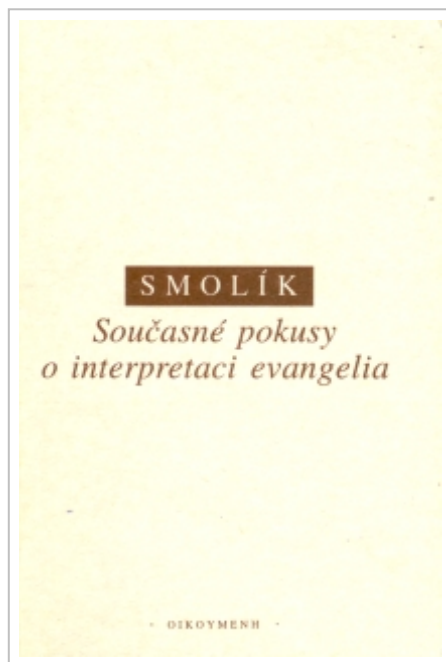


Současné pokusy o interpretaci evangelia

Knihy | 18.7.2010 @ 18.00



Dnes již zesnulý profesor Evangelické teologické fakulty Josef Smolík v této publikaci velmi koncentrovaně a zřetelně předává čtenáři zevrubný obraz nejen evangelické teologie 20. století. Uvádí do globálního kontextu klíčové interpretační směry a sám podává nástin řešení pro naši dobu.

Při studiu knihy jsem se v poznámkách suchých jako Čadské jezero co nejpečlivěji snažil vystihnout ústřední myšlenky.

Autor: Josef Smolík

Nakladatelství: ISE, edice OIKÚMENÉ

Počet stran: 163

Rok a místo vydání: 1993, Praha

ISBN: 80-85241-43-9

I. NOVÁ REFORMACE?

Autor si uvědomuje reformní hnutí napříč křesťanským spektrem, není si však jist jeho zakotveností. Srovnává současnou situaci s reformací 15. století a nachází rozdíl: Bývalá reformace se mohla odehrávat výhradně uvnitř církve. Ne tak tomu je s reformací současnou.

Reformace se mohla omezit na prvotní církve, na její zvěst, vysluhování svátostí, řády, na její prostotu. Současné reformní snahy odhalují *prvotní církve* v jejím zápasu tlumočit Evangelium do nového prostředí, *v jejím boji o stále novou interpretaci Evangelia*. [10]

Exegetické práce E. Käsemanna a E. Schweizera předestírají fakt, že v rámci Nového zákona nalzáme tři rozdílné proudy, jež na sebe generačně navazují a jejichž kérygma (zvěst) se dokonce lišila v závislosti na aktuální situaci, se kterou se církve setkala.

Dle Käsemanna lze tedy rozumět Novému zákonu „pod zorným úhlem konfrontace (setkávání) Evangelia se světem, do kterého vstupovalo a s vlivy, s kterými se setkávalo v církvi.“ [11]

Zatímco jeruzalémský sbor chápe církve jako lid Boží (Gottesvolk) a očekává mesiánskou obnovu lidu dvanácti pokolení, setkáváme se v helénistických sborech s tím, že se mluví o novém Božím lidu v protikladu ke starému.

...

Když se začínají uplatňovat instituční rysy, přichází Evangelium podle Jana, které zdůrazňuje přítomnost Kristovu v jeho slově. [11]

První novou interpretaci evangelia učinil Pavel, na Pavla svým způsobem navázal Jan. Pavel protlačil ve své interpretaci kérygma do helénismu, Jan zase interpretoval na pozadí gnostických kategorií. Oba se setkávali s odporem, oba zápasili.

Jeho životní zápas, jeho epištoly je možno označit bez nadsázky za ohromný interpretační pokus, při kterém se podařilo na jedné straně zachovat základní obsah Evangelia, na druhé straně formulovat tento obsah v nových kategoriích. [11]

II. KRIZE ZVĚSTOVÁNÍ

„Nová reformace“ má tedy zázemí v exegetické a ekumenické práci. To vše si žádá usjednocení vůči člověku 2. pol. 20. stol: čtvrtému člověku (termín A. Webera). Jelikož je církve stále obrácena ke třetímu člověku (produktu antiky a křesťanské civilizace) dochází ke zkrslení.

Co existuje z křesťanských ctností je vidět zmenšeně, avšak kolosálně zvětšeny jsou ony znepokojující církevní „ctnosti“, o kterých čteme u Dorothy Sayersové: Kombinace důstojnosti, dětinství, ostychu, osamělosti, přehnaného jemnocitu, sentimentality a poníženosti. Může se to ještě někoho týkat? [14]

Nejtěžší dopad tradice laží na kazatelkách.

Této „diktatuře“ homiletické situace, jak ji vytvořila konzervativní, se sklony k verbální inspiraci zabarvená tradice, je třeba připsat také tu okolnost, že *kritické biblické bádání* ani u nás, ani v Německu, kde má kritická exegeze svůj domov, *na kazatelny neproniklo*. Kazatelny zůstaly myšlenkovou rezervací reformační doby.

Dalším projevem vyprázdňenosti zvěsti je tzv. *homiletický dokétismus*. Spočívá v tom, že se zaměřuje pouze na strohý rozbor skutečnosti bez eschatologického výhledu kupředu.

III. HLEDÁNÍ VÝCHODISKA

1. Překonání kazatelova subjektivismu / Karl Barth

Karl Barth postřehнул zklamání, které kazatelé u lidí vyvolávají. Lidé nechtějí slyšet kazatelův názor, ale Slovo Boží.

Kazatelé se soustředili sami na sebe, postavili kolem kazatelny hráz lidských názorů a citů, která zabránila slovům bible, aby mohla pronikat k posluchačům. Je přirozené, že kazatelé odcházejí z kostela zklamáni. To je kazatelova osobní věc, co on si prožívá nebo co si myslí. [17]

Karl Barth sám říká:

Předtím, než jsem byl čtyřicet let profesorem, byl jsem deset let farářem a při tom jsem pocíťoval všechny obtíže tohoto povolání, na kazatelně, při vyučování atd. V podstatě byla moje theologie pokusem vyrovnat se s tím, co mám dělat na kazatelně, a najít lepší metodu, než byla ta, které nás učili na univerzitě. Stojím-li nyní před studenty, vidím všechny v situaci budoucího faráře. A představuji si, jak stojí v taláru na kazatelně, před sebou mají otevřenou bibli a posluchače. Velikým úkolem theologie je nalézt cestu do bible, potom z bible do života. To je v podstatě můj jednoduchý recept. [18]

Barth klade důraz na vyvýšenost Boží a vyvýšenost Slova Božího, které na kazatelnu přichází shůry. Barthova theologie poněkud postrádala eschatologický výhled a byla zaměřená vůči třetímu člověku, nezajištěná vůči čtvrtému s jeho vědeckotechnickým pokrokem a přírodovědnými poznatky. V učení o prostornosti Boha se pevně zakotvil proti existencialismu jako proti potenciálnímu ateismu.

2. Oslovení moderního člověka / Rudolf Bultmann

Bultmann se vědomě zaměřil ke čtvrtému člověku.

Bultmann rozpoznává, že vědecká kritická mentalita nemůže neproniknout i do křesťanského společenství a že nejbližší generace se s ní budou muset v prostoru církve vyrovnávat. Nemá za to, že je třeba té okliky, kterou dělá Barth, že by se totiž nejprve v rámci tradičního myšlení zjistilo, co je obsahem zvěsti, a pak se tato zvěst tlumočila. [25]

Základní teze Bultmannova programu je možno shrnout asi tímto způsobem: Obraz světa, jak jej podává Nový zákon, je mytologický.

...

„Není možno užívat elektrického světla a rádiového přístroje, v nemoci lékařských prostředků a zároveň věřit ve svět duchů a démonů Nového zákona.“ [26]

V programu demytologizace Bultmann nezbavuje Písmo pohoršení.

Je třeba zbavit biblické poselství nepravého pohoršení, které je dáno v jeho světonázorových představách, aby mohlo vyniknout pravé pohoršení, skandalon kříže, poselství o neschopnosti člověka nalézt spásu v sobě nebo ve světě. [27]

Bultmann interpretuje existenciálně. Ptá se „co tím chtěl vypravěč sdělit o své existenci“.

Život bez Krista je podle Bultmanna život starosti a úzkosti, z něhož by Pavel Korint'any rád vysvobodil (1 K 7,22). [28]

Věřící spoléhá ne na tělo, ale na to neviditelné, nedisponovatelné, s čím se setkává jako s láskou.

Bultmann odmítá jakoukoli snahu odmytologizovat, odkérygmaticizovat Kristův kříž. [28]

Jak dochází k přechodu? Nevěrec je hříchu zaprodán, což si odmítá uvědomit. Ovšem jakmile se s ním setká Boží láska, hřích se mu už nezdá mytologický.

Kříž chápe Bultmann eschatologicky, tzn. že nedělí smrt a vzkříšení, ale říká, že jsou zcela spojeny. (Upřednostňuje Ř 4,23 před Sk 17,31.)

Problémem Bultmanna je v jeho přílišném filosofickém podmínění, zatížení a určení. Jako filosofii, která je vlastní jeho současné době, volí Bultmann existencialismus. Odtud jeho pojem „sebeporozumění“, jež ho vtahuje do víru nepřesností a které Barth ve svém odvrácení se od přirozeného člověka co nejvíce eliminoval, aby si přirozený člověk snad nemyslel, že se s ním také počítá.

Barthovi bývá vytýkáno, že se v jeho theologii směšují vědecké skutečnosti a skutečnost zjevení. [32]

Je zde ostrá linka mezi světem a vědou i mezi zjevením a vírou. A jak vyjádřil Kierkegaard i Bonhöffer, „věda nemůže být jiná, než atheistická, poněvadž nemá k dispozici kategorie pro ‚skutečnost‘ zjevení; ...“ [32] Kvůli tomu má u Bultmanna svět nutně negativní povahu.

Bůh se vymyká poznatelnosti, lze Ho poznat pouze v setkání – existenciálně – v souvislosti s vlastní existencí. Předpokládá se tedy antropologická komponenta poznání. Bultmann sice připouští, že Bůh existuje i mimo tuto oblast, ovšem nečiní tak dost důrazně.

Bultmann zůžil Biblické poselství o Bohu, nicméně jeho Bůh je v kontrastu s klerikalistickými dogmatickými církevními institucemi alespoň živý.

Bultmann začíná zvěstí o lásce. Setkání s touto láskou v hlubinách lidské existence předchází poznání hříchu, rozhodnutí víry a všecko ostatní. Ovšem v tomto setkání jakoby se rozplývala šířka pohledu dějinného prorockého vidění a odpovědnosti víry za dění v dějinných souvislostech. [36]

3. „Nenáboženská“ interpretace / Dietrich Bonhöffer

Bonhöffer krizuje církev, která se soustřeďuje na sebe a uzavírá se, pročez stagnuje. Nemyslí si, že církevní zvěstování jako forma je přežitek.

Navzdory všem těmto velice ostrým kritickým šlehům nenajdeme u Bonhöffera ani náznakem myšlenku, že církev jako instituce patří minulosti, že církevní forma zvěstování je přežitek, že budoucnost Evangelia je možno čekat mimo oblast církevní instituce ... [37]

Bonhöffer kritizoval Bartha za to, že nedostatečně porozuměl homiletické situaci moderního člověka a že nediferencoval dostatečně mezi články víry.

Zvláštním rysem nenáboženské interpretace je láska ke všemu pozemskému. Bez toho dle Bonhöffera není možné plně pochopit plnost Evangelia. Odmítá Bultmanna s jeho existencialismem a příliš se jím nezabývá, přestože Bultmann se k němu nadšeně hlásí. Na adresu existencialismu prohlásil:

Nyní sice přicházejí sekularizované odnože křesťanské theologie, totiž filosofie existence a psychoterapeutové, a dokazují sebejistému, spokojenému, šťastnému člověku, že je ve skutečnosti nešťastný a zoufalý, že se nachází v nouzi, o které vůbec nic neví a z níž by jej oni mohli zachránit. Tam, kde je zdraví, síla, jistota, tuší sladké ovoce, na kterém by mohli hlodat nebo do kterého by mohli nasadit svá zkažená vejce. Záleží jim na tom, aby člověka nejprve zahnali do vnitřního zoufalství a

potom hru vyhráli. To je sekularizovaný metodismus. Koho zasahuje? Malý počet intelektuálů, degenerovaných, těch, kteří sami sebe pokládají za to nejdůležitější na světě a proto se zaměstnávají sami sebou. [39]

Bonhöffer tedy vnímá realitu jinak. Je zaměřen ke čtvrtému člověku (po zápase), neupisuje se žádnému pojetí skutečnosti, upřednostňuje racionalismus, zdůrazňuje intelektuální poctivost.

Čtvrtý člověk je smířen s neexistencí Boha, i Bonhöffer proto nechává padnout morální, politickou a přírodovědeckou pracovní hypotézu Boha.

Nemůžeme být poctiví, aniž bychom uznali, že musíme žít ve světě – etsi deus non daretur.

Třetí člověk je ve své náboženskosti odkázán na *deus ex machina*. Bible však odkazuje na Boží bezmocnost a utrpení. Jen trpící Bůh může pomoci. Proto skoncování s falešnou představou Boha otevírá pohled pro Boha Bible. (41) Nenáboženský člověk tedy „v sobě nemá žádné metafyzické předpoklady Boha.“

Jak bylo řečeno, Boh Bible je Boh trpící, Bůh na kříži. Ten byl svobodný sám od sebe a žil pouze pro druhé. Až z tohoto bytí pro druhé k smrti vznikají další Boží atributy. A proto náš poměr k Bohu není náboženský, pravou transcendenci nalézáme v dosažitelném bližním.

Bonhöffer nepropadl absurditě světa a života, jak se stalo existencionalistům. [46]

...

Staré argumentace nad lidským utrpením, nad nesmyslností života, jsou pro moderního člověka nepřesvědčivé, spíše jej od víry odpuzují, neboť nedovedou spojit myšlenku Boží všemohoucnosti a spravedlnosti na straně jedné a lidské pýchy, zpučnosti a bídy na straně druhé. [47]

4. Existenciální interpretace

A. Existencialismus

V renesanci vystupuje do popření mentalita, která již zcela nepočítá s metafyzikou. O záchranu metafyziky se pokusil Hegel, leč ve své tezi, že esence se harmonicky uskutečňuje v existenci, byl ostře napadnut a smrtelně raněn. Søren Kierkegaard Hegela následoval v tom, že dějiny i příroda mají objektivní řád a tudíž je vědecký ateismus v právu. (Bůh je zdvořile vypoklonkován.) Pro víru zůstává oblast subjektivní. Kierkegaard oblnil Bartha (např. v kritice homiletické situace), Bultmann byl však silně ovlivněn Heideggerem.

Výchozím pojmem Heideggerovy filosofie je „Dasein“, což znamená bytí ve světě, do kterého e člověk vržen. Dasein samo o sobě ještě neobsahuje pravou existenci, pravdu. O pravdu je třeba zápasit, což se děje rozhodnutím. Teprve rozhodnutím nachází Dasein pravou existenci. Heidegger nepovažuje otázku existence Boha za důležitou, což je ostatně společný móres existenciální filosofie.

Existencialismus je v některých svých podobách atheistický. Není atheismem v tom smyslu, že by se vačerpával důkazem, že Bůh neexistuje. Spíše prohlašuje: I kdyby Bůh byl, nic by se nezměnilo. [53]

B. Existenciální interpretace v německé situaci

a) Položení problému / Gerhard Ebeling

Základním pojmem je skutečnost.

Moderní pojetí skutečnosti činí z lidí nenáboženské, ateisty, poněvadž se do jejich kategorií předmětná představa Boha nevejde. [56]

Moderní pojetí tedy stojí v protikladu k tradiční přejaté víře. Pro Ebelinga je představa Boha nepřijatelná ve svých metafyzických kategoriích. Metafyziky se děsí jako čehosi, co přesahuje totalitu skutečnosti. (57)

Svědění pokládá Ebeling za matematický bod, kde se setkává Bůh a svět. [57]

A mluvení o Bohu má smysl pouze tehdy, pokud existenciálně rozumíme pojmu Bůh. Svědomí klade otázky, na něž neodpovídá. Odpovídá víra, Boží slovo, Bůh sám.

Slovo má [u Ebelinga] povýšce personalistický charakter, což vede k personalistickému pojetí Boha.

...

Ebeling píše: „Kdybychom tuto věc sledovali dál, ukázalo by se, že jenom tehdy se vlastně mluví o Bohu, když při tom vstupuje do zorného pole člověk jako osoba.“ [58]

Úzkým základem Ebelingovy interpretace evangelia je víra. Ta ovšem není předem existující skutečnost a není v rámci možností člověka, takže nemá pravdu Feuerbach tvrdící „tajemství teologie je antropologie“. Ebelingův rozpor nacházíme v jeho poměru víry q přírodní a dějinné skutečnosti, neboť na jedné straně horoucně postuluje vyrovnání se skutečností přírody a dějin, na straně druhé se uzavírá do krajně subjektivní existenciální interpretace.

Existence v Ebelingově pojetí nezahrnuje tělesnou, fyzickou, sociální existenci člověka a není s ní totožná. [61]

b) Radikalizace problému / Herbert Braun

Braun byl žákem Bultmanna, vyšel též z Bohöffera. Radikalizací ukázal na meze Bultmannovy interpretace.

Nový zákon však obsahuje ještě druhý svět, vlastní svět víry. ... Je třeba odhalit vlastní trend Nového zákona, který obsahuje zvěst oslovit i kriticky myslícího člověka. [66]

c) Překonání existenciální interpretace / Ernst Käsemann

Käsemann se zabýval objektivitou zvěsti. Provedl tím zdravou korekci Bultmanna, který nepovažoval otázku historicity Ježíše Krista za závažnou. V apelu na futurální eschatologii jako podstatnou složku víry také přidal cosi k teologii Karla Bartha.

C. Existenciální interpretace v anglosaské situaci

a) Bůh – hlubina bytí / Pavel Tillich

Na počátku Tillichovy interpretace je mezná situace člověka.

Zvěstování protestantské církve spočívá podle Tillicha pozitivně v tomto trojjediném schématu: Za prvé musí naléhat na radikální prožití mezní situace. To konkrétně znamená, že musí modernímu člověku rozbít víru ve vědecké metody, (atd. atp.) ... Druhý bod zvěstování spočívá v ano k této vážně prožívané mezní situace člověka. „To je středem, jádrem křesťanského zvěstování ...“ ... Třetí část zvěstování je svědectví o novém bytí. Nově bytí se nám stalo názorným v Ježíši jako v Kristu. [75]

Tillich se podobně jako Barth staví proti supranaturalismu.

Otázkou, na kterou Tillich nedává ospokojivou odpověď, je, ve jménu koho, ve jménu jaké pravdy problematizuje tradiční zvěstování.

...

Současné úsilí existenciální interpretace v Německu se od Tillicha úsilí velmi podstatně liší, představuje docela jinou rovinu. Zastánci existenciální interpretace cítí problematičnost antropologického východiska, snaží se vyhnout výtkám, že zůstávají v subjektivismu; činí tak důrazem na biblický text, na teologii Slova a v poslední době také důrazem na historického Ježíše. [78]

b) Dnešní homiletická situace / John A. T. Robinson

Robinson není původní. Odmítá-li mytologii, opírá se o Bultmanna, v boji proti supranaturalismu o Tillicha, v odmítání náboženskosti o Bonhöffera. [79]

Přesto je třeba uznat Robinsonův přínos, kupříkladu v kritice falešných představ Boha.

Robinson se nediví modernímu člověku, že se na církev kaboní.

Není bezdůvodná jeho divoká námitka: Bůh nebo církev nebo křesťanská morálka... má na svědomí procesy s čarodějnicemi, otroctví, třídní justici atd.

Není divu, že lze spolu s Nietzschem proklamovat, že „Bůh je mrtev“. Bůh jako garant křesťanské civilizace, jako živý Bůh judaismu a křesťanství.

V této souvislosti chceme vyslovit domněnku, že představa Boha jakožto garanta „křesťanské civilizace“, klerikální představa Boha se pod tlakem historických událostí bortí a že Robinsonova knížka tím, že tuto představu opouští a nahrazuje ji představou Boha jako osobní lásky, vystihla právě tento kairos, a proto se setkala s tak mocným ohlasem. [81]

c) Supremacie vědeckého myšlení / Paul M. van Buren

Základní van Burenova otázka, kterou přejal od Bonhöffera, zní: „Jak může křesťan, sám sekulární, rozumět své víře sekulárním způsobem?“

Buren od mítá theismus jak na objektivní, tak na neobjektivní úrovni a doznává, že sekulární pochopení evangelia vylučuje jakékoli theistické představy. (83) Soustředí se místo toho na Ježíše Nazaretského.

Přijmeme-li lingvistické pojetí pravdy jakožto „výpovědi, které vyjadřují, popisují nebo doporučují zvláštní způsob života, který patří určité (v tomto případě křesťanské) perspektivě“, musíme opustit představu Boha a omezit se na svobodu k lásce k člověku. [83]

d) Theologie revoluce / Harvey Cox

Cox se zabýval situací a vztahy metropolitního člověka. Podobně jako Robinson odmítl rozlišovat mezi sakrálním a profánním, tak jako ni čtvrtý člověk nerozlišuje.

Nad Coxovým úsilím se nemůžeme neptat, zda se nedal okouzlit sekularizačním procesem, z kterým vidí Boha do té míry, že se mu ztrácí vztah k Písmu, ke konkrétní církvi, k živému Ježíši Kristu, odkud může naše setkání s Bohem v dějinách nabýt realističtější podoby. [86]

e) Americká radikální theologie

Americká radikální theologie na sebe bere odpovědnost za budoucnost Ameriky a vychází ze stínu svých německých patronů. Přitaká Bonhöfferovi v sekularizačním procesu, Bartha, Bultmana i Tillicha kritizuje za jejich „nehistorického Boha“ (Alitzer).

Bultmanův „zážitek víry“ a Tillichovo „existenciální“ Slovo nemají pro Alitzera živý poměr k historickému Ježíšovi. [87]

Ve svém novém programu pal dráždivě lpí na křesťanském atheismu. Bůh dějin, Bůh historické křesťanské církve, Bůh křesťanstva je mrtev, což znamená konec křesťanstva v jeho tradičních formách. Vše tak směřuje k jejich christologickému východisku.

Toto východisku ovšem formuluje a zřejmě i prožívá jinak van Buren, jemuž je poznatelný historický Ježíš zdrojem svobody a pravého postoje k dějinám, jinak Hamilton, jemuž se Ježíš ztotožňuje s bližním, jinak Alitzer, jehož christologie křesťanského slova je theologicky nejhlubší, zároveň ovšem velmi nejasná. [89]

Alitzerovi rozhodně není východiskem historický Ježíš liberální školy ani existenciální interpretace, nýbrž inkarnace – křesťanské Slovo. [90]

V metodě radikální teologie se nám zjevuje skulina pochybnosti. Používá se v ní totiž metody rozboru literárních děl pro podporu jejich závěru o moderním člověku. Kreslí si takto jeho obraz, dokazuje z něj mrtvost Boha a umírání církví.

Totalita skutečnosti je příliš pluralistická a mnohorozměrná (multidimenzionální), než aby na její poslední povhu bylo možno usoudit z jedné její vrstvy, ať je to literatura „křesťanského Západu“ nebo určité nedialekticky pochopené stadium marxistické filosofické literatury. [93]

5. Theologie tváří ke světu

Tato teologie navrácí relevanci dějinně určujícímu atributu Slova. (Hromádka) Ukazuje se také, že ke změně neutěšené homiletické situace, jak ji popsal Barth, se musí přidat i změna struktur církve. (H. Gollwitzer)

a) Budoucnost již začala / Jürgen Moltmann

Moltmann rozšiřuje eschatologii z té přítomné o nový, budoucnostní rozměr. Pomocí apokalyptiky vyhlíží za dějiny k Božímu království. Postuluje naddějinou Kristovu spravedlnost. To, jaký je vztah Kristovy spravedlnosti a dějinných konkrét, je pro Moltmanna věcí eklesiologie. Jeho eklesiologický rozběh však nevstupuje so palčivých otázek dějinného kontextu a ztrácí se v mlze sekularizovaného světa. Moltmann zkrátka nebyl dostatečně konkrétní.

b) Musel trpět? / Dorothee Sölle

Sölleová je ovlivněna osvícenským humanismem. S otázkou kříže, jež se tolik dere do popředí, se varovává filosoficko-antropologicky. Vychází z teze, že

„naději všech zastupovaných a cílem všech, kdo zastupují, je: zrušit zastupování.“ [100]

...

Kristus zastupuje budoucnost člověka u Boha a drží otevřenou budoucnost světa pro Boha. [101]

Otevírá otázku odpovědnosti člověka za dějinnou budoucnost světa v nukleárním věku. Otázka jako taková zůstává závaznou, „odpověď“ na ni však musí být uvedena nejen do vztahu ke Genezi, nýbrž i do vztahu k záchrannému dílu Ježíše Krista.“ [101]

c) Zjevení jako dějiny / Wolfhard Pannenberg

Základní homiletický problém spočívá v úkole zvěstovat kristovskou událost, která se stala v minulosti, a to tak, aby se z ní stala událost působící v přítomnosti. [102]

Pannenberg se soustřeďuje na historické skutky Boží jako na principiálně historicky verifikovatelné. (Později poznává spornost.) Jedná se tedy o pokus integrovat historicko-kritickou metodu do zvěstování církve. Sám Pannenberg uznává, že osvícenská racionalita nestačí. Přemýšlí proto o nové možnosti.

... možnost teologie třetího článku, tedy Ducha svatého, který by ji ovládal a určoval. Všecko, co věříme, rozvažujeme a říkáme o Bohu Otci a Bohu Synu v porozumění prvním a druhému článku, by mělo navázat a být osvětleno v Bohu Duchu

d) Materialistická četba Písma / Fernando Belo

V exegezi přibírá ekonomický potaz, vzkříšení může interpretovat jako otevřenou budoucnost světa. Sice ukazuje, že Slovo má co činit s celou šíří i hloubkou dějinných struktur, ovšem nerozpoznává citlivě specifickou funkci Slova. Boha strhává do napětí mocenských dějinných struktur.

e) Eklesiologická futurologie / Karl Rahner, J. B. Metz, Hans Küng

Modernistické pnutí, staronové homiletické postřehy. Zabývá se posláním církve.

6. Kvalita vztahu ke světu

a) Slavení / Metamorfóza Harvey Coxe

Cox částečně odstupuje od závažných dějinných otázek a přiznává váhu slavení a fantazii. Cox vidí slavení jako odklon od politiky, jako novou niternou etiku, jež dovoluje mít prospěch z institucionalizovaného bezpráví. Naproti Bonhöfferovi tak rehabilituje náboženství jako kladnou skutečnost, jež umožňuje vyrovnat se s dějinami. (109)

b) Boží krása / Rudolf Bohren

Je proti užívání historicko-kritické metody při přípravě kázání. Text historicko-kriticky analyzovaný jako mrtvý objekt nevede ke kázání, ale k bezradnosti.

Text je třeba zasadit do širšího dění, je třeba jej vrátit do rukou Ducha svatého, který si jej použije a dá promluvit. „Základní otázkou nad biblickým textem není: Co znamená text pro sbor? pro mne?, nárž: Co Bůh tímto textem činí dnes a co učiní zítra?“ [111]

c) Přínos lingvistiky / Paul Ricoeur, Eberhard Jüngel

U Moltmanna i Bohrena vidíme, že eschatologická zvěst evangelia není zachytitelná pojmy osvícenského racionalismu užitého existencialismem. K podobnému pojetí se z druhé strany dopracovává lingvistiky. Otevírá se cesta podobenství jako možnost vyslovení Boha.

V podobenstvíchovšem nejde o čas věcnou a část obraznou. Při vyprávění podobenství přichází království Boží k posluchači, když se ve víře na podobenství podobenství spustí a dá se do něho uvést. [114]

7. Theologie třetího „světa“

Tato teologie se obrací proti západní teologii jako proti prostředku ovládnutí. Má mnohdy silný mýtopoetický nádech.

a) Theologie osvobození / Latinská Amerika

Ve výše načrtnuté náladě postupují Latinskoameričtí teologové (Shaul) přes eschatologickou dynamiku Starého zákona do revoluční nálady. Důsledkem Kristova díla je především dějinná spravedlnost.

b) Černá theologie / Afrika

Africký člověk je náboženský, avšak je také utlačován technologickým pokrokem Západu. Je bílou theologií (eschatologií) vnitřně zpracováván, aby útlak přijal jako vůli Boží.

Poddanost černocho plynoucí z útisku vede „černou theologii“ k požadavku „koscientizace“ a k širšímu úkolu osvobození a reinterpretace Evangelia z falešného zajetí v církevním establišmentu, v rasistických strukturách v západní kultuře. [121]

Afričan má smysl pro univerzalizmus, nepřijímá moralistické a individualistické zploštění evangelia, je mu proto blízká zvěst Starého zákona. Nerozděluje skutečnost na duchovní a tělesnou. (James H. Cone) Cone dále rozvíjí myšlenku revoluce jdoucí ruku v ruce s evangeliem. Revoluce, tedy „černá síla“, jež naplní všečernošskou touhu po osvobození.

W. Dantine pokládá černou theologii za jeden z nejvýznamnějších fenoménů dnešních dějin theologie. Její východisko v příklonu k trpícím je dobře christologické. Ve vášni boje za osvobození však dochází k jakési extrapolaci tohoto boje z futurálního eschatologického kontextu, což je velice pochopitelné, avšak nebezpečné, neboť se tak vkládá boj do rukou člověka a pomíjejí se zdroje, které jsou otevřeny v Kristově oběti na Golgotě. [123]

Zmínit je třeba i Martina L. Kinga, i když nepatří do škatule černé teologie. King jasně volí cestu nenásilí a zvláště v posledních letech se (proto) přiostrňuje jeho spor s hnutím „černé moci“.

Veliký Kingův obdivovatel Wilmore v něm vidí „nejvýznamější prorocký hlas v křesťanstvu v naší epoše“ a pokládá jej za „v podstatě liberálního theologa“ (essentially liberal theologian), kterého silně ovlivnili M. Ghándí, W. Rauschenbusch, ale také studium Nietzscheho a Marxe; ... [124]

c) Kosmický, trpící Kristus / Asie

V Asii se křesťanství rozšířilo způsobem dodnes přetrvávající konzervativně evangelikální misie.

Jejich mluvčím je západoněmecký misiolog Petr Beyerhaus. Toto výrazně biblické pojetí vidí cíl misie v numerickém růstu členů a často chápe svět v perspektivě apokalyptické katastrofy, z níž je třeba jednotlivé duše zachránit. [124]

V opozici proti pojetí konzervativních evangelikálů stojí myšlenka trpícího Boha. (Koyama Kosuka) V rámci ní je napadáno křížické tažení a kolonialistický imperialismus, s nímž bylo šíření evangelia spjato.

Opakem „křížácké mysli“ je „ukřížovaná mysl“.

Ukřížovaná mysl nepřistupuje k asijské skutečnosti z hotových západních pozic, nýbrž je otevřena rozhovoru s asijskou kulturou a náboženstvími, která procházejí svou renesancí. ... „Ukřížovaná mysl“ je otevřená k dialogu, podílí se na Božím utrpení. [125]

...

Pravdu Evangelia lze dosvědčovat, nikoli mocensky prosazovat. [126]

V dialogu s asijskou kulturou, jež je tolik protlačována do křesťanské misiologie, se zesiluje riziko synkretismu.

Pro asijské theology je nepřijatelná myšlenka, že by Bůh Stvořitel, který se zjevil v Ježíši Kristu, začal působit v Asii teprve příchodem asijské misie. [126]

Asijská teologie se dále chytá sekulárního humanismu, na nějž navazuje proceuální teologie. Člověk se může spolupodílet na dynamických dějinách.

Vzít dějiny do svých rukou nepovažuje Koyama za projev „imperialistické pýchy“, nýbrž za vyznavačský krok osvobození od ontokratického myšlení, které všude v Asii stále ještě tkví až do morku kostí. [128]

IV. ZÁVĚRY

1. Profil „čtvrtého člověka“

Čtvrtého člověka objevil Bonhöffer v Tegelské věznici roku 1944. Ačkoli byl čtvrtým člověkem zaskočen a bál se důsledků, postavil se mu nakonec čelem a stejně jako bychom měli i my jej začal brát vážně.

Není možné usnadňovat si zvěstovatelský úkol tím, že bychom prostě sekularizovaného člověka pokládali za jakési provizorium, které není třeba vzít vážně na vědomí, neboť zapadne samo sebou a pokračovat ve své práci ve starých restauračních kolejích. [131]

Abychom jej brali vážně a dokázali mluvit k věci, musíme situaci čtvrtého člověka shrnout v několika následujících bodech.

1. Čtvrtý člověk (dále jen 4ČL) radikálně problematizuje a hluboce pochybuje. Církev dlouho držela z pedagogických důvodů silně dogmatické pozice, nepřipouštěla vážné otázky a pochybnosti, s nimiž myčlení 4ČL přichází.

Tak se ocitáme v situaci, kdy mladá theologická generace staví otazníky nad základními výpověďmi víry v Boha, Stvořitele. Pro mnohé je to situace znepokojující až alarmující; ... [131]

Pochybnosti a otázky rychle rostou i kolem vzkříšení Ježíše Krista, církve, Písma, kázání.

„Čtvrtému člověku“ vůbec není samozřejmé, že se káže a že by bible měla mít nějakou autoritu. [132]

2. Pojetí skutečnosti 4ČL přijímá pouze vědecky disponovatelná fakta. Proto nepřijímá obsah výpovědi víry, nepřijímá metafyziku, nedokáže si představit Boha.

Exkurs

V otázce povahy skutečnosti jde v podstatě o poměr víry, lidské existence a hmotné skutečnosti. Na tomto poli se ocitáme v hlubokém zmatku. [133]

Z filosofického i theologického hlediska jde o centrální otázku. Katolická církev se opírá o Tomáše Akvisinského a Augustina (de facto Aristoteles a Platon). Hromádka upozorňuje, že svět takto podaný se „může jednak proměnit v pouhý matný, poloskutečný odlesk Absolutna, jednak Bůh může zůstat absolutnem, které je dosažitelné v mystické sebranosti a spekulaci.“ [134]

S Galileem je metafyzický svět Aristotelovy a Platonovy filosofie otřesen a poražen. V době vlády techniky se z německého idealismu vynořil existencialismus. Tento se pokusil rozbít Barth „realitou Slova“, i mladí němečtí theologové se zvnitřku snaží jej překonat.

Podarí se „existenciální interpretaci“ rozbít zvnitřku zjetí antropologického subjektivismu a dostat se tak k biblickému pojetí skutečnosti?

V čem vidíme toto biblické pojetí? Právě v odpovědi na tuto otázku nám může nsmírně pomoci naše domácí myšlenkové dědictví. Je zvláštním rysem Masarykovské linie z konce století, že dovedla spojit až pozitivistický přístup k faktům s hledáním hlubšího, metafyzického smyslu těchto faktů. [134]

„Vírou ve stvoření (creatio) je zlomen monism, jakákoli logická jednota mezi Bohem a světem. Stvoření znamená, že není přírodního a logického přechodu od Boha ke světu a člověku ani od světa a člověka k Bohu.“ [134–135]

Tu je tedy ostrá čára mezi Stvořitelem a stvořením, jež již nemůže být přeludem.

Realism je teprve v křesťanství ontologicky zajištěn. Jedině tam, kde jsou světu určeny jeho hranice a kde je důvod světa hledán nad ním, je možno mluvit o realitě světa. [135]

3. Sekularizovaný člověk zdůrazňuje a vyžaduje svou autonomii.

Je doslova alergický na jakoukoli náplň, obsah, který je na něho vkládán zvnějšku, heteronomně. Otázka, zda se k určitému obsahu může přiznat naprosto svobodně ... se pro něho stává důležitější než vlastní obsah toho, co má přijmout. [136]

Autonomní postoj odmítá jakoukoli autoritu, vnější tlak atp. Vede k subjektivismu a individualismu, tedy nutně k odcizení a existencialismu. Ztrácí širší horizonty, neboť se legitimně vyrovnává pouze s tím, co se ho bytostně týká (co se týká jeho existence).

4a. 4ČL je radikálně otevřen ke světu. Počítá s nekonečnými možnostmi, věří v pokrok. Současnost je pro něj provizoriem či minulostí. Nemůže tudíž brát vážně konfesionalismus.

4b. Otevřenost je nadčasová. Vše je možné v budoucnosti, i když v současnosti se to jeví nemožně.

4c. 4ČL odmítá sakrální jako součást minulého tmářství. Totalita světa je mu profánní.

4d. 4ČL zvládá svět pohybem, nikoli nějakou tradiční metafyzickou hierarchií.

4e. To vše se spojuje v univerzalistické planetární myšlení.

Myšlenka jednoty kosmu, dějin, světa, křesťanstva se najednou objevuje s nebyvalou dynamikou a stává se výchozím předpokladem pro posuzování pohybu světa. [140]

5. Transcendence se 4ČL otevírá v naplňování mezilidských vztahů, v lásce. 4ČL uznává a cení hrdinství a obětavost. Ovšem přestože na lásce není stejně jako na víře nic ověřitelného, 4ČL zůstává na tom, že víra pro něj nemá smysl.

Víra skrze lásku dělající musí imanentní skutečnosti vtiskovat projevy solidarity, oddanosti, lásky, které jsou nečekané, které otevírají skutečnost i budoucnost naprosto novým, nečekaným směrem, a tak ověřují realitu víry. [141]

6. 4ČL je schopen mluvit o transcendenci v etických dimenzích, přes touhu po (náb.) prožitku se dostává k umění. Touha po náboženské zkušenosti jej dostává např. až do polohy hippies.

Skutečná transcendence se vůbec z lidské strany nedá otevřít, otvírá se z Boží strany. Tam, kde se otevře, strhuje člověka nejen k výpovědi v pojmech, nýbrž k slavení, k chvalám, k výpovědím, které neplynou pouze z racionálního myšlení, nýbrž z myšlení mýtopoetického. [142]

7. 4ČL se vyrovnává s otázkou absurdity utrpení. Rebeluje proti nelidskosti systému, vede proti utrpení boj, aby jej potlačil, nebo mu předešel.

Boha ako někoho, kdo utrpení posílá či působí, sekularizovaný člověk přijmout nechce. Bůh je pro něho myslitelný jedině na straně trpících. Že tu zaznívá nesmírně hluboký, vlastně centrální motiv Evangelia, stojí mimo veškerou pochybnost. [143]

Toliko k charakteristice 4ČL. Ačkoli jsme v pokušení nepřiznat se k němu a hodnotit jej negativně, jeho „protest“ je namířen právě proti tomu, co s Kristem nemá co do činění (rozkládající se křesťanská civilizace).

V některých Bonhöfferových závěrech o 4ČL s ním nemůžeme souhlasit. 4ČL není ve svém hledání, skepsi, sebevědomí a důrazu na autonomii dospělý, vyvinutý a zralý. Nese spíše atributy mládí. Není rovněž nenáboženský.

Sekularizovaný člověk nemůže utéci posledním otázkám smyslu života a smrti. Nedokáže je zodpovědět, avšak ví o nich, pálí jej. Klade tyto otázky církvi. [144]

2. Norma srozumitelnosti zvěstování

Ve vzduchu visí otázka kazatele, který neví podle kterých posluchačů se má řídit. Zda podle třetího člověka, 4ČL, či podle tradičního Evangelíka. Barth kupříkladu budí dojem, jakoby musel člověk přijmout celé tradiční křesťanství, aby mohl být křesťanem. (147) My tvrdíme, že je potřeba oslovit sekularizovaného člověka přímo z písma a ne nasazovat mu chomout tradice, abychom jej mohli takto oslovit.

Souhrnně je tedy možno říci, že „homiletická strategie“ současné kazatelny spočívá v úsilí neztratit důvěru „třetího člověka“ na jedné straně a oslovit „čtvrtého člověka“ na straně druhé. [147]

3. Interpretace evangelia dnes

Podobně jako v Novém zákoně, i dnes je možná třeba nasadit nové páky.

Základní překážkou pro pochopení Evangelia je, jak vyplývá z předchozího rozboru dnešní homiletické situace, skutečnost, že církev, i církev reformační nám Evangelium předala v metafyzické interpretaci. [149]

...

Kategorie, ve kterých se pohybuje myšlení současného člověka, jsou kategorie existenciální, personální, dejinné, eschatologické.

...

Ani zdaleka nemáme za to, že odmítnutím metafyzické interpretace je vyřešena ontologická otázka. Ta zůstává nedořešena, jak je patrné zejména ve vyznání víry v Boha, a není ji možno obejít. Dá se říci, že právě v tomto smyslu nebyl K. Barth zatím překonán. [150]

...

Tam, kde se nám pod vedením Ducha podaří obrátit pozornost směrem ke Kristu jako k někomu, kdo je poslední zárukou člověka i světa, lásky a milosrdenství, tam teprve lze rozvinout „eschatologickou interpretaci“, která víru v Krista myšlenkově upřesní a vyznavačsky dotáhne a pozadí námitek a pochybností, které jsou netradičnímu členu církve vlastní. [152]

...

Přistupujeme-li ke Kristu jako k někomu, kdo představuje nepodmíněnou skutečnost v podmíněném světě, stále více rozeznáváme, že nejde o nějaký princip, nýbrž o eschatologickou událost naprosto univerzální povahy, zakotvenou v předpovědích Starého zákona, událost, která určuje dějiny, dává jim smysl i cíl. [153]

4. Theologie angažovanosti / J. L. Hromádka

Hromádka se po zkušenosti mnichovské zrady vymezil proti třetímu člověku. Hromádkova teologie poskytuje platformu pro syntézu kladů současného teologického myšlení. Ukazuje na Krista, který jako Beránek unesl svět.

<https://selah.diet/knihy/soucasne-pokusy-o-interpretaci-evangelia/>