

K Ř E S Ť A N S K Á
REVUE
Č T V R T L E T N Í K P R O O D P O V Ě D N Ý D I A L O G

EVROPANSTVÍ

Daniel Kvasnička: V Evropě jsme vždycky byli její součástí	6
David Novák: Proč si Evropa nedůvěřuje?	8
Jiří Schneider: Evropanství je starost a výzva k ostražitosti (rozhovor s Josefem Kreuterem)	15
Lukáš Klíma: Prof. David Flusser a jeho přínos pro židovsko-křesťanský dialog	36
Literární vzpomínka na Davida Flussera od Viktora Fischla	43

K Ř E S Ť A N S K Á REVUE

ČTVRTLETNÍK PRO ODPOVĚDNÝ DIALOG

založili v roce 1927 Emanuel Rádl a Josef L. Hromádka

ročník XC • číslo 1 • březen 2023

EVROPANSTVÍ

OBSAH

Úvodník (Pavel Hošek) 1

Téma

Matouš Holeka: Mýtus střední Evropy: Patříme na Východ, nebo na Západ? 2

Daniel Kvasnička: V Evropě jsme vždycky byli její součástí 6

David Novák: Proč si Evropa nedůvěřuje? 8

Vladimír Albrecht: 40 let rámcových programů EU pro výzkum, vývoj a inovace 11

Rozhovor

Jiří Schneider: Evropanství je starost a výzva k ostražitosti

(rozhovor s Josefem Kreuterem) 15

Eseje a studie

Petr Macek: Perspektiva vzkříšení v pojetí teologie příběhu 23

Štefan Šrobár: Migrácia ako výzva pre kresťanstvo 27

Pavol Bargár: O pletive vzťahov a revolučnej intimite kázání

Gn 2,4b–7.15 a Mk 1,14–20 33

Lukáš Klíma: Prof. David Flusser a jeho přínos pro židovsko-křesťanský dialog 36

David Flusser: „Ježíš – ne Caesar“ 40

Viktor Fischl: Literární vzpomínka na Davida Flussera 43

Recenze

Židovské prameny raného křesťanství (Lukáš Klíma) 46

Milí čtenáři,

právě otvíráte první letošní číslo Křesťanské revue, jehož tematické články se věnují otázce, jaký je vztah obyvatel České republiky k Evropě a k Evropské unii. Tento vztah je nepochybně zajímavý a složitý. Naše nevelká země, ležící v samém srdci Evropy, je vzhledem ke svému geografickému umístění přirozeným mostem mezi Západem a Východem. Položíme-li důraz na politické a národnostní souřadnice, leží Česká republika na rozhraní mezi slovanskými a germánskými zeměmi. Historicky byly osudy našich předků zásadně určovány těsným sousedstvím Ruské říše na východě a Německé říše na západě. Před případnými nevítanými návštěvami z těchto dvou sousedních říší nás spíš pomyslně než skutečně „chránil“ jen věnec pohoří, lemující politické hranice. A občas se přes tato pohraniční horstva přivalila nepřátelská vojska našich silnějších sousedů.

Snad právě pro tuto opakovanou historickou zkušenost, vepsanou hluboko do českého podvědomí, hledí český člověk na všechno, co přichází zpoza pohraničních horských hřebenů, s nedůvěrou. Nedůvěřuje politickým celkům vyššího řádu, do kterých je čas od času naše země zvána, někdy i po dobrém. Obává se, že tyto celky vyššího řádu chtějí naši malou zemi uprostřed Evropy pozřít. Nebo aspoň zničit a využívat. Český člověk se obává, že tyto celky vyššího řádu mají více méně vždycky nekalé úmysly, že to s námi nemyslí dobře, že chtějí vysávat naše omezené zdroje a vnučovat nám svoji agendu. Cítili jsme se tak vůči Rakouské monarchii, cítili jsme se tak vůči německé Třetí říši, cítili jsme se tak vůči Sovětskému svazu. A teď se tak, paradoxně, leckdy cítíme i vůči Evropské unii. Velmi nelibě neseme tak zvaný diktát Bruselu.

V typicky českém postoji vůči politickým celkům vyššího řádu je ale, zdá se, zvláštní dvojnásobnost či vnitřní rozpor. Na jedné straně je tu očekávání, že se o nás postarají, že zajistí naše potřeby, že nám dají dotace na všechno, o co si řekneme. Na druhé straně je tu ale obvykle malá nebo dokonce nulová loajalita vůči těmto „dárcům dotací“, i tehdy, když dávají štědře a když výhody našeho „područí“ převažují nad nevýhodami. Je to pro nás „cizí vrchnost“. Ve vztahu k institucím Evropské unie je tento historicky podmíněný postoj problematický a mnozí pozorovatelé, pocházející z jiných evropských zemí, nad ním kroutí hlavou. Lidí, kteří chápou Evropu a Evropskou unii jako společný dům, na jehož utváření se aktivně podílíme, není v naší zemi mnoho. Bruselští úředníci jsou většinou vnímáni jako nová cizí vrchnost.

Ale možná by to šlo celé vzít úplně jinak. Možná by šlo místo stížností a pasivity využívat všech možností k aktivnímu utváření společného evropského domu. A možná by šlo chápat naši specifickou geografickou a politickou pozici nevelké země v srdci Evropy jako příležitost. Příležitost stát se místem prostředkování kulturní a obchodní výměny, ano, křížovatkou kultury a obchodu, plodným rozhraním mezi odlišnými tradicemi, které se vzájemně setkávají a v tomto setkávání se může rodit i cosi nového a jedinečného.

Milí čtenáři, přejeme vám pokojné jarní dny a inspirující čtenářské zážitky.

Za redakční radu

Pavel Hošek

MÝTUS STŘEDNÍ EVROPY: PATŘÍME NA VÝCHOD, NEBO NA ZÁPAD?

Matouš Holeka

Jsme si jisti, kam náležíme? Často totiž o sobě hovoříme jako o příslušnících střední Evropy. V tomto označení se může skrývat úsilí vyhnout se rozhodnutí, jestli chceme přináležet na Západ, nebo na Východ. Tuto českou či dříve československou nevyhraněnost doprovázela touha po hledání vlastní výjimečnosti, když se mnozí domnívali, že vedle Západu a Východu můžeme svébytně existovat my jako střed. Naše dějiny ale ukazují, jak tato představa měla neblahé důsledky. Je zajímavé, že tuto vizi propagoval i nejvýznamnější český evangelický teolog 20. století Josef Lukl Hromádka, který patřil společně s Emanuelem Ráblem k vůdčím osobnostem tohoto časopisu. V době první republiky patřil k významným intelektuálním tvářím demokratického Československa, což potvrzovaly jeho průlomové knihy o ekumenismu. Během druhé světové války a po ní se z něj ale stal „jiný člověk“ i díky jeho snaze o dorozumění mezi Východem a Západem. Tehdejší Československo v něm mělo hrát nezastupitelnou roli.

K falešnému pocitu „národní výjimečnosti“ přispěla doba po druhé světové válce, završená únorovým převratem v roce 1948 a období pražského jara roku 1968, kdy jsme snili o představě, že lze být nezávislí jak na Východu, tak i Západu. V obou klíčových okamžicích našich dějin ale lidé očekávali něco jiného. Ve druhé polovině čtyřicátých let 20. století se staly populárními myšlenky svázané s komunistickými idejemi. Komunisté a jejich příznivci zdůrazňovali, že jedním z jejich cílů je bojovat proti nerovnosti mezi lidmi, kterou dle nich zapříčinila dřívější jednostranná orientace na Západ. Zároveň také hlásali, že budou budovat vlastní „českou verzi socialismu“, což ale po roce 1948 definitivně vzalo za své. V šedesátých letech šlo naopak o zmírnění komunistické diktatury a hledání tzv. „třetí cesty“. K její realizaci docházelo v rámci „socialismu s lidskou tváří“. Obě tyto dějinné události nás ovlivňují i v současnosti. Zvláště aktuálními se mj. ukazují tváří v tvář současné válce na Ukrajině, která je určitým testem naší ochoty poučit se z minulosti a přestat lavírovat, kam patříme.

Zásadní pro pochopení událostí po druhé světové válce je rok 1938, který většina národa vnímá jako trauma. Odehrála se v něm zrada našich západních spojenců, Anglie a Francie, v německém Mnichově. Ti nás vydali do rukou nacistického Německa. Tato událost přivedla mnohé Čechy k nedůvěře vůči Západu. Ztělesněním národního zklamání se stal Edvard Beneš, v době Mnichova a též po druhé světové válce československý prezident. Deziluze ze Západu jej přivedla již během války k cestě do Moskvy, kde v prosinci roku 1943 podepsal smlouvu o přátelství se Sovětským svazem. Motivem tohoto jednání ale nebylo definitivní odvrácení od Západu,

nýbrž snaha spolupracovat jak se zeměmi na Východě, tak i na Západě. Beneš ale se svou rozkročeností neuspěl, protože Sovětský svaz a jeho čeští spolupracovníci se ukázali jako silnější protivníci, se kterými nakonec prohrál. Jeho neštěstím byla naivní představa, že si jako Češi nemusíme vybírat, na jakou stranu chceme patřit, ale že se můžeme stát mostem mezi těmito dvěma částmi světa. Tato myšlenka v sobě skrývala ideu o „české jedinečnosti“, v níž byla zjevná nadřazenost jak vůči Východu, tak i Západu. V té době mnozí podlehli jistému velikášství, v němž hrálo důležitou roli scestné uvažování, že si vystačíme sami. To ale nakonec vedlo k našemu pohlcení „velkým bratrem“ z Východu.

V osudové druhé polovině čtyřicátých let rozvíjel své postoje k vztahu mezi Východem a Západem také Hromádka. Zajímavé je, že místo, kde rozvíjel tyto úvahy, bylo nejenom jeho domovské Československo, nýbrž i Spojené státy americké, kde žil během druhé světové války v exilu jako emigrant. I když je možné říci, že cizí prostředí mu mohlo nabídnout odstup od domácí situace a psát o poměrech v Československu se zkušeností člověka na Západě, tento předpoklad se nenaplnil. Hromádka se naopak zaměřil na vzájemné obohacování Východu a Západu, z kterého mu ale vyšel lépe Východ. Svědčí o tom jeho slova v článku „Sovětská hádanka“ z ledna roku 1944, který byl publikován česky v roce 1946 v knize nazvané *Mezi Východem a Západem*: „Jestliže však porozumíme smyslu své doby a přistoupíme-li ke svému poslání s plnou vahou víry a oběti, může být započata skutečná synthesa toho, co nazýváme evropským Východem a demokratickým Západem. Naše kladné a sebekritické pochopení sovětské situace může dopomoci křesťanskému jádru evropského Východu k novému dynamismu, malým národům k vysoké míře sebeurčení a poválečné Evropě k dlouhému období stability a míru. A naopak, naše nedůvěra a podezření neúprosně připraví cestu k nové katastrofě.“ (Hromádka, *Mezi Východem a Západem*, 1946, s. 39) Hromádka sice hovoří nejprve o nutnosti syntézy, jenomže si ji představuje tak, že budeme pozitivně hodnotit Východ, který nám pomůže k sebeurčení a zajistí mír. Příznačné je, že autor v tomto citátu nepíše nic kladného o Západu, neboť jeho vliv pravděpodobně považoval za natolik neblahý, že pokládal za nutné vychválit pouze Sovětský svaz. Můžeme si proto položit otázku, zda lze u Hromádky hovořit o skutečné syntéze, protože z jeho slov vyplývá, že Východ je pro něj větší „dobro“ než Západ. Slova o syntéze je možné pokládat jistým způsobem za kamufláž, neboť se za nimi skrývala sympatie k „velkému dubisku“ na Východě. Potvrzují to i Hromádkova slova z jeho dalšího článku „Rusko a Západ“ z ledna 1944, který též vyšel v již citované knize: „Ale právě proto, že Rusko je nadějí budoucího obecného smíření, rozvine se v něm mnoho z toho, co kdysi bylo slávou Západu. Idea rytířství, služby slabým, chudým a poníženým nabudou v Rusku nové podoby.“ (*Mezi Východem a Západem*, s. 45)

Hromádkova fascinace Sovětským svazem ale nebyla jediný úlet. V jeho úvahách se totiž objevuje představa o „československém mesianismu“, v níž je tehdejší československý národ vnímán jako vyvolený pro dohodu mezi Východem a Západem. Výstižně to Hromádka naznačuje těmito slovy: „...chtěl bych to zdůraznit kdekoliv a s kýmkoliv mluvím v ČSR, že zejména my, Čechoslováci, jsme povoláni, abychom

udělali vše pro dohodu, pro upřímnou dohodu, pro upřímné dorozumění mezi tím, co my nazýváme Východem – mezi sovětským lidem na jedné straně a mezi západními demokraciemi na straně druhé. ... Zdá se mi – pravím to ve vši skromnosti – že ČSR má jedinečné postavení v Evropě a ve světě. U nás se stýká Západ a Východ jedinečným způsobem.“ (Hromádka, *Komunismus a křesťanství*, 1946, s. 11) Za výmluvnou lze považovat Hromádkovu myšlenku o „jedinečném postavení ČSR ve světě a v Evropě“. Zdá se, že tímto postojem se snaží vyjmout Československo ze skupiny malých národů a přiřknout mu nejen evropský, ale i světový význam. Důsledkem Hromádkova myšlení ale nebyla větší československá svébytnost, nýbrž vstup do koloniální říše pod vedením Sovětského svazu.

Šedesátá léta minulého století se vyznačovala postupnou snahou oslabit těsnou spolupráci s říší na Východě. Toto úsilí ale bohužel nevedlo k připojení k západním demokraciím, nýbrž k budování vlastní československé verze socialismu. Naše případné touhy přidat se k Západu by ale pravděpodobně zůstaly oslyšeny, jak o tom svědčí neochota západních zemí pomoci nám bojovat proti srpnovým okupantům. K této neochotě však mohla přispět i československá domýšlivost, která spočívala v důrazu na náš jedinečný přínos nejenom Evropě, ale i celému světu.

Jedním z protagonistů takového chápání „pražského jara“, které vyústilo 21. 8. 1968 v okupaci, byl právě také Hromádka. Svědčí o tom jeho dopis tehdejšímu 1. tajemníkovi ÚV KSČ Alexandru Dubčekovi z 23. 10. 1968: „...Především nezapomeneme nikdy, že pod vašim vedením a za pomoci Vašich nejbližších spolupracovníků (presidenta Ludvíka Svobodu v to počítaje) sjednotil se náš lid v té míře, jaké já sám ze svých padesátiletých zkušeností nepamatuji. To je historická skutečnost, která je předpokladem i pro naši nadějnou práci v příštích měsících a letech. ... Za druhé 21. srpen znamená naše morální vítězství. Mocensky jsme byli sraženi, ale mravně a politicky jsme zvítězili.“ (Peter Moree, Jiří Piškula, *„Nejpokrokovější církevní pracovník“: Protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945–1969*, 2015, s. 350) Oba body tohoto Hromádkova dopisu ale vyvolávají pochybnosti, zda jde o reálné vidění situace. Po 21. srpnu sice došlo k mimořádnému sjednocení národa, je tu ale otázka, zda je zapříčinili představitelé komunistické strany. Ti totiž s výjimkou Františka Kriegela podepsali 27. 8. tzv. Moskevský protokol, jehož součástí bylo odmítnutí ideje „pražského jara“ a přijetí „bratrské pomoci SSSR“, což vedlo k budoucí normalizaci. Pět dní před Hromádkovým dopisem Dubčekovi, už 18. 10. 1968, navíc tehdejší Národní shromáždění schválilo smlouvu o dočasném pobytu sovětských vojsk, pro niž hlasoval i první muž strany Dubček, přičemž čtyři její odpůrci včetně Kriegela za to byli o rok později potrestáni ztrátou poslaneckého mandátu. Je proto namístě se ptát, zda 21. srpen nebyl spíše „den porážky“ místo „dne morálního vítězství“. Hromádkův „naivní optimismus“ ostatně selhal během dvacetileté normalizace, které se ale v podstatě nedožil, neboť zemřel devět měsíců po jejím počátku, v prosinci 1969.

Kromě přivítání obrodného procesu v roce 1968 Hromádka v rozvíjení myšlenky o „československé jedinečnosti“ pokračoval. Potvrzují to další slova z již citovaného dopisu: „Obrodný proces Vámi zahájený má mohutný dějinný význam pro nás, pro

TÉMA Matouš Holeka: Mýtus střední Evropy: Patříme na Východ, nebo na Západ?

mezinárodní socialismus, ano pro pokrok sociální a politický na celém světě.“ („*Nejpokrokovější církevní pracovník*“, s. 350) Hromádka socialismus s lidskou tváří nazývá „naším povznášejícím posláním v dnešních světových zápasech“. („*Nejpokrokovější církevní pracovník*“, s. 350) Zajímavou na Hromádkově myšlení zůstává snaha vylíčit tehdejší Československo jako „speciální národ“, sloužící jako vzor ostatním národům, kteří se od něj mají učit. Tento povýšenecký tón ale působí spíše jako maska pro zakrytí našich selhání, kterých jsme se dopustili. Protože kdyby šlo o skutečně „heroický čin“, musel by být doprovázen dalšími pozitivními skutky, a nikoli ústupky, které vedly k již zmíněné normalizaci.

Na jedné straně je pozoruhodné, jak někdejší evangelický teolog Hromádka dokázal aktuálně reagovat na problémy doby a vystoupit tím z jistého „evangelického závětrí“. Rubem této angažovanosti byl ale mj. i idealizovaný pohled na roli tehdejšího československého národa. Tato Hromádkova představa je mnohdy ožívována i dnes. I když jsou tyto minulé události našich dějin již definitivně za námi, neznamená to, že nemají na současnost žádný vliv.

Dnes, více než 30 let po pádu komunismu, se naštěstí nacházíme v jiné situaci, a to díky našemu přihlášení k Západu, respektive v roce 1999 k NATO a poté, v roce 2004, i k Evropské unii. Zdálo by se tedy, že již máme za sebou přemýšlení o tom, jestli chceme patřit na Západ, nebo na Východ. I když jsme ale již součástí Západu, stále se v naší zemi objevují hlasy, které operují s „českými zájmy“, jež mají často blízko k důrazům na „českou jedinečnost“. Toto téma se ostatně objevilo v nedávných prezidentských volbách v souvislosti s válkou na Ukrajině, když jeden z kandidátů Andrej Babiš hovořil o uspořádání mírové konference v Praze s účastí světových lídrů. I když je zřejmé, že v tomto případě jde o nereálnou možnost, jsou tyto úvahy vedeny snahou, abychom se stali tzv. „pupkem světa“. Zároveň je zřejmé, že dopad tohoto konání by byl podobný jako u Hromádky, v jehož případě nás úsilí být most mezi Západem a Východem přiblížilo k Sovětskému svazu. Nejde tu ale o to srovnávat Hromádku a Babiše, nýbrž upozornit, že pokud se staneme zajatci naivity a iluzí, spojených s vlastní výjimečností, nedojdeme k zdárnému cíli. V nynějších prezidentských volbách jsme sice svou „přináležitost k Západu“ potvrdili, důležité ale bude definitivně se odklonit od „české jedinečnosti“ k pokorné spolupráci s druhými, v níž můžeme nalézt svou vlastní národní identitu.

Autor je teolog a publicista.

V EVROPĚ JSME VŽDYCKY BYLI JEJÍ SOUČÁST

Daniel Kvasnička

Čeští a moravští křesťané byli, jsou a budou samozřejmě součástí Evropy. Ne vždy to však znamenalo totéž, co dnes. Jednotlivé proměny evropanství proto stojí za pozornost.

Píšu nyní jako Evropan, který svou orientaci dal najevo mnohokrát i veřejně. Snad nejsilněji účasti v kampani zvané ANO pro Evropu v rámci občanského sdružení, které se před referendem o vstupu do Evropské unie angažovalo ve vysvětlování smyslu českého členství. Naše práce byla odpověď na výzvu pana prezidenta Václava Havla, který už nebyl dostatečně zdrav na realizaci kampaně před volbami do Poslanecké sněmovny v roce 2002, na Evropě mu ale velice záleželo, proto se postavil do čela občanského sdružení ANO pro Evropu jako jeho čestný předseda.

Proměny evropanství

Evropanství je přímo spojeno se vzdělaností. Sáhnu-li hlouběji do historie, pak vidím, že před Husem bylo samozřejmé, aby nobilita studovala v zahraničí. Například Arnošt z Pardubic byl vychováván na evropských univerzitách, protože na to jeho rod měl. Rozhodovala síla rodu a ambice tehdejšího dvora.

Jeden z administrátorů pražského stolce, Jan Železný, biskup litomyšlský, v Evropě vzdělání nezískal. A pokud se už v Evropě objevil, tak jako žalobce v Husově procesu. Nechyběla mu horlivost, chybělo mu vzdělání. Právě s Husem se evropanství zachvělo. 456 šlechtických rodů, které psaly jmény svých představitelů v září 1415 stížný list do Kostnice, bylo rozhořčeno jako davy na demonstracích. Dopis byl pečetěn na osmi místech země a zněl jako protest proti urážlivému procesu a popravě mistra Jana Husa.

Jednalo se o celkem bezmocné vzepětí proti Evropě, které přišlo pozdě. Za nějaký čas byli zase čeští a moravští muži na evropských učilištích. Studenty podporovala Jednota bratrská důmyslnou nadační formou, jak svědčí dokumenty, zachované v archivu biskupa Matěje Červenky, který byl nalezen téměř náhodou v Mladé Boleslavi a vypráví o stavu duše českých a moravských bohoslovců. Na studia se již nedostávali pouze potomci šlechtických rodů, ale všichni ti, kteří byli schopni uspět. Například Jan Amos Komenský.

Ve všech bouřích jsme se paradoxně přidali k Evropě národů. Rakouský dům Habsburků se opájel představou, že se mu dostalo zvláštního poslání od Hospodina pro říši i pro církve. Vzdělanost se pak šířila v barokní podobě výchovného systému, tzv. *Pietas Austriaca*, který se stal konceptem pro mnišské řády. Vnesl do našeho pro-

středí především španělskou podobu autority, u které byla rozhodující víra, nikoli vzdělání.

Jmenovitě kapucíni, reformovaní karmelitáni, piaristé a samozřejmě jezuité se podíleli na státní zakázce vzdělávání národa. Tato koncepce našemu evropanství zprvu kladla mnohé překážky. Zvláště piaristé nastoupili všude, kde před nimi bylo bratrské školství, a oproti bratřím, kteří vzdělávali děvčata i chlapce, vzdělávali jen mládence. (Léty se tato péče přetavila do podoby, která paradoxně vychovala to nejlepší pro národní obrození.) Evropanství v podobě rakouské říše však ve skutečnosti představují českému národu především spisovatelé jako Franz Kafka nebo jednotlivé literární postavy jako Švejk či Cimrman. Proto se coby celek nikdy nemůžeme dobrovolně vrátit k podobě Evropy v rukou mocnářství. Neuměli jsme ji transformovat. Byla a je nám spíše k smíchu.

Vnější a vnitřní izolace

Vzdělanost byla a je významným evropským rysem. Spíše než evropskými tituly se evropanství vyznačuje schopností vnímat a vést rozhovor. Samotné evangelium vzniklo v kontextu antické vzdělanosti a v evropském prostředí se dobře vyvíjelo. Křesťanské církve fungovaly vždy v rámci Evropy. Katolický svět měl svoje centrum v Římě, evangelické církve pěstovaly evropské kontakty s Nizozemím a východním Německem. Po pravdě řečeno, naše společenství byla vždycky evropská, dokonce transatlantická.

Církev bratrská se narodila z Bostonské misie a z práce tkalce Jana Balcara, který podporu pro práci svobodné reformované církve našel v Polsku, Skotsku a Nizozemí. V naší generaci jsme byli vychováváni německou teologií, kazatele nám vyškolilo švýcarské teologické učiliště a Kralickou bibli tiskla Britská biblická společnost, což se některým na vojně stalo osudným, protože politrucci nesnesli pohled na imperialistickou tiskařskou čern.

Kromě vnější izolace od Západu nás však zasáhla i ta vnitřní. Mohlo by se zdát, že pro křesťanskou povahu je evropanství naprosto samozřejmé, logické, ale tak to zdaleka není. Vnější izolace a nevzdělanost vykonaly svoje. V letech 2002 a 2003, kdy probíhala kampaň za vstup do EU, jsem byl překvapen výrazným nezájmem křesťanů o jakoukoliv ideu Evropy. Nechtěli vést ani rozhovor. Ač jsem se svými hosty směřoval do kostelů a církevních budov, po čase jsem od toho upustil, protože jsem neunesl ostudu, kterou křesťané svou nevělí k rozhovoru dělali. Nedovedli být partnery v diskusi.

Výsledek referenda jsem prožíval jako první volby, které jsme vyhráli. Ve volebním štábu jsme nečekali tak vysokou volební účast. Přes 77 % hlasujících (41,73 % ze všech oprávněných voličů) vyjádřilo se vstupem do EU souhlas. I přes euforii z výsledku mi však bylo jasné, že ten souhlas patřil předně možnostem cestování a časově i euru jako evropské měně.

Vady evropské integrace

Jakýkoliv záblesk jednoty dostával v minulých letech notně zabrat. Slogan o České republice na prvním místě má žet podporu mnoha křesťanů. Ta pramení v nevzdělanosti, nechotě diskutovat a ve velkém množství alternativních informací. Samozřejmě k tomu přispívají také některé skutečnosti, zakořeněné mimo jiné v církevním prostředí. Takovým příkladem může být „papalášství“, když se ti, kteří mají něco společného s Evropou, prezentují jako důležitější než ostatní. Zůstává po tom hořká pachuť a mnoho prováděcích předpisů pro evropské programy je pak představováno jako diktát z Bruselu.

Značnou roli hrají všudypřítomné lži, například, že Brusel je sídlo zla – jako by Evropa byla to samé co Brusel. Evropou ve vlastním smyslu jsme naopak my všichni. Začíná to u domácího stolu, v naší farnosti a pokračuje ve schopnosti konsensu vzdělaných a kulturních lidí. Jen ti se mohou domluvit. Léčí nás společná péče o Ukrajinu, velmi nám pomohlo půlroční předsednictví v Radě Evropy v roce 2022.

Tvrzení o tom, že evangelium je nepolitické, prorůstá celou naší historií. Buď se Evropě posmíváme, nebo předstíráme, že není. Nebo ji budeme alespoň s Ježíšem ignorovat. Svět nás nezajímá a politika už vůbec ne. Tak to říká hodně lidí. V evangeliu je to ale jinak. Ježíš se vyzná v politice své doby, umí si rýpnout do sociální nespravedlnosti, nezavrhne papaláše, ale také jim neskáče na lep. Překračuje obecně přijímané normy a hovoří s pohanskými cizinci, pomáhá jim, a dokonce jejich víru doporučuje.

Nic ze zmíněných vad evropské integrace se nedá vyřešit mávnutím kouzelného proutku. Stejně jako nelze stoprocentně vymýt riziko smrtelnosti, protože život je stoprocentně smrtelný. Podobně to platí i o Evropě a vzájemné integraci. Mnohé z toho se však dá léčit, byť postupně a pomalu. Je potřeba o tom spolu navzájem mluvit – a to klidně v kostele!

Autor je kazatel Církve bratrské v Litomyšli.

PROČ SI EVROPA NEDŮVĚŘUJE?

David Novák

Je to Evropa, která poskytuje prostor svobody, jenž je upírán přistěhovalcům v zemích původu. Současně je to Evropa, která trpí silným pocitem viny, vedoucím k sebedůvěře. Problém je v tom, že ostatní, mimo evropskou kulturu, takto hlubokou nedůvěru vůči své vlastní kultuře nemají.

V následujících řádcích budu vycházet z myšlenek francouzského esejisty a dramatika Pascala Brucknera, který píše, že dnešní svět je rozdělen na dva tábory. Na svět, který obviňuje, a na Evropu, která se omlouvá. Od Evropy se potom vyžaduje kajičnost...

Když jsem pročítal reakce na atentáty, spáchané islámskými radikály na různých místech Evropy, potom se až nápadně často ozývaly zhruba následující hlasy: „Můžete si za to díky svojí aroganci sami. Evropa by měla zpytovat svědomí.“ Stejně nesmysly jsem průběžně četl během i po hysterických reakcích islámského světa ohledně karikatur Mohameda. Skoro jsem nabyl dojmu, přesně v duchu Brucknerových myšlenek, že se za tyto i další zvěrstva, spáchaná na Evropanech, má Evropa omlouvat, protože v minulosti páchala a někdy i nyní páchá mnohé škody.

Podobné názory se ozývaly, když Rusko vtrhlo na Ukrajinu. Údajně se jednalo o reakci na stále ponižování Ruska Západem (tedy i Evropou). Málokdy už ale slyšíme, že žijeme na jednom z mála kontinentů, kde se děti ve školách velmi otevřeně učí o našich minulých zločinech. Srovnajme třeba vyrovnávání Němců s druhou světovou válkou a s postojem Turků vůči genocidě Arménů.

Bruckner hovoří o tom, že po roce 1945 se Evropa nejenom rozhodla, že státy, které ji tvoří, již nebudou mezi sebou válčit. Evropská tradice sebekritiky, vzešlá z křesťanství a zapustivší kořeny v osvícenství, je dle něj to nejlepší, co máme. Problém je v tom, píše Bruckner, že místo toho, aby Evropa našla v kritice svůj hnací motor a dynamickou sílu, utápí se v sebenávisti, která dodnes zůstává na levici, na krajní levici i v určitých pravicových kruzích.

Určitě je skepse, kritika, reflexe, řekněme tomu, jak chceme, pro jakékoli společenství, včetně našeho evropského, důležitým motorem. Moje otázka ale je, zda se ještě jedná o kritickou reflexi, křesťanským slovníkem řečeno pokání, nebo už o jakousi sebenávist. Myslím, že se bohužel jedná o to druhé.

Jakkoli se mnohým kritikům EU může zdát následující důraz poněkud pokleslý, je třeba napsat, že žijeme na kontinentě hospodářského blahobytu. Nemyslím si, že důvodem je pouze ekonomická minulost, podle mě jde i o přítomnost. Evropští ekonomové zřejmě nejsou až takoví diletanty, jak se nám někteří snaží namluvit, jakkoli víme, že Evropa průběžně, stejně jako celý svět, prochází krizí, kterou se snaží řešit federalizací státních rozpočtů.

Vrátíme-li se k myšlence blahobytu, potom i díky němu do Evropy proudí lidé z dalších kontinentů a zemí a zdaleka se nejedná jen o zoufalé Ukrajince. Důvodem není jen ekonomika, ale i svoboda. V Evropě stále máme značný prostor svobody, který zdaleka není samozřejmost v mnoha zemích, z kterých do Evropy přistěhovalci přicházejí. Třeba tam, kde je oficiálním náboženstvím islám a kde představa, že si postavíte křesťanský kostel na veřejném místě, je sci-fi.

K této realitě ale Bruckner dodává: „Paradox, v němž nyní žijeme a který mi připadá šílený, spočívá v tom, že Evropa sama sebe ochotně zostuzuje, zabředá do extrémní skromnosti, byť v ní hromadně hledají domov obyvatelé ostatních kontinentů. Byl bych rád, kdybychom se této asymetrie dokázali zbavit. Kdybychom žalobu obrátili proti žalobcům samotným a naočkovali trochu jedu špatného svědomí všem režimům, které se trvale tváří jako mučednické, a přitom mučí své odpůrce, tyranizují vlastní obyvatelstvo a zároveň drží vztyčený prst nad obětním beranem – Evropou.“

Kde je ale problém? Co se to s Evropou děje? Britský novinář, esejista a spisovatel Douglas Murray popisuje následující otřes: „Katastrofu evropského myšlení jsem

si naplno uvědomil na konferenci v Heidelbergu. Skupina akademiků se sešla, aby diskutovala o evropsko-arabských dějinách. Brzy se ukázalo, že se nic nedozvím, protože se nic nesmí říct. Defilé historiků a filosofů vynakládalo ohromné úsilí, aby netvrdilo nic definitivního. Čím méně toho řekli, tím větší byla úleva. Podezřelé byly nejen dějiny, ale i politika, filosofie, ideje, i sám jazyk – ten musel být obehnan kordonem jako místo zločinu. První přerušení si vysloužily problematické pojmy jako národ a dějiny, a když někdo neprozřetelně vyslovil slovo „kultura“, diskuse skončila. Takový výraz je naprosto nepoužitelný, vždyť kolik neshod už způsobil! Je-li vůbec uznávána nějaká nadřazená myšlenka, pak tato: Ideje představují problém. Existuje-li nějaký společně uznávaný hodnotící soud, pak tento jediný: Hodnotící tvrzení jsou nesprávná. Existuje-li vůbec nějaká jistota, pak je to jistota, že žádná jistota neexistuje.“

Jenže většina lidí v životě jistotu hledá, protože pravda nám pomáhá vystavit jistotu před chaosem. Potíž je v tom, že mnoho lidí mimo evropskou kulturu takto hlubokou nedůvěru vůči své kultuře nemá a netrpí tak silným pocitem seabemrskacství. Tito lidé nemají problémy s myšlenkami, vedoucími k jiným závěrům, než které uznávají Evropané.

„Kultura sebezpochybňování a sebeobviňování není schopna nikoho přesvědčit. Navíc k takovéto kultuře jiné kultury pocítují opovržení,“ řekl Murray. S tím koresponduje ošklivá, ale trefná poznámka tureckého prezidenta Erdogana: „Západní demokracii můžeme použít jako autobus, a až bude v cíli, vystoupíme.“ Jako by někdy mezi některými evropskými elitami a stejně tak intelektuály platilo následující rčení: „O sobě si nic dobrého myslet nebudeme, naopak každého jiného jsme ochotni považovat za mnohem lepšího,“ vypůjčím si ještě jednou slova Murrayho.

Určitá slabost Evropy a celého Západu se v posledním roce nejvíce projevila právě díky válce na Ukrajině. Začtème se do slov Martina C. Putny: „Současné Rusko je kultura lži. Je to kultura nemluvení o tom, čeho jsme se dopustili. A dokud se Rusko nezačne kát za zločiny, jichž se dopustilo ve 20. století a jichž se dopouští stále, tak to nikdy lepší nebude. I kdyby to s Putinem dopadlo co nejdříve a co nejhůře, v což doufáme, nic se nezmění. Jednoho šilence nahradí jiný, menší šilence. Dokud se nezmění mentalita, dokud skutečně to pokání, to uvědomění vin, které jsme spáchali na Ukrajincích, na pobaltských národech, smlouva s Hitlerem, toto všechno, všechny ty okupace, všechny ty vpády... Dokud se nezačnou kát, dokud toto se nestane součástí vědomí takzvaných obyčejných Rusů, nic se nezmění.“

Nyní tyto řádky nikomu nevadí, jenže před ruskou invazí by leckdo protestoval, že je to odsuzující, černobílé, nechápající „duši Ruska“, nadřazující naši kulturu atd. Dnes víme, že to tak není, ale museli jsme dojít až tam, kde nyní jsme.

Evropa má co nabídnout, stále těží ze svých křesťanských kořenů, které si ale podkopává. Jedním z důsledků je, že ztrácí sebevědomí a nemalou vinu na tom mají někteří evropští intelektuálové. Víme, co nechceme, ale nevíme, co chceme. Zde by měla být slyšet církve. Jenže církev někdy vypadá tak, jak je popsáno v následující zkušenosti člověka, který se ke křesťanství nehlásí:

„Víte, dosáhl jsem určitého věku a pak jsem se v jednom nočním klubu stal pod obraz. A najednou mě napadlo, život nemůže znamenat jen tohle.“ Dotyčný, ač sám nekřesťan, se smutně ptá: „Jak je možné, že se mládež nesetká s křesťanstvím? Jak by mohla, když etablované církve již dávno ztratily svůj misijní zájem, někdy i samu víru. Nabízejí školení v různorodosti a pomocné sociální programy, ale velmi obezřetně se staví k Písmu, které kdysi hlásaly světu.“

Jsem vděčný, že mohu žít v Česku a že Česko je součástí Evropy. Je mi jasné, že Evropa má mnohé problémy, a to zdaleka ne pouze ekonomického rázu. Nemůžeme pominout problémy hodnotové, stále patrnější rezignaci na jakékoli morální soudy, což z dlouhodobého hlediska může mít fatální následky nejen pro Evropu, ale pro celý západní svět.

Zároveň si myslím, že je třeba odlišovat mezi kritikou, která je základem demokracie a cesty vpřed, a sebemrškačstvím. Zároveň popisované vakuum je pro církve výzva. Dokážeme do něj vstoupit? Pokud nikoli, pak do něj rádi vstoupí nejrůznější radikálové. A zatímco my budeme meditovat nad tím, co je to svoboda nebo víra, oni nám ji postupně seberou nebo zakážou....

Autor je publicista a předseda Rady Církve bratrské.

40 LET RÁMCOVÝCH PROGRAMŮ EU PRO VÝZKUM, VÝVOJ A INOVACE

Vladimír Albrecht

O neustále rostoucím významu vědeckého výzkumu v naší epoše pochybuje jen málokdo. Nové poznatky jsou velice rychle převáděny do praktických aplikací, takže velmi důležitou charakteristikou dnešní doby je nesmírný nárůst nových technologií. Vědecké výzkumné úsilí je tak na jedné straně orientováno na překračování hranic stávajícího poznání, ale na druhé straně nejpozději od poloviny 20. století nabývá na významu tzv. cílově orientovaný výzkum, který má přinášet řešení problémů, jimž člověk čelí. V tomto případě vědecké výzkumné úsilí má vést k dosažení cílů, které si zpravidla nestanoví vědecká komunita, nýbrž stanoví je sama společnost. V případě pandemie covidu-19 společnost vyžadovala nalézt účinnou vakcínu, která by vedla ke globálnímu potlačení této choroby. Zatímco základní (tj. posouvající hranice poznání) výzkum mohou úspěšně provozovat vědecké osobnosti na jednotlivých výzkumných pracovištích, výzkum cílově orientovaný vyžaduje téměř vždy spolupráci mnoha (nejen výzkumných) pracovišť. V současnosti globálně největším programem mezinárodní spolupráce ve výzkumu, vývoji a inovacích je program

Horizont Evropa, což je devátý rámcový program Evropské unie pro výzkum, vývoj a inovace, který se uskutečňuje v letech 2021–2027.

Rámcové programy (RP) byly zahájeny v r. 1984. V té době v Evropském společenství už deset let fungovala Evropská výzkumná nadace (jejímž vzorem byla do velké míry americká *National Science Foundation*), mezinárodní spolupráce se odehrávala v projektech COST (Evropská spolupráce ve vědě a technologiích) a rozsáhlá spolupráce byla realizována v oblasti mírového využití atomové energie (Společenství Euratom). RP jsou financovány z rozpočtu Evropské unie, jehož příjmy téměř úplně plynou z členských poplatků členských států EU, takže členské státy si vlastně RP samy financují. EU vydává na RP necelých 10 % svého rozpočtu. Cílem RP nikdy nebylo nahradit výzkum a vývoj, který je financován na národní úrovni, nýbrž vždy šlo o to soustředit finanční prostředky na mezinárodní spolupráci při řešení nákladných projektů s ambicí, aby jejich výsledky měly nadnárodní či dokonce globální význam. Prudký nárůst těchto rozpočtů dokládá, že zmíněná ambice je reálná. Zatímco první RP měl rozpočet 3,8 miliardy eur (tehdy ecu), současný 9. RP disponuje rozpočtem 95,5 miliard eur (cca 2300 miliard Kč). Zejména západoevropské univerzity, výzkumná pracoviště, ale i průmysl vytvářejí velký tlak na zvyšování rozpočtů RP. RP se staly hlavním nástrojem budování Evropské výzkumné oblasti (ERA – *European Research Area*), tedy vytváření prostředí, které posílí konkurenceschopnost EU v globální ekonomice, založené na znalostech.

RP mají komplexní strukturu témat, jejichž problematika je řešena různými typy projektů. Od počátku RP byla vždy největší část rozpočtu investována do výzkumu, jehož témata jsou určena potřebami evropské společnosti („*society needs driven research*“). Tuto část řídí a administruje Evropská komise (EK), která výzkumná témata stanoví po zevrubné diskusi s národními experty a následně na ně vypisuje výzvy na řešení projektů v určité problematice. Mezinárodní konsorcia, složená velmi často z velkého počtu týmů z různých států, pak zasílají EK své návrhy, jak hodlají danou problematiku řešit, aby dosáhly cíle stanoveného ve výzvě. Návrhy hodnotí nezávisle několik odborníků (nikoliv úředníci EK) a nejlépe hodnocené návrhy získají od EK finanční podporu pro týmy, které je budou řešit. Podpora u neziskových organizací (univerzity, výzkumné instituce atd.) kryje 100 % přímých nákladů týmu, který se podílí na řešení projektu.

V evropské diskusi o RP se dlouhou dobu ozýval názor, že je třeba podporovat mezinárodní spolupráci i v aktivitách, které usilují o nové vědecké poznání. V roce 2007 byla ustavena Evropská výzkumná rada (ERC – *European Research Council*), kterou řídí vědecký výbor, sestávající v daném období z 22 význačných vědeckých osobností (často nositelů Nobelovy ceny). ERC začala z rozpočtu RP financovat „hraniční výzkum“, tedy projekty orientované na posunutí či překročení stávajících hranic vědeckého poznání ve fyzice, matematice a inženýrských vědách, ve vědách o živé přírodě, v sociálních a humanitních vědách. Výzkumná témata v návrzích takových projektů určuje sám výzkumník (jde tedy o „*curiosity driven research*“), který může být odkudkoli ze světa, ale projekt musí řešit v institucích lokalizovaných v členských státech EU (a případně ve státech, jejichž účast v RP je určena tzv. asociační

dohodou s EU). Zájem výzkumníků řešit projekt na význačných západoevropských univerzitách a výzkumných institucích je ovšem enormní (zpravidla méně než 10 % podaných návrhů se kvalifikuje pro získání podpory ERC). A počty těchto projektů, řešených v institucích daného státu, jsou považovány za míru vyspělosti výzkumu tohoto státu.

Jakkoli se může zdát, že pro podnikovou sféru je charakteristická spíše konkurence než kooperace, evropský průmysl (zejména malé a střední podniky) velmi usiluje o zvýšení mezinárodní spolupráce v inovacích („*industry driven research, technological development and innovations*“). V roce 2017 byla ustanovena Evropská inovační rada (EIC – *European Innovation Council*), která z rozpočtu RP financuje mezinárodní spolupráci ve vývoji a inovacích a napomáhá tržnímu uplatnění výsledků této spolupráce.

Struktura současného rámcového programu s názvem Horizont Evropa a rozpočtem 95,5 miliard eur je určena třemi „pilíři“. První pilíř, označený jako Excelentní věda, řídí ERC, která disponuje rozpočtem 25 mld. eur. V tomto pilíři jsou nejen projekty hraničního výzkumu, ale i projekty na vzdělávání výzkumníků a projekty realizované v unikátních zařízeních evropské výzkumné infrastruktury. Druhý pilíř s názvem Globální výzvy a konkurenceschopnost evropského průmyslu má rozpočet 53,8 mld. eur. Tento pilíř řídí převážně Generální ředitelství pro výzkum a vývoj EK. Zde jde o projekty zaměřené na společenské výzvy v oblastech zdraví, kultury a kreativity, bezpečnosti, digitální agendy, průmyslu a kosmického výzkumu, klimatické změny, produkce energie, dopravy, bioekonomiky a produkce potravin. EIC pak řídí třetí pilíř s názvem Inovativní Evropa a rozpočtem 13,4 mld. eur. Ten je z velké části zaměřen na podporu inovací malých a středních podniků. Usiluje o vytváření evropského inovačního prostředí, které efektivně přispěje k tomu, aby se evropské podniky prosadily na globálním trhu. Z tohoto pilíře je též financován Evropský inovační a technologický institut.

Tendence RP koncentrovat finanční prostředky na řešení velkých projektů dosáhla v Horizontu Evropa další úrovně. V 6. RP byly zavedeny integrační projekty, jejichž rozpočty mohly být v řádu velkých desítek milionů eur. Malé týmy měly jen malý vliv na průběh řešení takových projektů, a tak se integrační projekty prosazovaly jen pomalu. Nicméně technologické projekty řešené výzkumnými týmy z průmyslu takové investice vyžadovaly a v 7. RP byly už integrační projekty běžné. V 8. RP byly zavedeny projekty označené jako „vlajkové lodě“ (*flagships*), jejichž rozpočty už byly v řádu stovek milionů eur. Příkladem je desetiletý „*Human Brain Project*“, jehož celkový rozpočet je odhadován na 1 miliardu eur (500 mil. eur plyne z RP, 500 mil. eur investují národní veřejné a soukromé organizace). V programu Horizont Evropa byl zaveden výzkum zaměřený na dosažení určitého cíle, misi (*mission research*). Příkladem takto organizovaného výzkumu byla mise Apollo, v jejímž rámci dosáhly USA přistání člověka na Měsíci. Po zevrubných diskusích bylo v Horizontu Evropa zahájeno pět misí. Jde o misi orientovanou na klimatickou změnu a její společenské důsledky, misi zaměřenou na radikální snížení mortality na rakovinu, misi na zdravé oceány (které jsou znečištěny plasty natolik, že ty přes potravní řetězec pronikly do

mateřského mléka), mise na klimaticky neutrální a chytrá města a mise na zdravou půdu a potraviny (úživný potenciál půdy je oslaben chemizací zemědělství, která má negativní dopad na potraviny a nadto je vysoce energeticky náročná). Rozpočty těchto misí se pohybují mezi 0,5 až 1 miliardou eur. Poznamenejme konečně, že se členské státy EU dohodly, že 35 % rozpočtu programu Horizont Evropa bude investováno do výzkumu zaměřeného na dosažení cílů Zelené dohody (*Green deal*), která směřuje k tomu, aby se Evropa stala do r. 2050 klimaticky neutrálním kontinentem.

Podrobné informace o programu Horizont Evropa podává v ČR Technologické centrum Praha, na jehož webových stránkách (www.tc.cz) jsou uvedeny nejen právě otevřené výzvy k podávání projektů, ale i souvislosti s ostatními programy EU a v neposlední řadě též analýzy účasti evropských týmů v projektech šestého, sedmého a osmého RP. Ty ukazují, že týmy z tzv. nových členských států (NČS – vstoupily do EU v r. 2004 či později), mezi které ovšem patří i ČR, se podílejí na řešení projektů RP mnohem méně než západoevropské týmy. To naznačuje, že potenciál výzkumu překračovat hranice poznání a vstupovat do globální znalostní ekonomiky s radikálně novými technologiemi nedosahuje v NČS patřičné výše. Uveďme závěrem alespoň jeden příklad pozitivního dopadu účasti v projektech RP. Úspěšnost vědeckého výzkumného pracoviště bývá často hodnocena podle toho, jak často jsou citovány články autorů z tohoto pracoviště ve vědecké literatuře. Analýzy ukazují, že publikace vzniklé při řešení projektů RP jsou citovány více než dvakrát častěji než publikace vzniklé při řešení projektů financovaných národními agenturami, a v případě pracovišť z NČS bývá tento poměr často mnohem vyšší než dvojnásobný. Rámcové programy EU tak představují mimořádně dobrou příležitost, jak mohou univerzitní a výzkumná pracoviště z NČS urychleně dosáhnout úrovně špičkových západoevropských pracovišť.

Autor je absolvent MFF UK a dlouholetý pracovník Technologického centra Praha.

EVROPANSTVÍ JE STAROST A VÝZVA K OSTRÁŽITOSTI

Rozhovor s Josefem Kreuterem

Josef Kreuter je ekonom a bývalý český diplomat. Působil jako velvyslanec a šéf Stálé mise ČR u EU v letech 1993–2000. První díl jeho vzpomínek *Z Brandejsa do Bruselu* vyšel v nakladatelství Academia v roce 2019.

„Evropanství vnímám jako starost a výzvu k ostrážitosti nejen vůči vnějším ohrožením, ale i jako ostrážitost vůči nám samým. Evropa by nebyla Evropou bez pokory, skromnosti či odříkání a dobrého vkusu našich předků, stejně jako by jí nebyla i bez jejich odvahy, podnikavosti a pracovitosti,“ říká v rozhovoru Josef Kreuter. „Evropanství je základ, na němž stojí nejednoduchý politický a hospodářský celek Evropské unie, který je souborem malých a velkých, silnějších a slabších, zkušených a nezkušených, dalekozrakých a krátkozrakých.“

Vzpomenete si, kdy jste si poprvé uvědomil, že jste Evropan?

Snad někdy na začátku puberty, v době, kdy už jsem začal, vesměs náhodou, trochu poznávat starou evropskou kulturu – hltat knihy, poslouchat klasickou hudbu z rozhlasu nebo se pokoušet ji i hrát, poznávat evropská výtvarná díla z galerií a reprodukcí. Ta díla ke mně mluvila svou řečí jako k přirozenému partnerovi. Měl jsem pocit, že to všechno je i moje. Problémem ovšem bylo, že jsem se nemohl podívat nejen do vzdálených světů „verneovek“, ale ani do Paříže Dumasových románů či Londýna těch Dickensových, ani do tak blízkého hlavního města mé hudby – Vídně, dokonce ani pořádně na Šumavu. Přirozeně jsem se cítil spoluvlastníkem všech těch míst, ale zároveň jsem o nich mohl jen snít nad mapami.

Co pro vás evropanství znamená?

Pocit něčeho společného s jinými národy v Evropě, společných dějin, podobných mravů, zvyklostí, podobných reakcí. Později jsem si uvědomoval, že s ostatními Evropany máme společné zájmy. V sedmdesátých a osmdesátých letech jsem byl asi čtyřikrát v tehdejším SSSR na služební cestě. Tam jsem si uvědomil i odlišnost východní a západní či střední Evropy, a to nejen na rozdíl mezi Moskvou a Prahou, ale i na rozdíl mezi Moskvou a Rigou či Kyjevem. Lišily se nejen kulisy, ale i chování aktérů v nich. A v té Moskvě, při pohledu na nástěnnou mapu tohoto super rozlehlého státu, jsem si zároveň uvědomil, že Moskvanovi se ten kus Evropy za západní hranicí jeho státu musí skutečně jevit jako bizarní přívěsek toho jeho vlastního. Tehdy jsem začal mít starost o budoucnost našeho prostoru, o vše, co na něm za tisíciletí vzniklo a vyrostlo. Začal jsem uvažovat jako Evropan. Evropanství tedy vnímám jako starost a výzvu k ostrážitosti.

Starosti o budoucnost rozumím, ale k čemu ta ostražitost?

Jde o ostražitost nejen vůči zřetelným vnějším ohrožením. Evropa ještě před první světovou válkou dokázala formovat ostatní svět a vnučovat mu svou vůli, vyvážet do světa svou víru, kulturu, zvyklosti, mravy i nemravy, i své zájmy a ničivé ideologie. Dnes už sotva. Zdá se mi, že Evropa už století z ostatního světa nasává něco, co jí může spíš narušovat než posilovat, a ztrácí něco, co jí bylo vlastní.

Evropanství bychom měli chápat i jako ostražitost vůči sobě. Jako bychom se přestávali zamýšlet nad sebou samými a vážit své myšlenky a skutky. Jako bychom ztráceli ten vnitřní kompas a schopnost rozlišovat mezi správným a nesprávným. Vidíme, jak práva hypertrofují do nároků, jak slábne vazba mezi svobodou a odpovědností, jak masově ztrácíme znalosti svých dějin, a dokonce zájem o ně, a jakoby chování dnešních lidí spíš odrážely Braunovy sochy neřestí na terase Kuksu než jeho sochy ctností. Evropa by nebyla Evropou bez pokory, skromnosti či odříkání a dobrého vkusu našich předků, stejně jako by jí nebyla i bez jejich odvahy, podnikavosti a pracovitosti.

Evropanství předpokládá chuť poznávat ty druhé, jinak mluvící evropské národy, vnikat do jejich myšlení, poznávat jejich zájmy, problémy či obavy a posedlosti a vše, co je za nimi. A my se zároveň musíme učit vidět sebe jejich očima. Hledat co máme společného a co jedinečného, co neevropské národy nemají. V čem jsme sví, jaké máme jiné zájmy než ti ostatní, ne-Evropané. Kriticky a bez iluzí.

Které osobnosti českých dějin pro vás evropanství představují?

Je-li „evropanstvím“ schopnost a chuť pohybovat se po Evropě, pak není odpověď příliš složitá. Jmenoval bych ty osobnosti, které jezdily po Evropě jako po svém přirozeném prostoru, které své dílo a myšlení tomuto prostoru adresovaly a svou činností tento prostor ovlivňovaly a formovaly. Do začátku novověku, dokud fungovala jako lingua franca evropské civilizace latina, to byli přirozeně ti, kteří ji mohli používat – tedy duchovní, učenci, vzdělanci. Ostatně přirozeným prostorem působení středověké křesťanské církve byla Evropa jako celek.

A Evropany by byli rovněž ti, kdo měli možnost a chuť po Evropě cestovat či se stěhovat: aristokraté, kondotiéři, obchodníci, diplomaté, malíři, hudebníci. Podstatně složitější by byla odpověď, jestliže bychom za „evropanství“ považovali schopnost a vůli uvažovat a jednat nejen v národních hranicích, ale v dimenzích Evropy jako politického či civilizačního celku, za který člověk pocituje spoluzodpovědnost.

Přece jen by mě zajímala konkrétní jména, která vás v této souvislosti napadnou...

Možná byl takovýmto Evropanem Slavníkovec svatý Vojtěch, císař Karel IV. a jeho kancléř Jan IV. z Dražic, Arnošt z Pardubic, Jan Hus – tedy panovník, diplomaté i reformátor. Později Jiřík z Poděbrad, Karel st. ze Žerotína, Komenský. Postavou českých dějin byl i kancléř Metternich v době vídeňského kongresu, kdy se pokusil v Evropě po napoleonských válkách znovunastolit rovnováhu sil. A v nových dobách Palacký, Havlíček, Masaryk, Coudenhove-Calergi, Karel Čapek – z těch, které jsem

ROZHOVOR

nemohl znát osobně. A z těch, které jsem poznat směl – Pavel Tigrid, Václav Havel, Karel Schwarzenberg, Jiří Gruša. V principu každý, kdo se mohl seznámit s Evropou za našimi horami a uvědomoval si naši spojitost s ní a kdo poznal i svět neevropský (ani to nebyla samozřejmost: Nedávno jsem narazil na příklady českých předválečných intelektuálů, kteří před rokem 1938 kromě Karlových Varů a Špindlerova Mlýna neznali ani svět za jazykovou hranicí uvnitř Čech a Moravy).

Dokázala železná opona evropanství v zemích sovětského bloku zatlačit do pozadí? Jinými slovy – podepsalo se omezení svobody pohybu na generacích, které za železnou oponou vyrostly?

Ano, tím, že celé generace přišly o zrcadlo vnímání českého prostoru a české společnosti, o zrcadlo vlastní identity. Už jen to vedlo k nekritickému sebeuspokojení. Jen si vzpomeňme na to, když se někdo před pádem železné opony vracel z cesty směřující na východ, jak se mu zdálo při návratu vše doma skvělé, i když ne dokonalé; návrat byl jako úleva. Byl to ovšem pohled „růžovými brýlemi“. Pokud se vracel ze Západu, měl pocity opačné – viděl sebe a svou zemi v nelibostném zrcadle.

Chápeme-li evropanství jako rozšíření referenčního rámce za horizont pohraničních hvozdů a rodného jazyka, můžeme se v době globalizace spokojit „pouze“ s evropským rámcem a opomenout rámec globální?

Jistěže nemůžeme, právě pozná-li někdo dobře africkou, čínskou, americkou, ruskou či jinou společnost či prostor, právě tím má možnost vnímat své evropanství a jeho odlišnosti. Záleží ovšem na kritériích posuzování. Obchodník, podnikatel či technik si může třeba čínských pokroků v oblasti umělé inteligence nebo příležitosti z toho vyplývajících cenit víc než čehokoliv jiného.

Co soudíte o tom, že podobně jako může být do protikladu k evropanství postaveno vlastenectví, může být evropanství chápáno jako hráz proti globalismu?

Hrází proti korumpujícím cizím vlivům je silné vědomí vlastní identity, té národní i té evropské. To umožňuje vlivy z širších celků třídit a vybírat si, přijímat i odmítat.

Skutečné národní či zemské vlastenectví musí být nutně vždy zasazeno do širšího rámce. Nežili jsme nikdy na izolovaném ostrově, ale přijímali (či odmítali) vlivy ze všech stran. Jako vlastenci musíme hájit i všechny zahraniční vlivy, které naše společnost za staletí přijala za své a žije s nimi. Vzpomeňme třeba jen na to, že křesťanství, a tedy i vzdělanost v Evropě v barbarských dobách raných staletí zachraňovali misionáři z nejzápadnějšího evropského ostrova – Irska. To, co vnímáme jako českou identitu, formovali burgundští stavitelé našich středověkých hradů a klášterů, německy a nizozemsky mluvící „developeři“ našich středověkých měst a vsí na místě pralesů, magdeburské či porýnské právo, které je právně kotvilo, o bavorských sládcích nebo o italských architektech, kteří vytvořili typicky českou „barokní krajinu“, ani nemluvě. Jen se třeba podívejme na „naši“ kuchyni, která je směs domácích prvků a kuchyní okolních národů.

Taky jsme nějak to evropské okolí ovlivňovali – duchovně, umělecky, hospodářsky. Jako vlastenci nemůžeme být v protikladu k evropanství. To ale znamená, že stejně jako naši předkové nebudeme tupě přebírat z vnějšího světa každou pitomost. Musíme třídit a vybírat si. Totéž platí i pro vztah ke globalizaci.

Když člověk čte Kunderovu esej *Únos Západu* nebo články Ivana Krasteva o tom, jak východní Evropa „imituje“ Evropu západní, nemůže se ubránit dojmu, že evropanství bývalých komunistických zemí včetně naší trpí jakýmsi komplexem méněcennosti, pokročilý Západ doháníme a napodobujeme.

V roce 1989 se otevřela stavidla. Východ střední Evropy, který se pracně měnil v otevřenou svobodnou společnost, musel během několika desetiletí vstřebat nesmírné množství vlivů všeho druhu; věcí, myšlenek, mravů, ideologií, práva, kapitálu, o haraburdí a pitomostech ani nemluvě. Ze zásadních strategických, ekonomických, politických a bezpečnostních důvodů bylo třeba budovat novou legislativu, nové instituce, vesměs podle již existujících vzorů; vstupovali jsme do klubů, stojících nesmlouvavě na svých řádech a pravidlech. Museli jsme dohánět. Díky přílivu kapitálu a vědomostí a invenci a schopnostem našich lidí jsme byli schopni i rychlým tempem západní část Evropy dohánět, i hospodářsky. Ano, stále doháníme, někomu to jde lépe, někomu hůře.

Zdá se, že z toho pocitu stálého dohánění Západu pramení i jakýsi podivný populistický vzor, jehož mluvčím je maďarský premiér Orbán. Pokouší se o paradigmatický obrat: Maďarsko nedohání západní Evropu, ale naopak ukazuje Evropě cestu.

Komplikací je, že pořád se při tomto běhu zamotáváme do dlouhých hábitů našich specifických minulostí – a iluzí a mýtů. Ve střední Evropě měl minulost i mýty každý významně jiné. Polský stát, kdysi evropská supervelmoc, se na sklonku 18. století stal obětí vlastní extrémní „demokracie“ a svých chtivých sousedů. Na půldruha století přestal existovat. Ani po svém znovuzrození v letech 1919–20 se mu nepodařilo založit fungující demokracii. A po válce už ani náhodou. Lpění na národní suverenitě, ostrážitost k velkým sousedům a velmocenské reminiscence mohly v posledních desetiletích určovat chování polské politické společnosti víc než jiné faktory.

Maďarsko, hlavní nástupnický stát Uherského království, v sobě nese traumata, která česká společnost nezná – vědomí skoro tří set let ničivé osmanské okupace, pocit jakési osamělosti uprostřed jiných národů, pocit bývalé moci, stížená nesamozřejmostí své mocenské pozice. A samozřejmě „trianonský komplex“, oddělení třetiny Maďarů a dvou třetin původních obyvatel Uher do sousedních států. Dobové uherské politiky můžeme považovat za významné destruktory habsburské monarchie, nicméně ani po „vyrovnaní“ v roce 1867 nevytvořili v Uhrách podobnou politickou společnost, jaká se vytvořila v předlitavské části monarchie. Ani později, v nástupnickém království bez krále, s admirálem bez loďstva v čele, v letech 1919–1945, v revizionistickém Maďarsku demokratická společnost nevznikla. Naopak. Zůstaly opět jen obavy o národní existenci, kterými je možné

ROZHOVOR

oslepit společnost tak, že dokáže zapomenout i na Világoš roku 1849 či na ruiny Budapešti roku 1956.

Česká společnost měla ve srovnání s Poláky a Maďary velké štěstí. Především jí život nijak nekomplikují nějaké velmocenské reminiscence a reflexe z minulosti. Český politický národ, ve středověku v podstatě dvojjazyčný, nepřestal existovat ani po Bílé hoře, jen stále víc zapomínal mluvit česky. Byl ale schopen se oživit i po tereziánských a josefinských centralistických racionalizacích, dokonce jich využít k restauraci česky mluvícího politického národa. Mohl se od poloviny 19. století těšit z vlády práva a z některých demokratických institutů a institucí postupně budovaných v předlitavské části monarchie, i když za Západem stále zaostávající. Na tomto základě se mohla od roku 1918 rozvinout i mnohonárodnostní první republika, byť založená na několika iluzích a setrvávající v řadě nepředloženosti. Přesto však po dvě desetiletí fungovala jako právní stát s demokratickými institucemi.

Všechny tři státy byly v polovině čtyřicátých let společně vrženy do nové totality a do nového imperiálního rámce. Ani Polsko nebylo obnoveno ve svých předválečných hranicích ani Maďarsko v těch předtrianonských. Československo, obnovené téměř v předválečných hranicích, ve srovnání s nimi se mohlo těšit z iluze „vítězného národa“. Československo, Maďarsko a Polsko se koncem osmdesátých let ocitly v nové éře se všemi svými minulými historickými zátěžemi, nedokonalostmi, nezkušenostmi a iluzemi. Spojují nás zkušenosti z let poválečných, rozdělují nás odlišné osudy válečné i předválečné zkušenosti, staré stovky let.

Česká společnost nemá v sobě historickou zkušenost Polska, když polské armády zachránily v roce 1683 Vídeň a podstatnou část Evropy před osmanskou agresí, nemá zážitek řady polských povstání 19. století proti Rusku ani zážitek Katyně. Nemá ani maďarský zážitek hraničářské linie proti osmanské agresivitě, která po dlouhá desetiletí či staletí probíhala slovenskou a maďarskou krajinou pár desítek kilometrů od Břeclavi. Česká společnost a politika se snažila nevidět ani Rudou armádu před branami Varšavy v roce 1920. Evropa jako celek, včetně Čechů, je oběma blízkým zemím v tomto smyslu mnohé dlužná. Co víme o traumatech a zlých snech baltských národů, když jsme dlouho nechápali obrovskou vůli slovenského národa mít konečně vlastní stát?

V historickém kontextu je jasné, proč pro Slováky znamená evropanství něco jiného než pro Čechy, pro něž je k jejich škodě evropanství jaksi „samozřejmé“.

Ano, je to asi tak. Češi skutečně mají ve zvyku věřit svému oblíbenému sloganu „jsme v srdci Evropy“ zřejmě doslova (i když třeba jiní Evropané si srdce Evropy představují jinde). Jako by měli Češi pocit, že jim to evropanství nemůže nikdo upřít, že se o ně nemusí snažit a že je docela zábavné proti Evropě vést občas různé rebelie.

Slováci, s nimiž nás pojí podobný jazyk a před rokem 1993 navíc 20 plus 47 let společných dějin a 1000 let dějin odlišných, si podobnou domyšlivou představu asi nikdy nepěstovali (i když Prešpuráci by asi na ni určitě taky měli právo). Slovenská politická společnost je podstatně mladší než ta česká a vytvářela se velmi těžko, bez možnosti volby. Nevím, zda lze vznik společného státu v roce 1918 interpretovat jako

uvědomělou volbu skutečně celé slovenské společnosti. V nově svobodném prostředí na počátku devadesátých let se před ní ony možnosti poprvé otevřely dokořán – a Slováci jich dvakrát plně využili – s váháním ve vztahu k Čechům a bez váhání o pár let později ve vztahu k Evropě, a dokonce i k její společné měně. Možná, že Slovensku pomohl i fakt, že se jim asi méně pletou pod nohy historické mýty, traumata a iluze, než se pletou jejich sousedům. Věřme, že snad dnes nepodlehnu ani dvě století starým iluzím Jána Kollára.

Snad až evropské sebevědomí Ukrajinců připomnělo Evropě, že čtyři základní svobody, na nichž je postavena evropská integrace, tedy volný pohyb zboží, osob, služeb a kapitálu, nejsou samozřejmé a předpokládají ochotu je aktivně bránit.

Nejde jen o ony čtyři základní svobody, které jsou základem jednotného vnitřního trhu EU. Evropským společnostem musí jít o víc, musí jít o všechny svobody, o zaručené demokratické instituce a procesy, o vládu práva, o dobré mravy a tradice. O evropské způsoby uvažování i jednání. Jde o náš způsob života, o naše dějiny, a konec konců o naše životy. Informace z Ukrajiny názorně ukazují, že agrese imperiální totalitní mocnosti ničí vedle vojenských cílů i civilní a míří na samou fyzickou existenci a budoucnost ukrajinského národa. Dnes to bohužel musejí připomínat Ukrajinci sami. V posledních desetiletích jsme před agresivitou, ničivostí a schopností totalitního impéria korumpovat měli silně varovat my, kteří jsme tu zkušenost měli a zažili – a to se moc nedělo. Kdo jiný než Češi, Poláci, Maďari, baltské národy měl přesvědčivě varovat? Teď je třeba tu evropskost bránit. Poláci jsou na to zvyklí, i baltské státy s tím počítají, dnes problém chápou i státy za Pyrenejemi. Důležité je, že se už odhodlali i ti největší, právě ti, kteří žili v iluzích nejdéle. Problém ovšem je, že je třeba bojovat s protiproudem demagogie, chytráctví, krátkozrakosti a hlouposti.

Jako diplomat jste byl u přibližování České republiky Evropské unii. V takové pozici člověk nahlíží evropanství nejen z hlediska identity a kultury, ale jako jeden z pramenů evropské integrace, bez něhož by se Unie stala pouhým technokratickým projektem. Změnilo se z tohoto pohledu něco v posledních desetiletích?

Evropanství je skutečně základ, na němž stojí ten nejjednodušší politický a hospodářský celek Evropské unie, který je souborem malých a velkých, silnějších a slabších, zkušených i nezkušených, dalekozrakých i krátkozrakých. Škoda, že z něho nedávno vypadla Velká Británie. Kdybych měl definovat určující prvky tohoto souboru, viděl bych je především ve vzorcích jeho chování a vnitřního fungování: jako neustálé hledání společného zájmu v nekonečných střetech zájmů národních, jako trpělivé hledání konsensu v nekonečných diskusích a sporech, jako mnohostranné posuzování problémů, jako nepomíjející snahu se dorozumět, dohodnout, jako neustále se opakující úsilí o kompromis, jako nepodceňování partnerů, ohledy na ně a úsilí je pochopit. Právě toto jsem vnímal jako určující podloží onoho bájného „Bruselu“, v němž a s nímž jsem prožil minimálně deset let. Existovalo něco podobného v politickém systému, v němž jsme ještě před dvaatřiceti lety žili, nebo v imperiálním systému,

ROZHOVOR

jehož naše země byly součástí? Existuje něco podobného v dnešních totalitních impériích? Samozřejmě že ne. Tyto „evropské“ zvyklosti nespady z nebe. Předcházela jim staletí mocenských, náboženských, koloniálních a občanských válek, nakonec i dvě války světové, které vzešly z Evropy a ukončily její světovou hegemonii. Předcházela je i zkušenost dvou ničivých, původem evropských ideologií. To byla cena, kterou Evropané za své dnešní schopnosti zaplatili.

Vidíte nějaký posun v tom, jak vnímá veřejnost, že jsme součástí EU, že se podílíme na její podobě, spoluutváříme její pravidla? Zkratkovitě řečeno, že chápeme aktivní sílu evropanství, nejsme trpný objekt rozhodování ostatních, jakéhosi „euro-panství“?

Je těžké poznat, co si myslí veřejnost. Odrážejí to diskuse čtenářů na různých informačních portálech? Názory komentátorů seriózních medií? Výzkumy veřejného mínění? To, co říkají sousedé u nás v domě? Mí kamarádi?

Přesto si myslím, že myslící veřejnost už nějakou zkušenost s dezinformacemi má a snad dnešní „zlá doba“ nutí lidi k serióznějšímu uvažování. Veřejnost nemůže nevidět bezpečnostní hrozbu z Východu, poměrně rychlé, skoro celoevropské vzednutí solidarity v postoji k agresorovi, k pomoci jeho oběti, k možnostem společných akcí v opatřování zdrojů energie. Ví zároveň o rizicích izolovaných postupů i to, že svá rizika má i chytráctví národních demagogů. Mluvím ale o myslící veřejnosti, o té, která se zajímá. Problémem je ovšem veřejnost nemyslicí, indiferentní, jejíž obzor končí nikoliv na hřebenech pohraničních hor, ale u králikárny na vlastním dvorku. Nezlehčuji to, někdy k tomu mají lidé silné praktické důvody.

Myslím, že veřejnost zároveň stále víc chápe, že EU jsme my, že v EU nerozhoduje ani Evropská komise ani Evropský parlament ani pouze velké státy, ale rozhodují členské státy jako celek. Že k rozhodnutí se dospívá v úporných jednáních, která neskončí dřív, dokud se „nevysedí“ nějaký kompromisní konsensus, všem sice nepřijemný, ale pro všechny přijatelný. Každého hlas platí a má svou závažnost.

Myslím, že veřejnost už prohlédla staré triky řady českých (praktikují je i ti zahraniční) politiků, spočívající v nářcích na „zlý Brusel“, utlačující nevinné. „Brusel“ jsme samozřejmě my sami, máme tam svá místa. Pokud je tam ovšem český politik nebo diplomat zticha a nejedná, pak se tím „Bruselem“ skutečně stávají jeho schopnější partneři. EU jsme my spolu s partnery. A Evropani jsme stejně jako jsme Češi a k tomu patrioti naší obce nebo naší ulice.

Mluvil jste v úvodu o tom, že evropanství vzniká z odstupu vůči rodné hroudě, pohledem zvenčí a také na pozadí krvavých historických zkušeností. Záleží tedy na tom, jakým způsobem se (po)učíme z dějin, co nám předali naši rodiče, naši učitelé?

Jako Evropané máme evropanství v sobě všichni, ať chceme, nebo nechceme. Jeho určující parametry jsme zdědili, aniž si to uvědomujeme. I v tom nejzůřivějším ateistovi je víc prvků křesťanství, než by si myslel. Zejména jeho novozákonní poselství je navzdory svému „levantskému“ původu určujícím evropským, dokonce

evropským parametrem. Říci to nelze o ničem jiném – nás a naše předky neformovala muslimská víra, šamanství Zlaté hordy nebo bráhmanství či konfuciánství. Vysoká hodnota přikládána každému individuálnímu lidskému životu, principy milosrdenství a odpuštění, touha žít v řádu a podle práva, a ne trpně v bezpráví, ochota respektovat dohody a smlouvy je v nás od příchodu křesťanství. Zesílila je renesance, když evropské společnosti objevily humanismus a znovu objevily římské právo, i reformace, která znovu začala klást zásadní otázky víry a života a obnovila kritický duch, který jsme zdělili po starověkých řeckých společnostech. Poté, co skončilo stěhování národů, Evropa nepřevzala mentalitu nomádských společností, ve své podstatě agresivních, bojujících o zvětšení svých životních prostorů a bezohledných k vlastním členům. Středověké boje o investuru skončily i s alternativou, že by Evropa převzala byzantský a východní totalitní césaropapismus. Ani teokracie neměla šanci – jeden evropský pokus skončil u Lipan v roce 1434.

V posledních desetiletích se změnilo toto: Na své kořeny si příliš nevzpomínáme a nejsme k tomu ani příliš vedeni – navzdory obligátním politickým deklaracím o „společných hodnotách“. Ve vřavě a chaosu hektické postmoderní konzumní společnosti, která jako by tančila na palubě Titaniku bez kompasu, masový člověk nemá příliš chuť naslouchat šepotu dějin a navíc, zdá se, ztrácí schopnost rozlišovat mezi podstatným a nepodstatným, správným a nesprávným, mezi dobrým a zlým, mezi slušným a neslušným, a to vše jako kdyby nahrazoval jen prizmatem výhodnosti a zábavnosti. Tak jako rok 2022 nám důrazně připomněl, kým být nechceme, připomíná nám také, abychom se zamýšleli, kým vlastně jsme a proč, a co máme společného a jak jsme k tomu společnému přišli. Že to nejsou vzorce chování zděděné po dávných středoasijských kočovnicích a že jim můžeme čelit jen společně.

Jiří Schneider

PERSPEKTIVA VZKŘÍŠENÍ V POJETÍ TEOLOGIE PŘÍBĚHU

Petr Macek

Americký teolog James Wm. McClendon prezentuje v ústřední části své Dogmatiky, tvořící druhou část jeho *Systematické teologie (Systematic Theology: Doctrine, Nashville 1997)*, christologii v perspektivě zvěsti o Kristově zmrtvýchvstání. Protože výklad Ježíšova zjevu a významu, který vychází z velikonoční zvěsti a používá vzkříšení či zmrtvýchvstání jako svou základní metaforu, nabývá dnes na popularitě, rád bych s jeho pohledem seznámil i naše čtenáře.

McClendon se hlásí k tzv. narativní teologii – teologii příběhu. Teologie příběhu vychází z toho, že evangelium se k nám nedostává pomocí tematicky pojaté nauky (nauky založené na jednotlivých člancích víry), ale prostřednictvím vyprávění. Biblické svědectví je tradováno jako sled událostí, které mají svůj „počátek“ a svůj „konec“ či vyústění. V evangeliích zachycený příběh Ježíše Nazaretského, dosvědčující jeho autoritu, moc i nepřeslechnutelnou výzvu, vyvolává rozličné otázky, což v samotném Novém zákoně vedlo k různým představám o jeho identitě a v následujícím období k rozsáhlým teologickým debatám a posléze přímo k christologickým kontroverzím, které formovaly křesťanské myšlení. Nauka o Kristově „dvojí přirozenosti“, která se začala v tomto kontextu postupně formovat, vyvracela především ariánskou herezi, která omezila plnost Kristova božství i lidství. Síla této nauky byla v tom, že vzkříšenému Kristu přiznala plné božství. Její slabost byla podle McClendona v tom, že Kristovo lidství nedokázala adekvátně spojit s jeho příběhem, dosvědčeným v evangeliích. To nedokázala žádná ze stran sporu, který byl formálně ukončen až na koncilu v Chalcedonu v roce 451. V jeho dokumentech představený Kristus byl připraven vládnout nad říšemi, ale k poníženému Spasiteli z evangelií měl daleko a cestu kříže, na niž volal své následovníky, ani nepřipomínal. Uspokojivou odpověď na otázku, jak mohou monoteisté koherentně vyprávět Ježíšův příběh jako příběh Boha (božského Syna), tak dával tento model jen těm, pro něž byly a jsou jeho inherentní paradoxy racionálně uchopitelné. Na otázku, jak mají žít sami křesťané, však neposkytl odpověď žádnou. To platí i o následujícím vývoji těchto debat i o christologii aplikované v křesťanské liturgii. Model dvojí přirozenosti se k Ježíšovu lidství hlásil jen formálně, protože důsledky tohoto přihlášení si církev vlastně nikdy úplně nepřivlastnila (srv. Donald M. Baillie, *God Was in Christ*, London 1948). Současné pokusy jít „s Chalcedonem za Chalcedon“ charakterizuje snaha nahradit příliš statický substanční model modelem dynamičtějším. Pozoruhodným a oceňovaným pokusem je v tomto ohledu tvůrčí recepce Chalcedonské formule v díle Petra Galluse *Perspektiva vzkříšení – Trinitární*

christologie (Karolinum, Praha, 2022; viz i P. Gallus, „Akomodace jako základní regulativní pojem dynamického pojetí Boha“, *Teologická reflexe* 26, 2020/1, 83–96).

Zmrtvýchvstání jako klíč ke Kristově totožnosti

Biblická svědectví o „setkáních se vzkříšeným“ naznačují, že ti, kdo se setkali po Velikonocích s Ježíšem, věděli, že měli co dělat s Bohem. Přijímali to i jako potvrzení toho, co už o Kristu věděli. To, že živý Kristus není nikdo jiný než nazaretský Ježíš, znamenalo a znamená, že i naše poznání (a vyznání) jeho aktuální přítomnosti a moci může mít smysl jen na pozadí jeho zmrtvýchvstání. Ježíš Kristus je nějakým způsobem živ a dává o sobě vědět, jinak bychom ho nemohli znát či mít tu zkušenost, kterou jako křesťané máme (srv. též D. Bouma, *Není tady. Byl vzkříšen*, Červený Kostelec 2022). Církevní teologie to od patristiky zaštiťuje i učením o Boží Trojici.

Vzkříšení ukřižovaného Ježíše byl Boží čin, který se odehrál v rámci dějin a jímž Bůh zvrátil „soud dějin“, reprezentovaný tehdejšími politickými i náboženskými autoritami, ostatními Ježíšovými protivníky a konečně i jeho zarmoucenými přáteli. Vzkříšením byl tento soud, který Ježíši přisoudil smrt, vyvrácen vlastním soudem Božím, který mu přisoudil život. Bůh tímto soudem Ježíšův život ztotožnil se svým vlastním životem. Proto od té chvíle a v souladu s Božím věčným záměrem je příběh tohoto člověka, Ježíše Nazaretského, identický s vlastním Božím příběhem, takže poznat Ježíš Krista znamená poznat i Boha samého.

Vzkříšením získává identitu toho, kdo se jedinečným způsobem podílí nejen na Boží autoritě, ale i na vlastní Boží identitě. Tak to intuitivně vnímali i všichni hlavní autoři novozákonních spisů. Celý Ježíšův příběh se skrze vzkříšení stává příběhem Boha samého: Bůh daroval svým vzkříšením Ježíši Kristu nový a svrchovaný status, na němž vše, co následuje, závisí. Vzkříšení tak znamená potvrzení a obhajobu Ježíše jako Krista, tj. jako Pána, kterému byla dána „veškerá moc“ (Mt 28,18), a zároveň formální potvrzení a ospravedlnění Boha jako Pána dějin. To se pokusila vyjádřit – především svou trojičnou a narativní strukturou – již raná křesťanská kréda.

Jak konkrétně působí Boží Duch, aby realizoval Kristovu přítomnost dnes? Nový zákon ukazuje aspoň na některé podoby tohoto zpřítomnění: způsob jednání v komunitě víry i její vystupování navenek, ráz a obsah bohoslužeb, misijní působení. Trvalým modem toho zpřítomnění, charakterizujícím všechny ostatní dějinné aktualizace, je a zůstává poselství Ježíšova příběhu. Podstatné je, že křesťanské společenství víry není nikdy bez Kristovy přítomnosti: „Neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich.“ (Mt 18,20) Ten, koho církev dnes zná a snaží se poslouchat a následovat, není žádná přízračná projekce našich přání, je to ten, kdo žil, shromažďoval své učedníky a vydal světu svědectví svou smrtí na kříži jako důsledku své působnosti. Neboli: Zmrtvýchvstání je pojítka mezi pozemským Ježíšem a námi.

Božím Duchem probuzená a podněcovaná církev musí proto podle McClendona učit, že Kristus je Pán, který si nárokuje naši oddanost, musí učit, že Bůh je jen

jeden (že v Bohu je jednota), a musí učit, že autentickým lidským životem je život v Kristu. Takový je a musí při vši své nedokonalosti být především život křesťanů, Ježíšových učedníků, zahrnutých do jeho mise; v každém individuálním životě Kristových svědků je prostor pro osobní růst, ale každý musí být v moci a síle Ducha zcela věrný Ježíšově věci i jeho vládě. To lze vyjádřit i paralelou, kterou použil jiný americký teolog, kterého McClendon cituje, když se pokusil vyjádřit specifikum křesťanské existence: „Lidská přirozenost není nic fixního, Ježíš tak mohl být vpravdě člověkem, přitom se však mohl od jiných lidských jedinců své doby odlišovat. Jeho lidství nás epochálně předstihlo, takže otázka nezní, zda Ježíš byl člověkem jako my, ale zda se my můžeme stát z Boží milosti takovými lidmi jako on“ (srv. John B. Cobb, *The Structure of Christian Existence*, Boston 1990). Z novozákonního hlediska nejde ovšem o historické epochy a evoluční antropologii, ale o přechod mezi tím, co je a co být má, o předěl mezi „starým“ a „novým stvořením“ a o jeho odpovídající aktualizaci (2 Ko 5,17).

Na této možnosti autentického duchovního života závisí význam církve, smysl nauky o věčném životě a životnost „cesty kříže“ jako pravé cesty Ježíšových následovníků. Učednictví nevyžaduje vnitřní trýzeň nebo provinilé svědomí, vyžaduje však úplnou změnu životní orientace, takovou, která vede nutně ke střetu s každou mocí či vůlí, která je proti Kristu a jeho cestě (Mk 8,34n).

Obrat k narativní christologii dvojího příběhu

Karl Barth proklamoval ve své *Církevní dogmatice*, že Kristovou jedinečnou rolí bylo Boží sebe-zjevení. Bůh řekl v Ježíši to, co říci chtěl, Písma to dosvědčila a jediným úkolem teologie bylo toto živé Slovo zaslechnout a adekvátně předat církvi i širší obci (*Kirchliche Dogmatik I/1*, München 1932). V christologické části své mnohasvazkové Dogmatiky, pojednané jako teologie smíření, Barth své předchozí závěry tvořivě zrekapituloval a k vyjádření Boží totožnosti použil narativní model: Bůh se zjevuje v poslušné pouti svého Syna: Jako „Boží syn“ putuje do vzdálené země a jako „Syn člověka“ se vrací domů (viz *KD IV/1* § 59 a *KD IV/2* § 64, Zollikon-Zürich 1953 a 1955).

McClendonova narativní christologie vychází zvěstně z hymnu Fp 2,5–11. Běžný výklad zde vidí – v jakési paralele k prologu čtvrtého evangelia – odkaz ke Kristu před jeho vtělením a ke vtělení jako jeho dobrovolně podstoupenému ponížení. Tak i český ekumenický překlad na rozdíl od překladu Kralických, který je řeckému originálu věrnější (srv. též Josef B. Souček, *Výklad epistol Pavlovy Filipským*, Praha 1937, 44–48). Některé velmi staré výklady tu vidí spíš Ježíšovo odmítnutí adamovského pokušení „být jak Bůh“ a rozhodnutí jít cestou kříže. Tomu odpovídá i paralela vlastního apoštolova dilematu jako Ježíšova následovníka (Fp 3,4–11). Nejde o to uchvátit slávu či cenu, ale mít „mysl“ služebníka. Takové volbě náleží božské zhodnocení (Fp 2,9–11). McClendon toto klíčové místo parafrázuje v jedné své stati slovy: „Vezměte si víc k srdci své bytí v Ježíši Kristu, který se jako ten, kdo opravdu zrcadlil Boha na zemi, odřekl každého pokušení být Bohu rivalem a přijav roli služebníka, vydal i svůj život. Jako nositel adamovského lidství a účastník všelidského údělu šel cestou ponížení

a byl poslušný až na smrt (svou smrt na kříži). Proto ho Bůh povýšil a dal mu jméno nad každé jméno...“ („Philippians 2:5–11“, Review and Expositor, 88/1991, 442n).

Ve světle zmrtvýchvstání jako Božího přiznání k Ježíšově strategii může být celé apoštolské křesťanství interpretováno jako pokračování Ježíšova příběhu. Misijní expanze a formace sborů tak nabývá charakteru dalších identifikačních znamení Vzkříšeného. V souladu s Karlem Barthem lze tak říci, že nejprve je tu Boží příběh, příběh toho, co koná Bůh, aby vytvořil prostor pro své přebývání s lidmi a jejich přebývání spolu navzájem. Je to příběh Božího „sestupování“ či Božího „sebe-vyprázdnění“ (*kenosis*) neboli Božího sebe-vydání lidstvu. Vedle toho je tu lidský příběh, příběh mužů a žen víry, z nichž ten největší, Jósua – Ježíš, žil všemu navzdory a v těch nejhorších možných časech věrně, tak jak o něm bylo zaslíbeno, naplnil své lidské poslání a jeho nebeský Otec toto naplnění přijal za své. Můžeme tento druhý příběh nazvat božskou „plností“ v lidském životě (*plerosis*), Božím sebe-naplněním cestou lidské investice, lidského vkladu. Lidský příběh tu odpovídá na božský, koresponduje s ním a to znamená, že duch vložený do stvoření je na tomto místě podnícen a pohnut vlastním Božím Duchem. Máme tedy dva příběhy, které spolu tvoří biblický příběh v jeho úplnosti. Tyto dva příběhy jsou nakonec přece a nerozlučitelně příběhem jedním a ten příběh se stává evangeliem.

Myšlení o Bohu a o božství

Pokud tušíme, že jsme v Ježíšově příběhu konfrontováni s nezpochybnitelnou autoritou, totiž s vlastním Božím nárokem na naše životy, pak se s ním setkáváme jako s přítomným Kristem. Jinak řečeno, pro vypravěče tohoto příběhu tu žádná záhada kolem boho-lidské podstaty boho-lidství Ježíšovy osoby či osobnosti nenastává. To je tomuto příběhu a jeho zvěsti prostě cizí. Přesto platí, že v Ježíši jako vzkříšeném Pánu se setkáváme s pravým člověkem (*vere homo*) i pravým Bohem (*vere Deus*): Ježíš není ve světle zmrtvýchvstání jen normativní člověk, ale i norma našeho myšlení o Bohu. Gallusova interpretace skutečných intencí chalcedonských formulací se tomu – byť bez důrazu na narativní povahu Kristova zjevu – blíží svým poukazem na oboustrannou normativnost Ježíše jako konkrétní osoby: „Osoba Ježíše Krista tvoří teologickou normu jak pro pojem lidství, tak také pro pojem božství“ (Gallus, *Pespektiva vzkříšení*, 176.) Vzkříšení je proto právem střed každé autenticky křesťanské teologie. Bůh evangelia autorizuje vyvrcholení, k němuž Ježíšův příběh (a spolu s ním všechno) míří, sám se v něm angažuje a má v něm i svůj vlastní cíl. Je průkopník a avantgarda toho, co bude (Ex 3,14). Běh světa neurčil lidský hřích. I v bezhříšném světě (pokud si jej dokážeme představit) by Bůh byl Bohem novosti, Bohem, který se nebojí rizika, a proměna a dobrodružství by tak stále reprezentovaly typické božské vlohy.

Ve světle Ježíšova příběhu a jeho vyvrcholení je Bůh biblické zvěsti Bohem lásky, která si svobodně volí, která neklade podmínky, která umožňuje vztah člověka s Bohem a která tomuto vztahu zůstává, děj se, co děj, věrná. To, co Ježíš ohlašuje, není jen budoucí jednota, ale i přítomné sjednocení. Bůh zachraňuje tak, že lidstvu v jeho pozemské přítomnosti nabízí svou společnost. Nejde přitom jen o lidské pokolení, ale o celek Božího stvoření. Bůh je mu v příběhu, který vypráví Nový zákon,

stále tvorivě přítomen. Ježíšovo působení představuje řetězec Božích životodárných znamení, která vyhlásují tuto pokračující Boží tvůrčí přítomnost. Jejím plným uskutečněním je sám život, smrt a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, jež spolu s nástupem Ježíšovy na nikoho nepřenositelné vlády a s přítomností jeho Ducha, aktualizujícího Boží roli coby iniciátora nových cest, inspirátora i vlastní hybné síly všeho autenticky životodárného, manifestují v novozákonním svědectví víry Boží integritu a jednotu.

To, co předchozí generace měly na zřeteli pod pojmem „zjevení“, vyjadřuje narativní teologie pojmem „Božího příběhu“. Autor jej shrnuje takto: „Křesťanský příběh vypráví ve své primární podobě o Bohu, který je samotným základem dobrodružství života, tkalcem společenské sítě, svatým zdrojem přírody v její konkrétnosti, ano, tím jediným opravdovým Bohem, který na počátku času začal být Bohem pro svět, který je z jeho vůle ve své uspořádanosti ustaven a z této vůle zahrnul i nás. My lidé jsme se díky tomu, co jsme pokládali za nám vlastní náklonnost ke komunitě a za naše vlastní prahnutí po dobrodružství, ocitli zakrátko v problémech. Stvořili jsme přitom monstrózní mocenské alternativy k tomu dobrodružství a k té socialitě, kterou pro nás a s námi zamýšlel Bůh, zatímco naše souvislost s přírodou se nám stala záminkou k opovrhování sebou samými i tím, díky čemu či komu tu jsme. Ze svého milujícího zájmu o nás Bůh mezi námi prostřednictvím své nekonečné moudrosti založil základy nové lidské pospolitosti a ve své trpělivosti vysílal posly, kteří lid jeho cesty vedli a volali zpět na jejich cesty. Jakmile se naskytla příležitost, poslal i sám sebe, inkognito, bez nádhery a bez fanfár, Stvořitele doprostřed stvoření, samu základní síť jakoby jedno z vláken, sám základ dobrodružství, riskující v tomto dobrodružství vše. Důvodem byla pouhá láska, prostředkem pouhá milost, příslibem neskutečná a neuchopitelná naděje. V této lásce mezi námi žil láskyplným životem, díky této víře zemřel smrtí toho, kdo zůstal až do konce věrný, a z této smrti povstal, aby oživil naději pro lid své cesty, lid nově shromážděný a nově vyzbrojený. Konec toho příběhu je dosud jeho, ale může být i náš, může být tvůj.“ (*Doctrine*, 319).

MIGRÁCIA AKO VÝZVA PRE KREŠŤANSTVO

Štefan Šrobár

Kresťanstvo v súčasnej dobe čelí mnohým spoločenským výzvam. Jednou z výziev je aj migrácia. Migranti k nám prichádzajú za lepším životom z rôznych častí sveta. Biblia prikazuje spravodlivý postoj voči migrantom.

Migrácia je fenomén, ktorý môžeme v súčasnej globalizovanej spoločnosti považovať za jeden z najpálčivejších a najvýraznejších vôbec. Možno prisťahovalectvo chápať ako výzvu, s ktorou sa treba stretnúť, alebo ako potenciálne nebezpečie, pred ktorým sa treba brániť? Čo prijímanie cudzincov znamená pre našu identitu? Akú

podobu by mali mať etické kritéria pre reguláciu pohybu osôb? Preto v nás nevyvoláva údiv, že aj mnohí teológovia a cirkevní predstavitelia – vrátane emeritného pápeža Benedikta XVI. – považujú otázku medzinárodnej migrácie osôb za „znamenanie času“, ktorému treba venovať zvláštnu pozornosť a riešiť ho eticky zodpovedne. Medzinárodná migrácia pritom predstavuje veľmi komplexnú problematiku, ktorej etická reflexia si vyžaduje diferencovaný a multioborový prístup. V kresťanskej tradícii môžeme v tejto oblasti vypozerovať celý rad eticky relevantných podnetov. Podnety z vybraných cirkevných dokumentov, opierajúce sa o kresťanské východiská pomoci ľuďom v núdzi a biblický étos prijímania cudzincov, môžu predstavovať istý alternatívny hlas. Starozákonný Izrael vytváral svoju identitu okolo skúsenosti cudzincov – počínajúc Abrahámom a jeho výjdením z Uru a Haranu, cez konštitutívnu skúsenosť egyptského otroctva a vyvedenia z neho, až po babylonské zajatie a prebývanie židov v rôznych diaspórach v rozmanitých historických obdobiach – , alebo ide o pocity odcudzenia, ktoré prežívali raní kresťania uprostred pohanskej spoločnosti. Biblický étos voči cudzincom predstavuje jednu z veľmi dôležitých, eticky relevantných oblastí pre Ježišových učeníkov, aj pre starozákonný ľud Boží, konštatuje Petr Štica a dodáva: „Možno dokonca povedať, že prijímanie cudzincov, vzťah k nim a spravodlivé jednanie s nimi, patrí k jednej z ústredných tém v celej Biblii vôbec.“ Láska a činná pomoc voči cudzincom má byť prejavom lásky voči blížnemu, ku ktorej je izraelský ľud podľa Božích nariadení zaviazaný. Stáva sa akoby modelovou aplikáciou univerzálneho príkazu lásky, ktorý možno považovať spolu s príkazom lásky k Bohu, za centrálné prikázanie celej Tóry a Novej zmluvy. Starozákonné texty rozlišujú na jednej strane medzi cudzincami, ktorých môžeme chápať ako uchvatiteľov alebo nepriateľov, a ktorí môžu alebo dokonca chcú spoločenstvo Izraela dezintegrovať, alebo ako tých, ktorí si zakladajú na svojej inakosti (nokrí, či zar). Na druhej strane ide o cudzincov, ktorí sa chcú v Izraeli usadiť (gér a tóšáb). Pojmy nokrí alebo zar v Starej zmluve označujú nepriateľov z okolitých národov, ktorí sa usilujú o likvidáciu Izraela, ale neraz aj ľudí z vlastných radov, ktorí sa svojou „cudzorodosťou“, predovšetkým v náboženskej oblasti, stávajú pre ostatných ohrozením. Tým Izrael poskytovať pohostinnosť nemá. Naproti tomu pojmy gér a tóšáb v Starej zmluve označujú usadeného cudzince. Gér je jedinec, ktorý je prijatý a integrovaný do spoločenstva Izraela, aj keď si určitým spôsobom ponecháva niečo zo svojej odlišnosti a nemusí byť veriacom Izraelitom, ktorý praktizuje izraelskú vieru. Súčasní exegéti sa v podstate zhodujú v tom, že „gérím nemuseli byť začlenení do Božieho ľudu prostredníctvom prijatia izraelského zákona a viery“ (B. A. Asen). Tento cudzinec žije medzi Izraelitmi, s ktorými ho nespája žiadne rodové puto, či miesto narodenia. Termín gér nemožno stotožňovať s nejakou konkrétnou etnickou, či národnostne vymedzenou skupinou. Označuje osobu, ktorá opustila miesto svojho pôvodu, svoje rodné miesto, teda migranta v širšom slova zmysle. Nemusí sa nutne jednať o niekoho cudzieho v národnostnom zmysle. Géra môžeme konkrétnym spôsobom charakterizovať ako niekoho, kto sa usadzuje tam, odkiaľ nepochádza. (C. Bultmann, R. Rentdorff). Nie je vlastníkom pôdy, žije podľa izraelského práva a jeho postavenie a život sú celkom závislé na pohostinnosti a pomoci okolia (D. Kellermann, M. Achard, R. Gúr). Boh

v sinajskej zmluve kladie Izraelovi na srdce, aby s gérom jednal mimoriadne citlivo. Táto etická normatívna požiadavka, ktorá sa v legislatívnom kódexe Starej zmluvy často opakuje, sa explicitne opiera o skúsenosť izraelského ľudu v egyptskom otroctve, kde Izraeliti boli sami cudzinci a prisťahovalci. Pre sociálny étos izraelského ľudu voči cudzincom platí nasledujúce: „Ak sa bude u teba v tvojej krajine zdržovať cudzinec, neutláčaj ho ! Cudzinec, ktorý sa bude u teba zdržovať, nech je medzi vami ako domorodec. Milujte ho ako seba, veď aj vy ste boli cudzincami v egyptskej krajine. Ja som Pán, váš Boh!“ (Lv 19,33n). V legislatívnom kódexe starozmluvného Izraela nájdeme celý rad eticky orientovaných podnetov pre sociálne citlivé zachádzanie s cudzincami (gérím v tošávím), pričom v jednotlivých vrstvách Tóry možno dokonca vypozerovať tendenciu, ktorá smeruje k stále veľkorysejšiemu prijímaniu cudzincov do spoločenstva Božieho ľudu. Na počiatku boli títo cudzinci, spolu s vdovami a sirotami, ako skupiny osôb zvláštnym spôsobom chudobní a zraniteľní, postavení pod priamu ochranu Božiu a nesmeli sa im škodiť, neskôr sa má s nimi zachádzať s láskou (v príkaze je použitý imperatív „milujte ich“) a poskytovať im zvláštnu sociálnu pomoc (desiatky, paberky), aby nakoniec boli prakticky zrovnoprávnení s Izraelitmi, ktorí sú naopak sami vyhlásení za prisťahovalcov v Pánovej krajine. Christiana van Houtenová to výstižne zhrňuje slovami: „Zákony, týkajúce sa cudzinca, sa postupne vyvíjali a nadobúdali stále inkluzívnejší charakter. To, čo bolo na počiatku v Knihe zmluvy (Ex 23,9) výzvou k zaisteniu spravodlivosti pre cudzincov, sa neskôr v kňazských zákonoch stalo legálnym princípom.“ Postupná asimilácia usadených cudzincov (gérím) Izraelom veľmi napomohla prelamanie rasovej bariéry, do ktorej bol Izrael spontánne naklonený sa uzatvárať. Táto asimilácia tak pripravovala kresťanský univerzalizmus. Po návrate z babylonského exilu sa objavuje separatistické hnutie. Gér je povinný prijať judaizmus pod trestom vylúčenia zo spoločenstva (Neh 10,31; Ezd 9–10). Asimilácia sa musí prehlbovať. Ak syn cudzinca prilipne k Jahvem a verne zachováva jeho zákon, Boh ho naplní radosťou vo svojom chráme z toho istého dôvodu ako Izraelitu. Preto sa židia v rozptýlení usilujú rozširovať svoju vieru, ako o tom svedčí grécky preklad Biblie. Hebrejské ger sa tu často prekladá slovom prosélytos. Tento termín označuje každého cudzinca, ktorý v plnosti prijíma judaizmus. Niektoré texty dostávajú univerzálny význam (Am 9,12; Iz 54,15). Táto úprava textov predpokladá misijný pohyb (poslanie), ktorý spomína aj Ježiš (Mt 23,15). V deň Turíc sú prijímaní aj prozelyti (Sk 2,11). Viacerí prozelyti prijímajú vieru v Krista (Sk 13,43; 6, 5). No obľúbeným priestorom Pavlovej misijnej činnosti sú „bohabojní“ (Sk 18,7). Sú to pohania, ktorí sympatizujú s izraelským náboženstvom, ale nie až natoľko, že by sa podrobili obriezke. Taký je napríklad Kornélius (Sk 10,2). Všetky tieto rozdiely sa odrazu stratia, keď kresťanská viera odstráni priehradu medzi židmi a pohanmi: všetci sú bratia v Kristovi (Ef 2,14; porov. Sk 21,28n). V náväznosti na étos starozákonného Izraela možno pokladať za celkom logické, že medzi charakteristické znaky ranej kresťanskej cirkvi patrí tak isto pohostinnosť voči cudzincom a ľuďom na cestách (filoxenia), zvlášť voči spolubratom vo viere, ako aj sebaidentifikácia seba ako cudzinca. Zároveň sa však jasne odmietalo všetko „cudzie“, čo by mohlo byť ohrozením pre život cirkevného spoločenstva. Postoj sociálne citlivej,

činnej starostlivosti o cudzinca, ako človeka, ktorý sa nachádza v aktuálnej núdzi, ktorá patrila – a väčšinou stále patrí – k diakonickej a charitatívnej sfére pôsobenia a života kresťanských cirkví, sa v nasledujúcich storočiach zrejme prehlboval. Tento postoj pritom vyrastá z hlbokých teologických a teofanických koreňov. V prijatí cudzinca ide o jeden z charakteristických prvkov a prejavov židovskej a kresťanskej viery v Boha transcendentného. V pozadí takého zachádzania s cudzincami a pristaňovalcami môžeme pozorovať chápanie Boha ako toho, ktorý je iný, a ktorý často koná skrze cudzinca. Tým, že koná prostredníctvom cudzinca ako by ľuďom a veriacim pripomínal svoju „ambivalentnú povahu“, totiž že je ľuďom blízky, ale je zároveň celkom iný, neuchopiteľný, nepodmaniteľný a transcendentný. Emmanuel Lévinas o tom píše: „Prítomnosť tváre prichádzajúca z druhej strany, zaväzuje k ľudskému bratstvu (...). Tvár, v ktorej sa na mňa obracia druhý, nie je pohltená nejakou predstavou, či reprezentáciou tváre. Počuť jeho biedu, ktorá sa dovoľáva spravodlivosti, neznamená predstavovať si nejaký obraz, ale klásť sa ako zodpovedný, a to ako viac i ako menej, než oná bytosť, ktorá sa prezentuje v tvári. Menej, pretože táto tvár mi pripomína moje záväzky a súdi ma. Bytosť, ktorá sa v tvári sprítomňuje, prichádza z dimenzie výšky, z dimenzie transcencie, a vtedy sa môže reprezentovať ako cudzinec, bez toho, aby sa stavala proti mne ako prekážka, či ako nepriateľ. A ako viac, pretože moje postavenie ako ja je v tom, že môžem odpovedať na túto podstatnú biedu druhého, nájsť si pre to prostriedky. Druhý, ktorý mi vládne vo svojej transcencii, je tiež cudzinec, vdova a sirota, voči ktorým mám povinnosť.“ Možno teda povedať, že už pre ľud Starej zmluvy mohol cudzinec svojím spôsobom reprezentovať Boha, a že už pre Izrael platila paradoxná priama úmera: ako sme otvorení voči cudzincom, tak sme otvorení voči Bohu. O postoji otvorenosti voči Bohu a Božiemu duchu, ktorý sa prejavuje tiež pohostinnosťou, nám svedčia biblické perikopy (porovnaj napríklad Gn 18–19), v ktorých sa prostredníctvom pohostinnosti ľudia stretávajú s Božími poslami a stávajú sa zároveň adresátmi Božieho obdarovania a radostného posolstva. Francis W. Nichols k tomu poznamenáva: „Cudzinec nás môže vyzývať k zmene, stimuluje nás k otvorenosti voči Božiemu duchu, k novému premysleniu našej vlastnej identity a k novému usporiadaniu našich starostlivo ochraňovaných priorít.“ Ďalšiu skutočnosť, ktorá stojí v pozadí biblického étosu prijímania cudzincov, môžeme vidieť v inom základnom východisku izraelskej viery: len Bohu patrí celá zem. Žiadny jednotlivec, ani žiadne partikulárne spoločenstvo si nemôže konkrétnu zem privlastňovať výhradne pre seba. Všetci sme na tejto zemi len dočasní hostia. Tento postoj pritom vychádza tiež z teológie stvorenia, ktorá chápe ľudstvo ako jednu rodinu a rozdelenie sveta do jednotlivých národov a štátov považuje za skutočnosť sekundárnu voči vnímaniu ľudského pokolenia predovšetkým ako jednotného spoločenstva. Izraelita uznáva, že pred Bohom je iba cudzincom, prichádzajúcim ako aj všetci jeho predkovia (Ž 39,13; 1 Kr 29,15). V Novej zmluve sa toto chápanie človeka ešte prehlbuje. Kresťan nemá tu na zemi trvalého prebývania (2 Kor 5,1n), je na zemi cudzincom nielen preto, že Zem patrí jedine Bohu, ale aj preto, že je občanom nebeskej vlasti. Tam už nie je hosťom, ani cudzincom, ale spoluobčanom svätých (Ef 2,10; Kol 1,21). Kým nedosiahne tento cieľ, jeho život je životom pútnika (1 Pt 2, 11), takým bol aj

život praotcov (Hebr 11,13), ktorí sa kedysi odpútali od svojho prostredia a vydali sa na cestu k lepšej vlasti (Hebr 11,16). Spravodlivé zachádzanie s cudzincami je tak ešte oveľa viac, než len „zlatým pravidlom“, odrážajúcim zraniteľnosť ľudí na cestách v starovekom Oriente. Je vyjadrením a udržiavaním vlastnej identity a dôkazom viery v Boha, ktorý je transcendentný, a Izraelovi sa zjavil ako zástanca slabých, ochranca cudzincov a ľudí na cestách, konštatuje Štica a dodáva: „Pomoc cudzincovi (gérovi) znamená rozpomínať sa na korene vlastnej viery a na Božie zachádzanie s Izraelom, a je zároveň vyznaním viery v živého Boha.“ Sociálne citlivý postoj voči cudzincom, prítomný aj v cirkevných dokumentoch, sa opiera o dlhú tradíciu sociálne citlivého zachádzania s cudzincami a o tradíciu pomoci ľuďom na cestách, ako aj ľuďom hľadajúcim pomoc. Starostlivosť o cudzincov je dokumentovaná od prvých desaťročí kresťanstva v charitatívnej činnosti cirkevných obcí. Zvláštnu pozornosť si v rámci prezentácie základných myšlienok z celocirkevných dokumentov o migrácii zaslúži inštrukcia Pápežskej rady pre pastoraáciu migrantov a ľudí na cestách z roku 2004 s názvom *Erga migrantes caritas Christi*. Jej hlavným cieľom je aktualizovať pastoraáciu migrantov v súlade s dnešnou dobou. Inštrukcia opakovane popisuje fenomén migrácie ako znamenia doby, ktoré môže byť obohacujúcou príležitosťou pre prijímajúcu spoločnosť, aj pre prichádzajúcich migrantov. Predovšetkým však hodnotí migráciu a multikultúrnu spoločnosť ako znamenie Božej prítomnosti v dejinách a ako krok na ceste k univerzálnemu zjednoteniu ľudstva. „Prechod od monokultúrnej spoločnosti k spoločnosti multikultúrnej sa môže javiť ako znamenie živej prítomnosti Boha v dejinách a v spoločenstve ľudí, lebo ponúka vhodnú príležitosť k uskutočňovaniu Božieho plánu univerzálneho spoločenstva.“ (čl. 9). Dynamický fenomén migrácie je nazeraný ako šanca a príležitosť, ako kairos pre žiaduce vzájomné poznávanie jednotlivých národov a dialóg medzi rôznymi kultúrami. Podobne možno hodnotiť aj multikulturalitu. „Dnešný fenomén migrácie môžeme teda považovať za veľmi dôležité znamenie doby, za výzvu, ktorú máme objavovať a zhodnocovať pre budovanie obnoveného ľudstva a pre zvestovanie evanjelia pokoja.“ (čl. 14). Kresťanská pohostinnosť zahŕňa pritom nielen povrchnú solidaritu, ale skutočnú ochotu pre prijatie a integráciu. Pápež Ján XXIII. v encyklike *Pacem in teris* píše: „Každý človek má mať plné právo na slobodu pobytu a pohybu vo vnútri štátu, ktorého je občanom; a pokiaľ k tomu je oprávnený dôvod, má tiež právo presťahovať sa do iného štátu a usadiť sa v ňom. Tým, že niekto je občanom iného štátu, neprestáva byť členom veľkej ľudskej rodiny, občanom svetového spoločenstva všetkých ľudí.“ (čl. 25). Čo myslí Ján XXIII. slovným spojením oprávnený dôvod vysvetľuje neskôr na inom mieste tejto encykliky: „Medzi právami ľudskej slobody si zasluhuje uznanie tiež to, že každý môže odísť do takého štátu, v ktorom dúfa, že sa bude môcť lepšie postarať o seba aj o svoju rodinu. Je preto povinnosťou štátnikov prijímať prisťahovalcov a pokiaľ to dovoľuje blaho ich spoločenstiev, byť ústretový voči úmyslu tých, ktorí sa možno chcú začleniť do novej spoločnosti.“ (čl. 106). Táto požiadavka prijatia osôb, ktoré žijú v chudobnejších podmienkach, než ľudia v prijímajúcej spoločnosti, a ktorí sa v novej spoločnosti chcú usadiť, kladie takmer provokatívne otázku, či môžu bohaté štáty odopierať príchod a usadenie občanom z chudobnejších štátov.

V perspektíve pápeža Jána XXIII., je spoločenstvo – pokiaľ to nepresahuje jeho možnosti – zviazané prijímať chudobných cudzincov, ktorí sa chcú usadiť, a predpokladá sa veľká miera otvorenosti a solidárneho postoja zo strany prijímajúcich štátov voči ekonomickým migrantom. Túto požiadavku možno interpretovať aj nasledujúcim spôsobom: Keď sú štáty schopné splniť základné záväzky, ktoré majú voči svojim občanom, a uživiť ich, nemali by ekonomicky silnejšie štáty a priori odopierať migrantom, ktorí hľadajú obživu pre seba a svoje rodiny, vstup na svoje územie. Pápeži sa pravidelne vyjadrovali a vyjadrujú k otázkam spojeným s imigráciou v posolstvách ku Svetovému dňu utečencov a v rozmanitých prejavoch a príhovoroch. Napríklad Ján Pavol II. vytrvalo a opakovane povzbudzoval miestne cirkevné spoločenstvá, aby imigrácii jej etickým aspektom, pastoračnej a sociálnej starostlivosti o prisťahovalcov a utečencov venovali náležitú pozornosť. K prijímaniu utečencov vyzýva aj súčasný pápež František: „Každá farnosť, rehoľná komunita, kláštor a pútné miesto v Európe nech prijme jednu rodinu“, vyzval pápež a ponúkol tak veriacim veľmi konkrétnu reakciu na súčasnú utečeneckú krízu. (In: Katolícky týdeník, č. 37, 2015, s. 16). Kresťan si nutne pripomenie Ježišovo podobenstvo o Samaritánovi, ktorý hoci sám bol inovec, ukázal, čo znamená byť bližným. Samaritánovo milosrdenstvo neskončilo ošetrovaním raneného, ale pokračovalo ďalšou starostlivosťou. Príbeh a európsky príklad nabádajú aj nás: choď a rob podobne! Mali by sme nájsť odvahu prekročiť hranice kompromisu a nepodľahnúť ľahostajnosti. (L. Kropáček). Podľa evanjeliového príbehu o poslednom súde (Mt 25,31–46) patrí poskytnutie pomoci cudzincovi a človekovi na cestách dokonca k explicitne uvedeným, zásadným kritériám správneho a spravodlivého jednanja pre kresťanov, ako aj pre nekresťanov. „Prijatie cudzinca sa vo svetle biblických textov stáva pre kresťanov jednou z úloh, ku ktorým sú povolaní, a možno ho chápať ako jeden zo znakov autentického kresťanského života (...). Chudobný cudzinec, ktorý je na cestách, je ako znamenie živého Ježiša Krista hodný starostlivosti a kresťanskej lásky, a na neho má byť upriamená pozornosť kresťanov a cirkevných spoločenstiev.“ (P. Štica).

Autor je teológ

O PLETIVE VZŤAHOV A REVOLUČNEJ INTIMITE KÁZÁNÍ

Gn 2,4b–7.15 a Mk 1,14–20

Pavol Bargár

Prelom decembra a januára v našich kalendároch i povedomí spája dve sféry nášho života a fungovania. Na jednej strane prvý január označuje začiatok nového občianskeho roka, ktorý jednoducho nie je dost dobre možné prehliadnuť – z veľkej časti kvôli všetkému pozlátku a zvukovým i svetelným efektom, ktoré ho sprevádzajú. Na druhej strane do tohto obdobia spadajú rozličné cirkevné sviatky a pamätné dni od Ježišovho narodenia, cez jeho obriezku, uvedenie v chráme a krst až po pamiatku cirkevných otcov Bazila Veľkého a Gregora z Nazianzu (2. 1.) či sviatok obrátenia apoštola Pavla (25. 1.). Ako kresťania stojíme pred výzvou nevnímať tieto dve oblasti – cirkevnú a občiansku – oddelene, ba priam až protikladne. Áno, sme veriaci a ako takí sa chceme zúčastňovať života spoločenstva nasledovníkov Ježiša Krista. Ale zároveň sme aj občanmi určitého štátu, príslušníkmi určitej spoločnosti a kultúry. Ako byť nasledovníkom Krista v dnešnej dobe, tam, kde žijeme? Ako žiť verne, tvorivo a hravo na ceste života, vo vzťahu k ľuďom a ostatnému stvoreniu, s ktorým tvoríme bohaté a mnohohvrstevnaté pletivo? To je veľká a nikdy nie uzavretá otázka pre myslenie a predstavivosť našej viery.

Začiatok roka predstavuje dobrú príležitosť pre uvažovanie uberajúce sa týmto smerom. A je jedno, či je to začiatok roka občianskeho alebo cirkevného. Mimoriadne zmysluplnou symbolikou v tomto ohľade oplýva napríklad *roš hašana*, židovský nový rok. Hoci kalendárne spadá niekde inde, do blízkosti jesennej rovnodennosti, stojí za to ho na tomto mieste zmieniť. Označuje totiž nielen začiatok občianskeho nového roka, ale zároveň naň podľa učenia judaizmu tradične pripadá stvorenie Adama a Evy, prvých ľudí. Ba čo viac, tento židovský sviatok taktiež uvádza do zmyslu ľudského poslania v Božom svete.

Nechajme sa aspoň z časti inšpirovať symbolikou sviatku *roš hašana* a zahĺbme sa do biblického rozprávania o stvorení človeka s výhľadom na ono určenie ľudského života. Čo sa tu dozvedáme? Verše z knihy Genezis, ktoré sme čítali, bibliști radia do tzv. druhej správy o stvorení. V porovnaní s tou prvou, s ktorou Biblia začína, tejto chýba oná hierarchická štruktúra a logicky koherentná postupnosť. Je zemitejšia, prachovitejšia. Z vody a prachu tu však vďaka Hospodinovmu dychu povstáva niečo nové. Zemská bytosť, pozemšťan, človek. Človek – bytosť neoddeliteľne spätá nielen s tvorivým dychom-duchom Božím, ale taktiež s prostredím, z ktorého vzišla. Oproti tomu prvému rozprávaniu o stvorení (Gn 1) tu snáď chýba oná vznešenosť, až majestátnosť, podčiarknutá napríklad zmienkou o Božom obraze a podobe (Gn 1,27).

Avšak v tomto príbehu sa zase stretáme s tou krásnou intimitou – použijúc frázu môjho obľúbeného teológa Willieho Jamesa Jenningsa „revolučnou intimitou“ – keď sa duch spája s hmotou, keď Boh z veľkej túžby tvorí niečo nové a niekoho nového, aby s nimi mohol prebývať v úzkom spoločenstve. Táto revolučná intimita je jedným z hlavných motívov dejového oblúka Písma: Hospodin je Boh, ktorý tvorí, vyslobodzuje, oslovuje, pozýva, vyučuje, napomína, pripravuje hostiny, stoluje, ponúka sám seba – a to všetko z túžby byť s človekom, byť so svojím stvorením. Všetko toto dianie obracia naruby zaužívané vnímanie o usporiadaní spoločnosti, a tým umožňuje nové konštelácie vzťahov. Boh vo vzťahu ku stvoreniu a následne človek vo vzťahu k blížnemu – to je revolučná intimita. Revolučná intimita založená na milosti.

Avšak našu pozornosť v prečítanom príbehu môže upútať aj ďalší aspekt. Ako som už zmienil, ľudia sú tu predstavení ako bytosti spojené nielen s Božím duchom, ale tiež s prostredím, z ktorého vzišli. So zemou, ktorá je domovom celému stvoreniu, ľudskému i mimoludskému. A tu sa už dostávame k onomu mnohovrstevnatému pletivu vzťahov, ktorého je človek súčasťou. Náš text z knihy Genezis nám tento rozmer približuje pomocou krásneho obrazu záhrady Eden, do ktorej bol človek vsadený. Spomínam na svojho učiteľa Milana Balabána, ktorý zdôrazňoval práve moment „vsadenosti“ v protiklade k „vrhnutosti“ existencialistických filozofov. Vsadenosť znamená výraz dôvery v Boha a život, vyjadrenie presvedčenia, že nie sme vydaní na milosť a nemilosť chaosu, pudov, reklamy a trhu či neosobných síl rôznych typov moci, ale sme vydaní súčasťou príbehu, ktorého horizont je vymedzený Božou osobnou ponukou plného života pre všetkých. Inak vyjadrené, človek je samotným Stvoriteľom pozvaný prebývať v záhrade. Záhrada tu figuruje ako symbol krásy a dobra, pestrosti a rozmanitosti, vôní, farieb a chutí, pulzujúceho života, ktorý nemôže byť ničím spútaný, pretože je napojený priamo na zdroj bytia – totiž na Hospodina.

A kde je miesto a poslanie človeka v tomto všetkom pučaní a bzučaní? „Hospodin Boh pojal človeka a umiestnil ho v záhrade Eden, aby ju obrábal a strážil“ (Gn 2,15). Naša pozornosť sa sústreďí na slovesá „obrábať“ a „strážiť“. Pomôžme si tu pohľadom do Hebrejskej Biblie, na pôvodné výrazy, ktoré sú v tomto texte použité. „Obrábať“ je prekladom hebrejského slova *avad*. Tento termín prekračuje hranice poľnohospodárskej oblasti. Znamená slúžiť, dokonca byť otrokom. Známy prorocký výraz *ebed-JHVH*, prekladaný ako „služobník Hospodinov“ (napr. Iz 42 a 49), kresťania spravidla vzťahujú na Ježiša Krista. Podobne i druhé sloveso, „strážiť“, má v pôvodine oveľa širší a bohatší význam. Ide totiž o hebrejský výraz *šamar*, ktorý sa, okrem iného, spája s nariadením dodržiavať *šabat*, slávnostný deň odpočinku. A šabat je korunou stvorenia, jeho završením a dokonaním, a zároveň predzvestou toho, k čomu stvorenie smeruje.

Náhle sa pred nami otvára radikálne iný a nový pohľad. Tento text, ktorý sa spoločne (a hlavne) s tým prvým rozprávačským podaním o stvorení (Gn 1) stal ideologickým odobrením ľudského drancovania a vykorisťovania stvorenia, zrazu vidíme v novom svetle. Nie podmanenie si a panovanie nad všetkým, čo žije a hýbe sa – teda postoj, ktorý sa postupne zvrhol dokonca v nadvládu určitých skupín ľudí nad

ostatnými. Ale vzájomná služba, starostlivosť, dbanie o blaho milovaného Božieho stvorenia. Vzájomné spolužitie v bohatom pletive vzťahov. Ak hľadáme na zem ako na miesto svojho pôvodu a na svoj domov a samých seba si predstavujeme ako „ľudí pôdy“, vedie nás to k tomu, aby sme sa postavili doprostred sveta trpiaceho, povedané spolu s apoštolom, v pôrodných bolestiach a očakávajúceho zjavenie tých, ktorí sa nazývajú „deťmi Božími“ (R 8,19).

Toto aktívne očakávanie – či vzájomné spolužitie v pletive vzťahov a revolučnej intimite – musí byť nevyhnutne nesené nádejou, aby netrpelo neuhmi dýchavičnosťou a chudokrvnosťou. Napokon i apoštol prízvukuje, že „v nádeji sme boli spasení“ (R 8,24). Vo svete zďaleka nie je všetko órajt. Apoštol pre tento stav používa teologickú skratku – pôrodné bolesti stvorenia. Ale pozor! Tu nejde o očakávané (či dokonca plánované) a prípustné straty na ceste k lepším zajtrajškom. Všetko to odcudzenie, nespravodlivosť, hnev, bolesť, sklamanie, straty, slzy, krv, pot, škvŕkanie v bruchu sú skutočné. A tak uprostred tohto všetkého, čo je tou dobrou správou, ktorú prijímame a zdieľame? Či zopakujúc otázky z úvodu tejto kázne: Ako byť nasledovníkom Krista v dnešnej dobe, tam, kde žijeme? Ako žiť verne, tvorivo a hravo na ceste života, vo vzťahu k ľuďom a ostatnému stvoreniu, s ktorým tvoríme bohaté a mnoho-vrstevnaté pletivo?

Pokúsme sa hľadať orientáciu v dnešnom druhom biblickom texte – z prvej kapitoly Markovho evanjelia. Tento text trpí určitou apokalyptickou deformáciou, keď ho vykladáme tak, že dobrú zvesť (evanjelium) kladieme niekde ďaleko do budúcnosti, mimo reálny dosah. Jeden súčasný brazílsky teológ, kazateľ a misionár 15. verš tejto kapitoly prekladá nasledovne: „Zvrchovaná Božia vláda je na dosah; preto zmeňte celý spôsob svojho zmýšľania a dôverujte, že toto je dobrá zvesť“. To znamená spoľahnúť sa, že milosrdenstvo, služba, solidarita, láska, pokora, odovzdanie sa, obetavý prístup k životu, sila charakteru, trúchlenie s trúchliacimi, zdieľanie radostí, bremien i zdrojov, odriekanie, vzájomná závislosť na ostatných, pohostinnosť a občiansky odpor sú súčasťou „dobrej zvesti“. Veriť znamená dôverovať, že tento spôsob života má platnosť a budúcnosť. Ide o ťažký, avšak zásadný krok v ústrety životu pod Božou vládou. Životu, ktorý je možný len z Božej milosti, z moci vanutia Božieho dychu. Životu charakterizovaného revolučnou intimitou v Božej prítomnosti a v pletive vzťahov s ostatnými ľuďmi a stvorením. Nech smieme takýto život z Božej milosti prežívať a tešiť sa z neho.

PROF. DAVID FLUSSER A JEHO PŘÍNOS PRO ŽIDOVSKO-KŘEŠŤANSKÝ DIALOG

Lukáš Klíma

Až do konce druhé světové války měl židovsko-křesťanský dialog ponejvíce polemický charakter. Tato silně polemická forma začala dostávat jinou podobu až ve druhé polovině 20. století. Bezprostředně po válce panovalo na obou stranách nějaký čas mlčení jako následek šoku. Teprve pozvolna se začaly objevovat hlasy, které potřebu skutečného židovsko-křesťanského dialogu zdůrazňovaly.

Na židovské straně patřil svým odborným zaměřením mezi důležité představitelé tohoto dialogu prof. David Flusser (1917–2000). Gustav David Flusser (jako mnoho Židů v té době měl dvě jména – vedle svého občanského ještě hebrejské, které začal plně používat po svém definitivním přesídlení do Izraele) před válkou vyrůstal a studoval v Čechách. Už tehdy byl u něho probuzen zájem o Ježíše jeho českým kamarádem Josefem Perlem. V roce 1938 se Flusser rozhodl o Ježíšovi a jeho době všechno dozvědět. Měl k tomu výborné předpoklady, v Praze studoval starověkou filologii a dějiny, ovládal latinu a řečtinu, plynně mluvil německy, česky, anglicky a francouzsky, později také hebrejsky.

Během války začal Flusser na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě studovat hebrejský jazyk a literaturu, zvláště z období biblického a následujícího. Začal také připravovat doktorskou disertaci, vědeckou edici hebrejského středověkého spisu známého pod jménem *Josippon*, v němž jsou zpracovány látky z řeckých historických děl Josepha Flavie. Když byl po zřízení státu Izrael v roce 1948 Jeruzalém rozdělen, hora Skopus, na níž sídlila Hebrejská univerzita, byla obklopena územím pod jordánskou správou. Proto nebylo možné studovat v univerzitní knihovně. Příslušná literatura však byla přístupná v knihovnách v Praze. Flusser se tedy vrátil do Prahy, kde připravoval disertaci a zároveň vyučoval moderní hebrejštinu v kurzu organizovaném jazykovou školou. Tento kurz se konal jednou týdně večer v budově Orientálního ústavu v Lázeňské ulici na Malé Straně. První ze dvou hodin věnoval Flusser výuce moderní hebrejštiny, ve druhé hodině seznamoval posluchače s různými údaji a postřehy týkajícími se hebrejštiny a judaismu.

V této době také opatřil svými vysvětlivkami překlad Páté knihy Mojžíšovy od rabína Gustava Sichera, který vyšel roku 1950 v nakladatelství Melantrich pod názvem *Řeči Mojžíšovy*. Překladatel Dr. Sicher v předmluvě obzvláště děkuje „panu Gustavu Flussеровi, lektoru novohebrejského jazyka v Orientálním ústavě v Praze, za jeho oddanou, filologicky hodnotnou kontrolu práce po stránce českého i hebrejského jazyka, jakož i za jeho obětavou spolupráci při úpravě knihy“.

V Jeruzalémě pak použil Flusser materiál shromážděný v Praze na pečlivou edici *Josippona*. Mezi Flussеровými hebrejskými knihami patří první místo této doktorské

disertaci, která byla vydána ve dvou svazcích celkem na [24]+ 895 stranách Bialikovým ústavem v Jeruzalémě v letech 1978 a 1980 (její titul v angličtině je *The Josippon. Josephus Gorionides*). Edice středověkého textu je opatřena úvodem, komentářem a poznámkami. Flusser též vydal reprodukci rukopisu *Josippon* (The Original Version MS Jerusalem 8' 41280. The Zalman Shara Center, 1978, 55+292 stran).

Po doktorátu byl Flusser povolán roku 1962 na Hebrejskou univerzitu jako profesor oddělení srovnávacích náboženských studií. Jeho oborem bylo židovství v období druhého chrámu a rané křesťanství. Jeho žák, evangelický teolog Dr. Michael Krupp, o něm ve své vzpomínce napsal: „Měl jsem mnoho učitelů Nového zákona, nikdo z nich však neznal tuto knihu tak dobře jako on a nikdo Ježíše tak intimně jako on.“ (Religionen in Israel. 1/2001, str. 2).

Flusserův přínos pro židovsko-křesťanský dialog leží především ve snaze o hluboké porozumění Ježíšovu učení, klíčovými motivům křesťanské víry a odpovídající interpretaci novozákonních textů. Svým hlubokým zájmem zve křesťany k novému čtení jejich posvátných textů a také k novému vztahu vůči Božímu lidu, Izraeli.

Na Hebrejské univerzitě se Flusser stal průkopníkem vědeckého bádání o raném křesťanství. Světový věhlas si zajistil především svou knihou o Ježíšovi. Pro německé vydavatelství Rowohlt, v rámci série Rowohlt Monographie napsal knihu *Jesus* (Verlag Rowohlt Taschenbuch, 1968), která se stala mnoha novými a doplňovanými vydáními nejrozšířenější německy psanou monografií o Ježíšovi. Český překlad (Ježíš. OIKOYMENH, Praha 2002) je pořízen z posledního anglického vydání z roku 1998, vydaného univerzitním vydavatelstvím The Hebrew University Magnes Press v Jeruzalémě.

Flusser stojí ve svém odborném přístupu na přechodu k tzv. třetí fázi bádání o Ježíšově životě, ve kterém je Ježíš nahlížen především jako zbožný galilejský Žid. V rámci novozákonních badatelů patřil Flusser k těm, kteří byli nejlépe obeznámeni s Ježíšovou židovskou identitou. Cílem jeho prací bylo stanovit, kde se Ježíš nalhá v rámci tehdejšího judaismu. V předmluvě k českému vydání své knihy *Ježíš* uvádí: „Ježíš žil podle židovského zákona a zemřel na římském kříži jako židovský mučedník.“ (str. 14) Tato teze shrnuje Flusserův pohled na Ježíše a dotýká se dvou základních témat, která hrají v židovsko-křesťanském dialogu důležitou roli. Jednak jde o křesťanské stanovisko k židovskému zákonu, které se stalo jedním z podstatných motivů pro oddělení církve a synagogy. Flusser k tomu poznamenává, že napětí vůči židovskému zákonu nebo jeho negativní kritika není na žádném místě v novozákonních listech odůvodněna nějakým Ježíšovým výrokiem. Až později nacházeli církevní otcové v evangeliích oporu pro svůj boj proti judaizujícím prvkům v křesťanství. V této oblasti sehrál důležitou (podle Flussera negativní) roli také apoštol Pavel. (Das Schisma zwischen Judentum und Christentum. In: Evangelische Theologie 1980, str. 214 a 216). Podle Flussera je možné vyčíst z Ježíšových kritických výroků napětí mezi ním a židovským zákonem pouze bez dostatečných znalostí soudobého judaismu. Ilustruje to na nejznámějším případě falešného porozumění Ježíšovým výročkům v Kázání na hoře (Mt 5,21–48), které jsou některými vykladači označovány jako antiteze vůči židovskému zákonu

(Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1984, str. 25–29). U Ježíše se zde naopak jedná o zpřísnující pojetí Tóry, které bylo v soudobých židovských kruzích již známé a které se vymezovalo proti mínění tzv. „starších“. Tito „starší“ přitom nebyli zastánci rabínského judaismu, ale autoritativní saducejští zákoníci, kteří ovšem interpretovali Tóru pod vlivem řecké etiky: „Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu. Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu...“ (Mt 5,21.22). Podrobně se Flusser věnuje této problematice také v článku „Starým bylo řečeno...“ (Den Alten ist gesagt: zur Interpretation der sog. Antithesen der Bergpredigt. In: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums* 48/1992, str. 35–39).

Jinde poznamenává: „Přirozeně u Ježíše existuje jemu vlastní problematika v jeho vztahu k židovskému zákonu a přikázáním, ale takováto problematika existuje u každého praktikujícího Žida, který bere své židovství vážně.“ (Jesus. 1968, str. 43). Podle Flussera šlo Ježíšovi o to, aby tradice „našeho učitele Mojžíše“ byla uplatňována ve svém nejhlubším a nejvlastnějším smyslu. Historicky nejvěrnější obraz Ježíše přitom Flusser spatřuje v synoptických evangeliích, která, když jsou čtena dogmaticky nezaujatě, ve své celkovosti nevypovídají o vykupiteli lidstva, nýbrž o židovském vykonavateli mocných činů a kazateli určitého druhu židovské zbožnosti.

Pro přiměřenou interpretaci Ježíšova učení je tedy znalost soudobého judaismu nezbytná. Ale zároveň také podle Flussera platí, že Nový zákon je nepostradatelnou pomocí při studiu judaismu této doby. S pomocí Nového zákona můžeme často zpětně uvažovat o podobách judaismu v prvním století po Kristu, o kterém máme jen málo písemných zdrojů.

Při zkoumání Ježíšových slov postupuje Flusser metodou konsekventní filologie. Tato metoda činí zjevným vývoj v narůstajícím odstupu od jejich židovského původu. Filologické náhledy ukazují na postupnou ztrátu židovského pozadí při interpretaci Ježíšových slov v křesťanském společenství. Ježíšovo učení ovšem původně bylo zcela židovské a to stejné platí i pro ranou christologii, která se na jedné straně vyvíjela z Ježíšova silného sebevědomí a na druhé straně z různých vůdčích myšlenek židovského náboženství, které byly v křesťanské interpretaci s Ježíšem spojeny.

Ježíšova osobní zkušenost Božího synovství byla spojena s židovským konceptem preexistence Mesiáše a to připravilo cestu pro myšlenku, že Kristus je zároveň božská bytost. Také židovské pojetí, že smrt mučedníků anuluje hříchy, byla přirozeně přenesena na Ježíšovo ukřižování. Stejně tak koncept vzkříšení je židovský a také koncept nanebevstoupení. A Ježíš sám mluvil o příchodu Syna člověka, což je židovský pojem pro Mesiáše.

Později, v rané poapoštolské době, vyvodilo křesťanstvo z této christologie další konsekvence. Už se nevěřilo jen tomu, že Kristus je božský, nýbrž byl přímo označen za Boha. Přirozeně Flusser nemohl přijmout tuto polohu vztahu k Ježíšovi. V jednom rozhovoru s křesťany o Ježíši prohlásil: „Můj mistr a váš Bůh.“ Můžeme uzavřít, že Ježíš jako historická postava a jeho postoj k židovskému zákonu není podle Flussera žádným důvodem pro napětí ve vztahu mezi křesťany a Židy.

Druhým důležitým tématem židovsko-křesťanského dialogu je otázka viny na Ježíšově smrti, která byla křesťany často paušálně připisována Židům. Proces s Ježíšem a jeho ukřižování Flusser nevidí jako čistě římskou záležitost. Vychází z podílu, který na tom měly konzervativní kruhy bohatých saducejů, tvořících chrámovou aristokracii. Naopak odmítá spoluúčast farizejů. Většinový postoj židovského národa k Ježíšovu ukřižování, na základě jeho zkoumání evangelií, popisuje v článku „Ukřižovaný a Židé“ (Der Gekreuzigte und die Juden. In: Entdeckungen im Neuen Testament. Band 1 – Jesusworte und ihre Überlieferung. Neukirchener Verlag 1987, s. 197–209).

Vychází v něm z předpokladu, že zpráva o vystoupení a působení Ježíše je nejlépe zachována u Lukáše a že Marek tuto látku přepracoval a Matouš je ve svém podání závislý na Markovi. Třikrát (L 23,27.35.48) je u Lukáše vyjádřena sympatie židovského lidu s ukřižovaným. Velký zástup lidu Ježíše doprovází, ženy kvůli němu nařikají a lid se při ukřižování na výraz zármutku bije v prsa. Flusser přitom klade řečnickou otázku: „Když ho Římané ukřižovali a připevnili nad něj kvůli výsměchu Židům posměšný nápis, mohl to někdo z židovského národa pocítovat jinak než truchlit nad židovským mučedníkem římské brutality?“

Lukášovo líčení má význam také pro otázku domnělé viny Židů za Ježíšovu ukřižování. U Marka chybí zmínka o nařikajících a truchlících židovských zástupcích, proti tomu však se u něj objevují skupiny prostých kolemjdoucích Židů, kteří se mu posmívali a uráželi ho (Mk 15,29.30). Podle Flussera je tato změna oproti Lukášovi dána autorovou vynalézavostí. Podle Marka (a od něj převzato i u Matouše) v protikladu k Lukášovi nestojí při ukřižovaném nikdo z Židů. V Markově podání je v tom patrný záměr. U Lukáše jsou ovšem prostí Židé s ukřižovaným solidární. Podle Marka např. údajně jeden z okolostojících židovských posměvačů napájel ukřižovaného octem (Mk 15,35.36). Podle Lukáše to ovšem udělal jeden z posmívajících se římských vojáků (L 23,36). U Lukáše nevystupuje žádný prostý Žid, který by nebyl zasažen Ježíšovou smrtí, u Marka jsou naopak všichni „nekřesťanští“ Židé Ježíšovi nepřátelé.

Marek ve svém vyprávění uvedl posmívající se prosté Židy patrně proto, aby zdůraznil existenciální osamělost Ježíše na kříži. Odtud je ovšem již velmi blízko k představě, že Židé jako celek Ježíše zavrhli. Tedy již u Marka začíná očeřňování Židů, které přineslo v pozdějších dějinách tak hrozné následky. Ukřižování tak, jak je líčí Lukáš, proto nemůže být sekundární, neboť v raně křesťanských dějinách nenastával posun směrem k přátelskému nahlížení Židů, tento posun nastával spíše opačným směrem.

Tyto Flusserovy náhledy dobře ilustrují jeho přínos v rámci židovsko-křesťanského dialogu. Flusser chce využít svoje hluboké porozumění základním křesťanským textům (vedle novozákonních textů se podrobně zabýval např. také raně křesťanským spisem *Didaché – Učení dvanácti apoštolů*), aby svým křesťanským bratřím a sestřám pomohl nově promyslet jejich vlastní tradici a jejich stanoviska k židovství.

Obraz, který se vynořuje v některých evangelijních líčeních Ježíšova ukřižování, byl spoluutvářen napětím mezi vznikajícím křesťanstvím, které se vyčleňovalo z judaismu, a judaismem, který se stával pro vznikající křesťanství odlišným náboženstvím. Antijudaismus byl historicky nutným kmotrem při vzniku křesťanství jako

samostatného náboženství. Ovšem nemusíme u něj zůstat. Flusser se v mnohých svých odborných i populárních textech o Ježíšovi a raném křesťanství snaží ukázat na židovskou povahu prvotního křesťanství, a tím napomáhá antijudaismus překonávat.

„JEŽÍŠ – NE CAESAR“

David Flusser

Takto zní heslo T. G. Masaryka. Ale než bude zřejmé, proč s tímto heslem souhlasím, musím říci něco o sobě. Totiž k tomu, proč jsem se dostal k Ježíšovi a záměru napsat jeho životopis. Narodil jsem se ve Vídni, ale moji rodiče byli čeští Židé a vrátili se do Čech v době, kdy jsem byl ještě docela malý. Otec byl inženýr a pracoval u dráhy. Mimochodem, jsem bratranec slavného Viléma Flussera, filosofa a spisovatele. Ten zemřel roku 1991 při automobilovém neštěstí na cestě z milované Prahy. Ve svých spisech se o mně pochvalně zmiňuje. Většinu svého dětství jsem prožil v Příbrami, katolickém městě, proslaveném poutnickou Svatou Horou. Rodiče, jako většina tehdejších českých Židů, měli vlašný vztah k židovskému způsobu života, což bylo z větší části způsobeno neznalostí. Ale tolik jsem věděl, že Ježíše neukřížovali Židé, ale Římané. O velikonočním pátku byla Příbram tichá, ale pak, na oslavu vzkříšení, se v celém městě rozezněly zvony, lidé zapalovali v oknech svíčky a ve slavnostním procesí kráčel za monstrancí pan purkmistr. Pochopitelně jsem od Velkého pátku až do vzkříšení truchlil nad smrtí židovského mučedníka Ježíše. V době, kdy jsem v Praze studoval klasickou literaturu a germanistiku, jsem bydlel u své babičky a pak, od roku 1936, v Ymce na Poříčí. Tam se mnou sdílel pokoj Josef Perl, člen Jednoty českobratrské, založené v druhé polovině 19. stol. Jednota navázala na starou českobratrskou tradici a já jsem s jejími členy stále v živém kontaktu. Měl jsem štěstí, že jsem se setkal právě se členem Jednoty českobratrské, protože mi to umožnilo přímý kontakt s Ježíšovým poselstvím. Josefovým prostřednictvím jsem se samozřejmě dostal do styku také s velkou evangelickou církví, od které se Jednota odštěpila. Stojí za to zmínit jeden Perlův výrok: „Ježíš není Ježíšek.“ Nicméně, po mnoha letech mě zasmušilo, když jsem se dozvěděl, že tento Josef Perl byl židovského původu. Cožpak musí být člověk Žid, aby pochopil Žida Ježíše? Mimochodem, Josef Perl se usadil ve Spojených státech a po sametové revoluci navštívil bratrské sbory v Čechách.

Pokud jde o mne, začal jsem žít podle židovského zákona, což mi bylo plně umožněno až po mém příjezdu do Jeruzaléma. Zakotvil jsem na Hebrejské univerzitě, kterou jsem až dodnes neopustil. Prostě jsem zaměnil škamnu za katedru. Ačkoli jsem už na penzi, vedu seminář na téma „Nový zákon a antické židovství“. Již v Praze jsem

nějakým instinktivním způsobem, neboť jsem toho v té době o židovství mnoho nevěděl, poznal, že křesťanství není přímým pokračováním Starého zákona. V době mezi proroky a Ježíšem došlo v židovství ke strukturálním změnám. To byla, nejspíše od roku 200 př. n. l., doba nového rozkvětu židovství, bez něhož by Ježíš a křesťanství bylo nemyslitelné. Již v Praze roku 1938 jsem se rozhodl zabývat právě tímto novým poselstvím předkřesťanského židovstva. Pokračoval jsem ve studiu židovství, a to mi umožnilo lépe pochopit Nový zákon a hlavně Ježíše. Vezmu-li v potaz současné autory Ježíšových biografii, myslím si, že patřím k těm, kteří jsou nejlépe obeznámeni s Ježíšovou židovskou identitou. Cílem mých prací je zjistit, kde se nalézá Ježíšovo místo v rámci tehdejšího židovstva, jehož je nedílnou součástí. Rozhodně tím však nechci oslabit jeho jedinečnost. V tom se má práce lišit od všech ostatních židovských prací na toto téma. Jejich autoři se domnívají, že Ježíš může být plnoprávným Židem teprve tehdy, když se od ostatních Židů neliší. Neuvědomují si však, že ho tím zbavují přitažlivosti. Důležitou pomoc v mém bádání o Ježíšovi mi poskytlo studium klasických jazyků na pražské univerzitě. Naučil jsem se tam, jak číst text zároveň kriticky, i konzervativně. To mě zachránilo od přílišné nedůvěry k pramenům, v našem případě k evangeliím. Mám tedy větší naději, že se díky znalosti židovských pramenů a řeckého jazyka té doby dostanu ke sloům a činům Ježíše samotného. Mezitím, mimo jiné, přišli do Jeruzaléma mí rodiče, kteří přežili Terezín, a v roce 1961, po pádu kultu osobnosti, mohli vycestovat do Jeruzaléma, kde také zesnuli. Já se oženil, zplodil dva syny a přednášel na Hebrejské univerzitě. V té době mě zaujala německá série krátkých životopisů a nabídl jsem jejím vydavatelům, že napíšu životopis Ježíše. Ti měli pochopitelně radost, neboť v Německu by se jinak nenašel theolog ochotný něco takového napsat. Soudili totiž, že o Ježíšovi není téměř nic známo. Jelikož jsem byl obeznámen s touto situací, začal jsem větou: „Tato kniha byla napsána především proto, aby se ukázalo, že lze napsat Ježíšův životopis.“ Kniha vyšla roku 1968, měla velký úspěch a byla přeložena do několika jazyků. Mezitím uplynula řada let a já se mnohému přiučil. Rozhodl jsem se tedy napsat novou knihu, tentokrát anglicky. Byla vydána v Jeruzalémě roku 1997 pod názvem *Jesus* a nyní vychází v českém překladu. V českém překladu vyšla také další má kniha, zabývající se svitky od Mrtvého moře a vztahem esejské sekty k Ježíšovi a ranému křesťanství (*Esejské dobrodružství*). Sledoval jsem tyto svitky od jejich objevení a napsal o nich řadu pojednání. Mnozí autoři dnes přehnaně zdůrazňují vliv esejské sekty na Ježíšovu osobu a jeho učení. Mám dojem, že tak činí, aby se zdálo Ježíš méně židovský! To ovšem neodpovídá faktům. Naopak, poté co byly zveřejněny esejské spisy, můžeme lépe proniknout k jeho židovským kořenům. Přejal sice některé prvky od esejců, například kladné hodnocení chudoby, ale obecně čerpal z židovství své doby, jak to učili a žili tehdejší rabini. Také není pravda, že by farizeové způsobili jeho smrt – první tři evangelia se o nich v souvislosti s Ježíšovým procesem vůbec nezmiňují. Ježíš žil podle židovského zákona a zemřel na římském kříži jako židovský mučedník. Přesto jsem přesvědčen, že byl úhelným kamenem křesťanství, a aby to bylo zřejmé, měli by se křesťané ve své víře a mravnosti Ježíšem řídit, což není zrovna lehké.

Proč pokládám za šťastné řízení osudu, že jsem se po katolické Příbrami setkal v pražské Ymce právě se členem Jednoty českobratrské? Ve svém doslovu ke knize Martina Bubera *Dva způsoby víry* jsem popsal dva aspekty křesťanské víry: víru Ježíše samého a víru v Ježíše Krista (tento doslov byl přetištěn i v mé knize *Esejské dobrodružství*). Mezitím jsem se touto otázkou dál zabýval. Ukázalo se, že podle prvních tří evangelií Ježíš nikdy neřádal, aby v něho někdo věřil. Zdůrazňoval sice důležitost víry, ale ta měla být soustředěna na Hospodina, jeho nebeského otce. V dalších spisech Nového zákona se už vlastně nemluví o Ježíšově víře, ale o víře v Ježíše Krista. Zároveň je v nich, pomíneme-li Janovo evangelium a Skutky apoštolské, těžké nalézt zmínky o Ježíšových výrociích a o jeho životě. To je ovšem, abych pravdu řekl, revoluce ve struktuře. Tu na jedné straně vyvolal vznik Ježíšova kosmického životopisu, podle kterého byl Ježíš ten, jehož prostřednictvím Bůh stvořil svět, jehož smrt vykoupila věřící z hříchu a kdo pak vstal z mrtvých a vrátil se ke svému nebeskému otci. Tento velkolepý průběh jeho života vedl pochopitelně k tomu, že mnozí mohli začít považovat jeho víru a učení za téměř přebytečné. A navíc, víra v Ježíše, o níž se on sám zdráhal mluvit, souvisí s jeho „charismatickou“ osobností. Ježíš sám – zřejmě marně – odmítal jakýkoli kult své osobnosti. Přitažlivost jeho osoby přispěla ke zrodu úchvatného kosmického dramatu, v němž je věřící nejen divák, ale i jeden z herců.

Je přirozené, že se spisy zrcadlí Ježíšovu víru musely stát částí Nového zákona, a tak nebyla ztracena nadobro. A to i přesto, že první tři evangelia (v řecké podobě) byla církevně přepracována, a to každé jinak. Už od prvopočátku křesťanství tak vznikla určitá trvalá rozeklanost, jakási dvojnost. Vedle Ježíšovy víry stála jako obrovský kolos víra v Ježíše Krista. O těchto dvou vírách jsem obsírněji pojednal ve svém výše zmíněném doslovu ke knize Martina Bubera. Tam jsem mimo jiné zdůraznil, že Ježíšova víra a víra v Ježíše mohou stát vedle sebe ve stavu téměř harmonickém. Klademe-li však velký důraz na christologické otázky, vzniká nebezpečí, že obrovská váha víry v Krista může někdy rozdrtit to, co bylo Ježíšovi drahé a co pokládal za podstatné. Proto jsem měl štěstí, když jsem se s Ježíšovým učením seznámil prostřednictvím člena Jednoty českobratrské. Ta je jedním ze vzácných nositelů praporu čirého Ježíšova poselství. Začalo to ve 13. století u valdenských. Znamenitou knihu o nich napsal Amedeo Molnár († 1990). Popsal v ní vliv této ježíšovské mírumilovné sekty na vznikající husitství. Nespornost tohoto vlivu je prokázána také v Chelčického spise *Sít víry pravé*. Jednota bratrská povstala jako odpor proti bojovné ideologii a praxi Božích bojovníků a byla poslána od „kališníků“ i pronásledována. Teprve poté, co se přízpusobila okolnostem a klasické husitství začalo upadat, počala vzkvétat, zvláště pak v době reformace, které se přiblížila. Za Josefa II. byla evangelická církev znovu povolena, ne však Jednota jako zvláštní církev. K tomu došlo až v 19. století. Skupiny, které se rozhodly žít podle Ježíšova poselství a byly mírumilovné, zůstaly dodnes na pokraji reformace. Jako odpor proti bojovným novokřtěncům vznikla například církev menonitů. Menonité, kteří odmítají vzít do ruky zbraň, byli přirozeně pronásledováni. Spolu s Jednotou našli na nějakou dobu útočiště na Moravě u Karla Žerotínského, kde vyráběli habánskou keramiku.

Odtud pokračovali dál, až se dostali do Spojených států a do Kanady. S jedním z menonitů jsem se sprátelil a byl jsem pozván přednášet menonitským sborům v Novém světě. Jelikož jsem zjistil, že jejich učení a život je blízký Ježíšovu kázání a že jsou také blízcí mé drahé Jednotě, věnoval jsem jim svůj anglický životopis Ježíše. Mezitím jsem se opět dostal do styku s Jednotou, jejímž členem byl dokonce i bývalý český velvyslanec v Izraeli, a proto věnuji český překlad Ježíšova životopisu českým bratřím. Jsem samozřejmě stále ve styku s evangelickou církví bratrskou i s ostatními věrnými křesťany.

Na závěr ještě několik slov o mé židovské totožnosti. Jsem Žid a žiji podle židovského zákona. Nevidím v tom žádný protiklad k Ježíšovi, který byl věrný Žid a jako takový byl také ukřižován. Co mě s ním také spojuje, je jeho židovské humanistické učení. To je koruna a vyvrcholení humanistického směru ve starém židovství. Ježíš domyslel tehdejší židovský humanismus až do krajních důsledků. Když tento humanismus hlásal, že souhrnem zákona je příkaz milovat svého bližního jako sebe sama, Ježíš s tím nejen souhlasil, ale navíc přidal požadavek milovat svého nepřítele. Je jasné, že celý moderní humanismus nemůže existovat bez této kapky ježíšovství, která v církvích překonala věky. Mám za to, že židovské humanistické učení, tak jak je vyjádřil Ježíš, je dnes nutné jako sůl pro ozdravení, ba dokonce pro záchranu lidstva. Třikrát Ježíš zoufal nad Jeruzalémem a marně. Snad není dnes třeba zoufat nad lidstvem!

Text je předmluvou k českému vydání knihy Davida Flussera Ježíš (Praha, OIKOYMENH 2002)

LITERÁRNÍ VZPOMÍNKA NA DAVIDA FLUSSERA

Viktor Fischl

Někde u gymnázia se proti mně vynořila z přítmi postava tak nezaměnitelná, že jsem poznal už z dálky i jen podle obrysů, s kým jsem se tu sešel, ačkoli jsem onoho člověka také už neviděl několik let, a nebýt setkání s doktorem Siebenscheinem, byl bych se musel domnívat, že pomatená Šulamit měla při svém proroctví na mysli právě tohoto muže. Tloušťák, který sotva zvedal nohy ze země, takže se zdálo, že spíš pomalu bruslí, než jde, nemohl být nikdo jiný než profesor Šmuel Feigl. Jeruzalém je plný podivínů, lidí popletených nebo něčím posedlých, ale i plný básníků, duší múzických a géníů. Feigl se zdál v sobě sdružovat tohle všechno. Studoval původně klasickou filologii, ovládal latinu a starou řečtinu stejně jako snad tucet moderních evropských jazyků, znal zpaměti celé trsy stránek z Horáce a Ovidia i z Homéra a Platona, jeho vlastní

obor byla však archeologie. Už dávno sice sám neřídil vykopávky, ale nebylo záhady, se kterou by se na něj mladší nebyli obraceli s prosbou o výklad a rozuzlení.

Ani archeologie však nevyčerpávala širokou deltu – opravdu nevím, čemu se tok jeho mnohoramenné mysli podobal víc – jeho zájmů. Ty sahaly od historie četných, často od sebe hodně vzdálených údobí i míst po dějiny umění – od Etrusků po Rembrandta a od Cézanna po Picassa a po nejmladší abstrakci, také od Aristotela po Husserla a od Sofokla po Kafku. Byl toho všeho tak plný, že někdy nebylo snadné sledovat proud jeho myšlenek a řeči. Jednou jsem se už neovládl a zeptal se ho, neměl-li v rodině mezi svými předky nějakou veverku. Proč veverku? zarazil se na chvíli nechápavě. No protože tak skáčete z jednoho do druhého. Přijal to shovívavě, ale hned zase začal o něčem zcela jiném. Věděl o všem všechno, kdo se s ním znal, nepotřeboval mít doma encyklopedii, ale ze všeho nejvíc toho věděl o židovských začátcích křesťanství a o jeho historii vůbec. Ne že by ho právě to bylo zajímalo víc než co jiného, ale s tím, co napsal právě o těchto věcech, bylo jeho jméno z nějakého důvodu spojováno nejčastěji.

Tak jsme se také krátce po tom, co jsem přišel žít do Jeruzaléma, vůbec poznali. Byl z Prahy jako já, nějak se o mně doslechl, a protože tehdy právě psal svou – později slavnou – knihu o soudu nad Ježíšem, když zjistil, že jsem býval soudcem, vypravil se za mnou do ulice vedoucí k Jaffské bráně – tehdy arci vedla jen k vysoké zdi, jež dělila město na dvě části, aby mne poprosil o pomoc při všelijakých ryze právních otázkách, s nimiž si nevěděl rady. Scházeli jsme se pak čas od času, někdy častěji, pak zase dlouho vůbec ne. Tak tomu bylo i v posledních dvou, třech letech.

A teď tu tedy byl zas přede mnou. Zřejmě byl vyvenčit svého starého, ostnosrstého jezevčíka, kterému říkal Stařík a o němž jsem věděl, že s ním vedl rozmluvy o Spinozovi, ale i o všem ostatním, co se převalovalo v jeho stále zaměstnané mysli a co se v ní právě vynořilo na povrch.

Ačkoli jsme se, jak jsem řekl, neviděli teď už rok, snad i víc, spustil, jako bychom se byli rozešli jen před chvílí: „Jo, co jste říkal, kam že jdete? Jo, tak tam vás tady se Staříkem ještě doprovodíme, ale napřed musíme zajít k Terra Sancta. On tam Stařík má u klášterní zdi totiž jeden strom a ten si musí před spaním vždycky očuchat, jinak má špatné sny a to já potom taky nespím. Jo, to jsem se vás chtěl zeptat. Jak se bráníte proti bláznům? Mně se zdá, že jich pořád přibývá a my se jim nakonec neubráníme. Uvidíte.“

Zastavil se a čekal na Staříka, který zřejmě právě přemítal o osudu jezevčíků v dějinách psího rodu a zdržel se za svým pánem. Když se oba zas dali do pohybu, pokračoval Feigl: „Dobře, že chodíte na procházku. Dlouho nám to už nevydrží. Tady bude brzy taková tlačnice, že tu nebude k hnutí. Proč? No protože konec milenia už je za rohem a to prý – tentokrát už zcela jistě – přijde Mesiáš. Jen si představte ten nával, až všichni, co umřeli od počátku světa, najednou vstanou z mrtvých a Jeruzalém bude mít mnohem víc obyvatel než celá Čína.“

Najednou se rozkřikl na psa, který odběhl za jakousi fenkou: „Staříku, pojď sem! Slyšíš? Okamžitě toho necháš, nebo budu nucen ti napraskat. Takhle se chová pes, jehož pán je členem Akademie? Styď se!“

Stařík se zřejmě opravdu styděl. Stáhl ocas mezi nohy, hleděl do země a zdál se pojednou ještě nižší, než už beztak byl. Jeho pán, jako vždy, mluvil zatím dál: „Zatím místo těch, co povstanou z mrtvých, přibývá bláznů. Blázni jsou Mesiášův předvoj. Nebo aspoň rozvědka. Tuhle za mnou jeden takový zas přijel až z univerzity v Tuebingen a hleděl mne přesvědčit o tom, že Pánbůh stvořil napřed Mesiáše a až potom svět. Prý věděl už předem, že svět bude třeba spasit. Pamatujte, co vám říkám. My se těm bláznům neubráníme. Já nevím, co to v těch lidech je, že si pořád vymýšlejí něco nového a lámou si hlavu novými a novými nesmysly. Snad je to nějaká neukojená vášeň. Některá neuspokojená ambice. Bůhví. To je, jako když tadyhle Stařík byl ještě mladší, strašně se mu líbila jedna fenka v naší ulici. Jenže ona byla barzoj a pro jezevčíka nedostupně vysoká a on z té nesplněné touhy začal chudák chřadnout. Už jsem myslel, že se mi snad usouží, když si našťestí sousedi u nás za rohem pořídili taky dakla a byla to samička. Oni si lidi taky dávají lafku příliš vysoko, a když ji pak nedokážou přeskočit, přeskočí jim místo toho něco v hlavě. A co oni chtějí všechno vědět! Nejraději by pořád koukali pánubohu přes rameno a pod pokličky v jeho kuchyni. Leccos taky už vědí, ale hlavně si namlouvají, že vědí. Ono totiž ve skutečnosti všechno je jistě jinak. Staříku,“ rozkřikl se zas pojednou, „nezlob a nehoň ty vrabčáky. Slyšíš? Pojď sem! Já tě radši vezmu na řemínek, abych měl od tebe pokoj. Půjdeš hezky vedle pána. Jo, oni lidi taky takhle vyvádějí, tak si je pánbůh taky vodí na řemínku.“

Došli jsme, kam jsem měl namířeno, a bylo třeba se rozloučit. Jenže loučení bylo něco, v co profesor Feigl zřejmě nevěřil. Když jsem se zastavil u domu, do kterého jsem byl pozván, jen mi pokynul rukou a šel dál. Nepřestal sice ve svých nekonečných úvahách, ale nesdílel se o ně už se mnou, nýbrž se psem Staříkem.

Rozloučil jsem se s ním tedy v duchu aspoň jednostranně. Byl jsem si skoro jist, že jsem ho viděl naposledy. Věděl jsem však, že kdyby se proti všemu očekávání stalo, že bychom se přece ještě sešli, spustil by jistě zas jako dnes, jako bychom se byli rozešli nejvýš před hodinou.

Hleděl jsem za nimi ještě hodnou chvíli. Nezdálo se mi, že by opravdu hrozilo nebezpečí, že Stařík podlehne pokušení a rozběhne se za hlasem lásky. Cupital poslušně vedle svého pána, ještě pomaleji než on, a vlastně oba spíš bruslili. Za chvíli se snad dají do polokroužků, říkal jsem si a musel jsem se tomu nápadu usmát. Vůbec se mi v té chvíli zdálo, že to loučení není tak smutné, jak jsem se bál.

Z knihy Viktora Fischla: Loučení s Jeruzalémem, Melantrich 1997, str. 39–43. David Flusser zde vystupuje pod jménem Šmuel Feigl.

ŽIDOVSKÉ PRAMENY RANÉHO KŘESŤANSTVÍ

V pořadí třetí kniha prof. Davida Flussera (1917–2000), která vyšla v češtině, je doplněným překladem z anglického originálu, který byl sestaven z původní série rozhlasových přednášek. Tyto přednášky pronesl autor v rámci vysílání izraelské armády a reflektoval v nich židovské zdroje vznikajícího křesťanství. České vydání je doplněno rozsáhlým poznámkovým aparátem hebraisty doc. Pavla Sládka, pozoruhodným hned z několika důvodů.

Jednak v něm vysvětluje některé autorovy stručné informace a uvádí je do širších dobových souvislostí, jednak některá autorova stanoviska relativizuje. Poukazuje např. na to, že se Flusser občas dopouští jistého zjednodušení, což vůči autorovi vyznívá až neuctivě. Autorova zjednodušení zjevně plynou z popularizačního rázu této publikace.

Mezi témata odborné vědecké diskuse patří také autorovo pojetí, podle kterého Ježíš stejně jako jeho učedníci mluvil převážně hebrejsky s tím, že aramejské výrazy občas skutečně použil (s. 12). Od konce 18. století převládalo v novozákonním bádání přesvědčení o tom, že Ježíšovou mateřštinou a řečí semitské tradice o Ježíšovi, která byla základem evangelijních tradic, byla aramejščina. Tento názor sdíleli vlivní bibličtí badatelé jako Theodor Zahn, Gustav Dalman, Matthew Black, Joachim Jeremias, Klaus Beyer a další. Oproti tomu „Jeruzalémská škola synoptického bádání“ (*Jerusalem School of Synoptic Research*), kterou založil právě prof. David Flusser, má jako jeden ze svých předpokladů odvozování řecké podoby synoptických

evangelií z hebrejských pramenů. Současné bádání se většinou kloní k tomu, že v době druhého chrámu, do které patří i doba Ježíšova, mluvili Židé v zemi Izrael řecky, aramejsky i hebrejsky (raná rabínská hebrejščina).

To, jestli byla Ježíšovou mateřštinou hebrejščina, nebo aramejščina, může mít vliv na porozumění některým Ježíšovým výrokům. Například na kříži Ježíš cituje žalm 22 v aramejském překladu (Mt 27,46; Mk 15,34). Pokud by Ježíš převážně mluvil hebrejsky, nabízí se otázka, proč ve chvíli smrtelné agónie cituje žalm aramejsky? Evangelisté Matouš a Marek uvádějí v řeckém textu fonetický přepis aramejštiny (*éli, éli, lema sabachthani*), tedy: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ Ovšem v aramejštině slovesný tvar „opustil jsi mě“ zní *šabaktani*. Řečtina nemá hlásku „š“ a např. semitská vlastní jména, kde je tato hláska, přepisuje pomocí „s“, například hebrejské jméno *Šmuel* uvádí jako Samuel. Podobně i přepis hlásky „k“ (*qof*) řeckým „ch“ (*chi*) je myslitelný za předpokladu, že tato hláska se původně v řečtině vyslovovala jako „kh“. Tak se z aramejského *šabaktani* stalo v řeckém přepisu *sabachthani*. Ovšem pokud by Ježíš mluvil hebrejsky, tak by to, co říká na kříži, znamenalo „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě obětoval?“ Hebrejsky *zabachtani* znamená „obětoval jsi mě“ (podobný hebrejský tvar je např. v Ez 39,19). Pro evangelisty je však podstatná asociace tohoto Ježíšova výroku s žalmem 22. Proto nabízí interpretaci Ježíšových slov tak, aby tato souvislost jasně vynikla. Tato jazyková distinkce ukazuje, že to, jestli Ježíš mluvil hebrejsky, nebo aramejsky, může mít velký význam pro interpretaci jeho slov.

RECENZE

Flusserův příspěvek do této diskuse je v tomto ohledu zásadní.

Pomyslný rozhovor mezi Flusserem a Sládkem (mezi textem a poznámkami k němu) vytváří při četbě knihy o židovských pramenech raného křesťanství místy až zážitek, který můžeme mít při četbě dobrodružné literatury. Skutečnosti známé z evangelií jsou nahlíženy v souvislostech, které jsou pro průměrně poučeného křesťanského čtenáře často nové a objevné.

Dobře patrné je to např. v autorově pohledu na farizee. Hebrejský výraz *perušim*, za kterým prof. Flusser vidí farizee jako příslušníky určité skupiny, např. takové, kterou známe z Nového zákona, má různé významy a konotace, a proto i jeho interpretace závisí namnoze na vykladačových předpokladech, kterými nahlíží text, v němž se tento termín objevuje. Doc. Sládek ve svých poznámkách upozorňuje na předpoklady, na jejichž základě prof. Flusser vytváří pozoruhodné vhledy a souvislosti mezi novozákonnými texty a texty dobové židovské literatury, zejména obou talmudů (Babylonského – *Bavli* i Jeruzalémského – *Jerušalmi*) a rabínských midrašů. Při sledování různých významů slova „farižeus“ v rabínské literatuře vychází najevo, že se nejedná o příslušníky jedné jasně vymezené skupiny. Někdy toto slovo označuje náboženské entuziasty, jindy příslušníky zlovolné skupiny, která se oddělila od většinového judaismu, jindy zase pochlebovače, kteří se přetvářejí, a ještě jindy tento termín vypovídá o „moudrých Izraele“. V rámci této významové plurality je potřeba také promýšlet Ježíšovu polemiku s farizeji, která je v evangeliích doložena. Flusser k tomu uvádí: „Výhrady, které měli ra-

bínští učenci vůči zápornému typu farižeů, byly totožné s těmi, jež měl vůči farižeům Ježíš“ (s. 36).

Na této tezi lze dobře vidět základní postoj, který má autor vůči Ježíšovi a který opakovaně dokládá. Ježíš byl ve všech ohledech Žid věrný židovskému zákonu, který měl blízko k určité skupině zbožných židovských současníků. Flusser poukazuje na paralely mezi talmudickými příběhy těchto postav a tím, co čteme v evangeliích o Ježíšovi. Zbožní na sebe i na druhé kladli vysoké požadavky (viz také Ježíšův požadavek spravedlnosti, která přesahuje spravedlnost zákoníků a farizeů), a přitom podobně jako Ježíš přitahovali široké vrstvy obyvatel a prokazovali přízeň i těm, kteří byli na okraji tehdejší společnosti.

O Ježíšovi jako o „galilejském chasidovi“ píše i jiný vlivný židovský autor, profesor Daniel C. Matt, ve své knize *Bůh a velký třesk* (název originálu je *God and The Big Bang*). „V prvním století žil v Palestině i jiný chasid, někdo, kdo se nápadně podobal Ježíšovi, Chanina ben Dosa...“ (s. 118). Nevím, zda je Daniel C. Matt ve svém srovnání Ježíše a Chaniny ben Dosa ovlivněn pohledem prof. Flussera, nebo zda je blízkost obou postav u židovských autorů, kteří se vstřícně zabývají Ježíšem a raným křesťanstvím, opravdu natolik nápadná, že ji nelze pominout. Každopádně toto srovnání pomáhá vnímat Ježíše jako někoho, kdo dobře zapadá do kontextu svého prostředí a doby, a činí jej tak zároveň srozumitelným i inspirativním, a to i pro židovské autory, kteří se zajímají o dobu vznikajícího rabínského judaismu. Flusser k tomu uvádí: „Z Ježíšových výroků lze získat ztracené informace o světě jeho

učitelů, židovských rabínských učenců“ (s. 14).

Flusserův zájem o Ježíše jako pozoruhodnou a inspirativní osobnost židovské minulosti je doplněn jeho zájmem o zkoumání židovského pozadí Nového zákona, „neboť tím pravděpodobně obohatíme svou znalost o víře a názorech Židů v období druhého chrámu a dozvíme se něco o tehdejší židovské duchovní kreativitě i v případech, když jsou židovské informace o tématu jen sporé“ (citát z předmluvy).

Předposlední kapitola Flusser věnuje helenizovaným Židům a jejich významu pro šíření vznikajícího křesťanství. Tito Židé mluvili a psali svá díla řecky. Flusser se zamýšlí nad patrně nejznámějším z nich, Filónem Alexandrijským, který se proslavil jako přední židovský filosof své doby a měl velký vliv na křesťanství doby církevních otců. Přesto je Flusser vůči Filónově významu pro porozumění helenizovanému judaismu a rané fázi křesťanství značně skeptický: „V Novém zákoně lze těžko nalézt stopu jeho učení... Filó-

nův postoj k Písmu při snaze poznat helenizovaný judaismus nijak nepomáhá“ (s. 89). Poté však toto své pojetí sám relativizuje, když zmiňuje, že Filón kladl velký důraz na „logos“, jehož prostřednictvím Bůh stvořil svět. „Helenizovaní Židé si vypěstovali mystické sklony a inklinaci k nadpřirozeným entitám jako je toto Slovo (*logos*) – a popsaná tendence se odráží především v těch spisech Nového zákona, které vznikaly v prostředí těchto Židů“ (s. 93). Souhrnem pak Flusser konstatuje, že tito helenizovaní Židé sloužili jako nástroj pro přenos křesťanské víry k těm, kdo nebyli Židé.

Flusserova rozsahem drobná publikace je nahuštěna podnětnými informacemi, které pomáhají porozumět ranému křesťanství a soudobému judaismu, a stává se tak v českém jazykovém prostoru důležitým příspěvkem k literatuře o dobovém pozadí Nového zákona.

Lukáš Klíma

David Flusser: Židovské prameny raného křesťanství

Praha, Herrmann & synové 2022, 112 s.

K Ř E Š Ť A N S K Á
REVUE

KŘEŠŤANSKÁ REVUE, ETF UK Černá 9, p. p. 529, Praha 1, 115 55
vydává OIKUMENE – Akademická YMCA ve vydavatelství Eman Praha
Vychází 4x ročně

Redakční rada: Pavol Bargár, Pavel Hošek, Lukáš Klíma, Petr Krejčí, Jana Plíšková (výkonný redaktor a korektor), Ladislav Pokorný, Václav Radoš, Vladimír Roskovec, Jiří Schneider

Předplatné v ČR: 250 Kč • v SR: 16 €. Ostatní předplatitelé 30 € (Evropa), 35 USD •
cena jednotlivého čísla je 60 Kč •

administrace předplatného: predplatne@krestanskarevue.cz nebo tel. 224 919 607 • předplatné pro SR zajišťuje Biblická škola v Martině: krestanskarevue@bsmt.sk • platbu poukazujte na účet: Oikumene – Akademická YMCA u České spořitelny, a. s., Praha 1, Senovážné nám. 25, číslo běžného účtu 1935013389/0800, variabilní symbol: Vaše číslo abonenta z adresního štítku • tiskárna DATIS Brno • rozesílá KONGRES TAKT Brno • sazba: Petr Kadlec • návrh obálky: Josef Karhan
Identifikační číslo (IČO) vydavatele – sdružení Oikumene – Akademická YMCA: 161 92 761 •
Evidenční číslo MK ČR E 1032. ISSN 0023-4613