Boha. Odmítnutí těchto centrálních pojmů křesťanské zvěsti je motivováno obavou o ztrátu lidské odpovědnosti. Pokud člověka zbavíme jeho odpovědnosti, dochází k jeho „infantilizaci“ ve vztahu k Bohu. Levinas vyžaduje „náboženství

⁵⁰ Srov. Emmanuel Levinas. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle 1991, s. 204–214.

⁵¹ Srov. Marcel Poorthuis. „Gott steigt herab“. Levinas über Kenose und Inkarnation. In: Frank Miething – Christoph von Wolzogen (ed.). *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906–1995*. Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik 2006, s. 196–212.

pro dospělé“, nebo lépe řečeno, „náboženství dospělých“.⁵² To ale znamená, že Bůh a člověk jsou ve vztahu radikálně odděleni a vzájemně uznáni jako rovnocenní partneri. Bůh může odpustit urážku, kterou člověk učinil jemu, ale nedokáže odpustit urážku, kterou způsobil člověk druhému člověku. Tu musí odčinit člověk sám. Levinas apeluje na přísnou a neúprosnou svobodu a z toho plynoucí odpovědnost člověka za člověka. Jedná se o odpovědnost „dospělého“ člověka, který se nemůže vymlouvat na to, aby *místo něho* konal Bůh: „Ve jménu takového svobody musí mít spása člověka svůj původ v člověku.“⁵³ Levinas odmítá ulehčit člověku tíhu jeho odpovědnosti a hovoří o „extrémním humanismu Boha“, který od člověka žádá velmi mnoho, podle některých až příliš mnoho.⁵⁴ Levinasův pojem odpovědnosti je synonymem pro „lásku k bližnímu“ ve smyslu křesťanské agapé. Levinas upřednostňuje „přísný“ pojem odpovědnosti pro vyjádření závažnosti etického závazku, který je na mne kladen.⁵⁵ V ní se děje Nekonečno, v tomto etickém vztahu k Druhému je Bůh přítomen a oslavován. Obdobným způsobem se Levinas vyjadřuje například k teologickému pojmu milosti. Samozřejmě že i židovská tradice zná myšlenku milosti. Rabínská tradice však dle Levinase dodává, že pro zachování milosti je potřeba, aby první krok učinil člověk sám.⁵⁶ Znovu se zde objevuje zdůraznění motivu oddělenosti dvou svobod – lidské a Boží –, jejichž oddělení však Levinas považuje za konstitutivní pro samo navázání a udržování vztahu jako takového.

Existuje tedy společná půda pro promýšlení Levinasových myšlenek v teologickém kontextu při jeho radikální kritice ontologické tradice, která z velké části formovala křesťanské teologické myšlení? Myslím si, že ano a příkladem nám může být postava Mesiáše. I když dělá Levinas jako židovský myslitel samozřejmě za představou Ježíše Krista jako Mesiáše zásadní otazník, poukazuje zároveň na skutečnost, že i v křesťanství není příchod Mesiáše „úplný“. Křesťanství očekává

⁵² Srov. Susanne Sandherr. Eine Religion für Erwachsene. Versuch über das Subjekt im Ausgang von Emmanuel Levinas. In: Josef Wohlmuth (ed.). *Emmanuel Levinas*, s. 98.

⁵³ Levinas. *Difficile liberté*, s. 111.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 46 nebo *Etika a nekonečno*, s. 44.

⁵⁵ Srov. např. Levinas. *De Dieu*, s. 247. Toto úzké spojení etiky a náboženství lze najít i ve filosofii I. Kanta. K jistým podobným rysům Levinasova a Kantova myšlení srov. Norbert Fischer – Dieter Hattrup. *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*. Paderborn: Schöningh 1999 nebo nověji Christian Rößner. Pour une religion d'adultes. Kant et Levinas. In: Robert Theis (ed.). *Kant. Théologie et Religion*. Paris: Vrin 2013, s. 391–398.

⁵⁶ Levinas. *De Dieu*, s. 148nn.

v eschatologické naději druhý příchod Krista na konci časů a toto očekávání není nepodobné židovskému očekávání.³⁷ Levinas interpretuje postavu Mesiáše způsobem, kterému dokáže přitakat i křesťan, a to na dvou rovinách. Na jedné straně mám Mesiáše poznat v každém svém nepatrném bližním. Každou službu, kterou jsem prokázal nějakému konkrétnímu trpícímu, jsem prokázal zároveň jemu. Na druhé straně tímto svým konáním na sebe беру roli Mesiáše jako toho, který je vyzván, aby za druhé – a v posledku za všechny – převzal odpovědnost: „každý musí jednat tak, jako by byl Mesiášem“, mesiášství znamená „mou schopnost nést utrpení všech“.³⁸ Jistě platí, že pokud by se křesťanství vzdalo své představy o spáse a vykoupení skrze Ježíše Krista, vzdalo by se tím samo sebe. Ale přesto se lze ptát, zda by nám Levinasovo židovství nemohlo posloužit jako „inspirující osten“. Nepokládá svými názory Levinas prst na citlivá místa křesťanství? Nevede teologické rozvinutí centrálních křesťanských pojmů zčásti k jisté pohodlnosti křesťanů, která ráda odděluje abstraktní vztah k Bohu a konkrétní vztah k druhému člověku?

4. Závěr

Levinas se řadí mezi fenomenologické filosofy, kteří věnují pozornost problematice náboženství. V této souvislosti se dokonce hovoří o tzv. „teologickém obratu“ ve francouzské fenomenologii.³⁹ Při zkoumání vztahu Levinasova díla ke křesťanské teologii je nutné brát na vědomí skutečnost, že v pozadí tohoto vztahu stojí autorova osobní tragická zkušenost s holocaustem. Tváří tvář zavraždění svých rodičů, sourozenců a dalších rodinných příslušníků⁴⁰ se Levinas ptá, jak je možné, že po dvou tisíciletích křesťanské tradice se v Evropě mohla odehrát takováto katastrofa.⁴¹ Přesto představuje Levinasovo dílo pokus o dialog Jeruzaléma a Atén, pokus vyjádřit nehelénismus Bible v helénistických pojmech a to *po* strašlivé zkušenosti holocaustu, která pro Levinase a některé židovské myslitele zdiskreditovala západní

³⁷ Srov. Levinas. *Difficile liberté*, s. 282.

³⁸ Tamtéž, s. 130. Srov. k tomu např. Françoise Mies. Asymétrie et reciprocité: qui est le Messie? In: Michel Dupuis (ed.). *Levinas en contrastes*. Bruxelles: De Boeck-Wesmael 1994, s. 119–135.

³⁹ Srov. Dominique Janicaud. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de l'Éclat 1990.

⁴⁰ Srov. k tomu věnování svého díla *Autrement qu'être*.

⁴¹ Srov. Levinas. *Difficile liberté*, s. 143.

„aténskou“ tradici.⁴² V rámci tohoto vztahu mezi filosofií a židovským myšlením se pohybuje naše otázka po relaci Levinasova myšlení ke křesťanské teologii. Viděli jsme, že mezi oběma existují jasné rozdíly, které musíme uznat a akceptovat. Význam Levinasova myšlení pro teologii však v nich neleží. V čem lze vidět možný přínos Levinase pro teologické myšlení?

Odhlédneme-li od konkrétních teologických pojmů, kterými se Levinas zabývá či nově reinterpretuje, spočívá Levinasův přínos pro teologii ve dvou náhledech, které patří k úhelným tezím jeho myšlení: na teoretické rovině v radikální „ekologii“ řeči o Bohu a na praktické rovině v důrazu na bytostné a nerozlučitelné sepětí vztahu k Bohu a k bližnímu. Na poli teoretické filosofie Levinasovi nejde o to, podat nový „důkaz“ Boží existence a to ani ve smyslu morálního důkazu jako např. u Immanuela Kanta.⁴³ Levinasovo myšlení ukazuje konkrétní fenomenologii, konkrétní okolnosti přítomnosti slova Bůh, které přichází do myšlení. Zde by se teologie mohla inspirovat Levinasovým neustálým důrazem na „inverzi aktivity“: není to teologie, kdo „vlastní“ Boha jako předmět svého bádání, je to Bůh, který do myšlení „vpadá“. *Ordo cognoscendi* a *ordo essendi* se zde ukazují jako mimochodné: teprve zpětně poznáváme, že Bůh našemu hledání předchází, že to byl on, kdo v nás vzbudil touhu ho hledat. To je smyslem Levinasova pojmu „stopy“ (*trace*): Boha lze vnímat pouze v negativním modu přítomnosti jako někoho, kdo je přítomen, ale pouze ve své nepřítomnosti. Teologie jako odpověď musí v sobě neustále vykazovat „zneklidnění“ nárokem, na který odpovídá. Odpovídání však „nezačíná tím, že mluvíme o něčem, vůbec nezačíná mluvením, nýbrž přihlížením a nasloucháním, které má specifickou podobu nevyhnutelnosti“.⁴⁴ Bůh by měl být v teologii přítomen jako to, co je „mimo-řádné“ – mimo náš řád myšlení a bytí. Levinasovo myšlení připomíná teologii, že odpovídá na „cizí nárok“ Boha, „který ani nemá smysl, ani se neřídí nějakým pravidlem, který naopak narušuje běžné styly tvorby smyslu a pravidel a uvádí do chodu nové“. To, „čím“ teologie odpovídá, „vděčí za svůj smysl výzvě toho, *nač*“ odpovídá.⁴⁵ Nechat se rozrušit, zneklidnit či probudit Transcendencí a pokusit se na toto (trvalé) zneklidnění odpovědět – neleží zde možná základní inspirace pro teologii (mimo vše

⁴² Srov. Levinas. *De Dieu*, s. 137.

⁴³ Srov. Immanuel Kant. *Kritika soudnosti* § 86–88.

⁴⁴ Waldenfels. *Znepokojivá zkušenost*, s. 263.

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 262.

obsahové rozpracování)? Toto odpovídání platí jak pro rovinu teoretickou, tak pro rovinu praktickou. Bůh jako nekonečně nekonečný je radikálně Jiný a absolutně transcendentní, ale zároveň je bezprostředně blízký v etické blízkosti Druhého. Levinas ukazuje, že „teoretický“ *deus absconditus* je vždy blízký v milosrdenství, které prokazujeme bližnímu. Teologie je tedy upomínána na skutečnost, že neexistuje vztah k Bohu, který by byl oddělený od vztahu k bližnímu. Víra dle Levinase je primárně praktický postoj. Mohli bychom říci, že teologie by se měla poměřovat tím, jak dokáže zpřítomnit skutečnost, že vztah k Bohu vede eo ipso k bližnímu.

Přichází Levinas s něčím novým? Zdá se, že mnoho z Levinasova myšlení lze nalézt i v autentické teologické tradici a že i když Levinas přichází z jiných – židovských – východisek, je možno se jeho myšlením nechat inspirovat k zamýšlení nad základním smyslem křesťanské teologie. Levinasovo dílo tak může přispět k očistě vlastních kořenů každého teologického myšlení.

*Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
e-mail: jakub.sirovatka@seznam.cz*

FILOSOFIE JAKO SLUŽBA. EMMANUEL LÉVINAS V HORIZONTU PAPEŽSKÝCH REFLEXÍ

JOLANA POLÁKOVÁ

ABSTRACT

Philosophy as a Service: Emmanuel Lévinas in the Horizon of Papal Reflections

We live and think in an era in which theology increasingly lacks a generally valid philosophical rationality that could be applicable to the theological argument universally comprehensible in the context of today's world. The paper points out the main theologically relevant features of the philosophy of Emmanuel Lévinas, in which Revelation and philosophical reflection find their common way of universal rational communication.

Key words

Emmanuel Lévinas; John Paul II.; philosophy and theology; metaphysics; transcendence; ethics

DOI: 10.14712/25363598.2016.12

I.

Protože analytického vyhodnocení celkového smyslu encykliky Jana Pavla II. *Fides et ratio* jsem se zhostila už jinde,¹ snad se nyní smím na pozadí tohoto kontextu věnovat už jen jednomu jejímu podstatnému aspektu: otázce, zda dnes teologie může naplňovat své bytostné poslání v žádoucí kooperaci s nějakou přiměřeně vybavenou filosofií.

Papež oprávněně vidí ve filosofii obecně „cestu k poznání základních pravd, jež se dotýkají života lidí“ a zároveň „nezbytnou pomoc

¹ Jolana Poláková. *Fides et ratio* Jana Pavla II. *Teologické texty* 10 (1999), s. 95–97.

k prohloubení chápání víry a k šíření pravdy evangelia u těch, kteří ji ještě neznají“ (FR 5).² Konstatuje však, že „zvláště v naší době se zdá, že hledání poslední pravdy je často opomíjeno, [...] filosofický rozum] jako by úplně zapomněl, že člověk je neustále zván, aby poznával pravdu, která ho přesahuje. Bez vztahu k této pravdě každý zůstává závislý na svém vlastním mínění. [...] Filosofické zkoumání se ztratilo v tekutých píscích všeobecného skepticismu“ (FR 5).

Při dobré vůli je jistě pochopitelné, že ten či onen soudobý fragment filosofického myšlení, pokud je imanentisticky uzavřen do svých jazykových, kulturních, historických a pragmatických bariér a podmínek, by nemohl s potřebným porozuměním a využitelnými metodologickými prostředky pomáhat teologii v jejím neodejmutelném úkolu komplexního obnovování zásadní důvěry k svrchovaně sjednocující, přesažné, nepodmíněné a iniciativně se zjevující pravdě. S největší pravděpodobností by přiváděl i teologii k oslabující analogii své apriorní uzavřenosti ve vlastní literě, vlastním fenomenalismu, vlastním nihilismu a vlastním utilitarismu. Takže klade-li papež ve své encyklice programový důraz na kritické vyhodnocování filosofického podloží, jímž je ten či onen teologický výkon (leckdy i nereflektovaně) ovlivněn, jde mu právem o to, aby teologie neztratila svou bytostnou transcendentující otevřenost – vertikální i horizontální. Aby její velkorysá služba plnosti Boží pravdy nebyla nikdy redukována na tápající a konformní posluhování dílčím a nesebekritickým lidským pravdám a jejich sebestředným nejistotám. V tomto smyslu papež říká:

Boží slovo se stále odvolává na to, co přesahuje zkušenost, a dokonce i lidské myšlení. [...] Teologie postrádající metafyzický horizont by nedokázala jít dál než k rozboru náboženské zkušenosti a nedovolovala by, aby *intellectus fidei* přiměřeně vyjadřoval všeobecnou a transcendentní hodnotu zjevené pravdy (FR 83).

Interpretace Božího slova nás nemůže jen odkazovat od výkladu k výkladu, aniž by nás přivedla k jednoduše pravdivému tvrzení; jinak by neexistovalo žádné Boží zjevení, ale jen formulace lidských představ o Bohu a o tom, co se domníváme, že si on o nás myslí (FR 84).

² Zde i v následujícím citováno z překladu Josefa Kolářka a Marie Kyrálové: *Fides et ratio. Encyklika Jana Pavla II. o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998*. Praha: Zvon 1999.

Stejnou situaci do sebe se zavíjejícího lidského ducha popisuje papežův současník Emmanuel Lévinas takto:

Slavné a jasnozřivé vědomí Západu už si není jisto, zda skutečně bdí. Pochybování o realitě obrazů, o nichž rozjímá, mu nedává sílu opustit fikce. Podezření, které se vloudilo do jeho snu, mu nevrací světlo dne ani obrys skutečných věcí. Myslím – ale možná nejsem. Mystifikace na sebe žaluje, ale činí tak v nové mystifikaci a negace negace není potvrzením. Jeden sen prolíná do druhého, je vyprávěn osobám z následujícího snu, v němž se ten prvý rozplyne. Jako v Gogolových *Hráčích*, tolik kafkovských; všechny karty jsou falešné, všichni sluhové podplaceni, každý pokus rozvázat uzel na nerozpletitelném klubku jen ještě zamotává nit děsivé kontinuity. Tisíce šterbinami se lež vtírá do světa, který se už nedokáže vzchopit. [...] Nelze už mluvit, neboť jak jinak potvrdit hodnotu výroku, ne-li jiným výrokem – za který však nikdo neručí? V tomto světě bez SLOVA poznáváme Západ.³

Zásadní korespondenci těchto dvou na sobě nezávislých stanovisek potvrzuje také Lévinasův příspěvek pronesený na kolokviu v Castel Gandolfu, na něž byl pozván Janem Pavlem II. v roce 1983. Lévinas v něm formuluje své filosofické výhrady vůči teologii, pokud by chtěla redukovat pravdu zjevení na zpředměnitelné „vědění“, které činí z mimosvětského „tajemství“ jakýsi imanentní „svět“ teologie. V takové situaci by už „nic transcendentního nemohlo ovlivnit nebo doopravdy rozšířit ducha“. Lévinasův metodický přístup, který umožňuje překročit jakoukoli „přivlastňující“ intencionalitu, řadí i klasické metafyzické pojmy transcendence, absolutna apod. mezi filosoficky inteligibilní pojmy, aniž by přitom dnes musely být považovány (v závislosti na starší i současné apofatické teologii) za „něco čistě negativního“.⁴

³ Emmanuel Lévinas. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel 1976, s. 267–268.

⁴ Emmanuel Lévinas. Transcendence a inteligibilita. In: E. W. Böckenförde et al. *Člověk v moderních vědách*. Praha: Filozofický ústav ČSAV 1992, s. 133–142. Přelomovost Lévinasových metodologických východisek je nahlédnutelná zejména v tom jeho díle, které dokumentuje jejich postupný zrod v Lévinasově tvůrčí konfrontaci s dvěma nejlivnějšími postavami filosofie 20. století: Emmanuel Lévinas. *Objevení existence s Husserlem a Heideggerem*. (Přeložili Jan Bierhanzl, Josef Fulka a Karel Novotný.) Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014.

II.

V tomto stručném textu chceme elementárním způsobem systematicky zformulovat tři hlavní principy Lévinasovy koncepce teologické metafyziky, resp. tři základní rysy jeho pro teologii relevantní partnerské filosofické nabídky.

Dialogický realismus

V dějinách filosofie se opakovaně stává, že více či méně naivní důvěru v to, že naše poznání se vůbec nějak vztahuje k realitě, čas od času ohrožuje dobový vzestup relativismu, který – na rozdíl od přínosného filosofického hledání pravdy v pluralitě různých, ale vzájemně se dialogicky otvírajících, korigujících, doplňujících a zdokonalujících stanovisek – je nesen spíše společnou lhostejností vůči pravdě, a tedy i vůči konkrétní pravdivosti vlastních buď navzájem mimoběžných, nebo popírajících se monologů.

V takovýchto situacích se samozřejmě vždy znovu vynořuje konstitutivní filosofická otázka platnosti lidského poznání: zda naše poznávání může být něčím víc než jen do sebe uzavřenou fikcí, libovůlí, hrou s představami a pojmy, rétorickým evičením. Vedle prostého odsunutí této otázky (a tím ignorování základního smyslu filosofie) se v takovýchto situacích uplatňuje i snaha pokusit se obnovit respektující příklon filosofie k tomu, co jí sice stále jakoby uniká, ale k čemu přesto může či má nebo přímo musí zůstat otevřená, nechce-li ztratit své bytostné poslání.

Stačí připomenout například Platónův *Sedmý list* (zvl. 341B–345C), abychom si uvědomili, jak obrovská propast v jeho myslitelském vědomí zela mezi všudypřítomnými, ve všech filosofických i politických diskusích se vnucujícími triky řeckých sofistů, snažících se využívat všechny nově objevené manipulativní dovednosti lidského rozumu k odůvodňování čehokoli a vyvracení čehokoli, a mezi nikdy takto neovládnutelným a nevynutitelným zábleskem, který náhle přeskočí mezi vážně míněným poznávacím úsilím a autentickou, slovy v úplnosti nesdělitelnou realitou. Platónovo hledání absolutní skutečnosti je nakonec vyjádřeno v jeho smělém učení o idejích. Avšak to je pouhou sekundární krystalizací jeho živého setkávání s tím, co radikálně přesahuje relativistický obzor každého eticky méně motivovaného poznávání.

Immanuel Kant v daleko pokročilejší fázi vývoje lidské poznávací *hybris* – jejíž nevyhnutelný relativizující charakter shrnul ve svém upozornění na „aporie“ vzájemně se vyvracejících stejně přesvědčivých metafyzických tvrzení – deklaroval (poznatelnou) nepoznatelnost „věci o sobě“. Jeho osobní metafyzický impetus evidentně nedokázal snést, že by takto rozvrácené lidské poznávání mohlo o sobě tvrdit, že je schopno beze zbytku se zmocňovat věcí. V *Kritice čistého rozumu* proto odkázal čistě teoretický, eticky nevázaný rozum do jeho mezí.

V linii tohoto eticky založeného filosofování se i Lévinas s „metafyzickou touhou“⁵ ujímá pokorné obhajoby svéprávné reality před mocí dokonce už i nejobecnějšího filosofického pojmu bytí, který je ve filosofii 20. století uplatňován jako patrně nejúplnější vyjádření redukující a relativizující svrchovanosti neosobní imanence. Oproti Kantovu upozornění na výmluvné mlčení věci o sobě je však Lévinasův realismus navíc dialogický. Skutečnost ve svém absolutním rozměru je u něj přijímána (v explicitní návaznosti na Descartův motiv nepodmíněného a heterogenního vstupování „ideje nekonečna“ do lidského vědomí) jako její vlastní bezprostřední „vpád“ do myšlení. Tím se samozřejmě ruší vžitý pascalovský protiklad „Boha filosofů“ vůči biblickému Bohu zjevení. V Lévinasově filosofii totiž osobní Transcendence zvenčí prolamuje příkrov bytí a překvapuje člověka svou náhlou blízkostí v bezbranné „tváři“ bližního, jež ho eticky zavazuje a před veškerou ontologií ho uvádí do toho, co je v absolutním smyslu reálné.

Teocentrický univerzalizismus

Teologicky akceptovatelná filosofie – taková, jež se podle Jana Pavla II. „rozdvíjí na základě podnětů teologických požadavků v souladu s vírou“ (FR 103) – pochopitelně musí být schopna přinášet teologickému myšlení také dostatečně diferencující formulaci praktického základu života, který by byl na úrovni každodenního bytí i komunikace potenciálně společný všem lidem. Může Lévinasova filosofie vyhovět i takovému nároku? Abychom mohli odpovědět věcně přiměřeně, musíme si nejprve připomenout dnešní – z vnějšího hlediska poměrně nepříznivý – situační kontext tohoto požadavku.

V našich „postmoderních“ časech dochází k patrně už nezadržitelné globalizaci nejen všech technických vymožeností západní civilizace,

⁵ Emmanuel Lévinas. *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. (Přeložili Miroslav Petříček a Jan Sokol.) Praha: Oikúmené 1997, s. 19–21.

ale i jejích ničivých postojů k (lidsky sdílenému) životu, které sice sami pokládáme za rozkladné či úpadkové, ale zjevně už jim nedokážeme efektivně čelit. Jsme většinou nečinnými pozorovateli, pokud ne rovnou činnými účastníky toho, co se dá označit jako programová preference individuálních a skupinových zájmů před péčí o to, co je společné, jako výkon moci bez jakéhokoli vztahu k hodnotám a jako bezostyšně zvětčující zacházení s lidskými osobami – což v konečném důsledku produkuje bezvztahovou, otupělou a vykořeněnou, skoro až k animalitě pokleslou bezprostřednost „pohodového“ asociálního života. Tento úpadek bytostné lidské vztahovosti, a proto i rozklad kulturní a morální integrity společnosti je běžně kompenzován vnějškově spojujícími náhražkami v podobě sekulárních nebo náboženských ideologií, jejichž často až vražedně nedialogická partikularita jen posiluje dnešní takřka už celosvětově všeobecný nevyhlášený válečný stav.

Je však tato situace v lidských dějinách tak výjimečná? Historické zkušenosti nás ujišťují o tom, že nejrůznější generalizované způsoby rozdělující přítomnosti zla na světě jsou v konečném čase evidentně nezměnitelná *conditio humana*, jíž se (teologicky vzato) buď přizpůsobíme (a ztratíme tak možnost ji na konci časů definitivně překročit), nebo také ne.

Filosofické Ne Emmanuela Lévinase, jemně vnímajícího a hluboce reflektujícího svědka holokaustu, je přesné a jednoznačné: Žádná totalita zla – jejíž zárodky jsou skryty v srdcích všech uzavřených partikularit – nemá moc nad univerzalitou Dobra a nad svobodným lidským příklonem k ní. Univerzalita Božího sebesdělení – podle Lévinase založená v jeho alteritě, a proto vůči nám transcendentní, ale zároveň právě proto k nám promlouvající kdekoli a kdykoli – nás vede, jdeme-li v jejích „stopách“, k definitivnímu sjednocení, které má nikoli antropocentricky utopický, nýbrž teocentricky eschatologický charakter. Jeho naplněním je „mír“ zprostředkovaný „soudem“.⁶

Přítom však v etických vztazích se podle Lévinase tato očištěná sociální (vnitřně zřetelně korespondující s křesťanskou vizí „Království“) může bezprostředně uskutečňovat už zde a nyní. Proto lze Lévinase právem považovat za nového filosofického průkopníka lidstvu už od počátku Bohem zadané univerzální kultury vztahů, které obnovují život.

⁶ Lévinas. *Totalita a nekonečno*, s. 273.

Etický personalismus

Ve svém knižním rozhovoru s Vittorioem Messorim zmiňuje Jan Pavel II. Emmanuela Lévinase pozoruhodně privilegujícím způsobem:

Nemohu zde sice uvádět všechny současné myslitele, ale musím se zmínit aspoň o jednom z nich, o Emmanuelu Lévinasovi, představiteli zvláštního proudu současného personalismu a filosofie dialogu. Obdobně jako Martin Buber a Franz Rosenzweig se zabývá personalistickou tradicí Starého zákona, která klade velice silný důraz na vztah mezi lidským „já“ a božským, absolutně svrchovaným „TY“. Bůh, který je nejvyšším zákonodárcem s velkou mocí, na Sinaji vyhlásil příkázání „Nezabiješ“ jako absolutní morální imperativ. Lévinas stejně jako jeho souvěrci hluboce prožíval drama holokaustu a toto zásadní příkázání Desatera formuluje jedinečným způsobem. Osoba se podle něj projevuje svou tváří. Filosofie tváře je také jedním z motivů Starého zákona, žalmů a prorockých knih, v nichž se často mluví o „hledání Boží tváře“ (srov. např. Ž 26 (27),8). Člověk promlouvá svou tváří, a platí to zvláště o každém člověku, kterému se stala křivda a který vyslovuje právě ono „Nezabíjej mne!“. Lidská tvář a příkázání „Nezabiješ“ se u Lévinase snoubí geniálním způsobem a současně se stávají svědectvím o naší době.⁷

Na nejširší a zároveň nejvýznamnější souvislost Lévinasova dialogického personalismu odkazuje papež těmito slovy:

Celý lidský život je „soužití“ v běžném rozměru „já“ a „ty“ a také v absolutním a definitivním rozměru „já“ a „TY“. Tímto „TY“ je nejdřív Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův, Bůh otců, a poté Bůh Ježíše Krista a apoštolů. Bůh naší víry představuje střed celé biblické tradice. [...] Toto „soužití“ bytostně náleží k naší židovsko-křesťanské tradici a vychází z iniciativy samotného Boha.⁸

K papežovu zařazení Lévinase do „proudu současného personalismu a filosofie dialogu“ je ovšem nutno hned jako první rozlišující znak doplnit, že na rozdíl od všech ostatních významných filosofů dialogu je u Lévinase těžištěm tematizace osobních vztahů jejich etický význam. A co je teologicky nejdůležitější: Ačkoli se tento filosof ve své koncepci

⁷ Jan Pavel II. *Překročit práh naděje*. Praha: Tok 1995, s. 180–181.

⁸ Tamtéž, s. 53.

„odpovědnosti za druhého“, v jehož bezbranné „tváři“ se (nejen podle starozákonní tradice – srov. Mt 25,35nn) „zjevuje Bůh“, nikde neodvolává na Krista,⁹ můžeme se nezávisle na tom ptát, zda u některého ze současných (nebo i dříve působících) křesťanských filosofů nacházíme tak zásadní faktickou solidarizaci s Ježíšovým etickým učením:

Jsem za druhého odpovědný, aniž od něho očekávám totéž, i kdyby mě to mělo stát život. Reciprocita je *jeho* věc.¹⁰

I v traumatu pronásledování přejít od utrpené potupy k odpovědnosti za pronásledovatele a v tomto smyslu od utrpení k „vykoupení“ druhého.¹¹

Teologická pravda Zjevení formulovaná k témuž tématu například v Jan 15,13 (dát život za své přátele) a Mt 5,44 (milovat nepřátele) je tedy u Lévinase filosoficky potvrzena jako možný důsledek každého vážně míněného etického života před Boží tváří.

III.

Lévinasova filosofie, naplno situovaná do dnešní doby a intenzivně zamýšlená pro dnešní dobu, explicitě opírá svůj intelekt o „rationalitu starší než odhalení bytí“;¹² tedy o rozum radikálně hlubší a širší, než je ten, jímž je neseno úsilí antické i pozdější filosofie zaměřené pouze k ontologickému horizontu (k jehož omezenosti srov. např. Mt 24,35par). Dialogickou, teocentrickou a etickou filosofii Emmanuela Lévinase chápe dnešní západní myšlení právem jako nový objev (se všemi důsledky i v podobě jejího odmítání, reduktivních dezinterpretací a zavádějícího plagiátorství). Její průlomový charakter z ní činí potenciálně dějnotvorný myšlenkový faktor, který (na rozdíl od metafyziky bezčasového a neosobního bytí) je schopen uvádět lidskou svobodu do dynamizujícího vztahu k etické racionalitě Boží vůle. Lévinasovo dílo – zde stručně představené alespoň v klíčově významných bodových sondách – ztělesňuje komplexní a ucelenou filosofii, která

⁹ Přímým způsobem se k christologickému tématu Lévinas vyslovil v rámci pařížského Týdne katolických intelektuálů, na který byl pozván v roce 1968: Emmanuel Lévinas. Bůh člověk? *Teologické texty* 3 (1992), s. 181–183.

¹⁰ Emmanuel Lévinas. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené 1994, s. 183.

¹¹ Emmanuel Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche 2001, s. 176.

¹² Emmanuel Lévinas. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin 1982, s. 184.

na sebe s programovou odpovědností vzala dnešní situaci lidského života a myšlení a v důvěrně rozumějícím rozhovoru s ní i s celou filozofickou tradicí se bez jakýchkoli výhrad otevřela dialogu s Bohem.

Pro jednotlivé teology samozřejmě může být Lévinasovo dílo hluboce oslovující osobní inspirací. Ale nadto si nelze nepoložit otázku, zda by tato filosofie – mezi ostatními filosofiemi dneška unikátně rezonující se všemi zásadními teologickými tématy – někdy nemohla či neměla být pro teologii něčím víc: oficiálně respektovanou „nezbytnou pomocí k prohloubení chápání víry a k šíření pravdy evangelia u těch, kteří ji ještě neznají“, jak opěrnou a přemostující funkci takové filosofie, „jež se rozvíjí na základě podnětů teologických požadavků a v souladu s vírou“, formuloval Jan Pavel II. (FR, výše už citované čl. 5 a 103). V takovémto případě by ze strany teologie nešlo o nic menšího než o výjimečné partnerské uznání univerzálně myslícího židovského filosofa a o zkusmé – tzn. otevřené i zároveň kriticky vyhodnocující – propojování jeho přístupů s korpusem křesťanských pravd víry, snad ve vzdálené analogii k dávnému spojení teologie s filosofií (dokonce i) pohana Aristotela. Který z těchto dvou partnerských vztahů je, resp. by byl, pro dnešní „prohloubení křesťanské víry“ a její obecně přijatelné racionální komunikování přínosnější? Zodpovězení této otázky je v kompetenci teologů (akademických i církevních), kteří jediní mohou odpovědně posoudit míru kompatibility té či oné filosofie s pravdami Zjevení a míru jejího přínosu pro církevní „vyučování všech národů“ v dané dějinné situaci světa.

Z filozofického hlediska je možno si v této hypotetické souvislosti pouze klást otázku, co by takováto služba katolické teologii zpětně udělala s Lévinasovou filosofií. Nepostihlo by její oficializovanou formu podobné ochuzení a umrtvení, jaké utrpělo Aristotelovo živoucí myšlení svým aplikačním spoutáním do simplifikujícího logického soustrojí středověkého diskurzu a do pevného krunýře statické naukové účelovosti? Tím, že by Lévinasova filosofie propůjčila teologii svá křídla, nevyhnutelně by musela nést – a unést – veškerou tíhu této odpovědné služby. Avšak právě radikální motiv „služby“ a „oběti“ je Lévinasově v Boží vůli hluboko zakořeněné filosofii naprosto vlastní...

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Tháškurova 3
160 00 Praha 6
e-mail: ttexty@volny.cz*

EMANUEL LÉVINAS A ŽIDOVSTVÍ

P E T R S L Á M A

ABSTRACT

Jewish inspiration of Emmanuel Levinas

This survey examines the Jewish inspiration of the work of Emmanuel Levinas. This inspiration has been long recognized explicitly in his Talmudic expositions that have appeared since the sixties. However, also the two central works of Levinas's philosophical and ethical endeavour, his *Totality and infinity* (1961) and his *Otherwise than being* (1973), even thou arguing philosophically, do in their deep structure deal with the central concepts of the Bible, namely the utmost authority of Biblical prohibitions and the peculiar Hebrew idiom *hinneni* defining personality as the one who provide him- or herself to the Other.

Key words

Emmanuel Lévinas; Martin Heidegger; Hillel Perlman; alterity; exteriority; the Other

DOI: 10.14712/23363398.2016.13

Otázka, jaký byl Lévinasův vztah k židovství, naráží na problém, který je pro židovství symptomatický. Tážeme se zde na jeho vztah k vlastním kořenům, k židovství jako k etnické kategorii? Anebo nám jde o Lévinasův vztah ke specifické formě biblického monoteismu, který je ovšem mnohem více než těmito dvěma teologickými kategoriemi charakterizován svéráznou knihovnou první poloviny prvního tisíciletí našeho letopočtu, tedy rabínskou literaturou? Jak se ukáže, ostří obou otázek od sebe nejde úplně oddělit. Záleží ale na jejich vzájemném pořadí. Jako již etablovaný filosof obrací Lévinas svou pozornost k rabínské literatuře. Všimá si pozoruhodného talmudického pojetí lidského života. Podle tohoto pojetí spočívá čest a sláva Izraele v Tóře,

kteřá byla jako ukazatel na poušti, jako úkol, jako docela konkrétní požadavek i jako nikdy úplně nevyřešená hádanka *zvenčí* uložena Izraeli.¹ Ale právě odtud, z konkrétního a zemitého charakteru přikázání Tóry, nakonec Lévinas dospívá i k ocenění fyzické, ba přímo etnické existence Izraele.

Od Bible přes ruskou klasiku k filosofii a rabínské literatuře

Vztah k vlastní tradici a k rabínské literatuře ovšem u Lévinase prodělal pozoruhodnou trajektorii. V rodném Kovně (dnes litevský Kaunas) vyrůstal ve středostavovské rodině, která pod vlivem *haskaly*, pozdní židovské adaptace osvícenství, kladla důraz spíše na Bibli než na rabínskou literaturu. Výrazný byl vliv ruské, ale také západoevropské kultury. Jak Lévinas později vzpomínal v rozhovoru s Philippem Nemem, byli mezi Bibli a pozdějším studiem filosofie jeho učitelé

ruští klasikové – Puškin, Lermontov, Gogol, Turgeněv, Dostojevský a Tolstoj – a také velcí spisovatelé západoevropští, zvláště Shakespeare [...] Chápe-li člověk filosofický problém jako otázku po smyslu lidství, jako hledání onoho proslulého „smyslu života“ – o něž se neustále tážou postavy ruských romanopisců –, je to dobrá příprava na Platóna a Kanta, dvě povinná témata k doktorátu z filosofie.²

V době první světové války a ruské bolševické revoluce pobýval s rodiči v Charkově na Ukrajině, po návratu na samostatnou Litvu studoval v letech 1920 až 1923 ruskojazyčné židovské gymnázium. Po maturitě se zapsal ke studiu filosofie ve Štrasburku a přesídlil do Francie. Jak vděčně vzpomíná ve zmíněném rozhovoru, poslouchal zde přednášky Maurice Halbwachse nebo Charlese Blondela. Zde také uzavřel životní přátelství s pozdějším konzervativním spisovatelem Mauricem Blanchotem, jenž pak za války pomohl Lévinasově ženě

¹ K tomu viz midraš Mechilta, paraša Jitro k textu Desatera, česky in: Petr Sláma. *Tanu rabanan: Antologie rabínské literatury*. Praha: Vyšehrad 2010, 279. K pojetí Tóry jako daru viz také traktát Avot, kap. 6, in: Sláma. *Tanu rabanan*, 210n.

² Emmanuel Lévinas. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard 1982, citováno podle českého překladu Věry Dvořákové *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené 1994, 158n. Viz také poznámku Paula Ricoeura, když vysvětluje svůj pobyt „mezi dvěma póly, pólem biblickým a pólem racionálně kritickým: Nakonec to není o nic rozpolcenější postoj než Lévinasův, který nepřestal přebíhat mezi judaismem a Dostojevským“, in: *Myslet a věřit: Rozhovor s Françoisem Azouwim a Marcem Launayem*. Praha: Kalich 2000, 21.

a dceři skrývat se v klášteře. Ve Štrasburku narazil při studiích na spisy Edmunda Husserla a kvůli němu v roce 1928 přešel do Freiburgu. „S příchodem na Husserlovy přednášky zároveň také objevil filosofa [...] Martina Heideggera,“ shrnul význam freiburského pobytu Philippe Nemo.⁵ V roce 1930 Lévinas vydal svou husserlovskou dizertaci⁴, která patří k prvním představením fenomenologie ve francouzském prostředí. Podílel se také na překladu Husserlových *Karteziánských meditací* do francouzštiny.⁵ Z doby před válkou se datuje několik jeho menších studií o Husserlovi, Heideggerovi, o fenomenologii, o Maimonidovi, ale také jeho esej „Filosofie hitlerismu“⁶. Již v roce 1931 získal francouzské občanství. Když potom na konci roku 1939 vyhlásila Francie válku Německu, Lévinas narukoval do armády, jako francouzský voják byl Němci zajat – a v německém „štalagu“ (tábor pro válečné zajatce, termín utvořený analogicky slovu „gulag“) zůstal až do konce války. Na rozdíl od všech jeho příbuzných, kteří zůstali na Litvě, mu jeho uniforma a ženevská konvence zachránily život. Vojenské zajetí strávil, podobně jako filosof Paul Ricoeur⁷, pilným studiem; zde vznikl základ jeho knihy *Od existence k bytí* (1947).⁸ Po válce působil jako ředitel pařížské židovské školy patřící do sítě *Alliance israélite universelle*. Když později, v roce 1961 vydal svou habilitační práci, nazvanou *Totalita a nekonečno*, byl povolán na univerzitu v Poitiers, v roce 1967 do Paříže a v roce 1973 na Sorbonnu.

Do poválečného období přelomu 40. a 50. let, kdy působil jako ředitel alianční školy, spadají jeho kontakty se záhadným učitelem Talmudu, legendami obestřeným géniem, přezdívaným *Mar Šošani* (ve francouzských a anglických textech *Monsieur Chouchani*), „pan Lilie“, o jehož skutečné identitě se dodnes vedou spory.⁹ Nejspíše šlo

⁵ Lévinas. *Etika a nekonečno*, 163.

⁴ Emmanuel Lévinas. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan 1950.

⁵ Práci započal v roce 1929, kniha však vyšla až po válce jako Edmund Husserl. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (překlad Emmanuel Lévinas spolu s Gabrielle Pfeifer a Alexandrem Koyré). Paris: Vrin 1947.

⁶ Emmanuel Lévinas. „Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme“. *Esprit* 26, 1934, 199–208.

⁷ Paul Ricoeur. *Mylet a věřit: Rozhovor s Françoisem Azouvim a Marcem Launayem*, Praha: Kalich 2000, 34.

⁸ Emmanuel Lévinas. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin 1947.

⁹ Podle romanopisce Eliho Wiesla šlo o Mordechaje Rosenbauma (viz Elie Wiesel. *Všechny řeky spějí do moře: Paměti I*. Praha: Pragma 1997). Podle shodného svědectví jiných žáků, především pozdějšího judaisty z Hebrejské university Šaloma Rosenberga, ale třeba také Lévinasova vnuka, však šlo o Hilela Perlmana.

o Lévinasova krajana Hilela Perlmana (1895–1968) z Brestu Litevského, který v době mezi světovými válkami studoval v jeruzalémské ješivě *Merkaz ha-rav* vrchního aškenázského rabína mandátní Palestiny Avrahama Kuka (učence, jenž provedl syntézu do té doby silně znepřáteleného sionismu a rabínské ortodoxie) a pobýval na Blízkém východě, v USA, v Evropě i v Jižní Americe. Podle shodného svědectví svých žáků byl učitel nadán zázračnou pamětí, polyhistorickými znalostmi z oblasti matematiky, přírodních věd i filosofie, jazykovými schopnostmi a originálním myšlením, ale také krajně podivínskou povahou, nestálostí a potřebou skrývat svou totožnost. Ty zřejmě plynuly z jeho dětských zážitků, kdy byl podle vlastních vzpomínek nucen rodiči předvádět svou zázračnou paměť. Ironií zůstává, že se Lévinas setká s tajemným učitelem nejprve dva roky vyhýbal.¹⁰ Po prvním setkání však byl ohromen jeho vědomostmi i celkovým zjevem a pět let se s ním v malém kroužku elitních žáků scházel ke studiu Talmudu.¹¹ Později jej označoval jako „učitele zázračného a krutého“. Když se Lévinas později sám přiklonil k formátu výkladu talmudického textu, zdůrazňoval vždy v úvodu svých přednášek, že není *talmid chacham* (doslova „rabínský žák“, eufemistické označení pro rabínskému učenec). Zdá se, že teprve setkání s Mar Šošanim a skrze něho se světem rabínské literatury Lévinasovi napomohlo k tomu, aby se emancipoval od filosofie svých učitelů Husserla a Heideggera. V knize *Totalita a nekonečno*¹² z roku 1961 tak činí jazykem filosofie, bez jakýchkoli odkazů k rabínské literatuře.¹³ Podobně je tomu v knize *Jinak než bytí aneb Za hranice esence*¹⁴ z roku 1974. Paralelně s tím se však od začátku šedesátých let odhodlává k žánru výkladu oddílu Talmudu

¹⁰ Opakovaně ho k těmto setkáním zval jeho přítel, lékař a filosof Henri Nerson. Lévinas později, s v roce 1963, Nersonovi věnoval svou knihu *Obtížné židovství*. Paříž 1963.

¹¹ Shmuel Wygoda. „A phenomenological outlook at the Talmud: Levinas as reader of the Talmud“. <http://ghansel.free.fr/wygoda.html> k 25. 6. 2016

¹² Emmanuel Lévinas. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Hachette 1961, citováno podle českého překladu Miroslava Petříčka a Jana Sokola, *Totalita a nekonečno* (Esej o exterioritě), Praha: Oikúmené 1997.

¹³ Jedinou a poněkud neorganickou výjimku představuje jakýsi mimoděčný odkaz k výroku rabiho Jochanana v traktátu Talmudu babylónského Sanhedrin 104b, sevržený ovšem – pro *Totalitu a nekonečno* příznačně – z obou stran citáty z 1. knihy Platónovy Ústavy, viz *Totalita a nekonečno*, 177.

¹⁴ Emmanuel Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff 1974.

babylónského.¹⁵ Záměrně volí půdorys tradičního autoritativního textu jako zvenčí uložený základ dalších úvah.

Tvář Druhého proti totalitě bytí

Na první pohled jde v knize *Totalita a nekonečno* o svébytný filosoficko-etický text, v němž se Lévinas vyrovnává s Martinem Heideggerem a jeho prací *Bytí a čas*¹⁶, která jej ve Freiburgu kdysi uchvátla. Tam, kde Heidegger analyzuje způsoby lidského pobytu, určeného vždy úzkostí, která plyne z časovosti neboli ze žití k smrti, a jako o kýženém rámci a jen v náznacích zahlédaném předpokladu lidské konečnosti i všeho přemýšlení hovoří o čistém bytí, tam Lévinas každý takový univerzální rámec, jemuž by z pozorovacího můstku descartovského *cogito* či z jakkoli jinak ustavené subjektivity¹⁷ bylo možné podříditi vše jsoucí, odmítá jako totalitu:

Západní filosofie byla nejčastěji ontologií: redukováním Jiného na Stejnost [...] Poznat znamená uchopit bytost ze strany nicoty nebo ji na nicotu redukovat, připravit ji o její jinakost.¹⁸

Šlo-li Heideggerovi o bytí, které lze zahlédnout na pozadí pomíjivosti („času“), odmítá Lévinas takové bytí jako totalizující iluzi, a to ve jménu toho, co je opakem „času“, totiž ve jménu nekonečnosti či eschatologie, která se vzpouzí jakémukoli zařazení a podřízení. Jak sám uvádí v předmluvě ke knize¹⁹, za důraz na eschatologii jakožto protiklad ideje totality vděčí Franzi Rosenzweigovi a jeho knize *Hvězda vykoupení*.²⁰ Instancí této nekonečnosti, s níž se člověk docela konkrétně v životě setkává, je tvář druhého.

¹⁵ O Talmudu babylónském a žánrech rabínské literatury viz Günter Stemberger. *Talmud a midraš*. Praha: Vyšehrad 2011, 141–281; viz také Petr Sláma. *Tanu rabanan*, 69–91.

¹⁶ Martin Heidegger. *Sein und Zeit: Erste Hälfte, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Max Niemeyer 1927.

¹⁷ Lévinas. *Totalita a nekonečno*, 187.

¹⁸ Tamtéž, 28n.

¹⁹ Tamtéž, 16, viz také *Etika a nekonečno*, 175n.

²⁰ Franz Rosenzweig. *Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M.: Kaufmann 1921.

Pojem tváře [...] otvírá jiné perspektivy: vede nás k pojmu smyslu, který předchází mému *Sinngebung*, a tak nezávisí na mé iniciativě a na mé moci. Znamená filosofickou předchůdnost jsoucího před bytím, exterioritu, jež se nedovolává moci ani vlastnictví, exterioritu, jež se neredukuje na interioritu vzpomínky jako u Platóna, která však přesto uchovává já, jež ji přijímá.²¹

Podle Lévinase je lidská *interiorita*, tedy sídlo autentického já, spojená s nekonečnem. Lévinas se však nekochá v „lusthausu“ této interiority. Objev lidské interiority naopak obrací v závazek: Teprve setkání s druhým člověkem (v knize i v překladech je řeč o Druhém s velkým D) a s *jeho interioritou*, jež je vůči mně externí a kterou tedy nemohu jako pozorovatel zařadit do totality svého poznání, je pro mě setkáním s nekonečnem. V tom smyslu má setkání s druhým člověkem, setkání s jeho tvář, charakter transcendentního zjevení.²² Spíše jen mimoděk si Lévinas všimá, že tvář Druhého zjevující nekonečno odpovídá apodikticky formulovanému „nezabiješ“ starozákonního Desatera.²³ V knize *Totalita a nekonečno* důsledně dbá na to, aby tuto závaznost tváře Druhého zdůvodnil filosoficky. Ať již jde o vztah k transcendenci nebo k člověku, ale také o vztah ke světu okolo nás a k možnostem jeho poznání, vrací se Lévinasův důraz na *exterioritu* či v pozdějších pracích na *alteritu*. V Lévinasově pojetí je člověk jakožto člověk plně konstituován teprve tím, co k němu přichází zvenčí a čemu on sám v řeči odpovídá. Důležité termíny biblické tradice – Bůh, bližní, následování, Tóra – jsou zde přítomny v rámci filosofického diskurzu jakoby nepřímým, v poetických metaforách. Lévinas se přitom občas přiblíží až na hranici explicitní přihlášky k rabínskému učení, tuto hranici však nepřekročí – a ještě přitom stihne zúčtovat s modelem platónského dialogu.

Rozpor mezi svobodnou interioritou a exterioritou, jež by ji [tuto interioritu] měla omezovat, se usmiřuje v člověku otevřeném pro vyučování. Vyučování je rozmluva, v níž učitel může přinést žákovi to, co žák ještě neví. Vyučování nepostupuje jako maieutika, nýbrž pokračuje zaváděním ideje nekonečna do mne.²⁴

²¹ Lévinas. *Totalita a nekonečno*, 36.

²² Lévinas. *Totalita a nekonečno*, 52.

²³ Tamtéž, 175.

²⁴ Tamtéž, 159.

Tedy nikoli umění „porodnického“ rozhovoru, pomocí něhož v sobě objevíme, co už v nás dříve bylo uloženo, ale frontální výuka, v níž se náš horizont rozšiřuje o to, co k nám v podobě nové látky přichází zvenčí.

V roce 1974 Lévinas napsal svou druhou zásadní filosofickou monografii. Nazval ji *Jinak než bytí aneb Za hranice esence*.²⁵ Jazykem fenomenologie zde pokračuje v subverzi soustředění se na autentickou – svou vlastní – existenci. Přemýšlí o vztahu lidského já, o tom, co zakládá jeho identitu a o blízkosti bližního. Polemicky k Heglovi i Sartrovi konstatuje, že lidské já nemá svůj počátek (*arché*) v sobě samotném, nýbrž vzniká vždy jako odpověď.²⁶ To je podle něj vlastním smyslem představy stvoření *ex nihilo*: že autentický lidský život je vždy již odpovědí.

Slovo já znamená zde jsem, je to odpověď všemu a všem. Odpovědnost za druhé není nějakým návratem k sobě samému, je to naopak rozhodné zatnutí svalů, které nějaké limity identity nemohou pojmout [...] Existují skrze Druhého a pro Druhého, aniž by to znamenalo odcizení: jsem inspirován. Tato inspirace znamená *psyché*. Psyché může označovat alteritu bez odcizení ve formě inkarnace, jako bych byl v něčí kůži, jako bych měl něčí kůži.²⁷

Radikální decentralizace a anarchizace (ve smyslu popření jeho prvotosti) lidského ega, kterou zde Lévinas provádí, se podobně jako v jeho *Totalitě a nekonečnu* děje v rozhovoru s antickou a klasickou německou filosofií i s představiteli fenomenologie a existencialismu. Lévinas zde ani jednou nezmiňuje rabínskou literaturu. Neoslňuje (či možná spíše: neodrazuje) čtenáře poukazy k specifikám hebrejského myšlení. Jeho argument má zůstat srozumitelný bez znalosti této obsáhlé knihovny. Přesto je pozoruhodné, že klíčový obrat celé knihy, který se objevuje také ve výše uvedeném citátu, zní: „zde jsem“.²⁸

Obrat „zde jsem“ je ovšem ne zcela přesným překladem specifické hebrejské fráze *hinnení* (resp. *hin'ni*), která se ve Starém zákoně vyskytuje ve 178 verších. Touto frází reaguje Abraham na Boží výzvu

²⁵ Emmanuel Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.

²⁶ Tamtéž, 126n.

²⁷ Tamtéž, 127.

²⁸ „... moi, c'est-à-dire me voisi pour les autres,“ in: Lévinas. *Autrement qu'être*, 133.

v příběhu o spoutání Izáka (Gn 22,1). Stejně ovšem reaguje i na hlas svého syna Izáka, když se ho táže, „kde je beránek k zápalné oběti“ (Gn 22,7). Stejným slovem odpovídá Mojžíš na Hospodinovo zavolání z hořícího keře (Ex 3,4). Tentýž obrat se objeví v ústech Samuelových, když slyší volání Hospodinovo (1S 3; ve verších 5, 6 a 8 tímto slovem odpovídá Elímu). Tímto slovem se do služby Hospodinu hlásí Izajáš (Iz 6,8). Na mnoha místech Starého zákona stojí tato fráze v úvodu Hospodinovy promluvy, která doprovází nějakou jeho epifanii. Sám Hospodin se v komunikaci hlásí slovem *hinneni*. Ačkoliv bývá fráze překládána pomocí slovesa „být“ jako „zde jsem“ (podle Kralických většinou „teď jsem“), jde ve skutečnosti o deiktickou, demonstrativní částici *hinne*, která znamená „hle“, na níž je napojen zájmenný sufix první osoby. Tento zájmenný sufix zde vyjadřuje to, nač je poukazováno, vyjadřuje – přibližně řečeno – předmět. *Hinne-ni* znamená doslova: „hle – mě“. Nejde tedy jen o informaci o mé poloze, jde současně o gesto, kterým se dávám k dispozici. Snad bychom mohli *hinneni* překládat jako „zde mě máš“, kdyby zde nemátlo sloveso „mít“ (které ovšem hebrejšтина vůbec nemá!).

Celý obrat *hinneni* tedy svým krajně úsporným způsobem – a v knize *Jinak než bytí* zvláště vítaně bez použití slovesa být! – vyjadřuje tajemství lidské identity, jak o ně Lévinasovi jde v jeho filosoficko-etických knihách: Člověk se stává sám sebou tehdy, když vstoupí do interakce s druhým, když sám sebe tematizuje právě a jedině v gestu dání se druhému. Z hlediska otázky, jaký je Lévinasův vztah k židovství, představuje použití obratu *hinneni* názornou ukázkou jakéhosi Lévinasova „implicitního židovství“. Je zřejmé, že tento obrat představuje klíč k této filosofické knize. Lévinas k němu ale dospěl za pomoci filosofické argumentace. Věren svému kovenskému vzdělání, cituje právě v této souvislosti verš Dostojevského *Bratrů Karamazových*²⁹: „Vpravdě jsem snad nejvíc ze všech vším vinen.“³⁰ Vytvoří obraz, do něhož biblický obrat „zde jsem“ zapadne jako dlouho hledaný poslední díl hry *puzzle*. A právě v tom, že biblickému oddílu nejprve jakoby „od lesa“, v tomto případě v diskurzu filosofie, vytvoří kontext, v němž se pak oddíl zaskví novým významem, spočívá tajemství specificky midrašického

²⁹ Lévinas. *Jinak než bytí*, 147.

³⁰ Fjodor Michajlovič Dostojevskij. *Bratři Karamazovi sv. I* (překlad Prokopa Voskovce). Praha: SNKLU 1965, 542.

výkladu Písma.⁵¹ S trochou nadsázky můžeme obě zmíněné Lévinasovy práce označit jako moderní filosofický midraš – v případě *Totality a nekonečna* midraš k přikázání Nezabiješ (Ex 20,13), v případě *Jinak než bytí* midraš k obratu *hinneni*.

O židovství výslovně

Jak jsme již uvedli, začínají se od konce padesátých let, tedy souběžně s knihou *Totalita a nekonečno* objevovat také Lévinasovy talmudické výklady či širěji práce věnované židovství, proslovené zpravidla na akcích pořádaných po návratu z amerického exilu jeho starším kolegou, filosofem Jeanem André Wahlem, a později v rámci aktivit Edmonda Flega a jeho *Kolokvia židovských intelektuálů Francie*.⁵² Lévinas si zřejmě dává záležet na tom, aby obě roviny své intelektuální práce udržel zvlášť. Knižně jsou tyto přednášky zachyceny v dílech nazvaných *Obtížná svoboda* (1963)⁵³, *Čtyři talmudické přednášky* (1968)⁵⁴, *Od posvátného ke svatému* (1977)⁵⁵ a v dalších pracích.

Z bohaté tvorby věnované židovství se zastavíme pouze u několika textů, která však vystihují důležité Lévinasovy důrazy. Knihu *Obtížná svoboda* otevírá esej „Etika a duch“. Všímá si úporné snahy novověkého židovství překonat údajný nedostatek duchovnosti, který prý židovství ve srovnání s křesťanstvím vykazuje. Za takové – jak se vzápětí ukáže, neblahé – snahy považuje mystiku a chasidismus. V tomto ohledu Lévinas pokračuje v *litvacké* linii odporu vůči výstřelkům některých haličských cadiků, odporu, který se v 19. století pozvedl hlavně mezi litevskými rabínskými vzdělanci, tzv. *mitnagdím*, z obavy, že emocionalita chasidismu povede ke zlehčení Tóry, její závaznosti a jejího studia. Vědomé přihlášení se k tradici odpůrců chasidismu, ale současně schopnost zhodnotit smělé kabalistické koncepty, které stojí v jeho základech, dokládá studie „K obrazu Božímu podle rabiho Chajima Volozinera“, věnovaná významnému litevskému mysliteli a učiteli

⁵¹ O specifikách rabínského midraše viz Petr Sláma. *Tanu rabanan*. Praha: Vyšehrad 2010, kap. Agadické midraše, s. 85.

⁵² Viz Wygoda, A phenomenological outlook.

⁵³ Emmanuel Lévinas. *Difficile Liberté Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel 1965. V této práci citujeme podle anglického překladu Séana Handa, který vyšel jako *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: UJH Press 1990.

⁵⁴ Emmanuel Lévinas. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit 1968.

⁵⁵ Emmanuel Lévinas. *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit 1977.

Chajimu z Voložinu, autoru traktátu *Nešeš ha-chajim*.⁵⁶ Jak jsme již viděli v zastavení u knihy *Totalita a nekonečno*, za skutečné východisko etiky považuje Lévinas zvenčí člověku uložené příkázání, např. Nezabiješ, spíše než rozněcování láskyplné emocionality.⁵⁷ Ve svém odporu k jakémukoli rozostření lidské mysli, sentimentu nebo extázi, které by byly na úkor příkázání, ztělesňuje Lévinas, sám potomek odpůrců chasidismu, moderního mluvčího tohoto litvactví, podobně jako představuje Martin Buber, vnuk Salomona Bubera, vydavatele mnoha chasidských spisů, moderního mluvčího východoevropského chasidismu.

V téže sbírce, v kapitole „Mesiášské texty“⁵⁸, komentuje diskusi v traktátu Talmudu babylónského Sanhedrin 99a, která se týká mesiášských očekávání. Kolem verše z Iz 63,4 („oko nespatrilo, že by jiný bůh, mimo tebe, učinil něco pro toho, kdo na něj čeká“) se v Talmud rozbíhá diskuse o tom, zda jsou *dny mesiáše* nějak odlišné od *budoucího věku*. Podle přesvědčení rabiho Jochanana, izraelského učence ze 3. století n. l., zde nejde o dvě na sebe navazující éry, ale o dvě kvalitativně odlišné úrovně naděje: *mesiášský věk* přinese naplnění všech sociálních a politických očekávání, zatímco *budoucí věk* je individuální nadějí jednotlivce. Oproti tomu zastává babylónský učenec Šmuel názor, že rozdíl mezi oběma věky spočívá v tom, že v mesiášském věku ještě potrvá nadvláda cizích mocností. Lévinas zvažuje interpretace obou amorajců a jejich důsledky. Šmuelova interpretace znamená, že politické uspořádání z hlediska víry je *relevantní*. Znamená to však také, že je příchod mesiášského věku závislý na osobních zásluhách člověka? Podle rabiho Jochanana ano. Je tedy záhodno mesiášský den urychlovat zvláštním pokáním, nebo stačí pokání tradiční?⁵⁹ Lévinas nachází odpověď ve vyprávění o trpícím mesiáši převazujícím rány malomocných u bran Říma. Mesiáš sám na sebe bere pokání, které musí předcházet mesiášskému věku.⁴⁰ Širokou pluralitu mesiášských představ nakonec Lévinas shrnuje zhruba takto: Moderní zrovnoprávnění naučilo Židy brát vážně dějiny, zaplatili však za to vysokou cenu:

⁵⁶ Emmanuel Lévinas. „K obrazu Božímu podle rabiho Chajima Voložinera“, in: Lévinas, *Etika a nekonečno*, 74–87.

⁵⁷ Lévinas. *Difficult Freedom*, 8.

⁵⁸ Lévinas. „Messianic texts“, in: *Difficult freedom*, 59–96.

⁵⁹ Tamtéž, 69.

⁴⁰ Celou pasáž v kontextu je k dispozici česky in: Petr Sláma. *Tanu rabanan*. Praha: Vyšehrad 2010, 444–448.

ztratili onen „absurdní element“ svého vlastního poslání. Ve 20. století jej nově našli v sionismu, který představuje onen „univerzalistický partikularismus“, tedy to, že Židé ustavením Státu Izrael vstoupili do světových dějin jakožto Židé. Což je podle Lévinase dech beroucí riziko, které ovšem stálo za to podstoupit.⁴¹

Poprvé ve svých dějinách izraelský judaismus poměřuje své úkoly pouze svým vlastním učením, které se v mnoha ohledech osvobodilo ze své obsese západním křesťanským světem, k němuž se má bratrsky, ale bez pocitu méněcennosti nebo ohrožení.⁴²

V kapitole „Milovat Tóru více než Boha“⁴³ přemýšlí nad dokumentem z varšavského ghetta, nazvaným „Josel, syn Josela Rakovera z Tarnopolu“, o důsledcích skryté Boží tváře, jak ji Židé zakusili během *šoa*, masového vyvražďování během 2. světové války. Je-li jejich Bůh Bohem, který skryl svou tvář, pak jim právě utrpení *šoa* paradoxně přináší ujištění, že jsou „na správné adrese“, že patří právě tomuto Bohu. Pozitivním znamením této přináležitosti je vzdělání v Tóře. O Bohu ve chvílích pronásledování nemůžeme říci vůbec nic, v té chvíli nás ale provázejí jednoznačná a detailní ustanovení jeho Tóry. „Milovat Tóru i více než Boha znamená mít přístup k osobnímu Bohu, proti němuž lze protestovat – to znamená, pro něhož lze zemřít.“⁴⁴

Talmudické výklady

Konkrétní příklady toho, jak takové průvodcovství Tóry vypadá, přináší Lévinas ve sbírce pěti talmudických výkladů, které vyšly v roce 1977 pod názvem *Od posvátna ke svatému*.⁴⁵ K základním vlastnostem Talmudu patří, že obsahuje jednak autoritativní halachu shrnutou v Mišně, tedy v dokumentu tzv. tanajského období prvních dvou století našeho letopočtu. Americký judaista Jacob Neusner považuje Mišnu

⁴¹ Lévinas. „Messianic texts“, in: *Difficult freedom*, 96; a „Jewish Thought Today“, in: *Difficult freedom*, 164.

⁴² Lévinas. „Jewish Thought Today“, in: Lévinas, *Difficult freedom*, 164.

⁴³ Lévinas. „Loving Torah more than God“, in: Lévinas, *Difficult freedom*, 142–148.

⁴⁴ Lévinas. „Loving Torah more than God“, in: Lévinas, *Difficult freedom*, 148.

⁴⁵ Emmanuel Lévinas. *Du sacré ausaint*. Paris: Les Editions de Minuit 1977. V této práci vycházíme z německého překladu Franka Miethinga *Vom Sakralen zum Heiligen: Fünf neue Talmud-Lesungen*. Frankfurt a. M. 1998.

za svéráznou židovskou filosofií.⁴⁶ Jde totiž o smělou propozici o světě, o člověku a jeho poslání. Překvapivé přitom je, že Mišna svá ustanovení neopírá o Bibli, nýbrž je prostě apodikticky pronáší. K tematickým odstavcům Mišny jsou pak připojeny mnohonásobně delší pasáže, které shrnují diskuse následujících generací, tzv. amorajců. Tyto pasáže se nazývají *gemara*. Podle Neusnera jsou Talmudy jeruzalémský i babylónský, spojení Mišny a gemary, pokusem pozdějších generací olámat hrot troufalému podniku Mišny a její halachy, ustanovené „jakoby Bible nebylo“, pokusem napojit její apodiktická ustanovení na Bibli.⁴⁷ Vzhledem ke svému rozsahu, ale především proto, že k mnoha otázkám přináší hned několik řešení nebo naopak nechává nevyřešenou otázku „stát“ (aramejskou frází *teju*), není Talmud babylónský, který se nakonec domohl v židovství největšího vlivu, sumou platného práva, ale spíše ohromným vzorkovníkem rabínského myšlení.

Lévinas pozorně prochází pěti talmudickými pasážemi, obsahujícími vždy oddíl Mišny a navazující gemaru. Přistupuje ke starověkému textu pozorně, ale současně svrchovaně. První výklad je z traktátu *Bava mecia* 83a–83b. Suchým jazykem Mišny traktát nejprve ustanoví povinnosti hospodáře vůči svým námezdním dělníkům. V nadcházející gemare se ovšem rozhovor stočí k problému, známému z evangelijního podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,1–16): Co když ale někteří začnou později? Úvahami o tom, zda zohlednit délku cesty do práce, se hovor dostane až k hranici mezi dnem a nocí. Téma dne a noci nakonec asociuje agadu (poučné vyprávění) situované do konce 2. století našeho letopočtu, kdy tanajec rabi Elazar ben Šimon napovídá římské vrchnosti, jak mají mezi časnými hosty hostince rozeznat učence, námezdného dělníka nebo nočního dělníka. A pokud někdo při nahodilé štáře není schopen prokázat příslušnost ani k jedné skupině, jde jistě o zloděje, kterého je třeba zatknout. Když rabi Elazar narazí mezi svými kolegy na nevoli kvůli své přílišné loajalitě, uvrhne hlasitého kritika do vězení. Možná nedomyslel všechny důsledky, nakonec však nezvládne zabránit jeho popravě.

Lévinas ve svém výkladu pasáže detailně rozebírá ohleduplný a současně realistický přístup Mišny. I námezdný dělník na vinici představuje vůči pánovi vinice Druhého, jeho právo je proto třeba chránit.

⁴⁶ Jacob Neusner. *Judaism as Philosophy The Method and Message of the Mishna*. Baltimore: JHU Press 1999.

⁴⁷ Jacob Neusner. *The Four Stages of Rabbinic Judaism*. London: Routledge 1999.

Pán mu jeho mzdu nedává z milosti, ale na základě smlouvy. Ohled na vzdálenost od práce prozrazuje skutečný zájem o Druhého. Kontrastní postavou příběhu je rabi Elazar. Jde o syna známého mystika Šimona bar Jochaje. Nad úvahami o návštěvnících hostince Lévinas proskočí originální úvaha o instituci kavárny:

V kině běží na plátně společné téma, v divadle se téma odehrává na jevišti; v kavárně naproti tomu není žádné téma. Člověk tu prostě sedí, každý u svého stolku, vedle sebe svůj šálek nebo sklenici, tak uvolněný, že už ničemu a nikomu není ničím povinen; a protože je možno jít do kavárny a uvolnit se tam, snáší člověk krutost a nespravedlnosti bezduchého světa.⁴⁸

Elazarova kolaborace ovšem kontrastuje s otcovou statečností. Elazarův otec, rabi Šimon bar Jochaj, se dlouhá léta skrýval před Římany v odlehle části Galileje. Lévinas na příkladu jeho syna přemýšlí o všech poctivých občanech národně socialistického režimu v Německu, kteří „jen dělali svou práci“ – čímž pomáhali udržet hitlerovský režim u moci. V závěrečné větě gemary promlouvá Eliáš, v Talmudu obvykle posel Božího úradku. Eliáš radí, že v případě, v jakém se ocitl rabi Elazar, by bývalo lepší vypovědět vrchnosti poslušnost, odejít jako otec do podzemí nebo emigrovat.

Lévinasův způsob výkladu Talmudu je kongeniálním pokračováním amorajských disputací nad stránkami Mišny. Přistupuje k této tradiční literatuře vyzbrojen svým pojetím tváře Druhého jako epifanie nekonečna. Nesmlouvavý způsob halachy, která nemíří na lidskou niternost, ale zvenčí přistupuje k člověku a volá po jeho porozumění a souhlasu, odpovídá Lévinasově pojetí exteriority či alterity, které jsou tím, co teprve ustavuje lidské já.⁴⁹

*Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Černá 9
115 55 Praha 1
e-mail: slama@etf.cuni.cz*

⁴⁸ Lévinas. *Vom Sakralen zum Heiligen*, 40.

⁴⁹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci projektu GAČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

HOSPITALITY AS A KEY TO THE RELATIONSHIP WITH THE OTHER IN LEVINAS AND DERRIDA¹

IVANA NOBLE – TIM NOBLE

ABSTRACT

This article looks at the theme of hospitality with a focus on the work of two twentieth-century French philosophers, Emmanuel Levinas and Jacques Derrida. It begins with a presentation of some of Levinas' Jewish writings relevant to the theme. These writings display Levinas' understanding of the nature of freedom in regard to the other, who holds me hostage. Yet, the article argues, this leaves Levinas still to some extent bound by the I, even the I as hostage. The dilemma is further investigated with reference to Jacques Derrida, starting with his own reflections on Levinas. The article then outlines Derrida's own ideas on hospitality, asking how to reconcile the impossible demands of pure hospitality with the conditional forms it takes in our societies. The conclusion asks what the two writers have to say to European societies in their current encounters with refugees and migrants.

Key words

Emmanuel Levinas; Jacques Derrida; hospitality; Louis Massignon; refugees

DOI: 10.14712/23363398.2016.14

We live in the time of a new moving of the nations. In recent years we have been confronted with this reality through the large numbers of refugees coming to Europe from Syria, Afghanistan, Iraq and elsewhere. We have experienced the complicated reactions to the other, the stranger, those who lived in such conditions that they

¹ This article is part of the project “The Churches’ Response of Welcome to the Migrant Other”, (NF-CZ07-ICP-4-334-2016), supported by the Norway Grants, and carried out in cooperation with the School of Mission and Theology in Stavanger, Norway, part of the VID Specialised University.

considered leaving their homes and embracing uncertainty a better option than remaining. Emmanuel Levinas reminds us that always when confronted with the other, especially the other who is in need, our own identity is placed in question. The other gives us our identity and our life is lived in response to the other.² In this article we will look at a notion central to this relationship, that of hospitality and see how it was developed by Levinas himself and by Jacques Derrida, as he commented upon and further critically developed the Levinasian themes.

Levinas on hospitality

From his earliest writings Emmanuel Levinas addressed the danger of the totalising force of the I.³ However, it was only with the publication in 1961 of his doctoral thesis *Totality and Infinity* that the topic of the other started to become more clearly defined. Levinas begins with a rejection of the primacy of ontology in favour of the primacy of ethics, which he defines elsewhere as “the fact of encounter, of the relation of an I with an other”.⁴ The relation with the other is always primarily a relation with a stranger, with one radically unknown. The relation of kinship, he says,⁵ ultimately leads to totality, because my kin is like me. In encountering the stranger, in coming, to use one of Levinas’s favourite terms, face to face with the other, demands are made of me. The

² This is done most completely in his two major philosophical books, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff, 1961 and *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974. In this text we work with the English translations, *Totality and Infinity* (trans. Alphonso Lingis). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987 and *Otherwise than Being, or Beyond Essence* (trans. Alphonso Lingis). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1998.

³ In one of his first published works, “Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme”. *Esprit* 26 (1954), 199–208, Levinas asks “How can universality be compatible with racism? There will have to be – and this is the logic of the primary inspiration of racism – a fundamental modification of the very idea of universality.” It is the recognition of this modification and the attempt to overcome it, and to replace it with a non-totalising universality that can be seen to be at the heart of all that Levinas will subsequently write.

⁴ Emmanuel Levinas. *Autrement que Savoir*. Paris: Osiris, 1988, 28, as cited in Nilo Ribeiro Junior. *Sabedoria da Paz: Ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008, 271. We translate here from the Portuguese.

⁵ See Emmanuel Levinas. “The Proximity of the Other”, in: Id. *Alterity and Transcendence*. New York: Colombia University Press, 1999, 97.

most fundamental of these is “Thou shalt not commit murder”.⁶ The encounter with the other demands response – and thus responsibility.⁷

In *Totality and Infinity* this response is still related to the needs of the I, inasmuch as it is seen as a way in which the I can break out of the imprisonment of totality, and through the encounter with the other escape from the fatal insatiability of the demands of the I (for food, shelter, love, and so on). Because the other is what I can never be, this other allows me to leave behind these desires and thus sets me free. In *Otherwise than Being* Levinas turns his attention even more to this other, who opens the way up to transcendence and who commands me in a way that I cannot refuse.

Allowing oneself to be the hostage of the other, as Levinas puts it,⁸ is to accept that this other can be monster or Messiah.⁹ Although it is always important to remember Levinas’s insistence on the importance of the Third (I am not beholden to the command of the other to harm another other – the Third),¹⁰ this implies and necessitates a radical openness, come what may, to the encounter with the other. The other migrant may be in genuine need, or an opportunist, or a terrorist, but as human being their demand on me is exactly the same.

There are two problems which remain within the Levinasian universe. The first of these is the question of heteronomy, the radical dislocation of notions of selfhood that lead to both the human and divine other taking away human freedom, and leaving the subject in a state of (at least potential) deep self-alienation. Levinas would reject this claim of self-alienation, and see it as self-fulfilment, but the fact remains that the I is a hostage to the other and responsible for the other, in ways which will inevitably lead to a sense of guilt.¹¹ The second is that,

⁶ See Levinas. *Totality and Infinity*, 199.

⁷ On different understandings of hospitality, drawing on Levinas and Derrida, see Richard Kearney. “Hospitality: Possible or Impossible?”. *Hospitality & Society* 5: 2–3 (2015), 173–84. We work with the following version, <https://www.academia.edu/10942403/Hospitality_Possible_or_Impossible>. Page numbers refer to this typescript.

⁸ This is Levinas’s famous description of the subject as hostage: see Levinas. *Otherwise than Being*, 112.

⁹ Kearney. “Hospitality: Possible or Impossible?”, 1.

¹⁰ See more on this in Tim Noble. *The Poor in Liberation Theology: Pathway to God or Ideological Construct?* Sheffield: Equinox, 2013, 78–80.

¹¹ If we wanted to give a positive interpretation of the radical and illogical hate of the other migrant, especially as manifest amongst sections of the population of the Czech Republic (unfortunately led by the President), we could say that it manifests this sense of hopelessness faced by demands that are felt to be impossible to meet.

despite the advancements of *Otherwise than Being*, and perhaps ultimately necessarily, the emphasis on identity as coming from the other cannot disguise the fact that the attention is still on the self. The other exists as the giver of my identity.

Although there is force in this criticism, it does rather ignore that for Levinas there is no absolute division between the I and the other, in that it is precisely the encounter that is important. Identity is constructed in and through this face to face meeting. I cannot force the other to accept me as other, and yet at one level, if Levinas is right, that must be going on, and identity is a mutual, not an individual construct. In other words, and in relation to our theme in this article, hospitality can never be an optional extra, for us as individuals or as a nation, since it is in the encounter with the other migrant and our welcome / rejection of her or him that we (inclusive of the migrant) discover ourselves.

It is therefore not surprising that we find treatment of themes of hospitality not so much in Levinas's strictly philosophical work,¹² but in his religious writings, notably his Talmudic lectures. It is to these we now turn before moving on to Derrida's engagement with Levinasian ideas of hospitality. These lectures (or readings, as the English translation puts it), were first presented at the annual meetings of the "Colloque des intellectuels juifs de la langue française".¹³ Levinas is at pains to point out that he is not a professional exegete of Talmudic texts, and yet his readings are a fascinating example of how the raw material¹⁴ of the Talmud is used philosophically.

¹² There is a complex relationship between Levinas' philosophical writings and his Jewish writings. Although at times Levinas would distinguish the two, they are clearly intimately connected. Ribeiro Junior. *Sabedoria da Paz*, 15, writes: "It is worth emphasising that the *writings on Judaism* act as a sort of *biblical-talmudic horizon* for the *personal philosophical writings*" (italics in original). Ribeiro Junior's book consists of a very close reading especially of the Jewish writings to investigate the heart of Levinas' "theo-logic" approach to ethical thinking. See also on this Michael Purcell. *Levinas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 34–36.

¹³ See Annette Aronowicz. "Translator's Introduction", in: Emmanuel Levinas. *Nine Talmudic Readings*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994, xxxiii. The nine readings included here were originally published in two small volumes in French: Emmanuel Levinas. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Le Minuit, 1968, and *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Le Minuit, 1977. A further three readings have appeared in French: Emmanuel Levinas. *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Le Minuit, 2005.

¹⁴ The French Marxist philosopher Louis Althusser argued that theoretical practice – the construction of a model that touches on the real world – requires three stages (Generalities). The first of these is this "raw material", the already existing theoretical construct which is worked on by the second Generality (another theory) to produce

The two readings we focus on here return in different ways to what is arguably the central question of twentieth-century European philosophy, that of freedom. They also demonstrate how the reading of the Talmud is one way in which Levinas seeks to ground his philosophy in concrete examples of life – it is for this reason that his commentaries are for the most part on the Aggadah, the more narrative sections of the Talmud.¹⁵

The first of the readings was delivered in 1964, and is entitled “The Temptation of Temptation”. It refers to the Tractate *Shabbath*,¹⁶ and deals with the episode in Exodus 19:7 when the people of Israel stop at the foot of Mount Horeb as Moses prepares to go up to receive the law. The temptation of temptation is the desire to be engaged and yet disengaged, committed and free. What is at stake here for Levinas is the question of what it means to be free. Is the acceptance of the freedom of the law itself free? His response is that “the freedom taught by the Jewish text [the one he is considering here] starts in a non-freedom which, far from being slavery or childhood, is a beyond-freedom”.¹⁷ This is because the acceptance of the law is in the doing, so that action precedes understanding, doing comes before hearing.¹⁸ The law makes sense because it is the codification or articulation of what we do.¹⁹ It is not through hearing about freedom that we are enabled to practice it, but that by acting we come to understand that we do so in freedom. It is not through being intellectually convinced of the moral and legal rights of the other that we freely welcome them, but by welcoming them that we find ourselves truly free. Here is the primacy of ethics, not as the content of what we do, but as the giving oneself over fully in response (as responsible to) the other who comes.

Anticipating *Otherwise than Being*, Levinas admits that the “[t]his condition (or uncondition) of hostage is an essential modality of freedom – its primary modality – and not an empirical accident of a freedom

a final result (the third Generality). For more on this see Clodovis Boff. *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*. Trans. Robert Barr. Maryknoll, NY: Orbis, 1987, 70–73 and comments in Tim Noble. *The Poor in Liberation Theology*, 108–109.

¹⁵ See Levinas. *Nine Talmudic Readings*, 4.

¹⁶ Although Levinas supplied his own translations of the texts, the English translation also refers to *The Babylonian Talmud* (ed. I. Epstein). London: Soncino Press, 1935–1948. The text under consideration here is from the Tractate *Shabbath*, 88a and 88b.

¹⁷ Levinas. *Nine Talmudic Readings*, 40.

¹⁸ *Ibid.*, 42 ff.

¹⁹ In this sense it is analogous to a Christian understanding of dogma as articulation of belief; one might sum it up as *lex agendi lex credendi*.

remaining above it all”.²⁰ This paradox of unfree freedom is at the heart of Levinas’s writings, and it is vital for understanding what he has to say about hospitality. The other is not welcomed because I am free to welcome her or him, but by welcoming them my freedom is realised (and theirs too, though Levinas attends less to this aspect).

Levinas gives more content to what this response to the other means in the reading he gave to a Colloquium on Youth and Revolution in Jewish Consciousness that took place in March 1969 (and thus partly in response to the student revolts of May 1968). The reading is entitled “Judaism and Revolution”, and chooses as its text the Tractate *Baba Metsia*, 83a and 83b, which is a commentary on the rights of workers and how they should be treated, with a discourse on the nature of justice (again in the narrative aggadic form).

The reading that Levinas gives is a fascinating contribution to the development of his political thought, but that is not our specific theme here. So for the purposes of our article, we draw on one of the crucial points of this essay:

To be responsible for everything and everyone is to be responsible despite oneself. To be responsible despite oneself is to be persecuted. Only the persecuted must answer for everyone, even his persecutor. Ultimate responsibility can only be the fact of an absolutely persecuted man, having no right to a speech that would disengage him from his responsibility.²¹

This is the impossible hospitality²² of which Derrida would speak. We are not to respond to the other because it will make us feel good, or as a result of a belief in a Kantian *summum bonum* that would ultimately reward us for it. We respond to this other – monster or Messiah – as hostages, as persecuted people with no right to say “no”.

We can go with Levinas this far, and as he himself might say, it is to go to the end. And yet the question about freedom remains as does the question about the ultimate focus on me, even the persecuted me, the hostage me. Levinas is in an inescapable bind, since to write of the

²⁰ Levinas. *Nine Talmudic Readings*, 50.

²¹ Emmanuel Levinas. “Judaism and Revolution”, in: *Nine Talmudic Readings*, 94–119, here 114–115.

²² On this, see also Thomas Claviez (ed.). *The Conditions of Hospitality: Ethics, Politics, and Aesthetics on the Threshold of the Possible*. New York: Fordham University Press, 2013.

other in the way he does is always to deny the possibility of writing anything about the other, except the rights of the other over the I. If my freedom is contingent on the other, the problem that Levinas faces is the dilemma of three polite drivers on a roundabout, each waiting to give way to the other so that no one moves. One of the “I’s” has to act, before understanding, before hearing, so that the other can also be free. I have to go out to the other even before he commands me and yet I can go out to him only as he commands me to. To see if there are any ways beyond these dilemmas in Levinas, we now turn to Jacques Derrida.

Derrida on Levinas’s notion of hospitality²⁵

Emmanuel Levinas died on 25th December 1995, and his funeral took place two days later at the Pantin-Bobigny cemetery in Paris. On that cold December day, Jacques Derrida gave a short address at the graveside,²⁴ in which he recalled a conversation with Levinas, who remarked: “You know, one often speaks of ethics to describe what I do, but what really interests me in the end is not ethics, not ethics alone, but the holy, the holiness of the holy.”²⁵

Derrida appreciates that Levinas changed the course of contemporary philosophy by turning attention to the absolute otherness of the face of the other, but he also points out that goodness, friendliness or, indeed, hospitality towards the other cannot happen without a real conversion of the self. Such conversion, which Levinas finds in the great fathers of the faith in his *Talmudic Readings*, involves an antinomy. On the one hand, there is a responsibility for the other that makes the self a hostage of the other and that requires substitution or sacrifice.²⁶ On the other hand not even the other, who in Levinas, according to Derrida, is “holier than the Holy Land”,²⁷ can be sacralised in such a way

²⁵ For more on the relationship of Derrida and Levinas in terms of philosophies of hospitality, see Andrew Shepherd. *The Gift of the Other: Levinas, Derrida and a Theology of Hospitality*. Eugene, OR: Pickwick, 2014.

²⁴ See Jacques Derrida. “Adieu”, in: Jacques Derrida. *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 1997, 9–36. For an English translation, see “Adieu”, in: Jacques Derrida. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999, 1–13, endnotes on 127–34. The pages below are given according to the French original.

²⁵ Derrida. “Adieu”, 15.

²⁶ See Derrida “Adieu”, 19; he refers to Emmanuel Levinas. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Gasset, 1993, 21, 199.

²⁷ Derrida, “Adieu”, 15. Derrida is aware that Levinas’s position on the visible Jewish state in history is complex and that he was not critical of the Zionist project in the

that they would become an end in themselves. Levinas's metaphysics of the other, according to Derrida, leads to radical heteronomy,²⁸ but we can also say that Levinas's emphasis on transcendence, which Derrida works with further, deconstructs such heteronomy. But, in Levinas it is one and the same movement, which leads both to heteronomy and its deconstruction.

This antinomy is expressed in the very title of Derrida's funeral speech, later published as "Adieu". The title was an allusion to Levinas's own play with the language: *adieu – l' à Dieu*,²⁹ an emptiness with regard to the conditions of our being and to the possibility of the fullness that is revealed in this emptiness, at the boundary where we encounter neither being nor nothingness,³⁰ where "L' à Dieu greets the other".³¹

Derrida finished his address at Levinas's funeral with what he called "a question – prayer",³² in which he turned from talking about Levinas to talking to him, saying that as the greeting from *l' à Dieu* does not mean an end, a finitude, he can

say to him *adieu*, call him by his name, call his name, his first name,³³ that he is called by at this moment, when he does not respond anymore, but also when he responds to us at the depth of our hearts, in us but before us, in us after us – in calling us, in calling us back to: "à – Dieu". Adieu, Emmanuel.³⁴

Holy Land, nor of the state of Israel, but of how the other nations are treated in this project. See Jacques Derrida. "Le mot d'accueil", in: Derrida. *Adieu à Emmanuel Levinas*, 37–211, here 195–196, notes. He refers to Emmanuel Levinas. "Séparation des biens", in: *Cahiers de l'Herne*. Paris: Editions de l'Herne, 1991, 465.

²⁸ See Derrida, "Adieu", 25. For this he refers to Levinas. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1980, 59–60.

²⁹ Derrida deals with Levinas's L' à Dieu in more detail in "Le mot d'accueil", 110–111, notes. He refers there to Levinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 158.

³⁰ See Emmanuel Levinas. "La mauvaise conscience et l'inexorable", in: *Exercices de la patience* 2 (Winter 1981), 109–113, here 112–113, in: Derrida. "Adieu", 26–27, n. 50, p. 36.

³¹ Levinas, "La mauvaise conscience et l'inexorable", 113, in: Derrida. "Adieu", n. 51, p. 36.

³² Derrida. "Adieu", 26.

³³ Although Levinas and Derrida were friends, Levinas was significantly older than Derrida, and in Derrida's recollections of conversations with Levinas, they always use "vous" rather than "tu", and family names rather than first names.

³⁴ Derrida. "Adieu", 27.

In a lecture entitled “A Word of Welcome”,³⁵ delivered at a conference at the Sorbonne to mark the first anniversary of Levinas’s death, Derrida returned to the theme of hospitality. Taking on board Levinas’ concern with justice,³⁶ he explores the notion of substitution and its relation to hospitality, and refers to the French Orientalist (and at the end of his life a Melkite Catholic priest) Louis Massignon (1885–1962),³⁷ who would re-emerge in his later works.

In “A Word of Welcome” Derrida says that the substitution is inseparable from election, while it always seems to contest it.³⁸ Massignon, Derrida claims, had taken up the strand in French mysticism (Bloy, Foucauld, Claudel), in which the notion of substitution was related to hospitality in its holy and radical forms. Going back to the hospitality of Abraham/Ibrahim, he interprets through such lenses the institution in 1934 of *Badaliya*, an association of Christians in the Middle East who took their persecution as an act of substitution for their Islamic persecutors.³⁹ In Derrida’s view the inclusion of Christian as well as Islamic notions of hospitality is necessary in order to complement and contest the Jewish concept we saw in Levinas’s Talmudic readings.⁴⁰

In Levinas, according to Derrida, there is both an ethics and a politics of hospitality, but they are not governed by the same principles. With regard to the politics of hospitality, Derrida shows that the ethical primacy of the other is absent when Levinas speaks about a “religious greatness” in the Zionist project, and when he distinguishes the Jewish and Palestinian claims to the Holy Land. Derrida complements

³⁵ Derrida. “Le mot d’accueil”, in: *Adieu à Emmanuel Levinas*, 37–211. For the English translation, see “A Word of Welcome”, in: *Adieu to Emmanuel Levinas*, 15–123, end-notes 135–52. References below are given according to the French original.

³⁶ Derrida finds the origins of the concept of the third already in *Totality and Infinity*. See Derrida. “Le mot d’accueil”, 112, where in a note he references Levinas. *Totalité et Infini*, 188, *De Dieu qui vient à l’idée*, (Paris: Vrin, 1982), 132–133.

³⁷ See Jacques Derrida. “Hostipitality”, in: Id. *Acts of Religion*, London: Routledge, 2002, 368–80. He cites Louis Massignon. *L’hospitalité sacré*. Paris: Nouvelle Cité, 1987. The neologism in the title is explained below.

³⁸ See Derrida, “Le mot d’accueil”, 128. He speaks of substitution as an “indisputable necessity, irresistible force, the force that is however vulnerable to a certain weakness” and says that it leads to “a logic that is hardly thinkable, nearly inexpressible” that brings up the impossible possibility of “replicability of the unique in the heart of the experience of the uniqueness”. Ibid.

³⁹ See Derrida, “Le mot d’accueil”, 128. Derrida refers here to Massignon, *L’hospitalité sacré*, 373–74; but also to his “Le linceul de feu d’Abraham”, in: *Parole donnée*. Paris: Seuil, 1985.

⁴⁰ See Derrida. “Le mot d’accueil”, 195–96.

Levinas's point that "one does not carry a Bible in one's luggage without consequences", by adding: "But we must not forget that the same Bible travels also in the luggage of Palestinians, be they Muslim or Christian?" He concludes: "Justice and thirdness."⁴¹ Nevertheless, despite Derrida's criticisms, Levinas remains for him a philosopher of hospitality *par excellence*, and his own notion of hospitality develops in response to Levinas.

Derrida's own notion of hospitality⁴²

In a lecture at a congress on refugee cities⁴³ in 1996, published a year later under the title "Cosmopolitans of all Countries, Keep Going!",⁴⁴ Derrida insists that ethics *is* hospitality, that it is coextensive with the experience of hospitality.⁴⁵ The tautology of the ethics and politics of hospitality is not innocent; it has a political role, to offer a false consolation that we are ethical as we are doing something for the needy. But in the particular case Derrida speaks about, what is happening is the opposite of an experience of hospitality. The very concept of city (*polis*) that is used to speak about "cities of refugees" is very problematic. These are rather contradictions to the notion of the city (*polis*), which presupposes some level of participation, freedom and self-government. Instead, they are places where society segregates people who come to it as strangers seeking to be accepted and helped, places where the newcomers lose their status, and their rights are seriously reduced. Due to the threat of terrorism, strict censorship is used, but also methods which in the broader society would be seen as persecution.

Derrida notes that the problems with the numerous newcomers have religious, political, economical, cultural and social dimensions,

⁴¹ See Derrida. "Le mot d'accueil", 196, notes. He refers to Levinas. "Séparation des biens", 465.

⁴² Bob Plant says that "Derrida's recent work on 'hospitality' (and related themes) takes its lead from Levinas's brief sketch of a phenomenology of 'home' in *Totality and Infinity*. Nevertheless, Derrida teases out the internal aporias of the Levinasian account, arguing that the distinction between hostility and hospitality is necessarily blurred insofar as each 'contaminates' the other." Bob Plant. *Wittgenstein and Levinas: Ethical and Religious Thought*. London: Routledge, 2005, 200.

⁴³ The congress was organised by the International Parliament of Writers to criticize the practices of segregation of refugees into what were termed euphemistically "cities of refugees".

⁴⁴ Jacques Derrida. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997.

⁴⁵ Derrida. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 41–42.

but they also pose to us, members of the vast majority in these societies, new questions that touch upon who we are. Have we gradually excluded the right to asylum from human rights? Has the massive arrival of refugees made us feel obliged to renounce classical approaches to them (repatriation or naturalisation)? Do we not use concepts like “the city of refugees” as euphemisms to make us feel hospitable, when very different principles govern the actual practice?⁴⁶

Derrida recalls the Hebraic tradition of hospitality as well as the medieval tradition in which the cities opened their gates for newcomers in danger and need.⁴⁷ Today, a society’s commitment to hospitality is not seen in terms of making the stranger a citizen. This Pauline cosmopolitan vision (Eph 2:19–20)⁴⁸ has been secularised and replaced by a Kantian assumption that a state is given sovereignty over awarding the right of residence, and this is accepted as the universal law, conditioning peace among all people. An unconditioned hospitality is lost in our holding to this modern innovation.⁴⁹ The romanticised notion of the absolute right to unconditional hospitality for anyone who comes would not help. Derrida says that there is a difference between

*an unconditional law of hospitality which is a priori offered to all others, to all who come, whoever they are, and the conditional laws of the right of hospitality without which the unconditional law of hospitality would risk being reduced to a pious desire, without responsibility, without any form of effectiveness, and even would pervert itself in each instance.*⁵⁰

Derrida returned to the question of hospitality in two other works, an article “Hostipitality”,⁵¹ and a conversation with Anne Dufourmantelle, published under the title *Of Hospitality*.⁵² “Hostipitality” (*hostipitalité*) is Derrida’s neologism, combining the two subjects of hospital-

⁴⁶ See Derrida. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 16–17, 19–20, 22, 24.

⁴⁷ He refers to Emmanuel Levinas. “Les villes-refuges”, in: *L’au-delà du verset*. Paris: Minuit, 1982, 51 ff. and to Daniel Payot. *Des villes-refuges. Témoignage et espacement*, Paris: De l’Aube, 1992, 65ff. In Derrida. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 45–49.

⁴⁸ The text reads: “So then you are no longer strangers and aliens, but you are citizens with the saints and also members of the household of God, built upon the foundation of the apostles and prophets, with Christ Jesus himself as the cornerstone.”

⁴⁹ See Derrida. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 49–58.

⁵⁰ Derrida. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 57. Emphasis in original.

⁵¹ See Derrida. “Hostipitality”, 358–420.

⁵² Jacques Derrida. *Of Hospitality*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.

ity, the host and the guest.⁵⁵ He points out that the law of hospitality is born out of its impossibility. The law of hospitality comes first from an unconditional welcome, from saying yes

*to who or what turns up, before any determination, before any anticipation, before any identification, whether or not it has to do with a foreigner, an immigrant, an invited guest, or an unexpected visitor, whether or not the new arrival is the citizen of another country, a human, animal, or divine creature, a living or dead thing, male or female.*⁵⁴

The law of unlimited hospitality requires us “to give the new arrival all of one’s home, all of oneself, to give him or her one’s own, our own, without asking a name, or compensation, or the fulfilment or even the smallest condition”.⁵⁵ This law is singular. Out of it the plural laws are derived, “those rights and duties that are always conditioned and conditional, as they are defined by the Greco-Roman tradition and even the Judaeo-Christian one, by all of law and all philosophy of law up to Kant and Hegel in particular, across the family, civil society, and the State”.⁵⁶ There is a “collision between the two laws”.⁵⁷ The law of unconditional hospitality, is, according to Derrida, in fact a “law without law”, “a law without imperative”. If it is reduced to an “economy” of hospitality, it is “no longer graciously offered beyond debt”.⁵⁸ Derrida speaks about the “two regimes of a law of hospitality: the unconditional or hyperbolic on the one hand, and the conditional and juridico-political, on the other: ethics in fact straddling the two”.⁵⁹

Here Derrida is grappling with the problem that we saw above with regard to Levinas. How can one allow the other to be other without starting out from the I and without harming the Third? These, of course, are the questions that are at stake when responsible political decisions are to be made in today’s Europe. How does the right of the migrant interact with the right of the inhabitant of a particular place, how does the duty to respond to the call of the other relate to the duty

⁵⁵ Ibid.

⁵⁴ Ibid., 77.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., 77.

⁵⁸ Ibid., 83.

⁵⁹ Ibid., 135–137.

to respond to the call of another other (in this case, for example, my fellow-citizen who reacts with hate to the migrant)?

Most of the examples Derrida chooses are to illustrate “the same *predominance* in the structure of the right to hospitality and of the relationship with the foreigner, be he or she guest or enemy”.⁶⁰ But then he also points out that in the act of hospitality, unconditional hospitality, there is also the possibility of another violence. For Derrida, “to be hospitable is to let oneself be overtaken [...] in a fashion almost violent, violated and raped, stolen [...] precisely where one is not ready to receive – and not only *not yet ready* but *not ready, unprepared* in a mode that is not even that of the ‘not yet’”.⁶¹

To illustrate this problem, Derrida does not choose a text where the welcome guest turns out to be a criminal, but rather one where the very act of hospitality is in conflict with other acts of love and responsibility for those close to us. He turns to the well-known Biblical story of Lot and his daughters.⁶²

Lot seems to put the laws of hospitality above all, in particular the ethical obligation that link him to his relatives and family, first of all his daughters. [...] In order to protect the guests he is putting up *at any price*, as family head and all-powerful father, he offers the men of Sodom his two daughters. They have not yet been “penetrated” by men. This scene follows straight after the appearance of God and his three messengers to Abraham, who offers them hospitality, at the oaks of Mamre.⁶⁵

A similar horrendous story is told about a certain Levite, residing in the remote parts of the hill country of Ephraim, in the book of Judges.⁶⁴ The man travels to reclaim his concubine, and on the way back is welcomed by an old man, who asks him to spend the night with him. When the townspeople ask for the man to be delivered to them so that they can sexually abuse him, the old man offers his daughter, and eventually they give them the concubine, who is raped repeatedly. On returning home, the man cuts up his concubine and sends a piece of her to each of the twelve tribes of Israel. The story ends: “Never has

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Derrida. “Hostipitality”, 361.

⁶² See Gen 19:1–9.

⁶⁵ Derrida. *Of Hospitality*, 151–155.

⁶⁴ See Judges 19:1–30.

such a thing been done or seen since the Israelites came out of the land of Egypt” (v. 31). Derrida ends his reflection as follows: “Are we the heirs to this tradition of hospitality? Up to what point? Where should we place the invariant, if it is one, across this logic and these narratives? They testify without end in our memory.”⁶⁵ Derrida argues that “hospitality seems linked to invitation, an invitation offered, extended, presented, sent; [...] the radical hospitality consists, *would have to consist, in receiving without invitation, beyond or before the invitation*”.⁶⁶

Derrida distinguishes between conditioned hospitality (towards a family member, a friend, a countryman ...) and “pure” hospitality.⁶⁷ He notes

the difference, therefore, between hospitality extended to one’s other (to everybody their own, their chosen and selected *hôtes*, their integratable immigrants, their assimilable visitors with whom cohabitation would be liveable) and hospitality extended to an other who no longer is, who never was “its other” of dialectics. [...] to an other that is not mine.⁶⁸

Pure hospitality requires openness towards the unknown, the “wholly other, the absolutely unforeseeable [...], the stranger, the uninvited visitor, the unexpected visitation beyond welcoming apparatuses”.⁶⁹ Such pure hospitality grounds the very possibility of hospitality. Conditional hospitality is not an alternative with a different foundation. It stems from pure hospitality and dries out if separated from its roots. Conditional hospitality is necessary, as law and order cannot work without it, but it is not a beginning or an end in itself. As Derrida puts it, there is no hospitality if I welcome only who and what I foresee or invite. Hospitality, if there is any, according to Derrida, cannot be

⁶⁵ Derrida. *Of Hospitality*, 155.

⁶⁶ Derrida. “Hostipitality”, 360.

⁶⁷ From a Christian perspective we can recall the words of the Sermon on the Plain in Luke 6:32–35, “If you love those who love you, what credit is that to you? For even sinners love those who love them. If you do good to those who do good to you, what credit is that to you? For even sinners do the same. If you lend to those from whom you hope to receive, what credit is that to you? Even sinners lend to sinners, to receive as much again. But love your enemies, do good, and lend, expecting nothing in return. Your reward will be great, and you will be children of the Most High; for he is kind to the ungrateful and the wicked.”

⁶⁸ Derrida. “Hostipitality”, 363.

⁶⁹ *Ibid.*, 361–362.

reduced to the graspable, categorisable, rational. He puts it even more strongly as he points out the messianic madness of hospitality:

To wait without waiting, awaiting absolute surprise, the unexpected visitor, awaited without a horizon of expectation: this is indeed about the Messiah as *hôte*, about the messianic as hospitality, the messianic that introduces deconstructive disruption or madness in the concept of hospitality, the madness of hospitality, even the madness of the concept of hospitality.⁷⁰

Derrida's understanding of hospitality, of the impossibility of hospitality and of the possibility of the impossibility of hospitality takes us back to the theme he picked up on in his funeral oration for Levinas, that of holiness. To address this theme he turns to the figure of St Julian in Gustave Flaubert's *The Legend of St Julian Hospitator*, who after killing his father and mother becomes devoted to the duty of hospitality in its radical sense, "to the point of receiving the visit, the visitation of a leper Christ who tells him 'I am hungry', 'I am thirsty', 'I am cold', 'take me in your bed and in your arms, embrace me'".⁷¹ Reflecting on St Julian, Derrida later says that "the exercise of impossible hospitality, of hospitality as the possibility of impossibility, [...] is the exemplary experience of deconstruction itself. [...] Hospitality is the deconstruction of the at-home."⁷² Derrida returns here to an early theme in his philosophy, that of deconstruction. Instead of the need of the deconstruction of logocentrism responsible for the loss of creativity, and metaphysics of presence making us forget the role absence plays in our reflection,⁷³ like Levinas, he turns here to ethics, or we could say to the boundary between ethics and spirituality. He points out that radical hospitality is a gift that transforms human nature and deconstructs self-interest. He states: "After peace, after the peaceable and peaceful experience of welcoming, there follows [...] an experience of the Good that elects me before I welcome it, in other words, of a Goodness, a good violence of

⁷⁰ Ibid., 362.

⁷¹ Derrida. "Hostipitality", 363–364; he cites Gustave Flaubert. "The Legend of St Julian Hospitator", in: Gustave Flaubert. *Three Tales*. New York: Penguin, 1961, 67.

⁷² Derrida. "Hostipitality", 364.

⁷³ See John D. Caputo. "On Being Inside/Outside Truth", in: *Modernity and Its Discontents*, ed. J. L. Marsh, J. D. Caputo, M. Westphal. New York: Fordham University Press, 1992, 51–52; Jonathan Culler. *On Deconstruction – Theory and Criticism after Structuralism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983, 95.

the Other that precedes welcoming.”⁷⁴ In that sense, “prior to being the hôte”, one is, as Levinas has it, “the hostage of the other”.⁷⁵

In Derrida, there is another related theme to that of the messianic madness and holiness, namely that of substitution. It is present in Derrida’s texts in two ways. One resembles the Irenaean exchange formula – “he became what we are so that we could become what he is” – and is related to the Messiah and the messianic; the other, stemming from that, is related to the mystical substitution of one’s person suffering for others.

Derrida uses, as alluded to above, those Arab Christians in 1940s, who turned to the Muslims who marginalised them and decided that they would offer themselves as a pledge, “substitute” themselves, for the Muslims, “by paying their ransom in their place and at our expense” so that they would be in the future incorporated into Christ and his Church.⁷⁶ Derrida regards this desire for the conversion of the Muslims, without exercising external pressure on them, as something to be fought against, but he is touched by the lack of hatred or indifference, by the love for the other.⁷⁷

He draws here especially on Louis Massignon, according to whom, in Abraham, the Father of Judaism, Christianity and Islam, we can see how hospitality can “fracture” one’s identity to the degree of losing one’s old name and receiving a new one.⁷⁸ He refers to a note written by Massignon in February 1962, shortly before his death, referring to the Holy Trinity as the Christian type of hospitality, where “God is at once Guest, Host, and Home”.⁷⁹

Massignon accepted the Catholic teaching of his time of the “mystical substitution”, related not only to Christ’s taking our place so that we could take his, as in Irenaeus or Athanasius, but also to “the

⁷⁴ Derrida. “Hostipitality”, 364.

⁷⁵ Levinas. *Otherwise than Being*, 112.

⁷⁶ Derrida cites Massignon. *L’hospitalité sacré*, 373–376; see Derrida. “Hostipitality”, 377–379.

⁷⁷ Derrida cites a letter of May 20th, 1938: “(*Badaliya*) The ‘conversion’ of these souls, yes, it is the goal, but it is for them to find it themselves, without their suffering our insistence as an external pressure. It must be the secret birth of a love, shared Love.” Massignon. *L’hospitalité sacré*, 208, in: Derrida. “Hostipitality”, 376.

⁷⁸ See Derrida. “Hostipitality”, 374–375; he cites Louis Massignon. *Visitation de l’étranger: Réponse à une enquête sur Dieu*. In *Parole donnée*. Paris: Seuil, 1983, 281–282; in English in *Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon*, ed. Herbert Mason. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989, 34–40.

⁷⁹ Derrida. “Hostipitality”, 375.

redemptive role of suffering”. Derrida compares this to “Levinas’s logic of the hostage ‘responsible for all’”.⁸⁰ By accepting the need to make himself a voluntary hostage, Massignon demonstrated, for Derrida, the willingness to assume the risks of hospitality. Although Massignon’s Catholic tradition is not Derrida’s, he is sensitive to it, as he is to his own Jewish traditions and the Muslim traditions of the Algerian society in which he grew up. In this respect, he draws on the shared Abrahamic story.⁸¹

But such unconditional hospitality also has its dangers. Is there a radical openness that is not messianic? Derrida insists that “a politics that does not retain a reference to this principle of unconditional hospitality is a politics that loses its reference to justice”.⁸² The emphasis on justice is also, as we noted above, important for Levinas. So, Derrida says, “justice, responsibility, hospitality, the gift (and so on) demand that we ‘endure’ the ‘experience of the impossible’⁸³ – or the ‘experience of the desire for the impossible’”.⁸⁴

Conclusion

In neither Levinas nor Derrida is hospitality an easy theme. It is not an attitude that could count on the security of the predictable. Hence its radical challenge for any politics that attempts to translate hospitality into the rules of a society. This translation needs to be done, the laws of hospitality are necessary, but they have real value only if they do not stop wrestling with this difficult aspect of hospitality, and with the ethical dilemmas it uncovers. This was an emphasis we could see both in Levinas and Derrida.

⁸⁰ See Derrida. “Hostipitality”, 376.

⁸¹ See Derrida. “Hostipitality”, 369–370. There are of course also significant differences in this story between the Bible (and even within the Bible) and the Qur’an.

⁸² Jacques Derrida. *Without Alibi*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

⁸³ Jacques Derrida. *Points ... Interviews, 1974–1994*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995, 359; See also *On the Name*, ed. T. Dutoit. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995, 43, 81; *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998, 9.

⁸⁴ Jacques Derrida. “Various Remarks”, in: J. D. Caputo and M. J. Scanlon (eds.). *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999, 72; see also “On Responsibility: An Interview with J. Dronsfeld and Others”, in: J. Dronsfeld and N. Midgley (eds.). “Responsibilities of Deconstruction”. *Warwick Journal of Philosophy* 6 (1997), 19–35.

There are also differences. For Levinas hospitality is a *must* which contains risks because of and on behalf of the other without whose well-being the I/we loses their humanity. In Derrida pure hospitality is necessary but uncommendable. It is like forgiveness, “which gives without return or else is nothing”.⁸⁵ Thus both philosophers arrive at the need for the deconstruction of pure self-interest as the dehumanizing driving force, and for negotiating between the laws on which societies can function, and the still deeper “laws” of love which give rise to the other laws but also challenge and suspend them in the time of need.

Neither Levinas nor Derrida present a naïve approach to the theme of hospitality. They do not offer ready-made recipes. Yet their insights are of use when confronted by the very problematic responses to the current refugee situation, which, when they use the rhetoric of protecting a “Christian Europe” as an excuse for refusing help,⁸⁶ take us to the very problem discussed in this article.

Levinas and Derrida can help us to see that no good solutions will be found without understanding that any satisfactory politics of hospitality has to wrestle with the possibility of the deconstruction of the I/we, the call to unconditional hospitality to those in need, and to seek through the conditional laws precisely that which cannot be fully delivered, that which at the same time needs to be the guide for what can be done well.

The critique of a Christendom that has nothing of the Christian spirit or Christian lifestyle, but “merely shelters behind the name of Christianity”,⁸⁷ is fitting for such cases. Christianity cannot be preserved by being hostile to people in need, turning our back on those of other cultures and/or other faiths that come to us. As the others, Levinas and Derrida, remind us, there is no Christianity without the challenge of the very difficult discernment process which touches upon our comfort

⁸⁵ Derrida. “Hostipitality”, 386.

⁸⁶ See e.g. Jan Bartošek, the vice president of the Czech Christian Democratic Party, <<http://www.parlamentnilisty.cz/arena/monitor/Lide-mate-na-vyber-Bud-krestanstvi-nebo-islam-Bez-krestanstvi-se-Evropa-stane-islamska-rika-mistopredseda-lidovcu-Bartossek-359497>>. Similar positions can be found in Hungary or in Poland; see an interview with the Hungarian Prime Minister, Viktor Orbán from Sept. 2015, <<http://bliсты.cz/art/78856.html>> or the inauguration speech of the Polish Prime Minister, Beata Szydło, <<http://niezalezna.pl/73038-stenogram-expose-premier-beaty-szydlo-calosc-przemowienia>>. This rhetoric has been rejected: see interview with Václav Malý, <http://ceskapozice.lidovky.cz/uprchliky-mate-zapadni-relativizace-dva-tema.aspx?c=A150917_180841_pozice-tema_lube>.

⁸⁷ Thomas of Celano. *The First life of St Francis* I.i.1. London: Triangle, 2000, 8.

zones, the borders of our safety, and that asks of us to wrestle with the possible/impossible hospitality.

The hospitality of the saint and of the responsible politician both belong to our European heritage. They remind us of the gift and they present themselves as a task through which, at any time, including the time of the new moving of the nations and the uncertainties it raises, we can discover more deeply who the others are for us and who we are meant to be for them. Responsible politicians need to be able to work well with the laws of conditional hospitality, but they cannot do so if they divorce them completely from the requirement of pure hospitality and ignore the ethical dilemmas the tension between the two creates. When holiness is more than a cliché, it uncovers how the call to unconditional hospitality is heard in different human situations. It shows how the graceful responses to strangers in need make not only the faces of those others but also those who respond visibly human. And if Christian values are to mean anything in our societies and churches, they should point towards this life-giving transformation.

*Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Černá 9
115 55, Praha 1
e-mail: tim@etf.cuni.cz*

INKARNIERTES BEWUSSTSEIN. DIE BEDEUTUNG DER LEIBLICHKEIT BEI EMMANUEL LEVINAS ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DIE THEOLOGIE

ERWIN DIRSCHERL

ABSTRACT

Incarnated Consciousness. The Significance of Carnality in the Thinking of Emmanuel Levinas as a Challenge to Theology

The article is focused on the question of carnality in the thinking of Emmanuel Levinas and its contribution to theological anthropology. At first, it deals with Levinas' critique of western philosophy concerning the fact that it neglects carnality as a constitutive dimension of human identity. The identity of a subject is not founded on its thinking outside time and space but on its concrete carnal existence as an "incarnated consciousness". The next accent of the article is put on the importance of carnal proximity with regard to another man as related to the responsibility for the neighbour. Body becomes a place of human presence and simultaneously a place of transcendence. The conclusion is based on Rahner's idea about body as a place where God's Word is present.

Key words

Carnality; sensuality; incarnation; consciousness; subject; transcendence; time; proximity; E. Levinas; K. Rahner

DOI: 10.14712/25363598.2016.15

Wenn Papst Franziskus in seiner Verkündigung wiederholt von einer „Revolution der Zärtlichkeit“ spricht, dann setzt er einen Akzent, der die Leiblichkeit mit einer besonderen Bedeutung für den gelebten Glauben versieht. Zärtlichkeit lebt von der Berührung und dem Gespür. Sie lebt von einer Sprache, die von Sensibilität geprägt ist. So will ich mich im Folgenden grundlegend mit der Bedeutung des Leibes für die Theologische Anthropologie auseinandersetzen und dabei Emmanuel Levinas als Gesprächspartner

wählen, dessen Denken im Kontext der befreiungstheologischen Rezeption in Lateinamerika¹ auch von Papst Franziskus zur Kenntnis genommen und im europäischen Kontext von der Theologie vielfältig rezipiert wurde.

1. Eine frühe Kritik von Levinas: Die Leibvergessenheit in der Philosophie als Problem ihrer Glaubwürdigkeit

In einem frühen Aufsatz hält Levinas der abendländischen Philosophie in zugespitzter Weise vor, dass sie einer Entmaterialisierung des Menschen das Wort redet. Ihn treibt die Frage um: Können Geist, Vernunft und Freiheit fern von jeglicher Verstrickung in die Materie, Leiblichkeit etc. gedacht werden? Kann der Geist des Menschen sich über die gewalttätige Welt und die unerbittliche Geschichte konkreter Existenz hinwegsetzen, als ob er davon nicht betroffen wäre?

Jegliche Philosophie griechischer Provenienz bis hin zum Liberalismus, auch die christliche Lehre, nähre sich, so Levinas, von dem Gefühl ewiger Fremdheit des Körpers in seinem Verhältnis zu uns.² Dem setzt er Beispiele gegenüber, die zeigen sollen, dass jeder Dualismus zwischen Ich und Körper verfehlt ist. Der Leib bestimme nicht nur die Psyche und das Gemüt des Menschen, sondern auch sein Handeln. Es gebe ein Gefühl der Identität zwischen mir und meinem Körper. Etwa in Todesgefahr oder wenn ein Kranker physischen Schmerz erleidet und darin die „simplicité indivisible“ seines Seins erfährt.³ Der Verbindung zu seinem Körper kann das Ich nicht entkommen. Daher wird für Levinas jede soziale Struktur suspekt und verräterisch, die auf eine Bindung an die Körperlichkeit verzichtet. „La civilisation est envahie par tout ce qui n'est pas authentique, par le succédante mis au service des intérêts et de la mode.“⁴ Levinas hat eine konkrete Gesellschaft vor Augen, in der das deutsche Ideal vom Menschen wie ein Versprechen von Aufrichtigkeit und Authentizität erscheinen könne. Es ist die Zeit des sich ausbreitenden Nationalso-

¹ Vgl. Alain Mayama. *Emmanuel Levinas' Conceptual Affinities with Liberation Theology*. New York u. a.: Peter Lang 2010.

² Vgl. Emmanuel Levinas. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme. In: Catherine Chalié – Miguel Abensour (ed.). *Emmanuel Lévinas*. Paris: L'Herne 1991, S. 154–160, 157.

³ Vgl. ebd., S. 157.

⁴ Ebd., S. 158.

zialismus. Der Mensch finde sich nicht mehr vor einer Welt der Ideen wieder, in der er durch freie Entscheidung wählen könne, sondern er sei schon immer mit bestimmten Ideen verbunden, so wie er durch seine Geburt mit jenen verbunden sei, die seines Blutes sind. Der Mensch könne nicht mehr mit der Idee spielen, denn außerhalb seines konkreten Seins, das im Blut verankert ist, bewahre sie ihren Ernst.⁵ Jede mystische oder rationale Gemeinschaft zwischen menschlichen Geistern, die sich nicht in einer Blutsverwandtschaft befinden, werde nun suspekt. Wie kommt es dazu? Wie ist die Universalität des ideellen Denkens mit dem Rassismus in Einklang zu bringen? Levinas glaubt, dass dies nur durch eine fundamentale Modifikation der Idee von Universalität ermöglicht wird. Denn diese muss der Idee der Expansion Platz machen. Die Expansion einer Macht ergibt eine ganz andere Struktur als die Propagierung einer Idee. Die Verbreitung einer Idee macht jeden zum Meister, der sich die Idee aneignet, nicht nur den, der sie vorlegt. Es handelt sich um einen Prozess des Egalisierens. Die Macht hingegen zeitigt einen Prozess der Expansion, welcher die Einheit einer Welt von Herren und Sklaven hervorbringt. Der Wille zur Macht, von dem Nietzsche handelte, und den das Deutschland Hitlers verherrlichte, ist also nicht ein neues Ideal, sondern ein Ideal, das die eigentliche Form seiner Universalisierung gleich mitbringt: den Krieg, die Eroberung. Levinas argumentiert, dass die Universalisierung einer Idee in Verbindung mit rassistischem Denken in kriegerische Expansion umschlägt. Es geht dem Denken nicht mehr um die Gemeinschaft aller Menschen, die leibhaftig miteinander verbunden sind, sondern um die Volksgemeinschaft, die verabsolutiert wird. Aus dem ideellen Denkspiel wird bitterer Ernst, weil es zur physischen Vernichtung von Menschen führt. Genau diese Auswirkung will das Denken nicht wahrhaben und belügt sich selbst. Damit verspielt es seine Aufrichtigkeit und Glaubwürdigkeit, weil es die Realität leugnet.

Dieser frühe Aufsatz von Levinas zeigt zentrale Motive und Topoi seines Denkens, die sich durchhalten werden:

1. Die Frage nach der jüdischen Identität angesichts schrecklicher Bedrohung prägt seine Philosophie eines Humanismus des anderen Menschen von Anfang an. Insofern hat Catherine Chaliel recht, wenn

⁵ Die Ernsthaftigkeit eines Denkens, das seine Aufrichtigkeit nicht verkauft, wird Levinas auch in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* einschärfen.

sie von einem „itinéraire philosophique d’une fidélité“ bei Levinas spricht.⁶ Auf diesem Weg ringt Levinas mit der Frage nach Gott, der Güte und der Transzendenz angesichts des erlebten Grauens.

2. Die frühe Philosophiekritik zielt auf das Versagen abendländischen Denkens angesichts des Nationalsozialismus. Das Denken darf sich nicht über die Ängste und Sorgen einer Zeit hinwegsetzen. Mit Maimonides wird der Schöpfungsgedanke als wichtiges Kriterium benannt, um eine griechische Philosophie zu unterbrechen, die zu sehr auf die Immanenz setzt, als dass sie die Transzendenz zur Sprache bringen könnte. Der Charakter der Fremdheit hängt mit dem Gedanken der Transzendenz eng zusammen. Levinas sieht Judentum und Christentum als Fremde in der Welt, die von ihrer Fremdheit auf unterschiedliche Weise Zeugnis geben. Der Dialog und die Auseinandersetzung mit dem Christentum werden ihn immer wieder beschäftigen.⁷

3. Das neuzeitliche Freiheitspathos wird für Levinas zum Problem angesichts der unausweichlichen Härte der Geschichte und ihrer Katastrophen.⁸ Der Geschichte kann sich niemand entziehen, weil er seine Körperlichkeit nicht fliehen kann. Freiheit darf in ihrer Autonomie nicht auf Kosten der Aufrichtigkeit des Menschen gehen und auf eine Vernunft beschränkt werden, die ein Denkspiel mit Ideen veranstaltet, das sich über den Ernst der konkreten Situation hinwegsetzt.

Man könnte sagen: Wenn das Denken den Körper vergisst, wird es totalitär und ist nicht mehr geerdet in den Freuden und Leiden, die die Menschen leibhaftig erfahren.

⁶ Vgl. Catherine Chalié. Introduction. In: Catherine Chalié – Miguel Abensour (ed.), *Emmanuel Lévinas*, S. 141.

⁷ Man denke etwa an seine Freundschaft mit Bernhard Casper und die Verbindungen zur Freiburger (Ludwig Wenzler) und Aachener Akademie (Hans H. Henrix), an seinen Aufsatz *Un dieu homme* und Äußerungen in Interviews, in denen er die Schuld aber auch die gelebte Caritas des Christentums in der Zeit der Shoah anspricht. (Vgl. etwa in Gotthard Fuchs – Hans H. Henrix (ed.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt am Main: Knecht 1987, S. 163–167.) Zur Beziehung und den Begegnungen zwischen Levinas und Papst Johannes Paul II. vgl. Salomon Malka. *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*. München: C. H. Beck 2003, S. 209–217.

⁸ Vgl. Wolfgang N. Krewani. *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*. Freiburg/München: Karl Alber 1992, S. 31–33.

2. Die Spiritualität des Körpers bei E. Levinas

2.1 Inkarniertes Bewusstsein: Denken und Materialität des Menschen

Die Rückkehr des Subjekts zu sich in der Verantwortung ist für Levinas keine heitere Reflexion. Die Freiheit des Ich ist nicht leicht wie die Gnade, sondern Schwere, sie bedeutet die Materialität des Ich. Levinas wendet sich gegen ein Denken des Selbstbewusstseins, das dieses nur auf der Ebene der Reflexion reiner Geistigkeit betrachten würde. „Ich existiere nicht wie ein Geist, wie ein Lächeln oder wie ein Windhauch, der weht, ich bin nicht ohne Verantwortung. Mein Sein verdoppelt sich um ein Haben: ich bin durch mich selbst blockiert. Und genau dies ist materielle Existenz. Folglich drückt die Materialität nicht den zufälligen Fall des Geistes in das Grab oder das Gefängnis eines Leibes aus. Sie begleitet – notwendigerweise – das Sich-Erheben des Subjekts in seiner Freiheit des Seienden. Den Leib so von der Materialität – dem konkreten Ereignis der Beziehung zwischen Ich und Sich – her begreifen heißt, ihn auf ein ontologisches Ereignis zurückführen. Die ontologischen Verhältnisse sind keine körperlosen Verbindungen. Das Verhältnis zwischen Ich und Sich-selbst ist nicht eine harmlose Reflexion des Geistes auf sich selbst. Darin besteht vielmehr die ganze Materialität des Menschen.“⁹ Die Selbstreflexivität geschieht leibhaftig, in der Materialität des Körpers, nicht jenseits davon. Ein Bewusstsein zu haben bedeutet, sich vom Sein loszureißen, in Distanz zu geraten. Es bedeutet auch, einen Körper zu haben, der zum Kommen des Bewusstseins wird. Der Körper setzt sich nicht, sondern er ist die Position, das „hier“ des Bewusstseins.¹⁰ Der Körper steht für die Passivität des Menschen, der sich seinen Körper nicht ausgesucht hat, sondern sich immer schon in ihm vorfindet. Levinas kommt seiner späteren Auffassung vom „inkarnierten Bewusstsein“ nahe, wenn er die „Spiritualität des Körpers“ herausstellt. „Le corps pouvait être plus ou moins expressif et il avait des parties qui l'étaient plus ou moins. Le visage et les yeux, miroirs de l'âme, étaient les organes par excellence de l'expression. Mais la spiritualité du corps ne réside pas dans ce pouvoir d'exprimer l'intérieur. De par sa position il accomplit la condition

⁹ Emmanuel Levinas. *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner ²1989, S. 31.

¹⁰ Vgl. Emmanuel Levinas. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin ⁴1986 (1947), S. 123.

de toute intériorité.“¹¹ Der Körper drückt kein Ereignis aus, er ist selber Ereignis, er drückt keine Seele aus, sondern ist selber Innerlichkeit, Geistigkeit. Es kann kein Bewusstsein ohne Körper und keinen Körper ohne Geistigkeit geben. Levinas widersteht jedem Dualismus zwischen Leib und Seele.

Ähnlich wie Josef Ratzinger, der formulierte, dass eine Seele haben bedeute, Dialogpartner Gottes zu sein, bedeutet für Levinas die Seele letztlich die Bezogenheit des Menschen auf den Unendlichen hin. Levinas deutet die lebende Seele gemäß Gen 2,8 als Rede vom Menschen in jenem Moment, „da der göttliche Atem in die ‚Nasenhöhlen‘ des Körpers eindrang, den Gott mit dem ‚vom Erdboden genommenen Staub‘ gebildet hatte“.¹² Levinas zitiert Woloszyner mit den Worten: „Dass um Himmelswillen niemand in Israel sage: Was bin denn schon ich, und was kann ich schon durch meine bescheidenen Taten in der Welt erreichen? Dass er, im Gegenteil, begreife, dass er wisse und sich in seinem Denken folgendes einpräge: Nicht die geringste Kleinigkeit seiner Taten, seiner Worte und seiner Gedanken in jedem Augenblick geht verloren. Alles steigt wieder zu seiner Wurzel empor, um in der höchsten Höhe, in den Welten zu wirken.“¹³ Die Verantwortlichkeit des Einen für den Anderen ist die Bedeutung menschlicher Identität. Levinas deutet dies so, dass der Mensch in diesem Denken seinerseits die Seele der Welt ist, so, als würde er nach seinem Belieben über das Wort Gottes verfügen, das ihm anvertraut ist, damit er es weiter klingen lasse oder unterbreche. „Was zu äußerst der Vers Gen 1,26 bedeutet, der eine ‚nach dem Bilde Gottes‘ geschaffene Menschheit behauptet; es wäre dies der buchstäbliche – aber dafür der tiefere – Sinn des hebräischen Verses Gen 2,7, wo der Mensch ‚lebende Seele‘ genannt wird [...]; es wäre dies ebenso der Sinn des Verses Jes 51,16: ‚Ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt und dich im Schatten meiner Hand geborgen, als ich den Himmel errichten wollte und die Erde bauen‘[...]. Auch dieser Vers ist buchstäblich zu verstehen! Das schöpferische Wort

¹¹ Ebd., S. 124.

¹² Emmanuel Levinas. Vom Beten ohne zu bitten. Anmerkungen zu einer Modalität des Jüdischen. In: Wilhelm Breuning – Hanspeter Heinz (ed.). *Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft*. Freiburg im Breisgau: Herder 1985, S. 62–70, 65.

¹³ Vgl. das Zitat von Woloszyner bei Levinas, Vom Beten, S. 65.

Gottes wäre in den Mund des Menschen gelegt worden: Von seiner Treue zur Tora hängt das Sein oder Nichtsein des Universums ab.¹⁴

Das Subjekt kann nicht vom Definitiven seiner körperlichen Existenz loskommen. Der Dualismus von Leib und Seele ist damit aufgehoben, aber es verbleibt für das Subjekt die Dualität von Sein und Seiendem.¹⁵

Wenn das Wissen und die Intentionalität sich eine Freiheit von der Bindung an die Materialität des Körpers anmaßen, dann bleibt die Freiheit negativ. Sie ist Nicht-Engagement in der Distanz zur Welt. Sie verweigert sich dem Definitiven, sie ist die Möglichkeit, nichts zu nehmen und nichts zu tun, so als hätte sie nie etwas genommen. Aber diese Freiheit löst das Ich nicht von seiner Existenz.

2.2 Berührung als unmittelbare Nähe des Anderen und als Transzendenzgeschehen in der Zeit

Levinas weiß um die Brisanz des Problems der Unmittelbarkeit in der Philosophie. „Das Unmittelbare ist nicht Gegenstand des Verstehens. Eine unmittelbare Gegebenheit des Bewußtseins ist eine *contradictio in adiecto*.“¹⁶ Nicht von ungefähr wird das in einem Aufsatz gesagt, der sich mit der Frage befasst, ob die Ontologie fundamental sei. Damit ist die Richtung vorgegeben, die Bedeutung unmittelbarer Nähe „jenseits des Wissens“, „jenseits des Seins“ suchen zu müssen.¹⁷ Im Sein kann es keine Unmittelbarkeit, sondern nur Vermittlung geben. Alles geschieht in einer Totalität, in der sich das Ich die Objekte, die ihm erscheinen, unterwirft und zu Mitteln seiner Existenz machen kann. Alles geschieht mit Absicht und aus einem Interesse heraus.¹⁸

Das Problem der Unmittelbarkeit hat Konsequenzen für die phänomenologische Methode. Denn wenn die Beziehung zum Anderen irreduzibel ist, sich nicht dem Verstehen darbietet – was an ihrer Unmittelbarkeit liegt, in der sie bedeutet –, wenn sie nicht ableitbar

¹⁴ Ebd., S. 66.

¹⁵ Vgl. Wolfgang Krewani. *Zeit und Transzendenz. Zur frühen Philosophie von Emmanuel Lévinas*. In: Michael Mayer – Markus Hentschel (ed.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*. Gießen: Focus 1990, S. 85–99, 89.

¹⁶ Emmanuel Levinas. *Die Spur des Anderen*. Freiburg/München: Karl Alber ²1987, S. 117.

¹⁷ Vgl. Guy Petitdemange – Jacques Rolland. *Autrement que savoir. Emmanuel Levinas*. Paris: Osiris 1988, bes. S. 35–54.

¹⁸ In seinem Spätwerk *Jenseits des Seins* versteht Levinas das Sein als Inter-esse, als interessiert-sein. Vgl. Emmanuel Levinas. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München: Karl Alber 1992, S. 26.

ist, dann wird die Herrschaft der Vorstellung noch mehr zerstört, als es schon bei Husserl der Fall war.¹⁹ Das Bewusstsein ist nicht mehr länger die Quelle des Sinnes, so dass das, was die Grenzen des Bewusstseins absolut überschreitet, für dieses Bewusstsein nur nichts sein könnte. Levinas bezieht sich auf die letzten Aufzeichnungen Husserls, in denen nicht mehr ein transzendentes Ego, sondern die kinästhetische Bewegung der Nullpunkt der Subjektivität ist, um von einer grundlegenden Intentionalität des inkarnierten Bewusstseins zu sprechen.²⁰ Das Subjekt verharret hier nicht länger in der Unbeweglichkeit eines idealistischen Subjekts, sondern findet sich in Situationen fortgerissen, die sich nicht in Vorstellungen, die es sich von diesen Situationen machen könnte, auflösen. Wird das Bewusstsein als inkarniertes verstanden, dann ist die Beziehung zum Anderen nur möglich als „Durchdringen zu diesem Anderen“, als Transitivität.²¹ Dann bleibt das Ich nicht in sich, „um alles *Andere* in der Vorstellung zu absorbieren. Es transzendiert sich wirklich. Hier ist die Intentionalität im starken und vielleicht ursprünglichen Sinn des Terminus ein Akt, eine Transitivität, Akt und Transitivität *par excellence*, die jeden Akt erst möglich machen.“²² Intentionalität bedeutet die Einheit von Leib und Seele in einer Offenheit, die nicht schon durch Interessen eingeengt ist. Nicht eine Apperzeption der Einheit von Leib und Seele, sondern Apperzeption als Inkarnation. Der Sprung von der Seele zum Körper ist

¹⁹ Vgl. Levinas. *Die Spur des Anderen*, S. 135. Levinas deutet die Husserlsche „Intentionalität“ in dem Sinne, dass jeglicher Gegenstand das Bewusstsein, durch das er erstrahlt, ruft und gewissermaßen hervorbringt (S. 135f.). Wenn er weiter ausführt, dass sich bei Husserl in der sinnlichen Erfahrung die Zweideutigkeit der Konstitution, in der das Noema die es konstituierende Noese bedingt, abspielt, wohingegen in den weiteren phänomenologischen Analysen auf der begrifflichen Ebene alles getan würde, um transzendente Bedingtheiten zu konstruieren, deren Verkennung bedeuten würde, im Denken Zweideutigkeiten hervorzubringen, dann zeigt sich, warum er der sinnlichen Erfahrung den Vorzug zuschreibt. Jenseits von ontologischen Bedingtheiten hat man keine andere Wahl, als sich mit Zweideutigkeiten zu befassen. Levinas zieht die Zweideutigkeit der Sinnlichkeit den transzendentalen Bedingtheiten vor und hält sie nicht mehr für reduzierbar. Vielleicht, so meint er, ist es die „Warnung vor dem klaren Denken, welches seine konstituierenden Horizonte vergißt, die Husserls Werk auf die unmittelbarste Weise nützlich sein läßt für alle Theoretiker, insbesondere für die, die sich einbilden, das theologische, moralische und politische Denken zu spiritualisieren, und dabei die konkreten und in gewisser Weise fleischlichen Bedingungen verkennen, aus denen die scheinbar reinere Begriffe ihren Sinn ziehen“ (a.a.O. S. 136f.).

²⁰ Vgl. ebd., S. 147.

²¹ Vgl. ebd., S. 148.

²² Ebd., S. 148.

für Levinas absolut, weil er mit dem Unendlichen in einer rätselhaften, diachronen Verbindung steht. In einem bestimmten Augenblick ist der Springer nirgends. Die Analyse des Descartes von der Trennung von Seele und Leib, die sich nicht berühren können, gestattet es Levinas, jene radikale Diskontinuität zu benennen, welche die Transzendenz zu überwinden hat. Das betrifft die Innerlichkeit des Subjekts.

In der Kinästhesie geschieht Transzendenz. In ihr überschreitet sich das Denken, indem es eine leibliche Bewegung vollzieht.²⁵ Die Spiritualität des Bewusstseins wird in die leibliche Bewegung gelegt, durch die es seine Innerlichkeit überschreitet. Das inkarnierte Bewusstsein bedeutet somit auch die Ungleichheit zwischen mir und dem Anderen.²⁴ Damit ist eine Verselbigung, eine Angleichung ausgeschlossen. Der Abstand, die Trennung zwischen Ich und Anderem ist aufgrund der Materialität des Ich in seiner Leibhaftigkeit nicht zu überwinden. Unmittelbarkeit bedeutet Trennung, Distanz bzw. Differenz, aber nicht als Negativität, sondern als Eröffnung eines Zeit- bzw. Zwischen-Raumes, in dem Nähe geschehen kann. Aus dieser Perspektive nach der Nähe des Anderen zu fragen bedeutet, Nähe von der Sinnlichkeit her zu verstehen und der Sinnlichkeit eine Bedeutung zusprechen, die ihr nicht erst durch das Denken verliehen wird. Sinnlichkeit bedeutet Nähe ohne Verzweckung, ohne Interesse. Grundlose Nähe, die „gratuit“, umsonst, grundlos geschieht.²⁵ Die Sinnlichkeit ist aus sich heraus bedeutsam. Es begegnen sich ein Ich und ein Anderer, die aufgrund ihrer leiblichen Verfasstheit voneinander getrennt sind und dies nicht selber konstituiert haben können, weil sie sich immer schon so vorfinden. Diese Trennung hat eine Bedeutung. Ihr bleibt Levinas auf der Spur.

In der sinnlichen Empfindung, die Levinas von der Husserlschen „Urimpression“ her versteht, kommt jene Unmittelbarkeit zur Sprache, die für das Verständnis von der Nähe des Anderen entscheidend ist. In ihr zeigt sich eine Rezeptivität und Passivität des Subjekts, in der das Andere das „Selbe“ durchdringt.²⁶ Die Durchdringung geschieht nicht

²⁵ Vgl. ebd., S. 149. Diese Konzeption des Bewusstseins ist für Levinas „vielleicht das Ende des Idealismus“ (S. 149).

²⁴ Vgl. ebd., S. 150.

²⁵ Hier ergibt sich eine spannender Bezug zu Ignatius von Loyola und seinen Exerzitien. Denn die Trost-Erfahrung der Gnade geschieht ohne vorausgehenden Grund (sine causa praecedente) d. h. unmittelbar. Sie ist nicht berechenbar, nicht herstellbar, weil sie sich der Nähe eines Anderen (Gottes) verdankt.

²⁶ Vgl. Levinas. *Die Spur des Anderen*, S. 173.

im Denken. In ihm wäre Intentionalität Verselbigung, Angleichung des Anderen an die eigene Vorstellung. Das Geheimnis der Intentionalität von der Empfindung her gesehen, liegt in einem „Abstand von...“.²⁷ Dieser Abstand erweist sich als zeitlicher. „Der Abstand der Urimpression ist das an sich erste Geschehen des Abstandes der Phasenverschiebung; es handelt sich nicht darum, diesen Abstand im Verhältnis zu einer anderen Zeit festzustellen, sondern im Verhältnis zu einer anderen Urimpression, die selbst ‚mit im Spiel‘ ist: Der Blick, der den Abstand feststellt, ist dieser Abstand selbst. Das Bewußtsein der Zeit ist nicht eine Reflexion über die Zeit, sondern die Zeitigung selbst.“²⁸ Das Bewusstsein der Zeit ist die Zeit des Bewusstseins. Das Bewusstsein kann sich nicht mehr über die Zeit erheben. Das Bewusstsein bedeutet Altern und die Suche nach einer verlorenen Zeit.²⁹ Denn was von außen in der Empfindung in das Bewusstsein eindringt, in der Urimpression, wird erst nach einer diachronen Phasenverschiebung von der Intention durchgeistigt. Das bedeutet eine Störung der Synchronisierungsleistung des Subjekts und seiner Fähigkeit zur Sinnzuschreibung. Das in der Empfindung Gegebene hat schon einen Sinn, bevor ihm einer zugeschrieben werden könnte. Es gibt ein Moment der Unmittelbarkeit in der Empfindung, dem sich das Bewusstsein beugen muss. In dem Moment, wo das Bewusstsein den Augenblick der Urimpression, der genesis spontanea, jenseits von Protention und Retention erfassen will, kommt es schon zu spät, ist die Empfindung bereits in den Bereich der Retention abgesunken.³⁰ So steht das Bewusstsein der Zeit nicht souverän gegenüber, sondern sucht die sich entziehende

²⁷ Ebd., S. 173.

²⁸ Ebd., S. 169.

²⁹ Ebd., S. 173.

³⁰ Zum Phänomen dieser Zeitverschiebung, die ich als Verspätung deute, vgl. Erwin Dirscherl. Paulus und seine messianische (Lebens-)Zeit der Wandlung. In: Ders. *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*. Paderborn u. a.: Schöningh 2013, S. 137–164. Auch Giorgio Agamben hat mit Bezug auf Gustave Guillaume von der zeitlichen Anwesenheit des Bewusstseins bei sich selbst als „Verspätung“ gesprochen (vgl. Dirscherl, Paulus, S. 149). Dazu auch Bernhard Waldenfels. *Ortsverschiebungen – Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, bes. S. 143–148. „Wir sind nie völlig auf der Höhe der Zeit, sondern treten stets mit gewisser Verspätung auf den Plan, und unsere eigene Rede schallt uns entgegen wie ein Echo unserer selbst, ganz zu schweigen vom fremden Appell, der unserer Initiative zuvorkommt“ (S. 147). Waldenfels betont zu Recht, dass diese Verspätung einen Zeitraum der Freiheit eröffnet (S. 150).

Fülle festzuhalten und das unvorhersehbar Neue zu erwarten.⁵¹ Es ist auf die Erinnerung angewiesen.

Levinas weitet diese Analysen aus und spricht von einer Dauer der Zeit, die dem Wollen des Ich entzogen ist und als Altern geschieht. Das Bewusstsein sieht sich einer passiven Synthesis gegenüber, die geschieht, ohne dass das Bewusstsein sie aktiv hätte wählen können.⁵² „Passives Bewußtsein als die Zeit, die vergeht und mich älter macht ohne mein Zutun. Unmittelbares, nicht intentionales Selbstbewußtsein, zu unterscheiden von der Reflexion...“⁵³ In der passiven Synthesis der Dauer widerfährt dem Subjekt ein „Sein-ohne-Beharren“. Es kann nicht einschreiten, es kann nicht wagen. Das Subjekt befindet sich in einer Gegenwart, die die Gegenwart fürchtet, die das Beharren im Sein fürchtet, die beunruhigt ist angesichts dessen, was die Rückkehr zur Beharrlichkeit mit sich bringen könnte. „Schlechtes Gewissen oder Schüchternheit; ohne Schuld, aber angeklagt; und verantwortlich selbst für die eigene Gegenwart. Zurückhaltung des Nicht-Bekleideten, des Nicht-Gerechtfertigten, des ‚Fremden auf Erden‘ nach der Formulierung des Psalmisten, des Heimatlosen oder des ‚Obdachlosen‘, der nicht einzutreten wagt. Vielleicht ist ursprünglich dies die Innerlichkeit des Seelisch-Geistigen: dieses Fehlen der dreisten Kühnheit, sich im Sein und in seiner Haut zu behaupten.“⁵⁴ Die passive Synthesis des Alterns bedeutet eine In-Frage-Stellung des Subjekts und genau darin besteht das schlechte Gewissen. Die Rechtmäßigkeit des Beharens im Sein wird in Frage gestellt.⁵⁵ „Conscience morale“ bedeutet Infragestellung durch das mich beanspruchende Antlitz des Anderen und seinen Tod, als Gewissensbiss oder Skrupel dazusein.⁵⁶ Die Begegnung

⁵¹ Vgl. Levinas. *Die Spur des Anderen*, S. 173.

⁵² Vgl. Emmanuel Levinas. *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Freiburg/München: Karl Alber 1985, S. 246.

⁵³ Ebd., S. 244.

⁵⁴ Ebd., S. 248.

⁵⁵ Ebd., S. 249.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 216. Man muss bei dem Wort „conscience“ immer daran denken, dass es in der frz. Sprache beides, Bewusstsein und Gewissen bedeuten kann, auch ohne den Zusatz „morale“. Mit dieser Doppeldeutigkeit geht Levinas bewusst um. „Conscience“ bedeutet die spürbare, unmittelbare, nicht synchronisierbare Anwesenheit des Anderen im Selben (Gewissens-biß). Das wird *Jenseits des Seins* konsequent bedenken. Wenn Levinas immer wieder auf das Gewissen rekurriert, (vgl. a.a.O. S. 86, 216f., 227, 247–250, 253, 256, 266, 268) dann geschieht das nicht in moralisierender Absicht, aber ermahnt sicherlich die Philosophie, nicht gewissenlos zu werden, indem sie sich über die Nöte der Zeit erhebt.

mit dem Anderen wird nicht durch das Denken vermittelt, sondern überfällt es und ist unmittelbar spürbar.

In der Empfindung wird die Beziehung zum Anderen verleiblicht.⁵⁷ Der Leib in seiner Sinnlichkeit, nicht das Bewusstsein ist für Levinas der Nullpunkt aller Erfahrung. Das ist der Kern der Rede von einem inkarnatorischen Bewusstsein. „Das Subjekt hält sich nicht in der Unbeweglichkeit des Absoluten, wo das idealistische Subjekt seinen Platz hat; es findet sich hineingezogen in die Situationen, die sich nicht in Vorstellungen auflösen, die es sich von diesen Vorstellungen machen könnte.“⁵⁸ Das Geistige ist nicht von der Sphäre des Leiblichen, von seinem Rückbezug auf die Organe, auf seine Lokalisierung im Raum etc. zu trennen. Der Leib ist das Organ der Transzendenz.⁵⁹ In der sinnlichen Erfahrung erschließt sich daher eine Quelle von Bedeutungen.

Bei Husserl, so Levinas, wird dem Empfindungsgeschehen seine transzendente Bedeutung zurückgegeben. Diese Einsicht hat zur Folge, dass die Frage nach Sinn und Bedeutung nicht mehr durch eine **Deduktion**, die von einem zeitlosen Blick ausgeht, beantwortet werden kann.⁴⁰ Nicht von der zeitlosen Vernunft, sondern von der Sinnlichkeit her erschließt sich Sinn. So kann z. B. die Zeit nicht mehr als eine solche verstanden werden, die einer unbeweglichen Ewigkeit zeitlos gedachter Vernunft entquillt und einem unbeteiligten Subjekt erscheint. Das verwehrt die Diachronie eines alternden Bewusstseins. Die **Reduktion** führt nicht mehr zu einem transzendentalen sinnkonstituierenden Ego, sondern zum inkarnierten Bewusstsein, das Sinn empfängt.

Die sinnliche Verfasstheit des Subjekts in ihrer Unmittelbarkeit ermöglicht es, von dorthier die unmittelbare Nähe des Anderen im Sinne der Berührung zu verstehen. Das „Sinnliche muß in einer primordialen Hinsicht als Berühren gedeutet werden“.⁴¹ Das Berühren bedeutet reine Annäherung und Nähe inkarnierter Subjekte und ist nicht reduzierbar auf die Erfahrung der Nähe. Das wird an der Liebkosung verdeutlicht, die schon im Frühwerk genannt wurde. Berühren bedeutet Nähe ohne Intention, ohne Interesse.

⁵⁷ Vgl. Levinas. *Die Spur des Anderen*, S. 175.

⁵⁸ Ebd., S. 178.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 181.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 169.

⁴¹ Ebd., S. 278.

Ein inkarniertes Subjekt kann sich also zum einen nur im leiblichen Vollzug transzendieren und ist aufgrund seiner Materialität vom Anderen getrennt. Auf der anderen Seite ist es verwundbar und ausgesetzt. Ausgesetzt dem Anderen, ohne es zu wollen. Levinas, der bis zu *Totalität und Unendlichkeit* noch danach fragt, wie sich das Subjekt transzendieren kann, wird in *Jenseits des Seins* die Richtung genau umkehren und fragen, was dem Subjekt zustößt, wenn ihm die Transzendenz in der Nähe des Anderen widerfährt. Der Akzent wird von einem aktiven Vollzug des Transzendierens immer mehr auf ein passives Geschehen gelegt.

Diejenige Verfasstheit des Menschen, die den Übergang von der Ordnung des Seins in eine Ordnung „jenseits des Seins“ darstellt, sind die Sinnlichkeit und die Leiblichkeit. Nur durch sie kann das Subjekt „Außer sich“ sein und dem Nächsten als dem Anderen unmittelbar begegnen, von dem es Sinn und Bedeutung empfängt. „Was unmittelbar einen Sinn hat, bevor er ihm verliehen wird, genau das ist der Nächste.“⁴² Darin liegt die Bedeutung der Sinnlichkeit, dass in ihr ein unmittelbarer Sinn empfangen werden kann, der nicht vom Bewusstsein des Ich her zu konstituieren oder abzuleiten ist. Der Sinn wird vom Anderen her empfangen, er verdankt sich nicht der Selbigkeit des Subjekts. Der Andere erhält seine Bedeutung nicht durch das Ich, sondern er bedeutet durch sich selbst, unableitbar. Genau das ist die Bedeutung des Antlitzes des Anderen. Das Antlitz des Anderen ist kein Phänomen, sondern Ausdruck, „Selbst-Bedeuten par excellence“.⁴⁵ Es empfängt seine Bedeutung weder vom Ich, noch von einer Sinntotalität oder einem System her. Levinas denkt den Gedanken der Einzigkeit. Einzigkeit ist nicht vergleichbar. Jeder Mensch ist einzig und unverwechselbar, unvertretbar. Die Einzigkeit beschreibt eine unverfügbare unmittelbare Bedeutung, die sich nicht menschlicher Zuschreibung verdankt. Das Antlitz ist selbst Quelle des Sinns. Seine Bedeutung ist absolut, losgelöst von jeder Sinnzuschreibung durch das Subjekt oder durch ein System. Das kann nicht ohne Folgen für das Ich bleiben.⁴⁴ Woher aber erhält das Antlitz des Anderen seine absolute Bedeutung?

⁴² Ebd., S. 281.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 282.

⁴⁴ In *Jenseits des Seins* hat Levinas diesen Denkansatz radikalisiert. Durch den Anderen erhält das Subjekt seine Bedeutung im Sinne des „Für-den-Anderen“. Nur vom absolut Anderen her, aus der Transzendenz, kann dem Ich diese Bedeutung auferlegt werden. Im Selbstbezug des „Für-Sich“ bliebe diese Bedeutung immer in der Immanenz

Der Leib, nicht das Bewusstsein, wird für Levinas zum Organ der Transzendenz, die Sinnlichkeit zum Ort des Empfangs von Sinn. Transzendenz kann nur im leiblichen Akt, nicht im reinen Denken passieren. Könnte nicht gezeigt werden, dass die These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe dann an Brisanz gewinnt, wenn die Nähe des Nächsten jene Situation des *à Dieu* ist, in der Gott in das Denken einfällt, so dass nicht die kognitive, sondern die ethische Bedeutung den Vorrang in der Gottesbeziehung erhält? In einer Gottesbeziehung, die als unmittelbare zur Sprache zu bringen ist, eine Unmittelbarkeit, die in der Ontologie immer sogleich vermittelt und damit ihrer Brisanz beraubt würde.

2.3 Sprache und Rekurrenz: Identität als der Andere im Selben

Das Sagen (*dire*) bedeutet für Levinas das „Der-Eine-für-den-Anderen“. Er versteht die Sprache des Menschen fundamental als „Ex-position“ und „Ex-expression“. Die Bedeutung dieser Worte wird hyperbolisch auf diejenige Bedeutung reduziert, die sie von „Jenseits des Seins“, vom Guten her erhalten. Sagen bedeutet dann, sich auszusetzen (*ex-position*),⁴⁵ sich auszudrücken (*ex-expression*) bis hin zur Asche. Das Sagen geschieht „Für-den-Anderen“ und genau das ist die Bedeutung der Transzendenz. „Die Transzendenz als Bedeutung und die Bedeutung als Bedeutung eines der Subjektivität vor jeder Aussage gegebenen Befehls: Reines Der-Eine-für-den-Anderen.“⁴⁶ Diese Bedeutung des „Der-Eine-für-den-Anderen“ ist jene Bewegung der Transzendenz, die das Selbst von sich weg führt. Die Bedeutung des „Für-sich“ würde in der Immanenz des Selben ebenso verbleiben wie ein „An-sich“. Das „Für-Andere“ kehrt die Bewegung der Selbstbezogenheit radikal um. Alles, auch die Innerlichkeit des Subjekts wird nach außen gekehrt, setzt sich aus für den Anderen und wird besessen von dem Anderen. Das Geschehen der Transzendenz bedeutet ein Geschehen der Güte, es geschieht *gratuit*, grundlos, ohne *Inter-esse*. Es befällt auch die Innerlichkeit des Menschen, ebenso wie der Ande-

geschlossen. Transzendenz bedeutet immer die Bewegung „Für-den-Anderen“, die ethisch bedeutet.

⁴⁵ Vgl. Levinas. *Jenseits des Seins*, S. 116f.

⁴⁶ Emmanuel Levinas. *Gott und die Philosophie*. In: Bernhard Casper (ed.). *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Freiburg/München: Karl Alber 1981, S. 81–123, 123.

re. Die Beziehung zum anderen Menschen geht uns unter die Haut, sie bleibt uns nicht äußerlich. Daher spricht Levinas, wie die Hl. Schrift, vom Herzen des Menschen als jener Personmitte, in der wir den Anderen in uns spüren können. Wir können unsere Herzen füreinander öffnen und sind im Herzen miteinander, ja mit allen verbunden. Ohne diese innerliche Beziehung zum Anderen würde die Welt herzlos.

Die Nähe des Anderen bedeutet in seiner Unmittelbarkeit „der Andere im Selben“. Zu ihm stößt jene Bewegung vor, die Levinas als Rekurrenz bezeichnet.⁴⁷ Rekurrenz (*réccurrence*) bedeutet ein Ins-Wort-bringen der Transzendenz der Leiblichkeit. Sie bedeutet, vor den eigenen Anfang zurückzugehen, Herkunft aus uneinholbarer Vergangenheit.⁴⁸ Damit überschreitet sie radikal jene Reduktion, die vom Gesagten zum Sagen gelangt, aber nicht weiter zu gelangen zu vermag als bis zum inkarnierten und ausgesetzten Subjekt. Die Rekurrenz, die nicht mehr eine Methode der Bedeutungsfindung meint, bedeutet Passivität des In-sich-Gehens, die dem Subjekt widerfährt. Sie bedeutet Nahen der Transzendenz, die dem Ich widerfährt und dieses in sich hineinreißt, um es im Innersten umzukehren, nach außen zu kehren, „Für-den-Anderen“. Die Rekurrenz passiert in der eigenen Haut des Sich und bedeutet ein Zurückgehen in jene Zwischenzeit, die das Einatmen vom Ausatmen trennt, die Diastole von der Systole des Herzens, das dumpf an die Wand seiner Haut schlägt.⁴⁹ Der Rückzug in die eigene Haut, aus der das Ich nicht heraus kann, bedeutet das In-sich der Kontraktion der Selbstheit und ihres Zerspringens (Kernspaltung). Die Rekurrenz bedeutet jene Aufrichtigkeit, von der schon die Rede war, ein Sich-ausliefern an den Nächsten, dessen Antlitz mich zur

⁴⁷ Vgl. Levinas. *Jenseits des Seins*, S. 227–243.

⁴⁸ Vgl. die Ausführungen von Thomas Wiemer in Levinas. *Jenseits des Seins*, S. 227f., Anm. a.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 241. Hier zeigt sich, dass Levinas an den Organen des Menschen, an seiner belebten Materialität, absolute Bedeutungen abliest, die etwas von der Subjektivität und Kreatürlichkeit des Menschen verraten. So wie das Herz sich krümmt und weitet, sich zusammenzieht und entspannt, so auch die Selbstheit des Ich. Anspannung und Entspannung für den Anderen, Selbstkontraktion und Mitteilung, Einatmen und Ausatmen, Sich-Aussetzen bis in die Lunge hinein, in all dem aber Leben von einer Inspiration. Die Materialität des Menschen ist bedeutsam und nicht hintergebar. In ihr zeigt sich die Bedeutung des Für-den-Anderen unmittelbar in der Empfindung. Dieser Unmittelbarkeit kann Levinas nur auf der Spur bleiben, wenn er sie auch in der materiellen Verfasstheit des Menschen sucht.

Annäherung aufruft und Sagen bedeutet. „In der Annäherung an das Gesicht wird das Fleisch Wort, die Liebkosung – Sagen.“⁵⁰

Das Fleisch wird Wort, Ausdruck (ex-pression), Gabe und wird so in die Transzendenz, die „Der-Eine-für-den-Anderen“ bedeutet hineingerissen. Die Rekurrenz ist ein Auf-Sich-Zurückgehen von der unabweisbaren Forderung des Anderen her, Sollen, das mein Sein unendlich übersteigt, Sollen, das zu Schuld und äußerster Passivität wird.⁵¹ Das Ich wird durch den Leib zum Träger der Welt, die Passivität des Inkarniertseins bedeutet eine Verantwortung, in die ich vor jeder Bindung, die ich frei wählen könnte, eingesetzt wurde. Die Freiheit entspringt einer Verantwortung und Erwählung, die im diachronen Sinne der Freiheit vorausgeht. Diese Verantwortung kann ich nicht fliehen, ich kann mich nicht entschuldigen, wenn der Andere mir anbefohlen ist und meiner Hilfe bedarf. Die Verantwortung ist die Bedeutung der Freiheit.

Die Rekurrenz der Selbstheit bedeutet Inkarnation als Expression, welche die Seele zusammenzieht und nackt dem Anderen aussetzt. Rekurrenz bedeutet ein Geschehen, welches los-gelöst vom Sein das Ich auf sein Sich zurückwirft, auf den Anderen im Selben. Rekurrenz meint ein Transzendenz-Geschehen, das diachron passiert, das in die Innerlichkeit führt, um sie nach außen zu wenden. „Soll, das das Haben übersteigt, aber das **Geben** ermöglicht. Rekurrenz, die ‚Inkarnation‘ ist und in der der Leib, durch den das Geben möglich wird, **andere** werden läßt, ohne zu entfremden, denn dieses Andere ist das Herz – und die Güte – des Selben, die Inspiration oder eben der Psychismus der Seele.“⁵² Die Worte „Inspiration“ und „Psychismus“ sind mit Bedacht gewählt.⁵³ Das Phänomen der Luft und des Atmens ist von herausragender Bedeutung für Levinas. Phänomenologisch wird dies zum einen wiederum an der Sprache verdeutlicht. Denn wenn das Gesagte auf das Sagen zurückgeführt (re-duziert) wird, dann wird damit das

⁵⁰ Ebd., S. 211.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 242.

⁵² Vgl. ebd., S. 242. Der Leib bedeutet für Levinas die äußerste Passivität der Inkarnation. Als leibliches erweist sich das Sich als Träger der Welt, die es erleidet. (Vgl. S. 242 Anm. 12)

⁵³ Auf den biblischen Geist- und Seele-Begriff, der hier im Hintergrund steht, kann ich hier nicht näher eingehen. Im Hebräischen bedeutet Geist (ruah) Luft, Wind, Hauch und im Bild von der Seele, die ausgehaucht wird, finden wir diese Bedeutung auch wieder.

Gesagte auf das Atmen zurückgeführt.⁵⁴ Das Atmen des Sagens öffnet mich dem Anderen und bedeutet ihm die Bedeutsamkeit des Ich. Das Sagen bedeutet die einzige Weise, wie das inkarnierte Ich und der Andere sich unmittelbar nahekomen können, ohne Gewalt auszuüben. Die Offenheit des Sich für den Anderen ist eine Beziehung, die kein Sich-einrichten bedeutet, sondern sie ist das Atmen, Transzendenz als Ent-schlossenheit.⁵⁵ Im Sagen als Atmen spaltet sich das Ich noch über die Lunge hinaus, die von der Luft gespalten wird.⁵⁶ Das Nahekomen des Nächsten geschieht als Wind der Anderheit, die mir den Atem verschlägt. Die Spaltung über die Lunge hinaus betrifft das „indivis“ des Individuums, seinen Kern, der gespalten wird.⁵⁷ Sie bedeutet „sich öffnen wie der Raum, sich durch die Atmung aus der Geschlossenheit in sich befreien“.⁵⁸

Levinas spricht vom „Psychismus der Seele“, der als Phasenverschiebung in der Identität des Menschen verstanden wird, als der Andere in mir. Die „inkarnierte Befähigung zur Güte“ kommt vom Anderen her und „verlängert sich in die leiblich erfahrbare Güte“.⁵⁹ Das ist die Heteronomie, ohne die Levinas die Freiheit als Verantwortung nicht denken kann. Bin ich die Geisel des Anderen? Jakub Sirovátka übersetzt den Begriff „ôtage“ nicht als „Geisel“, sondern Bernhard Casper folgend als „Leib-Bürge“.⁶⁰ Das Subjekt ist nicht mit sich identisch. Die Differenz in ihm ist die zeitliche Beziehung zum Anderen, die leibhaf-

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 386. Ich kann nichts sagen, ohne zu atmen, ohne mit Luft die Stimme zu bilden.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 387.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 385.

⁵⁷ Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI. hat in einer Predigt das Bild von der Kernspaltung gebraucht, um das Geschehen der Liebe auf den Punkt zu bringen. Mit Blick auf den Tod Jesu sagt er: „Alle Menschen warten immer schon irgendwie in ihrem Herzen auf eine Veränderung und Verwandlung der Welt. Dies nun ist der zentrale Verwandlungsakt, der allein wirklich die Welt erneuern kann: Gewalt wird in Liebe umgewandelt und so Tod in Leben. Weil er (Jesus, E. D.) den Tod in Liebe umformt, darum ist der Tod als solcher schon von innen her überwunden und Auferstehung schon in ihm da. Der Tod ist gleichsam von innen verwundet und kann nicht mehr das letzte Wort sein. Das ist sozusagen die Kern-spaltung im Innersten des Seins – der Sieg der Liebe über den Hass, der Sieg der Liebe über den Tod. Nur von dieser innersten Explosion des Guten her, die das Böse überwindet, kann dann die Kette der Verwandlungen ausgehen, die allmählich die Welt umformt.“ Benedikt XVI. *Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages* (VAS 169). Bonn 2005, S. 85f.

⁵⁸ Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 385.

⁵⁹ Vgl. dazu Jakub Sirovátka. *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*. Freiburg/München: Karl Alber 2006, S. 197.

⁶⁰ Vgl. Sirovátka. *Der Leib*, S. 197.

tig gelebt wird und vom Anderen und vom Unendlichen her in einer unvordenklichen Vergangenheit eröffnet wurde. So kann leibhaftige Transzendenz im Sein für den Anderen geschehen, die eine Kernspaltung des Selbst bedeutet.

Das aber setzt ein Jenseits voraus, meine Inspiration durch den Anderen. Die Inspiration bis zum Ende, bis zum Aushauchen, das ist die Nähe des Anderen. Dazu bedarf es eines langen Atems. Geist bedeutet den längstmöglichen Atem gegenüber dem zu kurzen Atem der Animalität.⁶¹ Hier wird auch der Geist leibhaftig verstanden, ein wunderschönes Bild, das nicht ontologisch, sondern ethisch bedeutsam wird. „Ist nicht der Mensch das Lebewesen, das zum längsten Atem fähig ist – in der Inspiration, die nicht ins Stocken kommt, und im Aushauchen, von dem es kein Zurück mehr gibt? Sich transzendieren, aus dem Eigenen weggehen bis dahin, aus sich selbst wegzugehen, heißt zum Stellvertreter des Anderen werden...“⁶² Diesem Anderen ist das Ich in seinem Selbst, in seinem Innersten leibhaftig ort-los ausgesetzt.⁶³

Der „Andere im Selben“ bedeutet Mutterschaft, Matrix des Selben, die Schwangerschaft des Anderen im Selben,⁶⁴ die Rekurrenz des Sich bedeutet die Selbstkontraktion⁶⁵ „Für-den-Anderen“, eine Bewegung, die noch hinter die Identität zurückgeht.⁶⁶ Die Rekurrenz bedeutet das tiefste Geheimnis des Subjekts.⁶⁷ Das Ich bedeutet, indem es sich bedeutet.⁶⁸ Es bedeutet unmittelbar. Die unmittelbare Bedeutung des Ich verdankt sich einem „jenseits des Seins“, dem Unendlichen. „Die Herrlichkeit des Unendlichen ist die an-archische Identität des Subjekts, des Aufgescheuchten, Vertriebenen, der sich seiner Vertreibung nicht entziehen kann, ich, zur Aufrichtigkeit gelangt, indem ich dem Anderen – für den ich und vor dem ich verantwortlich bin – Zeichen gebe von ebendiesem Zeichengeben, das heißt dieser Verantwortung:

⁶¹ Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 387f.

⁶² Ebd., S. 388.

⁶³ Dieses Ausgesetztsein bedeutet bei Levinas zugleich Eingesetztsein als Subjekt in Freiheit und Verantwortung.

⁶⁴ Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 234.

⁶⁵ Zur Bedeutung des Gedankens der Selbstkontraktion Gottes im Kontext des Schöpfungsgeschehens bei Levinas vgl. Josef Wohlmuth. *Im Geheimnis einander nahe*. Paderborn u.a.: Schöningh 1996, S. 63–98; Ders. *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*. Paderborn u. a.: Schöningh 2002, S. 139–159.

⁶⁶ Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 252f.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 245.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 185.

‚hier, sieh mich‘. Sagen vor allem Gesagten, Zeugnis der Herrlichkeit. Zeugnis, das **wahr** ist, aber von einer Wahrheit, die nicht rückföhrbar ist auf die Wahrheit der Enthüllung und die nichts Sichtbares berichtet. Sagen ohne noematische Korrelation, im reinen Gehorsam gegenüber der Herrlichkeit, die gebietet; ohne Dialog, in einer Passivität, die von vornherein dem ‚hier, sieh mich‘ untersteht.“⁶⁹ Die Identität des Ich bedeutet leibhaftiges Zeugnisgeben von der Herrlichkeit des Unendlichen: In-fini in der Doppelbedeutung von „im Endlichen“ und „unendlich“.

3. Konsequenzen: Der Leib als Präsenzraum des Menschen und des Wortes Gottes

Es ist spannend, von diesen Überlegungen her Karl Rahner zu lesen. Da entdeckt man neu, dass auch dessen transzendentes Denken stark von der Phänomenologie geprägt ist und den Leib durchaus im Blick hat. Die Leibhaftigkeit als „raum-zeitliches Dasein des Geistes“ bedeutet für Rahner ein Ausgehen, ein „Sich-selbst-Hineinbegeben in das wirklich Andere“.⁷⁰ Das Phänomen der Alterität wird hier berührt und fordert das Subjekt heraus. Dieses Andere ist bestimmt von der Freiheit Anderer, von den Gegebenheiten der Naturgesetze etc. und ist damit meiner Freiheit entzogen, mir vorgegeben. So kommt es zu einer Zweideutigkeit von Aktivität und Passivität, von Tun und Erleiden im Menschen, der diese Spannung leben, aber nicht rational auflösen kann. Der Mensch „kann existenziell nicht genau sagen, das an diesem Konkreten komme von innen und jenes daran komme von außen. Die Leibhaftigkeit des Menschen ist die zweideutig gewordene Aussage des Menschen über sich selbst, ist es notwendig und bleibt es für immer für den Menschen, für ihn selbst und erst recht natürlich für die anderen.“⁷¹ Der Mensch, der auf der Suche nach seinem Ich-Kern ist, wird sich entzogen, wenn er ihn findet, weil er in diesem Kern zugleich an das Andere rührt. Wenn der Mensch sich selbst als leibhaftig ausspricht, dann geschieht diese Aussage „in die gemeinsame Raum-Zeitlichkeit hinein“, er spricht sich in eine Sphäre

⁶⁹ Ebd., S. 317f.

⁷⁰ Karl Rahner. Der Leib in der Heilsordnung. In: Ders. *Schriften zur Theologie XII*. Zürich u.a.: Benzinger 1975, S. 407–427, 423.

⁷¹ Ebd., S. 424. Dies hat natürlich auch spannende Konsequenzen für die Fragen nach Schuld und Sünde, wie sie gerade jetzt nach der Familiensynode diskutiert werden.

hinein aus, die „gar nicht ihm allein gehört“. ⁷² Ich deute diese Sphäre als einen zeitlichen Zwischen-Raum, der zwischen mir und dem Anderen und doch auch in mir gegeben ist, zwischen Ich und Selbst. Gerade in meiner Leiblichkeit liegt der Grund dafür, dass ich auch in meiner innersten Mitte, in meiner Unersetzlichkeit und unververtretbaren Freiheit offen stehe nach außen, auf den und die Anderen hin. Der Mensch ist ein „offenes System“ und der Leib ist das „raum-zeitliche Sich-selbst-Vollziehen des Geistes“. ⁷³ Erstaunlich und konsequent ist, dass Rahner den universalen Zusammenhang aller Menschen in der Leiblichkeit gegeben sieht, denn der Leib steht für die konkrete raum-zeitlich Verfassung des Menschen und dessen, was wir Geist nennen. Alle Menschen „wohnen [...] in dem einen selben Leib, der die Welt ist“. ⁷⁴ Somit bedeutet die Rede von der einen Welt, in der wir leben, nicht einen gedachten oder mentalen, sondern einen leibhaftigen Zusammenhang aller Menschen und Geschöpfe. Die Ängste und Nöte, die Freude und Trauer aller sind wahrnehmbar, fühlbar und verstehbar, weil wir alle leibhaftig existieren und gerade darin verbunden sind. So ist der Leib selbst die offene bzw. geöffnete Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen mir und dem Anderen. Der Präsenzraum meines Lebens geht in einen Zwischenraum über, der mich mit dem Anderen, der Einzigkeit mit Universalität verbindet. In diesem Raum geschieht Sprache als Selbstmitteilung und Berührung.

Karl Rahner geht ganz im Sinne seiner sonstigen Reflexionen zur Theologie der Menschwerdung in der Bewertung des Leibes noch einen entscheidenden Schritt weiter: „Es ist also gesagt, daß das ewige Wort Gottes, indem es sich aus der innergöttlichen Verschwiegenheit, in der es beim Vater ist, hinausragt in das Nichtgöttliche, dadurch genau das wird, was wir *sarx* nennen – Mensch, aber wirklich leibhaftiger Mensch, ja todgeweihter Mensch, leidender Mensch, bedrängter Mensch.“ ⁷⁵ Das verborgene Wort Gottes tritt aus dem Schweigen in das Sprechen.

Der Leib wird somit zum Präsenzraum des Wortes Gottes, zum leibhaftigen Zeit-Raum der Stimme Gottes. „Fleisch, Mensch als leibhaftig konkreter, geschichtlicher ist gerade das, was wird, wenn der Logos,

⁷² Ebd., S. 424f.

⁷³ Ebd., S. 426 und 427.

⁷⁴ Ebd., S. 426. Im Kontext dieser Überlegungen verwahrt sich Rahner gegenüber dem Vorwurf, er habe die Intersubjektivität vernachlässigt, vgl. a.a.O. S. 425 Anm. 20.

⁷⁵ Ebd., S. 410.

aus sich selbst heraustretend, sich selber aussagt.⁷⁶ Der Leib ist die Selbstaussage Gottes⁷⁷ und wird damit selbst zu einem Geheimnis, das nicht entschlüsselt werden kann. „In dieser Leibhaftigkeit also ist der Ort, an dem jene Liebe und jener Gehorsam sein mußten, damit sie das sind, was sie sein sollten, uns erlösend.“⁷⁸ Zu der leibhaftigen Konkretheit des Lebens Jesu aber gehört gerade sein Tod. Durch diesen Tod werden wir erlöst, durch diesen Tod ist die leibhaftige Konkretheit des Gehorsams und der Liebe Jesu gegeben. Zum leibhaftigen Leben gehört der unvermeidbare Tod, den auch Jesus nicht übergehen kann. Der Leib und der Tod vereinen uns alle miteinander und mit ihm, dem Gekreuzigten. Hätte der Sohn Gottes keinen wirklichen Leib gehabt und keinen Tod erlitten, könnten wir keine Gemeinschaft mit ihm haben. Der Leib ist der Ort der Erscheinung, der einzigartigen Präsenz, und das, was in ihm erscheint ist mit dem identisch, was sich in der Erscheinung zeigt. Der Leib ist keine Maske, weder christologisch noch anthropologisch. Das schöpferische Wort Gottes ist präsent im Leib Jesu, unser Ich ist präsent in unserem Leib. Für unseren Leib gilt, dass er durch ein Wort geschaffen wurde und dass er wieder Wort werden kann, wenn wir uns selbst mitteilen in der Sprache, wenn wir uns aussetzen für den Anderen.⁷⁹ Ohne Leib kein hörbares Wort und keine vernehmbare Sprache, ohne Leib keine Erfahrung. Ohne menschliches, leibhaftiges Wort, wäre das Wort Gottes nicht hörbar in der Zeit. Es ist der Leib, der uns nicht nur die Grenzen unserer Kontingenz aufzeigt, sondern auch die Grenzüberschreitung vollzieht, wenn er zum Präsenzraum des Wortes Gottes werden konnte. Der Leib ist unendlich geöffnet, in seinen Sinnen, in seiner Wahrnehmung, die uns die Grenze zwischen Innen und Außen fließend werden lässt, wenn das, was wir wahrnehmen, uns im Innersten befällt, dort spürbar wird, uns zu denken gibt und uns leibhaftig umtreibt. Der Leib ist als Präsenzraum unendlich geöffnet, wie die Gegenwart selbst, die wir leibhaftig erfahren und in der wir distant stehen.⁸⁰

⁷⁶ Ebd., S. 411.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 412.

⁷⁸ Ebd., S. 413.

⁷⁹ Vgl. zur Wortwerdung des Fleisches: Erwin Dirscherl. Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Messiasgedanke im Dialog mit E. Levinas. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 118 (1996), S. 468–487.

⁸⁰ Vgl. dazu Erwin Dirscherl. Die Frage nach der Zeit bei Augustinus als Frage nach der Glaubwürdigkeit. In: Ders. *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*. Paderborn u.a.: Schöningh 2013, S. 110–136, bes. 128–136; Waldenfels, *Ortsverschie-*

Wenn wir die Leiblichkeit in diesem Sinne ernst nehmen, dann verstehen wir, was eine Revolution der Zärtlichkeit bedeutet. Die Rede vom „sensus fidei“ bedeutet in diesem Kontext, von einem Gespür des Glaubens zu sprechen, von einem Gespür für Gott und den Anderen, ohne das unser theologisches Denken blutleer bliebe. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* hat es verstanden, die Menschen so anzusprechen, dass sie sich verstanden fühlen. Freude und Hoffnung, Trauer und Angst sind Begriffe, die erst verstanden werden können, wenn man spürt, was damit gemeint ist. Papst Franziskus weiß das nur zu genau.

*Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte
Fakultät für Katholische Theologie
Universität Regensburg
93040 Regensburg
e-mail: erwin.dirscherl@theologie.uni-r.de*

bungen, S. 168: „Die Zeit hat uns, wie wir sie haben. ... Es gibt kein zeit- oder leibloses Außerhalb, wohl aber ist das Zeitgeschehen selbst durchsetzt mit Verzögerungen, Aufschüben, mit Ritardandis jeglicher Art. Zeit differenziert sich selbst, sie verdichtet sich in der Gegenwart, doch kulminiert sie nicht in ihr. Diese innere Differenzierung hat zur Folge, daß wir uns hier und jetzt zugleich anderswo und anderswann befinden. Damit eröffnet sich immer wieder ein Spalt für andere und fremde Zeiten: kein *nunc stans* also, wohl aber ein *nunc distans*.“

VARIA

FUNKCE VÝRAZU ΠΑΡΡΗΣΙΑ
A CHARAKTERISTICKÉ PŘÍKLADY JEHO
UPLATNĚNÍ V HOMILIÍCH JANA CHRÝSOSTOMA
NA *SKUTKY APOŠTOLŮ*

JIŘÍ PAVLÍK

ABSTRACT

Values of the expression παρρησία and specific instances of its use in John Chrysostom's homilies on the *Acts of the Apostles*

The article consists of two parts. In the first one, it surveys usage of the word παρρησία and its verbal derivatives from the beginning in the late 5th century BC to the New Testament times. It deals with the political function of the expression in the Athenian democracy, with its subsequent shift to the private sphere and its value in the Hellenistic philosophy, and finally, with its satiric dimension. Then, it indicates some modification of its usage in the Septuagint and other works of Hellenistic Judaism and examines the meanings of the word in individual works of the New Testament. In the second part, the article illustrates how John Chrysostom used the expression in his 55 homilies on the Acts of the Apostles. It concentrates on the instances where the commentator exploited the classical meaning of the word, which refers to the frankness of public speech as well as to the use of frank speech in admonishing ethical discourse. These occurrences exemplify the influence of Chrysostom's secular rhetorical education to his exegetical perspective.

Key words

Ethics; politics; philosophy; terminology; frankness of speech; New Testament; Acts of the Apostles; John Chrysostom

DOI: 10.14712/23563398.2016.16

At už za tím vidíme historickou náhodu, nebo prozřetelnostní řízení, stala se řečtina jakýmsi mateřským jazykem evropské kultury a civilizace. Byly to právě řecké státy, kde se probudila záliba v teoretické spekulaci, jíž vděčíme za původ moderních věd. Řecké prostředí bylo první nám blíže známou oblastí, která si vyzkoušela politickou vládu většiny a plně si uvědomila vliv výchovy jednotlivce

na utváření budoucnosti obce. Konečně byl řecký jazyk také u toho, když se formulovaly normativní příběhy a vyznání mladého křesťanství a když se rodilo křesťanské teologické myšlení. Díky tomuto postavení dodala řečtina moderním jazykům celou řadu slov, které se uplatnily jako specializované odborné termíny nejrůznějších disciplín a přežily dodnes. Sama se však nevyznačuje nějakou úzkou sémantickou specializací svých výrazů. V tom je zvláštnost průkopnického jazyka, že slova, která v konkrétní disciplíně posloužila jako *terminus technicus*, si často zároveň ponechávala svůj profánní, neterminologický význam. Neboli řecká odborná terminologie byla převážně metaforická a slova, která začala fungovat v přeneseném smyslu jako odborný termín, zůstávala metaforou a neztrácela svůj původní vlastní smysl. Jejich každodenní i technický význam dále koexistovaly a oba se navzájem obohacovaly o nové konotace.

Slovo *παρρησία* však patří spíše k těm, která byla nově vytvořena ve chvíli, kdy jazyk potřeboval označit novou skutečnost. I když samo neproniklo do moderních jazyků, skutečnosti či vlastnosti, které označovalo, jsou uznávány a ceněny i dnes. *Παρρησία* je složeninou kmenů *παντ-* („vše“) a *ἐρ-* („říkat“), která označuje novou svobodu, již pro sebe vydobyli občané athénskému městskému státu, svobodu říkat vše, jakousi „prostořekost“, která byla zvláště charakteristická pro řeckou kulturu. Na její vazbu k řeckým společenským podmínkám upozorňuje Scarpat,¹ který je autorem jediné monografie zabývající se celou šíří sémantického spektra tohoto slova, a to s ohledem na jeho překlady do latiny. Tento autor tvrdí, že římská republika neměla pro tuto hodnotu pochopení a neměla žádný ekvivalentní termín.² Dokládá to nejistotou, až neporozuměním latinských překladatelů při hledání ekvivalentů pro převod tohoto slova do latiny.

V průběhu proměn vnějších okolností řecké politiky a kultury, jak se mluvčí řečtiny slova *παρρησία* chápali v nových kontextech, došlo i u tohoto termínu k metaforickému procesu a funkčním posunům a slovo začalo žít na více rovinách. Následně ho využili rovněž helénističtí židovští autoři a křesťané a dali mu nový rozměr. V tomto článku podám diachronní přehled hlavních funkcí tohoto slova od jeho athénských počátků až po křesťanskou éru a na konec představím jeho užití v homiliích Jana Chrysostoma na *Skutky apoštolů*. Budu

¹ Giuseppe Scarpat, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*. Brescia: Paideia Editrice 2001.

² Srov. tamtéž, s. 137.

se přitom zaměřovat na doložení stop předkřesťanského úzu tohoto výrazu, kterému se ve vztahu k Chrysostomovi ještě nedostalo náležitě pozornosti.

1. Diachronní pohled na úzus termínu παρρησία

Rozmanitosti úzu termínu παρρησία se věnovalo už několik publikací, přičemž mnohé z nich se soustřeďovaly na výskyt termínu v Novém zákoně⁵ a od devadesátých let minulého století hojně také na jeho uplatnění v epikúrejské filozofické škole, o němž svědčí jediný částečně dochovaný monografický spis na téma παρρησία ze starověku, pocházející od epikúrejce Filodéma z Gadar⁴ (115–40/35 př. Kr.). Pouze několik studií se zaměřilo ve větší míře na předkřesťanský úzus a několik zahrnuje jak předkřesťanskou, tak křesťanskou periodu řecké kultury a literatury.⁵ Velmi důležitým přínosem pro myšlení o παρρησία byla série šesti nepublikovaných přednášek Michela Foucaulta *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, které přednesl na University of California v Berkeley v říjnu a listopadu 1983 a které jsou dostupné díky přepisu pořízenému z magnetofonového záznamu Josephem Pearsonem; adaptovaný přepis byl zveřejněn v roce 1999 elektronicky a dnes je dostupný v upravené verzi z roku 2006.⁶ Foucaultova perspektiva vnáší do chápání παρρησία nový moment. Autor ji chápe jako říkání pravdy (truth-telling), což v dané době ještě

⁵ Zde s ohledem na české prostředí nemůžeme opomenout nepublikovanou disertační práci Ladislava Heryána podanou na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci v roce 2009: *Parrhesia. Dějiny pojmu a jeho užití v janovské literatuře*.

⁴ Kritická edice papyrů s tímto textem od Alexandra Olivieriho poprvé vyšla v roce 1914 a s úpravami zohledňujícími její recenze a emendace dalších badatelů byla znovu použita v roce 1998 (Philodemus: *On frank criticism*. Úvod, překl. a pozn. David Konstan – Clay Diskin – Clarence E. Glad – Johan C. Thom – James Ware. Atlanta: Society of Biblical Literature 1998).

⁵ K těmto souhrnným studiím patří především krátká studie Erik Peterson. Zur Bedeutungsgeschichte von Parrhesia. In: *Reinhold Seeberg Festschrift I. Zur Theorie des Christentums*. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl 1929, s. 283–297, a novější monografie Scarpatova (Scarp. *Parrhesia greca*), která je druhým vydáním publikace *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, vyšlé v témž nakladatelství v roce 1964.

⁶ Michel Foucault. *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia. 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983* [2016-01-21]. c1999. Dostupné z: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/index.html>>.

neznamenalo hovořit na základě dosažení mentální evidence o fakticitě věci, nýbrž říkat něco, co je vlastním přesvědčením mluvčího a za čím je ochoten stát celým svým morálním charakterem. Pro Foucaulta je *παρηγοία* typem vztahu mezi mluvčím a tím, co říká, ve kterém je hovořící subjekt zároveň subjektem názoru, který přednáší. Typické pro ni je, že mluvčí říká něco odlišného od mínění většiny a z jeho výpovědi mu vzniká nějaké nebezpečí.⁷ V rámci svého projektu dějin myšlení, ve kterém namísto zkoumání vzniku a dalšího vývoje pojmů, jak je běžné v dějinách idejí, studoval způsoby, jakými lidé najednou začínají něco, co už dříve existovalo, chápat jako problém, Foucault sleduje, jak se *παρηγοία* jako říkání pravdy problematizovala v měnících se podmínkách charakteristických rozvojem vzdělanosti v Athénách či proměnou role moci a svobody. Úlohu *παρηγοία* v křesťanské tradici však Foucault nedoceňuje. Připisuje jí především apolitickou roli říkání pravdy sobě samému při zpytování svědomí a přehlíží například veřejné misijní kázání evangelia.⁸ V tomto článku se nebudu pokoušet na Foucaultovo myšlení metodologicky navazovat, pokládal jsem přesto za důležité jeho koncepci *παρηγοία* jako truth-telling zmínit, protože z jeho interpretace budu hojně čerpat.

1.1 Pohanská tradice

1.1.1 Politická *παρηγοία* athénské demokracie

Slovo *παρηγοία* má původ v řeckém politickém a eticko-didaktickém diskursu. Na počátku bylo součástí politické ideologie athénské demokracie, kde se objevilo vedle ústavně definovaných termínů *ισονομία* (rovnost pravomocí a privilegií) a *ισηγορία* (rovné právo na vyjádření názoru v poradním shromáždění) nebo vedle *ἐλευθεροστομείν* jako poetického výrazu pro svobodný projev. *Παρηγοία* byla výrazem pro privilegium obyčejného athénskému občana vyjádřit svůj názor na veřejném shromáždění a mít tak vliv na politiku obce.

⁷ Foucault v 1. přednášce v sekci věnované vztahu *παρηγοία* a nebezpečí objasňuje příkladem, že učitel gramatiky může říkat dětem pravdu, o níž je hluboce osobně přesvědčen, přesto není *παρηγοιαστής* (truth-teller), protože jeho řeč není spojena s žádným rizikem.

⁸ Takto nedostatek Foucaultova pojetí hodnotí též Hovey (Craig Hovey. Free Christian Speech: Plundering Foucault. *Political Theology* 8, 1 (2007), s. 63–81; zde s. 72).

Poprvé se slovo objevuje na scéně koncem 5. stol. př. Kr.⁹ v Eurípidových tragédiích¹⁰ a Aristofanových komediích,¹¹ kde „mít παρρησία“ nejčastěji metonymicky vyjadřuje plnost občanského práva. Παρρησία jako možnost svobodně projevit svůj názor na veřejném politickém shromáždění tak fungovala jako synonymum občanského práva a byla chápána jako nejcennější výdobytek svobody athénských občanů. V tomto užití se παρρησία asociuje se svobodou (ἐλευθερία) a s právem (ἐξουσία), takže se někdy tyto termíny vzájemně zastupují.¹² Foucault zdůrazňuje spojení παρρησία s rizikem, jímž je u této politické παρρησία typicky riziko vyhnanství, čili ztráta občanského práva. Největším rizikem nebezpečím spojeným s užitím παρρησία byla tak ztráta παρρησία samotné.¹³ Kromě asociace se svobodou se v důsledku toho παρρησία spojuje též s odvahou a pravdou. Nejde o pouhé právo svobodně se ujmout slova, nýbrž o právo i povinnost občana demokratického státu říkat veřejně a otevřeně pravdu, a to i proti tyranovi nebo proti lidu. V tomto významu se termín poprvé vyskytuje u Ísokrata¹⁴ a o něco později v Démostenově *Epitafiu* nad padlými v bitvě u Chairóneie.

Problematizace παρρησία si Foucault všiml již u Eurípida (zejména v tragédii *Orestés*) a uvádí dva hlavní okruhy potíží: 1) rozpor mezi egalitářským systémem athénské demokracie a nutností volit mezi občany ty, kdo jsou schopni užívat παρρησία ku prospěchu obce; 2) krize vycházející ze vztahu παρρησία a vzdělání, díky němuž není samotná παρρησία jako otevřenost a odvaha pokládána za dostatečný prostředek odhalení pravdy a vzniká sporná otázka, jaké vzdělání je pro říkání pravdy

⁹ Je dochován též démokritovský zlomek (fr. 226, Diels–Kranz: οἰκίμιον ἐλευθερίας παρρησίη, κίνδυνος δὲ ἢ τοῦ καιροῦ διάγνωσις), který pokud by byl autentický, posouval by první výskyt výrazu o pár desetiletí dříve. Scarpát (*Parrhesia greca*, s. 56), však předpokládá (v návaznosti na Petersona. Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία, s. 287), že tento zlomek autentický není, protože pochybuje, že by mohl být termín παρρησία použit tak záhy v nepolitickém, morálním smyslu a v technické souvislosti s rétorickou naukou o situační vhodnosti (καιρός).

¹⁰ Eurípidés. *Hippolytus* 422, *Ion* 672 a 675, *Electra* 1049 a 1056, *Phoenissae* 391, *Orestes* 905, *Bacchae* 668 a fr. 737. Foucault podrobně komentuje Eurípidův úzus v jednotlivých tragédiích v 2. přednášce.

¹¹ Aristofanés. *Thesmophoriazusae* 541.

¹² Srov. k tomu Scarpát. *Parrhesia greca*, s. 62–63.

¹³ Srov. Eurípidés. *Phoen.* 390–392: Ιοκαστέ: τίς ὁ τρόπος αὐτοῦ; τί φυγάσιν τὸ δυσχερές; / Polyneikos: ἔν μὲν μέγιστον· οὐκ ἔχει παρρησίαν. / Ιοκαστέ: δούλου τόδ' εἶπας, μὴ λέγειν ἅ τις φρονεῖ.

¹⁴ Ísokratés. *Euagoras* (or. 9) 39; *Archidamus* (or. 6) 72; *Ad Archidamum* (ep. 9) 12.

potřebné.¹⁵ V tomto kontextu přestává být *παρρησία* hodnotou jednoznačně kladnou a u Ísokrata se začíná objevovat kritika její degenerace v politickém režimu zvrhávajícím se v demagogii. V *De pace* si Ísokratés uvědomuje rozpor mezi vůlí lidu a zájmem o dobro obce a stěžuje si, že *παρρησία* už zůstala jen těm nejhloupějším řečníkům a autorům komedií,¹⁶ v *Areopagitiku* dává výrazu *παρρησία* dokonce jednoznačně pejorativní význam a staví jej do protikladu k *ισονομία* jako její degenerovanou podobu.¹⁷ Tento úzus redukuje *παρρησία* na slovní agresi a právo beztrestně urážet, což byla typická vlastnost staré attické komedie, která byla několikrát bezúspěšně regulována zákazem jmenovitého zesměšňování (*μη ὀνομαστί κωμωδεῖν*).

1.1.2 Přechod *παρρησία* do privátní sféry

Paralelně s aristokratickou kritikou politické *παρρησία*, kterou kromě Ísokrata nacházíme také u Platóna či autora spisu *Athénská ústava* připisovaného Xenofóntovi, se vyvíjí jiný kontext tohoto termínu, díky němuž se přenáší *παρρησία* z politického do etického a didaktického diskursu. Tento nový kontext popsal Foucault v první třetině čtvrté přednášky na základě interpretace Platónova dialogu *Lachés*, v němž se dva urození Athéňané Lýsimachos a Melésias zabývají problémem, jak nalézt nejlepšího učitele občanské ctnosti pro své syny. Přizvaní poradci jim nakonec doporučí Sókrata na základě kritéria harmonie mezi jeho slovy a činy.¹⁸ Problém rozpoznání, kdo říká pravdu, a je proto správným učitelem, se zde tedy přenáší do kontextu osobního rozhovoru, v němž se odehrává sókratovská péče o duši. Při tomto rozhovoru filozof zkoumá posluchačovu argumentaci a její vztah k jeho životní praxi a snaží se ho přesvědčit ke změně názorů a celého způsobu života. Tento typ *παρρησία* se tedy uplatňuje v terapeutickém rozhovoru, jehož cílem je sebepoznání a zbavení se sebeklamu.

Posunem do osobní a privátní roviny se *παρρησία* dostává jako prostředek výchovy, napomínání a kárání do kontextu přátelství. Zřejmě poprvé se termín *παρρησία* jako hodnota důležitá pro pravé přátelství

¹⁵ Současný pohled na tento vývoj je však deformován tím, poznamenává Foucault, že známe pouze jednu stranu sporu, neboť dochované texty pocházejí od autorů spřízněných s aristokracií a kritických vůči radikální egalitářské demokracii.

¹⁶ Srov. Ísokratés. *De pace* 14.

¹⁷ Srov. Ísokratés. *Areopagiticus* 20.

¹⁸ Srov. Platón. *Lachés* 188C–189B.

objevuje u Ísokrata,¹⁹ který ji uvádí ve výčtu věcí, jež pomáhají při výchově obyčejnému člověku, ale scházejí vladaři. Παρρησία přítele je dobro, které je prý upřeno králům, jimž chyby nikdo nevyčte a kteří slyší pouze slova pochlebníků. Toto Ísokratovo tvrzení se ukázalo jako příliš pesimistické a v helénistické době bylo hlavní místo pro praktikování παρρησία právě na dvorech vladařů.²⁰ I helénističtí králové a vladaři mohli počítat s napomínáním a kritikou svých rozhodnutí ze strany svých rádců, jimiž se obklopovali a kteří bývali často označováni právě jako „přítel krále“, aby je chránili před zaslepeností a zneužitím moci.

Ísokratův postřeh však nebyl zcela lichý a odlišit přátele od pochlebníků bylo pro dobré vladaře i jiné mocné osoby těžkým úkolem. Tímto problémem se později zabýval Plútarchos (46–120 po Kr.) v dílku *Quomodo adulator ab amico internoscatur*. Podle něho člověk potřebuje přátele, kteří mu budou říkat pravdu, kvůli své sebelásce, kvůli níž je každý sám sobě největším pochlebníkem.²¹ Jako hlavní rozlišovací znak přítele uvádí právě παρρησία,²² kterou však není snadné rozpoznat, protože dokonalý pochlebník se snaží napodobit i tuto vlastnost.²³ V dalším textu proto Plútarchos srovnává znaky hrané otevřenosti pochlebníka a pravé παρρησία přítele, mezi něž patří hlavně názorová konzistence a stabilita a shoda řeči a činů. Dále pak varuje před tím, aby člověk ve snaze vyhýbat se pochlebnickým sklonům neupadal do hrubosti a nadávek jako jejich opaku, nýbrž vždy dbal o vhodnost situace.²⁴

¹⁹ Srov. Clarence E. Glad. *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Leiden – New York – Köln: Brill 1995, s. 106, a Scarpata. *Parrhesia greca*, s. 68–69. Užití παρρησία v didaktickém kontextu vůči přátelům se u Ísokrata objevuje v řeči *Ad Nicoclem* (or. 2), 2–4, nebo v řeči *Philippus* (or. 5) 72. Jako jedno z prvních míst, kde lze παρρησία asociovat s přátelstvím, byl v ironickém kontextu, uvádí Scarpata. *Parrhesia greca*, s. 67–68, dále Platónův dialog *Gorgias* (487a), kde je jmenována jako jedna ze tří podmínek poučování (ἐπιστήμη, εὐνοία, παρρησία).

²⁰ Foucault ve 2. přednášce (v komentáři k *Bakchantkám*) hovoří o jakési tiché a nepsané parrésiastické dohodě, která fungovala mezi panovníkem a filozofem-rádcem a spočívala v tom, že vládce, který má moc a nemá pravdu, se obrací na někoho, kdo nemá moc a má pravdu, a slibuje mu beztrčnost, jestliže mu bude pravdu říkat.

²¹ Srov. Plútarchos. *Quomodo adul.* 48F.

²² Zvl. *Quomodo adul.* 50–70. Komentář k tomuto spisu podává David Konstan. *Friendship in the Classical World*. Cambridge University Press 1997, s. 98–103, a Foucault na konci 4. přednášky.

²³ Srov. Plútarchos: *Quomodo adul.* 51C.

²⁴ Srov. Plútarchos: *Quomodo adul.* 66B.

1.1.3 Παρρησία epikúrejců a kyniků

V helénistické době se ze sókratovské παρρησία vyvinula mravní ctnost, která získala významnou funkci v nových filozofických školách, zejména v epikúrejské a kynické. Základem této filozofické παρρησία byla už nikoli politická občanská svoboda, nýbrž vnitřní svoboda morální, o niž člověka nemohlo připravit ani vyhnanství z obce.²⁵

Epikúrejci žili v komunitách odloučených od společnosti, v nichž se snažili prožívat ideál rovnosti všech lidí a studiem materialistické filozofie dosahovat vnitřního klidu a svobody od strachu z osudu, z hněvu bohů a ze smrti. Παρρησία byla v těchto od světa se izolujících společenstvích chápána v kontextu etiky přátelství a didaktiky jako rys přátelských vztahů členů komunity.²⁶ Uplatňovala se jednak jako otevřenost při vzájemném napomínání a vytykání si chyb, jednak jako upřímnost při vyznání vlastních chyb před komunitou.²⁷ O životě za zdmi epikúrejských zahrad si můžeme udělat lepší obrázek díky objevení knihovny se spisy epikúrejského filozofa Filodéma z Gadar v Herkulaneu v Pisonově vile.²⁸ Filodemos je autorem jediného dochovaného spisu Περί παρρησίας,²⁹ který je záznamem přednášek jeho athénského učitele Zénóna ze Sidónu a věnuje se problémům duchovního vedení v komunitě. Autor se zabývá otázkami modalit παρρησία. Zdůrazňuje takt a mírnost při napomínání a poučování a přizpůsobení παρρησία dispozici a povaze žáka. Řeší také možnost užití hrubosti a nadávek při přátelském napomínání. Připouští tvrdou kritiku (ἐπιτιμησις) v případě vzdorovitých žáků, kteří nevyznávají své chyby, ale rádi užívají παρρησία vůči druhým, protože si myslí, že jsou dokonalí. Vždy však

²⁵ Ztráta παρρησία byla pokládána v klasické době za nejhorší důsledek vyhnanství (srov. Eurípidés: *Phoen.* 391). Filozofickou παρρησία založenou na vnitřní svobodě však člověk exilem ztratit nemohl (srov. např. Músonios Rúfos fr. IX. In: Cora E. Lutz. Musonius Rufus, the Roman Socrates. *Yale Classical Studies* 10 (1947), s. 72–75).

²⁶ Scarpát. *Parrhesia greca*, s. 73, odkazuje na Filodémův spis *De ira* (25,7), podle něhož Epikúros pokládal παρρησία v přátelství za zásadní hodnotu a nebál se kvůli ní přítel i ztratit.

²⁷ K této praxi srov. Glad. *Paul and Philodemus*, s. 124–130, a Scarpát. *Parrhesia greca*, s. 73.

²⁸ Vila byla objevena v roce 1752 a jednotlivé nalezené zuhelnatělé svitky byly postupně se střídavým úspěchem rozvinovány a čteny. Spolehlivější metoda čtení pomocí rentgenové tomografie, při které nehrozí zničení svitku, protože není nutné ho rozvíjet, byla zavedena teprve v druhé polovině 20. stol.

²⁹ O stavu rukopisu srov. L. Michael White. A Measure of Parrhesia: The State of the Manuscript of PHerc. 1471. In: John T. Fitzgerald – Dirk Obbink – Glenn S. Holland (ed.): *Philodemus and the New Testament World*. Leiden – Boston: Brill 2004, s. 103–130.

odmítá hrubost a nadávky (λοιδορία).³⁰ Filodémos nechápe παρρησία jen jako ctnost a osobní postoj, nýbrž řadí ji mezi umění (τέχναι) sloužící obecnému blahu, jakými jsou lékařství a navigace.³¹ V uměních (τέχναι) se na rozdíl od věd (ἐπιστήμαι) nepředpokládá jen teoretická znalost, nýbrž vyžaduje se i praktický výcvik, protože jejich aplikace musí brát v úvahu nejen obecná teoretická pravidla a principy, nýbrž také specifické podmínky dané situace a konkrétního případu, jejichž vyhodnocení vyžaduje zkušenost.

Mezi filozofickými školami helénistické doby kladli na παρρησία asi největší důraz kynikové, pro něž byla veřejnou demonstrací pravdy. Foucault začíná ve čtvrté přednášce sekci věnovanou kynikům lakonickým srovnáním, že zatímco o epikúrejské nauce víme mnoho, ale o jejich životě velmi málo, o kynické nauce nevíme téměř nic (ani zda vůbec nějaká explicitní nauka existovala), ale zato máme řadu zpráv o způsobu jejich života,³² které právě o jejich pojetí παρρησία hodně vypovídají. Pro kyniky byl způsob života důležitější než doktrinální otázky, což Foucault interpretuje jako radikální aplikaci sókratovského kritéria rozeznání pravdomluvného duchovního vůdce dle shody slov a činů. Kynikové přikládali takovou váhu legitimování své pravdivosti způsobem života a tak málo se starali o formulování doktríny, že bychom snad mohli říct, že se snažili ze samotného svého života učinit formulaci zastávaných pravd. Kynická škola byla proto také charakteristická vyučováním pomocí příkladů, za něž sloužili mytičtí héroové Héraklés a Odysseus i legendami idealizované historické postavy starších kyniků, zejména Diogenés ze Sinópy. Kynická παρρησία vycházející z morální svobody jednotlivce, svobody od vášní a tužeb po majetku a moci, od strachu z vladaře a ze smrti a zejména od společenských konvencí, byla tedy jak cílovou hodnotou jejich askeze, tak zároveň klíčovou demonstrací sebe samé. Kynické pojetí tak vyústilo do veřejných provokací a spektakulárních projevů jejich ideálu svobody a soběstač-

³⁰ Srov. Glad. *Paul and Philodemus*, s. 150–151 (Rozbor Filodémových názorů v *Περὶ παρρησίας* podává Glad na s. 107–151).

³¹ Srov. Foucault v oddílu „Parrhesia and Community Life“ 4. přednášky. Filodémos termín τέχνη v traktátu neužívá, přesto je tato interpretace zřejmá díky srovnání s lékařstvím a zdůrazněním stochastického charakteru metody (srov. Glad. *Paul and Philodemus*, s. 133–136, kap. „Medical imagery and the stochastic method“).

³² Jednu doxografickou zprávu o kynickém vztahu k παρρησία máme u Diogena Laertia, který na dvou místech tvrdí, že Diogenés ze Sinópy, hlavní vzor pro velkou část kynického hnutí, pokládal za nejlepší věci právě παρρησία a ἐλευθερία (srov. Diogenés Laertios. VI 61 a 69).

nosti.⁵⁵ Filozofové jiných škol, patřící převážně k společenské elitě, kyniky (jejichž označení οἱ κύνεις znamená „psi“) pohrdali a vyčítali jim, že jejich *παρησία* upadá do hrubosti a zaměňují ji s nadáváním (*λοιδορία*). Autoři vůči kynikům kritičtí vytvořili literární obraz kynika jako obhroublého karatele, který si plete svobodu s nestydatostí a slovně i fyzicky napadá své posluchače.⁵⁴

Obě helénistické školy, každá jiným způsobem, tedy přitahuje pozornost k otázce *παρησία* jako nástroje didaktického působení na jednotlivého posluchače nebo na širší auditorium. Pro obě školy jde o říkání pravdy za účelem terapie duchovní choroby. Epikúrejci se zaměřili na problém druhů a modalit *παρησία* v souvislosti s činnostmi, jako je napomínání, domlouvání (*νουθεσία*), kárání (*ἐπιτίμησις*), výčitka (*ἐλεγχος*), nadávání (*λοιδορία*). Ve svých úvahách řešili různým způsobem otázku optimálního vyvážení vlídnosti a hrubosti v praxi duchovního vedení. Pro epikúrejce byla *παρησία* terapeutickým uměním vedení duší. Kynikům sloužila *παρησία* k hrubému kárání posluchačů, při kterém nebrali ohled ani na jejich sociální status. Kynická představa o terapii duchovních chorob měla tedy analogie v chirurgických zákrocích,⁵⁵ avšak zároveň a především byla jejich *παρησία* prostou demonstrací svobody a odvahy, jakési exemplum sebe samé a vzor k nápodobě pro jejich následovníky.⁵⁶

1.1.4 Satirická *παρησία*

Vedle kynické *παρησία* bychom mohli pro úplnost zmínit ještě *παρησία* satirickou, která je příbuzná staré attické komedii a jejímž nejznámějším příkladem je Lúkiános ze Samosat (120–180 po Kr.). Tento autor sympatizující příležitostně s epikúreismem i s umírněným

⁵⁵ Foucault ve druhé polovině 4. přednášky analyzuje několik forem, jimiž se kynická *παρησία* projevovala: kritické kázání, skandální chování, provokativní dialog.

⁵⁴ O *παρησία* kyniků podrobněji Glad. *Paul and Philodemus*, s. 89–95, a Scarpat. *Parrhesia greca*, s. 75–85. O kynicích obecně: R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé (ed.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1996; William Desmond. *Cynics*. Acumen Publishing 2008.

⁵⁵ Glad. *Paul and Philodemus*, s. 93, tlumočí Malherbeho domněnku, že hrubost některých kyniků vycházela z pesimistického pohledu na lidství, které nelze napravit jinak než hrubými nadávkami.

⁵⁶ V rámci kynismu existovaly dva proudy. Umírněnější z nich, prezentovaný v díle Epiktéta, Dióna Chrysoštoma, Lúkiána (*Démónax*), kladl větší důraz na didaktické cíle a uznával nutnost přizpůsobit *παρησία* situaci a dispozici posluchačů. Hrubší kynici pravděpodobně didaktický efekt zcela ignorovali a chápali *παρησία* samotně jako pouhou demonstraci svobody (srov. Glad. *Paul and Philodemus*, s. 89–95).

kynismem útočil na různé podvodníky a příživníky, kteří se prohlašovali za filozofy a poškozovali pověst této profese, zesměšňoval náboženské šarlatány a lidi, kteří jim věřili, nevyjímaje křesťany,³⁷ a posmíval se různým náboženským a kulturním zvykům svých současníků počínaje antropomorfními obrazy boha a konče gymnastikou. Své satirické působení viděl Lúkiános nepochybně v úzké souvislosti s jakousi filozofickou παρρησία, která veřejný projev nerozlučně spojuje s odvahou říkat pravdu, a to otevřeně a bez obalu. Tuto souvislost dobře reflektuje v dialogu *Revivescentes sive Piscator*,³⁸ ve kterém jako hlavní postavu představuje sám sebe pod příznačnou přezdívkou Parrésiadés.³⁹ Zápletka spočívá v tom, že se na Parrésiada přiženou z podsvětí zemřelí filozofové a chtějí ho potrestat ošklivou smrtí za to, že je v dialogu *Vitarum auctio*⁴⁰ dražil na tržišti jako otroky. Parrésiadés je přemluví, aby nechali jeho kauzu rozhodnout řádný soud, ve kterém zasednou oni za předsednictví Filozofie a jejího alegorického doprovodu.⁴¹ V procesu se Parrésiadés hájí tím, že zesměšňoval pouze falešné filozofy, kteří využívají filozofie k vlastní slávě a obohacení a pramálo se řídí zásadami své školy, a že tím Filozofii naopak velmi prospěl. Soudce tím přesvědčí a získá za to od Filozofie i od zemřelých filozofů pověření vyhledávat a odměňovat pravé filozofy a falešné označovat cejchem. Holland upozorňuje, že Lúkiános se však od svého alter-ega Parrésiada odlišuje, protože se svým dialogem vysmívá i oněm starodávným filozofům, které jednak na začátku líčí, jak nedokáží racionálně ovládnout svůj hněv a nalézt spravedlivé řešení, které jim musí poradit satirik, jednak jeho téma zpochybňuje starověký koncept naučitelnosti ctnosti, protože ukazuje, jak jen velmi málo osob se studiem filozofie charakterově zlepšilo.⁴² Cílem dialogu jako celku je legitimizace satirické παρρησία jako jakéhosi vyššího kulturního poslání. Satirikova παρρησία

³⁷ Snad nejdrsnější výsměch křesťanům, stejně jako hrubým kynikům je v listu *De morte Peregrini* (česky v překladu Ladislava Varcla *O Peregrinově smrti*. In: Lúkiános: *O bozích a lidech*. Praha: Svoboda 1981, s. 222–238).

³⁸ Česky v překladu Václava Bahníka *Rybář neboli zmrtevýchvalí filozofové*. In: Lúkiános: *Pravdivé výmysly*. Praha: Odeon 1983, s. 91–108.

³⁹ V českém překladu nahrazeno jménem „Lúkiános – Svobodomluv“.

⁴⁰ Česky v překladu Václava Bahníka *Dražba životů*. In: Lúkiános: *Pravdivé výmysly*, s. 79–90.

⁴¹ V doprovodu Filozofie je i Pravda, kterou provázejí Svoboda a Παρρησία.

⁴² Holland představil důkladnou analýzu pojetí παρρησία v tomto Lúkiánově dialogu: Glenn S. Holland. Call Me Frank: Lucian's (Self-)Defense of Frank Speaking and Philodemus' Περὶ παρρησίας. In: Fitzgerald – Obbink – Holland (ed.): *Philodemus and the New Testament World*, s. 245–267; zde s. 261–262.

je však jiná než sókratovská; neslouží už mravnímu růstu těch, které zesměšňuje, nýbrž podobně jako *παρρησία* staré attické komedie jí jde o pobavení publika a zneškodnění společenských nešvarů pomocí smíchu.⁴⁵

1.2 Židovsko-křesťanská tradice

1.2.1 *Παρρησία* v textech helénistického judaismu

Výraz *παρρησία*, popřípadě verbální forma *παρρησιάζεσθαι*, se prosadily též v židovsko-křesťanské tradici. Pokud jde o řecky psané židovské texty, v Septuagintě je pouze čtrnáct, popřípadě sedmnáct⁴⁴ výskytů těchto slov, což je poměrně nízká frekvence vzhledem k rozsahu sbírky; další případy jsou v díle Filóna Alexandrijského a Josefa Flavia. Jednotlivé výskytů v Septuagintě mají v masoretském textu velmi různorodé ekvivalenty,⁴⁵ a některé z nich vycházejí zjevně z helénistického úzu.⁴⁶ Bylo by proto asi zavádějící hovořit o semitském pozadí *παρρησία* v židovsko-křesťanské tradici, i když jistě specifické rysy úzu textů helénistického židovstva a jejich analogie v některých textech Nového zákona nelze přehlédnout. Jednou z hlavních judaistických inovací, která přešla do novozákonních a dalších křesťanských textů, byl přesun *παρρησία* na nový subjekt. Zatímco v řecké tradici byla tato vlastnost či ctnost omezena na sféru lidských vztahů, židovská tradice ji rozšiřuje i na čistě religiozní sféru, kde *παρρησία* vypovídá o vztahu člověka k Bohu jako výraz otevřeného postoje spravedlivého před

⁴⁵ Srov., jak trefně analyzuje posun funkce *παρρησία* v satirickém díle Holland. Call Me Frank, s. 263–264: „[s. 263:] *Zatímco si Lúkiános nárokuje tradiční mandát παρρησία pro satirický dialog, sám tento mandát rozšiřuje a přesměrovává: παρρησία už není namířena k těm, jimž má prospívat, nýbrž k publiku, jež má na jejich účet pobavit. Tato παρρησία nemá už podporovat mravní růst těch podvodníků, na něž útočí, nemá je reformovat, nýbrž odhalit. Nemá ani podporovat morální růst auditoria, má pouze vzbuzovat smích.* [s. 264:] *Παρρησία má důležitou funkci pro satirika. Dovoluje mu odhalovat zlo, které postihuje společnost, a zneškodňovat ho pomocí smíchu.*“

⁴⁴ Tři výskytů jsou v apokryfních knihách. Pro představu o distribuci výskytů: 1× *Lv* (26,13), 1× *Est* (8,12), 1× *1 Mak* (4,18), 2× *3 Mak* (4,1; 7,12), 1× *4 Mak* (10,5), 2× *Žl* (11,6 a 93,1 LXX), 4× *Př* (1,20; 10,10; 13,5; 20,9), 2× *Job* (22,26; 27,10), 1× *Mdr* (5,1), 2× *Sir* (6,11; 25,25).

⁴⁵ Srov. Stanley B. Marrow. Parrhesia and the New Testament. *The Catholic Biblical Quarterly*, 44 (1982), s. 431–446; zde na s. 437–438. Podrobné srovnání hebrejského znění se septuagintním podává v nepublikované disertaci Heryán (*Parrhesia*, s. 20–29).

⁴⁶ Srov. *Lv* 26,13, kde stojí *παρρησία* jako „svoboda“ proti egyptskému otroctví; *Est* 8,12 jako (náboženská) „svoboda“; *Př* 10,10 „otevřenost“ při napomínání.

Bohem,⁴⁷ nebo dokonce o veřejné řeči samotného Boha.⁴⁸ Foucaultova analýza pojmu παρρησία jako projevu člověka v nižším sociálním postavení vůči výše postavenému (proto je upřena králům),⁴⁹ tak po rozšíření obzoru za hranici řecké *polis* v helénistickém prostředí ztrácí relevanci. Kromě těchto inovativních případů jsou však v Septuagintě také místa dobře korespondující s obvyklým řeckým územ.⁵⁰

V díle Filóna Alexandrijského je výraz použit v kontextech odpovídajících řeckému myšlení,⁵¹ ale projevuje se zde též vliv Septuaginty: jednou se zde vyskytuje παρρησία ve spojení s čistým svědomím,⁵² což je jakési rozvinutí a upřesnění septuagintního úzu připisujícího παρρησία spravedlivému a hanbu bezbožníkovi.⁵³ Úzus Josefa Flavia staví hlavně na řecké tradici, ovšem i zde se jednou vyskytuje souvislost παρρησία s čistým svědomím a dva případy inovační παρρησία člověka před Bohem (παρρησία πρὸς τὸν θεὸν).⁵⁴

1.2.2 Παρρησία v Novém zákoně

V průběhu bádání o funkci παρρησία v Novém zákoně se ukázalo, že nestačí zodpovědět otázku, zda novozákonní úzus vychází spíše z helénistické, nebo z judaistické tradice, nebo je průnikem obého. Vzhledem k metaforickému charakteru řecké terminologie se význam jednotlivého výrazu užitím v nových kontextech nezužuje, nýbrž rozšiřuje a repertoár jeho možných využití se dále zvětšuje. Pro pozdější komunikační akty není důležité, v jaké kulturní oblasti se která funkce zrodila. Správnější otázkou je tedy určit motivaci, proč konkrétní autor v daném kontextu sáhl právě po tomto výrazu, kterou jeho hodnotu

⁴⁷ Srov. *Job* 22,26 i 27,10.

⁴⁸ Srov. např. *Žl* 93,1 (LXX): „*Bůh pomsty otevřeně promluvil*,“ nebo *Př* 1,20: „*Moudrost mluví otevřeně na náměstích*.“

⁴⁹ Srov. sekce věnovaná vztahu παρρησία a nebezpečí ve Foucaultově 1. přednášce.

⁵⁰ Typickým příkladem otevřené řeči tváří v tvář nebezpečí je mučednická παρρησία ve vyznání jednoho z bratří ve *4 Mak* 10,5. Jako svobodu projevu lze chápat παρρησία v *Sir* 25,25. Kontext kárání a napomínání je přítomen v *Sir* 6,11.

⁵¹ Takových míst je celá řada. Marrow. Parrhesia and the New Testament, s. 438, odkazuje na *Quod omnis probus liber sit*, kde je výraz spojen se svobodou (*Omn. prob. lib.* 95), ušlechtilostí duše (*Omn. prob. lib.* 126) a odvahou (*Omn. prob. lib.* 150). Scarpata. *Parrhesia greca*, s. 36, zdůrazňuje zase παρρησία ἀκαρος v *De somn.* II 83 a 85, což vychází z chápání παρρησία jako τέχνη.

⁵² Srov. Filón Alexandrijský. *De spec. leg.* I 203. Ke spojení s čistým svědomím srov. Scarpata. *Parrhesia greca*, s. 91 a 97.

⁵³ Srov. *Mdr.* 5,1 (s eschatologickým kontextem) a oba výskyty v knize *Job*; také v *Př* 13,5 jsou zahanbení či stud a nedostatek παρρησία charakteristické pro bezbožníka.

⁵⁴ Srov. Josef Flavios. *Antiquitates* II 52 a V 39.

svou volbou aktualizoval a jakým způsobem se termín vyprofiloval v novém myšlenkovém rámci. Vždy je proto nutné posuzovat úzus autora v rámci jeho celkové teologie.⁵⁵

Nový zákon přináší čtyřicet výskytů slova *παρρησία* nebo jeho soukmenného slovesa, a to jak s funkcemi odpovídajícími úzu v klasické a helénistické době, tak v religiózním úzu se vztahem k Bohu. Distribuce výrazu je však v jednotlivých knihách různá. V Pavlových a pavlovských listech se vyskytuje desetkrát,⁵⁶ v listu Židům čtyřikrát,⁵⁷ v *Evangeliiu podle Jana* devětkrát a k tomu čtyřikrát v *Prvním listu Janově*,⁵⁸ ve *Skutcích apoštolů* dvanáctkrát,⁵⁹ v synoptických evangeliích se výraz vyskytuje pouze jednou, a to v *Evangeliiu podle Marka*.⁶⁰ V každém z těchto spisů lze identifikovat tendenci k určitému typickému významu.⁶¹

V Pavlových a pavlovských listech je situace nejrůznorodější. Helénistickému úzu se nejvíce blíží místo v listu *Filemonovi*, kde se výrazu užívá jako synonyma slova *ἔξουσία*,⁶² a to v kontextu modality přátelského napomínání. Ve druhém listu *Korintánům* jsou dva výskyty,⁶³

⁵⁵ K bádání o *παρρησία* v Novém zákoně srov. zejména: Peterson: Zur Bedeutungsgeschichte von *παρρησία*; Schlierovo heslo v Gerhard Kittel. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 5, s. 869–884; Willem C. van Unnik. The Christian's Freedom of Speech in the New Testament. *Bulletin of the John Rylands Library* 44, 2 (1962), s. 466–488; Willem C. van Unnik. Parrhesia in the „Catechetical Homilies“ of Theodore of Mopsuestia. In: *Mélanges offerts à mademoiselle Christine Mohrmann*. Utrecht: Spectrum Editeurs 1963, s. 12–22; Willem C. van Unnik. The Semitic Background of parrhesia in the New Testament. In: Willem C. van Unnik (ed.). *Sparsa Collecta II*. Leiden: Brill 1980, s. 290–306; Marrow. Parrhesia and the New Testament; John T. Fitzgerald. *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Leiden – New York – Köln: Brill 1996; a některé kapitoly v Fitzgerald – Obbink – Holland (ed.). *Philodemus and the New Testament World*.

⁵⁶ *2 Kor* 3,12 a 7,4 (substantivum); *Ef* 3,12 a 6,19 (substantivum); 6,20 (slovesná forma); *Flp* 1,20 (substantivum); *Kol* 2,15 (substantivum); *1 Sol* 2,2 (slovesná forma); *1 Tim* 3,13 (substantivum); *Flm* 1,8 (substantivum).

⁵⁷ *Žid* 3,6; 4,16; 10,19; 10,35 (vždy substantivum).

⁵⁸ *Jan* 7,4; 7,13; 7,26; 10,24; 11,14; 11,54; 16,25; 16,29; 18,20; *1 Jan* 2,28; 3,21; 4,17; 5,14 (vždy substantivum).

⁵⁹ *Sk* 2,29; 4,13; 4,29; 4,31; 28,31 (substantiva) a 9,27; 9,28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26 (slovesná forma).

⁶⁰ *Mk* 8,32 (substantivum).

⁶¹ V následujícím textu podám pouze stručný přehled. Pro podrobnější pojednání odkazují na: Marrow. Parrhesia and the New Testament, s. 440–446; Unnik. The Christian's Freedom of Speech; Scarpat. *Parrhesia greca*, s. 93–102; na Heryánovu disertační práci a zejména na monografii Fitzgerald (ed.). *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*.

⁶² Srov. *Flm* 8: πολλήν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνήκον (ke klasickému úzu srov. Scarpat. *Parrhesia greca*, s. 62–63).

⁶³ *2 Kor* 3,12 a 7,4.

kteří stojí v kontextu Pavlovy otevřené řeči ke Korinťanům, jež se věnuje rovnováze mezi napomínáním a přátelstvím a dobře zapadá do rámce starověké tradice péče o duši. Problematika παρρησία v tomto listu už se stala předmětem několika podrobnějších komentářů.⁶⁴ Na jiných místech Pavlových listů je παρρησία spojena s otevřeným hlásáním evangelia a odvážným překonáváním obtíží apoštolské služby.⁶⁵ Sporná je souvislost se slovním projevem v listě *Filipanům*, kde je výraz παρρησία užit v protikladu k zahanbení a v souvislosti s oslavením Krista na apoštolově těle.⁶⁶ Fredrickson ovšem při interpretaci tohoto místa dává důraz na širší kontext odvahy při kázání evangelia, kterou Pavlovo vězení dodalo bratřím.⁶⁷ Vedle toho na některých místech nabývá slovo významu „důvěra“.⁶⁸ Za tímto územ může stát metonymická souvislost παρρησία s důvěrou jako stavem mysli, který je podmínkou otevřené řeči,⁶⁹ nebo kontext přátelství, v němž παρρησία fungovala jako projev přátelské intimity.⁷⁰ Avšak uchylovat se k tomuto ekvivalentu tak často, jako to činí Vulgáta, není nutné a dle mého soudu ani vhodné.⁷¹ Křesťanské παρρησία dodává v pavlovských textech legitimitu nikoli sebevědomí kazatele, nýbrž Bůh, Kristus či víra.⁷²

⁶⁴ Srov. Glad. *Paul and Philodemus*; David E. Fredrickson. Παρρησία in the Pauline Epistles. In: Fitzgerald (ed.). *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, s. 172–182, který ukazuje, jak 2 Kor 1–7 funguje v rámci starověkých diskusí o modalitách παρρησία; Unnik. The Semitic Background, který se však nezabývá řecko-římským kontextem παρρησία, nýbrž na základě kontextu 2 Kor 3,12 přichází s hypotézou semitského pozadí Pavlova úzu.

⁶⁵ Srov. *Ef* 6,19 a 20; 1 *Sol* 2,2. V 1 *Sol* 2 jsou krom toho přítomna také další témata související s παρρησία: protiklad k lichocení (v. 5) a možná též ke kynické snaze o sebe-prosazení a zvýšení své popularity (v. 6; k tomu srov. Fredrickson. Παρρησία in the Pauline Epistles, s. 171).

⁶⁶ Srov. *Flp* 1,20: ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυρθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνηθεῖται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου.

⁶⁷ Srov. *Flp* 1,14 a Fredrickson. Παρρησία in the Pauline Epistles, s. 172.

⁶⁸ Např. v *Ef* 3,12, kde tuto interpretaci ospravedlňuje bezprostřední kontext (spojení se slovem πεποιθήσις): ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει.

⁶⁹ Srov. Fredrickson. Παρρησία in the Pauline Epistles, s. 176, s ohledem na 2 Kor 3,4.

⁷⁰ Srov. Filón Alexandrijský: *Quis heres div.* 21 o παρρησία Božího přítele Mojžíše.

⁷¹ Srov. Marrow. Parrhesia and the New Testament, s. 445, s ohledem na 2 Kor 7,4. Názor, že tendence exegetů a biblických překladatelů odhlížet od souvislosti výrazu παρρησία se slovním projevem, je nevhodná, razí též Fredrickson. Παρρησία in the Pauline Epistles, s. 163–164. Srov. také, jak fungují různé překlady tohoto místa v ČEP a B21. Heryán v citacích novozákonních míst uvádí v závorce překlad Vulgáty a Jeronýmova slabost pro ekvivalent „fiducia“ je díky tomu velmi nápadná. Na rozpaky latinských překladatelů nad tímto slovem upozornil svou knihou Scarpat (*Parrhesia greca*).

⁷² Srov. 1 *Sol* 2,2; 1 *Tim* 3,13; *Flm* 8.

List Židům a 1. list *Janův* nejvíce těží z inovací helénistického judaismu. Παρησία je dle Marrowa v obou textech vnitřní dispozicí křesťana. Mitchell pro list Židům upřesňuje, že z moderní komentátorské tradice vyplynul konsensus o třech charakteristických prvcích: 1) výraz má základní význam „důvěra“ zahrnující jak subjektivní, tak objektivní stránku; 2) objektivní aspekt je založen na Ježíšově velekněžském díle a zárukách splnění daných slibů; 3) pohled do budoucna dodává termínu Παρησία eschatologický rozměr.⁷⁵ Právě v tomto listě se tedy ekvivalent „důvěra“ pro překlad výrazu hodí nejlépe. Je to otevřený přístup k Bohu⁷⁴ založený na Kristově oběti,⁷⁵ který přinese v budoucnu velkou odměnu.⁷⁶ Podobnou interpretaci i s tímto eschatologickým výhledem podává 1. list *Janův*, v němž je míněna jednak Παρησία πρὸς τὸν θεὸν, která je závislá na čistém svědomí⁷⁷ a charakterizuje křesťanskou modlitbu spojenou s důvěrou a jistotou vyslyšení,⁷⁸ jednak Παρησία eschatologická, která zbavuje křesťana zahanbení a strachu na Posledním soudu.⁷⁹

Téměř třetina všech výskytů substantivní formy Παρησία je v *Evangelii podle Jana*, což ve srovnání s takřka nulovou přítomností u synoptiků naznačuje, že pro komunitu, v níž tento spis vznikl, mělo toto slovo mimořádný význam. Výraz se vyskytuje pouze ve funkci příslovečného určení (v prostém dativu nebo v dativu s předložkou ἐν), které Vulgáta konzistentně překládá příslovci „palam“ nebo „manifeste“. Slovo se vztahuje k Ježíšovým slovům a činům. Pouze v jednom případě charakterizuje autor nedostatkem Παρησία hovory současníků o Ježíšovi,⁸⁰ čímž vytváří protiklad mezi chováním Ježíšových posluchačů a Ježíše, který mluví otevřeně. V ostatních případech se výraz

⁷⁵ Srov. Alan C. Mitchell. Παρησία in Hebrews. In: Fitzgerald. *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, s. 203–226; zde s. 216–217. Autor podává podrobný přehled moderní tradice výkladu úzu Παρησία v tomto listě počínaje Käsemannem na s. 205–217.

⁷⁴ Srov. *Žid* 4,16.

⁷⁵ Srov. *Žid* 10,19.

⁷⁶ Srov. *Žid* 10,35.

⁷⁷ Srov. *1 Jan* 3,21. Na spojení Παρησία s čistým svědomím u Filóna Alexandrijského a Josefa Flavia jsme upozornili výše. Řeční církevní otcové později upřesnili, že Παρησία před Bohem se získává křtem a souvisí s přijatým Božím synovstvím (srov. Scarpat. *Parrhesia greca*, s. 103, s odkazem na Jana Chrysostoma, který v 2. homilii *In ep. II ad Cor.* tvrdí, že katechumeni tuto Παρησία nemají).

⁷⁸ Srov. *1 Jan* 5,14.

⁷⁹ Srov. *1 Jan* 2,28 a 4,17.

⁸⁰ *Jan* 7,13.

vztahuje buď k veřejnému⁸¹ charakteru Ježíšova projevu v protikladu k esoterickým učením předávaným neveřejně a k mysterijním kultům konaným v soukromí,⁸² nebo k jasnosti a srozumitelnosti jeho výkladů oproti mlčení v hádankách, náznacích či podobenstvích.⁸³ Ježíš, který je na začátku evangelia ztotožněn se Slovem Božím, jako by byl sám svým jednáním a kázáním dokonalou παρρησία Boží.⁸⁴

V synoptických evangeliích se výraz nevyskytuje s výjimkou jediného místa v *Evangeliiu podle Marka*.⁸⁵ Oba další synoptici se na paralelních místech⁸⁶ slovu vědomě vyhnuli. Překvapující, a o to významnější je to zejména v případě autora *Evangelia podle Lukáše*, jehož druhý spis, *Skutky apoštolů*, je textem s největším absolutním výskytem tohoto výrazu v Novém zákoně. Oproti *Evangeliiu podle Jana*, kde je pouze substantivní forma παρρησία, převažuje však ve *Skutcích* forma slovesná.⁸⁷ Jmenná forma παρρησία se vyskytuje pouze ve vyprávění o letničních událostech a o působení apoštolů v Jeruzalémě a potom až na samém konci v závěrečném verši *Skutků*, slovesná forma se objevuje v úseku líčícím působení Pavla, tj. ve *Skutcích* 9–26. Konotace výrazu se proměňují v závislosti na vývoji narativu.⁸⁸ První čtyři kontexty interpretují výraz v klasickém smyslu veřejné řeči. Petr prohlašuje, že je oprávněn mluvit před židovskou obcí *otevřeně* o tom, že David

⁸¹ Významový odstín „veřejnosti“ nebyl vlastní helénistické tradici, přešel však jako přejaté slovo (*be parhesjah* – „veřejně“) do hebrejské rabínských tradice (srov. Scarpat. *Parrhesia greca*, s. 101, pozn. 18; William Klassen. Παρρησία in the Johannine Corpus. In: Fitzgerald: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, s. 229–254; zde s. 243), a je proto možná judaistickou inovací.

⁸² Srov. *Jan* 7,4; 13; 26; 11,54 a 18,20. V *Jan* 7,4 a 18,20 je tato interpretace podtrhnuta protikladem k ἐν κρυπτῷ.

⁸³ Srov. *Jan* 10,24; 11,14; 16,25 a 29. V posledních dvou výskytech je tato interpretace podtrhnuta protikladem k ἐν παρουσίαις.

⁸⁴ Jinou interpretaci *Evangelia podle Jana* podává Gail R. O'Day. Jesus as friend in the Gospel of John. *Interpretation* 58, 2 (2004), s. 144–157, který poukazuje na to, že Janovo podání prezentuje Ježíše jako dokonalého přítele a Ježíšova παρρησία je jen součástí této strategie. Jeho interpretace však vychází z jiných prvků textu (z výskytu tématu přátelství), nikoli z úzu výrazu παρρησία, který zde postrádá didaktický kontext přátelského napomínání.

⁸⁵ *Mk* 8,32.

⁸⁶ *Mt* 16,21–22 a *Lk* 9,22.

⁸⁷ V *Sk* převažuje forma slovesná v poměru 7 : 5.

⁸⁸ Srov. Sara C. Winter. Παρρησία in Acts. In: Fitzgerald: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, s. 185–202; zde s. 186–187, o jejíž práci se budu v dalším výkladu nejvíce opírat. Autorka navazuje na Unnika (*The Christian's Freedom of Speech*, s. 477–480), odmítá však jeho příliš jednostranné tvrzení, že παρρησία ve *Skutcích* je zmiňována pouze v souvislosti s veřejným projevem ve vztahu k synagóze a k Židům a že vždy provokuje opozici.

zemřel, a nemůže se proto na něj vztahovat prorocství žalmu.⁸⁹ O dvě kapitoly dále velerada svým úžasem potvrzuje řečnickou *παρρησία* Petra a Jana navzdory jejich nevzdělanosti⁹⁰ a po návratu Petra a Jana z vězení se všichni učedníci společně modlí k Bohu za *smělost* v hlásání Božího slova navzdory všem výhružkám a všichni jsou poté naplněni Duchem svatým a *směle* hlásají Boží slovo.⁹¹ Od práva říkat veřejně pravdu se význam posouvá k nutnosti hlásat ji navzdory riziku. Toto je klasický kontext výrazu, který je však ve *Skutcích* zřetelně inovován tím, že garancí pravdivosti i odvahy apoštolů je Duch svatý jako dar Boží. Winterová upozorňuje, že zatímco v prvních dvou výskytech se *παρρησία* odehrává v rámci Jeruzaléma analogicky k politické *παρρησία* v athénské *polis*, ve druhých dvou se v modlitbě ustavuje nová obec jako obec věřících označená politickým termínem *ἐκκλησία*,⁹² v níž *παρρησία* získává garanci od Ducha svatého.⁹⁵

Na dalších místech se užívá verbální forma vztažená většinou na Pavla. Barnabáš referuje, jak Pavel ve jménu Ježíšově otevřeně kázal (*ἐπαρρησιάσατο*) v Damašku. Nato se vypráví, jak Pavel otevřeně kázal (*παρρησιαζόμενος*) v Jeruzalémě.⁹⁴ Od tohoto bodu se užívá výrazů odvozených od *παρρησία* pouze o řečech mimo Jeruzalém. Dvakrát se vyskytují ve zprávě o první apoštolské cestě (závěr pobytu v Antiochii Pisidské a shrnutí návštěvy v Ikoniu), kdy jsou subjektem společně Pavel i Barnabáš.⁹⁵ Zvláštní jsou dva případy užití při líčení událostí v Efezu, protože vytvářejí paralelu a subjektem prvního z nich není Pavel, nýbrž Apollós: Apollós *směle káže* v efezské synagóze, poté tamtéž po tři měsíce *směle káže* Pavel.⁹⁶ Poslední výskyt slovesné formy je zasazen do rámce Pavlovy apologie před Féstem a králem Agrippou.⁹⁷ Pavlova *παρρησία* zde získává konotaci neohroženého říkání pravdy před panovníkem, tedy ctnosti charakteristické pro helénistické filozofy-přátele panovníků.⁹⁸ Konečně je substantivum *παρρησία* předpo-

⁸⁹ Srov. *Sk* 2,29 (μετὰ παρρησίας).

⁹⁰ Srov. *Sk* 4,13.

⁹¹ Srov. *Sk* 4,29 a 51 (2× μετὰ παρρησίας).

⁹² První výskyt výrazu *ἐκκλησία* je v následující perikopě *Sk* 5,11.

⁹⁵ Srov. Winter. *Παρρησία* in Acts, s. 192 a 201.

⁹⁴ Srov. *Sk* 9,27 a 28.

⁹⁵ Srov. *Sk* 13,46 a 14,5.

⁹⁶ Winter. *Παρρησία* in Acts, s. 194–196, upozorňuje, že oba výskyty propojují Apollóovo a Pavlovo působení a představují Pavla jako Apollóova nástupce v Efezu, který do jeho křtelské obce přinesl křest ve jménu Pána Ježíše a dar Ducha svatého.

⁹⁷ Srov. *Sk* 26,26.

⁹⁸ Srov. Winter: *Παρρησία* in Acts, s. 196–197.

sledním slovem celé knihy *Skutků*,⁹⁹ které označuje otevřené kázání apoštola Pavla v Římě. Toto místo je zvláštní tím, že nemá kontext veřejného projevu, protože kázání se odehrávalo u Pavla v soukromí, a bylo určeno nikoli Židům, nýbrž všem, kdo přicházeli.

Věnoval jsem se výskytu výrazu παρρησία a jeho slovesného derivátu ve *Skutcích apoštolů* o něco podrobněji, abych mohl v závěrečné části demonstrovat některé zvláštnosti komentáře Jana Chrysostoma k této knize, které ukazují, do jaké míry bylo jeho čtení knihy *Skutků* ovlivněno jeho klasickou formací.

2. Παρρησία ve *Skutcích apoštolů* dle Jana Chrysostoma

Srovnání frekvence termínu παρρησία ve jmenné i slovesné formě¹⁰⁰ v textech Jana Chrysostoma a v textech některých dalších teologů 3.–5. století dokládá váhu παρρησία v Chrysostomově myšlení.¹⁰¹ Například proti Kappadočanům je frekvence u Chrysostoma přibližně trojnásobná, oproti pozdějšímu Theodóretovi z Kyrru dvojnásobná.¹⁰² Nemám však v úmyslu s těmito frekvenčními údaji pracovat jako s tvrdými daty, protože jsou velmi nepřesné.¹⁰³ Srovnání má pouze materiálně podpořit intuitivní dojem z četby Chrysostomových textů, že παρρησία představovala pro autora vysokou hodnotu a že měl v tomto slově zálibu. Částečný přehled úzu παρρησία u Chrysostoma podal

⁹⁹ Srov. *Sk* 28.31 (μετὰ πάσης παρρησίας).

¹⁰⁰ Byla zjišťována frekvence řetězce „παρρησι“, který je obsažen jak ve jmenných, tak ve slovesných formách.

¹⁰¹ Databáze TLG ukazuje 1387 výskytů řetězce „παρρησι“ v Chrysostomově korpusu, což je mnohem větší absolutní počet než u jiných křesťanských autorů (Klement Alexandrijský: 21; Eusebios z Kaisareie: 118; Athanasios: 90; Basileios z Kaisareie: 101; Řehoř Nysský: 71; Řehoř Naziánský: 100; Theodóretos z Kyrru: 176). Stejným směrem ukazuje také srovnání frekvence výrazu ἐλευθεροστομία, který má u Chrysostoma 22 výskytů, zatímco u ostatních sledovaných autorů (s výjimkou dvou výskytů u Eusebia z Caesareie) není přítomen vůbec.

¹⁰² Celkový absolutní počet výskytů řetězce „παρρησι“ zjištěný pomocí TLG jsem pro získání relevantnějšího výsledku vydělil počtem svazků Migného PG. Výsledky: Klement Alexandrijský 10; Eusebios z Caesareie 20; Athanasios 22; Basileios Veliký 25; Řehoř Nysský 24; Řehoř Naziánský 29; Theodóretos z Kyrru 35; Jan Chrysostomos 77 výskytů na svazek.

¹⁰³ Nejde jen o to, že pracuji s velmi hrubým měřítkem v podobě počtu svazků MPG, ale nezabývám se mimo jiné také otázkou, nakolik jsou v korpusu jednotlivých autorů přítomna neautentická díla a jakým způsobem by jejich určení a eliminace ovlivnila velikost korpusu i celkovou frekvenci řetězce.

již dříve Bartelink,¹⁰⁴ který se však zaměřoval pouze na výskyty oné *παρρησία* člověka před Bohem, která je židovsko-křesťanskou inovací charakteristickou pro některé židovské a křesťanské autory a kterou Bartelink pokládá u křesťanských autorů za dominantní.¹⁰⁵ Je však vhodné doplnit, že Chrysostomos tyto výrazy uplatňoval též v kontextech charakteristických pro klasický a helénistický úzus. Budu tento fakt dokumentovat na 55 homiliích na *Skutky apoštolů*.

Většina exegetických homilií Jana Chrysostoma na knihu *Skutků* je charakteristická tím, že v první části autor komentuje perikopu verš po verši, poté provádí druhé čtení pasáže, při kterém se zabývá podrobněji jen některými místy, a poté následuje parenetická část, v níž se obrací k aktuální situaci posluchačů a přednáší káravé či povzbuzující kázání na různorodá morální témata, která často ani nesouvisejí s tématem komentovaného místa. Řetězec „*παρρησι*“ se v 55 homiliích vyskytuje 122×. Pokud odečteme 17 výskytů v přímých citacích veršů z knihy *Skutků*, zůstane 105 výskytů, z čehož 82 je v částech homilií obsahujících komentář k dané biblické perikopě, 19 v parenetických úsecích a čtyři jsou v přechodových pasážích, které tvoří tematický most mezi komentářem a parenetickou částí a patří tak vlastně do obou.¹⁰⁶

Pokoušet se o přesnější zjišťování a srovnávání frekvence různých významů *παρρησία* by bylo problematické z důvodu dvojí arbitrárnosti podmiňující výsledky takového projektu. Musel bych jednak definovat přesný počet obecnějších sémantických kategorií a abstrahovat při tom od některých významových rozdílů konkrétních výskytů, jednak rozhodovat o zařazení sporně interpretovatelných nebo dvojznačných výskytů do některé obecné kategorie. Mým cílem v této fázi projektu však není kvantifikace, nýbrž přehled takových charakteristických prvků Chrysostomova úzu, které doloží typicky klasickou či helénistickou funkci výrazu, a zvláště těch, které nejsou přímo motivovány územ knihy *Skutků*.

Chrysostomos si všímá *παρρησία* apoštolů, zejména apoštola Petra. Na Petrovu *παρρησία* upozorňuje ještě dříve, než si ji apoštol nárokují sám, neboli předtím, než se výraz poprvé objeví v textu *Skutků*.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Gerhardus Johannes Marinus Bartelink. Die parrhesia des Menschen vor Gott bei Johannes Chrysostomus. *Vigiliae Christianae* 51, 3 (1997), s. 261–272.

¹⁰⁵ Srov. Bartelink. Die parrhesia des Menschen vor Gott, s. 261.

¹⁰⁶ Přesnější distribuci ukazuje tabulka v příloze.

¹⁰⁷ *Sk* 2,29. Stojí za zmínku, že v 6. homilii, která komentuje pasáž, v níž si Petr *παρρησία* nárokují (*Sk* 2,22–36), Chrysostomos o *παρρησία* nehovoří.

Kazatel dvakrát srovnává Petrovu letniční παρρησία s jeho zapřením, kdy neuměl dát přímou odpověď na otázku služky,¹⁰⁸ a upozorňuje, že tato nenadálá proměna apoštola je dílem Ducha a že protiklad mezi Petrovou předchozí slabostí a nynější silou je důležitým důkazem vzkříšení:¹⁰⁹

Říká [pisatel Skutků]: „Pozvedl hlas“ (Sk 2,14), což znamená: „Promluvil s velikou παρρησία.“ Toto dělá, aby pochopili milost Ducha. Neboť ten, který nesnel otázku prosté služky, ten uprostřed krvežíznivého lidu hovoří s takovou παρρησία, že se to stalo nezpochybnitelným důkazem vzkříšení, – a mluví otevřeně (παρρησιάζεται) mezi smějícími se lidmi, kteří se vysmívají takovému věci.¹¹⁰

Chrysostomos zde tedy Petrovu proměnu připisuje Boží intervenci, čímž se křesťanská παρρησία liší od klasického občanského práva, ale srovnáním s Petrovým dřívějším chováním vyzvedává její silně foucaultovský rys, jakkoli sám Foucault tento rozměr u křesťanské παρρησία přehlédl.¹¹¹ Petr, který během Ježíšova procesu říká z ne zcela opodstatněné obavy někde v zákoutí evidentní nepravdy, po seslání Ducha navzdory strachu, který padl na Ježíšovy stoupence po Mistrově popravě, veřejně hlásá politicky třaskavou zprávu o jeho vzkříšení, která se právě Petrovým sebevědomím a odvahou legitimuje jako pravdivá.

Tento foucaultovský rozměr se znovu objevuje v pasáži líčící, jak se členové velerady diví, jakou tito nevzdělaní prostí lidé mají παρρησία, zatímco oni ji nemají („nemají co říct“),¹¹² neboť s apoštoly stojí a svěd-

¹⁰⁸ Srov. MPG 60 46,29–31 (4. hom.) a 51,26–36 (5. hom.).

¹⁰⁹ Srov. MPG 60 46,32. V Chrysostomově pojetí jsou *Skutky apoštolů* slova a činy Ducha svatého (oproti *Lukášovu evangéliu*, které se zabývá slovy a činy Ježíše; srov. 1. hom., MPG 60 21,20–22) a provádějí důkaz vzkříšení (ἀποδείξις ἀναστάσεως; srov. 1. hom., MPG 60 16,25–26). Ke klíčovým východiskům Chrysostomovy interpretace *Skutků* srov. Jiří Pavlík. The first homily of John Chrysostom's 55 homilies on the Acts of the Apostles as the key to his characterisation of this biblical book. *Homiletisch-liturgisches Korrespondenzblatt – Neue Folge* 32, 117 (2014/2015), s. 48–56.

¹¹⁰ MPG 60 46,26–34.

¹¹¹ Foucault křesťanství přiznává pouze jakousi introspektivní παρρησία, která se uplatňuje při zpytování svědomí a spočívá v odvaze říkat pravdu o sobě sobě samému.

¹¹² Srov. Foucaultova interpretace Eurípidovy tragédie *Ión* ve 2. přednášce. Foucault chápe tuto hru jako komentář přesunu úlohy odhalování pravdy z Delf do Athén: pravda už není odhalována bohy skrze věštby, nýbrž lidmi skrze athénskou παρρησία; proto hře dominuje téma mlčení provinilého věsteckého boha, místo kterého pravdu odhalují svou řečí „parrésiaisté“ Kreúsa a Ión.

čí chromý,¹¹⁵ kterého oni předtím uzdravili.¹¹⁴ Tuto pasáž komentuje Chrysostomos v 10. homilii, ve které je frekvence výrazu *παρρησία* největší. Ke konci exegetické části zdůrazňuje přechod *παρρησία* jakožto říkání pravdy z velerady na apoštoly:

Tímto se stali proslulými a slavnými. „Neboť má moc,“ říká, „se dovršuje ve slabosti“ (2Kor 12,9). Již dosvědčili, že jsou připraveni na vše. Co znamená „My nemůžeme nehlásat, co jsme viděli a slyšeli!“ (Sk 4,20)? Míni tím: „Je-li lež, co říkáme, napadni to, je-li to však pravda, proč nám bráníš?“ Taková byla tato filozofie! Oni byli bezradní, tito se radovali. Oni byli plni studu, tito vše dělali s *παρρησία*. Oni ve strachu, tito s odvahou.¹¹⁵

Chrysostomos vidí apoštolskou *παρρησία* jako odvážné mluvení v protikladu ke studu a strachu velerady a zároveň takové mluvení, které nelze nějakým administrativním krokem zakázat, protože není jen nezávazným projevem libovůle, nýbrž sděluje pravdu a je mravní povinností toho, kdo dostal poznání. Toto jsou tóny, jimiž Chrysostomos asociuje raněkřesťanské kázání s klasickou politickou *παρρησία*¹¹⁶ a není bez zajímavosti, že jediné dva výskyty synonymního *ἐλευθεροστομία* v celé homiletické sérii se objevují právě na místech komentujících tyto události.¹¹⁷

Autor opakovaně vidí tuto křesťanskou *παρρησία* v protikladu ke kynické výstřednosti a provokativnosti a upozorňuje na konkrétní místa apoštolských řečí, která dodávají křesťanské *παρρησία* vlídný a zdvořilý tón (*ἐπιείκεια*).¹¹⁸ Někdy to působí dojmem, jako by Chrysostomos užíval *Skutky* jako manuál křesťanské rétoriky, jakousi čítanku vzorových řečí, které ukazují ideál správně temperované *παρρησία*, která se vyhýbá hrubosti, hněvu a provokacím:

¹¹⁵ Chrysostomos v komentáři připisuje jakousi němou *παρρησία* i mlčenlivému stání tohoto muže (srov. MPG 60 87,18).

¹¹⁴ Srov. Sk 4,13–14.

¹¹⁵ MPG 60 90,17–26.

¹¹⁶ Tomu odpovídá i definice *παρρησία*, která se vyskytuje ve 41. hom. (MPG 60 289,36–39): „Říká ‚Επαρρησιάετο‘, čímž dává najevo, že byl připraven na nebezpečí a hovořil jasně a nezastíral nauku.“

¹¹⁷ MPG 60 51,36 (5. hom.) a 88,58 (10. hom.).

¹¹⁸ Z 89 výskytů vybírám ty, které nejlépe ilustrují tuto vlastnost v přímém vztahu k apoštolským řečem: MPG 60 106,45; 222,11–12; 239,22; 323,14–15; 345,57; 347,54; 361,37. V textu *Skutků* samotných se slovo *ἐπιείκεια* vyskytuje pouze jednou v řeči najatého řečníka Tertulla (24,4), kde představuje výraz lichocení prokurátorovi Felixovi.

Kdyby to byl někdo jiný, asi by jednal drze, s παρρησία, kterou užívá většina, asi by urážel a říkal nespočet pobuřujících věcí. Tito filozofové [tj. apoštolové] však právě naopak: říkali vše mírně a laskavě (ἡμέρωσ και ἐπιεικῶσ).¹¹⁹

Tímto a podobnými vyjádřeními se παρρησία u Chrysostoma dostává do kontextu, který je úzu *Skutků* cizorodý a vzdálený. Komentátor zde nahlíží příběhy biblického textu z perspektivy didaktického diskurzu, který známe z prostředí helénistických filozofických škol. Podobné téma rozvíjí velmi příznačným způsobem také v rámci pareneze v 17. homilii, kde vykládá, že παρρησία není slučitelná s hněvem:

Jestliže se utkáme s pohany, umlčujme je bez hněvu a bez hrubosti. Jestliže to děláme s hněvem, není to již παρρησία, nýbrž jení se to jako náruživost, jestliže s laskavostí, je to skutečně παρρησία. Není totiž možné, aby něco bylo zároveň tímž způsobem ctnostný čin i chyba; a παρρησία je ctnostný čin, hněv je chyba.¹²⁰

Chrysostomos správné nastavení míry otevřenosti řeší také v duchu starověkých úvah o přátelství a nepokládá za správné ani nadbíhání posluchačům, lichocení a pochlebování:

Dívej se zde na jeho [tj. Petrovu] παρρησία a na velikou svobodu slova (ἐλευθεροστομία). Nepochválil ty, kdo řekli „Slyšíme je mluvit našimi jazyky o velkých Božích činech“ (Sk 2,11), ale dokonce je kárá, protože je chce svým káráním učinit lepšími, a přednáší řeč zcela prostou lichotek. Za všech okolností je totiž dobré toto zachovávat a v zájmu přizpůsobení se zbavit řeč všech lichotek, stejně jako všeho urážení, které je protivné.¹²¹

Citované místo se stále dotýká otázky správné modality παρρησία, která spočívá v rovnovážné poloze vyhýbající se jak hrubosti, urážkám či nadávkám na jedné straně, tak lichotkám na straně druhé.¹²²

¹¹⁹ MPG 60 95,17–20. V podobném duchu např.: „*Poslechni si, co říká: ‚Vládcí lidu a starší Izraele. Podívej se na filozofii toho muže a jak, ač pln παρρησία, přesto neříká nic urážlivého, nýbrž s úctou: ‚Vládcí lidu a starší Izraele‘“* (MPG 60 86,28–35); nebo: „*Když jsi slyšel ‚παρρησία‘, nemysli hned na hrubost“* (MPG 60 287,44–45); nebo o Pavlově volbě slov při obhajobě před Felixem (k Sk 24,10) poznamenává: „*Dívej se, jak se neuchyluje k urážkám, i když je v nesnáziích!*“ (MPG 60 347,11).

¹²⁰ MPG 60 138,38–44.

¹²¹ MPG 60 51,35–44.

¹²² Chrysostomos dává přítom tento problém do souvislosti se svým klíčovým konceptem přizpůsobení se (συγκατάβασις), který jako svorník jeho teologického myšlení

Toto téma, které bylo typické nejen pro myšlení o přátelství a o vztahu pedagoga a žáka, nýbrž především pro vztah filozofa k vladaři, potom přirozeně nemohlo chybět ani v komentáři k pasáži o Pavlově obhajobě před králem Agrippou v 52. homilii, třebaže je komentátor zapojuje spíše jen jako vnějšíkové zarámování. Na samém začátku uvádí Pavlova řeč slovy: „*Pavel potom hovořil s παρρησία a bez lichotek (ὁ κολακεύων)*,“¹²⁵ a ke konci uzavírá: „*Dívej se, jak je jeho řeč prostá lichotek!*“¹²⁴ Zmínka o tom, jak se Pavlova παρρησία vyhýbá pochlebování, nechybí ani v komentáři k jeho obhajobě proti Tertullově žalobě před prokurátorem Felixem.¹²⁵

Autor *Skutků* problém modalit παρρησία a pochlebnictví vůbec netematizuje,¹²⁶ takže jeho využití jako interpretačního klíče některých pasáží jde v těchto homiliích zcela na vrub komentátora. Můžeme to pokládat za jeden z projevů Chrysostomovy specifické perspektivy založené v jeho rétorické formaci. Žil v době, kdy byla pohanská slavnostní rétorika stále živá a ani kynismus ještě nebyl mrtvým jevem. Křesťanští kazatelé byli tedy nuceni přijímat kulturní výzvy svých pohanských soupeřů a soutěžit s nimi o mysl svých posluchačů. Chrysostomos si byl vědom rizika rétoriky, s nímž zápasila pohanská filozofie od dob Platónových, a obával se, že by kazatel mohl zradit své poslání hlásat pravdu, podlehnout touze po potlesku a snažit se zavděčit sluchu posluchačů.¹²⁷ Cítil však také nebezpečí druhé krajnosti, kynické touhy po uchvácení pozornosti hrubou provokací a nápravu posluchačů hrubým káráním, a snažil se svou παρρησία zředit, zmírnit a zaobalit. Jako když v parentické části 3. homilie, která komentuje volbu náhradníka za padlého Jidáše, spustí tvrdou kritiku nechutných klerikálních ambicí, ale poté se zarazí a říká, že tím nemá na mysli posluchače, nýbrž že samo téma ho dovedlo k takovéto řeči a že podobně jako lékaři i on se modlí, aby léků, které s námahou připravil, nebylo vůbec potřeba.¹²⁸ Jinde svou tvrdost

a jeho praxe interpretuje David Rylaarsdam. *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*. Oxford University Press 2014 (recenze: *Eirene. Studia Graeca et Latina* 51 1–2, 2015, s. 373–375).

¹²⁵ MPG 60 359,31.

¹²⁴ MPG 60 363,56.

¹²⁵ Chrysostomos na úvod upozorňuje, že Pavel nemlčí, ale mluví s παρρησία (MPG 60 345,23: ἀλλὰ παρρησιάζεται πάλιν) a že začátek jeho řeči neobsahuje obvyklou captatio benevolentiae: *Tato slova nejsou lichotnická* (MPG 60 345,35).

¹²⁶ Výraz κολακεία a jeho deriváty se v textu *Sk* vůbec nevyskytují.

¹²⁷ Srov. Rylaarsdam: *John Chrysostom on Divine Pedagogy*, s. 208–210, s odkazem na různá místa *De sacerdotio* 4 a 5.

¹²⁸ Srov. MPG 60 41,25–35.

vysvětluje přirovnáním k přísnému pedagogovi, který je nepopulární, protože říká nepříjemné věci, a k zákonodárci, soudci a lékaři, jejichž práce také není příjemná těm, kteří ji nejvíce potřebují.¹²⁹

Závěr

Úzus výrazu παρρησία a jeho verbální formy v 55 homiliích Jana Chrysostoma na *Skutky apoštolů* ukazuje, že není dán pouze územ komentovaného textu, nýbrž promítají se do něho také tradiční předkřesťanské kontexty tohoto výrazu. Nacházíme místa, která zvýrazňují tradiční rysy asociované s politickou παρρησία, jako je vztah k pravdě a závaznost i rizikovost jejího sdělování. Na rozdíl od klasického úzu jsme sice konstatovali, že příčinou této křesťanské παρρησία je Duch svatý a nikoli občanské právo v obci, ale zdůraznění toho, jak velerada ve vztahu k apoštolům „ztrácí řeč“, získává symbolickou úlohu právě na pozadí klasického řeckého politického diskursu. Dále jsme ukázali, jak Chrysostomos uvažuje o παρρησία v tradičních kontextech přátelství a v souvislosti úvah o modalitách παρρησία v didaktické praxi, a tematizuje proto na jedné straně jeho opozici k pochlebnictví, na straně druhé k urážkám, nadávkám a hrubosti. Vzhledem k tomu, že tuto dimenzi παρρησία nelze odvodit z úzu *Skutků* ani z novozákonního úzu obecně, vidím zde nejsilnější vliv Chrysostomovy rétorické formace na jeho exegetickou perspektivu. Příležitostné narážky na téma παρρησία v parenetických pasážích homilií poodkrývají zase Chrysostomův charakter a prozrazují, že otázka hledání vyváženého poměru jemných a hrubých prostředků na škále mezi laskavostí a přísností, jejímiž hraničními (a vadnými) polohami jsou pochlebování a urážky, byla pro něho velmi aktuální. Jeho životopisci pak ukazují, že v tomto bodě možná selhával a často byl příliš vznětlivý a přísný, což se v jejich podání jeví jako jedna z příčin jeho exilu.¹³⁰

Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy

Pacovská 350/4

140 21 Praha 4

e-mail: jiri.pavlik@htf.cuni.cz

¹²⁹ Srov. MPG 60 53,50–54,4 (hom. 5).

¹³⁰ Srov. Sókratés Scholastikos. *Hist.* VI 18,5–20, a Sózomenos. *Hist.* VIII 20,1–3 (o kritice oslav při vztyčení císařovny sochy, které rušily bohoslužbu).

Příloha

Tabulka frekvence $\pi\alpha\rho\rho\sigma\iota\alpha$ v homiliích na Sk

Homilie	K místu Sk	Komentář	Přechod	Pareneze
1	1,1–5	0	0	2
2	1,6–11	1	0	0
4	2,1–14a	4	0	0
5	2,14b–21	2	0	0
7	2,37–47	1	0	0
9	3,12–26	1	0	0
10	4,1–22	15	0	0
11	4,23–36a	6	0	1
12	4,36–5,16	2	1	0
13	5,17–33	2	1	0
14	5,34–6,7	2	0	0
15	6,8–7,5	1	0	1
17	7,35–53	1	1	6
18	7,54–8,25	1	0	0
20	9,10–25	1	0	0
21	9,26–43	0	0	1
22	10,1–24	1	0	1
30	13,42–14,15a	9	0	0
31	14,14–27	3	0	0
36	16,25–40	1	0	1
37	17,1–15	0	0	1
40	18,18–19,7	3	1	0
41	19,8–20	2	0	0

Homilie	K místu Sk	Komentář	Přechod	Pareneze
44	20,17-31	2	0	1
45	20,32-21,17	2	0	0
48	22,17-23,5	7	0	4
49	23,6-30	2	0	0
50	23,31-24,21	1	0	0
51	24,22-25,22	3	0	0
52	25,23-26,29	4	0	0
55	28,17-31	2	0	0
Celkem		82	4	19

TEOLOGIE A NEJNOVĚJŠÍ PŘÍNOSY OSTATNÍCH VĚD OHLEDNĚ ANTROPOGENEZE¹

CTIRAD V. POSPÍŠIL

ABSTRACT

Theology and the Most Recent Contributions of other Sciences concerning Anthropogenesis

The author of the article has two aims. At first, he wants to inform theologians about the newest findings of paleogenetics, paleoanthropology and bioculturology relevant for the theology of creation, theological anthropology, moral theology and fundamental theology. In theology, it is necessary to find a clear borderline between not yet being human and being already human. Searching for this borderline is the second aim of the study. On the level of technology and communication, we can observe a continual development. Although there can be found some leaps, theologians are not able to find a clear borderline. According to the author, this line is marked by moral consciousness, which either exists or not. Human being is a creature able to sin. The time of crossing this Rubicon cannot be determined according to archaeological discoveries. It could be in the time of *Homo heidelbergensis*, but certainly in the time of classical Neanderthals and anatomically modern people.

Key words

Theology; Anthropogenesis; Evolution; Paleoanthropology; Paleogenetics; Bioculturology

DOI: 10.14712/23363398.2016.17

Každý, kdo se zabývá teologií stvoření, teologickou antropologií, christologií a soteriologií, morální teologií a v jistém ohledu i fundamentální teologií by měl určitě věnovat pozornost pohybu

¹ Předložená studie je součástí plnění grantového úkolu GA ČR 16-08021S.

v oblasti současné paleoantropologie, paleogenetiky a paleokulturologie (biokulturologie).

V dané souvislosti si dovoluji upozornit na dvě velmi rozsáhlé, nesporně přínosné, širokospektrální a v jistém ohledu přehledově laděné monografie. První pochází od významného českého paleoantropologa Jiřího A. Svobody.² Najdeme zde rovněž čtyři kapitoly od Miloše Macholána zacílené na oblast paleogenetiky. Druhou sepsal Václav Soukup,³ který se v ní zaměřuje na tak zvanou biokulturologii, případně paleokulturologii. Jestliže první zmíněná kniha se zabývá přednostně, leč určitě nikoli výlučně, tělesnou stránkou lidského fenoménu a druhá zase tím, co bychom mohli definovat jako psychickou stránku lidství, pak teologie by měla s velkým respektem k přínosům odborníků ve zmíněných vědních oborech toto úsilí doplňovat svým zaměřením na specifickou oblast lidského ducha vnímanou ve světle zralé křesťanské víry. Bez tematizace této korunní vrstvy lidství by totiž nebyl postihován lidský fenomén v úplnosti. Mělo by být zřejmé, že na tomto místě můžeme pouze upozornit na základní linie teologického tázání se a řešení – nakolik je to vůbec možné – pouze naznačit či provizorně nastínit.⁴

S prvním, právě nastíněným záměrem této studie souvisí druhý. Totiž pokud možno co nejušporněji informovat ostatní české křesťanské

² Srov. Jiří A. Svoboda (s úvodními texty Miloše Macholána). *Předkové. Evoluce člověka*. Praha: Academia 2014.

³ Srov. Václav Soukup. *Prehistorie rodu Homo*. Karolinum: Praha 2015.

⁴ Tato provizornost je dána jednak stále přibývajícimi nálezy a objevy v oblasti paleoantropologie a paleogenetiky, jednak interpretačními a taxonomickými proměnami v první ze zmíněných disciplín. Úroveň dobových výstupů zmíněných věd se pochopitelně odrážejí i v dřívějších studiích a příspěvcích autora nynějšího článku zabývajících se danou problematikou. Srov. Ctirad V. Pospíšil. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl. – Krystal 2010, s. 348–356 (tato pasáž je vzhledem k prvnímu vydání z roku 2000 nezměněna, a je tudíž z hlediska paleoantropologie a paleogenetiky dnes již notně zastaralá); Rukopis Boží v díle stvoření a v díle spásy. In: František Mikeš (ed.). *Věda a náboženství 2005. Teilhard, evoluce a globální spiritualita*. Olomouc: CMTF UP v Olomouci – Centrum vědy a náboženství 2009, s. 117–123 (příspěvek vznikl v roce 2005, a proto je chronologicky zařazen na toto místo); Teologie a paleoantropologie. *Teologické texty* 3, 17, (2006), s. 162–163; Univerzální spása a prehistoričtí lidé – *Teologické texty* 4, 17, 2006, s. 185–189; Rukopis Boží v díle stvoření a v díle spásy. *Teologické texty* 5, 18, 2007, s. 138–140; Teologie stvoření člověka a paleoantropologie. 3, 11 *Studia Theologica* 2009, s. 1–9; Česká katolická teologie v obdobích 1860–1948 a 1949–1989 a darwinismus v kontextu světové teologie. In: Jiří Vogel – Dalibor Vik (ed.) *Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou*. L. Marek: Chomutov 2013, s. 81–131; *Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Nakladatelství UP v Olomouci: Olomouc 2014, s. 116–253.

teology o nejzásadnějších přínosech obou pozoruhodných monografií, protože četba obou velmi objemných svazků vyžaduje nemálo času, soustředění a také alespoň rudimentální znalosti zmíněných vědních oborů.

Jedním z hlavních indikátorů důvěryhodnosti vědceva snažení je nesporně metodologická kázeň, která velí nepřekračovat kompetenční pole vlastní disciplíny či oboru. V prvním bodu se proto stručně zaměříme na to, jak výše uvedení autoři dané pravidlo dodržují. Následně se pokusím nastínit základní zájmy teologie týkající se oblasti antropogeneze a lidského fenoménu obecně. Ve třetím bodu pak budeme věnovat pozornost specificky těm přínosům obsaženým v obou monografiích, které bychom měli v našem snažení respektovat a využívat.

1. Světonázorová neutralita obou monografií

Po analytickém prostudování obou výchozích monografií mohu s velkým uspokojením konstatovat, že všichni zmínění autoři vystupují světonázorově neutrálně, takže jejich postoj lze definovat jako metodologický agnosticismus, což je korektní přístup, s nímž se můžeme setkat například v dílech Charlese Darwina⁵ a který bychom měli od přírodovědců požadovat jako výraz neideologičnosti a doklad nepředpojatosti jejich přístupu k nastolené problematice.

Velmi potěšitelné je, že V. Soukup ve své nynější knize z prezentace dějin zápasu o prosazení darwinismu v druhé polovině 19. století vypustil problematickou pasáž, v níž ve své předchozí velmi rozsáhlé publikaci⁶ značně jednostranně popisoval známou polemiku mezi anglikánským biskupem a vědcem Samuelem Wilbeforcem a Thomasem Huxleym z roku 1860 ohledně evolučního vzniku člověka.⁷ Zmíněný autor dále bez problémů informuje o účasti řady katolických, anglikánských i luteránských duchovních na paleoantropologických nálezech. Je vskutku pozoruhodné, kolik zejména katolických kněží koncem devatenáctého a v prvních desetiletích dvacátého století se zanícením věnovalo svůj volný čas tomuto typu bádání. Když V. Soukup popisuje tak zvaný piltdownský podvrh z roku 1912 (*Eoanthropus*), zcela

⁵ Srov. Pospíšil. *Zápolení*, s. 117–125.

⁶ Srov. Václav Soukup. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum 2004, s. 70–71.

⁷ Fatická kritika ideologicky jednostranné interpretace daného sporu: srov. Pospíšil. *Zápolení*, s. 88, pozn. 108.

nestranně připomíná také přítomnost tehdejšího studenta P. Teilharda de Chardin na dotyčném „nalezišti“.⁸

Genetik M. Macholán postoj metodologického agnosticizmu dokonce výslovně vyjadřuje.⁹ V posledních desetiletích devatenáctého století vědeckou veřejnost vzrušovaly ostré spory o interpretaci prvních nálezů kosterních pozůstatků naendrtálců. V řadě dřívějších českých publikací byli ti, kdo o uvedených nálezech zpočátku kvůli nedostatku srovnávacího materiálu pochybovali, vykreslováni jako zavilí odpůrci zjevného pokroku a zpátečníci. M. Macholán však o nich zcela objektivně konstatuje:

Ale pokud se na týž problém podíváme z hlediska tehdejšího důkazního materiálu a použijeme dnešní kritickou metodu, uvažovali pochybovači oprávněně.¹⁰

Ve skutečnosti se jednalo o vědeckou revoluci, jakých bylo v dějinách vědy bezpočet. V průběhu takového myšlenkového střetu se nové paradigma buď prosadí silou věcných argumentů, anebo v soupeření s dosavadním paradigmatickým prostě neobstojí. Posuzovat odpůrce nového paradigmatu ve fázi jeho prověřování z hlediska pozdějších znalostí je anachronické a nespravedlivé. Navíc pokud se jedná o statut neandrtálců, lze konstatovat, že obhájci evolucionismu je prezentovali ne zcela spravedlivě spíše jako příbuzné lidoopů než moderních lidí, což se dnes ukazuje jako neudržitelné.¹¹

⁸ „V létě roku 1912 Dawson společně s Woodwardem a mladým studentem teologie Pierrem Teilhardem de Chardin pokračovali v průzkumu lokality.“ Svoboda. *Prehistorie*, s. 76. Autorem podvrhu byl velmi pravděpodobně Woodwardův tehdejší student Martin Alister Campbell Hinton (1885–1961), v jehož kanceláři se v roce 1970 našly kosti zvířat barevně upravené podobně jako piltdownský „nález“. Motivací byla zřejmě pomsta profesorovi Woodwardovi za jeho aroganci. Srov. tamtéž, s. 79.

⁹ „O existenci božské bytosti (nebo více božských bytostí), nadpřirozených sil, spirituální reality či lidské duše však věda mlčí, nedokáže je ani dokázat, ani vyvrátit.“ Srov. M. Macholán, in: Svoboda. *Předkové*, s. 16.

¹⁰ M. Macholán, in: Svoboda. *Předkové*, s. 116. Dané hodnocení ze strany českého odborníka na genetiku se plně shoduje s výsledkem mého zkoumání. Srov. Pospíšil. *Zápolení*, s. 36, 37, 162, 166, 221.

¹¹ „Bohužel utváření obrazu neandrtálců neprobíhalo příliš šťastně, protože od samého začátku byli prezentováni jako bytosti, které připomínají více lidoopy nežli člověka“ Soukup. *Prehistorie*, s. 776. V původním hodnocení neandrtálců není dnes nesnadné postřehnout ideologický zájem zastánců evolučního vzniku člověka v době nejostřejších sporů mezi starým a novým paradigmatickým.

Dlužno podotknout, že určité porozumění pro pochybovače ohledně prvních paleoantropologických nálezů jako dokladů evolučního vzniku člověka můžeme nepřímou vztáhnout i na katolické teology, kteří se nejen v českém prostředí stavěli k této novince nejprve odmítavě, posléze opatrně, až nakonec na základě narůstající probační hodnoty množících se paleontologických nálezů přijímali již od poloviny dvacátých let minulého století tak zvanou Mivartovu tezi, vyslovenou již v roce 1871, o evolučním vzniku lidského těla a o jeho následném skokovém oduševnění díky přímému Božím zásahu.¹²

2. Základní zájem teologie v oblasti ostatních věd zabývajících se antropogenezí

Zdravý rozum, vírou osvícený i neosvícený, by dnes jenom stěží odmítal skutečnost evolučního vzniku – stvoření člověka. Jinou otázkou je výklad tohoto tajemného děje. Musíme se smířit s tím, že na interpretační rovině se budeme setkávat s různými přístupy a hodnoceními. Na jedné straně to budou interpretace nesené naturalistickým světonázorovým laděním, které apriorně vylučují stvořitelské působení Boha, zatímco na druhé straně se setkáme s interpretacemi teologickými, které se budou snažit nějakým způsobem tento Boží vliv rozpoznávat. Postřehování tohoto Božího působení se odehrává na sapienciální rovině, která nemůže být verifikována, ani falzifikována na úrovni paleogenetiky, paleoantropologie a biokulturologie. Zkrátka a dobře, v této záležitosti se budou dvě základní názorové skupiny vždy odlišovat. Jde však o to, aby si každý uvědomoval, že v dané věci jedni i druhí svým způsobem hledají důvody věrohodnosti toho, čemu ve skutečnosti věří. I naturalista totiž pouze „věří“, že Bůh není a že člověk je pouze plodem čiré kosmické nahodilosti. Teolog tedy již dávno rozhodně nebojuje proti skutečnosti evolučního vzniku člověka, hledá ale výklad dané skutečnosti, který by byl v souladu nejen s rozumem, ale také s dospělou křesťanskou vírou.

Klíčová otázka, před níž teolog stojí, je v zásadě pouze jedna, totiž odkdy můžeme hovořit o člověku v plném slova smyslu. Důvod leží zejména na poli soteriologie, neboť Ježíš Kristus je spasitel všech lidí. Kam ale z daného hlediska zařadit ještě nikoli plně lidské předky

¹² Srov. Pospíšil. *Zápolení*, s. 215–225.

člověka? Jasný předěl mezi člověkem a živočichem souvisí pochopitelně rovněž s interpretací biblické protologie a s otázkou prvotního hříchu.

Jasná mez oddělující člověka od živočicha před nás současně staví otázku, čím se člověk odlišuje od ostatních živočichů. Uvedený problém má nesmírný praktický význam, protože degradace lidských bytostí pouze na vyvinutější zvířata s sebou evidentně nese celou řadu osudových rizik pro celou lidskou společnost i pro život každého z nás. Odmítání prostého zoocentrismu či biocentrismu na úkor odpovědného dialogického antropocentrismu, který určitě není v rozporu s dialogickým teocentrismu, stojí ve službě lidské důstojnosti, svobody a v neposlední řadě také demokracie. Byl-li by totiž člověk pouze rozvinutějším živočichem, jak ospravedlňovat úctu k němu a sebeúctu? Koneckonců není snad ani třeba připomínat, jak to bylo s lidskou svobodou a důstojností v režimech, které byly neseny ideologickým sociálním darwinismem.

3. Přínosy obou monografií zejména s ohledem na problematiku demarkační linie mezi živočichem a člověkem

Ještě předtím, než poukáži na přínosy obou zmíněných monografií, bych rád podtrhl, že autoři obou děl si právě zmíněný problém plně uvědomují, jak o tom svědčí následující myšlenka:

V čem tkví odlišnost člověka a zvířete – to je pradávna a stále provokativní otázka, kterou si kladou filozofové, vědci a umělci od starověku podnes. Odpovědi se různí: člověk se liší používáním nástrojů, přetvářením okolní přírody a krajiny, mimořádnou pohlavní smyslností, dlouhým obdobím mateřské péče, nadměrným čerpáním přírodních zdrojů, komplexní sociální strukturou, systémem empatie, kooperace a komunikace [...] Ale důslednější etologický výzkum obvykle ukáže, že domnělé a očekávané rozdíly nevyplývají ani tak z reality, jako spíše z naší povrchnosti znalosti chování zvířat. A tím zdaleka nemyslíme jen primáty.¹⁵

Ve výčtu toho, co by mohlo člověka odlišovat od živočichů, ale schází celá řada podstatných kategorií: etika; možnost svobody, která se člověku nabízí; náboženství; filosofie jako konfrontace lidské bytosti

¹⁵ Svoboda. *Předkové*, s. 169.

s elementárními otázkami, z nichž ta první je pro člověka on sám; historie jako vědomí časového řetězení příčin a účinků; věda; umění. Jedná se o vyšší projevy toho, co můžeme definovat spíše na rovině ducha, než pouze na rovině psychiky. Souhrn toho všeho lze charakterizovat jako plně rozvinutou lidskou kulturu. Omezovat kulturu jen na psychickou stránku lidství by – podle mého soudu – bylo značně reduktivní a nečinilo by zadoost komplexnosti lidského fenoménu. Neznamenal by uvedená limitace lidského fenoménu implicitní negaci transcendence, v důsledku čehož by svoboda byla jen pouhým „kulturním“ či „psychickým“ sebeklamem stejně jako etika a náboženství?

V. Svoboda na více místech jasně deklaruje, že kultura je výlučnou charakteristikou lidské bytosti, jeho evoluční strategií adaptace k okolnímu prostředí.

Kultura totiž z antropologického hlediska představuje univerzální technologii lidstva, nejobecnější atribut lidského rodu, nejvýznamnější znak, jímž se člověk odlišuje od ostatních živočichů. Je to unikátní vrstva reality – systém nadbiologických (extrasomatických, superorganických) prostředků a mechanismů, jejichž prostřednictvím se lidé v průběhu atropogeneze adaptovali k vnějšmu prostředí.¹⁴

Lze ale veškerý rozsah kultury redukovat jen na adaptaci k životnímu prostředí? Možná, že v prvních fázích dlouhého procesu antropogeneze ano, leč s rozvojem člověka jsme svědky vzniku dalších vrstev kultury, které určitě nejsou pouze strategií adaptace k okolnímu prostředí. Člověk má totiž i docela jiné problémy a svízele než biologické přežití a předání vlastních genů.

Vraťme se ale k citované myšlence. V. Soukup následně tvrdí, že naši nejbližší evoluční příbuzní šimpanzi, o nichž nám etologie vypovídá, že poměrně intenzivně komunikují, předávají zkušenosti svým potomkům, dokáží se dokonce naučit více než sto slov, která vyjadřují naučenou znakovou řečí hluchoněmých, vykazují nástrojové chování, dokáží projevovat určitou empatii, svým způsobem loví, dokonce se mezi jejich jednotlivými tlupami odehrávají krvavé „válečné“ střety, nepřekračují hranice kultury, a proto v jejich případě hovoří pouze

¹⁴ Soukup. *Prehistorie*, s. 152.

o protokultuře.¹⁵ I tento autor tedy pocituje obavy z naprostého zamlžení demarkační čáry odlišující lidskou bytost od subhumánního živočicha. Otevřenou otázkou ovšem je: Co tedy konkrétně odlišuje protokulturu od kultury?

Nyní k přínosům obsaženým v obou monografiích. Je známo, že většina současných paleoantropologů na rozdíl od předchozí generace přijímá fakta zjištěná na rovině tak zvané paleogenetiky, která od šedesátých let minulého století hovoří jednak o oddělení linie vedoucí k nám od evoluční linie směřující k současným lidoopům, zejména šimpanzům, před šesti až pěti miliony let, a od osmdesátých let následně o vzniku současného lidstva z určité skupiny prvních anatomicky moderních lidí někdy před 200–140 tisíci lety kdesi ve východní Africe.¹⁶

Nálezy fosilií *Sahelathropus tchadensis* (2002), stáří 7–6 milionů let; *Orrorin tugenensis* (2001), stáří 6,1–5,8 let a *Ardipithecus ramidus* (1995), stáří 5,8–4,3 milionu let, vykazují možná náznaky prvních stádií přechodu k bipedii. Jedná se evidentně o interpretaci fosilních dokladů, a proto se nelze divit, že názory odborníků se často diametrálně liší.

Důvody, které vedly ke vzniku vzpřímené chůze, nejsme s to jednoznačně stanovit. Pokud by tento evoluční pohyb nastal už u prvně zmíněného hominina, předcházela by velkým změnám životního prostředí v Africe zhruba před sedmi až pěti miliony let, kdy se deštné pralesy proměňovaly v savany.¹⁷ Bipédie je sice energeticky méně náročná a uvolňuje přední končetiny k jinému využití, nicméně takovýto pohyb je pomalejší než kvadrupedie, nevyhnutelná proměna tvaru pánve nadto vede u žen k nežádoucímu zúžení porodního kanálu, což je přímo v protikladu s evolučním pohybem nárůstu objemu lebky u novorozenců. Napřímení postavy je první etapou na cestě humanizace, jejíž překonání si vyžádalo víc času než všechno ostatní.¹⁸

¹⁵ Srov. Soukup. *Prehistorie*, s. 287.

¹⁶ Srov. M. Macholán, in: Svoboda. *Předkové*, s. 114–115.

¹⁷ Srov. Soukup. *Prehistorie*, s. 186–198, 1080–1082.

¹⁸ Na sapienciální rovině se dnešní pozorovatel, a to i paleoantropolog, který si však z obavy před kolegy dnes ponechá toto mínění spíše pro sebe, často nemůže ubránit následující myšlence: „Velká část evoluce vypadá, jako by byla plánována tak, aby nakonec vznikl člověk a aby ostatní živočichové a rostliny učinili ze světa příznivé místo, ve kterém bude žít.“ Význačný paleoantropolog a autor řady význačných nálezů australopitéků v jižní Africe Robert Broom vyřkl tato slova v roce 1933. Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 14.

Zhruba v období před 4,2–2 (podle jiných údajů před 1,5) milionem let se na scéně objevuje celá řada jednotlivých méně a více rozvinutých druhů rodu *Australopithecus*. V tomto období pokračoval proces přechodu k bipedii. Australopitéci nevyráběli nástroje a podle všeho nepřekročili hranici protokultury, i když v poslední fázi možná kamenou industrii přece jenom produkovali. Dalo by se uvažovat o tom, že jejich mentální úroveň se podobala zhruba dnešním šimpanzům, zejména poddruhu bonobo.¹⁹

Určitou záhadou je 3,5 milionu let starý *Kenyanthropus*, o jehož evoluční statut se dodnes vedou spory. Jedni ho vnímají jako specifického australopitéka, jiní za samostatný druh, který ukazuje značný evoluční potenciál, takže by mohl být prapředkem prvních bytostí, jež paleoantropologové zařazují do rodu *Homo*.²⁰

Zda se první příslušníci rodu *Homo* vyvinuli z určitého druhu australopitéků, to je dnes předmětem diskuse, nicméně většina paleoantropologů to považuje za velmi pravděpodobné. Kritériem pro zařazení do skupiny našich přímých předků je jednak morfologie, zejména lebky a ruky, a pochopitelně také výroba kamenných nástrojů. Ty jsou nálezově doloženy již před 2,6 milionem let. Nezájímavé není, že tyto nejstarší artefakty se objevují jak u prvních příslušníků rodu *Homo*, tak pravděpodobně i u rozvinutějších australopitéků v období před 2,1–1,5 milionem let.²¹ První příslušníky rodu *Homo* si ale nesmíme představovat příliš lidsky. Především nebyli s to hovořit artikulovanou řečí, protože u nich ještě nedošlo k poklesu hrtanu, což je základní anatomický předpoklad řečové kompetence, rovněž tvar jejich úst zřejmě ještě nebyl uzpůsobený pro tento způsob komunikace. Určitě lovili drobnou zvěř, jejich potravní strategie však byla převážně kombinací sběračství a mrchožroutství. Často na ně zbývaly jen lebka s mozkem a kosti s morkem, potřebovali proto kamenné úštěpy k tomu, aby se k popsaným zdrojům potravy vůbec dostali. První kamenné industrie spočívaly v tom, že se úderem rozbil valoun a takto vzniklé úštěpy s ostrými hranami se používaly k momentální potřebě.

Řečené platí tedy o prvních příslušnících rodu *Homo*: *Homo rudolphensis*, který žil před 2,5–1,8 milionu let, jeho mozkovna už dosahovala obsahu kolem 750 ccm;²² dalším je *Homo habilis* (2,2–1,4 milionu

¹⁹ Srov. Soukup. *Prehistorie*, s. 256.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 539.

²¹ Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 230–231.

²² Srov. tamtéž, s. 234–236.

let), s obsahem mozkovny kolem 680 ccm.²⁵ Tito homininé disponovali poměrně vyspělou bipedií, určitě nemluvíli artikulovanou řečí, jejich potravní strategie byla obdobná jako u evolučně pokročilejších australopitéků.

Zhruba před 1,8–1,4 miliony let se ve východní Africe objevuje nový, velmi zajímavý druh *Homo ergaster* s obsahem mozkovny mezi 600–950 ccm.²⁴ Jeho postava vykazovala velmi podobnou proporci údů, jakou nacházíme u dnešních lidí. Ergaster vyráběl dokonalejší nástroje a jeho kulturu definují odborníci jako *acheuléen*, pro nějž je typický tak zvaný pěstní klín.²⁵ Před asi 1,8 milionu let došlo k prvnímu vykročení našich vzdálených předků ven z afrického kontinentu. Nejprve na Blízký východ (gruzínské Dmanisi) a potom do jižní a východní Asie.

Dle nejnovějších názorů se dnes dobře známý druh *Homo erectus* (1,8–0,4 milionu let) vyvinul z migrujících skupin *Homo ergaster* až v Asii, kde se samostatně rozvíjel, ale dále už se nepodílel na vzniku dnešního lidstva.²⁶ Některé skupiny erektnů zřejmě zpětně migrovaly do Afriky. Podle současných výzkumů a převládajících mínění erektní ještě nedisponovali řečovou kompetencí. Jejich potravní strategie byla podobná jako v předchozích případech.

Samostatnou otázkou je doba začátku užívání ohně. Odhaduje se, že oheň by pralidé mohli ovládat již asi před jedním milionem let. Nejstarší doklady ohnišť sahají zhruba do doby před osmi sty tisíci lety.²⁷ Je třeba si ale uvědomit, že zachování dokladů tohoto typu po celá státciletí je záležitost velmi problematická, což dokládají pokusy na bázi experimentální archeologie. Musíme se smířit s tím, že v dřívější lite-

²⁵ Srov. tamtéž, s. 237–245.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 249–254. V. Soukup uvádí jiný obsah mozkovny: 750–1100 ccm (srov. s. 637).

²⁵ Nejstarší nález – 1,75 milionu let z Afriky. Srov. Soukup. *Prehistorie*, s. 687.

²⁶ Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 254.

²⁷ „Podle přetrvávajících názorů byla schopnost rozdělovat, uchovávat a používat oheň jedním z průvodních předpokladů a zřejmě i podmiňujících faktorů migrace člověka z Afriky do Eurasie.“ První známé ohniště: lokalita Ya'agov v Izraeli – stáří 790 tisíc let, nepochybné ohniště. Další doklady nepřímé doklady: Čou-kchou-tien – opálené kosti, půl milionu let. V Evropě stopy ohnišť před 400 tisíci lety. Vliv tepelné upravené stravy na evoluci člověka je předmětem diskuse. Nepochybné přínosy: usnadnění přežívání v chladnějším klimatu, ochrana před predátory, detoxikace masité stravy, snazší žvýkání mohlo vést ke zmenšování obličejové části hlavy, lepší stravitelnost upraveného pokrmu, zkracování trávicího traktu oproti jiným primátům, sociální funkce ohniště a přípravy stravy. Negativa: kouř mohl ztěžovat dýchání a způsobovat záněty očí. Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 270.

ratuře obsažené představy *Homo erectus* jako obyvatele jeskyň, tvora ovládajícího oheň, systematického lovce, tvořícího zárodky rituálů jsou dnes kritickou vědou považovány za mýtus.²⁸ Teolog by tedy v případě erektů zřejmě o projevech pravého lidství uvažovat ještě neměl.

Velmi zajímavý je relativně nedávný nález španělských paleoantropologů v lokalitě Atapuerca, tak zvaný *Homo antecessor*, jehož stáří se odhaduje na 1,2–0,7 milionu let. Výskyt tohoto lidského druhu v Africe je jedním z otázníků současné paleoantropologie.²⁹ V. Soukup má poněkud větší sklon k domýšlení, a proto předpokládá, že tento vývojový stupeň byl rozšířen i v Africe, kde se z něho vyvinul archaický homo sapiens – *Homo heidelbergensis* (před 700–200 tisíci lety), který žil také v pravěké Evropě. Právě z něho se měli vyvinout v Evropě neandrtálci a v Africe předci celého dnešního lidstva – anatomicky moderní lidé.³⁰

Právě v průběhu vývoje *Homo heidelbergensis* se zřejmě zrodila řečová kompetence. Odhaduje se, že zhruba před 500 až 300 tisíci lety došlo k poklesu hrtanu, což umožnilo artikulovanou řeč. Nesmíme si ale představovat, že se jednalo o jazyk v našem slova smyslu. Plná řečová kompetence by se měla prosadit zhruba před 200–100 tisíci lety s nástupem anatomicky moderních lidí.³¹ Nemalelou řečovou kompetenci měli zřejmě též neandrtálci, i když její stupeň a rozsah nejsme dnes s to jasně definovat. Lze předpokládat, že s nástupem plné řečové kompetence se poměrně záhy zrodil mýtus jako pokus o celistvý výklad světa a společnosti. Následující myšlenka je z hlediska hledání předělu mezi člověkem a ještě „ne-člověkem“ velmi podnětná:

Z tohoto hlediska se člověk od lidoopa liší především úrovní mentálních modelů, které je jeho mysl schopna vytvářet, přičemž jedním ze základních projevů této výlučnosti je schopnost vyprávění – narativita, zakládající koherentní kulturní vizi společnosti.³²

Řeč určitě není izolovanou záležitostí, neboť souvisí jak s fungováním lidské společnosti, tak s mentální úrovní jedince. Schopnost vyprávět je proto bezesporu jedním ze znaků plného lidství. Určitě

²⁸ Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 271.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 254–256.

³⁰ Srov. Soukup. *Prehistorie*, s. 741.

³¹ Srov. tamtéž, s. 739.

³² Ivo T. Budil. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton 1995, s. 173.

není bez zajímavosti, že i jazyky těch kulturně nejjednodušších etnik mají obdobnou strukturu jako jazyky kulturně rozvinutých národů. Z hlediska řeči tudíž nedisponujeme analogiemi mezistupňů jejího vývoje. Zdá se, že rozlišení jazykových skupin dnešních etnik má mnohem hlubší kořeny, než se dříve mělo za to. Mohli bychom z toho tedy snadno vyvodit, že tam, kde zmíněná kapacita schází, nelze uvažovat o vědomí, které plně překračuje schéma „tady a nyní“, příznačné pro subhumánní primáty jako šimpanz.

Dovolím si však položit provokativní otázku: Nemůže určitá forma názorné narace předcházet artikulovanou řeč? Existence posunkové řeči, následně pantomimy a baletu podle mne analogicky dokládá, že něco takového možné je. Jakási názorná narace je tudíž podle mne myslitelná ještě před vznikem artikulované řeči, a to ve zřejmě poměrně dlouhé epoše tak zvané mimetické komunikace (gesta, intonace), která se nachází mezi protokulturou raných homininů a řečovou – symbolickou kulturou rozvinutých forem lidství.⁵⁵

Platí-li předpoklad, že *Homo heidelbergensis* je předchůdcem jak neandrtálců, tak anatomicky moderních lidí,⁵⁴ na což ukazuje i údaj paleogenetiky, který říká, že naši předci a neandrtálci měli společného předka někdy před 482–326 tisíci lety,⁵⁵ pak by k překročení hranic lidskosti mohlo dojít právě u tohoto druhu. Podle brněnského paleontologa J. A. Svobody by kapacita jeho mozkovny (1100–1390 ccm)⁵⁶ byla dostačující, protože překračuje dolní mez toho, co shledáváme u dnešních lidí. Objevují se tu projevy sebeuvědomění, empatie, jakýsi

⁵⁵ Srov. Soukup. *Prehistorie*, s. 684. 306 – jejich počet mohl současně dosahovat asi 70 tisíc jedinců.

⁵⁴ *Homo rhodensis*, nález lebky staré asi 600 tisíc let, je dnes hodnocen jako africká varianta *Homo heidelbergensis*. Srov. J. A. Svoboda, *Předkové*, s. 278. Mimochodem se jedná o nejstarší kosterní nález archaického *Homo sapiens*, což neznamená, že nemáme výrazně starší nástrojové stopy jeho existence. Jedná se o tak zvanou levalloiskou kulturu. Asi před 300 tisíci lety klesá v nástrojových souborech výrazně procento pěstních klínů, charakteristických pro acheulén.

⁵⁵ Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 306. Ve stejné knize ale M. Macholán tvrdí něco jiného: k oddělení moderních lidí a neandrtálců by podle jeho mínění mělo dojít před 800–500 tisíci lety. Srov. tamtéž, s. 118. Dlužno ještě zmínit aktuální objev nového druhu tak zvaných děnisovanů. Před několika lety došlo v Děnisově jeskyni v Altaji k nálezu sídliště i ne příliš rozměrných lidských ostatků článku prstu. Stáří se odhaduje na 48–30 tisíc let. Od linie moderních lidí se měl tento druh na základě analýzy archaické DNA oddělit před zhruba milionem let. Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 119. Na jiných místech se ale uvádějí výrazně nižší čísla (650–600 tisíc let). Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 295. Vedle neandrtálců a moderních lidí tedy existoval ještě další druh, který byl zřejmě rozšířen spíše v jihovýchodní Asii.

⁵⁶ Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 281.

protojazyk, což mohla být konkrétní slova. Smysl sdělení možná dávalo jejich pořadí a intonace. Víme také, že v průběhu vývoje *Homo heidelbergensis* došlo k poklesu hrtanu, což je základní anatomický předpoklad řeči.³⁷ Tito pralidé již v pozdějších fázích svého vývoje praktikovali organizovaný lov.

Nemělo by být pochyb, že evropští neandrtálci, kteří se rozšířili na Přední východ i do západní a střední Asie, jsou přímým pokračováním *Homo heidelbergensis*. Jejich klasická forma vznikla zřejmě v Evropě paralelně s nejstaršími anatomicky současnými lidmi, tedy někdy před 200–140 tisíci lety.³⁸

Paleogenetika na základě výzkumu mitochondriální DNA dospěla k tomu, že všichni dnes žijící lidé jsou potomky „mitochondriální Evy“, která žila ve východní Africe někdy před 140, možná i 200 tisíci lety. Obdobné cifry vyplývají z výzkumu chromozomu Y, které se týkají „chromozomálního Adama“.³⁹ Nejde pochopitelně o vědecké potvrzení monogenismu. Genetickým základem dnešní lidstva by měla být určitá skupina lidí, kteří byli nositeli těchto základních genetických a již pochopitelně také kulturních informací.

Zcela zásadním zjištěním ovšem je to, jak „blízce“ jsou si dnes žijící lidé příbuzní. To by mělo být dokladem věrohodnosti ideje, podle níž se všichni lidé těší stejné důstojnosti. Mimochodem jako teolog si dovoluji podotknout, že nejstarší doklad tohoto přesvědčení o reálné příbuznosti všech lidí a jejich společné nesmírné důstojnosti bytostí stvořených k Božímu obrazu se nachází v Bibli.

Anatomicky moderní člověk se poprvé ocitnul mimo Afriku asi před 130–115 tisíci lety, kdy pronikl na Blízký východ, kde se setkal s neandrtálci. Oba lidské druhy byly v oné době na přibližně stejné kulturní úrovni. Nepatrné procento neandrtálských genů, které je v dnešních mimoafrických populacích celého světa přibližně stejné (1–4 %), vede k domněnce, že právě v této době možná došlo k epizodickému míšení mezi oběma lidskými druhy,⁴⁰ což však archeologický záznam zatím nedokládá.

Asi před 80 tisíci lety moderní lidé z archeologického záznamu na Blízkém východě zmizeli, zřejmě vyhynuli.⁴¹ Před více než 70 tisíci

³⁷ Srov. tamtéž, s. 301.

³⁸ Srov. Soukup. *Prehistorie*, s. 744.

³⁹ Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 119.

⁴⁰ Srov. Soukup. *Prehistorie*, s. 784.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 843.

ci lety následovala druhá migrační vlna ven z Afriky nejprve do Asie. Do Evropy kvůli zalednění dorazili první lidé našeho druhu asi před 40 tisíci lety, tedy o více než dvacet tisíc let později než například do Austrálie. A právě v tomto období došlo u našich předků k tak zvané „*human revolution*“, což se projevovalo vzhledem k předchozím obdobím antropogeneze nevídaně prudkým rozvojem technologických inovací, symbolické kultury, výtvarného umění, jehož doklady nás dodnes fascinují. Barevné otisky rukou moderních lidí na jeskynních stěnách vedle úchvatných maleb a rytin jsou jakoby poselstvím o jejich sebeuvědomění a o touze po komunikaci napříč tisíciletími.⁴² Právě tento nebývalý kulturní skok je důvodem, proč o našich přímých předcích před touto epochou hovoříme jako o anatomicky moderních lidech, po kulturní stránce však ještě nebyli jako my.

Je zřejmé, že v této době již k míšení našich předků s neandrtálci ani s potomky erektů v Asii nedocházelo. Co bylo příčinou jejich extinkce? Bylo to vyvražďování ze strany našich předků? Podlehli v zápasu o přístup k potravinovým zdrojům? Je třeba uvážit, že hustota osídlení v době lovců mohla dosahovat 2 až 10 lidí na sto kilometrů čtverečních. Větší počet lidských bytostí by se na daném teritoriu lovem neuživil. Není vyloučeno, že k vyhynutí neandrtálců a potomků asijských erektů mohla výrazně přispět epidemická onemocnění, která s sebou nesla nová migrační vlna. Každopádně v období před 50–40 tisíci lety se na scéně objevili nejen anatomicky, ale i kulturně a mentálně moderní lidé.

4. Teologické hledání demarkační čáry mezi lidmi a ještě ne zcela lidmi

Základní otázkou je, co dělá člověka člověkem, co ho odlišuje od subhumánních tvorů. Sledujeme-li údaje paleoantropologie a paleoekulturologie, vidíme, že stojíme před určitým kontinuálním rozvojem, v němž není snadné načrtnout jasnou demarkační čáru. Totéž se týká způsobu komunikace od protokulturní úrovně, přes mimetický způsob vyjadřování až po řečovou kulturu.

I na rovině symbolické kultury není předěl tak jasný, jak by se na první pohled mohlo zdát, protože i neandrtálci pohřbívali, možná měli jakýsi kult medvědích lebek, zřejmě i oni používali ozdoby,

⁴² Srov. Svoboda. *Předkové*, s. 1055.

byť v mnohem omezenější míře než moderní lidé v době „*human revolution*“.

Jako o lidských bytostech by se snad dalo hovořit již o rozvinutějších zástupcích *Homo heidelbergensis*. Určitě pak by to platilo o neandrtálciích a anatomicky moderních lidech. Zdá se, že nejprve se na scéně objeví geneticky nový lidský druh s určitým potenciálem kulturního rozvoje. Tito pralidé se ale v jistém ohledu musí dlouho učit být lidmi, odhalovat nové možnosti, které se jim nabízejí.

V čem je ale onen jasný předěl mezi živočichem a člověkem? Podle teologova soudu se jedná o určitou formu mravního vědomí, což naznačuje i Bible. První člověk musel být s to vzít na sebe mravní odpovědnost, rozpoznávat, co odpovídá jakémusi zákonu vepsanému do jeho nitra, a co mu zase odporuje. Člověk je živočich schopný hřešit a hříchu vzdorovat. Kde není mravní vědomí, tam navzdory řadě technologických a komunikačních dovedností asi jenom těžko můžeme hovořit o člověku.

Kdy ke zrodu zázraku mravního vědomí došlo, toť tajemství. Bible to popisuje jako osobní oslovení prvních lidí Bohem, který k nim promluvil podle našeho mínění v jejich vlastním nitru.⁴⁵ Tyto výpovědi nesporně vycházejí z introspekce autorů prvních kapitol knihy Geneze a z průmětu jejich vlastní zkušenosti do záhadných počátků lidského rodu. Z kosterních pozůstatků, nástrojů ani z různých artefaktů nikdy nevyčteme, kdy se člověk stal bytostí se svědomím a s určitým zákonem, který rozpoznával ve svém srdci. Mimochodem to plně odpovídá našemu nejbytotnějšímu statutu: my sami jsme tou největší záhadou, před níž stojíme. Právě tato prazkušnost je také kořenem veškerého umění, náboženství a filosofie. Pokud bychom sami pro sebe nebyli záhadou, pokud bychom nezakoušeli úžas a zároveň také děs, který v nás vyvolává sama naše podivuhodná existence, pak by bylo veta po sebeúctě. Zvěcnili bychom samy sebe a vlastně tak zničili své vlastní lidství. A právě to je také důvod, proč paleogenetika, paleontologie a paleokulturologie sice řeknou mnohé o vzniku a původu člověka, nicméně poslední tajemství jeho existence zůstane vzhledem k jejich

⁴⁵ V. Soukup se domnívá, že mechanismus tak zvané vnitřní řeči se plně rozvinul až v době „lidské revoluce“, tedy zhruba před 40–35 tisíci lety. Srov. Soukup. *Prehistorie*, s. 876. Otázkou je, zda je toto mínění nějak prověřitelné, či spíše falsifikovatelné. Ke zrodu fenoménu vnitřní řeči určitě v průběhu antropogeneze došlo. Určitě je to mechanismus, který má mnoho co do činění s mravním vědomím. Kdy to bylo, tof otazník.

kompetenci pro zmíněné vědy mimo jejich dosah. Ani teologie sama si nemůže nárokovat, že by ho jasně uchopila, může však dané tajemství naznačovat a zejména k němu probouzet úctu. A je vůbec myslitelná skutečná lidská kultura bez úcty k tajemství, jehož nositelem je každý člověk?

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Tháškurova 3
160 00 Praha 6
e-mail: cpospasil@volny.cz*

IN THE BEGINNING WAS THE WORD: THEOLOGICAL REFLECTIONS ON LANGUAGE AND TECHNICAL MEDIA IN THE CONTEXT OF THE GOSPEL OF JOHN

G Á B O R A M B R U S

ABSTRACT

A proper theological perspective on technical media is not possible without a thorough consideration of the role of language in Christianity. Christian theology can gain this perspective in view of the fact that the sphere of language and that of technical media have a large cultural space in common and that language occupies a central position in the theological tradition. A representative example of the theology of language is the Gospel of John, which portrays Jesus Christ as the eternal Word of God, who was sent into the world to proclaim God's incarnate words. The "Word-in-flesh", that is in the flesh of human language, is fully normative to the "Word-in-the-beginning". The term "flesh" may be normative in the full scale of its relevant application, as it may denote and cover all kinds of technical media such as the human body, the printed book and the digital computer. As possible carriers of the incarnate words of the Word, these material media may, to some extent, share the glory of the risen Christ. A theory of God's Medium and media as inspired by the Gospel of John, is necessarily at variance with secular media theory, whose assistance, at the same time, it certainly also requires.

Key words

Theology of language; technical media; media theory; Gospel of John; flesh and materiality

DOI: 10.14712/23363398.2016.18

Introduction: Christianity's Bond with Language in the Age of Technical Media

Before raising the urgent question about "the fate of Christianity in the age of information and technical media", it seems that one is bound to contemplate the Christian faith as ultimately linked with the ancient

mystery of language. This statement might sound like an old-fashioned insistence on a respectable, if outdated, paradigm, yet we experience in the contemporary practice of faith that, despite the thoroughgoing and unpredictable effects of the information age, Christianity's bond with the intricate operations of language is as profound as ever.

To consider and deepen this insight, let us first focus on the issue of language in our age of technical media and information technology and put aside the problem of the Christian faith for a moment. Although technology keeps transforming our experience of the world at an increasingly rapid pace, what it does not seem to change is the essential role of language within this experience. Like a huge amoebic organism, resilient to the harshest chemical conditions, language manages to prevail. No matter how far it unfolds and how enormous its consequences are, not even the worldwide traffic of digital information (the very texture of our contemporary media) can render as an *unreasonable* exaggeration the claim that language is, as it were, the "medium of everything". No doubt, one can argue that this is an exaggeration, but, if so, it is certainly a *reasonable* one. It is a gross exaggeration inasmuch as it might unjustifiably extend an anthropological viewpoint to the whole of the world and thereby demonstrate an anthropological bias since language is, after all, bound up with the "human sphere", with the biased and limited scope of what is "human". Moreover, even if we stay confined within the experience of the world as a human experience, one may be right in embracing a philosophical approach other than a hermeneutical orientation towards language like the art critic and cultural theorist W. J. T. Mitchell, who, as early as in the 90's, argued that there was a "pictorial turn" taking place in culture and the human sciences.⁴⁴ In Mitchell's view, visual culture and visual experience are not only distinct from the cultural domain of language but also equally important. Plausible as this approach may be, it can be similarly argued that, even in media as predominantly visual as cinema, television and the internet, the plethora of images is embedded in a linguistic environment, oral and written, helping us "see", process and understand it. It is therefore *reasonable* to adopt a theoretical standpoint different from Mitchell's, assuming that our cultural fabric, though flooded by images from visual media, still retains language as

⁴⁴ W. J. T. Mitchell. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: The University of Chicago Press 1994, pp. 11–54.

a cementing force, which may have a life of its own. Indeed, language might achieve much more than what these metaphors may primarily suggest; it might reach deeper than the anthropological fabric of culture, as deep and as far as the recesses of communication between computers. As a matter of fact, one could refer here to various kinds of “programming languages” used by human programmers, and it would be interesting to discuss in what sense this term is applied to their encoding of algorithms. Nevertheless, the sphere of language may reach as deep as the basic level of binary code running *between computers* without human intervention. It would be worth a systematic and historical study on its own to enquire into the way in which the formal logic of the binary code is premised upon the language of humans, the former having developed from a not formalised and rudimentary logic inherent in the latter.

While the validity of language as a “medium of everything” does not cease to make sense and offer a plausible theoretical standpoint in our age increasingly dominated by technology, there is no question about technology’s considerable impact on language. Clearly, language does not provide a distinct alternative or full counterpoint to technology in the manner in which the late Heidegger’s criticism of technology resorts to language and poetry as quasi redemptive forces.⁴⁵ It would be difficult not to see the great extent to which contemporary technologies reconfigure our everyday use of language. Social media websites (like Facebook), translator programs (like Google Translator) and speech recognition softwares (like Apple’s Siri) are powerful players in a game which moves our understanding of language from a “subjective achievement” towards something like an “impersonal operation”. It may be said, however, that the presence of technology *within* language is almost as ancient as language itself. Such ancient technology is alphabetic writing and the phonetic constitution of language which is certainly much older than the actual appearance of the phonetic alphabet; the latter could be invented only if there was a ground prepared for it in spoken language by an evolving set of phonemes and their combinations.⁴⁶ These considerations notwithstanding, one may venture

⁴⁵ Both the theme of technology and that of language are main strands in the late Heidegger’s thought. Perhaps the most magisterial among his late pieces discussing both themes is *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1954.

⁴⁶ Cf. the brief and explicit statement that “writing (and especially alphabetic writing) is a technology” by the American philosopher and historian of culture Walter J. Ong in:

to say that language, insofar as it is used by humans, cannot be fully covered by technology and fully described in the deterministic terms of calculation. In like manner, language, with its indispensable “anthropological residue”, will hardly ever be a “medium of everything” in the same sense as digital information is.

Considering the great challenge which digital technology and technical media present to the Christian faith and Christian theology, it seems that faith and theology cannot give a proper spiritual and intellectual response to it without a thorough reconsideration of the bond and affinity that exist between Christianity and language. What we can see in Christianity’s intriguing affair with language is the elevation of language to unprecedented heights, and language has in turn penetrated, as it were, into the heart of faith. It is thus not the case that Christianity has a contingent relation to language like any other religion or any worldly event does. If we dub language “the medium of everything” and take it as such, then we are, of course, to conclude that everything has something to do with language. Christianity’s bond with language, however, is not confined to a series of contingent instances or genres like “gospel”, “creed”, “sermon” and “prayer”, or, to put it more precisely, these genres lose their contingency and turn out to be necessary as soon as we look at them in the wider perspective of this bond. Indeed, they come into their own the moment they are put in the context of the most momentous manifestation of this bond, the Prologue to the Gospel of John with its emblematic revelation that *in the beginning was the Word*. Over two millennia, the superb diction of the Fourth Gospel about the Word’s creation of the world and his incarnation in Jesus Christ has not lost its weighty and somewhat mysterious meaningfulness which might come to take a new shape under the cultural and technical circumstances of our historical present.

In what follows, I shall, firstly, enquire into a possible theology of language as offered by the Gospel of John and especially the Gospel’s Prologue. Secondly, I shall discuss whether the Johannine term “flesh” (John 1:14) may denote and cover any material-technical media that are able to enclose and carry language. Finally, I will juxtapose a possible Johannine theology of media with secular media theory.

Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 5th ed. London and New York: Routledge 2012, p. 80.

A Theology of Language according to John

“In the beginning was the *Logos*”, the evangelist announces, and we are invited to consider the whole of his Gospel in our wish to decide what the word *logos* might mean here. One cannot help wondering whether the term “Word” renders it correctly. Although the philosophical background of the Johannine *Logos* is of great importance, what one must primarily focus on is the Gospel’s overall message and its absolute protagonist, Jesus Christ, who is identical with the pre-existent *Logos*. One may, no doubt, recourse to Hellenistic philosophy and Old Testament theology, such as the ideas of Stoicism, Gnosticism, Philo or the Wisdom literature, in trying to solve the riddle of the *Logos*, but it will only reveal its full secret by a close and careful look at the figure of Jesus Christ.⁴⁷ And what the Fourth Gospel draws to capture the figure of Jesus Christ is not the portrait of “eternal Reason”, “God’s Wisdom” or even a “cosmic Mediator”, but it describes someone who is sent from God to speak, that is “to speak the words of God”.⁴⁸

It is quite striking to see how markedly the Gospel of John differs from the Synoptic tradition in this regard. While the Gospels of Matthew, Mark and Luke report the teaching of Jesus in a great number of richly varied and relatively short pericopes, the Fourth Gospel presents him most characteristically as an assertive speaker talking at length in relatively long and continuous speeches, each being a fairly repetitive, almost schematic, even obsessive, yet able to deliver its basic message powerfully. The Johannine Jesus Christ’s power of speech evokes admiration and confession both inside and outside his circle of disciples.⁴⁹ When he asks the twelve whether they also want to leave him

⁴⁷ A clear and reliable exposition of the possible theological and philosophical background of the Johannine *Logos* can be found in the commentaries by, for instance, Rudolf Schnackenburg (*The Gospel according to St John*. New York: Herder and Herder 1968, pp. 481–493) and Raymond E. Brown (*The Gospel according to John*. 2nd ed. Vol. 1. London: Geoffrey Chapman 1971, pp. 519–524). For a very concise overview of the possible contexts of the Fourth Gospel’s concept of the *Logos*, see pp. 448–449 in Ed. L. Miller. The Johannine Origins of the Johannine *Logos*. *Journal of Biblical Literature* 112/3 (1993), pp. 445–457.

⁴⁸ This is the insight on which Miller’s main argument draws (see note 4).

⁴⁹ However, there is something similar in the reaction of people to the Sermon on the Mount in the Synoptic tradition: “And so it was, when Jesus had ended these sayings, that the people were astonished at His teaching, for He taught them as one having authority, and not as the scribes” (Matthew 7:28–29).

like some other disciples did, Simon Peter answers: “Lord, to whom shall we go? You have the words of eternal life” (John 6:68).⁵⁰ (Indeed, in the following verse, these “words of eternal life” prompt Peter to add and confess: “You are the Christ, the Son of the living God.”) When the pharisees and the chief priests first attempt to arrest Jesus (John 7:32), the officers sent by them fail and return with the words of admiration: “No man ever spoke like this man!” (John 7:46) Moreover, Jesus himself presents his mission as a mission of speech. When his hour comes and he summarises his ministry in the so-called “high-priestly prayer”, he turns to the Father as follows: “I have given to them [i.e. to his disciples] the words which You have given Me, and they have received them” (John 17:8).⁵¹ Thus, what we can, somewhat unsurprisingly, see in the Gospel of John is that its portrait of Jesus Christ as the incarnate *Logos* invests even the identical figure of the pre-existent *Logos* with the very basic meaning of the word, that is “something said” by someone who speaks.⁵² It is God who speaks *through* and *in* God’s *Logos*, and the *Logos* seems to be quasi identical with his own speech that is tantamount to God’s speech.⁵³ Hence the *Logos* is the Word of God in the widest sense of something said by God.

Clearly, the Johannine Jesus Christ confirms the argument that, despite its philosophical background, the major foundation of the meaning of the *Logos* in John’s Prologue is Scripture itself. The argument gains even greater validity if we consider the Fourth Gospel’s obvious references to the Book of Genesis. It is the formula “in the beginning” which starts the initial stage of Creation in both the opening verse of the Book of Genesis and that of the Gospel of John. In both books, God acts as Creator, by direct speech in Genesis (Gen. 1:3 f.) and by the Word’s mediation in the Gospel (John 1:3). Indeed, the Gospel captures the moment of God pronouncing words in Genesis

⁵⁰ All biblical quotes are from the New King James Version.

⁵¹ The Gospel’s Chapter 17 convincingly demonstrates the equivalence of the term *rhemata* (17:8) and the term *logos* (17:14) which is so characteristic of the whole Gospel. Cf. Miller. *The Johannine Origins*, p. 450 and n. 13.

⁵² Cf. Barclay M. Newman (ed.). *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2010, art. *logos*, p. 111.

⁵³ In Schnackenburg’s view, a sharp distinction is to be made between the *Logos* himself and the words of the *Logos*, see Schnackenburg. *The Gospel*, p. 483. Nevertheless, I find more convincing Rudolf Bultmann’s approach that in the Prologue the proper name *Logos* retains its meaning of a concept, a common noun: see Rudolf Bultmann. *Theologie des Neuen Testaments*. 4th ed. Tübingen: Mohr Siebeck 1961, p. 416.

and transforms it into a full, distinct, majestic Word.⁵⁴ What gives rise to the notion of the Word as an idea and theological reality is a double difference, grounded in the difference between Genesis and the Gospel that comes about by the Gospel's own difference between God and the Word of God. What is more, this Word of God in the Gospel of John moves into the very centre of events by taking the position of God the Creator as presented in the Book of Genesis; the opening phrase in Genesis that "in the beginning God created" gives way to John's formula that "in the beginning was the Word". After being perplexed by a God speaking at the beginning of everything, one finds oneself in a state of even greater perplexity when encountering the fact that this speech of God has taken a distinct shape and become a principal figure of the Word of God. One has every reason to ask in what sense one may interpret that there is a Speech of God or a Word of God in the beginning. After all, speech and the words of speech are formed by speech organs and very often transmitted and even produced by various technical media – surely there were neither speech organs nor any media in the very beginning? And even if the pre-existent Word and the incarnate Jesus Christ were identical, the ability of Jesus to speak was surely the matter of his incarnation; it was surely not present in the very beginning?

If it is an extension of the idea of language by the way of the normativity of language that we are here faced with, it certainly goes hand in hand with the normativity of revelation. This direct correspondence between revelation and language comes clearly to the fore in the two different fashions in which God speaks in the Old and in the New Testament. The normativity of revelation concerning creation applies only in a narrow sense within the inner coherence of the Old Testament to the same degree as the normativity of language. If God's revelation to Israel through the lips of the prophets is normative with regard to the portrait of God in Genesis as creating through speech, it is only normative in the sense of a historical experience conducive to a metaphor or an analogy. Within the theology of the Old Testament, there is no theological ground for bridging the gap that remains between the prophets' grave announcement, "thus says the Lord", and the solemn

⁵⁴ With its focus on God's word itself as a substance but still not an independent being, Psalm 33:6a represents an intermediary phase between Genesis and the Gospel: "By the word of the Lord the heavens were made."

formula in Genesis, “then God said”. What is in force in this formula is the normativity of prophetic revelation through language, albeit only in a narrow sense, in the sense of the *analogia entis*, a theological rule which allows us to relate worldly and historical entities as metaphors to the transcendence of God. God speaks through the prophets literally, whereas, in Genesis, God says “let there be” only metaphorically and analogically. It is by definition that the operation of analogy includes a gap. However, in the theology of the New Testament as attaining a zenith in the Gospel of John, the analogical gap between revelation and creation gives way to a kind of continuity between them. Indeed, the words of Jesus Christ as the incarnation of the Word (John 1:14), who is the Word of God in the beginning (John 1:1–2), lead to the inevitable conclusion that the normativity of revelation and language must be understood here in the fullest sense. The event of incarnation bridges and in fact fills the gap between revelation and creation by establishing a continuity between the words of Christ and the pre-existent Word: it is already a Word that reaches into the world that is the world of language, language (the words of Christ) being fully normative to the Word, through which “all things were made” (John 1:5). Accordingly, as there is no longer any gap, the rule of the *analogia entis* is no longer applicable. As God speaks in Christ literally, his incarnation into the world of language releases a motion of incarnation the other way around, rendering the statement about the Word in the beginning (John 1:1) a literal one.⁵⁵

What is the opening statement in John 1, 1 (“In the beginning was the Word”) supposed to mean as a literal one? In what sense is it literal? A literal sense of “the Word in the beginning” as a human speech of human words in the beginning may mean that the Word has never *become* flesh, but he has always been flesh. Such an approach may contradict the Gospel’s text. How shall we avoid such contradiction? This problem comes down to which verse from John is central and normative to the Gospel as a whole. Is it John 1, 1 (“In the beginning was the Word”) or John 1, 14 (“And the Word became flesh”)? To answer this question, one must consider that the hypothesis of a “Word in the beginning” without any flesh whatsoever is an entirely theoretical

⁵⁵ Cf. Brown’s tentative insight which he formulated in response to Serafin de Aulsejo’s idea that the *whole* Prologue is about Jesus Christ as the Word-become-flesh: “At least one may say that even in its opening verse the Prologue does not conceive of a Word that will not be spoken to men” (Brown. *The Gospel*, p. 23).

one; it represents a borderline case with the presumption of a Word which is entirely inaccessible as such. By contrast, the Word in flesh, who is incarnate Jesus Christ and his incarnate words, makes himself manifest and accessible to us. On the one hand, it is true that we *approach* “the Word in the beginning” from our experience with the “Word in flesh”. What we have here, on the other hand, is much more than that, much more than our “approaching” and “experience”. The statement that “the Word became flesh” is central and fully normative. The event of incarnation establishes continuity and a kind of dialogue between the incarnate words of Christ and the Word in the beginning. The incarnate words start to permeate “the Word in the beginning”, they start to enclose him in flesh; the “after” of incarnation penetrates into the “before” of incarnation. The reason why the “after” of incarnation, the incarnate words of Christ, is so scandalous among all the words of the human world is that the glorious heavenly “before” of incarnation, “the Word in the beginning”, speaks *in* them. The continuity between the “after” and the “before” of incarnation is in fact an interplay and dialogue between them. This interplay and quasi dialogue finds its perfect manifestation in Christ as he is sent by the Father in flesh and returns to the Father in flesh.⁵⁶ The Word has always been a Word, even before becoming flesh, and the evangelist’s declaration that the Word came into the world as “to his own” (John 1:11) perfectly applies to the Word being sent *as* incarnation into the words of language. Language is particularly his own. This makes it all the more striking that his incarnation proved to be a scandal, and “his own did not receive him”; the conflict between the Word and the world is best to be viewed as a conflict within the world of language. It is, however, not only the Word that becomes flesh in language, but the flesh of language also clings to the Word; this is what Christ’s return to the Father necessarily implies. What the words of the risen Lord to the Apostle Thomas reveal to us is not only the assumption of Christ’s body into heavenly glory, but also the Word’s everlasting retention of incarnate language. Indeed, Christ’s risen flesh, into which Thomas was able to put his hand (John 20:27), is a carrier and condition of Christ’s incarnate words, words which come to cover the Word that was in the beginning. The “after” of incarnation moves into the

⁵⁶ The trajectory of Christ is briefly captured in his own words in John 16:28: “I came forth from the Father and have come into the world. Again, I leave the world and go to the Father.”

“before” of it, and so it happens that the Gospel’s opening statement, that is “in the beginning was the Word”, may have a literal meaning.

The “Flesh” as a Theological Category for Various Material-Technical Media

Although the term “flesh” (*sarx* in the Greek original) has been treated so far as an equivalent to Christ’s incarnate language, it must definitely have a wider sense, a sense as wide as a possible platform for a theological integration of the problem of material-technical media. *This* wider sense is diametrically opposed to *another* wider sense of the word that made a distinguished career in modern theology with its emphasis on Christ’s incarnation into history, culture, society and “context”.⁵⁷ The term “flesh” may indisputably involve contextual spaces as wide as these, and the universal dimension of language (that is the “medium of everything”) as the prominent place of incarnation certainly allows and evokes such fully fledged extensions, yet it is exactly the idea of language that can make the concept of flesh turn in a thoroughly different direction. As it is the case with every human being in general and with Christ in particular, language is embedded in the flesh; in fact, it participates in the very materiality of flesh. We as human beings are enabled to speak only because the materiality of our body as flesh is capable of developing this admirable ability as a result of a long learning process. This is the most plausible and consequent reason why language may be viewed as flesh, but the idea of the unity of language with flesh may, upon due consideration, be extended to other instances of flesh, too, inasmuch as the term “flesh” may possibly stand for various other kinds of matter other than living organism. As language may “inhabit” a remarkable variety of material environments as instances of flesh, the words of revelation may be transmitted by a number of material media like manuscripts, printed books, radio, television and computer networks.

One might ask, however, whether this inclusion of all kinds of media in the term “flesh” is not a far-fetched attempt for a possible unified

⁵⁷ Traces of such theological approach, typical of modernity, can be found in the commentaries on John like those of Rudolf Schnackenburg and Raymond E. Brown. In the former’s opinion, flesh/sarx “indicates full human reality” (Schnackenburg. *The Gospel*, p. 268); with the event of incarnation, as the latter puts it, “the Word of God was now inextricably bound to human history” (Brown. *The Gospel*, p. 31).

theory. After all, nobody would deny that digital computers with their signal transmission and human bodies as living organisms capable of speech are enormously different kinds of material media. Is it not obvious that the use of language by humans and its transmission by means of digital technology require different theological perspectives? However correctly these objections may apply, a unified perspective on these seemingly quite disparate phenomena is far from being implausible. Even if scholarly inquiry into language cannot be confined to a technological approach, and contemporary media technologies like television and the internet can, of course, be described in different terms from those of a language-inspired model, there is a possible approach to language which puts it on the large and varied map of media technology. This possible approach is radical enough to reach deeper than an evident orientation towards language as transmitted by technical media or towards writing as an ancient technology of language; it is more ambitious than that, aiming at a possible technological view of spoken language itself as used by humans in everyday conversation. Spoken language may be regarded as the most ancient media technology as it imposes itself on the “flesh” to enable the human body to produce and transmit very complex and nuanced signals. Indeed, nothing is natural about the imposition of speech on what we call speech organs and what originally developed to fulfil functions markedly different from speech. The following quote fully captures the artificial nature of the process of speech:

Speech starts simply enough with air in the lungs. The air is forcefully expelled in an exhalation, and it makes sound because of the parts of the body it blows over and through – the vibrating vocal chords, the flapping tongue, and the throat and mouth, which rapidly opens and closes in an odd, yapping munch. It’s easy to underestimate the athletic precision employed by the many muscles of the face, tongue and throat in orchestrating speech. [...] It takes at least ten years for a child to learn to coordinate lips, tongue, mouth, and breath with the exacting fine motor control that adults use when they talk. To get an idea of the continuous and complicated changes your vocal tract goes through in the creation of speech, read the next paragraph silently, letting your mouth move by making no sound – just *feel* the process.⁵⁸

⁵⁸ Christine Kenneally. *The First Word: The Search for the Origins of Language*. London: Penguin Books 2008, p. 141.

Clearly, speech can be viewed as a difficult imposition of media technology on the human body. It is thus possible, through the lens of the term “flesh”, to place language into a theological perspective that is, at the same time, a perspective on technical media. The “flesh” includes the technical apparatus of speech organs which make possible the articulation of human words. In fact, they enabled also Jesus Christ to articulate his own words.

Whatever kind of materiality – a human body, a printed book, a television set, or a personal computer – the term “flesh” may happen to signify, this piece of material medium is mysteriously connected with Christ in his return in flesh to the Father, insofar as what it comes to enclose and carry is the incarnate words of Christ. As the real meaning of Christ’s return in flesh is that a part of the world comes to belong to God by virtue of God becoming that part of the world, any piece of material medium enclosing the Word is a piece of the world which belongs to God. As the eternal Word of the Father finds a perfect “habitat” in the technical apparatus of Jesus Christ’s body,⁵⁹ which, as a consequence, comes to belong to the same eternal Word (that was “in the beginning”), the Word may find a similarly perfect “habitat” in a book or in any set of technical medium, which can thereby, in a sense, share the fate of Jesus Christ’s body. As a matter of fact, no worship is due to a book or any other medium in the way in which the Word’s incarnate body has always been worshipped by those who believe in him. Nevertheless, we should bear in mind those acts of veneration in Catholic and Orthodox liturgy that surround the book of Scripture *as a material object*. The book of Scripture and any material medium enclosing the Word belong to God and, in a sense, are on their way to God in agreement with the manner in which Christ’s glorified body, a piece of the world, belongs to God and returns to God. Accordingly, it makes sense to claim that a devout attitude of veneration is due to material objects such as a printed book or a computer screen, insofar as what they carry are the incarnate words of the Word.

If Christian theology wishes to develop its own theory of media and mediation, a theology of language as presented, for example, by the Gospel of John may undeniably serve as a relevant starting point. What

⁵⁹ This claim may be read as a reformulation of Raymond E. Brown’s statement that “in becoming flesh the Word does not cease to be the Word, but exercises his function as Word to the full”, *The Gospel*, p. 32.

offers a compelling argument in favour of language as a starting point is, on the one hand, its dominant position in theology and religious life, and, on the other, the unifying perspective it provides upon all kinds of material media. While there is no doubt that theology must undertake a distinct and detailed inquiry into each kind of material medium and its technical peculiarities, the present study, with its focus on the terms “Word” and “flesh” in the Gospel of John, has confined itself to a first tentative step in a vast and challenging field of research. It has portrayed language as a primary concern of the Fourth Gospel, which gives an appealing account of how inseparable Word and flesh are and how indispensable the Word’s incarnation in flesh is in the same way as language is inconceivable without material and technical media such as the human body, printed book, television, mobile phone or personal computer. There is not any kind of “immaterial language” as such; it is always embedded in the “flesh” and in whatever the term “flesh” may comprise.

The Theology of Media and Secular Media Theory

It seems proper to come to a conclusion by saying a few words about whether secular media theory applies to the Fourth Gospel’s teaching about language and medium. The Gospel assigns a central role, indeed a kind of absolute role, to the incarnate Word as God’s Medium, and this role flatly contradicts what common sense would attribute to a medium’s operation. The common sense understanding of media is clearly confirmed by contemporary media theorist Sybille Kramer, who puts a particular emphasis on their necessarily heteronomous character. There cannot be any autonomy in the operation of media; on the contrary, they should be regarded as messengers who must disappear behind their mission of delivering a message.⁶⁰ The required heteronomy of media finds an excellent allegory in the image of the “dying messenger”, a literary topos whose most famous example is the Greek soldier, who, after running the long distance from the Battle of Marathon to Athens, collapsed and died the very moment he had managed to announce the news of the Greek victory. In comparison, Christ’s death on the Cross according to John is completely at odds with the

⁶⁰ See Sybille Kramer. *Medium, Messenger, Transmission: An Approach to Media Philosophy*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2015, especially pp. 27–37.

self-elimination of the dying messenger. When he senses that his death is drawing very near, he tells his disciples that “the hour has come that the Son of Man should be glorified” (John 12:23), and his final prayer to the Father includes a clear reference that his death would be as glorious as his heavenly existence with the Father: “O Father, glorify Me together with Yourself, with the glory which I had with You before the world was” (John 17:5). Indeed, however fervently he submits himself to the Father and seeks to perform his will,⁶¹ Christ is as assertive and self-referential in his death as he has been in the course of his public ministry. It perfectly fits the general air of a Gospel starting with “In the beginning was the Word” instead of “In the beginning was God” that its protagonist, the majestic Word, sovereignly presents himself as the “I am”: “I am the bread of life” (John 6:35), “I am the light of the world” (John 9:5), “I am the good shepherd” (John 10:11), “I am the resurrection and the life” (John 11:25) and especially “before Abraham was, *I am*” (John 8:58). The Fourth Gospel’s teaching about the Word as God’s Medium is in accord with what the great originator of media studies Marshall McLuhan recognised about the medium’s major significance. His famous dictum “the medium is the message” implies that the medium conditions and overpowers the message; as a huge material environment, its social and cultural importance dominates over the contingency of what it carries, the multitude of messages.⁶² Accordingly, Christ’s multitude of words amounts to the single message that he is the Word as God’s Medium; his central message is not exactly the Father, but Himself and his relationship with the Father⁶³ – the Medium itself and the Medium’s relationship with God and with those who believe in him.

Despite being a Medium assertive and self-referential, the Johannine Jesus Christ does not conform to the principle that the medium is “something third in the middle”, that is “something in the middle between sender and receiver”.⁶⁴ The Gospel does not allow a triadic

⁶¹ Among many relevant loci, see, for instance, John 12:49.

⁶² See Marshall McLuhan. *Understanding Media: The Extensions of Man*. 2nd ed. Cambridge MA: MIT Press 1994, pp. 7–21.

⁶³ Consider Rudolf Bultmann’s insight that the principal content of the Johannine Christ’s message is Himself as Revealer (Bultmann. *Theologie*, pp. 412–422), and cf. the limited relevance of Raymond E. Brown’s criticism of Bultmann: Brown. *The Gospel*, p. 32.

⁶⁴ See Wolfgang Hagen’s and Sybille Kramer’s contributions in: Stefan Münker – Alexander Roesler (eds.). *Was ist ein Medium?* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, pp. 13–29

structure which is characteristic of secular media theory; Christ the Word is not an “independent third” between God and the world. In agreement with the Fourth Gospel’s *dualism* of God and the world, Jesus Christ is a kind of “overlapping” of God and the world. Christ is God’s self-referential “I am” in the world, the paradigmatic instance where God becomes part of the world, but he is also the paradigmatic instance within the world that belongs to God and returns to God. Christ the Word is paradigmatic indeed as any piece of material medium enclosing the incarnate words of the Word is to be conceptualised according to this paradigm of overlapping established by Christ. As a matter of fact, the paradigm of overlapping does not, at the outset, abolish the opposition between God and the world. Instead, at the present moment of salvation, it entails and maintains a tension, which is best exemplified through Christ’s little community of disciples; they were born of God (John 1:13), and, consequently, “they are not of the world” (John 17:14), but, at the same time, “they are in the world” (John 17:11), and Christ explicitly says He does *not* pray that God “should take them out of the world” (John 17:15). Clearly, there is a tension here, and this being-in-the world also informs and binds any material media that are, at the same time, born from God by mediating the Word and the Good News of Him.

As soon as it is a *theological* media theory that aims to develop a concept of medium, it must come to terms with the absolute grandeur of its subject. When confronted with the absolute terms of a descending God and the consequent dignity of a possibly ascending world, theological media theory must be prepared to be at variance with secular media theory whose subject lies merely within the world. The dualism between God and the world as presented in the Gospel of John must be reckoned with if theology wishes to consider the incarnate Word of God the starting point of its own media theory. Nevertheless, even if the dualism involving an opposition between God and the world requires a theological media theory which is “at variance” with its secular counterpart, this divergence should not and cannot become an antagonism, given the inevitable fact that, at the present time, any media transmitting the Word are still within the world and under the circumstances of the world in the same way as any other media which transmit fully

and 65–90, especially 72–73. Cf. Alexander Roesler – Bernd Stiegler (eds.). *Grundbe-griffe der Medientheorie*. Paderborn: Wilhelm Fink 2005, p. 150.

secular matters. What secular media theory has to say about the technical details and the anthropological consequences of communication media is of major significance to related theological research.

To demonstrate the theological relevance of secular media theory, the following – perhaps not quite hypothetical – example may be illuminating: Let us contemplate a world which is no longer opposed to God since the Church fulfils her mission in the world, and let us imagine that the aforementioned “overlapping” no longer implies a tension, and that our planet, in its present state with all its technical apparatus, turns into a place where the primary concern of all communications is the Word incarnate. At that stage, when the world is no longer secular (as the whole of it shall be, as it were, “within God”) and all technical media will turn into sacraments, theology’s striving to contemplate the Word as medium *in* technical media shall still make good use of what has been said before in the field of secular media theory. In a sense, secular media theory would survive the end of the secular world in a way similar to Greek philosophy’s survival and use in theology after the end of antiquity and pagan culture.

If such a state of the world and of the “human community” were to come about, it would be markedly different from that of the primal Christian community in the Cenacle, that is in the room of the Last Supper. This difference between what was there and what might come about does not spring from a pure and unmediated unity in the former as though it took place in a kind of primal innocence unstained by the presence of any media. In the Cenacle, of course, we can suppose a genuine unity between Christ and his disciples (and so between the disciples and God) as never before, a perfect unity fulfilled by signs like Christ washing their feet (according to John) and dispensing them bread and wine as his body and blood (according to the Synoptics), a unity which Christ’s interpreting words were supposed to testify to and perform. Still, the disciples’ lack of understanding bear witness to an in-between in their unity with Christ and God; the Word, who is the Medium himself, was not there unmediated in their midst; the words of the Word and the words of the disciples were witnesses to the fact that even the touch of Christ, the eating of bread and the drinking of wine did not happen without mediation, without an in-between. In fact, washing, eating and drinking are parts of the process of mediation gliding, as it were, under the disciples’ skin. By the same token, under our skin, there is the operation of contemporary technical

media, which has, nevertheless, developed into a vast and sophisticated material environment since the primal Christian community. If the human community of the present digital age, in the middle of this environment, converted to the Word incarnate, this event would not happen in the clear-cut sequence of a primary conversion of human beings and then a subsequent change in technical media. The change in media would not be subsequent to ours as they are more than mere tools, neutral and extrinsic to us and to what they mediate; instead, they are rather active messengers, intrinsic to us and to the mediated message.⁶⁵ It is even plausible to assume that, in a sense, humanity's possible conversion to the Word incarnate as God's Medium may start from these media themselves as they have the potential to be intrinsic to the Word and participate in Him and contribute to Him. Such changes and such a conversion would give rise to a stage of history in which all language and communication would be devoted to the Word, albeit with an intensified visuality and permanent, maintained connectedness which was unknown to the primal Christian community in the Cenacle. Then, the flesh of the Word would be extended from the individual body of Jesus Christ to all communication technology in the world.

Via Napoli 58 (St. Paul's Within the Walls)
00184 Rome
Italy
e-mail: illequi@gmail.com

⁶⁵ This contrast corresponds to the distinction in German media theory between the so-called "weak" understanding ("*schwache*" *Bedeutung*) of a medium as tool (*Mittel*) and the "strong" understanding of it ("*starke*" *Bedeutung*) as active mediation (*Vermittlung*). See Roesler – Stiegler. *Grundbegriffe*, p. 151. Let it be added that the Church's traditional approach to media is closer to the "weak" understanding, cf. the conciliar decree on mass media (*Inter mirifica*) which views media as instruments for good or bad use. See Norman P. Tanner SJ (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. Vol. 2. London and Washington: Sheed & Ward and Georgetown University Press 1990, pp. 843–849, especially, pp. 843–844.

NÁSTIN VEŘEJNÉHO PŮSOBENÍ METODĚJE HABÁŇ V ŠEDESÁTÝCH LETECH 20. STOLETÍ

P E T R M A C E K

ABSTRACT

Outline of the Public Activities of Metoděj Habáň in 1960s

Paper follows public activities of Metoděj Habáň, a Czech Dominican priest and philosopher in 1960s. After a short introduction into Habáň's life the paper focuses on two most distinctive contributions to the life of the Catholic Church in Czechoslovakia in that period of time: Habáň's articles in the magazine *Duchovní pastýř* (A pastor) and his involvement in the ecumenical seminar in Jircháře, first systematic interconfessional meetings in Czechoslovakia. In both activities Habáň represented rather conservative wing in the Church and it marks the first signs of polarity in the Czechoslovakian Church in the time of Second Vatican Council.

Key words

Metoděj Habáň; church history; 1960s; Catholic Church in Czechoslovakia; Ecumenical seminar Jircháře

DOI: 10.14712/23363398.2016.19

Metoděj Habáň (1899–1984) je postavou v české církvi i teologii obtížně zařaditelnou. Na jedné straně je velkou osobností spirituální obnovy církve v období před druhou světovou válkou, připomínaný jako duchovní otec celé generace studentů. Na straně druhé bývá řazen mezi konzervativní postavy polemicky vystupující proti mladší generaci teologů. Cílem článku je blíže prozkoumat Habáňovu veřejnou činnost v období šedesátých let. V době, kdy česká církev zažívala řadu změn jak ve vztahu k politickému režimu, tak i ve vnitřním životě v souvislosti s Druhým vatikánským koncilem.

Habáňovy aktivity a texty z těchto let svědčí o dvojím. Za prvé o obtížném hledání kompromisů ve vztazích s vládnoucí mocí. Metoděj Habáň, přestože byl na začátku padesátých let vězněn, aktivně působil v kruzích oficiální církve. Nikdy otevřeně komunistický režim nepodporoval, ale plně využíval omezených možností, které stát církvi v tomto období otevíral, především v publikační činnosti.

Za druhé o intenzitě diskuze doprovázející v českém prostředí koncilní dobu. Z Habáňova díla jasně vysvítá palčivý zájem o uchování neporušené tradice církve i to, jak se v řadě filosofických a teologických otázek dostával do sporů s dalšími výraznými postavami české teologie šedesátých a počátku sedmdesátých let.¹ Krátký vhled do Habáňovy činnosti v šedesátých letech tak může posloužit především jako sonda do složitosti a rozporuplnosti doby. Z tohoto období je v pramenech nejlépe zachycená jeho publikační činnost v časopise *Duchovní pastýř* a jeho působení v ekumenickém semináři v Jirchářích. Těmto dvěma tématům bude v textu věnována hlavní pozornost.

1. Metoděj Habáň v 60. letech 20. století

Základní obrysy života a díla Metoděje Habáně nalezneme rozptýlené v řadě sborníků a dílčích prací.² Většina z nich si všímá období před druhou světovou válkou a těsně po ní, v němž Metoděj Habáň zanechal výraznou stopu v životě české církve jako šéfredaktor Filosofické revue, organizátor Akademických týdnů a veřejně činný teolog a filosof. V našem článku nejprve zaměříme pozornost na dobu nastupujícího komunistického režimu, jež byla určující pro Habáňovy životní osudy v šedesátých letech.

¹ Například Vojtěch Novotný nachází v Habáňových člancích v časopise *Duchovní pastýř* stopy názorové polarizace. Objevují se zde v souvislosti se snahou reflektovat teologický vývoj církve v západní Evropě. Vojtěch Novotný. *Odvaha být církví, Josef Zvěřina v letech 1913–1967*. Praha: Karolinum 2014, s. 387.

² Základní literaturou mapující Habáňův život a jeho dílo jsou sborníky vyšlé u příležitosti významných Habáňových výročí: Přemysl Dvorský (ed.). *Metoděj Habáň a český tomismus: k dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století*. Olomouc: Univerzita Palackého 2005; *Jste totiž v jeho rukou, my i naše slova: sborník k 10. výročí úmrtí otce Metoděje Habáně OP*. Praha: Krystal OP 1994; Jiří V. Musil (ed.). *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899–1984)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská 2000; příspěvky z konference *Tomistický filosof Metoděj Habáň (1899–1984). K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století*, vyšlo v rámci: *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis, Philosophica VI*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2005, s. 63–125.

Po konci druhé světové války působil od října roku 1946 v Lito-
měřicích v diecézním bohosloveckém učilišti a v semináři, které sem
byly přesunuty z Prahy.⁵ Přednášel dogmatickou teologii a křesťan-
skou filosofii.⁴ Zároveň vyučoval náboženství na gymnáziu v Ústí
nad Labem.⁵ V září 1948 byl odsouzen na dva roky za zločin přípravy
úkladů o republiku. Po intervenci několika známých osobností (ředi-
tele Národního divadla F. Pujmana, divadelníka E. F. Buriana, básníka
V. Holana) byl v říjnu 1949 propuštěn.⁶

Po prvním propuštění z vězení působil Metoděj Habáň opět v lito-
měřické diecézi. Pravděpodobně od října 1949 v Úštěku, kde byl o rok
později, v říjnu 1950, jmenován administrátorem.⁷ Internaci bezpro-
středně po Akci K v dubnu 1950 se Habáň, spolu s dalšími dominikány
Josefem Dvorským a Bernardinem Skácelem, vyhnul díky tomu, že
zůstal u dominikánských mnišek v klášteře v Litoměřicích.⁸ Sedmého
září 1951 byl Habáň znovu zatčen a obviněn z neoznámení trestné-
ho činu velezrady a vyzvědačství. Dvacátého října 1952 byl odsouzen
Státním soudem v Praze na čtyři roky a následně vězněn ve Valdicích.⁹

Po propuštění pracoval od června 1954 v civilním zaměstnání jako
skladník a účetní v Řemeslnických potřebách v Jihlavě, poté v podni-
ku Restaurace a jídelny v Děčíně.¹⁰ V roce 1956 se mohl Habáň vrátit
do duchovní správy. Nejprve jako administrátor v Tatrovicích na Kar-
lovarsku a poté od roku 1957 do roku 1972 jako správce poutního místa

⁵ K diecéznímu bohosloveckému učilišti v Litoměřicích: Vojtěch Novotný. *Katolická teologická fakulta 1939–1990: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha: Karolinum 2007, s. 55.

⁴ Dne 1. října 1946 byl Habáň jmenován profesorem dogmatiky, 9. 7. 1948 profesorem křesťanské filosofie. Archiv české dominikánské provincie. Sign. C92. Metoděj Habáň – osobní spisy.

⁵ Od 1. 9. 1947 působil jako výpomocný učitel náboženství při státním reálném gymnáziu v Ústí nad Labem. Archiv české dominikánské provincie. Sign. C92. Metoděj Habáň – osobní spisy.

⁶ Archiv české dominikánské provincie. Sign. A6/6. Soudní věc p. Metoděj Habáň z roku 1948; Vojtěch Vlček. *Perzekuce mužských řádů a kongregací komunistickým režimem 1948–1964*. Olomouc: Matice cyrilometodějská 2004, s. 162.

⁷ Vlček. *Perzekuce*, s. 162; Archiv české dominikánské provincie. Sign. C92. Metoděj Habáň – osobní spisy.

⁸ Černušák – Prokop – Němec. *Historie dominikánů v českých zemích*, s. 186.

⁹ Habáň byl zatčen, protože neoznámil státním orgánům, že se na něj obrátili Běla Žárová a Bořivoj Bruna s žádostí o ukrytí několika osob, jež měly přijít do Československa ze zahraničí. Podle StB mělo jít o žádost o ukrytí čtyř agentů ze západního Německa. Vlček. *Perzekuce*, s. 162.

¹⁰ Archiv české dominikánské provincie. Sign. C92. Metoděj Habáň – osobní spisy.

Chlum nad Ohří.¹¹ Poté, co v roce 1970 odešel do důchodu a v roce 1972 ztratil státní souhlas k veřejnému duchovnímu působení, pobýval v Praze, Karlových Varech a Brně. Zemřel 27. června 1984 v Brně.

Od počátku šedesátých let se snažil o intenzivnější působení v životě církve, především o návrat na teologickou fakultu a možnost publikovat v oficiálních církevních periodikách. Koncem roku 1960 se obrátil na magistra dominikánského řádu s dotazem, zda je v situaci velmi špatné úrovně filozofického a teologického vzdělání na státem řízených teologických fakultách možné, aby se tam ucházel o místo vyučujícího a zda je dovoleno kněžím přispívat do státem kontrolovaných Katolických novin. Magistr řádu fr. Anicet Fernández v lednu 1961 Habáňovi odpověděl, že působení na teologické fakultě není nevhodné a bratři dominikáni mohou do Katolických novin zasílat své příspěvky, ale s rozvážností.¹² Pokus o návrat na teologickou fakultu se však nezdařil. Vyučovat teologii nebylo povoleno žádnému z profesorů dominikánského generálního studia.¹⁵

Vedle svých pastoračních povinností v Chlumu nad Ohří se proto Metoděj Habáň zaměřil na ilegální formaci dorostu pro dominikánský řád. Soustřeďoval kolem sebe zájemce o řád, po určité době je přijímal do třetího řádu a připravoval na vstup do řehole. Oficiální teologické vzdělání tito zájemci získávali na litoměřické teologické fakultě. V roce 1968 se Habáň intenzivně podílel na krátkodobé obnově dominikánského řádu.

Habáň rovněž usiloval o účast na posledním jednacím období Druhého vatikánského koncilu. V roce 1965 požádal o povolení k cestě na koncilní zasedání poté, co byl na koncil pozván jako odborný poradce magistra dominikánského řádu. Československé úřady jeho žádost

¹¹ Dnes Chlum sv. Máří. Datace podle: Archiv české dominikánské provincie. Sign. C92. Metoděj Habáň – osobní spisy.

¹² Dotazy Metoděje Habáně na magistra řádu Ancieta Fernándeze z prosince 1960 (Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, sign. XIII. 81510); Odpověď magistra řádu Ancieta Fernándeze Metodějovi Habáňovi z ledna 1961 (Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, sign. XIII. 81510). Citováno v: Černušák – Prokop – Němec. *Historie dominikánů v českých zemích*, s. 203.

¹⁵ V roce 1965 usiloval po svém jmenování apoštolským administrátorem pražské arcidiecéze František Tomášek o návrat Metoděje Habáně na litoměřickou fakultu buď ve funkci profesora morální teologie, nebo spirituála. Tomáškův návrh byl ministerstvem školství odmítnut. Národní Archiv Praha, f. Ministerstvo školství a kultury (MŠK), Praha, 1945–1967, Církevní odbor, sign. 47 II. ŘKC (provizorně zpracovaná část), k. 39, Záznam o jednání s biskupem Dr. Tomáškem na MŠK, 30. 7. 1965. Citováno v: Stanislav Balík – Jiří Hanuš. *Letnice dvacátého století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2012, s. 99.

zamítly s odůvodněním, že vzhledem k neexistenci mužských řeholních řádů v Československu by nebyla jeho účast na koncilu politicky účelná. Zároveň byl Habáň jako bývalý řeholník přiřazen do skupiny katolického duchovenstva, která nemá dobrý vztah ke komunistickému režimu.¹⁴

Vedle dvou oblastí, kterými se budeme v našem článku blíže zabývat – publikační činnosti v časopise *Duchovní pastýř* a účasti na eumenickém semináři v Jirchářích – byl Metoděj Habáň činný i v navazování vztahů mezi křesťany a marxisty. Pravidelně se účastnil semináře, který na půdě pražské filosofické fakulty pořádal Milan Machovec.¹⁵

Jako protiváhu k teologickému kurzu pro laiky *Živá teologie* pořádal Habáň vlastní přednášky nazvané *Filosofický a teologický seminář*. Z dochovaných konceptů jeho promluv je zřejmé, že kurz byl zaměřen na tematické okruhy z klasické aristotelsko-tomistické filosofie. Ukazují, že Habáň považoval za hlavní příčinu krize, kterou nalézal v soudobém vývoji církve a teologie, ztrátu přesvědčení o možnosti člověka dojít k nauce podstatně založené na pravdě a relativizaci pojmu přirozenosti.¹⁶ Kurz působil v prostředí české církve konce šedesátých let polarizačně.¹⁷ Na počátku roku 1970 se jím proto zabývala i biskupská konference československých biskupů, která vydala podnět ke sblížení obou pražských teologických kurzů.¹⁸ Činnost kurzu byla ukončena s nástupem normalizace na počátku sedmdesátých let.

2. Katolické noviny

Omezený prostor pro publikování nabízely Metoději Habáňovi oficiální, režimem povolené *Katolické noviny*. V průběhu šedesátých let do nich přispíval pravidelně, obvykle pěti až deseti články za rok. Výjimku tvoří roky 1968–1970, kdy zde žádný text neuveřejnil. Pohled do Habáňových příspěvků prozrazuje, jak komplikované bylo působení

¹⁴ NA Praha, f. Ministerstvo školství a kultury, Praha, 1975–1967, Církevní odbor, sign. 47 II. ŘKC (provizorně zpracovaná část), k. č. 39, Návrh na složení delegace katolických hodnostářů z ČSSR pro čtvrtou část II. vatikánského koncilu v Římě, 1965. Citováno v: Balík – Hanuš. *Letnice dvacátého století*, s. 50.

¹⁵ Novotný. *Odvaha být církví*, s. 387.

¹⁶ Archiv české dominikánské provincie. Sign. C94. *Metafysická úvaha*.

¹⁷ Mimo jiné do něho byl zapojen i dr. Miloslav Skácel známý díky rozšiřování letáků s vyhraněně tradicionalistickými komentáři k církevnímu dění. Vojtěch Novotný. *Běda církvi: Bonaventura Bouše burcující*. Praha: Karolinum 2012, s. 110–113.

¹⁸ Archiv Centra dějin české teologie, f. Oto Mádr – Teologická komise, k. 1. Dopis Františka Šilhana (17. 3. 1970).

ve veřejném církevním fóru i v průběhu uvolňování společenských poměrů. Autoři byli nuceni balancovat na úzké hraně mezi věrností církevnímu poselství a vyjadřováním loajality vůči stávajícímu politickému a společenskému systému. Metoděj Habáň musel přistoupit na určitý kompromis s vládnoucí mocí, i když, jak bylo zmíněno dříve, bylo mu to povoleno magistrem dominikánského řádu.¹⁹

V případě Habáňových článků v Katolických novinách tato skutečnost nejvýrazněji vystupuje na povrch v komentářích k aktuálnímu společenskému dění. Habáň přispíval do pravidelné rubriky „Do svědomí lidstva“. V komentářích souznících s dobovou protiválečnou rétorikou se vyslovoval za likvidaci zbraní hromadného ničení a mírové řešení mezinárodních konfliktů.²⁰ V červnu 1960 Habáň přivítal vznik návrhu nové socialistické ústavy. V textu „K plnosti a bohatství života“²¹ pozitivně hodnotí sociální výtěžky dosažených při budování socialismu, zlidštění světa práce a omezení vykořisťování.

Většinu článků otištěných v Katolických novinách tvořila kázání k jednotlivým svátkům liturgického roku. V některých z nich se vyjadřoval i k soudobým církevním otázkám – například v příspěvku „Poklady dokonalého společenství“²² se zmiňuje pochvalně o ekumenickém hnutí a přínosu osobitých tradic odloučených církví. V několika textech se vrací k probíhajícímu koncilu a jeho recepci. V pro Habáň typickém duchu zdůrazňuje nutnost opřít probíhající reformy o pevný základ církevní tradice a vyvarovat se všeho, co označuje jako „bludné nauky“.²³

3. Duchovní pastýř

Vedle Katolických novin publikoval Metoděj Habáň pravidelně i v časopise *Duchovní pastýř*, jediném povoleném teologickém periodiku. Časopis vycházel od roku 1950 až do roku 1989 (s výjimkou let 1968–1970, kdy byl nahrazen časopisem *Via*), Habáňovy články se v něm začaly objevovat v roce 1959. Celkem zde uveřejnil mezi lety

¹⁹ Jak píše Vojtěch Novotný: „S výjimkou let 1968–70 zde [t. j. v Katolických novinách] své úvahy směli zveřejňovat výlučně autoři, kteří byli přijatelní pro vládnoucí režim.“ Vojtěch Novotný. *Teologie ve stínu*. Praha: Karolinum 2007, s. 122. Blíže ke Katolickým novinám: Novotný. *Teologie ve stínu*, s. 122–127

²⁰ Metoděj Habáň. Do svědomí lidstva. *Katolické noviny* 57, 10. 9. (1961).

²¹ Metoděj Habáň. K plnosti a bohatství života. *Katolické noviny* 25, 19. 6. (1960).

²² Metoděj Habáň. Poklady dokonalého společenství. *Katolické noviny* 58, 20. 9. (1964).

²³ Metoděj Habáň. Krajní situace církve. *Katolické noviny* 25, 6. 6. (1971).

1959 až 1971 dvacet tři článků, obvykle dva až tři v každém ročníku.²⁴ V Habáňových příspěvcích můžeme vysledovat tři hlavní tematické linie: systematický výklad tomistické psychologie a etiky; úvahy nad aktuálním děním v církvi v souvislosti s Druhým vatikánským koncillem a polemiky se soudobou filosofií a teologií.

3.1 Psychologie a etika

Tematický okruh psychologie a etiky otevírá hned první článek, který Metoděj Habáň v Duchovním pastýři publikoval, text *Smysl všeho* z listopadového čísla ročníku 1959.²⁵ Hlavní myšlenkové linie, jež v něm a v následujících textech rozvíjí, navazují na jeho předchozí díla publikovaná knižně ve třicátých a čtyřicátých letech.²⁶ Představuje v nich psychologii a etiku jako pevně provázanou s metafyzickými filosofickými předpoklady, jako praktickou aplikaci základních principů tomistické filosofie.

Habáňovo uvažování o smyslu a konečném cíli existence člověka, o šťastném životě naplněném smysluplnou činností a o mravním řádu tvoří jednu souvislou meditaci. Jednotlivé příspěvky na sebe úzce navazují a stále se v nich vracejí obdobné otázky, témata a důrazy. Vychází z přesvědčení o harmonii a řádu pevně vtisknutém do přirozenosti stvořeného světa. Její rozumové poznání pak lidského ducha nutně přivádí k obrácení k poslednímu cíli života – k Bohu.²⁷

Přijetí základního nasměrování lidského života k Bohu, poznání přirozeného řádu a na jeho základě úprava vlastního života je hlavním cílem etiky a zdravého psychologického rozvoje osobnosti. Nejenom, že vede k aktivnímu, naplněnému životu, ale vyznačuje i zvláštní půvab a krásu.²⁸ Moudrost, ke které má člověk dospět, proto spočívá

²⁴ Od roku 1972, kdy se po založení Sdružení katolických duchovních Pacem in terris stali šéfredaktory Duchovního pastýře členové tohoto sdružení, už v něm Metoděj Habáň nepublikoval.

²⁵ Metoděj Habáň. *Smysl všeho*. *Duchovní pastýř* 9, 9 (1959), s. 162–163.

²⁶ Metoděj Habáň. *Psychologie*. Brno: Moravan, spolek katolických akademiků 1937; Metoděj Habáň. *Přirozená etika*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal 1944. *Přirozená etika*. Blíže k Habáňově psychologii: Josef Förster: K odkazu Metoděje Habáňe české psychologii. In: Jiří V. Musil (ed.). *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899–1984) – jak jsme ho znali*. Olomouc: Matice cyrilometodějská 2000, s. 36–42; Milan Nakonečný – Tomáš Machula – Jan Samohýl. *Česká tomistická psychologie*. Praha: Triton 2009, s. 186–222.

²⁷ Téma přirozenosti rozvíjí především v člancích: Přirozené poslání. *Duchovní pastýř* 4, 11 (1961), s. 63–64 a Boží vůle a lidská mravnost. *Duchovní pastýř* 5, 17 (1967), s. 87–89.

²⁸ Metoděj Habáň: Křesťanská morálka a ethika. *Duchovní pastýř* 5, 12 (1962), s. 85–86.

především v pochopení souvislosti a jednoty řádu skutečnosti a života, přirozenosti světa a lidské existence.²⁹ Pluralita a roztržičnost života musí být překonána harmonickým a jasným uspořádáním: „Zůstává-li život jen v mnohosti, je neurovnaný, nejasný, není v něm souladu a jednoty. [...] Každá mnohost vyžaduje sjednocení a uspořádání. Není štěstí pro člověka, je-li roztržičný a nejednotný.“³⁰ Habáň ale nezůstává jen u individuální dimenze etiky. Jasně si uvědomuje odpovědnost křesťanů za rozvoj lidské společnosti. V dobovém duchu zdůrazňuje nutnost mezinárodní spolupráce ve vztahu k rozvojovým zemím, v obraně před vznikem nové formy kolonialismu a v kritice přílišného rozšíření neregulovaného kapitalismu.³¹

3.2 Druhý vatikánský koncil

Od roku 1963 se v Habáňových textech začíná objevovat nový tematický okruh – úvahy nad Druhým vatikánským koncilem.³² V jeho pohledu na koncil se odráží velká komplexnost a komplikovanost recepce této zásadní události moderních církevních dějin. Habáň koncil jednoznačně vítá a souhlasí s jeho závěry. Oceňuje prohloubené chápání křesťanské nauky, jež koncil přináší, i naději pro povzbuzení nového života v církvi skrze otevřenější a nové době více odpovídající formulování podstaty křesťanství. To vše je ale doprovázené opatrností a kritickým odstupem od interpretací, které zdůrazňují koncil jako událost zásadního zlomu a rozchodu s předcházející tradicí. Předmětem Habáňovy kritiky není koncil sám, ale bouřlivý pokoncilní vývoj.³³

²⁹ Metoděj Habáň. Moudrost. *Duchovní pastýř* 6, 11 (1961), s. 102–103.

³⁰ Metoděj Habáň. Složitost psychického života lidského. *Duchovní pastýř* 1–2, 10 (1960), s. 21–22.

³¹ Metoděj Habáň: Úprava vztahů soužití v zásadách pravdy, spravedlnosti a lásky. *Duchovní pastýř* 6, 12 (1962), s. 102–103.

³² Habáň se ke koncilu vyjadřuje především v těchto článcích: Novost v křesťanství. *Duchovní pastýř* 9, 13, 1963, s. 162–163; Některé problémy kolem koncilu. *Duchovní pastýř* 7, 16 (1966), s. 125–126; Teologie jako věda. *Duchovní pastýř* 4, 16 (1966), s. 68–70.

³³ Za hlavní sporné body, které zapříčinily nevyrovnanost pokoncilní doby, označuje Habáň přizpůsobování teologie ekumenickému dialogu a evangelické teologii. Dále důraz na hermeneutiku a studium jazykových otázek, jež do teologie podle něj nepřinesly nic nového, a spolu s tím umenšování významu některých zjevených pravd: „Všechny sdělné pravdy tvoří integrální celek a jakýsi organismus a jednotu, která vede lidstvo do jednoty života a věčnosti s Bohem v Kristu a skrze Krista. Proto Slovo zjevující a Slovo učící v Církvi a mluvící skrze ni jako své živé mystické tělo není rozděleno na části, z nichž některé by byly málo významné.“ Habáň: Teologie jako věda, s. 68.

Habáň výslovně odmítá jakoukoli změnu podstatných částí církevní nauky. Zdůrazňuje, že církev „postavená Kristem na Petrově skále“ nemůže z principu měnit svůj charakter a nic takového se podle něj nestalo ani na Druhém vatikánském koncilu.⁵⁴ Koncil nevytváří prostor pro žádnou radikální přeměnu, pouze pro hledání nových formulací a nového jazyka pro hlásání křesťanství.⁵⁵ Nechce chápat nový koncil jako ukončení předcházející epochy církevních dějin, ale jako kontinuuální navázání vytvářející předpoklady pro budoucí život církve.⁵⁶

Explicitně se vyjadřuje k několika neuralgickým bodům koncilní nauky, které mohou vést ke sporné interpretaci: k postavení laiků⁵⁷, podstatě eucharistického slavení⁵⁸ a Petrově primátu, který vyzdvihuje jako základ pevnosti církve garantující její schopnost obstát v tomto světě⁵⁹.

Ve všech bodech se přidržuje tradičnějšího výkladu, na němž podle něj koncil nic nemění. Habáňův pohled je tedy určován především důrazem na kontinuitu koncilu s předcházejícími obdobími církevních dějin, na nutnost interpretovat koncilní závěry ve světle tradiční církevní nauky a na poslušnost a loajalitu vůči učitelskému úřadu církve. Jeho pozici bychom mohli vřadit do širokého proudu interpretace Druhého vatikánského koncilu skrze tzv. „hermeneutiku reformy a kontinuity“.⁴⁰

3.3 Polemiky

Patrně nejdůležitějším tematickým okruhem je Habáňova polemika s moderním teologickým a filosofickým myšlením. Na klíčovou

⁵⁴ Habáň. Některé problémy kolem koncilu, s. 125.

⁵⁵ Metoděj Habáň. Novost v křesťanství, s. 162.

⁵⁶ Koncil je pro Habáňe východiskem, z kterého bude církev dále žít. Neruší se tím ale články víry definované např. na Tridentském koncilu, které jsou stále závazné pro každého člena církve. Habáň. Některé problémy kolem koncilu, s. 125.

⁵⁷ Úcta k laikům není podle Habáňe novým prvkem v církvi, ale něčím, co je v církvi přítomné od samého počátku. Habáň. Některé problémy kolem koncilu, s. 125.

⁵⁸ „Koncil nezavádí mši svatou jen jako připomínku Večeře Páně. Ta byla vždy připomínána a obnovována, ale smysl liturgických obnov je hlubší. Má ten význam, aby věřící se sblížili více s hlavním tajemstvím křesťanství, s vykoupením a smrtí Kristovou jako obětí na odpuštění hříchů a dosažení života milosti.“ Habáň. Některé problémy kolem koncilu, s. 126.

⁵⁹ Habáň. Některé problémy kolem koncilu, s. 126.

⁴⁰ Nejnověji k otázce recepce a interpretace Druhého vatikánského koncilu a k problematice hermeneutiky kontinuity: Tomáš Petráček. *Církev, tradice, reforma: odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha: Vyšehrad 2016. Ke vztahu hermeneutiky kontinuity a tomistické filosofie blíže: Tomáš Machula – Štěpán Martin Filip. *Tomismus čtyřia dvaceti tezí*. Praha: Krystal OP 2010, s. 69–81.

roli filosofie v paradigmatické proměně teologického myšlení v období Druhého vatikánského koncilu upozorňoval v Duchovním pastýři v reakci na Habáňovy články i jeho žák, filosof Karel Floss.⁴¹ Trefně poznamenával, že za jednotlivými soudobými diskuzemi o ústředních teologických otázkách stojí různé metafyzické koncepce. V jádru sporu je pak otázka dějinnosti a dějinného myšlení.⁴² V této perspektivě je nutné číst i Habáňovy polemiky.

Hlavním předmětem kritiky bylo pro Habáň dílo jezuita Teilharda de Chardin a existencialistické myšlení ve filosofii. První článek polemizující s Teilhardovou teologií uveřejnil v březnovém čísle ročníků 1964 pod názvem *Smysl věcí*.⁴³ Habáň spatřoval v Teilhardově myšlení nepřijatelnou subjektivizaci a odklon od substanciálního myšlení, pro něj zásadní součásti křesťanské interpretace světa:

Proto jakákoli transpozice na subjekt má své zákonitosti, nikoliv libovolnost. Člověk není měřítkem bytí věcí, ale jeho mysl je měřena pravdou skutečnosti čili ontologií a její zákonitostí. [...] Z nesubstancí se nikdy nedá složit nějaká substance, tj. z pouhé pojmové syntezie nevznikne skutečná substance.⁴⁴

Z obdobné pozice kritizoval i existencialistickou filosofii. Přisuzoval jí pohled na lidskou existenci jako absurdní, nesmyslnou, osamocenou, bezcílnou a takový postoj ke skutečnosti principiálně odmítal.⁴⁵ K hodnocení díla existencialistických filosofů připojil pro něj typický břitký komentář:

Na těchto větvích existencialismu brousí básníci ve filosofii své výroky. Je zřejmé, že zmizel z jejich obzoru duchovní tvar, způsob a cíl, a proto se nahrazuje struktura skutečnosti umělou konstrukcí ze slov, nálad a duševních stavů a neřešených problémů. Dospívá se k mythickému chaosu, z něhož jakoby Duch Boží dodnes nedovedl učinit řád a dát všemu smysl.⁴⁶

⁴¹ Karel Floss. Oč vlastně jde. *Duchovní pastýř* 21, 8 (1971), s. 117–119

⁴² V dobově vyhoceném tónu píše Floss o tomismu jako pravé extrémní úchylce a o tomistech jako tragických zpátečnicích, pro vkus moderního člověka trapných a křečovitých laudátorů temporis acti. Floss. Oč vlastně jde, s. 117.

⁴³ Metoděj Habáň. Smysl věcí. *Duchovní pastýř* 3, 14 (1964), s. 46–48.

⁴⁴ Tamtéž, s. 46.

⁴⁵ Metoděj Habáň. Quo modo – Jak. *Duchovní pastýř* 5, 15 (1965), s. 86–88.

⁴⁶ Tamtéž, s. 88.

Velkou Habáňovu polemiku vyvolal článek *Křesťanská existenciální posice* od Vladimíra Benda uveřejněný v *Duchovním pastýři* v říjnu 1965.⁴⁷ Benda v něm nastínil projekt obnovy církve skrze obrat ke christocentrismu, personalismu a universalismu. Existencialistickou perspektivu mělo naplňovat přijetí a posvěcení všech autentických momentů lidského života: „Komplexní návrat k životu bude tím církevnější, čím bude konkrétnější, lidštvější, svěšťtější.“⁴⁸

Na článek Habáň reagoval obsáhlou kritikou uveřejněnou v lednovém čísle ročníku 1966.⁴⁹ V ní se vymezoval především vůči způsobu, jakým Benda pracoval s pojmem změny v teologii a nauce církve. Habáň stále znovu zdůrazňuje, že zjevená pravda je dána a nemůže se v principu změnit. Odmítá nutnost „existenciálního obratu“ v teologii. Říká, že víra ve zjevené pravdy a jejich teologická interpretace nutně vede k životu a je tedy „existenciální“. Obrat teologie k životu proto není privilegiem jedné konkrétní historické epochy, ale trvalou součástí života církve. Jedinou cestou, kterou do teologie vstupuje novost, je skrze nové, rozvinutější formulování pravd implicitně zahrnutých v depositu fidei. Pro Habáňe je zásadní, že „slovo Boží se aktualizuje vždy v nových jedincích a v posvěcení věřících, nikoliv novým zjevením, nýbrž novým vždy a hlubším přebýváním v duši lidské“.⁵⁰

4. Spor o eucharistii

V roce 1971 se Metoděj Habáň na stránkách *Duchovního pastýře* zapojil do druhé velké diskuze. Tentokrát vedl spor s Josefem Zvěřinou

⁴⁷ Vladimír Benda. Křesťanská existenciální pozice. *Duchovní pastýř* 8, 15 (1965), s. 150–151. Vladimír Benda (1927–2010) – český katolický kněz, profesor KTF UK v Praze a dlouholetý duchovní v Praze-Branfku.

⁴⁸ Benda. Křesťanská existenciální pozice, s. 151.

⁴⁹ Metoděj Habáň. Křesťanská existenciální posice. *Duchovní pastýř* 1, 16 (1966), s. 5–6.

⁵⁰ Habáň. Křesťanská existenciální pozice, s. 6. K této polemice se dochovaly poznámky filozofa Jiřího Němce, ve kterých se snažil otupit hrot Habáňovy ostré kritiky. Němec odmítá obviňování z relativizace křesťanského zjevení a modernismu, které Habáň Bendovi připisuje. Zdůrazňuje, že jedinnost a jedinečnost křesťanské pravdy musí být hlášána svobodně a s ohledem na lidskou psychologii, znalost konkrétních lidských myšlenkových pochodů, které jdou k pravdě i oklikami a za cenu chybných kroků. Existenciální obrat podle něj neznamená zpochybnění nauky církve, ale rozchod s mentalitou určité historické epochy, pro kterou používá označení konstantinovské období. Jiří Němec. Poznámky k posudku Metoděje Habáňe k článku Křesťanská existenciální pozice. Archiv Libri Prohibiti, f. Jiří Němec, sign. N15 Ekumenický seminář v Jirchářích, 1965.

o eucharistii.⁵¹ V jejich polemice zřetelně vyvstávají rozdíly v odlišných typech Habáňova a Zvěřinova teologického myšlení. Jejich přístupy bychom mohli označit za charakteristické pro dva póly teologického myšlení přítomné nejen v české církvi tohoto přelomového období.

Habáň svůj článek⁵² koncipoval jako kritiku nových modelů interpretace eucharistického tajemství belgického dominikánského teologa Edwarda Schillebeeckxe. Po krátkém představení biblických kořenů a teologických principů nauky o eucharistii se věnuje diskuzi o transsubstanciaci, transsignifikaci a transfinalizaci jako možných přístupových cestách k pochopení eucharistického dění. Habáň odmítá spojování modelu transsubstanciace s aristotelsko-tomistickou filosofií. Pochopení tajemství Krista v eucharistii nemůže být ovlivněno filosofickou školou, ze které vycházíme, ale musí být pevně svázáno se zjevenou pravdou obsaženou v Písmu. Koncept transsubstanciace podle jeho názoru nevychází z určité filosofické školy, ale jako jediný plně a opravdově vyjadřuje realitu eucharistie tak, jak o ní podává zprávu biblická zvěst.

Nové pojmy transsignifikace a transfinalizace dle Habáňova mínění nevystihují reálnou velikost svátosti eucharistie. Dynamický výklad této svátosti soustředěný na dění, proměnu podle něj zamlžuje pravou podstatu a svádí k nepřesnostem. Základem Habáňovy argumentace je přesvědčení, že jakékoli jiné chápání eucharistické přeměny než skrze transsubstanciaci zavádí do tohoto ústředního křesťanského tajemství pouze lidské filosofické modely. Tím se zamlžuje ontologický význam přeměny, která se děje v eucharistii. Svůj odmítavý postoj k Schillebeeckxovu dílu shrnuje:

Celá argumentace Schillebeeckxe je umělá a připravuje tím cestu k vyjádření, které by bylo poplatné existencialistické filosofii, která slouží za základ existenciálně-dynamického pojetí. Nechce ovšem vidět, že toto

⁵¹ Habáň v ní, bez odkazu na původní články, reaguje na texty Josefa Zvěřiny z časopisu *Via*. Zvěřina v nich rozebírá teologii eucharistii Edwarda Schillebeeckxe. Josef Zvěřina. *Transsubstanciace, transsignifikace a sémiotika*. *Via* 4, 2 (1969), s. 53–54; 6, 2 (1969), s. 89–92; 7, 2 (1969), s. 108–111; 8, 2 (1969), s. 121–126. Původní článek Metoděje Habáňe: *Eucharistie*. *Duchovní pastýř* 1, 20 (1971), s. 6 a 7; 2. část: *Duchovní pastýř* 2, 20 (1971), s. 19–21. Zvěřinova reakce: *Dialog o eucharistii*. *Duchovní pastýř* 5, 20 (1971), s. 66–69. V ročníku 1971 mohla ještě v *Duchovním pastýři* vyjít celá řada zajímavých textů od českých (Zvěřina, Dacík) i světových teologů (Karl Rahner). Ve stejném čísle jako Habáňův článek o eucharistii vyšel i proslulý text Bonaventury Bouše Naděje katolictví v zemích českých (s. 11–13).

⁵² Metoděj Habáň: *Eucharistie*. *Duchovní pastýř* 2, 20 (1971), s. 19–21.

jeho pojetí velmi předělává a falšuje nauku víry o transsubstanciaci, která se děje v Eucharistii.⁵³

K Habáňově kritice se Zvěřina obsáhle vyslovil v květnovém čísle Duchovního pastýře.⁵⁴ Oceňuje Habáňův článek jako pokus o pozitivní dialog. I svoji reakci představuje jako pokračování v rozhovoru, nikoli jako příklad zničujícího boje protikladných filosofických a teologických škol. Nejprve nastiňuje základní hermeneutické předpoklady, které zřetelně odlišují jeho pozici od pozice Habáňovy. Zvěřina chápe víru nikoli jen jako určitý druh přesného poznání, ale především přijetí zaslíbení a počátek spásy. Obsah víry (*fides quae*) (s odkazem na 1 Kor. 13,12) nemá přesný obsah a přesahuje lidský rozum. Náš souhlas s pravdou víry proto nevychází z její vnitřní zřejmosti, ale z poslušnosti vůči autoritě zjevujícího se Boha. Každá definice církevní nauky problém neuzavírá, nevyčerpává, ale spíše otevírá nový okruh našeho tázání.⁵⁵

Přestože je smysl a cíl eucharistie daný, je možné a užitečné vytvářet modely nové, které mají základ v Písmu a učení církve. Zvěřina dokonce zdůrazňuje, že bychom byli v zásadním sporu s živým Božím slovem, pokud bychom nové modely nevytvářeli. Církevní nauka, zejména závěry Tridentského koncilu, podle něj plně ponechávají možnost hovořit o tajemství eucharistie smysluplně, pravdivě a ortodoxně i bez výrazů substance, transsubstanciacie, bude-li zachován vlastní smysl tajemství: reálná Kristova přítomnost uskutečněná vnitřní proměnou. Výraz substance má v dnešní řeči zcela jiný význam než v době Tridentina a i v dnešním filosofickém myšlení je jeho význam rozporuplný. Zvěřina proto vyvozuje, že nové modely transsignifikace a transfinalizace nemusí nutně rušit původní ontologický smysl nauky o transsubstanciaci, pouze ji mohou přílehavěji ozřejmit současnému světu. Podrobným pohledem do Schillebeeckxova díla zároveň dokládá, že ani tento autor neubírá tajemství eucharistické proměny jeho ontologickou valenci a nutně ji spojuje s objektivní, skutečnou proměnou bytí.⁵⁶

⁵³ Habáň. Eucharistie, s. 20.

⁵⁴ Zvěřina. Dialog o eucharistii, s. 66–69.

⁵⁵ Tamtéž, s. 66.

⁵⁶ Tamtéž, s. 68–69.

5. Ekumenický seminář v Jirchářích

Vedle publikování v Duchovním pastýři je patrně nejlépe zdokumentovanou veřejnou činností Metoděje Habáňe v šedesátých letech jeho účast na ekumenickém semináři, jenž se konal v prostoru evangelického bohosloveckého semináře v Jirchářích na Novém Městě pražském.⁵⁷ Podle dochovaného programu vystoupil Metoděj Habáň s vlastním referátem na semináři pouze dvakrát, v říjnu a prosinci 1964 s příspěvky ke vztahu aristotelické filosofie a křesťanství.⁵⁸ Podle archivních záznamů a svědectví byl ale v semináři častým účastníkem, aktivně vystupoval v diskuzích a působil zde jako zástupce pražského apoštolského administrátora Františka Tomáška.⁵⁹

Základní ideou a úkolem semináře, tak jak je ve svých úvahách o smyslu mezikonfesního setkávání načrtl jeden z hlavních organizátorů, filozof a psycholog Jiří Němec, bylo hledání nových cest pro promýšlení křesťanské existence v moderním světě skrze maximální otevřenost a dialog.⁶⁰ V některých svých textech se Habáň s myšlenkou dialogu jako základního východiska lidské a křesťanské existence ztotožňuje. V komentáři *K hlubšímu poznání života* otištěném v Katolických novinách v červenci 1965⁶¹ píše, že dialog vychází ze samotné dialogické podstaty Božího zjevení, z rozhovoru člověka s Bohem. Proto i dialog mezi lidmi musí být nesený duchem svobody a svobodného přesvědčování. Nikdo z něho nesmí být vylučován, protože dialog Kristův nikoho neodmítá, všichni v něm mohou dojít spásy.

Na jiných místech je ale k práci semináře a jeho dialogické metodě ostře kritický. V poznámkách, které nacházíme v dopise Josefovi Benešovi, šéfredaktorovi Duchovního pastýře z 16. srpna 1965, píše, že „účastníci ekumenického semináře neodpovídají poctivě na věci, které se jim vytýkají, ale snaží se vyvléci odkazy na moderní literaturu. Zapírají, co řekli nesprávně, a rozhovor s nimi se stává nemožným.

⁵⁷ Archiv Libri Prohibiti (LP), f. Jiří Němec, sign. N13, Ekumenický seminář v Jirchářích. Přehled literatury k ekumenickému semináři: Novotný. *Odvaha být církví*, s. 372.

⁵⁸ Dne 14. 10. 1964 – Aristotelismus – jeho poměr k mýtu a moderní filosofii, Dne 9. 12. 1964 – Aristotelismus v křesťanství a katolické teologii.

⁵⁹ Balík – Hanuš. *Letnice dvacátého století*, s. 99.

⁶⁰ LP, f. Jiří Němec, sign. N13, Ekumenický seminář v Jirchářích, 1964. Koncepce práce v semináři, 25. 9. 1964.

⁶¹ Metoděj Habáň. K hlubšímu poznání života. *Katolické noviny* 28, 17, 11. 7. (1965), s. 1.

Ekumenický seminář je jen produkcí nesprávných nauk.⁶² Je proto obtížné jednoznačně hodnotit Habáňův vztah k semináři – na jedné straně je jeho aktivním účastníkem a hlásí se k myšlence dialogu, na druhé straně se k řadě aspektů práce v semináři vyslovuje odmítavě.

5.1 Metoděj Habáň ve zprávách Václava Freie

Podrobnější vhléd do práce Metoděje Habáňe v ekumenickém semináři podávají dvě zprávy dalšího z organizátorů Václava Freie o dění v semináři z 20. 1. 1965 a 29. 1. 1966.⁶³ Jedná se patrně o jediný záznam o polarizaci semináře vzniklý v době jeho konání.

V první zprávě z 20. ledna 1965⁶⁴ upozorňuje Václav Frei, že přestože vztahy mezi jednotlivými konfesemi jsou v rámci semináře velmi dobré, přetrvává značné napětí uvnitř katolické skupiny. Přibližně deset katolíků, kteří se aktivně účastní činnosti semináře, rozděluje na „většinu“ a „menšinu“. Menšina byla reprezentována vedle Habáňe především jeho žákem Kazimírem Večerkou⁶⁵. Habáň byl ve svém postoji k semináři silně ovlivněn jeho vyhoceně polemickým přístupem a informacemi, které mu Večerka o dění v semináři poskytoval.

Většinu Frei charakterizuje snahou o otevřenost a vědomím aktivní spoluzodpovědnosti za Boží království v současné společnosti. Její smysl odpovědnosti za církve jí nebrání vidět faktické chyby a slabosti vlastní církve.⁶⁶ Duchovní orientace menšiny je, podle Freie, zaměřena na udržení jistoty v základních teologických a filosofických otázkách. Hlavní motivací je pro její členy vědomí povinnosti bránit katolickou pravdu a tradici proti herezi a modernímu duchu. Proto klade důraz na nadčasovou doktrinní stránku křesťanství a svou sounáležitost s církví chápe především skrze poslušnost vůči církevní autoritě. Výrazná je pro ni orientace na nauku sv. Tomáše, která téměř zastihuje autoritu Písma a dogmatu. Charakteristická je pro menšinu velmi silná kritičnost ke všem moderním myšlenkovým směrům, zvláště uvnitř

⁶² LP, f. Jiří Němec, sign. N13, Ekumenický seminář v Jirchářích, 1965. Dopis Metoděje Habáňe Josefu Benešovi, 16. 8. 1965.

⁶³ LP, f. Jiří Němec, sign. N13, Ekumenický seminář v Jirchářích, 1965, 1966.

⁶⁴ Zpráva byla doplněná o další údaje a zkompletovaná 27. 5. 1965

⁶⁵ Kazimír Večerka (1924–1999) – právník, filozof a matematik. Dlouholetý žák a spolupracovník Metoděje Habáňe v Olomouci, posléze zaměstnanec Historického a Matematického ústavu ČSAV a externí přednášející na FF UK v Praze.

⁶⁶ LP, f. Jiří Němec, sign. N13, Ekumenický seminář v Jirchářích, 1965. Zpráva Václava Freie z 20. 1. 1965.

církev, stálá obava z hereze, odmítání i samotných problémů kladených novou dobou. Svůj úkol při práci v ekumenickém semináři spatřují především v pravdivém a úplném informování protestantské strany o katolické nauce. Příslušníci menšiny kritizují průběh ekumenického semináře jako nebezpečný pro víru katolických účastníků, jako mystifikování odloučených bratří ohledně katolické nauky. Vystupování menšiny podle Freie přímo ohrožuje práceschopnost ekumenického semináře – jako nejkřiklavější případ uvádí pokus zabránit přednášce Jiřího Němce o Tomáši Akvinském 7. 4. 1965.⁶⁷

Druhou zprávu sestavil Václav Frei v lednu 1966 po roce naplněném bouřlivými konflikty mezi katolickou většinou – reprezentovanou Jiřím Němcem, Janem Sokolem a Václavem Freiem a menšinou – Metodějem Habáněm a Kazimírem Večerkou.⁶⁸ Ze zprávy jasně vyvstává zklamání z přístupu menšiny mezi katolíky k semináři. Zároveň je v ní patrná snaha Václava Freie pochopit vnitřní motivaci jednotlivých členů menšiny.

Metoděj Habáň je podle Freie veden velkou úctou ke sv. Tomášovi a přesvědčení o výhradní správnosti, důležitosti a aktuálnosti tomismu. Tuto nauku se snaží prosadit v určitém, značně speciálním a konzervativním pojetí a pokouší se o omezení vlivu ostatních katolických účastníků semináře. Večerku charakterizuje Frei jako člověka vedeného vědomím osamělého obhájce pravdy a ortodoxie s psychicky abnormálním chováním. Přičítá mu velkou agresivitu v polemice, i v bodech, kde projevuje elementární filosofické a teologické neznalosti.⁶⁹

Mezi konkrétní momenty, kterými katolická menšina narušovala práci semináře, zařazuje Frei represivní snahy vůči aktivním účastníkům semináře (např. intervence Kazimíra Večerky u řady katolických duchovních a patrně i snaha prosadit, aby biskupův zástupce vybíral přednášející). Na popud Metoděje Habáně byl do místnosti, ve které se konal seminář, umístěn magnetofon a nahrávání referátů a diskuzí mělo potvrdit hlásání nekatolické a heretické nauky. Menšina pak také podle Freie vystupuje s neověřitelnými obviněními, nejasně formuluje

⁶⁷ LP, f. Jiří Němec, sign. N13, Ekumenický seminář v Jirchářích, 1965. Zpráva Václava Freie z 20. 1. 1965 (doplněná 27. 5. 1965). Přednáška se mohla konat díky povolení F. Tomáška z 3. 4. 1965.

⁶⁸ LP, f. Jiří Němec, sign. N13, Ekumenický seminář v Jirchářích, 1966. Zpráva Václava Freie z 29. 1. 1966. Zpráva byla proto koncipovaná jako důvěrná, vyhotovená pouze v 6 exemplářích.

⁶⁹ Tamtéž.

své důvody negativního vztahu k většině účastníků ekumenického semináře a neodůvodněně podkládá ostatním katolíkům nečestné a církvi nepřátelské úmysly.⁷⁰

5.2 Korespondence

Další vhled do fungování semináře nabízí dochované torzo korespondence mezi Jiřím Němcem a Václavem Freiem a pražským apoštolským administrátorem Františkem Tomáškem. Oba se v nich hájí proti napadání ze strany Metoděje Habáně a Kazimíra Večerky. Tomášek sice jednoznačně potvrdil, že pověřil Habáně, aby byl, spolu s Antonínem Salajkou a dalšími, jeho zástupcem v semináři. Zároveň ale zdůraznil, že tím není nikterak dotčena svoboda slova katolických účastníků semináře, kteří v referátech a následné diskuzi mohou mluvit zcela svobodně a otevřeně, v případě že vystupují pouze za svoji osobu.⁷¹ Tomášek výslovně uvádí, že si přeje, aby byla zachována svoboda katolíkům ve filosofických otázkách a ve vhodnosti užívání moderních filosofických konceptů.⁷² Po vyhocení sporů požádal v září 1966 Tomášek katolické účastníky semináře, aby vystupovali jen s referáty a diskusními příspěvky, které předem odsouhlasí. Před každou nekatolickou přednáškou se také měli katoličtí účastníci poradit s Tomáškovými zástupci o společném katolickém stanovisku. J. Němec tento požadavek odmítl jako nerealistický a v podstatě likvidační pro práci semináře.⁷³ I z dalších dochovaných svědectví o pokračování činnosti semináře vyplývá, že se tento Tomáškův požadavek neprosadil. Je také zřejmé, že v průběhu roku 1967 a 1968 se činnost Metoděje Habáně a Kazimíra Večerky v semináři utlumila a ostří sporů se otupilo.⁷⁴

Z krátké sondy do životních osudů a díla v šedesátých letech minulého století vystupuje Metoděj Habáň jako autor, který se živě účastnil polemických sporů své doby. Pro prezentaci svých názorů využíval

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ LP, f. Jiří Němec, sign. N13, Ekumenický seminář v Jirchářích, 1965. Dopis F. Tomáška z 3. 4. 1965.

⁷² LP, f. Jiří Němec, sign. N13, Ekumenický seminář v Jirchářích, 1965. Dopis F. Tomáška ze 7. 9. 1965.

⁷³ LP, f. Jiří Němec, sign. N13, Ekumenický seminář v Jirchářích, 1965. Dopis J. Němce z 3. 4. 1965.

⁷⁴ Jiří Němec později vzpomínal, jak se s Habáněm na začátku sedmdesátých let opět smířil. Jiří Hanuš. Těhle knížce by mohl rozumět jediný člověk v Československu. Rozhovor s Jiřím Němcem. *Proglas* 5–6, 9 (1998), s. 57–61.

omezený prostor, jež mu nabízela tehdejší politická a společenská situace. Publikačně byl činný v Katolických novinách a časopise Duchovní pastýř a zapojoval se do diskusního fóra mezikonfesního dialogu v ekumenickém semináři v Jirchářích a do dialogu mezi křesťany a marxisty. Ve svých příspěvcích usiloval o obhajobu tomistické filosofie a teologie. Činil tak v době, jež byla provázena řadou společenských i vnitrocírkevních změn. Habáň proto často narážel na odmítání svého přístupu ze strany nastupující generace teologů a katolických intelektuálů.

Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové

Víta Nejedlého 573

500 03 Hradec Králové

e-mail: petr.macek@uhk.cz

ČASOPIS *IL RINNOVAMENTO* A JEHO VÝZNAM V RÁMCI MODERNISTICKÉHO HNUTÍ V ITÁLII

VLADIMÍRA POLIŠENSKÁ

ABSTRACT

Il Rinnovamento magazine and its importance within the modernist movement in Italy

Paper deals with Italian modernist movement within the Catholic Church as it was reported in the *Rinnovamento* magazine. The aim is also to examine how the magazine influenced this movement. After an introductory part the reasons of the magazine's origin is explained and is completed with the presentation of its program declaration. Then the attention is focused on the modernist movement. Firstly the word "modernism" is explained through its different interpretations. After that the main thematic areas are presented. These areas were considered to be the basis of so called "modernist teaching" fought by the Authorities of the Catholic Church. The conflict with religious authority is described in the next part. *Rinnovamento's* influence on the modernist movement is evaluated in the final part. The magazine is an important source of information for studying this critical moment of the history of the Catholic Church.

Key words

Modernism; modernist movement within the Catholic Church; *Il Rinnovamento* magazine; history of the Catholic Church; Italian history

DOI: 10.14712/23363398.2016.20

1. Novodobé reflexe modernistického hnutí v církvi

V poslední době se objevuje řada publikací na téma modernistického hnutí v církvi. Do určité míry to souvisí s výročím sta let od těchto událostí, jež vede k zamyšlení a pokusu o přehodnocení. V českém prostředí se touto tematikou zabývají například práce

T. Petráčka¹ nebo časopis *Salve*.² Cílem tohoto článku je přiblížit, jak bylo modernistické hnutí zachyceno prostřednictvím milánského časopisu *Il Rinnovamento* a zhodnotit vliv, který tento časopis měl na dobové dění.

Hned v úvodu může čtenáře napadnout otázka, proč studovat historické události právě prostřednictvím časopisu. Způsobů, jak přistupovat k této problematice, je jistě více, avšak analýza dobového tisku přináší několik výhod, díky kterým představuje vhodný nástroj. Jednou z nich je poměrně pestré tematické složení. Další nespornou výhodou je fakt, že časopisy vychází dlouhodoběji a až na výjimky pravidelně. Jejich rozbor tedy umožňuje sledovat proměny mínění a postojů. S tím úzce souvisí další skutečnost, totiž že v tisku můžeme pozorovat nejen samotný vývoj oblasti, která nás zajímá, ale také diskuze, jež vyvolává. Dalším důvodem pro sledování dění optikou časopisu je i fakt, že periodika sehrála na přelomu devatenáctého a dvacátého století velice významnou roli v celkové kulturní obrodě Itálie a jejího společenského a kulturního života. Popularizace umění či moderních myšlenkových trendů byla zprostředkována právě díky časopisům, jejichž role v modernizaci italské společnosti je tak nezapopídatelná. V oblasti modernistické obnovy církve byl nejvýznamnějším časopisem milánský měsíčník *Il Rinnovamento*, který vycházel v letech 1907–1909.

Dobový kontext

Nejprve je třeba stručně přiblížit kontext, ve kterém se popisované události odehrávaly.³ Katolická církev se na konci devatenáctého století ocitla v poměrně nestandardní situaci. Po politickém sjednocení země totiž zanikl i papežský stát a papež tím ztratil svou úlohu vládce. Pius IX., za něhož k pontifikátu k těmto událostem došlo, reagoval stažením se za zdi papežského paláce a naprostým odmítnutím komunikace s novou italskou vládou. Věřícím navíc dekretem *Non expedit* zakázal účast na politickém životě. Důsledky těchto rozhodnutí bohužel poznamenaly nejen život církve v Itálii, ale také nově

¹ Tomáš Petráček. *Bible a moderní kritika*. Praha: Vyšehrad 2012.

² *Salve* 3 (2007); *(Anti-)modernismus*; 3 (2009); *Jeruzalémská biblická škola*.

³ Viz např. Rosino Gibellini. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2011. Giovanni Sale. *‘La civiltà cattolica’ nella crisi modernista (1900–1907)*. Milano: Jaca Book 2001.

se utvářející italskou společností, kdy řada katolíků rezignovala na svá práva a povinnosti při utváření občanské společnosti a jejích norem. Situace se poněkud zlepšila až s nástupem Lva XIII., který byl jednak úspěšným diplomatem a zároveň nepostrádal ani vnímavost pro zásadní problémy své doby. Jeho otevřený postoj k vědeckým objevům otevřel cestu k modernímu zkoumání na poli biblistiky a exegeze, které doznalo značného vývoje díky archeologickým objevům. Otevřely se tak další možnosti přístupu k interpretaci biblického textu. Situace se však zásadně změnila po nástupu nového konzervativního pontifika, Pia X.⁴ Jakákoli nová interpretace Písma byla považována za podezřelou a apriorně zpochybňující katolickou tradici. Hned v roce 1903 se na Indexu zakázaných knih ocitly práce francouzského biblisty Loisyho. V září roku 1907 pak vyšla slavná encyklika *Pascendi dominici gregis*, která odsoudila „modernismus“ jakožto souhrn všech moderních herezí, aniž by ovšem nabídla přesné vymezení pojmu. V důsledku toho bylo možné za modernistu označit téměř kohokoli.

Motivace vzniku časopisu

Už z obecných informací, jimiž jsme nastínili základní církevní kontext, je patrné, že v případě modernistického hnutí nešlo o žádnou celistvou skupinu s jasně daným programem. Neoficiální centra se utvářela kolem zajímavých osobností, které přinášely mezi italské katolíky nové impulzy z oblasti filozofické, teologické či z biblistiky. Mezi věřícími sílilo také vědomí nutnosti zapojit se do politického života Itálie a aktivně jej ovlivňovat. Jedním z center katolické obnovy byla farnost svatého Alexandra v Miláně, v jejímž čele stál P. Pietro Gazzola. Mezi lidmi, kteří farnost navštěvovali, byli také studenti a intelektuálové. Z jejich okruhu pak vzešla i skupina, která stála za založením časopisu *Il Rinnovamento*, jehož hlavními redaktory byli Tommaso Gallarati Scotti, Antonio Aiace Alfieri a Alessandro Casati. Okolnosti vzniku popisuje poměrně podrobně Lorenzo Bedeschi ve své knize *Modernismo a Milano*⁵ (Modernismus v Miláně). Idea časopisu vznikala postupně. Na jejím počátku stály především osobní kontakty mezi

⁴ Pius X. je jednou z historických osobností, které je těžké hodnotit i s časovým odstupem. V kontextu událostí, o kterých vypovídá tento článek, vyznívá jeho působení nepříliš šťastně. Existují ovšem i jiná, pozitivnější, hlediska – např. Gianpaolo Romanato. *Pio X. La vita di papa Sarto*. Milano: Rusconi 1992.

⁵ Lorenzo Bedeschi. *Modernismo a Milano*. Milano: Pan editrice 1974.

výše jmenovanými, P. Gazzolou a politicky angažovaným P. Murrim. Kontakty se skupinou udržovali také P. Giovanni Semeria, který se v té době věnoval práci s laiky v Janově, a francouzský historik Paul Sabatier. Ten byl v Itálii známý především svou prací zaměřenou na sv. Františka z Assisi. Zatímco Scotti se s jistými pochybnostmi připojil k Murriho politické iniciativě, Alfieri od začátku vnímal jako naléhavější spíše potřebu konfrontace katolického intelektuálního prostředí s myšlenkovým vývojem moderní doby. Teprve po překonání momentální krize se mohli katolíci plnohodnotně zapojit do rozvoje moderní společnosti. Zájem milánské skupiny okolo farnosti svatého Alexandra se soustředil hlavně na studium moderní filozofie, která byla zastoupena především Bergsonem a Boutrouxem, dále na poznatky z vývoje biblistiky a teologie. Mezi jejich inspirátory patřili především Newman, Tyrrell, Loisy a von Hügel. Formace, které se jim dostalo, však nebyla pouze intelektuální, ale týkala se na prvním místě uvědomělého prožívání víry v každodenním životě. Tato už v samé podstatě zcela odlišně pojímaná podoba duchovního života moderního křesťana, navíc ve spojení s prohlubovaným teoretickým vzděláním, vedla členy vzniknuvší skupiny k úvahám o založení časopisu. Ten by mohl přispět k většímu rozšíření nových myšlenek a jejich sdílení s ostatními křesťany, kteří podobně usilovali o plné prožívání své víry v moderní společnosti. Scotti tuto motivaci vzniku časopisu shrnuje slovy:

Byl především prostředkem vyjádření skupiny autorů s různým duchovním zázemím, kteří si intenzivně uvědomovali dvě věci. Za prvé: bylo nutné, aby laici studovali významné náboženské problémy jako zásadní problémy života, a pro to, aby se jimi mohli zabývat, byla nezbytná svoboda zkoumání, jejíž upřesnění nutně vedlo k odloučení jak laiků od duchovního života, tak náboženství od moderní kultury, čímž trpělo náboženství neosvícené rozumovým poznáním i věda neosvícená světlem velkých náboženských syntéz. Za druhé: Itálie byla z duchovního hlediska chudší než jiné národy právě kvůli chybějícímu propojení vědeckého myšlení s náboženským vědomím.⁶

⁶ Tommaso Gallarati Scotti. *La vita di Antonio Fogazzaro*. Milano: Mondadori, 1920, s. 473.

Poté, co byl P. Gazzola nucen opustit svůj úřad faráře, se úmyslně vydávat časopis jevil ještě důležitější než dříve. Příhodu spojenou s výběrem jména vypráví opět Bedeschi. Za své jméno časopis vděčí Giovannimu Papinimu, který v jednom svém článk⁷ hovoří o nutnosti duchovní obnovy (*Rinnovamento spirituale*) a pro zdůraznění napíše slovo obnova s velkým písmenem na začátku. Cíl, s kterým se skupina rozhodla časopis vydávat, je tak obsažen už v jeho názvu. Ze jména které původně navrhoval Alfieri *Rivista critica di idee e fatti*, se stal podtitul, který pak tuto obnovu zasadil do širšího kontextu myšlení a faktů. Od začátku je tak patrná nejen samotná snaha o obrodu, ale i důraz na to, aby nové poznatky byly jednak vědecky podložené a aby byly přijímány s odstupem kritického úsudku.

Programové prohlášení

Ve svém programovém prohlášení⁸ redaktoři kladou důraz na skutečnost, že obnova smýšlení spočívá především v hledání pravdy. Nabízejí zde čtenářům klíč k tomu, jak sami chápou název časopisu: „V našem pojetí to znamená touhu obnovit v pravdě nás samotné a ty, se kterými nás spojuje společný ideál.“ Reformátorské dílo se pak odehrává v tichosti skrze proměnu mysli a svědomí. Náboženská zkušenost má být motorem, který toto dílo pohání. Poměrně zásadním a nekompromisním způsobem formulují zakladatelé časopisu požadavek svobody hledání a poznávání. Čteme:

Každé náboženské pojetí, které by chtělo ve jménu víry vázat intelekt k určitým filozofickým nebo sociálním doktrínám a považovalo by za možné mít specifickou ortodoxní vědu, umění či politiku, by bylo nepravdivé už ve svých kořenech. A jestliže my považujeme za možnou novou křesťanskou civilizaci, pak jedině pod podmínkou, že duch Kristův je duch svobody, který není nikým ohýbán dle jeho teorií, hypotéz a systémů, ale každý ho ve svém srdci vnímá jako bytostné přikázání k pozvednutí života ve veškeré jeho činnosti.⁹

⁷ Giovanni Papini. L'Italia non ha un'idea fissa. *Giornale d'Italia* 1907, 19. 8. 1907. Citováno podle: Bedeschi. *Modernismo a Milano*, s. 46.

⁸ [Redakce]. Parole di introduzione. *Il Rinnovamento* 1, 1 (1907), s. 1.

⁹ [Redakce]. Parole di introduzione, s. 5.

Hledání pravdy je natolik zásadní, že je nezbytné, aby mohlo probíhat beze strachu z překročení hranic vytyčených soudobou teologií. Ani chybný závěr by tak neměl být a priori odsuzován, neboť někdy může být dokonce nezbytný jako fáze ve vývoji poznání a hledání. Je však třeba zdůraznit, že ačkoli je v úvodním prohlášení tolik akcentována potřeba svobody, není tím zároveň nijak zpochybňována platnost dogmat.

Co je „modernismus“?

Jelikož *Il Rinascimento* je časopis bytostně modernistický, ať již motivací vzniku, svou vlastní historií i odkazem a vlivem, který zanechal, je nutné se na chvíli zastavit i u samotného slova „modernismus“. V čem vlastně spočívá ona problematičnost pojmů „modernismus, modernista, modernistický“ v kontextu církevního prostředí a jak je vnímáme v tomto článku? Nejprve relativně neutrální slovo označující jednoduše tendenci či tíhnutí k novým formám nabylo použitím v již zmiňované encyklice *Pascendi* zcela zvláštního významu, když bylo použito jako pojmenování hereze, vůči níž se encyklika vymezuje. To bylo, jak se ukázalo, kamenem úrazu, protože i jazyk encykliky je poměrně obecný. Umberto Fracassini to komentuje takto:

Pramen tohoto zmatku je zřejmě třeba hledat v samotné encyklice *Pascendi*, která vytvořila pojem „modernismus“ i s jeho definicí, kterou pak bez rozdílu rozšířila na všechny, kdo jakkoli nesouhlasí s některou ideou či obyčejem obecně přijímaným v katolické církvi; ať už zpochybňuje existenci Boha nebo sv. Filomeny, počínaje agnostiky a ateisty, konče archeology dychtícími po nových objevech.¹⁰

„Zmatkem“ je zde míněn fakt, že jsou do jednoho termínu zahrnovány tendence nejrůznějšího charakteru, nežřídka přímo protichůdné. Pojem „modernismus“ tak může být v dobových časopisech včetně *Il Rinascimento* vykládán v podstatě trojím způsobem. Prvním je hnutí obnovy, které usiluje o konfrontaci víry s moderním světem, vědou a filozofií. Na jejím základě se pak snaží najít místo věřícího člověka ve společnosti tak, aby byl jejím plnohodnotným členem a zároveň

¹⁰ Umberto Fracassini. [Un lettore] Ci sono due modernismi? *Il Rinascimento* 5–6, 2 (1908), s. 402.

aby mohl svou víru skutečně pravdivě prožívat a skrze toto prožívání přispívat k dalšímu rozvoji. Viděli jsme již, že toto bylo také stanovisko redaktorů *Il Rinnovamento*. S druhým použitím výrazu se setkáváme tam, kde se představitelé katolické obnovy snaží distancovat od „modernismu“ odsuzovaného encyklikou *Pascendi* a označují tímto termínem proudy, které již překročily určitou hranici soudržnosti s katolickou naukou. Pro ilustraci tohoto rozdílu můžeme opět použít Fracassinio slova:

Dnes máme v Itálii dvě periodika považovaná za modernistická, o kterých by se dalo říct, že jsou v čele celého modernistického hnutí: milánské *Il Rinnovamento* a římský časopis *Nova et Vetera*. Dle mého upřímného mínění však tyto dva časopisy představují dvě tendence nejen lišící se mírou a vyzněním, ale přímo radikálně rozdílné ba protichůdné. Zatímco *Il Rinnovamento* usiluje obnovit myšlení a činnost katolíků na základě čistší spirituality, je už nyní jisté, že *Nova et Vetera* vyznává jak v náboženství, tak ve filozofii čistý naturalismus, který v praxi vede ke krajním formám socialismu.¹¹

Poslední případ interpretace pojmu spočívá ve spojení dvou předchozích bez jakékoli snahy o jejich rozlišení. Jedná se o radikální odmítnutí čehokoli nového, co nebylo nejdříve oficiálně uznáno a vyhlášeno. Není divu, že se v této situaci řada osobností snažila případným nedorozuměním předejít tím, že své postoje označovala raději za „moderní“ a explicitně se od pojmu „modernistický“ distancovala.¹²

Modernistické myšlenky na stránkách časopisu

Co tedy patřilo mezi ony modernistické oblasti a jakým způsobem o nich časopis informoval své čtenáře? Vzhledem k faktu, že zakladatelé *Il Rinnovamento* chtěli na prvním místě vzdělávat věřící, byla tomu účelu podřízena jak jeho struktura, tak náplň. Stěžejní část tvořily odborné vědecké články. Tematické okruhy jsou v podstatě vymezeny oblastmi stojícími v centru zájmu modernistů, v nichž bylo možno nejvíce pozorovat vývoj a které na tento vývoj také reagovaly. Pozornost se

¹¹ Tamtéž, s. 402.

¹² Např. Antonio Fogazzaro. Le idee di Giovanni Selva. *Il Rinnovamento* 2, 1 (1907), s. 129.

tedy soustředila především na oblast víry nahlížené z mnoha různých hledisek, přičemž patrný je důraz na osobní rovinu jejího prožívání. Asi nejvíce prostoru zaujímal přehodnocení víry a snaha znovu objevit a definovat význam dogmatu. Touto problematikou se zabýval především George Tyrrell, jehož články se v časopisu objevovaly poměrně často. Neměnnost dogmatu, která byla církví přísně strážena a hájena, vnímal v poněkud volnější podobě. Pro vysvětlení své pozice cituje jednoho anglikánského biskupa:

Jestliže je úkolem církve vést lidské duše, pak se musí připravit na zkoumání všeho, co je pravdivé ve jménu Páně. Musí vybudovat své učení na pevném základu, oddělit esenciální principy od přechodných forem, které byly pro jejich vyjádření vhodné v minulosti, a dát těmto principům novou podobu, aby byly pochopitelné pro moderní mysl.¹⁵

V podobném duchu se vyjadřuje také článek představující myšlenky francouzského filozofa Édouarda Le Roye, který přináší i ukázkou z jeho díla. I on odmítá slepou podřízenost a připouští zkoumání a následnou reformulaci dogmatu. Ani on, ani Tyrrell však neusilují o zpochybnění nebo naprosté zrušení dogmat.

Po úvahách o podstatě víry přichází na řadu otázka jejího prožívání navenek a zapojení laiků do života církve se zvláštním ohledem na jejich vztah k církevní hierarchii. A je to opět Tyrrell, kdo přichází s poměrně odvážným zamyšlením na toto téma.¹⁴ Ve svém příspěvku poukazuje na momenty liturgie, kdy jsou do dění laici zapojeni aktivně. To je pro něj znamením, že jejich postavení nebylo vždy tak pasivní. Zároveň kritizuje strach Vatikánu z aktivního a samostatného zapojení laiků do politického života. Rozebírá také koncept kněžství a jeho vazbu na společenství věřících.¹⁵ Téma ekleziologie bylo v *Il Rinascimento* představeno mimo jiné také s ohledem na myšlenky kardinála Newmana¹⁶ a jeho pohled na poslání laiků.

Kromě otázek naukových věnoval časopis pozornost také životu věřících z jiných států. Tento zájem se opět netýkal pouze katolíků, ale zahrnoval i protestanty a východní křesťany. Dočteme se například

¹⁵ George Tyrrell. Per la sincerità. *Il Rinascimento* 7–8, 1 (1907), s. 1.

¹⁴ George Tyrrell. Da Dio o dagli uomini. *Il Rinascimento* 4, 1 (1907), s. 393.

¹⁵ George Tyrrell. La scarsezza di clero. *Il Rinascimento* 4, 3 (1909), s. 124.

¹⁶ Il Cardinale Newman e il laicato nella chiesa. *Il Rinascimento* 3, 2 (1908), s. 562.

o situaci v Rusku¹⁷ či Německu¹⁸, přičemž je patrná snaha zasadit život církve do celkového kontextu vývoje socio-politické situace. Pozornost se také několikrát obrací na Francii, a to především z důvodu odluky církve od státu. Tato situace je pak reflektována různě: jednak je kritizován konzervativní postoj některých církevních představitelů, kteří reagují stáhnutím se a odmítnutím komunikace s politickými představiteli.¹⁹ Takový postoj pak ztěžuje život „obyčejným“ katolíkům. Jiní²⁰ v této situaci vidí naději pro obnovu kléru a doufají, že se díky ní Francie stane příkladem pro jiné státy, aby viděly, jaké místo v životě moderní společnosti může církev zaujmout. Kromě již zmíněných témat můžeme v *Il Rinnovamento* najít řadu dalších článků z oblasti víry, a to v široké škále od čistě teologických témat, jakými byly například příspěvky F. R. Tennanta k problematice hříchu,²¹ po příspěvky vycházející ze vztahu umění a víry nebo z literární tradice.²²

V oblasti biblistiky přináší *Il Rinnovamento* články i recenze knih informujících o nových způsobech interpretace některých pasáží Písma. Dalším významným okruhem, kterému je v této oblasti věnována pozornost, jsou diskuze ohledně autorství biblických textů. Z velké části se týkají evangelií. S ohledem na synoptická evangelia je představena práce francouzského biblisty Loisyho. Články²³ vychází krátce po vydání jeho dvoudílného díla věnovaného této tematice. Kromě rekapitulace Loisyho závěrů přináší příspěvek také zamyšlení nad problematičností prezentace výsledků nového bádání, které církevní autority odmítají přijmout. Poctivá vědecká práce je tak v některých případech možná jen za cenu osobní oběti. Vztahem historicity událostí čtvrtého evangelia a jejich věroučným významem se ve svém příspěvku zabývá například A. Riviera.²⁴ Řada příspěvků se věnovala také (ne)možnosti biblického

¹⁷ Např. *Le correnti del pensiero russo contemporaneo. Il Rinnovamento* 1, 2 (1908), s. 132.

¹⁸ Např. *La situazione odierna del cattolicesimo in Germania. Il Rinnovamento* 3, 2 (1908), s. 543.

¹⁹ Např. *Una lettera di P. Sabatier al Card. Gibbons. Il Rinnovamento* 3, 1 (1907), s. 354.

²⁰ Např. *La crisi del clero. Il Rinnovamento* 4, 1 (1907), s. 486.

²¹ *Frederick Robert Tennant L'origine e la propagazione del peccato. Il Rinnovamento* 1, 2 (1908), s. 1. a 4, 2 (1908), s. 99.

²² Např. *Karl Vossler Dante e la morale cristiana. Il Rinnovamento* 7–8, 1 (1907), s. 237 a *Tommaso Gallarati Scotti Una pagina di Mickiewicz. Il Rinnovamento* 11–12, 1 (1907), 2, s. 475.

²³ *H. L'Abate Loisy e il problema dei Vangeli sinottici. Il Rinnovamento* 2, 2 (1908), s. 209 a č. 4, s. 1.

²⁴ *A. Riviera Vangelo storico o vangelo ideale. Il Rinnovamento* 5–6, 3 (1909), s. 277.

výzkumu v katolickém prostředí, především s ohledem na odmítavý postoj církevní autority reprezentované biblickou komisí. Ta například při zkoumání biblických textů odmítala aplikaci historicko-kritické metody. Soragna²⁵ poukazuje také na fakt, že výsledek vědecké práce odborníků pak měli schvalovat kardinálové, jejichž odborná úroveň vždy neumožňovala učinit skutečně hodnotný úsudek.

Tyto hlavní okruhy jsou dále doplněny odbornými články z oblasti religionistiky, v nichž se čtenáři mohli seznámit jak s novými objevy v oblasti zkoumání křesťanské religiozity, tak s tématy týkajícími se ostatních náboženství. Mezi další vědní disciplíny patřily například historie, archeologie či filozofie. Doplnění náboženských a filozofických témat o oblast matematiky či přírodních věd považovali redaktori časopisu za důležité nejen vzhledem k aktuálním objevům a výzkumům, ale i s ohledem na ucelené vzdělání. Celkově představil časopis dílo a myšlenky většiny významných představitelů moderního náboženského a vědeckého dění, a to zahraničního i domácího. Podstatný je fakt, že nešlo výhradně o autory katolického vyznání. Redaktori opakovaně zdůrazňovali²⁶, a to i ve sporech s církevními autoritami, že ačkoli jsou sami katolíci a pracují primárně pro obnovu katolického poznání, časopis jako takový stojí mimo konkrétní konfesi a je otevřen příspěvkům a debatám se všemi, kdo mají k tématu co říct.

Kromě čistě odborných příspěvků nabízí *Il Rinascimento* také rubriku tematických kronik, ve kterých je velice zajímavým způsobem zachycena aktuální situace v daných oblastech. Komentáře z kroniky politické či sociální, přinášející zprávy o hlavních událostech v životě italské společnosti, jsou často doplněny o osobní postřehy a úvahy. Nejčastěji však byla zastoupena kronika náboženského života a myšlení. V textu, který rubriku uvádí, Scotti píše, že tato část by měla

sloužit těm, kdo budou chtít někdy v budoucnu najít sebraný materiál pro studium náboženského fenoménu v tomto závažném historickém momentu [...], kdy církev prochází jedním z vyhrocených okamžiků svých dějin.

²⁵ Antonio di Sorogna Ultime vicende della Commissione Biblica e loro ripercussioni nel mondo anglo-sassone. *Il Rinascimento* 1, 1 (1907), s. 81.

²⁶ Např. [Redakce]. Parole di introduzione. *Il Rinascimento* 1, 1 (1907), s. 1.; *Rinascimento*. La S. Congregazione dell'Indice e i direttori del *Rinascimento*. *Il Rinascimento* 5, 1 (1907), s. 610.; [Redakce]. Dopo un anno. *Il Rinascimento* 11–12, 1 (1907), s. 603.

Od reformace nebyla žádná krize jejího vnitřního života a pojetí dogmatického základu hlubší a rozsáhlejší.²⁷

Právě zde publikovala redakce své postoje k dění v církvi a zde byly rovněž uveřejňovány dopisy či exkomunikační dekrety. Dopisy čtenářů, komentáře i některé další příspěvky v této části byly publikovány anonymně. Další rubrika byla věnována novým knihám a časopisům. Nacházíme zde především recenze, případně zamyšlení nad tématem, které daná kniha přinášela. Časopis svým čtenářům představoval i zahraniční periodika se shrnutím jejich dlouhodobé činnosti a zaměření. Z hlediska tematických okruhů zde byly zastoupeny publikace zabývající se všemi výše zmíněnými oblastmi v jejich plné šíři.

Časopis *Il Rinnovamento* a střet s církevními autoritami

Pustit se do vydávání modernisticky orientovaného časopisu v době, kdy byl jejich duchovní vůdce nucen opustit post faráře a kdy seznam zakázaných děl a autorů rostl ze dne na den, byl od zakladatelů *Il Rinnovamento* odvážný počín. Pozornost „vyšších míst“ tak na sebe nedala dlouho čekat. O prvním vážném incidentu s římskou kurií informuje článek, který vyšel v květnovém čísle prvního ročníku.²⁸ Příspěvek obsahuje dva dopisy, oba adresované milánskému kardinálovi Ferrarimu. První je podepsán prefektem Kongregace indexu, kardinálem Steinhuberem, který v něm informuje kardinála Ferrariho o schůzi kongregace, na které se museli milánským časopisem zabývat.

Jelikož není kromě výjimečných případů obvyklé dávat na Index jednotlivá čísla časopisů, které se stále publikují, rozhodli se představitelé kongregace odložit odsouzení dosud publikovaných čísel řečeného časopisu. Nemohou však nevyjádřit Vaší Eminenci rozladění, které jim způsobuje fakt, že lidé, prohlašující se za katolíky, vydávají časopis, který tak výrazně odporuje katolickému duchu a učení. [...]

A je smutné vidět, že mezi těmi, kteří si osobují učitelský úřad v církvi a chtějí poučovat samotného papeže, se nacházejí i Fogazzaro, Tyrrell,

²⁷ Tommaso Gallarati Scotti. Cronaca di vita e pensiero religioso. *Il Rinnovamento* 1, 1 (1907), s. 67.

²⁸ [Redakce]. La S. Congregazione dell'Indice e i direttori del *Rinnovamento*. *Il Rinnovamento* 5, 1 1907, s. 610.

Von Hügel, Murri a další, jejichž jména jsou již známá pro spisy diktované v totéž duchu. [...] Nelze tedy pochybovat, že v základech časopisu stojí nebezpečný úmysl nezávislosti na církevním magisteriu, větší váha osobního úsudku nad úsudkem samotné církve a že se utváří škola k přípravě antikatolické duchovní obnovy.

Dopis je uzavřen odsouzením nekatolického ducha časopisu a žádostí, aby milánský kardinál zjednal nápravu. Druhý dopis představuje reakci zástupců časopisu a podepsali jej všichni tři jeho hlavní představitelé, Alfieri, Casati a Scotti. Po komunikaci s kardinálem Ferrarim redaktoři píší:

Potvrzujeme svou plnou poslušnost církevní autoritě a vyjadřujeme hlubokou bolest z faktu, že jsou naší činnosti přičítány úmysly, které nám byly vždy cizí a jsou v rozporu s naší upřímnou láskou k církvi, a zároveň naprosto a výslovně popíráme, že bychom si v církvi nárokovali učitelskou autoritu.

Nevěříme však, že bychom měli ukončit publikaci, protože takový náš akt by naznačoval právo kongregace Indexu přikázat laikům, aby ukončili své vědecko-náboženské, politické a sociální studium, které musí být nezávislé, aby se tím nepotvrdila výtka, že duševní činnosti se lze v plné svobodě metody a nerušené kontinuitě zkoumání věnovat pouze mimo církev.²⁹

Tento první střet byl předzvěstí následujících událostí, které vygradovaly exkomunikací ipso facto všech redaktorů, přispěvatelů a spolupracovníků podílejících se na vydávání časopisu. Dekret³⁰ oznamující tuto exkomunikaci, datovaný 23. prosince 1907, byl ještě zařazen do čísla uzavírajícího první ročník, které kvůli stávce tiskařů vyšlo se zpožděním. V důsledku této vyhocené situace se Scotti rozhodl z redakce odejít. Se čtenáři a svými kolegy se rozloučil dopisem³¹, který původně napsal již začátkem prosince s úmyslem rezignovat na svou funkci ve vedení časopisu. Příčinou byl, jak si můžeme z textu

²⁹ La S. Congregazione dell'Indice e i direttori del *Rinnovamento*, s. 610.

³⁰ V úvodní části článku [Redakce]. Dopo un anno. *Il Rinnovamento* 11–12, 1 (1907), s. 603.

³¹ Tommaso Gallarati Scotti. T. G. S. alla direzione del *Rinnovamento*. *Il Rinnovamento* 11–12, 1 (1907), s. 617.

odvodit, názorový rozchod mezi ním a jeho dvěma společníky ohledně samotné existence časopisu.

Byl bych raději, kdyby *Il Rinnovamento* v tichosti ukončilo svou činnost a vrátilo se k ní s nezměněným duchem v příhodnější době, než aby pokračovalo přes nedorozumění, která jsou nevyhnutelná, nebo aby podstupovalo riziko, že se bude muset sklonit před okolnostmi, které by změnily jeho význam a hodnotu, a tím učinily jeho snahu neúčinnou.

Po obdržení exkomunikačního dekretu však považuje za důležité vyjádřit svůj postoj i přesto, že sám se již na činnosti časopisu nadále podílet nebude. Píše:

Hluboká solidarita spočívající ve sdíleném ideálu obnovy zůstává nedotčena a já bych se nedokázal sám sobě podívat do očí, kdyby ve mně měla být jakkoli zpochybněna povinnost bojovat všemi svými silami proti příčinám této intelektuální bídy, která v církvi dusí a potlačuje nejvznešenější aktivity a díky níž se vyznávání katolické víry v moderní společnosti jeví jako nesympatické či nepochopitelné, která odděluje věřícího od společnosti, v níž žije a pracuje, a uvádí ho tak do situace abnormality a jednoznačné podřadnosti před světem vědy. Zároveň však věřím, že bych nedokázal účinně a racionálně pracovat v souladu s úmysly, které nás spojily ke společnému dílu, kdybych nemohl zůstat členem tohoto náboženského společenství se všemi právy, která si lze uchovat, upřímně řečeno, jen za cenu oběti.

Alfieri a Casati se rozhodli pokračovat i navzdory exkomunikaci. Ve své reakci publikované v článku *Dopo un anno*⁵² (Po roce) jednak opakují důvody, proč se rozhodli časopis vydávat, a dále se snaží ukázat, že ačkoli byli exkomunikováni, cítí se nadále s církví spojeni duchovním poutem, které nelze ani takovým zásahem autority, jakým je vyloučení z církve, přerušit. Samotnou exkomunikaci komentují takto:

Netvrdíme, že tyto kroky církevní autority v nás nevyvolaly závažný problém svědomí a že v našem díle pokračujeme, aniž by tím hluboce trpěla naše katolická duše, ale máme za to, že bychom dnes nemohli autoritám

⁵² [Redakce]. *Dopo un anno. Il Rinnovamento* 11–12, 1 (1907), 2, s. 603.

obětovat svou práci a popřít tím její charakter, který jsme jí s naprostou upřímností a na základě hlubokého uvážení vtiskli a díky kterému je činnost *Il Rinnovamento* mimo dosah církevní autority. Máme-li nějakou útěchu, pak v tom, že téměř nikdo z našich blízkých nenaznačil, že by od nás očekával postoj opačný.

Jen pro úplnost dodejme, že po těchto oznámeních uzavírá rubriku zpráva o ukončení časopisu *Studi religiosi* vedeného Salvatorem Minocchim. *Il Rinnovamento*, navzdory odhodlání svých zbývajících redaktorů, působilo pouze další dva roky, než svou činnost ukončilo také.

Ukončení činnosti časopisu

Příčiny, které vedly k ukončení vydávání časopisu, zkoumal opět Bedeschi.⁵⁵ Z analýzy korespondence hlavních protagonistů vyplývá, že důvodů bylo více. Na prvním místě to byly důsledky krize z konce roku 1907, kdy se Scotti po vydání exkomunikačního dekretu rozhodl odejít. Tato krize ovšem nespočívala pouze v odchodu člena redakce, byť jím byl jeden ze zakladatelů. Svým rozhodnutím pokračovat v publikaci časopisu s jeho původní orientací i za cenu exkomunikace se totiž redakce dostala mimo společenství věřících, jejichž jménem se chtěla vyjadřovat a které chtěla svou činností vzdělávat. To muselo nutně narušit určitou důvěru dosavadních čtenářů a předplatitelů. Skupina, ze které pocházeli čtenáři *Il Rinnovamenta*, se tak zásadně proměnila. Významně přibylo zástupců z univerzitních kruhů na úkor „obyčejných“ věřících. Jak poukazuje Bedeschi, právě zde se nejvýrazněji ukazuje rozpor mezi dvěma hlavními redaktory. Zatímco Casati upřednostňoval zaměření na původní cílovou skupinu, Alfieri podporoval trend orientující časopis více na vzdělané elity. K tomuto ideovému rozporu v jádru *Il Rinnovamenta* přibyly navíc finanční problémy. Situace se zhoršila natolik, že už nepomohla ani příslibená finanční podpora, kterou z Anglie nabízel například von Hügel. Problémy gradovaly a vedly až k fyzickému zhroucení Casatiho, což mělo za následek radikální a definitivní rozhodnutí ukončit činnost periodika. Navzdory situaci šlo o rozhodnutí poměrně překvapivé a rychlé, takže již nebylo možné na ně zareagovat zařazením článku oznamujícího konec.

⁵⁵ Srov. Bedeschi. *Modernismo a Milano*, s. 57.

Il Rinnovamento tak v závěru třetího roku své existence končí, aniž by tento fakt byl jeho čtenářům předem oznámen.

Časopis *Il Rinnovamento* a jeho vliv v rámci modernistického hnutí v církvi

Jak je vidět z výše uvedeného, zasloužilo se *Il Rinnovamento* zásadním způsobem o šíření myšlenek katolické obnovy. Svým čtenářům přineslo skutečně plošný přehled vývoje, objevů, myšlenek, knih a článků. Na prvním místě to byla publikace nejnovějších poznatků z oblasti historie a bibliistiky. Důležitým faktorem bylo také rozšíření tohoto specializovaného okruhu o témata bezprostředně zasahující do každodenního života katolíků, tedy o reflexi osobního prožívání víry a zapojení do církve včetně nového uchopení vztahu k její hierarchii. Můžeme říci, že jedním z hlavních akcentů byl důraz na morální rovinu, který se týkal problému střetu osobní svobody s podřízeností církevním autoritám. Otázka zněla, kdy bylo správné popřít raději vlastní přesvědčení a nedostat se do křížku s konzervativním Vatikánem, a kdy naopak bylo morálně ospravedlnitelné hájit upřímné a vědecky poctivé hledání pravdy za cenu porušení poslušnosti a v krajním případě tím riskovat exkomunikaci. Toto dilema můžeme velice citelně sledovat na osudech časopisu a jeho představitelů. Velkým přínosem *Il Rinnovamenta* je vytvoření prostoru svobody nejen pro pravdivé bádání, ale i pro případné chybování a omyl. V úvodu jednoho svého článku to Tyrrell vyjádřil slovy: „*Alespoň zde, na stránkách tohoto časopisu, naleznou shovívavost a jistou svobodu dopustit se omylu, která mi jinde byla odepřena.*“⁵⁴ Kromě Tyrrella se této svobodě těšili i další představitelé modernismu, se kterými by se jinak italští čtenáři setkali jen stěží. Vliv *Il Rinnovamenta* na dění v církevním prostředí spočívá právě v tom, že se jeho prostřednictvím mohly myšlenky obnovy šířit a že zásadní otázky budoucnosti církve přeneslo i na úroveň řadových věřících. O tom, jak velké téma toto hnutí obnovy představovalo, podává obrázek Bedeschi, když ve své knize⁵⁵ popisuje, jak se katoličtí věřící často scházeli v soukromých domech, aby diskutovali o situaci církve a víry v moderním světě. Nebylo výjimkou, že si na tato neoficiální setkání zvali i odborníky. Zde je patrný i jistý rozdíl mezi moder-

⁵⁴ George Tyrrell. Da Dio o dagli uomini. *Il Rinnovamento* 4, 1 (1907), s. 395.

⁵⁵ Bedeschi. *Modernismo a Milano*.

nismem italským a francouzským.⁵⁶ Zatímco ve Francii nabyla snaha o katolickou náboženskou obnovu podoby spíše intelektuální a byla omezena víceméně na několik jedinců z řad teologů, biblistů a dalších vědecky činných osobností, v Itálii se tento zájem rozšířil mezi lidem, řeholníky a klérem, a to takovou měrou, že vatikánská kurie, která se s ním neztotožňovala, musela odpovědět velmi tvrdými a razantními kroky. Už sama tato reakce nejvyšších církevních kruhů naznačuje, že si byly vědomy potenciálu, který se v těchto touhách skrýval, a zároveň viděly, že není možné podat na palčivé aktuální otázky dostatečně uspokojující odpovědi, které by zároveň nevedly k hlubokým změnám v církvi. Tyrrell to vyjadřuje slovy:

Tak encyklika *Pascendi* se všemi svými důsledky je podle mě jen ranou z milosti, avšak ne modernismu, nýbrž medievalismu. Kdyby modernisté neudělali nic jiného, než že vyvolali tato opatření, už tak by ospravedlnili svou existenci. Donutili protivníka odhodit masku modernity a objevit se v celé nahotě svého středověkého barbarství. [...]

Ale modernismus se tímto nevyčerpal, naopak dosáhl uvědomění, znalosti a zájmu veřejnosti jako nikdy předtím. Namísto jednoho člověka, který ho studoval dříve, ho dnes studuje tisíc dalších. Je o něm hojná literatura a napsal do historie církevních dějin kapitolu, která bude čtena až do konce časů.⁵⁷

Významná část této kapitoly vstoupila do dějin právě skrze stránky časopisu *Il Rinnovamento*.

*Krkonošská 4
120 00 Praha 2
e-mail: vladimira.polisenska@seznam.cz*

⁵⁶ Srov. Fogazzaro *Il Santo*. Postfazione di Lorenzo Bedeschi, s. 396.

⁵⁷ Srov. George Tyrrell In difesa dei modernisti. *Il Rinnovamento* 5, 3 (1909), s. 174.

ARGUMENT, NEBO SVĚDECTVÍ? RADOST,
POTĚŠENÍ A TOUHA JAKO TÉMA
FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGIE U C. S. LEWISE¹

BARBORA ŠMEJDOVÁ

ABSTRACT

Argument or Testimony? Joy, Pleasure and Desire as a Topic of Fundamental Theology in the Work of C. S. Lewis

The aim of the article is to focus on the term “argument from desire”, which is often used by the scholars dealing with C. S. Lewis’s work, in order to answer the question if the term truly reflects the original thinking of the author. The first section briefly introduces the discussion of this topic in Czech and international titles. After that, we are going to describe the theme of Joy as related to Lewis’ notion of the word. The next section gives reasons why we think that the term “argument from desire” does not aptly illustrate the way the theme of desire and Joy is presented in Lewis’ work. Finally, the article discusses these topics from the perspective of fundamental theology and shows that Joy and desire should be rather seen as a part of Lewis’ personal testimony, which complements his rational arguments.

Key words

C. S. Lewis; argument from Desire; apologetics; testimony; Christian imagination; language of apologetics

DOI: 10.14712/23363398.2016.21

Skutečnost, že téma Radosti a s ní spojené touhy je pro C. S. Lewise naprosto ústřední, je pro znalce jeho díla téměř samozřejmostí, stejně jako i pro jeho běžné čtenáře. Avšak otázka, jakou toto téma hraje roli v kontextu Lewisova díla a myšlení, je dnes předmětem živé odborné diskuze. Mnozí autoři mluví v této souvislosti

¹ Článek vznikl za podpory grantové agentury UK, projekt č. 150316.

o takzvaném „argumentu z touhy“. Někteří jej obhajují a vyzdvihují, zatímco jiní proti němu vznášejí námitky, a tak se snaží zpochybnit Lewisův myšlenkový odkaz. Při pečlivém zkoumání i Lewisovi obhájcí nakonec přiznávají, že Lewisův „argument z touhy“ nestojí na zcela pevných základech a obsahuje logické nepřesnosti. Tito autoři pak vysvětlují, že „argument z touhy“ je vlastně součástí kumulativního argumentu o existenci Boha, případně hledají jiné vysvětlení Lewisovy logické nedůslednosti. V každém případě se v konečném důsledku C. S. Lewis jeví jako filozoficky ne zcela konzistentní myslitel a jeho myšlenkový odkaz z tohoto důvodu může pro některé ztrácet na přesvědčivosti.² V našem článku bychom chtěli představit odlišnou perspektivu. Přidáváme se k autorům, kteří užívání samotného termínu „argument z touhy“ vzhledem k Lewisovu dílu zpochybňují. Spolu s nimi tvrdíme, že Lewis nikdy nezamýšlel své pojednání o touze a Radosti prezentovat jako argument, který by pevně stál vedle jeho dvou známých argumentů vycházejících z existence rozumu a z morálního zákona. Máme za to, že termín „argument z touhy“ je uměle vytvořený jeho kritiky a k plnému porozumění Lewisova odkazu nepřispívá. Důsledky takového tvrzení se dotýkají mnoha rovin. Pokud zamítneme názor, že Lewis prezentoval toto téma jako argument, pak musíme odpovědět na otázku, jakou tedy hraje téma Radosti a touhy roli v Lewisově díle, když ne tuto. Z hlediska fundamentální teologie se však diskuze posouvá ještě o něco dále. Pokud touha a Radost neslouží jako argument pro existenci Boha, pak se nabízí otázka, zda a jak je nakonec toto téma relevantní jako součást Lewisovy křesťanské apologetiky. Cílem našeho článku je představit tuto diskuzi v českém prostředí, pokusit se obhájit naši pozici a nakonec odpovědět na výše formulované otázky.

Tomuto účelu odpovídá i struktura článku. V první části stručně představíme vývoj a stav diskuze na toto téma v českém i zahraničním prostředí. V dalším bodě načrtne, jakým způsobem podle nás zapadá Lewisovo pojednání o Radosti do obrazu světa, který můžeme z jeho díla vyčíst. Při této příležitosti zahrneme do našich úvah další, v tomto

² I když Lewisův tzv. „argument z touhy“ má mnoho příznivců, při poctivém hodnocení se autoři nemohou vyhnout skutečnosti, že postrádá logickou přesvědčivost. Srov. např. Alister McGrath. *Mere Apologetics: How to Help Seekers and Sceptics Find Faith*. Grand Rapids: Baker 2012, s. 112: „It may lack logical force, but it possesses existential depth. It is about the capacity of the Christian faith to address the depths of human experience – the things that really matter.“

tématu možná i neprávem opomíjenou proměnnou – téma smyslového potěšení. V následující části stručně představíme naše hlavní důvody, proč si myslíme, že termín „argument z touhy“ není správně zvolený. Nakonec se budeme věnovat otázce, jakou roli hraje touha, Radost i potěšení v Lewisově apologetice.

1. Termín „argument z touhy“ v historické perspektivě kritické reflexe Lewisova díla

Vše začalo roku 1985 publikací knihy *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion*, jejímž autorem je John Beversluis. Beversluis byl totiž podle všeho prvním, kdo použil v souvislosti s Lewisovým apologetickým dílem termín „argument z touhy“.⁵ Autor v této knize, která se nedávno dočkala druhého upraveného vydání, ukazuje logickou nedůslednost a vrtkavost tohoto argumentu. Argument, proti kterému Beversluis vystupuje, však sám z Lewisova díla extrahoval z ne zcela explicitních zdrojů.⁴ Termín se nicméně v odborných kruzích rychle ujal a již o čtyři roky později Peter Kreeft publikuje článek nazvaný „C. S. Lewis's Argument from Desire“. Zde naopak autor prezentuje „argument z touhy“ jako hlavní přínos Lewisova duchovního a intelektuálního odkazu.⁵ Dnes je již „argument z touhy“ považován za neoddelitelnou součást Lewisova myšlení, což se odráží nejen v nesčetných odborných studiích,⁶ ale také v mnohých popularizačních článcích na internetových stránkách. V duchu Kreeftova odkazu je jedněmi horlivě přijímán, zatímco další jej kategoricky odmítají podobně jako Beversluis.

⁵ Pro podrobnější historii termínu „argument z touhy“ v zahraniční kritické reflexi Lewisova díla viz Arend Smilde. Horrid Red Herrings: A New Look at the Lewisian „Argument from Desire“ – and Beyond. *The Journal of Inklings Studies* 4, 1 (2014), s. 35–92, s. 66–78.

⁴ Srov. Robert Holyer. Argument from Desire. *Faith and Philosophy* 5, 1 (1988), s. 61–71, s. 61.

⁵ Srov. Smilde. Horrid Red Herrings, s. 68.

⁶ Např. srov. Joe Puckett Jr. *The Apologetics of Joy: A Case for the Existence of God from C. S. Lewis's Argument*. Cambridge: The Lutterworth Press 2013., Gregory Bassham (ed.). *C. S. Lewis's Christian Apologetics: Pro and Coc*. Leiden: Brill Rodopi 2015, s. 27–74., Louis Markos. *Apologetics for the 21st Century*. Wheaton: Crossway 2010, s. 26–28., J. T. Sellars. *Reasoning blond Reason: Imagination as a Theological Source in the Work of C. S. Lewis*. Eugene: Pickwick Publications 2011, s. 77–106, zvláště s. 98–99., Greg M. Anderson. The Sermons of C. S. Lewis: The Oxford Don as Preacher. In: Bruce L. Edwards (ed.). *C. S. Lewis: Life, Works, and Legacy*. 3. Vol. London: Praeger 2007, s. 75–106., Alister E. McGrath. *The Intellectual World of C. S. Lewis*. West Sussex: Wiley Blackwell 2014, s. 105–128.

Termín „argument z touhy“ se ujal i v českém prostředí. Používá jej například Matěj Hájek ve své knize *Pojetí imaginace u Owena Barfielda v rozhovoru s C. S. Lewisem*, který cituje v této otázce Kreefta a mluví o apologetickém argumentu z touhy jako o „žité variantě ontologického důkazu Boží existence“.⁷ Nicméně se zdá, že Pavel Hošek, přední český znalec Lewisova díla, se slovnímu spojení „argument z touhy“ vyhýbá. Důvody pro takový postup ale explicitně nevysvětluje. Otázka zda termín „argument z touhy“ používat, souhlasit s ním nebo se mu raději vyhnout, nebyla zatím u nás předmětem diskuze.

V našem článku bychom proto chtěli navázat na zahraniční badatele, zejména na disertační práci německého teologa a filosofa Norberta Feinendegena *Dent-Weg zu Christus: C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne* (2008), kterou do anglicky mluvícího prostředí uvedl článek Arenda Smilda „Horrid Red Herrings: A New Look at the ‚Lewisian Argument from Desire‘ – and Beyond“. Jedná se o autory, kteří samotný termín „argument z touhy“ zpochybňují. Pokouší se dokázat, že Lewis žádný takový argument vlastně nepředkládá, protože jeho pojednání o tématu Radosti a touhy má jiný smysl než argumentační. V našem článku bychom chtěli rozvést některé z myšlenek těchto autorů a zároveň navrhnout i další důvody pro tento přístup.

2. Radost, potěšení a jejich místo v Lewisově obrazu světa

V naší reflexi na toto téma bychom chtěli začít od základní otázky: jaké vlastně má Radost místo v Lewisově obrazu světa? Četné stránky jeho díla dokládají, že hlavním východiskem, na kterém tento obraz stojí, je přesvědčení, že „Bůh všemu, co stvořil, vtiskl určitou podobnost se sebou samým. Prostor a čas svým vlastním způsobem odrážejí jeho velikost, veškerý život jeho plodnost, živočišný život jeho aktivitu. Člověk se mu více než ostatní stvoření podobá tím, že mu Stvořitel daroval rozum.“⁸ Jinak řečeno, veškerá poznatelná realita pochází z jediného zdroje a nese Jeho rukopis. Podle své povahy o Bohu vypovídá, ale Bůh zároveň zůstává od ní zcela odlišný a stvoření mu nepřidává nic navíc. Vztah mezi Bohem a stvořením je vztahem analogie. Díky této dynamice existuje analogie nejen mezi všemi stvořenými

⁷ Matěj Hájek. *Pojetí imaginace u Owena Barfielda a C. S. Lewise*. Praha: Dingir 2014, s. 32.

⁸ Clive Staples Lewis. *Čtyři lásky*. Praha: Návrat Domů 2016, s. 8.

věcmi, ale také mezi stvořením a samotným Stvořitelem. Tento vztah jednoty v různosti a různosti v jednotě zrcadlí vlastní povahu Trojjediného Boha, v němž jsou perichoreticky spojeni Otec, Syn a Duch svatý.⁹ Samotného Stvořitele pak člověk za svého života nemůže nikdy poznat přímo, ale pouze zprostředkovaně díky Zjevení, díky tomu, že stvořený svět o něm analogicky vypovídá a především díky Ježíši Kristu, Bohu a člověku, který vrcholným způsobem zjevil pravdu o Otci ve svém vlastním životním příběhu.

Jak říká Vojtěch Novotný, v tomto vztahu analogie je „Ježíš Kristus, Bohočlověk, [...] *Analogatum princeps*: v něm je tento vztah odlišnosti v jednotě ustanoven a to v těžko postižitelné jednotě jemu vlastní časovosti a nadčasovosti [...], takže svět je od počátku obrazem onoho Boho-Člověka, který se teprve v jeho dějinách zjeví a Člověkem stane“.¹⁰ Jednota Kristova božství a lidství se tak stává principem stvoření a zároveň vzorem vedoucím k naplnění každého člověka. Člověk je pozván, aby v Kristu vstoupil do vnitřního života svaté Trojice.¹¹ Tato dvojí Kristova přirozenost se musí nutně dotýkat i lidské zkušenosti se stvořenou skutečností, která osciluje mezi přirozeným a nadpřirozeným, aniž by jedním popírala druhé. Člověk dostal od Boha dar prožívat smyslová potěšení bytostně vlastní přirozenému světu. Protože byl však také obdařen rozumem, má zároveň možnost prožívat zkušenost, která veškerý smyslový svět přesahuje. Tuto zkušenost v Lewisově díle najdeme pod různými názvy: romantismus, Sehnsucht, touha a – možná nejvýstižněji – Radost, kterou Lewis popisuje jako nenaplnitelnou touhu, „jež je o sobě více žádoucí než nějaké jiné naplnění“.¹²

Zde se dostáváme k hlavnímu bodu našich úvah. Jak už teď můžeme vidět, zkušenost nadpřirozené Radosti je třeba chápat ve světle teologie stvoření. Pokud tedy nechceme upadnout do jednostrannosti, nemůžeme ze svých úvah zcela opomenout smyslové potěšení, stejně jako nemůžeme zapomenout, že Kristus, vzor veškerého stvoření, je nejen pravým Bohem, ale také pravým člověkem.

⁹ Lewisovo Trinitární schéma je načrtnuto v Clive Staples Lewis. *K jádru křesťanství*. Praha: Návrat domů 2011, s. 185–189. Pro podrobnější analýzu viz Charles Stanley Ross. C. S. Lewis, Augustine, and the Rhythm of Trinity. *The Journal of Inklings Studies* 2, 1 (2012), s. 5–22.

¹⁰ Vojtěch Novotný. Umocněné stvoření. O jednotě smrti a vzkříšení dle C. S. Lewise. *Mezinárodní katolická revue Communio* 4, 2 (1998), s. 368.

¹¹ Srov. Pavel Hošek. *Kouzlo vyprávění*. Praha: Návrat domů 2013, s. 78–79.

¹² Clive Staples Lewis. *Zaskočen radostí*. Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 18.

Tato skutečnost se odráží v samotném Lewisově díle, ve kterém jsou témata Radosti a potěšení rovnoměrně zastoupena. Ačkoliv sám nepoužíval tuto terminologii, můžeme říct, že Lewis vnímal vztah mezi Radostí a potěšením jako perichoretický. Tento postřeh se pokusíme objasnit na základě dvou zdánlivě protichůdných způsobů, jimiž Lewis tento vztah popisuje.

V jednom ze svých dopisů Lewis uvažuje nad tím, že u člověka snad ani neexistuje něco jako čistě smyslové potěšení kromě těch naprosto nejprozaičtějších jako je vyzout si boty z unavených nohou. Když už ale přemítáme například o základní lidské potřebě jako je jídlo, už nám do něj vstupují další prvky, které známe z mýtů, poezie nebo z Písma. Lidské potěšení ze stvoření, stejně jako stvoření samo, nevyhnutelně poukazuje na svůj Zdroj.¹⁵ A tak Lewis nakonec uvažuje, zda vůbec „všechna potěšení nejsou náhradou za Radost“.¹⁴ Nelze ale říci, že tento pohled vystihuje celou pravdu. Pokud bychom jej bez výhrad nebo dalšího doplnění přijali, nakonec by nám z něj vykrytalizoval panteistický obraz světa, který by podsouval myšlenku, že Stvořitel je ve stvořené skutečnosti obsažen. Veškerá realita by se nakonec rozplynula v Bohu a sama o sobě by ztratila vlastní identitu.

Vedle tohoto pohledu představuje Lewis i odlišnou perspektivu, která doplňuje předchozí úvahy tím, že zdůrazňuje reálnou odlišnost mezi potěšením a Radostí: „Knihy nebo hudba, o nichž jsme se domnívali, že jsou nositeli krásy, nás zradí, když jim příliš důvěřujeme, krása nebyla v nich, ona *jimi jen prošla* a to, co z ní vzešlo, byla touha. Tyto věci – krása, vzpomínka na naši minulost – jsou dobrými příklady toho, co si vskutku přejeme, ale jestliže je mylně zaměníme za věc samu, projeví se jako němé idoly lámající srdce svých ctitelů.“¹⁵ Ačkoliv, je pravý zdroj Radosti nemateriální a nadpřirozený, zkušenost Radosti je pevně svázána se smyslovými objekty. Je proto velmi zavádějící a také velmi snadné zaměnit tyto objekty za samotný zdroj Radosti. A tak Lewis mnohokrát zdůrazňuje, že smyslové objekty, jimiž Radost prochází, se reálně liší od jejího zdroje. Na jednu stranu tak varuje své čtenáře od scestné interpretace zkušenosti s Radostí. Na druhou stranu ale zároveň obhajuje to, že Stvořitel daroval svému stvoření svou

¹⁵ Clive Staples Lewis. *The Collected Letters of C. S. Lewis. Narnia, Cambridge, and Joy 1950–1963*. 3. sv. San Francisco: Harper 2007, s. 583–584.

¹⁴ Lewis. *Zaskočen radostí*, s. 114.

¹⁵ Clive Staples Lewis. *Přípitek zkušeného ďábla a jiné eseje*. Praha: Návrat domů 2010, s. 97.

vlastní identitu. Toto opět není celá pravda, ale pouze její část. Chybějící částí je to, že všechno stvořené zároveň ukazuje ke svému Stvořiteli a nese jeho rukopis. Samotný vztah mezi potěšením a Radostí proto analogicky kopíruje vztah jednoty v různosti a různosti v jednotě, který je vlastní Trojjedinému Bohu.

Důsledky takového obrazu světa můžeme najít na četných stránkách Lewisova díla. Ať už ve svých beletristických nebo apologetických dílech, autor nikdy nemluví o nahrazování potěšení, ale o jeho naplnění, které nakonec vede k intenzivnějšímu smyslovému prožitku. Smyslové objekty vždy zároveň zůstávají samy sebou, nejsou nahrazeny, ale jsou dovedeny do dokonalosti. Nejvíce se tyto úvahy promítají do Lewisova obrazu ráje, jak například popisuje v knize *Velký rozvod nebe a pekla*:

Znovu jsem zpozoroval, že se něco stalo s mými smysly. Jako by teď přijímaly vjemy, které by normálně přesahovaly jejich možnosti. Na zemi by takový vodopád nebylo možné vnímat jako celek. Byl příliš velký a rachot, který vytvářel, bych vnímal jako nesnesitelný ještě dvacet mil odsud. Zde, po prvním šoku, mé smysly přijaly obojí, jako dobře stavěná loď snese ohromné vlny. Zajásal jsem. Hluk, ačkoliv byl ohromný, připomínal spíše smích jakéhosi obra. Jako by celá skupina obrů ve veselé zábavě tancovala, smála se, zpívala a řvala přitom ze všech sil.¹⁶

V Lewisově ráji blažené přebývání v Boží blízkosti neumenšuje lidské potěšení z pohledu na vodopád, ale dovádí tento zážitek do nejvyššího stupně intenzity. Ve světle Radosti smyslové potěšení zůstává samo sebou, není nahrazeno či proměněno takovým způsobem, aby se změnila jeho podstata, stejně jako člověk dochází k dokonalosti v Ježíši Kristu, Bohu a člověku, a zároveň zůstává tím, kým je.¹⁷ V křesťanském vidění světa je stvoření proto tím více samo sebou, čím více se ke Kristu přibližuje. Zároveň však veškeré lidské potěšení tajemným způsobem odkazuje na svůj zdroj, na Boha, který pomocí prožitku Radosti ukazuje člověku, že přirozený svět není jeho konečným domovem.

Tak smyslové potěšení dochází k svému naplnění ve světle křesťanské Radosti, aniž by ztrácelo svou vlastní podstatu. Zážitek, při kterém

¹⁶ Clive Staples Lewis. *Velký rozvod nebe a pekla*. Praha: Návrat domů 2015, s. 47–48.

¹⁷ Srov. Lewis. *K jádru křesťanství*, s. 176., Novotný. Umocněné stvoření, s. 368.

si Lewis takovou skutečnost poprvé uvědomil, sám výmluvně popisuje, když mluví o četbě MacDonaldových *Snílků*:

Až dosud každá návštěva Radosti proměnila obyčejný svět na okamžik v poušť [...] I když látkou mé vize byly skutečné mraky či stromy, zůstávaly připomínkou druhého světa; a já se nerad vracel do našeho. Ale nyní jsem viděl zářivý obraz, který přecházel z knihy do skutečného světa, spočíval na něm a proměňoval obyčejné věci vtažené do tohoto zářivého obrazu.¹⁸

Křesťanská Radost je taková, která nikterak neumenšuje potěšení ze smyslového světa, ale naopak jej proměňuje a vede k dokonalosti.

Radost a potěšení tak společně představují obraz plnosti křesťanského života. Lewisovo pojednání o Radosti pak nemůže být argumentem vedoucím k takovému obrazu světa, ale naopak z něj vyplývá. Do smyslů vstupují obsahy, které člověk interpretuje ve své svobodě. Touto cestou si osvojuje významy, ale cesta k pravdě vede jinudy. Musíme „opustit kopce a lesy a vrátit se ke svému studiu, do církve, k Bibli, na svá kolena“.¹⁹ Co znamená Radost a s ní spojená nenaplnitelná touha, kterou zakoušel již od dětství, sám autor zjistil, až když došel ke křesťanskému obrazu světa pomocí filosofických úvah.²⁰

3. Argument, nebo svědectví?

Lewis vlastně svou základní ontologickou intuici [...] nepředkládá jako závěr argumentačního postupu nebo soubor metafyzických tvrzení. Nesnaží se ji svým čtenářům *dokázat*. Spíše ji stále novými a novými způsoby *dosvědčuje*, nabízí ji čtenáři jako *osobní svědectví o vlastní niterné zkušenosti*.²¹

Takto formuluje své pojetí Lewisova díla Pavel Hošek ve své knize *Cesta do středu skutečnosti*. Jak kniha dále popisuje, touha a Radost je podle Hoška hlavní součástí Lewisovy ontologické intuice. V tomto ohledu bychom chtěli na Hoškovu interpretaci navázat a v následujících řádcích předložit některé z důvodů podporujících tezi, že Lewisovy

¹⁸ Lewis. *Zaskočen radostí*, s. 120–121.

¹⁹ Lewis. *Čtyři lásky*, s. 25.

²⁰ Srov. Smilde. *Horrid Red Herrings*, s. 39.

²¹ Pavel Hošek. *Cesta do středu skutečnosti. Směřování k nebeskému cíli duchovní pouti v myšlení a díle C. S. Lewise*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2014, s. 109.

zmínky o Radosti a touze mají spíše povahu osobního svědectví než rozumových důkazů.

Autoři obhajující „argument z touhy“ většinou jmenují tři hlavní místa, kde takový argument Lewis formuluje. Jedná se o předmluvu k třetímu vydání knihy *Poutníkův návrat*, odstavec z knihy *K jádru křesťanství* (III.10. Naděje) a esej „Břímě slávy“. Tyto tři kratší texty jsou však zároveň doplněny autorovou osobní výpovědí o Radosti v autobiografii *Zaskočen radostí* a také četnými zmínkami v jeho literárních dílech od *Kosmické trilogie*, přes *Letopisy Narnie*, až po vrcholné dílo *Dokud nemáme tvář*. To, co je tedy předkládáno jako „argument z touhy“, je jen zanedbatelnou částí Lewisovy tvorby, ve které se o touze autor zmiňuje. Arend Smilde spolu s Norbertem Feinendegenem uvádějí pádné důvody, proč ani tato tři zmiňovaná místa nemohou být považována za explicitní formulaci argumentu. Jelikož se jedná o rozsáhlejší studii, nebudeme zde tyto důvody opakovat a pokusíme se spíše na tyto úvahy alespoň ve stručnosti navázat některými z vlastních myšlenek.

Co se týká předmluvy k *Poutníkovu návratu*, Arend Smilde upozorňuje, že kritici pojednávající o „argumentu z touhy“ většinou neberou v úvahu, že smyslem celé předmluvy je to, že se autor snaží pouze objasnit významy obsažené ve své alegorické autobiografii, které by mohly být pro čtenáře těžko interpretovatelné.²² Autor *Poutníkovu návratu* vypráví a objasňuje příběh o své vlastní zkušenosti hledání Boha. Už jen z toho důvodu má předmluva k tomuto textu spíše povahu svědectví než argumentu.

Dalším rozebíraným textem je esej „Břímě slávy“. Jelikož se jedná původně o jedno z Lewisových oxfordských kázání, existence neutěšitelné touhy v srdci každého člověka nemůže posluchačům sloužit jako argument pro pravdivost křesťanské víry. Text je totiž již určen člověku, který v Boha uvěřil a všímá si této zkušenosti ve světle již přijatého přesvědčení. I zde se však autor zdráhá mluvit zcela objektivně, protože si je vědom toho, že se dotýká tématu, které patří především do osobní roviny:

Když mluvím o této touze po naší vzdálené vlasti, kterou v sobě objevujeme i teď, pocítuji určitý ostych. Dopouštím se téměř neslušnosti, když se snažím natrhnout cípek neukojitelného, neutěšitelného tajemství v každém z vás – tajemství, které tolik zraňuje a bolí, že se mu mstíte

²² Srov. Smilde. *Horrid Red Herrings*, s. 41.

pojmenováním názvy jako Nostalgie a Romantismus a dospívání. Toto tajemství ale současně proniká taková sladkost, že když ve velmi důvěrném rozhovoru hrozí zmínka o něm, začneme být nemotorní a neohrabaní a předstíráme, že se sami sobě vysmíváme.²⁵

V dalších řádcích textu se Lewis dostává do roviny eschatologie a uvažuje nad tím, co je vlastně obsahem naší naděje, na kterou naše touha mlhavě ukazuje. Za tímto účelem dál nerozebírá své pojetí touhy, ale rozhodne se postupovat tak, že se zamýšlí nad tím, co o této naději říká Bible. Opouští své nitro, otevírá Písmo a poctivě uvažuje právě nad těmi pasážemi, které mu dělají největší problém. Opouští opět své pocity a vrací se „ke svému studiu, do církve, k Bibli, na svá kolena“.²⁴ Nakonec Lewis sám vyzdvihuje klady takového postupu:

Jestliže jsem odmítl autoritativní a biblickou představu slávy a lpěl tvrdšíjně na své matné, zamlžené touze, která byla na počátku mým jediným ukazatelem k nebi, nemohl jsem zahlédnout vůbec žádnou vazbu mezi touhou a křesťanským zaslíbením. Ale nyní, když jsme vysledovali, co se nám jevílo v posvátných knihách záhadné a odpudivé, shledávám při ohlédnutí ke svému velkému překvapení, že spojení je dokonale jasné.²⁵

Nabízí-li tedy esej „Břímě slávy“ na svém začátku „argument z touhy“, pak musíme konstatovat, že autor sám v průběhu té samé eseje dokazuje jeho nedostatečnost. Lidské pocity, ke kterým touha jistě patří, mohou být dobrým ukazatelem na cestě k Bohu. Neuspokojitelná touha člověka je velmi „silným znamením“²⁶ toho, že existuje něco, co ji dokáže naplnit. Nicméně význam této touhy se plně osvětlí, až když ji interpretujeme správným způsobem. Toto je fakt, který by měl reflektovat každý, kdo prohlašuje „argument z touhy“ za největší přínos Lewisova myšlenkového odkazu.

Role tématu Radosti a touhy v Lewisově díle nakonec krystalizuje v perspektivě jeho předposlední knihy *Svědectví o zármutku*. Lewis nám zde ukazuje, že směřování člověka k Bohu zůstává i tehdy, když touha jakožto pocit odezní. Sladký pocit toužícího se rozplyne, ale to, na co tato zkušenost poukázala, je stálé. Blažený pocit Boží přítomnosti

²⁵ Lewis. *Přípitek zkušného dábla*, s. 96.

²⁴ Lewis. *Čtyři lásky*, s. 25.

²⁵ Lewis. *Přípitek zkušného dábla*, s. 103.

²⁶ Lewis. *Břímě slávy*, s. 98.

je krásný, ale křesťan musí počítat s tím, že pocit je záležitostí přechodnou. Dříve či později se vytratí a křesťan musí být připraven věřit, i když Bůh mlčí.²⁷ Sám Lewis, citlivý milovník všeho krásného, si musel touto trpkou zkušeností projít po smrti své manželky. Všechna potěšení i Radost ustoupili hlubokému zármutku a jeho rozum tak byl vyzván přiznat se k Bohu v celé své nahotě, tváří v tvář pocitům, které zpochybňovaly samotnou Boží lásku a dobrotu.

V této situaci Lewis nenachází útěchu v práci, četbě, procházkách přírodou a dokonce ani u Boha. Jediné, co mu zbývá, je utéct se ke svému rozumu. Zoufale se ptá: „Jaký vlastně máme důvod – kromě svých zoufalých přání – věřit, že Bůh je ‚dobrý‘? Cožpak nás všechno, co vidíme, nenutí věřit v naprostý opak?“²⁸ V době, kdy ani smysly, ani zkušenost, ani skrytá intuice člověku neukazují na milosrdného Stvořitele ale spíše na nelítostného tyрана, nezbyvá nic jiného, než se zeptat: „Co můžeme postavit jako protiargument? [...] Je racionální věřit v zlého Boha?“²⁹ Kniha, ve které mluví autor z hloubi svého zoufalství a utrpení, se tak stává nevídanou ukázkou síly lidského rozumu, který jako jediný ze všech mohutností stojí pevně navzdory všem ostatním změnám. Na konci knihy autorův zármutek není o nic menší, ale dochází k tomu, že vše opět dává smysl.

Stejně jako Lewis vydává svědectví o Bohu ve své Radosti, dokáže vydat svědectví o Bohu i ve svém zármutku. V obou případech jeho zkušenost tvoří kontext, díky kterému jsou argumenty zasazeny do reálného života.³⁰

4. Fundamentálněteologická perspektiva

V předešlých řádcích jsme se snažili ukázat několik důležitých a někdy i opomíjených aspektů Lewisova pojednání o Radosti a touze. Došli jsme k tomu, že Radost nemůže být u Lewise nikdy chápána izolovaně. Abychom byli věrni obrazu světa, který nám autor předkládá, musíme mít vždy na paměti, že Radost, ukazující za smyslový svět, je v úzkém vztahu ke smyslovému. Tento vztah vnímáme analogicky

²⁷ Srov. Lewis. *Collected Letters*, s. 351.

²⁸ Clive Staples Lewis. *Svědectví o zármutku*. Praha: Návrat domů, 2012, s. 26.

²⁹ Lewis. *Svědectví o zármutku*, s. 26–27.

³⁰ O podřadné roli emocí a pocitů vůči rozumu v díle C. S. Lewise viz Gregory S. Cootsona. *C. S. Lewis and the Crisis of a Christian*. Louisville: Westminster John Knox Press 2014, s. 111–120.

na základě perichoretického propojení lidství a Božství v osobě Ježíše Krista, podle kterého byl svět stvořen. V další kapitole jsme ukázali, že Lewisovo pojednání o Radosti a touze nemá povahu argumentu, jak se to bohužel pevně ujalo v kritických kruzích i popularizačních pojednáních, ale má povahu svědectví. Nyní bychom chtěli tyto dva závěry zasadit do kontextu fundamentální teologie. Budeme se tedy ptát, zda a jak je Radost a touha v díle C. S. Lewise relevantní při obhajování a předávání křesťanské víry. Pokusíme se ukázat, že pokud budeme o těchto tématech uvažovat jako o svědectví, otevře se nám pro fundamentální teologii bohatší pohled na Lewisovo dílo, než kdybychom se omezili termínem „argument z touhy“.

Nejprve si položíme otázku, jak máme tedy konkrétně chápat svědectví o Radosti vedle Lewisových explicitních logických argumentů ve prospěch křesťanské zvěsti. V našem pojetí jsou tyto dvě roviny součástí hermeneutického kruhu vysvětlujícího vztah mezi křesťanskou teorií a praxí,⁵¹ který budeme aplikovat v rovině fundamentální teologie na vztah mezi apologetickými argumenty a osobním svědectvím.

Náš hermeneutický kruh by vypadal tedy následovně: Jak jsme již ukázali, Lewisova zkušenost s Radostí, o které vydává svědectví, je interpretována ve světle jeho racionálního uchopení skutečnosti. Obraz světa, který předkládá ve svých logických argumentech, zpětně ovlivňuje jeho vlastní postoj k prožívané skutečnosti. Nemůžeme proto říct, že je Lewisovo svědectví o Radosti pouze žitou verzí jeho teorie, jak navrhuje například Hájek.⁵² Lewisovo dílo mezi zkušeností a rozumem neustále osciluje. Jedno ovlivňuje druhé a člověk se tak může stále více přibližovat k pravdě na rovině teorie i praxe, teologie i spirituality. Svědectví o křesťanské Radosti, které se prolíná celým Lewisovým dílem, vdechuje život jeho racionálním argumentům. Lewisovy racionální argumenty naopak dávají smysl jeho svědectví. Tato jednota mezi slovy a činy, racionální apologetikou a autentickým křesťanským svědectvím stojícím za stránkami textu je podle nás důvodem, proč Lewisovo apologetické dílo neztrácí na síle ani v dnešní době.

Jaké tedy Lewis vydává svědectví, když nechává své čtenáře, aby se podíleli na jeho zkušenosti s Radostí, touhou, ale i všedním smyslovým potěšením? V knize *Zaskočen radostí* Lewis popisuje, jak postupně

⁵¹ Srov. Ctirad Václav Pospíšil. *Hermeneutika mystéria. Struktura myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 126–127.

⁵² Srov. Hájek. *Pojetí imaginace*, s. 32.

nacházel význam Radosti, která se ho od dětství dotýkala. Čtenář si může všimnout, jak se autorův postoj k Radosti vždy odrážel v jeho výběru oblíbených autorů. Lewis začíná u severských mýtů a romantických básníků, díky kterým se dokázal vytrhnout z přirozeného světa, a tak se s nimi zkoušel přiblížit nedosažitelným obzorům a pro jednu naplnit neuhasitelnou touhu, kterou v něm doteky Radosti vyvolaly. Až později si pod vlivem přátel všímá nejen vzdálených hor, ale i malých zahrádek, ve kterých hledá krásu. Začíná číst autory jako je Jane Austenová a učí se hledat krásu v přirozeném každodenním světě. Tyto dvě roviny se protnou, až když vezme do ruky MacDonalldovy *Snílky*, ve kterých smyslový svět není uvržen do stínu v kontrastu k nadpřirozené Radosti. Naopak dosahuje větší plnosti a intenzity než kdy předtím.

Takové provázání mezi přirozeným potěšením a nadpřirozenou hloubkou postupně objevuje u dalších křesťanských autorů. Ačkoliv sám ještě v křesťanství nevěří, svět, který mu tito autoři předkládají, je pro něj přitažlivější než ten, který nachází u autorů ateistických. Tuto zkušenost výstižně vyjadřuje vlastní parafráze verše z Písně o Rolandovi: „Křesťané se mýlí, však ostatní jsou nudní.“⁵³ Po konverzi se časem taková schopnost dokonale spojit dva zdánlivě neslučitelné světy – tj. svět přirozené každodennosti a nadpřirozené touhy – stává jeho kritériem hodnocení dalších literárních děl. Ve svých eseích například ukazuje, jak tuto kvalitu dokázal do mistrovské podoby dovést William Shakespeare a právě v tom vidí důvod jedinečné velikosti jeho díla.⁵⁴

Do zářivého obrazu plnosti křesťanského trojičního života Lewis zve samozřejmě i čtenáře svých vlastních literárních děl, která odhalují téměř hmatatelný smyslový svět dovedený do dokonalé nádhery ve světle svého nadpřirozeného zdroje. C. S. Lewis, jenž chce sdílet se svými čtenáři svůj vnitřní život s Bohem, tak podává nenahraditelné svědectví o křesťanské Radosti, jež dodává život, autentičnost a přesvědčivost jeho apologetickým argumentům. Neuvrhuje smyslový svět

⁵³ Lewis. *Zaskočen radostí*, s. 142.

⁵⁴ „Thus fortified I venture to submit that the mark of Shakespeare [...] is simply this: to have combined two species of excellence which are not, in a remarkable degree, combined by any other artist, namely the imaginative splendour of the highest type of lyric and the realistic presentation of human life and character. Pindar and Aeschylus and Keats are quite as good as he on one side; and Jane Austen, Meredith, and George Eliot can meet him on the other.“ Clive Staples Lewis. *Selected Literary Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 1969, s. 81.

do stínu, ale vykresluje ho zářivými barvami. Lewisovo dílo tak i samo o sobě nabízí bohatství křesťanského pohledu na svět těm, kteří o křesťanství nejsou ještě připraveni diskutovat na racionální rovině.

Závěr

„A co říci závěrem o Radosti? Protože především o ní byl celý příběh. Abych pravdu řekl, tento předmět ztratil takřka veškerý můj zájem od té doby, co jsem se stal křesťanem.“⁵⁵ Takto končí spolu s naším článkem Lewisova autobiografie *Zaskočen radostí*. Možná by tato Lewisova věta mohla patřit také těm kritikům, kteří se snaží Lewisovo pojednání o touze a radosti přepracovat do formy apologetického argumentu. V této krátké sondě jsme chtěli ukázat, že kritická diskuze obhajující či vyvracející Lewisův domnělý „argument z touhy“ nakonec odvrací pohled čtenářů od vlastního Lewisova myšlenkového dědictví. Lewis, jakožto apologeta, předkládá svým čtenářům mnoho racionálních důvodů ve prospěch křesťanské zvěsti. Takzvaný „argument z touhy“ mezi ně ale nepatří. Naopak je pojednání o touze a Radosti součástí osobního svědectví autora, v němž se čtenář setkává s konkrétním člověkem za stránkami textu a má tak možnost zahlédnout Boží dotek v jeho životě. Provázání osobního svědectví a racionální argumentace se pak stává neopominutelným znakem Lewisova díla. Budeme-li u Lewise hledat pouze sylogismy, autorovo poselství nám nakonec může uniknout. C. S. Lewis však i dnes zůstává křesťanským autorem, který ani po půl století nevychází z módy, protože se mu podařilo odpovědět na to, co zdůrazňuje Jan Pavel II. v *Redemptoris Missio*: člověk „dnešní doby věří víc svědectví než učitelům, víc zkušenosti než nauce, víc životu a skutkům než teorii“.⁵⁶

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Tháškova 3
160 00, Praha 6
e-mail: barbora.smejdova@email.cz*

⁵⁵ Lewis. *Zaskočen radostí*, s. 158.

⁵⁶ Jan Pavel II. *Redemptoris missio*. Praha: Zvon 1994, čl. 42.

RECENZE A ZPRÁVY

Ze ekumenikem Pavlem Filipim (* 26. května 1936, † 28. prosince 2015)

ROBERT SVATOŇ

Čtvrtý den v oktávu Narození Páně roku 2015 odevzdal s důvěrou do Hospodinových rukou svůj život evangelický teolog, Pavel Filipi, profesor ETF UK, jehož příspěvek k české ekumenické teologii považujeme za významný. Rodina Pavla Filipiho svými kořeny sahala k živé tradici tolerančního písmáctví a prostředí evangelické mládeže představovaly živnou půdou, v níž se Pavel Filipi jako mladý muž rozhodl pro studium teologie a pro službu ordinovaného kazatele v Československé církvi evangelické. Teologicky se ve šlépějích svého otce, který se řadil k okruhu laických žáků bibliisty Slavomila C. Daňka, hlásí také on k myšlenkovému odkazu tohoto prvního starozákonníka Husovy československé bohoslovecké fakulty. Akademickou dráhu pak Filipi začal po vikariátu v pražských sborech jako asistent Josefa Lukla Hromádky, jehož dílu věnuje Filipi především svoji disertační práci (*Farář Josef Hromádka*, 1971). Od svého učitele přejímá ekumenický rozhled a zájem o objevení specifické povahy a přínosu české reformační tradice, což se promítne i do habilitační práce, v níž Pavel Filipi představí procesy vedoucí k utváření českého protestantismu (*Ekumenické motivy v českém evangelictví 19. století*, 1974). Podstatný rys krystalizace domácího evangelictví přitom bude vidět v opuštění pozice vymezujícího se konfesionalismu a v příklonu k mentalitě ekumenismu, který chápe nikoliv pouze jako označení pro mezicírkevní aktivity, styky či strategie, nýbrž jako novou kvalitu vztahů.¹ R. 1978 následovalo jeho jmenování profesorem Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, na téže fakultě (ETF) v letech 1999–2005 sloužil též jako její děkan.

Šíře oboru praktické teologie, kterému se Filipi věnoval, se promítla do rozpětí a rozličnosti témat, jimiž se jako pedagog a badatel zabýval: od diakonie a katechetiky přes liturgiku, homiletiku až k poimenice neboli duchovní péči. Jak ovšem připomenul ve své řeči při posledním rozloučení ve vinohradském sboru synodní senior ČCE Daniel Ženatý, byla snad nejmarkantnější charakteristikou zesnulého teologa schopnost „vidění teologických souvislostí v ekumenických vztazích“.² Ano, Pavel Filipi byl především ekumenikem a ekumenickou činnost rozvíjel na mnoha rovinách. Svědčí o tom nejen fakt, že stál dlouhá léta v čele ekumenického institutu na své domovské fakultě, ale též jeho angažovanost v rámci Ekumenické rady církví, předsednictví v synodu církví Leuenberského společenství v České republice, dále sympatie, které

¹ Srov. Pavel Filipi. *Ekumenické motivy českého evangelictví 19. století: habilitační práce na KEBF UK*. Praha: KEBF UK 1974, s. 7.

² Proslov synodního seniora ČCE Daniela Ženatého [2016-05-01]. http://www.etf.cuni.cz/zezivota/pohreb_PFilipi/proslov-DZ.pdf.

pěstoval vůči nově se etablojícímu pražskému Institutu ekumenických studií a v neposlední řadě třeba i skutečnost, že se jako jediný nekatolický křesťan r. 2005 coby expert zapojil do práce sněmu katolické církve v České republice. Kromě domácí ekumeny byl Pavel Filipi též činný v mezinárodních ekumenických grémiích, z nichž můžeme jmenovat komisi *Faith and Order* při Světové radě církví nebo Společenství evangelických církví v Evropě, v jehož výkonném výboru v l. 1987–2001 zasedal.

Po celý svůj život je Pavel Filipi spjat se svou církví. Působí nejen jako předseda jejího teologického poradního odboru, kde spoluurčuje teologickou linii církve, ale zůstává též vášnivým kazatelem vynikajícím poslušností vůči biblickému textu a hluboce přesvědčeným o působení zvěstovaného Slova, které je pozváním k životu s Kristem.⁵ Rovněž jeho zájem o ekumenismus nikdy nebyl čistě akademickou záležitostí, nýbrž stál pevně ve službě úsilí o sblížení křesťanů a církví. Byl si vědom, že dílo ekumenismu je odsouzeno k neúspěchu, pokud se stane jen doménou ekumenických špiček, ale přestane být živé v prostředí konkrétního společenství církve. Proto bezpočetné přednášky a besedy v rámci sborových aktivit na církevní bázi. Současně však Filipi čestně reprezentuje domovskou církev i na rovině oficiálních ekumenických rozhovorů. Pavel Hradílek vzpomíná, že když záhy po listopadových událostech roku 1989 začala ekumenická komise České biskupské konference jednat se synodní radou ČCE o vzájemném uznání křtu, uváděl prof. Filipi na pravou míru i názory zástupců z katolické strany.⁴ Dobrá znalost ekumenických dokumentů katolického magisteria, ale i náležitý přehled o stavu ekumenické spolupráce v okolních zemích mu to umožňovaly.

V ekumenismu, jak jej chápal Pavel Filipi, byla prvním prostředkem sblížování „co největší a co nejpřesnější vzájemná informovanost o našem ekumenickém partnerovi“.⁵ Po období odcizení, pomlouvání a karikování je podle něj nutné překonat stav vzájemné neznalosti, který bohužel v různých odstínech napříč spektrem české ekumeny tvrdošijně přetrvává dosud. Napomoci může právě fundovaná, systematická a přehledná publikace *Křesťanstvo* (poprvé 1996), v níž autor zpřístupňuje historii, statistiky a příznačné rysy jednotlivých křesťanských církví a konfesních rodin.⁶ Filipi se v knize nevydal jednoduše cestou rozboru a komparace základních věroučných dokumentů jak to činila klasická symbolika. Domníval se totiž, že „vedle učení, a často víc, než toto, charakterizuje církev také její kult, její formy zbožnosti, její ústava a instituce, a ovšem v mnoha případech i typické postoje v oblasti sociálně

⁵ Srov. Pavel Filipi. *Pozvání k oslavě: evangelická liturgika*. Praha: Kalich 2011, s. 70; *Pozvání k naději: kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. Praha: Kalich 2006.

⁴ Srov. Pavel Hradílek. Zemřel Pavel Filipi. *Getsemany*, 278, 1 (2016), s. 12.

⁵ Pavel Filipi. *Po ekumenickém chodníku: průručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*. Praha: Kalich 2008, s. 53.

⁶ Srov. Pavel Filipi. *Křesťanstvo: historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. 1. vyd. Brno: CDK 1996 (následně vyšlo ještě 1998, 2001 a 2012).

etické“.⁷ O potřebnosti takového pohledu v našem prostředí svědčí skutečnost, že se kniha dočkala čtyř vydání, přičemž její text autor průběžně doplňoval a aktualizoval.

Přes svůj ekumenický zápal Pavel Filipi rozhodně nepropadal bezhlavému „pankřesťanskému“ romantismu“.⁸ Naopak, byl realistou, a to jak pokud jde o samotnou skutečnost rozkolu křesťanů, tak i co se týče náročnosti vlastních snah ekumenických. Situace rozdělení byla pro něj faktem, před kterým si nelze zakrývat tvář a který je patrný v rozdílech, jež se týkají nauky, chápání víry, způsobů zbožnosti, ale i samotného pojetí církve a jejího vztahu ke světu. Tento stav je neutěšený, jak to dosvědčuje i v českém prostoru dobře známá bolest historické paměti. Antagonismus, nevraživost a náboženské války, to vše jsou výmluvné projevy, které v minulosti otrásly věrohodností křesťanské zvěsti. A napětí, která uvnitř křesťanské rodiny trvají, není nikterak vhodné zlehčovat.⁹ Filipi se tudíž vědomě distancuje od názoru, že rozdělení církví není žádnou velkou tragédií, ba naopak že je výhodou a legitimním projevem plurality. Trvá na tom, že takové „rozdělení není v pořádku, že se s touto realitou nelze smířit bez pokusu o její proměnu“.¹⁰ Za bezpečné východisko k takové proměně vidí skutečnost, že v Kristu je již jednota jednou provždy neztratitelně dána, „takže naše úsilí se může týkat jen znovuoobjevení této jednoty ve vzájemném přibližování a překonávání překážek“.¹¹ Sám rád opakoval *dictum* metropolity Filareta o tom, že rozdíly mezi pozemskými církvemi určitě nesahají až do nebes.

Tomu, jak smířit v harmonii jednotu a mnohost, jimiž se od počátku vyznačuje církev, které však byly v dějinách narušeny rozkolem, věnoval evangelický teolog pozornost ve svých „kapitolách z ekumenické ekleziologie“: *Církev a církve* (2000). Zde se Filipi staví za tezi, že „diversita patří k existenci křesťanské církve bytostně a základně“ a že církev je ve své povaze myslitelná výlučně jako *communio ecclesiarum*. Toto společenství, které se uvnitř projevuje vzájemnou solidaritou a navenek společným vyznáváním Krista, by pak bylo nejvíce ohroženo tím, kdyby některá s církví dospěla k názoru, že „pravá Kristova církev žije *toliko* v ní, a nikde jinde“.¹² Za těchto okolností lépe rozumíme též sympatiím Pavla Filipiho coby teologa reformační tradice k modelu jednoty skrze vzájemné uznání církví, jak jej představuje Leuenberské společenství reformačních církví v Evropě, jež navzdory mezím a kritikám, kterých si byl vědom, pokládal „za velmi nosný“ i do budoucna.¹³

⁷ Tamtéž, s. 6.

⁸ Filipi. *Po ekumenickém chodníku*, s. 55.

⁹ Srov. tamtéž, s. 54.

¹⁰ Pavel Filipi. *Církev a církve: kapitoly z ekumenické ekleziologie*. Brno: CDK 2000, s. 122.

¹¹ Tamtéž.

¹² Tamtéž, s. 175.

¹³ Srov. Pavel Filipi. *Communio ecclesiarum v Evropě – Leuenberské společenství církví*. In: *Fórum Velehrad I: Communio ecclesiarum – očištění paměti*. Olomouc: Refugium, 2007, s. 233.

„Do terénu české ekumeny“, tedy k těm, kdo v prostředí sborů, farností, komunit a rodin vytvářejí nebo chtějí vytvářet již dnes životem pulzující ohniska jednoty, směřovala Filipiho příručka nazvaná *Po ekumenickém chodníku* (2008). Vznikla na základě autorova dojmu, že „v životě církvi v Česku není zdaleka využito všech možností a výzev, které současná ekumenická situace nabízí.“¹⁴ Na podkladě duchovních zdrojů ekumenického úsilí, jakými jsou zejména bohoslužba nebo již existující formy svátostného společenství, Pavel Filipi v knížce odevzdal české ekumeně nemálo podnětů k plodnému ekumenickému soužití a k ekumenicky zodpovědnému pastoračnímu působení.

Pavel Filipi byl ceněn pro svoji schopnost i zalíbení naslouchat a diskutovat, což se odráží i v jeho psaných textech, které nadto vynikají nejen přístupností a čtivostí, ale prozrazují též vysokou jazykovou kultivovanost. Teolog a ekumenik Filipi nehaní, nesoudí ukvapeně, nerozdává známky. Snaží se především vytrvale poznat partnera v dialogu a pochopit jeho motivy. Ve své vlídnosti nicméně uměl být Pavel Filipi též kritický. Do vlastních evangelických řad vytrvale připomínal, že dějiny Kristovy církve nezačínají ani reformací ani rokem 1918.¹⁵ Upozorňuje, že u kolébky „první sjednocené církve v Evropě“ stáli jako falešní proroci kromě snahy o oživení reformačních idejí rovněž neblahý duch nacionalismu a antikatolický afekt.¹⁶ V duchu Hromádkovy linie klasického křesťanství tlumočí požadavek přihlásit se k historickým tradicím, úspěchům i selháním Kristova lidu jako ke společnému dědictví všech Kristových učedníků. Se stejnou odhodlaností se vyslovuje pro rozvinutí liturgického potenciálu uvnitř své vlastní církve, která tradičně přilnula spíše ke strohosti bohoslužebných projevů. „Evangelická identita“ odkazuje v duchu zásady *semper reformanda* dynamiku a tvárnost, které jsou schopné akceptovat i to, co je zdánlivě „jiné“, odlišné, a třeba i cizí.¹⁷

Pokud jde o katolíky, které vnímal jako hlavní soupeřky na cestě sblížení, nebál se Pavel Filipi ocenit námahu vloženou do ekumenicky vstřícných dokumentů a zároveň se snažil porozumět tomu, že utváření ekumenické mentality se v určitých sférách děje jen pozvolna a těžce. Po vydání deklarace *Dominus Iesus* však také jeho jistým způsobem opanoval příslovečný „strach římský“,¹⁸ nikoliv však předně jako obava či pud sebezáchovy jemnocitného českého evangelíka, nýbrž spíše jako projev zneklidnění nad tím, zda v textu prohlášení katolická církev až příliš neakcentuje výlučnost „nároku na jedinou

¹⁴ Srov. Filipi. *Po ekumenickém chodníku*, s. 8.

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 11.

¹⁶ Pavel Filipi. Co všechno bylo u kolébky ČCE? In: *Evangelická identita: sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 21.–25. ledna 2008*. Benešov: EMAN 2008, s. 7–17.

¹⁷ Srov. Pavel Filipi. *Evangelická identita*. In: Ondřej Macek (ed.). *Zpytování: studie a eseje o evangelické identitě*. Středokluky: Zdeněk Susa 2007, s. 69.

¹⁸ Pavel Filipi. Zbožnost novodobého českého evangelictví. In: *Otázky české spirituality*. Velehrad: Refugium 2001, s. 62.

reprezentaci eklesiální realizace cesty spasení“.¹⁹ „Apodiktický soud“ o tom, že nekatolická církevní společenství nejsou církvemi ve vlastním smyslu a spíše „restriktivní“ tón dokumentu se zdály pozornému čtenáři, jakým Pavel Filipi bezesporu byl, v rozporu s koncilním přesvědčením o tom, že „Duch Kristův se nezdráhá používat jich jako prostředků spásy“.²⁰ V tu chvíli cítí povinnost, aby jako jeden z bratří uprostřed ekumenického společenství předložil svou námitku.

Když svého času Pavel Filipi formuloval a předložil české teologii její ekumenickou výzvu spočívající především v reflexi nad konfesně rozeklanými dějinami, problémem identity a ekleziologií v plurálu, uzavřel své podněty úvahou o kenozí církve. Činil tak s vědomím, že toto téma u nás již v minulosti překročilo hranice konfesí.²¹ Evangelický bohoslovec zde královskou cestu kenoze doporučuje všem křesťanským církvím, které by měly svorně usilovat o to, aby v jejich středu mohli svobodně působit Slovo a Duch. Jen tak se totiž budou moci stát „prostorem svobody v pravdě i svobody k pravdě, svobody k pokání a k citlivému vzájemnému naslouchání“,²² do něhož lze pozvat i hledajícího současníka. Kéž se v našich církvích tento ekumenický odkaz profesora Filipiho zabydlí.

¹⁹ Pavel Filipi. „Dominus Iesus“ a budoucnost ekumenismu. Komentář ke kontroverznímu dokumentu. *Teologická reflexe*, 7, 1 (2001), s. 14.

²⁰ *Unitatis redintegratio*, 5.

²¹ Srov. Vojtěch Novotný. České teologie umírající církve sedmdesátých let 20. století. *Teologické texty*, 1 (2004), s. 7–14.

²² Pavel Filipi. Ekumenická výzva české teologii. *Teologické studie*, 1 (2002), s. 65.

David Bouma. *Problémy se vzkříšeným. Potenciál a limity velikonočních tezí Hansjürgena Verweyena.*

Červený Kostelec: Pavel Mervart 2015, 108 s.,

ISBN 978-80-7465-188-5

CTIRAD V. POSPÍŠIL

Předložená monografie spadá evidentně do oblasti christologie a zabývá se tématem Kristova vzkříšení, či spíše problematikou velikonočního tajemství, kde se setkávají fundamentální i systematická – dogmatická teologie. Autor prezentuje a zároveň se kriticky vyrovnává se třemi Verweyenovými velikonočními tezemi, jejichž společného jmenovatele snadno identifikujeme v určité formě popření reálnosti Ježíšova tělesného vzkříšení. Řečené teze se objevují v rozpracované podobě zejména v díle *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, které Bouma cituje ze 4. vydání, Regensburg: Pustet 2002.

Po úvodu, v němž jsme zpraveni o tom, že Verweyenova fundamentální teologie je určitou kombinací Balthasarovy estetické teologie s rahnerovskou transcendentální metodou, následuje první kapitola, která obsahuje prezentaci tří zmíněných tezí (s. 19–46). Boumova expozice je přehledná, hermeneuticky korektní a přesvědčivá. Na tomto místě je vhodné precizovat, že zdůvodněním společného jmenovatele těchto tezí je idea nadbytečnosti faktu vzkříšení, protože k velikonoční víře prý plně dostačuje heroičnost, s níž Ježíš vytrpěl potupnou smrt na kříži. Vzkříšení není nezbytné, neboť posledním Slovem Boha k tomuto světu je přece kříž.

Ve druhé kapitole (s. 47–67) se David Bouma srdnatě a velmi zdařile s tímto pro mnohé svůdným přístupem vyrovnává a obhajuje to, co charakterizuje křesťanskou zvěst od jejího počátku až po dnešek, totiž fakticitu být zcela jedinečnou a přístupnou jen těm, kdo jsou specifickým způsobem uschopnění, a zcela zásadní význam Ježíšova vzkříšení a oslavení. Nespoléhá přitom pouze na vlastní intelekt a tvořivost, když se správně opírá o přínosy renomovaných autorů jako například Kessler, Ratzinger a další. Vzkříšení je nejen podle Boumy nezbytnou pečeti, která dosvědčuje, že hrůza Velkého pátku nebyla krachem a odmítnutím Ježíše ze strany Boha Otce, nýbrž právě naopak vrcholně paradoxním vítězstvím Boží lásky zjevené vtěleným Slovem. Bez tohoto tvrzení by opravdu jenom stěží vznikla povelikonoční prvokřesťanská komunita. Nadto síla mučedníků kráčet v Mistrových stopách je nepředstavitelná bez eschatologické naděje, která se živí vírou v Ježíšovo vzkříšení. Verweyen se dopouští chyby, když kříž a vzkříšení chápe jako dvě oddělené záležitosti, neboť nejen Nový zákon, ale celá následující tradice dokládá, že se jedná o jeden dynamický proces, o jediné tajemství se dvěma tvářnostmi. Další zarážející chybou Verweyena je deficit trojičního rozměru velikonočního mystéria. Rovněž tvrzení, podle něhož vzkříšení není v souladu

s vtělením a jeho kenotickým charakterem, vyznívá jako svévolná a pro zralého teologa nepřesvědčivá spekulace.

Na tomto místě si dovolím několik vlastních postřehů. V první řadě bych rád upozornil na nikoli náhodnou podobnost mezi Veweyenovým „kříž stačí“ a demonstrativním exhibicionismem některých militantních ateistů. I oni se nám prezentují jako romantičtí hrdinové, kteří jsou vyrovnáni s údělem smrti a hrdě krácejí v ústřety nebytí. Jak ale skutečně umírají tito lidé, to opravdu nevíme. Obávám se však, že tato literární a verbální póza se u nich zpravidla neprojeví v hodině jejich skutečného odchodu z tohoto světa. Přiznejme si, že záměrné opomenutí eschatologické naděje a koncentrace jen na tento život vrcholící heroickou smrtí je v zásadě projevem ateistické mentality, která vede k rafinované a sebeklamné autodivinizaci. Nikoli nadarmo Pavel VI. definoval v jednom proslovu na II. vatikánském koncilu drama nejen tehdejší, ale i naší epochy jako střet mezi náboženstvím Boha, který se stal člověkem, s náboženstvím člověka, který ze sebe dělá Boha. Rafinovaný implicitní ateismus skrytý v popírání opravdovosti Kristova vzkříšení pak vysvětluje velký ohlas Verweyena díla mezi čtenáři, jejichž mentalita je křesťanská jen zdánlivě. S tím se snoubí notně zvětšely, sice přímo nevyslovený, leč zásadně neprokazatelný předpoklad, či spíše předsudek, podle něhož je cokoli nadpřirozeného výmyslem, iluzí, mýtem.

Pokud by Ježíšův příběh skončil křížem a zvěst o vzkříšení by byla pouhou interpretací ze strany prvních učedníků, vystával by velmi závažný problém, protože pak by i Bůh mohl být stejným mentálním konstruktem za účelem proklamování smyslu, tedy opět pouhou iluzí. Řečeno jinak: Nebyl-li Ježíš vzkříšen, pak vystává děsivý otazník i za existencí Toho, který se o Velkém pátku zahalil do tajemného mlčení a podle Verweyena má být dárce smyslu. Pokud by Bůh nezasáhl ve prospěch svého Syna, jak věřit, že v průběhu dějin zasahoval do našich osudů mimořádným způsobem ve formě nadpřirozeného zjevení? Má víra v Boží existenci a v jeho zjevení bez Ježíšova vzkříšení vůbec ještě nějakou věrohodnost?

Druhá věc, která mi leží na srdci, se týká hermeneutické nekorektnosti Verweyena postupu. Právě zmíněný myslitel totiž v zásadě nerozlišuje skutečnost od jejího popisu. Jestliže popis sám je nevyhnutelně vždy určitou interpretací ovlivněnou dobovou mentalitou a kulturou, a proto jej plnoprávně můžeme a často dokonce musíme neustále aktualizovat, reinkulturovat, pak fakt samotný buď přijímáme, anebo nikoli. Odstranění faktu vzkříšení na základě teologizujících úvah o tom, že je Ježíšovo oslavení z hlediska zjevení čímsi nadbytečným, vyznívá jako hrubé nepochopení základních principů teologické práce. Na světlo zároveň vychází určité potenciální riziko transcendentální metody, která je svou vlastní povahou náchylná být apriorní, a nikoli aposteriorní vzhledem k faktům dějin spásy, a zejména ke zcela jedinečnému faktu vzkříšení a setkání učedníků s Oslaveným. Zkrátka a dobře, transcendentální metoda v sobě skrývá riziko nerozlišování faktického na jedné straně a mentálního, interpretačního, ideového na straně druhé.

Nedělitelnost velikonočního procesu a to, že kříž a vzkříšení jsou ve skutečnosti dvě tvářnosti jednoho jediného tajemství, velmi dobře interpretuje Bonaventura z Bagnoregia. Tento mistr na základě vlastní estetické logiky vnímal kříž jako paradoxní zjevení hlubiny Boží slávy, zatímco vzkříšení je zjevením totožné míry stejné hlubiny Boží slávy, nyní však jako její výsost. Boumovo tvrzení, podle něhož je v celém Novém zákoně i v následující zdravé teologické tradici Ježíšův kříž vnímán vždy ve světle jeho oslavení, nelze na rovině korektního teologického myšlení nikterak zpochybnit a v Bonaventurově interpretaci nachází specifické dokreslení.

Jednota velikonočního mystéria ve vzájemném napětí potupné smrti a oslavení se projevuje také na základě jeho trojiční lektury. Zkráceně řečeno, Otcovo mlčení o Velkém pátku lze vnímat jako darování prostoru Synovi, který tak může naplno projevit svou dospělou lásku jak k Otci, tak vůči nám. Syn pak nabízí obdobný prostor Otci v podobě mlčení Slova v hlubině hrobu, díky čemuž Otec může nevídaným způsobem projevit svou všemocnou lásku. Nejednen současný autor v takto popsaném dramatu vidí vrcholnou formu spásně-dějinného přepisu věčného tajemství trinitární perichoreze.

Ve třetí kapitole (s. 69–85) David Bouma předkládá vlastní pokus o vyvážené zdůvodnění velikonoční víry, pochopitelně s důrazem na Kristovo vzkříšení. Je evidentní, že skutečnost Oslaveného je zcela jedinečnou záležitostí, kterou nesmíme vnímat prostoduše naturalisticky, ale zároveň se musíme vyhnout extrému, který by setkání se Vzkříšeným ze strany učedníků pojímal čistě na rovině jejich vnitřních psychologických procesů (s. 79). Když kolega Bouma na velikonoční výpovědi ohledně Vzkříšeného aplikuje trojí krok analogie entis, je to nejen správné, ale také podnětné.

Celkové hodnocení knihy nemůže nebýt velmi pozitivní. Dílo v českém prostředí zpřístupňuje živou polemiku o velikonočním tajemství a zejména o Kristově vzkříšení. Právě díky provokaci, která je evidentně charakteristikou Verweyenových tezí, jsme vedeni k hlubší reflexi o ustavujícím mystériu naší víry a o tom, co lze definovat jako hermeneutický klíč celého zjevení. Dnešní doba se bohužel vyznačuje žurnalistickou mentalitou senzacechtivosti, a proto tak mnoho našich současníků upřednostňuje inovace verweyenovského typu solidní a metodologicky korektní teologické práci. Světská sláva tohoto druhu ale mívá pouze jepičí život. V dané souvislosti se mi vybavuje slavný výrok Lva Velikého, který ani dnes neztrácí nic na své aktuálnosti. „Protože nechťeli být učedníky Pravdy, stali se velmistry bludu.“

Neil Douglas-Klotz. *Skryté evangelium. Jak dešifrovat duchovní poselství aramejského Ježíše*. Praha: DharmaGaia 2009, 207 s., ISBN 978-80-86685-97-7

CTIRAD V. POSPÍŠIL

Mnozí se možná podiví, proč se zabývat knihou tohoto druhu. Teologii ale děláme v určitém prostředí, a proto je svrchovaně nutné věnovat pozornost i literatuře, jejíž četba nám není právě po chuti.

Autor se představuje jako mezinárodně známý badatel v oboru religionistiky a psychologie. Je členem Americké náboženské akademie a Společnosti pro biblickou literaturu. Působil na univerzitě v Kalifornii, nyní žije v Edinburghu, kde řídí Institut pokročilého učení a vědomého života. Douglas-Klotz o sobě v úvodu (s. 16–17) vypovídá, že pochází z částečně židovské rodiny, že byl vychován jako křesťan a že je již dvacet let praktikující súfijec, tedy muslim. Na tomto základě můžeme jasně definovat jeho myšlenkové předporozumění: Nejedná se rozhodně o christologii, nýbrž o tak zvanou jezuologii zvenku. Výraz „christologie zvenku“ je neadekvátní, když uvážíme, že pro christologii je esenciálním východiskem víra v Ježíše jako Krista, Pána, Syna Božího.

Hlavní nosnou ideou díla je hledání Ježíše jako představitele blízkovýchodní spirituality. Autorovo tvrzení, podle něhož se Ježíš vyjadřoval přednostně aramejsky, určitě nikoho nepřekvapí. Douglas-Klotz z toho ale vyvozuje, že vlastně celá křesťanská interpretace přes řecké znění evangelií je v zásadě nedorozuměním, které o nyní svou četbou evangelií, a nejen kanonických, zásadně napraví. Můžeme tudíž vcelku snadno dospět k dalšímu hodnoticímu soudu: Autorův přístup v určitém ohledu připomíná starou gnózi, jejíž představitelé také tvrdili něco o nauce určené pouze věřícím a o skrytém poselství Ježíše a jeho apoštolů, jehož jsou oni nositeli. Dlužno podotknout, že autor se k podobné kritice vyslovuje souhlasně a nebojí se vyznat, že uvažuje v gnostické linii (s. 168). Církev a celá, jak autor rád tvrdí, „západní tradice“ jsou tak bez jakéhokoli důkazu vyřazeny ze hry coby zlovolná kněžská manipulace. „Až do nynějška leželo ‚skryté evangelium‘ hluboko zasuté v západní psychice, čekající snad právě na tento okamžik, až bude odhaleno“ (s. 51).

Ježíš je pro autora recenzované knihy v zásadě pouze prorok: „Uvažování a poselství proroka, jehož uctívají, vyrůstá ze stejné půdy jako tradice jejich židovských a muslimských sester a bratří“ (s. 17). O koncilu v Niceji z roku 325 se tvrdí: „Konstantin [...] v roce 325 n. l. přikázal, aby se shromáždil koncil biskupů a teologů do Niceje (ležící v dnešním Turecku), aby bylo jednou provždy stanoveno, co Ježíš řekl a vykonal“ (s. 20). Podle toho, co je mi známo, novozákonní kánon byl v té době v podstatě hotov. Formoval se v předchozích staletích, a to zejména v kontroverzi s gnózí.

Tvrzení: „Z toho důvodu bylo v následujících letech po koncilu v Niceji a po navazujících koncilech v Efezu a Chlacedonu zavražděno kvůli svému

presvědčení zhruba milion těchto unitářských křesťanů“ (s. 21), není dostatečně podloženo a působí jako vědomé očeřování křesťanských dějin.

Legenda o tom, jak koncil v Niceji vybíral kanonická evangelia pomocí Božího znamení, které bylo podvodem (s. 21–22), je bez odkazu na zdroj. Kvůli tomu, že západní křesťanství, tedy jak latinské, tak řecké a ruské, vykročilo po cestě vytčené prvními koncily a oddělilo se od onoho blízkovýchodního, se duchovně ochudilo a „rovněž tak oslabilo spojení mezi lidským, přírodním a božským. [...] Nyní si mnozí z nás začali klást otázku, co je to za druh civilizace, jenž nás dovedl na pokraj ekologické katastrofy“ (s. 30). Právě nastíněné obvinění křesťanství z toho, že zavinilo ekologickou krizi, je opravdu stará veteš, která rozhodně neobstojí před soudem nezaujatého čtenáře. Dovolím si pouze konstatovat, že sám autor jistě používá technologické a kulturní výdobytky tohoto našeho podle něj úpadkového západního světa. Dále kladu proti otázku: Proč se blízkovýchodní státy tak vehementně podílejí na devastaci planety nadprodukcí ropy a přispívají rozhodným způsobem k devastaci planety. Proč se v těch nejbohatších zemích Blízkého východu stavějí nesmyslné mrakodrapy a kupříkladu haly, v nichž se může lyžovat, i když se venkovní teplota pohybuje nad 40 stupňů. To vše za cenu nesmyslného plýtvání zdroji a zamořování životního prostředí exhalacemi. Ono to s tou blízkovýchodní spiritualitou a jejím pozitivním vlivem na ekologickou situaci planety nebude asi tak jednoznačné, jak se nám autor snaží namluvit.

Tvrzení: „Zdá se, že na rozdíl od pozdější křesťanské církve rané ježíšovské skupiny zdůrazňovaly spíše moudrost jeho slov a učení než jeho původ a konečný úděl“ (s. 156), před znalcem Nového zákona nemůže obstát. Vždyť již Petr a Pavel jasně kladou důraz na to, co podle autora podtrhovala až pozdější církev. Odmitání Ježíšova původu a údělu likviduje základní pravdu, na níž stojí křesťanská identita, je to *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Z Ježíše se pak stane jeden prorok mezi mnoha jinými, jeden mudrc mezi nepřebornou řádkou jiných, jak to koneckonců odpovídá dnešním trendům.

Nepopírám, že upozornění na některé lingvistické souvislosti z oblasti aramejštiny může být obohacující i pro křesťanského teologa. Celkové ladění knihy, v němž se projevuje jen těžko skrývaná hluboká zaujatost proti křesťanství a Západu v širším slova smyslu, rádoby historické údaje, které jsou na hony vzdáleny kritickému myšlení a hermeneutické korektnosti, to vše recenzovanou knihu činí hrubě nevěrohodnou a nevědeckou. Zmíněná nedůvěryhodnost neleží přednostně na rovině teologie, nýbrž spíše historie a vědy o náboženství, která přece odmítá hodnotící soudy a jen spravedlivě popisuje a zjištěné jevy poctivě zvenku srovnává. Vážným problémem je akademické pozadí této pseudovědy, což výše zmíněné instituce nemůže vážně nediskreditovat v očích každého soudného člověka. Bohužel u ne příliš vzdělaného věřícího křesťana může toto dílo způsobit nejen zamlžení, nýbrž dokonce rozklad jeho víry. Pro studenty je četba takového díla vítaným cvičením v tom, co lze definovat jako kritický duch, a také jasnou motivací k hlubšímu studiu christologie, které míří do života, v němž pak jako duchovní správci a pastorační pracovníci budou orientovat věřící a pomáhat jim vymáňovat se z osidel podobných projevů lživědy.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE THEOLOGICA

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu theologica@ktf.cuni.cz. Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz www.theologica.cz). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “scientiae sacrae”.

Theologica is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum Press. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are double blind peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to theologica@ktf.cuni.cz. They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at www.theologica.cz. Unsolicited manuscript will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2016, roč. 6, č. 2

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Praha 2016

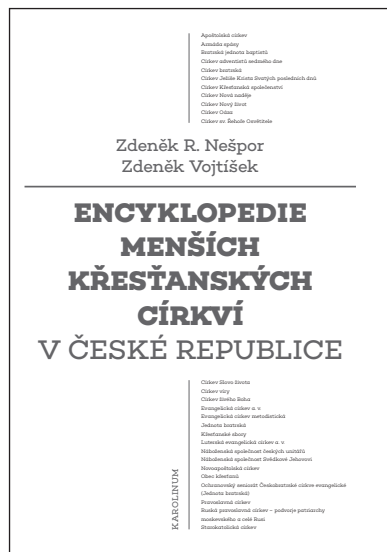
Grafická úprava Kateřina Řezáčová
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588 (Print)
ISSN 2336-3398 (Online)
MK ČR E 19775

Zdeněk R. Nešpor, Zdeněk Vojtíšek: Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice

Praha, Karolinum 2016, vázaná, 656 str., 1. vydání, cena: 490 Kč



Současná česká religiozita prochází dynamickým vývojem a náboženská scéna je natolik diverzifikovaná, že je obtížné vyznat se v ní. Encyklopedie menších křesťanských církví v ČR přitom přibližuje jeden z jejích nejrychleji rostoucích a současně nejméně známých segmentů. Kniha podává encyklopedický přehled 27 státem registrovaných křesťanských nebo z křesťanství vycházejících církví a náboženských společností; s výjimkou římskokatolické, československé evangelické, československé husitské a slezské evangelické církve jde o všechny registrované křesťanské církve. Odborníkům a zainteresované veřejnosti poskytuje informace o jejich vzniku a historickém vývoji včetně zahraničních zdrojů a paralel, o religionistickém profilu, statistické,

geografické i základní historické údaje o jednotlivých sborech či náboženských obcích a dalších církevních složkách. Součástí díla jsou úvodní kapitoly věnované typologii křesťanských církví se zvláštním zřetelem k fenoménu tzv. evangelikalismu, vývoji menších křesťanských společenství na českém území a jejich církevní architektuře v posledních téměř dvou staletích. Užitečnou pomůckou jsou rovněž kompletní údaje o náboženském vyznání ve sčítáních lidu 1880–2011 a podrobné rejstříky.

ISBN 978-80-246-3315-2