Fantazie a poslušnost

Dorothee Sölleová

Dorothee Sölleová

FANTAZIE A POSLUŠNOST

Úvahy o budoucí křesťanské etice

Věnuji svým dětem Martinovi, Michaele a Caroli které zřídkakdy poslouchají.

PŘELOŽILI
František Potměšil a
Karel Trusina
Praha 2008 [kalich]

Dorothee Sölle Phantasie und Gehorsam
Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik
© Fulbert Steffensky, by Arrangement with Kreuz Verlag Stuttgart, 2008
Translation © František Potměšil, Heirs;
Karel Trusina, Heirs, 2008
Study „Tajemství sněhové vločky“ © Jan Zámečník, 2008 By Arrangement with KALICH Publishers, Ltd Cover and Graphic Design © Jan Majcher, 2008
ISBN 978-80-7017-089-2

Obsah

1. Učit se od Krista 9
2. „Poslušnost zdobí křesťana“ 15
3. Od mýtu k ideologii 21
4. Vztah poslušnosti mezi JÁ a TY ... 25
5. Věcnost a poslušnost 35
6. Osvobozená spontánnost 41
7. Od života odcizeného 49
8. ... k bohatství vlastní osobnosti 57
9. Chvála štěstí 63
10. Ježíšova fantazie 73
11. Člověk, který se odváží říci „já“... 79
12. Kristovo štěstí 85

Jan Zámečník:
TAJEMSTVÍ SNĚHOVÉ VLOČKY
Ohlédnutí za životem a dílem
Dorothee Sölleové 95
Několik poznámek k recepci teologie
Dorothee Sölleové 113
Život Dorothee Sölleové v datech 127
Výběr z prací Dorothee Sölleové 131

NAKLADATELSTVÍ KALICH VDĚČÍ ZA TENTO TEXT INICIATIVĚ A PRÁCI SVÝCH NĚKDEJŠÍCH BLÍZKÝCH SPOLUPRACOVNÍKŮ, FRANTIŠKA POTMĚŠILA A KARLA TRUSINY.
ČESKÉ ZNĚNÍ „FANTAZIE A POSLUŠNOSTI“ VZNIKLO V ROCE 1970, ZANEDLOUHO PO VYDÁNÍ NĚMECKÉHO ORIGINÁLU (1968) V DOBĚ NASTUPUJÍCÍ „NORMALIZACE“ ANI POZDĚJI VŠAK UŽ NEMOHLO BÝT VYDÁNO. BYLO ULOŽENO V ARCHIVU A ZACHOVALO SE I VZDOR NĚKOLIKERÝM REKONSTRUKCÍM. PŘI VYDÁNÍ JSME AŽ NA NĚKOLIK ZŘEJMÝCH NEDOPATŘENÍ RESPEKTOVALI PŮVODNÍ ZNĚNÍ PŘEKLADU.

1.
Učit se od Krista

Víru v Krista dnes ohrožují nejvíce lidé, kteří ji chtějí starostlivě uchovávat. Mají strach, že by se mohly změnit vžité myšlenkové a životní struktury, reformy považují za zhoubné a Krista by nejraději uložili do trezoru. Byl by nedotknutelný, a proto by se ani on nemohl nikoho dotknout, byl by neproměnný, a nemohl by tedy nikoho změnit, věčný, a proto velice vzdálen naší skutečnosti. Ale Bůh se nestal člověkem proto, aby - obrazně řečeno - zůstal na nebesích. Skutečnost, že se podoba víry mění, je také součástí Božího vtělení. Vždyť vtělení (inkarnace) znamená, že víra má své dějiny. Ty ještě neskončily, horizont je otevřen, před námi je mnoho nových možností.

Tento otevřený horizont se netýká jen otázek dogmatických či liturgických, ale především otázek praktických, které vyvstávají při utváření křesťanské podoby života. I hranice křesťanské etiky jsou otevřeny. Jak bude v budoucnosti vypadat? Co pro ni bude charakteristické? Které osobní či společenské hodnoty budou prvořadé? Čemu se můžeme pro přítomnost i pro budoucnost naučit od Krista?

Záměrně používám jména „Kristus“, protože při úvahách, které nejsou vedeny historickým zájmem, ale chtějí být praktické, nelze zůstat jen u historického Ježíše. Chceme-li se učit z Ježíšova života a jeho slov, nemůžeme zůstat jen u něho, ale musíme sledovat, jak pokračuje jeho cesta dál dějinami. Vždyť Ježíš z Nazareta vstává z mrtvých už dva tisíce let! Přetváří svědomí lidí, kteří věří jeho slibům. Od té doby, co tu Ježíš žil, svitla v něm světu naděje a přibylo důvodů k odvaze. V jeho jménu se měnila tvář země. Mluvíme-li tedy o Kristu, myslíme zároveň i na to, co učil o Ježíši František z Assisi nebo Martin Luther King. Přejímáme poklady, které při setkání s Ježíšem objevili už lidé před námi. Můžeme se učit od Krista, který kráčí stále dál, nabývá konkrétní podoby, působí znovu a znovu. Cesta Kristova až k nám nebyla nadarmo.

Abychom však Kristovu cestu poznali, musíme se stále rozpomínat na toho člověka z Nazareta. V dějinách se totiž setkáváme také s Kristem, jemuž lidé neporozuměli, kterého si přizpůsobili a zotročili podle svých vlastních zájmů. Ježíšem lze přece tak snadno manipulovat! Manipulují jím vlastně i ti, kteří o něm vyprávějí pouze slovy předchozích generací. Používáním starého slovníku se pokoušejí zachovat i svět minulosti, a tak vědomě či nevědomky působí, že dnešnímu světu zůstává Kristus cizí. Skutečně zmrtvýchvstalý je pouze takový Kristus, který se stává přítomností a který i nám dnes říká pravdu o našem životě. Kristus, od něhož se pro dnešek nemůžeme nic naučit, který nás nemění a neprobouzí naše svědomí, nevstal z mrtvých.

Zkostnatění tradice nemělo snad nikde jinde tak těžké důsledky jako při formování svědomí. Tam, kde platí jedině zákonicky formulované příkazy a zákazy, tam se citlivost svědomí otupuje. Schne jako květina bez vody - a takové zacházení po staletí nevydrží ani ty nejnenáročnější kaktusy. K ustrnutí tradice přispělo zvláště učení o poslušnosti. Svědomí bylo totiž formováno tak, aby za svrchovanou hodnotu byla považována poslušnost. V tom byla obě reformační vyznání vzácně zajedno. Obraz opravdového křesťana byl po mnohá staletí nerozlučně spjat právě s touto ctností. Poslušnost byla nejvyšší hodnotou, která přímo ztělesňovala sociální a náboženský ideál křesťanského života. Schiller se opíral o bohatou a nepřerušenou tradici, když napsal klasickou větu: „Odvaha zdobí i Osmana, poslušnost však pouze křesťana.“ Odvaha a neohroženost platily obecně za hrdinské vlastnosti. Odlišnost křesťana spočívala v dobrovolném podrobení se příkazu, v naplnění přikázání, v poslušnosti. Teologický slovník ještě z padesátých let vysvětluje poslušnost jako „základní a ústřední myšlenku celé křesťanské zvěsti“.[1] Je to jistě míněno především teologicky, pro vztah k Bohu; takové tvrzení má však i sociologické a psychologické důsledky.

Co to tedy znamená, když se poslušnost stane ústředním bodem? Jaká společenská skutečnost odpovídá takové teologii?

1) KGG (Religion in Geschichte und Gegenwart), 3. vydání, 1955nn, heslo *Gehorsam* (F. K. Schumann).

2.
„Poslušnost zdobí křesťana“

V jednom životopisu z našeho století čteme: „Rodiče mne vychovávali k tomu, abych měl v úctě všechny dospělé, především starší, bez ohledu na to, z jakých kruhů pocházeli. Mou nejvyšší povinností bylo pomáhat všude, kde bylo třeba. Byl jsem veden zejména k tomu, abych okamžitě plnil přání a příkazy rodičů, učitele, faráře, vlastně všech dospělých, dokonce i služebnictva, a abych se od této povinnosti nedal ničím odvést. Co řekli dospělí, to bylo svaté. Tyto zásady mi pak přešly do krve.“

Pisatel těchto řádků se narodil roku 1900 a dostalo se mu přísně křesťanské výchovy, jejíž podstatné rysy zachytil v citovaném úryvku. Na jiném místě říká, že byl „vychováván od mládí k bezpodmínečné poslušnosti, k puntičkářské pořádnosti a přesnosti“.[2]

Ve slovníku RGG v pedagogicko-etické části hesla Poslušnost čteme: „Jen velice málo lidí je schopno vytvořit si svůj vlastní systém. Většina lidí uplatní tedy svou svobodu nejlépe tak, že se připojí k nějakému systému, k nějakému širšímu celku. V mnoha životních oblastech to ovšem není možné. V oblasti náboženství má však poslušnost svůj trvalý význam.“ Autor pak pokračuje: „Určitě nastane opět doba, kdy i ti svobodomyslnější poznají, že základem vší náboženské výchovy

[2] Rudolf Hoss, *Komandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen.* München 1963, s. 25 a 46.

je poslušnost, spolehnutí se na autoritu; poznají, že je nejlepší připustit, aby na nás působil určitý vliv, a neptat se hned po základech a důvodech. Určitě nastane opět doba, kdy se vrátíme k prostému vyprávění a vykládáni svatých věcí, bez věčných otázek a odpovědí.“[3] Od dětství vštěpovaná „poslušnost příkazů“, naučená „podřízenost autoritě“, „praktické podřizovaní vlastní vůle vůli cizí“[4] - krátce poslušnost - je považována za zaklad náboženské výchovy a ústřední myšlenku celé křesťanské zvěsti. To je všem křesťanům společné, zde neexistují mezi jednotlivými křesťanskými církvemi žádné podstatné rozdíly. Životopisný příklad je z prostředí německého katolictví. Autorem je Rudolf Höss, který byl od května 1940 do listopadu 1943 velitelem koncentračního tábora v Osvětimi.

Proč zmiňujeme tuto řadu citátů (v nichž by bylo možno podle libosti pokračovat) při teologické úvaze o poslušnosti? Jakým právem klademe do souvislosti křesťanskou teologii a dějiny společnosti? Jaká hermeneutika nám dovoluje toto směšování teologických názorů, dějinné reality a politických důsledků? Copak má něco společného poslušnost, o níž mluví druhořadí teologové, věrní tradičnímu pojetí, s poslušností, na niž se odvolával Rudolf Höss (kterého otec určil ke kněžské dráze) nebo Adolf Eichmann (jenž byl členem Křesťanského spolku mladíků)? Copak lze vinit křesťanskou

[3] *RGG (Religion in Geschichte und Gegenwart), 2.* vydání, 1927, heslo *Gehorsam* ÍS. J. Baumgarten).
[4] *Stuttgarter Biblisches Nachschlagewerk,* 1950, Pojmová konkordance, heslo *Gehorsam.*

výchovu k poslušnosti ze spoluviny na tom, že vrahové od psacích stolů zabíjeli s dobrým svědomím? Nechceme vysvětlovat celou skutečnost tím, že bychom určili jediného viníka. Na to je skutečnost příliš složitá a mnohoznačná. Do jaké míry připravovala křesťanská výchova k poslušnosti půdu pro fašismus v Německu, o tom budou muset rozhodnout historikové. Teologovi však hořkne slovo poslušnost v ústech, uvědomí-li si, jak často poukazoval na poslušnost Eichmann, Höss a tisíce dalších. Po tomto dějinném zneužití není už možno mluvit o poslušnosti „jen“ teologicky, jako by šlo o pojem nezatížený, bez souvislostí. Tuto pachuť není možno z pojmu poslušnost odstranit tvrzením, že my rozumíme poslušností něco docela jiného, či snad rozlišováním „pravé“ a „nepravé“ poslušnosti, popřípadě nějakými jinými vykladačskými manipulacemi. A nepomůže nám ani pokus odlišit poslušnost vůči Bohu a poslušnost vůči lidem. Můžeme od lidí vyžadovat ve vztahu k Bohu takový postoj, který kritizujeme, je-li podstatou vztahu k lidem nebo různým institucím? Je možno v životě přesně rozlišovat mezi poslušností vůči Bohu, kterou máme uznat, a mezi poslušností vůči lidem, kterým ji můžeme nebo máme z dobrých důvodů odepřít?

Domnívám se spíše, že jsme dnes jako křesťané povinni podrobit kritice jakoukoli poslušnost a že tato kritika musí být radikální. Nikdy totiž nevíme zcela přesně, kdo je vlastně Bůh a co si od nás přeje. Svůj vztah k němu nemůžeme tedy vystihnout slovem tak formálním a popisujícím pouze určitou funkci. Chceme-li o Bohu mluvit s plnou vážností, musíme o něm mluvit v souvislosti našich vlastních dějin. A v našich, křesťanských, německých dějinách tohoto století sehrála poslušnost roli přímo tragickou. Kdo na toto pozadí zapomíná, kdo je nebere vážně a klidně zase začíná s hlásáním poslušnosti a doufá, že se pro budoucnost vše vyřídí tím, že budeme poslouchat správného pána, ten se nenaučil v Boží škole, které říkáme dějiny, zhola nic.

3.
Od mýtu k ideologii
EXKURS O METODĚ KRITIKY

Naším dnešním problémem je spíše křesťanská ideologie než mýtus. Nestačí pouze otevřít bibli a čekat, že se nám dostane odpovědi. Nebude to stačit ani v tom případě, použijeme-li textové kritiky a demytologizace. Ptáme-li se např. po podstatě poslušnosti a po tom, co bylo pod tímto pojmem původně míněno v Novém zákoně, chceme-li poznat biblické pojetí poslušnosti, musíme také vážně řešit otázku, jak se konkrétně projevovala biblická poslušnost v tehdejších dějinách. Existenciální teologie si řešení této otázky příliš usnadňuje - přeskakuje z prvního do dvacátého století a naopak a snadno tak nachází obdoby. Takový imponující skok možná někoho zaujme. Přitom však zůstává zcela stranou oblast společenského života, která byla ovlivňována také křesťanskou, respektive církevní praxí.

A teologie si nemůže dovolit nechat sociální stránku dějin křesťanství bez povšimnutí. Při výkladu Písma nelze vycházet pouze z biblických slov a vyrovnávat se s jejich abstraktními významy, nelze je vytrhovat z dějinných souvislostí a nevšímat si jejich dějinných důsledků. V opačném případě bychom zrazovali právě onu reformační tradici, kterou chceme uchovat. Tato tradice nás učí, že je třeba, abychom porozuměli především dějinné situaci Písma, má-li se nám biblické slovo stát skutečně „slovem Božím“, tedy osvěcující, působivou a svět přetvářející událostí. Způsob, jakým vykládáme podstatu určité skutečnosti, zůstává nedějinný, nebereme-li v úvahu hermeneutiku důsledků (ve smyslu Hanse Georga Gadamera v díle *Wahrheit und Methode)* a pokud teologicky nepromýšlíme i dějiny působení. Nic na tom nemůže změnit ani skutečnost, že třeba použijeme historicko-kritické metody. Někdy dokonce tato metoda onu nedějinnost ještě zesiluje. Nestačí, budeme-li se jen ptát, co je to „v podstatě“ poslušnost. Je třeba vědět, co se z poslušnosti stalo, abychom mohli poznat, co se z ní může stát v budoucnosti. Metoda demytologizace tedy nerozumí sama sobě, chce-li se zabývat pouze Novým zákonem, považuje-li svůj prostor za uzavřený. Demytologizace musí proniknout i do dějin tradice a zkoumat, z jakých kořenů tradice vznikala. Takto pojatá demytologizace tedy nutně vede ke kritice ideologie.

Dnes se při sebereflexi víry (přemýšlení o víře) většinou nesetkáváme s mýtem, oním barvitým a přitažlivým, pro nás však nezávazným světem. Zaměstnává nás spíše jeho odvozenina - druhotná a zdánlivě racionalizovaná ideologie. Mýty většinou umírají, nejsou už s to zachycovat život lidí v jeho plnosti; jejich potřeby, starosti a obavy, jejich naděje a přání. Mytické vyprávění o zázračném uzdravování nemůže už oslovovat lidi, kteří si zvykli spoléhat na penicilín. Uprostřed mytického obrazu světa mají pojmy jako „nemoc“ či „nebe“ docela jiný význam než v kritickoracionálním pojetí světa. Předává-li se však mrtvý mýtus dál, zkostnatí a stane se z něho ideologie, nadstavba, která už ztratila spojení s životní praxí. Existence ideologie je, podle mého soudu, dokladem skutečnosti, že se teorie a praxe určité skupiny lidí od sebe naprosto oddělily, nemají nic společného a nemohou se ani vzájemně korigovat. Praxe se už nadstavby vůbec netýká a nemůže ji tedy také měnit. Existují teologie ideologicky tak uzavřené, že s nimi nepohne ani Osvětim. A taková nadstavba, která se nevyrovnává s praxí, nemá nejmenší naději praxi nějak ovlivnit. Strnutí je dokonalé.

I pojem poslušnost měl v mytickém způsobu myšlení jiný význam, než může mít v rámci novověkého úsilí o sebeurčení člověka. Mytickému člověku se zjevoval Bůh bezprostředně ve svých vzkazech, příkazech, přírodních jevech či různých životních zvratech. Ale to, co mělo uprostřed mýtu své oprávnění a bylo na místě, to se stalo v pomytickém období přežitkem a ten měl často pouze krýt zájmy těch, kteří mrtvé mýty ještě zastávali a chtěli je předávat dál. Tvrzení, že víra je poslušnost, je věta naprosto formální a prázdná. Takové tvrzení nepotřebuje interpretaci (výklad), ale kritiku ideologie.

Nemá smysl odmytologizovat Nový zákon a chtít jej potom v pročištěné podobě předkládat společnosti, která je v zajetí pokřesťanských ideologií. (Také z tohoto důvodu jsou mnohá exegeticky čistá a teologicky správná kázání naprosto neúčinná.) V demytologizaci, rozpracované na Novém zákoně, je nutno pokračovat - tak, aby se uplatnila v současné společnosti jako kritika ideologie.

Vzhledem k současnému stupni rozvoje vědy toho však nelze dosáhnout v rámci jediného vědního oboru - jednotlivé obory musí spolupracovat. Platí to i pro védu, která chce vykládat podstatu jednotlivých skutečností (hermeneutiku). Stalo by se to nejhorší, kdyby se hermeneutika uzavřela před ostatními humanitními vědami. Silné tendence k uzavřenosti se objevují např. v široké oblasti existenciální teologie a mají patrně svůj zdroj v tradičních předsudcích vůči všem neteologickým vědám, především vůči těm, které vznikly v tomto století - jako je sociologie, politologie, psychologie a psychoanalýza. Teologická arogance vůči všemu, co je „jen“ psychologické nebo sociologické, je často spojena s ignorancí, která si myslí, že vědecký étos je nutno uplatňovat jen vůči poznatkům minulosti.

Demytologizace, z níž se nestane kritika ideologie, pomáhá dokonce v tomto smyslu naši společenskou skutečnost ideologicky zamlžovat. Člověk, který se demytologizací zabývá, získává z ní totiž dojem „elit- nosti“ - „osvícenosti“, zatímco demytologizace osvětluje skutečnost jen zcela dílčím způsobem. Poslušnost je jedním z pojmů, které potřebují výklad vycházející z kritiky ideologie, ne pouze z exegeze.

4
Vztah poslušnosti mezi JÁ a TY
PERSONALISTICKÝ MODEL

Položme si nejprve základní otázku: Co je to vlastně poslušnost? „Formálně lze popsat poslušnost poměrně přesně: jde o nerovný mocenský vztah. Základem a východiskem takového vztahu je strach před "partnerem", který má větší moc. Abychom se vyhnuli možnosti dalšího ohrožení onou mocí, jejíž sílu jsme už zakusili, zvykneme si poslouchat.“ Alexander Mitscherlich předvádí tento model na příkladu dětství člověka. „Naše představa, spojená se slovem poslušnost, pochází z dětských let, kdy jsme se my sami učili poslouchat. Jedna osoba přikazuje nebo zakazuje a druhá poslouchá.“[5] Budeme tomuto modelu říkat model personalistický, poněvadž chápe poslušnost výlučně jako osobní vztah mezi JÁ - TY. Takový vztah můžeme ovšem charakterizovat různým způsobem. Mitscherlich jej charakterizuje dvěma protipóly: strachem a mocí. Tyto protipóly nemusí ovšem vždy vystupovat v tak ostře vyhraněné podobě - může se hovořit o vztahu člověka zkušeného a nezkušeného, či o vztahu informátora a informovaného. V žádném případě však nejde o vztah, v němž by bylo možno osoby zaměnit. Ke změně může dojít jen nějakým násilným aktem. Vládnoucím je v tomto modelu např. otec, panovník, majitel, generál; poslušnost se očekává od dítěte, poddaného, otroka, vojáka.

[5] Alexander Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München 1963, s. 259n.

Všechny tyto obrazy pronikly do náboženského vědomí národů a pomáhaly je utvářet. Vyzařovaly moc a zároveň posilovaly v lidech vědomí bezmocnosti a strachu. Kromě této funkce mají i funkci výchovnou, politickou a sociální. Mohli bychom dokonce říci, že právě v otázce poslušnosti se propletly a prostoupily náboženské a společenské myšlenkové struktury tak dokonale, že bychom jen těžko hledali obdobu v nějaké jiné oblasti. K poslušnosti vždycky volá člověka Bůh a stávající pořádek, Bůh a strana, Bůh a řád, Bůh a vlast. Obojí se natolik prolíná, že jednotlivec není s to odlišit jedno od druhého. Jak má poznat, kdo ho vlastně volá k poslušnosti - zda nějaká vládnoucí skupina, významná osobnost, či otec nebo něco, o čem se mu tvrdí, že je to Bůh? Jak má rozeznat hlas absolutního pána, když jej tento hlas neoslovuje bezprostředně, přímo, za metafyzického dunění hromu, ale jen nepřímo - prostřednictvím různých situací v jeho životě? Má čekat na zázračná zjevení nebo tajemné hlasy?

A jestliže nepřicházejí, má poslouchat různé pány, kteří se vydávají za Boží zástupce? Už si zvykl poslouchat - a jak teď odliší Boha od různých bůžků? Kde vezme měřítka?

Poslušnost sama takovým měřítkem rozhodně není. Je spíše určitým způsobem či technikou chování. Je to zvláštní, jak se všechny úvahy o poslušnosti, i při křesťanském promýšlení této otázky, soustřeďují na způsob provádění, na „techniku“ poslušnosti - a věcný obsah pojmu zůstává stranou. Rozhodující není to, co dělám, nýbrž jak rychle, jak přesně a jak ochotně poslechnu. Čím méně se o přikazovaných nebo zakazovaných věcech přemýšlí, tím více vystupuje do popředí osobní vztah mezi přikazujícím a poslouchajícím.

Jasně je to vidět např. na řeholi benediktinského řádu. Tato řehole zaujímá v dějinách poslušnosti v západním křesťanství důležité místo. Mnišství, s nímž se Benedikt setkal, bylo ještě málo organizované. Řády, které se klonily k askezi, utvářeli původně samostatně žijící mniši. Benedikt pak uspořádal jejich společný život a práci ze zorného úhlu poslušnosti, jíž se tak dostalo zcela nového důrazu. Místo a význam poslušnosti jsou u Benedikta docela jiné, než tomu bylo v ranějších dobách mnišství. Dříve se mnichové soustřeďovali spíše na askezi. Pro Benedikta však byla poslušnost důležitější než asketický život. A nebyla to už poslušnost chápaná kazuisticky, jako tomu bylo v některých předbenediktinských mnišských tradicích (např. *Regula Magistři* uváděla přesné pokyny, jak je třeba krmit psy apod.). Benedikt kladl největší důraz na vztah mezi opatem a mnichy; tento osobní vztah poslušnosti je mu důležitější než kazuistika, než plnění jednotlivých příkazů. Jeho řád výslovně a velice podrobně rozvádí, jak má poslušnost vypadat: poslechnout se má bez meškání, bez odmlouvání, bez reptání, bez vnitřního odporu, radostně a rychle. Je třeba se vzdát vlastní vůle.

Toto nové pojetí zahrnuje dvě tendence: na jedné straně rozumné zmírnění přísných asketických předpisů, na druhé straně ovšem úsilí o zniternění askeze ve formě poslušnosti. Poslušnost je tu pochopena jako určitý druh osobního vztahu k opatovi, který stojí na místě Kristově. Smysl takového vztahu je dvojí. Mnich poslouchá opata jako Krista, poslušnost hraje roli výchovného prostředku, je cestou k dokonalosti. „Je-li dosaženo tohoto cíle, totiž dokonalosti, smí žák podle starého mnišského učení opustit základní školu kláštera a odejít do samoty nebo na poušť.“ - Benediktovo pojetí poslušnosti však jde ještě mnohem hlouběji. Poslušnost mu není pouze výchovným prostředkem, ale má hodnotu a smysl sama o sobě. Mnich poslouchá opata tak, jako poslouchal Kristus Otce. V tomto případě už není opat především věrohodným učitelem a zvěstovatelem Boží vůle, nýbrž bere na sebe „denní martyrium poslušnosti jako pán, na místě Božím. Mnich pak toto martyrium poslušnosti naplňuje, na- podobuje-li svého poslušného pána.“

Z hlediska tohoto pojetí není tedy třeba, aby poslušnost měla nějaký zvláštní obsah, aby sloužila nějakému vnějšímu cíli. Cílem je už vlastní naplnění poslušnosti. Dokonale by se ovšem tento model uplatnil pouze tehdy,

kdyby bylo možno vyloučit jakékoliv věcné uvažování o obsahu. K tomu ovšem nedošlo úplně ani u Benedikta; přece jen si položil otázku: „Co když je některému bratru uloženo něco neproveditelného?“[6] V takové situaci má podle Benedikta onen bratr právo - jestliže příkaz přijal - položit opatovi otázku. Nevyžaduje se tu tedy poslušnost bezpodmínečná. Podobně i důraz na vzájemný svazek všech bratří a na volbu opata (opat je volen, nikoliv dosazován) svědčí o tom, že toto pojetí není schematické.

[6] *Die Benediktusregel, eingeleitet von Basilius Steidle*, Beuron 1963, s. 17 a 68.

V zásadě však platí, že ryze personalistické úvahy o poslušnosti se nezabývají otázkou, čemu poslušnost povede. Svět se pro ně octl na vedlejší koleji, je degradován na příležitost k pěstování formální poslušnosti. Nezáleží příliš na tom, co se dělá. Jde především o to, aby se poslušnost co nejpřesněji zacílila na onu vyšší moc, jíž se dává plně k dispozici. Poslušnost se tak stává slepou - slepou vůči světu. Ve zvláštním, soustředěném a výlučném vztahu slyší hlas svého pána, ale nevidí nic. Takový akt poslušnosti má hodnotu sám o sobě, ale nemá žádný smysl pro vnější svět.

Objevily se pokusy odstranit tyto problémy poukazem na to, že taková poslušnost je dobrovolný akt. To je fakt, který bezpochyby pomáhá zachovat důstojnost subjektu a znamená určité oslabení „mocenského“ vztahu mezi přikazujícím a poslouchajícím. Odcizenost světu se však ještě vyostřuje a poslušnost, takto vázaná na osoby, ztrácí jakýkoliv věcný základ. Kritický pohled na poslušnost se nemůže spokojit faktem, že lidé poslouchají dobrovolně, neboť slepota vůči světu a nedostatek vlastní odpovědnosti trvají dál.

Nevěcná a slepá poslušnost, jež pouze plní příkazy, odmítá totiž jakoukoliv odpovědnost za příkaz. Nestará se o následek, pouze poslouchá. Počátkem roku 1967 se jihovietnamské vládě omluvil americký letec, který omylem bombardoval napalmovými bombami školu, v níž bylo dvacet sedm dětí. Případ vyvolal řadu reakcí, jež komentovaly naivní cynismus tohoto mladého muže. Je to skutečně groteskní, omlouvá-li se někdo, kdo pouze vykonal rozkaz, a omlouvá se, jako by nesl nějakou odpovědnost! Voják zřejmě pociťoval potřebu omluvit se za tento „omyl“, na který doplatilo sedmadvacet dětí; a to samo svou naivitou ukazuje, nakolik se v našem vědomí toto pojetí poslušnosti zakořenilo. Skutečnost, že v této válce zahynulo třicet či čtyřicet tisíc dětí, jako by tu neznamenala vůbec nic. Poslušnost ztrácí úplně přehled, co se vlastně děje. A poslušný člověk takový přehled ani nemá mít. Ta omluva jasně svědčí o tom, že onen voják neměl pocit viny. Poslušnost tedy dokonce plní důležitou společensko-hygienickou funkci: chrání lidi před pocity viny.

Je-li ovšem poslušnost záležitostí formy a obsah požadavků přestává hrát jakoukoliv roli, může se vymstít i druhé straně, těm, kteří dávají příkazy. Je-li snadno zaměnitelný obsah, je zaměnitelný i pán. Formální křesťanská poslušn9890Vizlepá vůči světu, se snadno změní v povolné, samoúčelné poslouchání, jehož mohou využít všelijaké jiné autority. Jestliže si už člověk zvykl jednou poslouchat, bude tímto způsobem žít klidně dál i pod vládou jiných pánů. Je-li poslušnost považována za hodnotu o sobě a je-li cílem ztráta vlastní vůle, mohou takto porobené duše dosáhnout dokonce jistého stupně masochistického sebeuspokojení. Je jim pak docela jedno, proč poslouchají i koho poslouchají.

5.
Věcnost a poslušnost

Je však slepá poslušnost jedinou možnou podobou poslušnosti? Vystihuje vůbec toto označení vztah mezi tím, kdo přikazuje, a tím, kdo poslouchá, mezi otcem a synem, pánem a otrokem, Bohem a člověkem? Neexistuje jiný model poslušnosti, který by neviděl člověka jen ve vztahu JÁ - TY, ale v onom původním podvojném vztahu JÁ — TY a JÁ — ONO? Pak bychom ovšem mohli onu čistě personalistickou a tedy nevěcnou podobu poslušnosti, kterou jsme převzali z psychoanalýzy, nahradit jinou podobou. Poslušnost by pak bylo třeba chápat jako vzájemný vztah tří činitelů: přikazujícího, poslouchajícího a obsahové stránky rozkazu, tj. určité věci. Je důležité, abychom si tento podvojný vztah ujasnili, neboť jím žije každý, kdo má poslechnout; má co dělat jednak s člověkem, který vydává příkaz, jednak s věcí, kterou má vykonat. Celá problematičnost poslušnosti - po formální stránce - spočívá podle mého soudu v tom, že se přehlížel podvojný charakter tohoto vztahu a měnil se ve vztah přímočarý, jednostranný. Pod tímto zorným úhlem bychom mohli přemýšlet o celých dějinách poslušnosti a zkoumat, zda se uvažovalo také o předmětu poslušnosti, nebo zda platilo spíše ono už zmíněné východisko Hössovo („to, co říkají dospělí, je vždycky ‚svaté[1]"). Autoritativní myšlení a věcnost se navzájem vylučují.

Už ve Starém zákoně se objevují výzvy, aby člověk uvažoval o obsahu příkazu, o tom, co má dělat. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré co od tebe Hospodin žádá" (Mi 6, 8). Člověku se tu „oznamuje věc", která má zcela jasný obsah: zachovávat právo a milovat milosrdenství. Člověk tady není bezpodmínečně vydán na pospas požadavkům panovníka, jenž nese rysy orientálního despoty. Poslušnost souvisí ve Starém zákoně se soudem, s právem. Není nikdy chápána ryze personalisticky, má svůj věcný obsah. Poslušnost, kterou Starý zákon žádá, volá člověka k budování, utváření světa; světa, který byl člověku svěřen. Je výsledkem vztahu tří faktorů: Bůh (přikazující) žádá poslušnost od člověka (poslouchajícího) pro svět (obsah). Smyslem Božího příkazu tedy je, aby člověk v poslušnosti utvářel svět, podle práva lidsky formoval společnost. Magicko-personalistickou podobu poslušnosti může skutečně změnit (tj. zlidštit) objektivní věcnost, nikoliv subjektivní dobrovolnost. Poslušnost, která spočívá jen na osobním vztahu, je svod, protože ztrácí ze zřetele cíl, obsah, smysl poslušného jednání.

Pojetí světa, jež formovalo personalistický model poslušnosti, bylo patrně ovlivněno spíše antikou než hebrejským myšlením. Řecké myšlení totiž nezná úkol měnit, utvářet svět; svět je něco daného, hotového, co je třeba pouze chránit a udržovat v pořádku. Dějiny probíhají v přirozených cyklech. Biblické chápání však vidí svět v pohybu k určitému cíli a personalisticky zúžené chápání poslušnosti pak nemůže odpovídat Božímu záměru se světem, neboť pouze chrání současný stav, je tedy namířeno proti budoucnosti, proti pohybu vpřed.

Měli bychom se ovšem také ptát na antropologické předpoklady. Proč se v rámci tohoto křesťansko-personalistického modelu poslušnosti přemýšlí tak nevěcně, autoritativně, jednostranně? Člověk je podle tohoto pojetí určen především svým vztahem ke Stvořiteli, je stvořením, které má odpovídat onomu TY, jímž je jeho Stvořitel. Odpovídat znamená dávat odpověď poslušností. Člověk existuje na základě tohoto „slovního" vztahu: povídání (Božího) a od-povídání (vlastního), naslouchání a poslušnosti. Člověk je bytost, která nepovstává z prasvobody, jak je tomu v idealismu, či z rozvrhu, jak je tomu u Sartra, ale existuje jako partner pra- protějšku,[7] který je vyzýván k odpovědi. Poslušnost je tedy přiměřenou reakcí *té* bytosti, jež ví, že je stvoření. Jedině v ní se člověk přijímá jako stvoření, a tak umožňuje, aby se v jeho osobě uskutečňovala vůle Boží, vůle Stvořitele, toho, kdo člověka oslovuje.

Kristus je pravzor této poslušnosti stvoření. Vyznává, že vše dostal od Boha, odevzdává se plně Božímu soudu, vydává sám sebe Bohu. Boží moc, jež tuto odevzdanost přijala, pak mění svou tvář. Přestává násilí a tvrdá nadvláda a Boží moc se objevuje ve své nejvlastnější podstatě - jako milost, která obdarovává a obživuje. To, co vypadalo jako násilí, se v poslušném utrpení proměnilo v milost - tak popisuje Friedrich Gogarten úděl Ježíšův, jeho smrt a vzkříšení.[8] Poslušností se zde rozumí naprosté odevzdání (tedy čistý osobní vztah zbavený jakékoli stopy věcnosti). Ten, kdo poslouchá, ztrácí naprosto smysl pro svět a slyší pouze volání nevyzpytatelného

[7] *RGG (Religion in Geschichte und Gegenwart),* 3. vydání, 1955nn, heslo *Gehorsam* V (F. K. Schumann).
[8] Friedrich Gogarten, *Jesus Christus Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie.* Tübingen 1966, s. 53nn.

Stvořitele, svého TY. Je ochoten, podobně jako Abraham, zabít svého syna společně s Kierkegaardem zrušit zasnoubení s Reginou. Celá oblast věcnosti, vztahů JÁ - ONO, oblast, v níž je třeba se osvědčit svým úsilím, svou aktivitou při proměně světa, se z tohoto modelu ztratila. Člověk sám sobě rozumí jako protějšku, považuje se za TY onoho Boha, který si na něj dělá nárok. Ono věčné TY člověka podněcuje i omezuje, ničí i zachraňuje. Jedinečnost vztahu k Bohu zatlačuje všechny ostatní vztahy do pozadí. V tomto smyslu je personalistický model poslušnosti modelem ryze náboženským. Bůh je tu ztělesněním moci, jejímž ideálním protějškem je bezmocnost dítěte. Snad nikde jinde se tento náboženský vztah neobjevuje v tak čisté podobě jako v poslušnosti člověka, jehož vůle se ztotožňuje s vůlí toho, kdo jej volá.

Je však tato „náboženská antropologie'", jež považuje poslušnost za podstatu člověka odevzdaného Bohu,

skutečně biblická a křesťanská? Rozumíme vztahu člověka a Boha správně, když jej chápeme jako vztah JÁ - TY, v oné výlučnosti, v níž není vůbec místa pro svět? Chtěl Ježíš skutečně, abychom se naučili především poslouchat? - Vždyť stále zdůrazňoval význam konkrétní situace života a nikde nestanovil všeobecně platná pravidla a normy, co je to vůle Boží. Naopak: vyzývá nás, abychom hledali a poznávali Boží vůli teprve na základě určité situace! A je Bůh Abrahamův z knihy Genesis (necháme-li stranou náboženskodějinný „výklad“ tohoto příběhu a budeme mu rozumět jako Kierkegaard v oné absurdní radikalitě), Bůh bezpodmínečné poslušnosti, totožný s Bohem Ježíše Krista?

6.
Osvobozená spontánnost
POSLUŠNOST V JEŽÍŠOVĚ ZVĚSTI

V Ježíšově zvěsti se setkáváme s jiným pojetím poslušnosti. Poslušnost tu není pouze výsledkem osobního vztahu mezi Bohem a člověkem, ale hrají tu roli tři faktory. Můžeme je s Rudolfem Bultmannem nazvat „vůle Boží“, „rozhodnutí“ a „situace“.[9] Bultmann spojil ve svém pojetí poslušnosti kantovské a personalistické prvky. Tyto prvky se navzájem korigují: kantovská necitlivost pro situaci je korigována konkrétním požadavkem a personalistickou slepotu vůči světu koriguje zase nutnost rozhodnutí (a rozhodnutí není nikdy pouhou reakcí.) V tomto pojetí zůstává víceméně stranou vztah mezi tím, kdo přikazuje, a mezi tím, kdo poslouchá. V Ježíšově zvěsti je východiskem vždycky situace, v níž lidé žijí a v níž jsou oslovováni. Teprve v určité konkrétní situaci mohou poznat, co v té chvíli znamená poslušnost. Je to rozhodnutí a nikoli uposlechnutí rozkazu; rozhodnutí, které nemá nic společného se stále obnovovaným rozhodnutím poslechnout opata (tak jako Kristus stále znovu poslouchal Otce), jako tomu bylo u Benedikta. Člověk se rozhoduje, teprve když začne něco dělat, ne předem; teprve v akci poznává Boží vůli. Sám se musí rozhodnout, co má dělat, není jen vykonavatelem uložených rozkazů. Autonomie lidského subjektu je tak plně zachována. Boží vůle nepřichází s heteronomními požadavky, není předem stanovena.

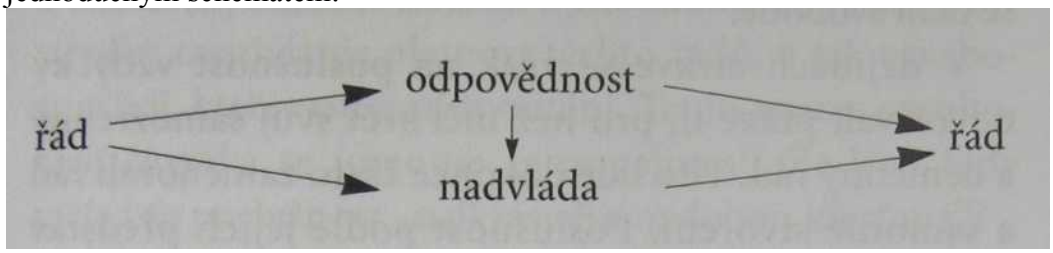
[9] Rudolf Bultmann, *Jesus,* Tübingen 1951, s. 52nn.

Poslušný člověk není jen nádeník, Který plní rozkazy, nýbrž je sám zákonodárce (Luther). A to vždy znovu, v každé nové situaci, neboť Boží vůle mu nikdy nebyla sdělena v definitivní formulaci, která by platila jednou provždy. Taková pevně fixovaná formulace by Boží vůli nutně zkreslila, stala by se čímsi minulým, dalším generacím nesrozumitelným. Byla by zbraní establishmentu, stala by se ochranou mýtu o vlasti či obhajobou stávajícího majetkového práva apod. Každá situace znamená pro člověka nový, předem nevypočitatelný podnět, nové východisko. Poslušnost člověka nevyžaduje Bůh jakožto všeobecná a nadčasová veličina; mou odpověď žádá určitá konkrétní situace a jen jejím prostřednictvím mne volá Bůh.

A tak není-li možno předem pevně stanovit Boží vůli ani předvídat situaci, nemůže se ani odpověď člověka zrodit jinak než v konkrétním rozhodnutí určité chvíle. Nemůže ji stanovit a zaručit žádná norma. Boží vůli není možno přímočaře vyvodit z nějakého zákona. Co chce Bůh (a snad dokonce i to, kdo je Bůh) - to je možno rozhodnout jen v určité situaci. Taková poslušnost má na rozdíl od jiných lidských výkonů jednu zvláštnost: je si vědoma toho, že život zůstává neustále pod soudem situací.

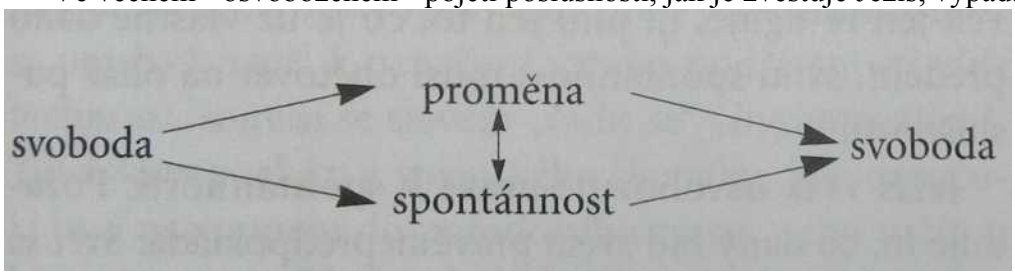
Rozhodně toho Ježíš po člověku nepožaduje méně a nijak mu to neusnadňuje. Požaduje jiný druh poslušnosti, chce po člověku poslušnost jasnozřivou, vidoucí, která dovede pohotově objevit Boží vůli teprve v určité situaci, chce po člověku poslušnost vynalézavou. V autoritativním a personalistickém pojetí poslušnosti byl o ni svět ošizen, protože byl ztotožněn s předem stanoveným řádem. Ježíšův pohled na svět je však věcný: lze ho vždycky uspořádat nově a lépe než dosud.

Personalistické pojetí poslušnosti se pohybuje v okruhu reprodukce, kterou bychom mohli znázornit jednoduchým schématem:



Na předem daný stvořitelský řád odpovídá člověk svou poslušností a tak na sebe bere odpovědnost za řád světa. V tom je základ jeho autority, která jej opravňuje k nadvládě nad „nedospělými“. Být dospělý znamená zařadit se do tohoto řádu a stát se za něj spoluzodpovědným.

Ve věcném - osvobozeném - pojetí poslušnosti, jak je zvěstuje Ježíš, vypadá okruh docela jinak:



Základním rysem stvoření je svoboda, možnost vývoje. My se ovšem s touto svobodou setkáváme - po pádu - pouze v negativním smyslu, jako s ničením a zkázou. Pokud však Kristus člověka k této svobodě znovu osvobodí, nebude

už člověku záležet především na tom, aby se podílel na odpovědnosti za řád světa, ale bude se snažit svět změnit. Nezbytnou silou k tomuto proměňování je spontánnost. Člověk mění, vynalézá, podněcuje - uvádí do pohybu. Spontánnost jej vede k nové svobodě. Lidé, kteří vyrůstají v tomto koloběhu, nejsou vychováváni k tomu, aby se vpravili do řádu, nýbrž aby se učili svobodě.

V dějinách církve se však na poslušnost vždycky odvolávali právě ti, pro něž měl svět svůj samozřejmý a neměnný řád. Tito lidé dokonce často zaměňovali řád a samotné stvoření. Poslušnost podle jejich představ znamenala plnit příkazy, jež měly řád uchovávat a chránit. Nikdo si už ovšem nepoložil otázku, zda je řád dobrý a pro koho je dobrý. Snadno pak docházelo k tomu, že jiná vrchnost a jiní pánové požadovali stejným právem poslušnost pro jiný, ale právě tak samozřejmě přijímaný řád: státní zřízení, učení o nadvládě jedné rasy, řád neokolonialismu apod. Všechny tyto řády mají však jedno společné: svou existenci považují za něco samozřejmého a předem daného. Poslušný člověk jen re-aguje, tj. plní jen to, co je už vlastně dáno předem; svou spontánnost musí obětovat na oltář poslušnosti.

Ježíš však osvobozuje právě k spontánnosti. Požaduje to, co daný řád světa právě nepředpokládá: Svět se dostane ke svému řádu teprve v budoucnosti. Člověk musí Boží vůli teprve hledat a nalézat. Budoucnost světa zůstává stále otevřená.

Poslušnost se „plní“ - tak zní poněkud archaický, ale typický výraz, jehož se používá především v souvislosti s rozkazy. V pozadí tohoto „obrazného“ vyjádření je představa prázdné nádoby či formy, jež má být naplněna naší poslušností - tvar je předem dán. Ježíš však nepojímal svět jako neměnný rád, který mají lidé jen chránit. Svět, do něhož přišel, nebyl hotový, bylo možno, ba nutno jej změnit. Ježíš svými výroky boří hotová schémata: velký a malý, učený a dítě, bohatství a chudoba, znalost zákona a nevědomost; všemi prostředky relativizuje platnost těchto řádů, a tak osvobozuje lidi, kteří jsou jimi spoutáni. Tento proces osvobození člověka se jmenuje „evangelium“. Že by i tady měla být poslušnost „nejkrásnější ozdobou křesťana“?

Domnívám se, že potřebujeme nová, jiná slova. Jinak se nám nepodaří vystihnout ono zrevolučnění všech vztahů, které vyvolal Ježíš. Může snad někdo porozumět tomu, oč Ježíši šlo, budeme-li pořád mluvit jen o „poslušnosti“? U apoštola Pavla byl ještě zřetelný výrazový rozdíl mezi poslušností jako náboženským rozhodnutím a poddaností jako sociálně politickým postojem. Poslušnost, jež je obsahově téměř totožná s vírou, má společný jazykový základ se slovem slyšeti (*hypakouein*). Druhý řecký výraz pro poslušnost, jehož se používá např. k označení vztahu podřízenosti vůči vrchnosti, souvisí se slovem „řadit se“ *(hypotassesthai*). Toto slovo pochází z vojenského slovníku, kde označuje buď nastoupení do pořadového tvaru, nebo určitou bitevní sestavu. Naslouchající poslušnost víry a nařízená poddanost se však velice brzy přestaly rozlišovat. A tak stojíme před otázkou, zda se máme dnes přizpůsobit slovníku apoštola Pavla a zda máme i dnes označovat onen nový životní postoj, který prosazoval a uskutečnil Ježíš, Pavlovým termínem „poslušnost víry“. Ohromný balast tradiční poslušnosti by nás před tím měl varovat. Překlad tohoto pojmu by měl totiž vystihnout právě ony složky, které z nynějšího, tradičního pojetí úplně zmizely: věcnost a fantazii. Neustále se snažíme všemožnými vykladačskými fintami oprašovat a restaurovat pojmy, které už dávno vzaly za své. Je to snad postup přiměřený Ježíšově pravdě?

7.
Od života odcizeného...

Srozumitelněji než výraz poslušnost může snad vystihnout základní postoj křesťanů v dnešním radikálně se měnícím světě výraz „fantazie“. Co tento termín znamená a jak může nahradit schéma poslušnosti? Chtěla bych to vysvětlit na jednom příběhu z Brechtových „Kalendářových historek“,[10] na příběhu, který - teologicky vyjádřeno - mluví o „svobodném činu poslušnosti, při němž se místo dosavadního starého JÁ konstituuje JÁ nové“.[11] Předesílám tento Bultmannův výrok jako moto. Příběh vypráví o ženě z maloměšťáckého prostředí, která žije už celých sedmdesát let jakoby předem stanovený život. Má sedm dětí, z nich pět také vychová, vede domácnost, stará se o manžela a pomocníky, kteří pracují v jejich malé tiskárně. Šetří, kde může, sama vaří pro tucet lidí a dojídá zbytky. Nic si nedopřeje, nezná nic jiného než povinnosti a dřinu. V dvaasedmdesáti jí zemře muž, všechny děti má už z domu. Zůstává sama. Bez většího zisku prodá manželovu tiskárnu a žije z pravidelných měsíčních podpor od dětí. Zbylá dvě léta života pak tráví způsobem, který celé její okolí považuje za „nedůstojný“. Žije sama ve velkém domě a nevezme k sobě příbuzné, kteří bydlí ve značně stísněných poměrech. Chodí jíst do restaurací

[10] Bertolt Brecht, *Die unwürdige Greisin,* in: *Kalendergeschichten, ro-ro-ro*, sv. 77, s. 114.
[11] Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1953, s. 312.

a dopřává si neslýchaných radovánek: bývá často v kině, hraje karty, pije červené víno a podniká výlety. Když za ní přijede syn, nechá ho bydlet v hotelu a dokonce s ním ani nezajde k manželovu hrobu. Nepodporuje svou rodinu, stará se o lidi, které si vybrala podle docela jiných měřítek.

Po sedmdesát let určovala život této ženy poslušná ochota k oběti. Žila život pro druhé, život stravovaný prací a nadměrnými výkony. Žila pro rodinu. Neměla ani chvilku na zábavu. Vyžadovali po ní altruismus, nezištnou existenci pro druhé - a ona tak tedy zcela samozřejmě a bez stýskání žila. Splnila beze zbytku to, co se od ní očekávalo. Zřekla se prostě sama sebe - v dvojím smyslu tohoto slova: Odpovídala pouze na požadavky, které na ni kladli druzí, a re-agovala na jejich činy. Sama však vyvinula jen velmi málo vlastní aktivity, neuplatnila a nerozvinula svou vlastní osobnost - spontánnost neměla v jejím životě místo.

Bylo tomu tak patrně i proto, že během těch sedmdesáti let se jí nikdo na její vlastní přání a potřeby neptal. Teprve ve dvou krátkých a přitom posledních letech nově získané nezávislosti se mohou uplatnit nové, zcela odlišné stránky tohoto lidského charakteru, který byl předtím tak dlouho jakoby zaklet do určitého způsobu chování. Tato žena jakoby v sobě teprve nyní objevila vlastní existenci, zvláštní individualitu, lišící se od všech běžných klišé, své vlastní představy a názory, svá zvláštní přání. Těší ji, že může v létě vstávat ve tři hodiny ráno a procházet se liduprázdnými ulicemi městečka. Okolí začíná pochybovat o jejím zdravém rozumu, ona však stále zřetelněji poznává, jak málo uspokojení nacházela v rodině a v domácnosti, kolik jiných možností v minulých letech měla - možností radovat se, poznávat svět a utvářet si život docela jinak, podle vlastních hledisek a měřítek.

Je to příběh bytosti, která se stala (sice pozdě, ale přece ne příliš pozdě) subjektem, osobností. Ta žena si začala sama určovat svou cestu. Když už jí život pomalu končí, zjišťuje, že ten dříve tak samozřejmý požadavek - být tu pro druhé a zařizovat se podle jejich potřeb - je najednou nerealistický; zrušil jej sám život. Celou tu dobu se život této ženy odehrával v rolích, které jí připadaly přímo biologicky dané: byla dcerou, ženou, matkou. Společnost jí je přisoudila zcela automaticky na základě jejího pohlaví. Teprve ve vysokém stáří se z této opotřebované a scvrklé stařeny stává skutečně člověk.

Jeden její syn mluví s pohoršením o „nedůstojné komedii naší milé máti“. Ta však právě v těch posledních letech nalézá lidskou důstojnost, jež je nemyslitelná bez sebeurčení. Do té doby byl její život založen na ochotě k oběti, poslušnosti a odříkání, nakonec se však v něm objevuje něco docela jiného: mohli bychom to nazvat spontánností, rozvojem osobnosti či svobodou.

Takový postoj se dá ovšem snadno kritizovat. Co by se asi stalo s rodinami, kdyby tak jednali všichni lidé? Vždyť v každé pospolitosti - a v rodině zejména - je aspoň trocha ochoty k oběti, či dokonce ochoty vzdát se života, téměř nezbytná. A není právě žena přímo stvořena k tomu, aby potlačila vlastní nároky? Vždyť sám její biologický úděl - přivádět na svět děti - si od ní aspoň na čas vyžádá, aby se vzdala vlastních nároků a přání.
Neukazuje tu příroda docela zřetelně k pravému etickému postoji? Není tento sebeobětovný postoj nezbytnou podmínkou pro pokračování biologického života i pro vývoj společnosti? Co se stane se společností, v níž nikdo nebude chtít sloužit a která přitom naléhavě potřebuje ochotu k oběti, k sebezapření a starostlivé péči o druhé?

Na tuto otázku Bertolt Brecht přímo neodpovídá. Chtěl jen postavit antitezi k typické tezi měšťácké společnosti. Syntézu, jež musí z obou těchto modelů vyplynout, zůstává dlužen. Tu musí najít čtenář takových příběhů sám. Porozuměl-li textu dobře, budou mu oba způsoby života připadat nemožné a bude muset hledat třetí řešení. Často se k tomuto problému přistupuje pouze z hlediska individua, zájem se soustřeďuje pouze na povinnosti jednotlivce. To je ovšem východisko zcela neschůdné. Brecht útočí svým příběhem na společnost, jež by se měla změnit - ve prospěch těch, na něž doposud kladla požadavky nad lidské síly. Objektům různých ctností (v této společnosti jsou to

především ženy, po nichž se plnění takových ctností vyžaduje - matky, svobodné dcery, zdravotní sestry apod.) by mělo být umožněno stát se subjekty, opravdovými lidmi, kteří o sobě mohou svobodně rozhodovat. Brecht se tedy zastává těch, kdo jsou ve jménu těchto ctností vykořisťováni. Lze si snad představit takovou společnost, která by už ctnosti tohoto druhu nepotřebovala a po nikom už nežádala, aby se vzdal sebe sama. Takto proměněná společnost by byla ku prospěchu nejen těm, na nichž zatím spočívá veškerá tíha požadavků, ale i ku prospěchu všech ostatních.

Lze si představit společnost, která nebrání subjektům v uplatňování a rozvíjení jejich subjektivity. Takové nelidské požadavky neničí totiž jen toho, na něhož jsou kladeny, svobodu ztrácejí i ti druzí, kteří sebeobětování vyžadují, kteří s obětí druhých počítají pro vlastní životní plány. Ten, kdo používá druhého člověka jako nástroje, nepřipravuje o lidskou důstojnost jen jeho, ale také sám sebe. Kdo jedná s druhým jako s předmětem, s neživou věcí, stává se věcí i on sám. Takový člověk je závislý na tom, jak funguje „věc“, kterou manipuluje. Kdo požaduje oběti na druhých, připravuje se i o svou svobodu. Kdo druhé zbavuje jejich vlastní vůle, odcizuje se také sám sobě, protože ovládání a používání druhých lidí jako prostředku vyžaduje všechny jeho síly. Ovládat někoho znamená přicházet o vlastní možnosti, nutnost vyhýbat se všemu, co není „účelné“. Takový člověk si např. už neumí hrát, poněvadž musí neustále zajišťovat a upevňovat své postavení. Lidské vztahy jsou natolik propojeny, že se kvalita vztahu na jedné straně nemůže neprojevit i na straně druhé. Trvá-li tento stav delší dobu, poškozuje oba partnery.

8.
... k bohatství vlastní osobnosti
BERTOLT BRECHT, NEDŮSTOJNÁ STAŘENA

Tyto úvahy už přesahují rámec Brechtova příběhu - přesto však u jeho postav ještě zůstaňme. Výhled ke společnosti, která už nebude vyžadovat oběť jednotlivce, není tedy podle našeho soudu důležitý jen pro ty, kteří museli až dosud tuto oběť přinášet. Je stejně užitečný i pro druhou stranu, která z těchto obětí žila. Všimneme-li si podrobněji té „málo důstojné stařeny“, o níž vypráví Brecht, a pochopíme-li její vnitřní ustrojení, vysvitne nám zcela zřetelně, že ani život jejích nejbližších, o které se starala a pro něž se obětovala, nebyl patrně nijak lehký. Vžitá poslušnost, zdánlivě samozřejmá oběť, život hrdinně strávený u dětí či v kuchyni - to vše byl možná jakýsi mravní rekord. Ale možná že by těm, kteří z toho měli mít užitek, bylo lépe posloužilo, kdyby toho odříkání bylo méně. Neboť žena, která sedmdesát let žije způsobem sobě „nevlastním“ a potlačuje svá vlastní přání, vytváří kolem sebe - ať chce či nechce - prostředí naplněné nesvobodou. Kolem lidí, kteří se, byť nevědomky, obětují, vzniká zvláštní atmosféra, jež působí tísnivě i na ty, kteří mají mít z oběti užitek. Tajná přání člověka totiž určují skutečnost přinejmenším do takové míry, jako ji spoluvytváří vědomá vůle. Neuspokojení, třeba nepoznané a potlačované, se šíří kolem a duševní chudoba, jež je nutným důsledkem takto nesvobodného života, je nakažlivá. Poslušnost a nedostatek štěstí spolu souvisejí. Velký dům ctihodné ženy a matky byl sice vždy „úzkostlivě čistý“, ale už se nedozvídáme, zda se tam někdy ozval také smích; nedozvíme se ani o duševních škodách, které si odtud mohly odnést děti, ani o tom, co asi znamenala obětavá žena pro svého manžela.

Obecněji řečeno: ochota k oběti (chápaná jako ztělesnění ctnosti, jako životní úděl neodvolatelně provázející některé role - např. roli ženy či matky) je zhoubná a smrtelně nebezpečná. Průvodním jevem takové oběti je psychický masochismus, zvláštní zalíbení v utrpení. Masochismus může ovšem vyvážit jen sadismus, neboť podvědomí člověka se musí pomstít za všechno, čím se mu ublížilo.

Pak se ovšem můžeme kriticky ptát: Co vůbec zbývá ze sebeoběti, z altruismu, z toho, že se člověk vzdává sebe sama? Tradice nám přece uchovala mnoho krásných případů těchto ctností. Jsem však přesvědčena, že teprve nové vymezení nám zřetelně ukáže, co je na schopnosti obětovat se specificky lidské. Došli jsme k závěru, že oběť může mít dobrý smysl jen v určité, zcela konkrétní situaci. Pokud má oběť či odříkání trvat po celý život, stává se něčím nelidským a vede k nelidskosti. Stane se součástí koloběhu, z něhož není východiska: je důsledkem snahy řešit nelidské poměry nadlidskými obětmi, jež ovšem nelidské poměry znovu vytvářejí.

Pravé sebeobětování je možné teprve tehdy, když člověk dosáhl určitého stupně sebeuvědomění. Pravou oběť může (za určité situace) přinést jen ten člověk, ve kterém se probudila jemu vlastní schopnost lásky a který díky jí prožívá tolik štěstí, že z něho může vyzařovat. Tak je položen pevný základ jeho osobnosti, založena vlastní identita. Jen takový člověk se může cvičit v trpělivosti, může být ohleduplný - třeba vůči nemocným lidem, s nimiž žije.

Schopnost neprosazovat vlastní přání a vzdát se toho či onoho patří jistě k základním rysům lidství. Neznamená to však, že se člověk zříká vlastního života, jak to líčí Brechtův příběh, nýbrž že se zřekne uskutečnění nějakého konkrétního přání. Tato schopnost není výrazem nějakého masochistického zalíbení ve strádání, člověk se dobrovolně vzdává určité věci, aby mohl dosáhnout něčeho jiného. Muž, který si vezme ochrnutou dívku, se spolu s ní zříká možnosti tancovat a společně sportovat. Matka se zříká vycházek a výletů, dokud jsou děti malé. Kdyby však chtěla udělat z této oběti něco jako zvyklost, chtěla jí dát rys trvalosti, jakmile by začala svou oběť glorifikovat, dávala by vlastně průchod svému nezdravému přání, aby děti zůstaly stále malé a stále ji potřebovaly. Jinými slovy: fixovala by děti jako bytosti, které jí užírají života, a sebe samu jako jejich oběť.

Čím je však vlastní osobnost silnější a čím silnější je to, co jsme nazvali subjektivitou, tím zřetelněji se objevuje možnost pravých částečných obětí. A v mezné situaci můžeme pak tímto termínem „částečná oběť“ nazvat i oběť vlastního života pro někoho jiného. Není však možné vzdát se kvůli jiným celé své identity, své osobnosti. Můžeme tedy uzavřít: Čím víc štěstí člověk pociťuje, tím víc má schopností ke skutečné oběti. Čím je člověk šťastnější, tím snáze se dovede něčeho vzdát.

Obětuje-li se někdo v tomto pravém smyslu, nebude patrně svůj čin označovat výrazem „obětovat se“, ba snad ani výrazem „poslouchat“. Tato slova totiž nevycházejí ze smyslu, z cíle činu, ale zdůrazňují spíše výkon, námahu, kterou bylo třeba vynaložit.

K opravdové oběti, pravé trpělivosti, ke spontánnímu ohledu na druhého a ke všem těm ostatním drobným pokusům rozvinout tuto stránku života se však představa „výkonu“ a „námahy“ příliš nehodí. Je-li člověk schopen dát druhému člověku něco svého vlastního (své peníze, možnosti, čas či dokonce svůj život), bude to patrně chápat spíše jako dar - neboť tento výraz soustřeďuje pozornost především na obdarovaného a nehledí na prázdné ruce dárcovy. Schopnost obdarovat roste úměrně s vlastním vnitřním bohatstvím člověka. O lidech z protinacistického odboje se vypráví, že měli milé a šťastné matky...

I v citovaném příběhu se vypráví o takovém vnitřním bohatství osobnosti. Stařena se během svého krátkého druhého života spřátelí s poněkud zaostalou dívkou. Dříve - po celých sedmdesát let života - byla zvyklá pouze reagovat na činy druhých, nyní navazuje sama přátelství. Dříve všechno hodnotila jen podle toho, zda to bylo

užitečné. Teď však chodí s tím „krip- lem“ (tak totiž nazývala dívku stařenina rodina) do kina. Po celý život úzkostlivě šetřila, teď však tomu kriplovi koupí „klobouk s růžičkami“.

9.
Chvála štěstí

Stará paní z Brechtova příběhu rozvinula v posledních dvou letech svého života, kdy nepodléhala žádnému vnějšímu tlaku, nové ctnosti, ctnosti jiného druhu. Podle mého soudu jsou tyto ctnosti mnohem důležitější pro společnost, která směřuje k demokracii, než ony ctnosti, kterými se vyznačoval stařenin dřívější život. Stará paní koupila „klobouk s růžičkami“. Tady zazněla melodie opravdového štěstí. V podobných situacích zní i v lidském životě. Ale kde se tu najednou bere štěstí? Copak nebyla řeč o etice, o ctnostech? A o poslušnosti a oddanosti, o odevzdání, o zřeknutí se sebe sama, o všem tom, čeho je mezi lidmi tolik potřebí?

Vůči štěstí máme patrně výhrady, objeví-li se z ničeho nic zrovna v kapitole o etice. Tyto zábrany si většinou ani neformulujeme, vězí však velice hluboko - hlouběji, než si vůbec myslíme. Bývají spojeny s ideologií odříkání a poslušnosti, která je ochotna připustit plnost lidství pouze jako protiklad k osobním přáním a vlastním potřebám člověka.

Nedůvěra vůči štěstí našla své klasické vyjádření už v antice - totiž v mytickém vyprávění, že bohové jsou závistiví a příliš šťastného člověka vždycky zničí. Herodotos vypravuje o vládci ostrova Samos, jemuž kyne ze všech stran štěstí. Jeho vojevůdcové dobývají jedno vítězství za druhým, jeho loďstvo se vrací z nebezpečné cesty s bohatým nákladem, zatímco lodě jeho nejmocnějších nepřátel ničí bouře. Patří mu všechna úcta, bohatství i sláva. Takové ohromné štěstí naplňuje zděšením jeho přítele, egyptského krále, který je u něj na návštěvě. Je si naprosto jist, že to musí špatně skončit, a tak svého přítele prosí, aby si dobrovolně přivodil nějaké neštěstí, protože jen nějaká velká ztráta jej může zachránit před hrozící závistí bohů. Polykrates (tak se jmenoval ten antický šťastlivec) dá na přítelovu dobrou radu a hodí do moře svůj drahocenný prsten. Ale nadarmo. Jeho šťastná karta je prostě nepřekonatelná. Přichází za ním jakýsi rybář s velkým úlovkem a dává mu jej darem - jako svému milovanému vládci. A v břiše jedné z těch ryb najdou sloužící vladařův prsten a přinesou jej s blahopřáním Polykratovi. Ani je nenapadne, aby tento nález zatajili. Když se to dozví egyptský král, zruší své přátelské svazky s Polykratem, aby pohroma, která mu nyní připadá naprosto neodvratná, nepřešla i na něj.

Zdá se, že podle tohoto starého příběhu patří štěstí a strach nerozlučně k sobě. Užívá-li člověk svého štěstí bez jakýchkoliv rozpaků a beze strachu, svědčí to o trestuhodné lehkomyslnosti. Podle antické představy je štěstí závislé na náhodě, ano, je vlastně náhodou. Antický člověk žije v přesvědčení, že je vydán napospas tajemným mocnostem osudu. Později dostává štěstí podobu koule bohyně Fortuny, koule se kutálí vpřed zcela nahodile, její dráhu není možno předem nijak vypočítat. Moudrý člověk dělá tedy nejlépe, když na tak klamné štěstí nespoléhá. Šťastná náhoda může sice člověka najednou vynést vzhůru a na krátký čas jej obdařit vítězstvím, slávou, penězi i láskou, ale nikde není žádná záruka, že tyto radosti budou trvalé. Když člověk vidí naprostou nahodilost šťastných událostí, přestane na své štěstí spoléhat a spokojí se s méně riskantním údělem - s částečnou vyrovnaností a spokojeností. Extrémní štěstí prostě vzbuzuje závist bohů.

Co tento mytický model znamená? Jaké společenské souvislosti postihuje? Představy, které onen příběh zachycuje (byt' v hodně starobylé podobě), nejsou ani nám tak docela cizí, jak by se zdálo na první pohled. Přetrvávají v nás v poněkud pozměněné formě. Podle našich představ budí štěstí závist ostatních, provokuje ty, kdo nejsou tak šťastní; ba dokonce i ti, které štěstí potkalo, mají dojem, že je to cosi nezaslouženého, málem nepatřičného, nabytého jakoby nečestným způsobem. Člověk sice svého štěstí užívá, ale nemůže se vyhnout srovnání s těmi, které takové štěstí nepotkalo. Ve společnosti, v níž vládnou ve všech základních vztazích zákony konkurence a boje, musí být nutně každé nahodilé štěstí jednotlivce považováno téměř za příživnictví, cizopasnictví. Při všech možných příležitostech jsme zvyklí se ptát, co to stojí a kdo to zaplatí - a nedovedeme se této otázce ubránit ani v té nejsoukromější oblasti. To je moderní podoba onoho polykratovského strachu. Štěstí nám připadá jako něco „ukořistěného“, máme z něj přímo zlodějskou radost - a čím větší je štěstí, tím je i radost zlodějštější. Komu jsme tu vlastně co ukradli? Našemu světu, světu práce a výkonů, který sám v sobě sotva obsahuje nějakou možnost štěstí, neboť spojil štěstí beze zbytku s konzumem, světu, který je zároveň i světem plným hladu a vykořisťování, před jehož pohledy se ti šťastní musí pečlivě ukrývat.

I Polykrates se pokusil ukrýt, uchránit pomocí své oběti. Vzdal se mála, aby zachránil všechno. Tím prstenem, který si nechce ponechat, tím je právě neštěstí druhých. Pohled na ně jej dráždí, odhazuje je do moře, aby mu neustále nepřipomínalo sociální podmíněnost vlastního štěstí. Varující přítel je ztělesněním povědomí sociální podmíněnosti všeho štěstí; děsí se, když Polykrates srovnává svou situaci se situací ostatních. Ale polykratovského strachu, toho děsivého pocitu, nebylo a není možno se zbavit tak jednoduše. Prsten vyňatý z břicha ryby Polykratovi znovu zpřítomňuje vědomí nespravedlnosti, které jeho štěstí provází. Závist bohů je jen mytickým vyjádřením skutečnosti, že ve společnosti, v níž mýtus vznikl, jsou možnosti štěstí značné omezené a určované náhodou.

Považujeme-li svět za neměnný a patří-li štěstí k úžasným a nečekaným zásahům náhody v tomto světě značně omezených možností, pak bude touha po štěstí vždy poznamenána pocitem viny, neboť jakéhokoliv štěstí je dosaženo na úkor ostatních. Polykratovský strach ze závisti bohů se mění ve strach z pomsty ošizených, které jsme připravili o jejich možnosti. Pokud se touha po štěstí může rozvíjet jen na úkor druhých a pokud je štěstí jen určitým

druhem soukromého vlastnictví (a antická filosofická diskuse o eudai- monismu se stále znovu vrací k otázce oprávněnosti touhy po štěstí), potud je polykratovský strach nevyhnutelný. Takto soukromě šťastný člověk není v bytostné sounáležitosti s veškerenstvem a nemá na své štěstí právo. Jeho štěstí není opravdové. Takovému člověku se onen prsten nutně stále vrací - a spolu s ním i neodvratnost záhuby.

Skutečné štěstí může člověk pocítit jen tehdy, je-li osvobozen od polykratovského strachu, nemusí-li se bát, že obecná tendence světa míří proti němu. Takový člověk se cítí hluboce zajedno s celkem světa. Naplnění, které zakouší, užívá a zároveň i sám vytváří, je pro něj tak samozřejmé, že je přenáší i na druhé. Štěstí je nakažlivé. A teprve pak je schopen položit si onu otázku, kterou formulovalo osvícenství osmnáctého století: do jaké míry je totiž člověk „oprávněn nebo schopen vytvářet blaženost a co je vlastně měřítkem této blaženosti". Ten, kdo si tuto otázku položí, ten už se vlastně rozhodl. Připojil se už k lidem, kteří se odvážili o štěstí usilovat.

To není vůbec samozřejmé, protože ani v křesťanství nebyl překonán polykratovský strach a vyvrácena antická představa o nahodilosti štěstí. Štěstí se nikdy nestalo skutečným teologickým tématem a také v životním stylu křesťanských skupin hraje už tradičně druhořadou roli. Do Nového zákona se slovo štěstí nedostalo. (Snad proto, že bylo v tehdejší populární filosofii zatíženo eudaimonisticko-příživnickým podtónem.) V Novém zákoně je nahrazují výrazy: záchrana, spasení, ospravedlnění, synovství, znovuzrození, svoboda. Absence slova štěstí v Novém zákoně by však nikoho neměla opravňovat k tomu, aby vkládal do novozákonních pojmů vystihujících pocit životního naplnění a vědomí blaženosti byť jen stín vlastního polykratovského strachu.

Herderova otázka,[12] nakolik je člověk schopen vytvářet blaženost, a jeho přesvědčení, že každý člověk

[12] J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 8. Buch, IV a V.

má zcela samozřejmé „právo užívat pozemského života" - to vše se pohybuje po docela jiné myšlenkové linii; po linii, kterou bychom sice v bibli našli, která však byla později v církevní tradici zcela potlačena. Pro tento způsob myšlení není svět nezměnitelnou veličinou. A možnosti štěstí, které se před člověkem otvírají, nemůže omezit žádná nahodilá závist bohů. Osvícenskému křesťanu Herderovi je polykratovský strach docela cizí. S upřímným obdivem se zmiňuje „na základě nestranných zpráv" o štěstí, jež není v protikladu k celkovému zaměření dějin, „o obecné blaženosti, o nenucené laskavosti všech šťastných národů na zemi, které nic nenutí k pomstě či obraně". Vypráví o zkušenostech s lidmi, kteří nevychovávají své děti k pomstě a obrannému postoji vůči ostatním, protože mohou uspokojit všechny své potřeby a nehrozí jim žádný trest. Právě v těchto zkušenostech se projevují náznaky toho, jak je možno vytvářet štěstí bez polykratovských úzkostí. Štěstí, které není závislé na náhodě, se stává věcí naší svobody, našeho osvobození. Tomu přitakává i skutečnost, že příležitostí ke štěstí může přibývat. Osvobození lidé jsou budovatelé štěstí. Mohou štěstí nejen zakoušet a přijímat, mohou je i dále vytvářet.

Štěstí v plném slova smyslu se totiž nikdy neorientuje jen na to, co člověk užívá, konzumuje. V konvenčním pojetí štěstí, usměrňovaném reklamou, ovšem hraje spontánní chuť k činu a radost z činnosti pramalou roli. I to je však dokladem toho, jak lze lidskou schopnost prožívat štěstí ničit - i v situaci, kdy příležitostí a možností přibývá, kdy se stále diferencují a zjemňují.

Lidská schopnost tvořit, uvádět něco do pohybu, potěšení ze započatého díla, které pak pokračuje nezávisle na nás a s nímž je tedy spojeno určité riziko, to všecko, při čem se uplatňuje tvořivá spontánnost, přináší člověku pocit štěstí. Takové štěstí je ohroženo konzumním myšlením, pro které štěstí znamená zisk, vlastnictví a spotřebu. Ke štěstí má přece člověk přijít náhodou - třeba při šťastné koupi - a ne si je vytvářet!

Polykrates, tak jak jej vykreslil Schiller, stojí na cimbuří svého paláce a vyhlíží, co mu přinese štěstí. Avšak nový, skutečně šťastný člověk nejen konzumuje a přijímá, co mu náhoda přihraje, ale sám vytváří jiný svět. Pro takové štěstí existuje i jiný termín: být synem Božím.

10.
Ježíšova fantazie

Zmiňme však ještě jednu lidskou ctnost, které se nejlépe daří tam, kde je štěstí. Mám na mysli fantazii. Hledám-li vzor pro tento zatím zcela neznámý druh fantazie, nacházím jej u člověka, jehož považuji za nejšťastnějšího z lidí: u Ježíše Nazaretského.

Zní to odvážně - mluvit o jeho fantazii. Vždyť po dlouhou dobu měl Ježíš ztělesňovat dříve nejproklamovanější ctnosti: ochotu k oběti, sebezapření, poslušnost. Avšak on sám kladl mnohem větší nároky a vedl k mnohem hlubšímu odevzdání. Šlo mu o blaženost v plném rozsahu, nejen do určité míry. Ježíš vyostřil požadavky tóry,[13] radikalizoval jednotlivá přikázání: hříchem není až samo cizoložství, nýbrž už touha po něm; proti Boží vůli nestojí teprve vražda, ale už pomluva a štvaní, ba i to, znevažujeme-li druhého ve svých myšlenkách. Nyní, v čase království Božího, se od nás čeká víc, než na co zbožní teologové dokázali vůbec pomyslet. Pána Boha nemůže uspokojit žádný jednotlivý výkon, kterým by se člověk chtěl zachránit před přicházejícím soudem. „Proč mne oslovujete "Pane, Pane", a nečiníte, co říkám?“ (L 6, 46.) A přitom ti, kteří mu říkali "Pane, Pane", byli jistě velice zbožní a pravověrní. Znali bezpečně všechna přikázání, správně je vykládali a také dodržovali. Ježíš však všechnu tuto „správnost“

[13] H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt.* Tübingen 1962, s. 75nn.

a formální vyznání a kulticko-náboženskou čistotu odmítl. To, co on požadoval, nebylo dosažitelné cestou „správnosti“, preciznosti“. Vědci nazvali tento Ježíšův nesmírně vyostřený nárok „uvědomělou“ či „radikální“ poslušností. Mně se však zdá, že se tyto přívlastky s pojmem poslušnost skoro vylučují. V uvědomělém a radikálním jednání se totiž natolik uplatňuje spontánnost, že už ji do pojmu poslušnost není možno vtěsnat.

Ježíš skutečně požaduje plně probuzení vědomí a krajně rozvinutou schopnost porozumět druhým lidem - požaduje nový pohled na druhého člověka. Pohled, který porozumí obavám a nadějím i tehdy, vysloví-li je člověk třeba jen nejasně a zmateně, ba dokonce i tehdy, pokouší-li se je potlačit nebo o nich nemluvit. Ježíšovi nestačí poslušnost, které jde jen o udržení stávajících pořádků. Očekává od nás, že budeme měnit svět - a právě k tomu osvobodil naši fantazii.

O fantazii máme často mylné představy. Předpokládáme, že je to něco jako talent, který je jednomu člověku dán a druhému chybí; podobně jako má někdo nadání pro hudbu a někdo vůbec ne. Považujeme ji za schopnost obrazotvornosti, schopnost odpoutat se sněním od reality. To je však povrchní pojetí fantazie. Ve své pravé podobě je fantazie určitou formou svobody a té člověk může ve svém životě dosáhnout. Fantazie vyrůstá - jako ostatně každá ctnost - z našeho vyrovnávání se s okolím, z rozhovoru se světem, z výchovy, jíž se nám dostalo, či kterou uvědoměle procházíme. Člověk tedy může během života svou fantazii rozvíjet, nebo naopak - což se stává častěji - může fantazie pozbývat, jeho životní plány mohou stále chudnout.

Čím dál tím víc ho mohou poutat životní zkušenosti či znalosti - vlastní i ostatních lidí. Toto narůstající ochuzení života vydávají sice lidé rádi za projev zralosti a realistického pohledu na život, ve skutečnosti je to však ztráta smyslu pro nové možnosti a nespoutanou fantazii. Člověk setrvává u toho, čeho dosáhl, a to si chrání a třídí. Jeho schopnost spontánně jednat zakrňuje. „Přestává být dítětem“ - říkají lidé a ani si neuvědomují, že je v té charakteristice obsažena ztráta světa, který vzniká ve snech, při hře a v poezii, a existuje tedy jako reálná možnost.

Toto zúžené pojetí skutečnosti hraje v příbězích, které Ježíš vypravuje, podivuhodně velkou, ba skoro fatální roli. Rybáři jsou prostě rybáři a patří k sítím. Kdo chce porušit tento pořádek a dělat z nevzdělaných rybářů kazatele, ten není dost realistický. Nemoci, zejména dlouhodobé, při nichž nehrozí bezprostřední nebezpečí smrti, ty je možno léčit ve všední dny. Ten, kdo se stará o druhé lidi v den sobotní, místo aby se věnoval podle náboženských předpisů Bohu a dodržoval sváteční klid, ten zachází příliš daleko. Kdo kolem sebe strpí cizince a lidi jiné víry či kdo se mezi nimi dokonce cítí dobře, ten zase nebere dost vážně rozdíly v národně náboženském povědomí. Takový člověk dá příliš na onu vzletnou fantazii, která vlastně uznává jen jeden jediný princip: hledání a prohlubování štěstí.

Ježíš uzdravoval lidi a neohlížel se na to, jsou-li mu vděční. Plnil lidem přání a neptal se, zda jsou oprávněná. Nechával volné pole fantazii a neohlížel se na řády. Různé náboženské povinnosti jako půst, lámání chleba, díkčinění bral jednou vážně, podruhé na ně nebral zřetel. K přátelům i nepřátelům přistupoval bez předsudků, jako by jakékoliv dělení lidí bylo naprosto nezávazné.

Nevnesl do světa žádné nové ctnosti, nýbrž daroval všem těm, s nimiž se setkal, štěstí. Štěstí, které postavilo ctnost na nový základ a vlastně umožnilo její pravé naplnění. Neplnil žádné příkazy, nýbrž měnil situaci lidí, s nimiž přicházel do styku. Jeho fantazie navazovala na lidské situace, začínala u nich, ale daleko je přesahovala. Nejzřetelněji se snad projevuje jeho fantazie ve vztahu k povolání, které si zvolil a s nímž bylo samozřejmě spojeno i určité tradiční pojetí, určitá „etika povolání“. Ježíš byl nazýván rabbi, učitel; nedal se však vázat pravidly, která s sebou toto povolání neslo. Rozhodujícím pravidlem byla pro zákoníky např. autorita starozákonní tradice. Pravdivost každé věty byla dokládána důkazem z Písma. Protože to tak „stojí psáno“, protože to pomohlo otcům, předchozím generacím, proto to bylo pravda, pocházelo to od Boha. Žádný zákoník by se byl nikdy neodvážil mluvit jako Ježíš,

klást svou vlastní autoritu nad autoritu Mojžíšovu. „Slyšeli jste, že říkáno bylo starým,“ začal Ježíš své známé anti-teze v Kázání na hoře. Ale nepokračoval: "Držte se tedy zákona a proroků a čiňte, jak vám bylo řečeno." Ježíš tyto staré věty zajištěné nejvyšší autoritou Mojžíšovou překonal a prohlásil: „Ale já pravím vám...“

11.
Člověk, který se odváží říci „já“

Ježíš se odvážil říci „já“, aniž by si kryl záda. Svá stanoviska nehlásal pod záštitou určitého úřadu či proto, že by měl vlivné přátele, dokonce je ani nezajišťoval důkazy z Písma. Jeho přátelé i nepřátelé se mu snažili po celou dobu jeho působení takové „krytí zad“ přisoudit, usměrnit fantazii jeho lásky, vnést do ní řád a přehled. Ježíšovu svobodu, jeho „ale já pravím vám“, však nebylo možno usměrnit. Přátelé jej žádali o zázrak, aby podepřel svou autoritu - a Ježíš odmítl. Také jeho nepřátelé očekávali podobně masivní Boží důkazy. Ještě u kříže křičeli: „Ať nyní sestoupí s kříže a uvěříme v něho“ (Mt 27, 42). Ale Ježíš s kříže nesestoupil, neučinil na poušti z kamení chléb ani neseskočil s chrámu, nestal se zázračným lékařem a nezabil tlesknutím rukou dvanáct vrabců, jak o tom vyprávějí apokryfní evangelia. To všechno by byl krok zpět, omezení svobody; Ježíš by tak sice posílil vlastní autoritu, ale omezil svobodu ostatních. Posílil by ono pojetí skutečnosti, které se orientuje pouze podle toho, co už existuje, čeho už bylo dosaženo. Lidé by pak Ježíšovu autoritu jistě uznali, jejich svět a život by se však nezměnily. Takové důkazy moci a „krytí zad“ Pánem Bohem by Ježíšovi jistě zachránily život. Ale lidem by taková cesta nepomohla k tomu, aby se stali sami sebou, aby dosáhli pravé svobody - nebo řečeno jazykem mýtu - aby vstali s Kristem z mrtvých.

Když Ježíš vyslovoval své „já“, aniž by se odvolával na kohokoliv či cokoliv jiného, - „já“ ti pouštím hříchy; „já“ tobě pravím: Vstaň!; „já“ tě volám: Pojď za mnou! - měnil tím celou skutečnost lidí, s nimiž se stýkal. Cítíme, jak je náš život uzavřen do určitého rámce, do určitých pevně zakořeněných zvyků. Vnímaví lidé - vzpomeňme jen na některé básníky - mluví dokonce o vězení, do něhož jsme byli uvrženi. Tyto obrazy naznačují, že ohraničenost a zvykovost našeho života je přirozená jen zdánlivě a že ve skutečnosti vyrůstá z určitých vnějších a společenských příčin, které je možno změnit. Když Ježíš vyslovuje své „já“ (ve zmíněném slova smyslu), prohlašuje právě tyto tzv. „přirozené“ hranice lidského života za neplatné. Silou neomezené fantazie, která přetvářela svět, překonával hranice národů, sociálních tříd, vzdělání, rozdíly mezi pohlavími, hranice náboženské. Ba překonal i hranici života a smrti (uvědomme si, co všechno je v tomto mytickém výrazu obsaženo), která nás zejména krutě věznì.

Jak to mohl udělat? Jak si to máme představit? Ptáme se, co dává člověku schopnost, aby vyslovil „já“ v tomto významu, aby v tomto smyslu představoval ostatním lidem „Boha“, aby byl svoboden, zbaven strachu ze smrti, zproštěn obav, jak bude vypadat další život, aby byl osvobozen od všelijakých zábran a ohledů, nároků i od touhy po uznání, svoboden, plně svoboden pro ostatní lidi. Odkud bere člověk takovou svobodu?

Já považuji Ježíše Krista za nejšťastnějšího člověka, který kdy žil. Domnívám se, že zdroj síly jeho fantazie musíme hledat právě v jeho štěstí. Fantazie má vždycky zálibu v něčem zdařilém. Něco ji padne - a pak prolomí všechny hranice a osvobodí lidi, kteří se za nimi do té doby krčili a potáceli se mezi obětí a zradou, útlakem a pomstou - a v nepřetržitém kolotoči platnost těchto hranic svou existencí neustále potvrzovali. Ježíš se jeví v evangelijním líčení jako člověk, který své okolí nakazil štěstím, předával dál svou moc, dovedl darovat to, co měl. Konvenční obraz Ježíše dával vždy vyniknout jeho poslušnosti a ochotě k oběti. Zdá se mi však, že jeho život vystihneme přesněji, podtrhneme-li především jeho fantazii pramenící ze štěstí. Dokonce i jeho smrt bychom chápali špatně, kdybychom jí rozuměli jako tragickému ztroskotání nešťastného člověka. Neporozuměli bychom jí plně, kdybychom nepočítali s možností vzkříšení přímo v Ježíši samotném. Zmrtvýchvstání chápané jako další doklad pravdivosti Ježíšovy věci bylo přítomno už ve smrti tohoto člověka. Ani ve smrti neodvolal svůj výrok „Já jsem život“.

Chápeme-li Ježíšovu smrt jen jako akt poslušnosti, pak přehlížíme jednu podstatnou okolnost: že obětavost a ochota vzdát se sebe sama může vzniknout teprve tam, kde člověk dosáhne určitého stupně vlastní svobody, kde sebe sama skutečně najde. Poslušnost má smysl jedině tehdy, nabídne-li ji člověk sám, v souladu se sebou samým. Obětování, odříkání a utrpení, které postrádá toto vnitřní osobní přitakání a které člověk podstupuje jen proto, že to po něm někdo žádá, nemá žádný smysl a nic nepomůže. Odtud zmrtvýchvstání nevzejde.

Schopnost zapomenout na sebe sama, jež vyrůstá z probuzené lásky a prožitého štěstí, je něco docela jiného. Člověk žijící z bohatství vlastní osobnosti se pak může zříci leckterých svých přání, může jejich splnění kvůli druhým lidem odsunout, může je zaměřit i na jiné cíle a je schopen je i měnit. Je prostě pružný i v přáních a nemusí se upínat pouze na určité cíle, jako se např. poslušný člověk musí soustředit pouze na plnění určitých příkazů. Osobnost osvobozeného člověka je natolik silná, že umožňuje částečné odříkání. Použijeme-li výrazu „zříci se něčeho“ u Ježíše, může to znít nepřiměřené. Já jím však chci zdůraznit, že člověk se nemůže kvůli druhým vzdát své podstaty, své vlastní osobnosti, vlastního já. V tomto smyslu se ani Ježíš svého já nezřekl. Spíše bychom mohli říci, že jeho smrt byla posledním definitivním potvrzením jeho nejvlastnějšího „já“, jeho neslýchané věty „Já jsem život“. Použijeme-li starší náboženské terminologie, můžeme říci: Člověk se kvůli ostatním může vzdát vlastního života, ne však věčné blaženosti. I kdyby si myslel, že ji obětuje pro ostatní lidi, obětuje ji vlastně ďáblovi. Tomu odpovídají i důsledky: Poslušnost a oběť se stávají stále úmornější a člověk v nich nenalézá uspokojení. Také pro Ježíše (a proti každému pokusu chápat jeho pozvání jako heteronomní výzvu) platí: Čím větší štěstí, tím větší schopnost ke skutečné oběti. U Ježíše se lze naučit, že čím je člověk šťastnější, tím snáze se dovede něčeho zříci. Nedrží se

křečovitě toho kousku života, který mu byl dán. Protože každá blaženost je jeho vlastní blažeností, nemusí se snažit udržet jí ve svých rukou co nejvíc. A jeho ruce se mohou otevřít.

12.
Kristovo štěstí

Kristus nemusí u ničeho křečovitě setrvávat, neboť mu všecko patří - nebesa, blaženost i království, které ohlašuje a představuje. Život, jímž je on sám, nemá hranic a patří k onomu „velkému životu“, jemuž Ježíš dává jméno Bůh. Ježíš se cítí tak proniknut a nesen tímto velkým životem, cítí se jím natolik obklopen a milován, že mu štěstí není něčím, co by si teprve musel opatřit a získat. Štěstí jej vždycky předchází, je zárukou jeho pravdy. Propůjčuje mu onu jistotu, s níž Ježíš vyslovuje své „já“, osvobozuje jeho fantazii pro druhé. Štěstí je schopno osvobodit lidské „já“ z předem daných mezí, zrušit všechna ta pouta, která omezují osobnost člověka a podlamují jeho energii. Vysvobození lidé se pak pouštějí do dobrodružství nového života s fantazií, která vytváří svobodu a dovede objevit štěstí pro druhé. Existuje úzká obsahová souvislost mezi štěstím, osobností člověka (jeho „já“) a fantazií; souvislost, kterou vidíme zřetelně na Ježíšově životě, která však platí pro všechny lidi. Řečeno starší terminologií, jedná se o spojitost mezi milostí, ospravedlněním hříšníka a posvěcením světa. V milosti, jež se projevuje tím, že propůjčuje lidskému životu štěstí, se vytváří nové „já“. Toto „já“ je zbaveno úzkostí a obav, je osvobozeno a vykoupeno. A právě takové „já“ už nevidí své poslání jen v plnění určitých předpisů a nepovažuje za podstatu křesťanské etiky pouhou poslušnost. Ví, že jeho posláním je měnit svět. A toto poslání vyžaduje jedinou ctnost - fantazii.

Dějinami filosofie se táhne starý spor mezi zastánci ctností a povinností a zastánci názoru, že je třeba vycházet od lidského štěstí. Tento spor, jak se na filosofické problémy sluší, nebyl nikdy vyřešen. Mohla by jej rozhodnout jedině praxe skutečně svéprávné společnosti. Můžeme si přinejmenším představit, že by to byla společnost, kde by tuto otázku neřešili předem jednotlivci pro velkou většinu ostatních, ale kde by každý jednotlivec sám rozhodoval o tom, jakým způsobem bude žít mravný život. Pak by se ukázalo, jak je to problematické a zhoubné, vyžaduje-li společnost poslušnost, která je vzhledem k okolnostem už předem nevyhnutelná. Takové schéma předepisuje dětem poslušnost, mládeži zdrženlivost, ženám sebeobětování a mužům vysilující výkony. Ale člověk musí mít možnost najít sobě vlastní formu ctnosti; formu přiměřenou vlastní situaci. Musí mít možnost ovlivnit jednotlivé situace, možnost je spoluvytvářet. Spontánnost, možnost spolurozhodování a svoboda - to jsou podmínky každé ctnosti, která má překročit hranice ani-málního světa, hranice příkazů a drezury.

Psychická struktura nové ctnosti už není postavena na poslušnosti, která trpělivě snáší obtížnost situace, dodržuje řády a snese všechno, co je třeba snést; rozhodujícím činitelem při formování nové ctnosti je fantazie. Fantazie je matkou budoucích ctností. Po staletí to v rodině ctností vypadalo jako v nejlepších manželstvích dosavadní společnosti: aby se vůbec dalo žít, musely ženy své muže občas přelstít. I fantazie tak občas přelstila otce - poslušnost, aby aspoň na chvíli zlidštila rodinné poměry. Dnes, kdy zároveň s vládou otců končí i vláda poslušnosti, může fantazie budovat s jejich dětmi novou říši, nemusí už vynakládat energii na pouhé přelstívání. Osvobození lidé se mohou pustit na dobrodružnou pouť za ctnostmi zítřka. Chtějí objevit nové, jiné štěstí. Fantazie mívá vždycky zalíbení v něčem zdařilém, v nových nápadech, neboť likviduje vnitřní násilí na lidech, kteří se obětují, i na těch, kteří oběť přijímají. Infikuje své okolí štěstím.

Je možno představit si mravní systém, v němž všechny ctnosti, které nevyrůstají z fantazie, budou zbytečné. Poslušnosti pak už nebude. Pořádek, přesnost, čistota, spořivost a píle - abychom jmenovali aspoň pár ctností, které z poslušnosti vyrůstají - budou mít smysl jedině tehdy, budou-li sloužit solidaritě s druhými lidmi, vzájemné vnitřní blízkosti. Přesnost není hodnotou sama o sobě. Ale fantazie ví, jak může nepřesnost v určitých situacích zranit. Nepořádek ještě není žádné neštěstí, ale může nepříznivě ovlivnit naši pružnost a pohotovost. Může nás stát spoustu času a dokonce i zamlžit onen zvláštní jas, kterým se šťastný člověk vyznačuje.

Je možno představit si mravní systém, v němž bude základem všech ctností fantazie. Jmenujme aspoň několik nových ctností, které jsou důležité především pro bezprostřední soužití lidí v soukromí: tolerance a humor, oprávněný hněv a dar vcítění, vynalézavost (iniciativa) a vytrvalá tvořivá představivost.

Fantazie Kristova je fantazií naděje, která nad nikým a nad ničím neláme hůl. Jednotlivé prohry jsou jí jen podnětem pro hledání jiných, dalších možností. Fantazie víry má stále před očima obraz spravedlivé společnosti a ničím se od tohoto království spravedlnosti nedá odvést. Fantazie je oním *kno how*, pravou metodou, pravou formou lásky; fantazie „ví, jak“ milovat. Fantazie si nedopřeje oddechu, dokud jí nenapadne nějaké vhodné řešení, je neúnavná v hledání nových cest a lepších způsobů. Je to tvořivé nekonečno pro druhé. Tento druh transcendence se ovšem křesťanům brzy po Ježíši Nazaretském úplně ztratil a začali považovat za přiměřenější onu transcendenci, která se pohybuje za hranicemi tohoto světa.

Tvořivá spontánnost člověka, který poznal svobodu ve štěstí, z našeho povědomí většinou zmizela. Jen občas se v dějinách církve objeví nějaký záblesk. Tuto ztrátu pak měl nahradit jiný, odvozený (reprodukovaný) svět. Bůh už neznamenal - jak tomu bylo v Ježíšově životě - skutečnost, že se člověku dostává síly, aby byl schopen říci ono mocné „já“. Boha bylo naopak použito - a dodnes se ho tak používá - k vytvoření a neustálému posilování „nad-já“, které má uvrhnout do bídného ujařmení lidské pudy a vyhlásit nad nimi vládu poslušnosti, spolu se všemi ctnostmi, které z poslušnosti vyrůstají, jako je pořádek, šetrnost, přesnost, čistota, píle. Patrně se zapomnělo, že pro Ježíše znamenal Bůh vysvobození, uvolnění všech sil, které jsou v každém člověku skryty a s nimiž bychom mohli dělat

divy; divy ne menší než ty, o nichž nám svědčí vyprávění o Ježíšovi. Zmizel pocit naplněného života, toto Ježíšovo štěstí. Zdálo se, že se člověku nabízí víc, než je štěstí Ježíšovo: podíl na božském životě, jehož dosáhneme až po smrti. Pomocí pojmů „až tam nahoře“ a „po smrti“ ztratilo štěstí svou skutečnou tvořivou hodnotu, která mohla proměnit svět. Pořád se štěstí potají bojíme, jako bychom o ně někoho zkracovali a užívali si je na úkor ostatních, zatímco Zemi samu a možnosti štěstí, které nám skýtá, považujeme za neproměnné danosti. Začneme-li se však dívat na svět jako na skutečnost, která se mění a směřuje k určitému cíli, setkáme-li se s Bohem, který jedná v dějinách a nepřihlíží nečinně v nehybné existenci mimo naši přirozenou skutečnost, pak přibude i příležitostí ke štěstí. Fantazie přestane být jen záležitostí dětí a básníků, kam ji odsoudily dějiny křesťanství, a člověk bude mít opět odvahu vyslovit „já“, aniž by tím druhé o něco zkracoval. Naopak, právě šťastný člověk, člověk, který má odvahu říci „já“, bude působit osvobodivě na všechny lidi, kteří s ním přijdou do styku, zcela jinak než člověk, jehož vztah k ostatním je určován jakýmsi „nad-já“.

Snad by se dalo říci, že všichni velcí svati v dějinách církve znovu podnítili, zažehli fantazii. Jisté však je, že všechny velké církve se opíraly o poslušnost a že jim byli poslušní křesťané milejší než ti, kteří se znovu a znovu pokoušeli uplatňovat fantazii Kristovu. Tato fantazie totiž není pouhým doplněním, zdokonalením toho, co už existuje, ale odkrývá, nalézá a konkretizuje to, co bylo doposud skryto. Podle křesťanského svědectví se nám Bůh vydal natolik, že jej můžeme objevit v obličeji člověka, který žije vedle nás, že jej můžeme najít ve zkostnatělých řádech, jež je třeba změnit. Krátce řečeno:

Bůh se v našem světě projevuje jako tvořivá nekonečnost.

Jan Zámečník

TAJEMSTVÍ SNĚHOVÉ VLOČKY

OHLÉDNUTÍ ZA ŽIVOTEM A DÍLEM DOROTHEE SÖLLEOVÉ

Život německé teoložky Dorothee Sölleové, který se uzavřel poměrně nedávno, v roce 2003, byl naplněn horečnou aktivitou na poli teologickém i politickém. Stejně blízké jako pracovní stůl jí byly demonstrace a otevřené diskusní fórum. Prozrazují to ostatně i její texty, které nepatří k suchým vědeckým pojednáním, ale jsou plné zápalu, osobních zkušeností a často prozrazují bojovného ducha.

K vášni pro rozhovor bezpochyby přispělo i prostředí rodičovského domu v Kolíně nad Rýnem, kde se „neustále a prudce diskutovalo“.[1] Budoucí teoložka se zde narodila v roce 1929 jako Dorothee Nipperdeyová. Rodiče patřili k typicky měšťanské vrstvě a jejich postoj ke křesťanství byl spíše liberální. Formálně zůstávali sice v církvi, ale stavěli se k ní kriticky. Zato zde vládl duch obdivu k bohaté německé kultuře. Lapidárně to shrnuje výrok: „U nás doma byl důležitější Goethe než bible.“[2] Jakkoli musela být pro další život Dorothee Sölleové tato rodinná atmosféra do velké míry určující,

[1] Ludwig, Ralph. *Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde.* Berlin: Wichern-Verlag, 2008, s. 17.

[2] Citováno podle Tremel, Monika. „Zornige Leidenschaft für das Leben[1]. Dorothee Sölle - eine unbeirrbare Demokratin“, ln Kuhlmann, Helga (Hg.). *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 2007, s. 48.

mnohem hlouběji ji poznamenala zkušenost druhé světové války. Měli bychom zde spíše říci „pozdější reflexe této zkušenosti a zkušenosti jiných“, protože když se Sölleová vrátila v poměrně pozdním věku k deníkům, jež si ve válečné době jako dívka na prahu dospělosti psala, doslova ustrnula nad tím, že zde zachytila úžas nad kvetoucími petrklíči, bouří a Beethovenovým houslovým koncertem, ale o noci plné padajících bomb a o pohledu na hořící město zde nepadlo ani slovo.[3] Smíšeným pocitům, nostalgii, kterou musela cítit, když četla stránky, kde se znovu setkávala se svým mládím, s prvním milostným okouzlením, a rozpakům nad tím, že zamlčuje bolestné události druhé světové války, dala Sölleová průchod ve vzpomínkách s příznačným názvem *Protivítr (Gegenwind):* „Sedím bezradně před touto dvojí vzpomínkou a táži se, co znamenalo toto předivo složené z přátelství, pocitů, literatury a hudby, v němž jsme žili a spřádali plány. - Únik před skutečností? Ochranu před ní?“[4]

To, že se válečné hrůzy ozývají v deníku pouze jako velmi vzdálená ozvěna, netrápilo Sölleovou proto, že stranou zůstala část jejího života, kterou tyto události musely ovlivnit - vždyť v ruském zajetí umírá v roce 1945 její nejstarší bratr Carl a dům, v kterém prožila dětství, leží v troskách -,[5] ale proto, že sama částečně podlehla oslepující nacistické ideologii,[6] a to přesto,

[3] Viz Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 18.
[4] Tamtéž, s. 19.
[3] Viz Ludwig, Ralph. *Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde.* Berlin: Wichern-Verlag, 2008, s. 2ln.
[6] Viz Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 25n.

že její rodiče byli k této ideologii kritičtí. Tento pocit musel být o to palčivější, že pojem Osvětim hrál později v její teologii klíčovou úlohu.

Ani v knize *Fantazie a poslušnost (Phantasie und Gehorsam)* nepadne tedy název nechvalně proslulého koncentračního tábora náhodou. Sölleové, jež viděla, jak bezzubé dokáže být tváří v tvář nacistickým zločinům liberální křesťanství, které poznala u vlastních rodičů, se Osvětim stala symbolem nejen této skutečnosti, ale i nutnosti nově promýšlet teologická témata.[7] Ve *Fantazii a poslušnosti*, která nese podtitul *Úvahy o budoucí křesťanské etice*, se autorka nesnaží sepsat novou systematickou teologickou etiku, ale předkládá impulsy, které na základě osobní zkušenosti považuje za ústřední pro budoucí křesťanské přemýšlení o morálce. Sölleová zde kritizuje poslušnost jako abstraktní požadavek, který člověka zbavuje vlastního přemýšlení a fantazie, k nimž podněcuje výzva konkrétní situace. „Ctnost“ formální poslušnosti je podle ní natolik zkompromitovaná, že na ni není možno teologicky navázat, a to ani rozlišením na poslušnost vůči Bohu a poslušnost vůči lidem. Nevěcná poslušnost, tedy taková poslušnost, která nepřihlíží k „věci“ daného okamžiku a dějinného kontextu, totiž předpokládá otrocké poslechnutí, jež má, jak dokládá i příklad Rudolfa Hösse, často zničující následky nejen pro konatele, ale i pro ty, které jeho jednání zasahuje. Jedná se o přesun odpovědnosti na druhé, a tudíž utišení vlastního svědomí.

[7] Srov. Sölle, Dorothee. *Sympathie. Theologisch-politische Traktate.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1979, s. 10η.

Sölleová si je vědoma, že se křesťané příliš často odvolávali na Boží vůli jen proto, by posvěcovali stávající pořádky. Vycházeli přitom nezřídka z předpokladu, že tato vůle je bezprostředně poznatelná. Autorka proti tomu namítá, že si nemůžeme být v konkrétní chvíli Boží vůlí jednoznačně jisti,[8] a právě to nás zavazuje k tomu, abychom brali v potaz dějiny, zapojili do teologické reflexe osobní zkušenost a nebáli se tvůrčím způsobem využít fantazie. V tomto úsilí může být naším vzorem Ježíš, který se proti mnohotvárnosti světa nezajišťoval odvoláváním na abstraktní normy, ale plně se otevíral situacím, do nichž se dostával. Sölleová tu vědomě či nevědomky navazuje na protestantského teologa Dietricha Bonhoeffera, podle nějž „Kristus nehlásá systém, který by určoval, co by dnes, zde a ve všech dobách bylo dobré. Kristus neučí žádné abstraktní etice, která by se musela stůj co stůj prosazovat. Kristus nebyl v podstatě učitel ani zákonodárce, nýbrž člověk, skutečný člověk jako my. Proto ani nechce, abychom my byli ve své době žáky, stoupenci a zastánci určité nauky, ale abychom byli lidé, skuteční lidé před Bohem.“[9]

[8] V současnosti tento fakt zdůrazňuje a dokládá příkladem z německých dějin např. protestantský etik Dietz Lange: „Nikdy nelze vyloučit, že si v konkrétní situaci mylně vykládáme Boží vůli - a to v žádném případě pouze ze zlovolnosti, ale dosti často právě s nejlepším úmyslem, na základě výchovy, sugestivní kolektivní atmosféry atd.“ Lange, Dietz. *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, s. 339.

[9] Bonhoeffer, Dietrich. *Etika.* Přel. Bohuslav Vik. Praha: Kalich, 2007, s. 84. Na s. 85 Bonhoeffer pokračuje: „Dostáváme se tak od jakékoli abstraktní etiky k etice konkrétní. Může a má se říkat nikoli to, co je jednou provždy dobré, ale to, jak *Kristus mezi námi dnes a zde nabývá podoby.* Pokusy říci, co je jednou provždy dobré, odedávna troskotají samy od sebe.“ K Bonhoefferově názoru na etickou problematičnost vykonávání formální povinnosti a ochoty se obětovat viz Rasmussen, Larry. „Ethics of Responsible Action“. In De Gruchy, John W. (ed.). *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 222.

Styčné body s etickými důrazy Dorothee Sölleové však nenajdeme pouze v německé teologii, která se musela vyrovnávat s traumatem nacistické minulosti a selháním velké části církve. V roce 1966, dva roky předtím, než spatřila světlo světa kniha *Fantazie a poslušnost*, vydává americký teolog Joseph Fletcher provokativní *Situační etiku (Situation Ethics)* kde za jedinou normu prohlašuje lásku *(agapé)*[10] a s touto výjimkou zavrhuje veškerou etiku norem. Jednání, jehož střelka se orientuje podle lásky, vyžaduje, abychom upřeli pozornost na situaci, v níž se nacházíme, a odvrhli tradovaná pravidla tam, kde se příčí *agapé*. Fletcher tak jde ještě dál než kazuistická etika, která měla za to, že je s to jednotlivé situace pokrýt sítí subnorem, protože oka této sítě jsou pro Fletchera stále příliš hrubá.[11]

Sölleová, které byla cizí etika norem, jež přehlíží situaci, a v tomto smyslu měla k Fletcherově přístupu blízko, se nicméně nesnaží, jak již bylo uvedeno výše, o zavedení systematické etiky[12] jako autor *Situační etiky* a také zkušenost, která ji vede k odmítnutí normy poslušnosti, je jiná - hluboce souvisí s německými dějinami dvacátého století. Znovu se tak dostáváme k událostem druhé světové války, které Sölleová shrnula pod hlavičku „Osvětim“.

[111] Viz Fletcher, Joseph. *Situation Ethics.* Philadelphia: The Westminster Press, 1966, s. 86.

[11] Fletcher nicméně nazývá svůj přístup neokazuistikou, která na rozdíl od kazuistiky „odmítá jakékoli pokusy předjímat či předepisovat rozhodnutí, která činíme ve skutečném životě“. Tamtéž, s. 29.

[12] Právě pokus založit nový etický systém na základě situační etiky se jeví jako problematický. Dietz Lange hovoří o situační etice dokonce jako o „výprodeji etické reflexe“. Lange, Dietz. *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, s. 210.

Avšak Osvětim pro Sölleovou neskončila rokem 1945, ale procházela jako temný stín celým dvacátým století. Pozorný čtenář *Fantazie a poslušnosti* si může povšimnout, že se v knize objevuje i zmínka o válce ve Vietnamu, kterou autorka po celý život chápala jako strašlivý čin, jehož se dopustil silný na slabém.[13] V knize *Sympatie (Sympathie)* uvádí, že vietnamská válka odhalila podstatu kapitalismu, a dochází k závěru: „Osvětim nebyla u konce s Osvětimí, pokračovala; to pro mě byla lekce.“[14] Tato válka jen prohloubila politickou angažovanost Dorothee Sölleové a vedla k akcím, které vešly ve známost jako „politické noční modlitby“ *(politische Nachtgebete)*. Probíhaly v letech 1968 až 1972 v Kolíně nad Rýnem.[15] Autor prvního životopisu Sölleové Ralph Ludwig se domnívá, že tento název je spíše ironický, protože první veřejné akci, k níž došlo na katolickém dni *(Katholikentag)* v Essenu v roce 1968 a jejímž cílem bylo zaujmout stanovisko k Pražskému jaru, byl vyhrazen velmi pozdní čas - jedenáctá hodina večer.[16] Ludwig také popisuje, z čeho politická noční modlitba sestávala: „Večerní‚liturgie' se skládala z vylíčení politické situace, její konfrontace s biblickými texty, krátkého proslovu, výzev k akcím a zakončovala ji diskuse se společenstvím.“[17]

[13] Viz Peukert, Helmut. „Existenziale Theologie - Politische Theologie - Befreiungstheologie. Frühe Stationen der Theologie Dorothee Sölles“. In Kuhl- mann, Helga (Hg.). *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 2007, s. 183.

[14] Viz Sölle, Dorothee. *Sympathie. Theologisch-politische Traktate.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1979, s. 13.
[15] Existovaly však také odnože v jiných městech, ba dokonce i zemích - např. Austrálii. Viz Ludwig, Ralph. *Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde.* Berlin: Wichern-Verlag, 2008, s. 52.
[16] Viz tamtéž, s. 50.
[17] Tamtéž.

V rámci politických nočních modliteb vzbudilo pozitivní i negativní ohlas zejména *Krédo*, které Sölleová pronesla v říjnu roku 1968. To, co někteří považovali za zajímavé a autentické vyznání víry, nazývali jiní herezí a spojení teologie a politiky v nočních modlitbách přirovnávali k postojům Německých křesťanů.[18] Sölleová zde přitom nevyslovila nic zásadně provokativnějšího, než zaznělo v knize *Fantazie a poslušnost* - vyjádřila víru v Boha, který nestvořil svět hotový, tedy takový, v němž vládnou nezměnitelné zákony, jež dělí jeho obyvatele na bohaté a chudé, v Ježíše Krista, jenž jako „jednotlivec, který nic nezmůže", pracoval na proměně stávajících pořádků, a v Ducha, jenž přišel na svět spolu s Kristem. Sölleová tu dala průchod svým nadějím - v mír, spravedlnost, smysluplný život pro všechny - i obavám, že Ježíš zemřel nadarmo, „protože je zahrabán v našich církvích; protože jsme zradili jeho revoluci".[19]

Začátek politických modliteb pro Sölleovou znamenal nejen novou etapu v teologickém promýšlení politických témat, ale i v osobním životě. V Jeruzalémě se roku 1966 setkává s benediktinským mnichem Fulbertem Steffenskym, který s ní později na politických modlitbách spolupracuje. Vztah postupně přerůstá v lásku; Fulbert vystupuje z řádu, konvertuje od katolictví k protestantismu a v roce 1969 uzavírá sňatek s Dorothee Sölleovou, která má za sebou již jedno

[18] Viz tamtéž, s. 51n. Ke kritice Sölleové viz též HAUG, Martin. *Das Glaubensbekenntnis von Dorothee Sölle und das Credo der Kirche.* Stuttgart: Calwer, 1970, s. 29.
[19] Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 78.

ztroskotané manželství s Dietrichem Söllern, jež ji uvrhlo do těžké krize.[20] Fulbert Steffensky se stává manželce celoživotní pevnou oporou a jako spoluautor se podílí i na několika jejích dílech.

Politická angažovanost Dorothee Sölleové se nevyčerpala protesty proti vietnamské válce a politickými nočními modlitbami, nýbrž pokračovala zájmem o třetí svět a přihlášením se k teologii osvobození. Cesta k ní nebyla přímá, vedla oklikou přes politickou teologii, kterou autorka načrtla ve stejnojmenné knize *(Politische Theologie)* z roku 1971, jež nese podtitul *Vyrovnání se s Rudolfem Bultmannem*[21] Tento název napovídá, že se Sölleová k Bultmannovi nestaví nekriticky, ale přesto by bylo chybou, kdyby vznikl dojem, že jde o nekompromisní zúčtování. Pro Sölleovou měla teologie Rudolfa Bultmanna mimořádný osobní význam. Ve vzpomínkách *Protivítr* mu věnuje drobnou kapitolu, kde přiznává, že by bez něj nenašla cestu nejen k teologii, ale pravděpodobně ani k víře.[22] K programu

[20] Viz Ludwig, Ralph. *Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde.* Berlin: Wichern-Verlag, 2008, s. 34 a 37-39.
[21] Kritický rozbor stanoviska Dorothee Sölleové k existenciální interpretaci Rudolfa Bultmanna představuje kniha Hanse Hübnera *Politische Theologie und existentiale Interpretation. Zur Auseinandersetzung DOROTHEE SÖLLEs mit RUDOLF BULTMANN.* Witten: Luther-Verlag, 1973. Autor zde dochází k závěru, že Sölleová Bultmanna nepochopila. Viz tamtéž, s. 116.
[22] Viz Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 54. Sölleová se setkala nejprve s Marií Veitovou, Bultmannovou žákyní, která ji začala učit náboženství dva roky před maturitou a stala se její celoživotní přítelkyní. Právě u ní se seznámila s interpretací víry, jež ji dokázala zaujmout. To, jak velké problémy měla Sölleová s přijetím tradované podoby křesťanství, kterou poznala ve svém okolí, zřetelně dosvědčují slova z jejího deníku, jež se týkají právě Marie Veitové: „Nová učitelka náboženství je úžasná, ale bohužel křesťanka!" Citováno podle Ludwig, Ralph. *Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde.* Berlin: Wichern-Verlag, 2008, s. 23.
demytologizace *(Entmythologisierung*)

vypracovanému Bultmannem, se Sölleová svým dílem v podstatě hlásila celý život - jeho stopy ostatně nalezneme i v knize *Fantazie a poslušnost* -, ale chtěla jít ještě dál - ke kritice ideologie, která podle ní představuje důsledné domyšlení demytologizace, neboť ideologie je vlastně mýtem, byť může být vyjádřena i racionální řečí. Proto je podle ní třeba demytologizovat nejen mytologické představy ve starém slova smyslu, ale kupříkladu i některé pavlovské parenetické oddíly.[23] Je-li pro Sölleovou Boží slovo tím, co nás osvobozuje, a interpretace - v tomto případě demytologizace - má z Božího slova setřást nános prachu, je třeba být v „úklidu" důsledný a smést vše, co osvobozujícímu slovu brání. Východiskem politické teologie se tedy stává historická zkušenost útlaku, která vede např. i ke kritice pasáží o poslušnosti, jichž si existenciální přístup nevšímá. Pro Sölleovou je však důležitá ještě

jedna věc - podle jejího názoru nelze redukovat otázku smyslu na osobní existenci, jak to spatřuje právě u Bultmanna.[24] Politická teologie „si nemůže dovolit nezprostředkovaně říci člověku: Bůh tě miluje! Protože je veškerá skutečnost světsky, společensky zprostředkovaná, musí být politicky zprostředkovaná i tato věta; má smysl pouze tehdy, znamená-li pohyb, změnu statu quo.“[25] Politická teologie v podání Dorothee Sölleové vychází z přesvědčení, že slovo o osvobození, které říkáme

[23] Viz Sölle, Dorothee. *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1971, s. 26.
[24] Viz tamtéž, s. 63.
[25] Tamtéž, s. 86.

me člověku, jenž je bez střechy nad hlavou a nemá co do úst, zni nevěrohodně a falešně. Evangelium proto nesmí rezignovat na kritickou funkci a musí odhalovat nelidské poměry a vykořisťování, a tak překonat apatii, která je podle Sölleové vedle kolaborace - jakožto podílení se na strukturálně podmíněném bezpráví - tím, co křesťané tradičně nazývají hříchem.[26] Apatie se pro Sölleovou stává přímo synonymem a hlavním rysem masového ateismu, který na rozdíl od ateismu militantního, jenž postupně mizí, nebojuje proti náboženství ve jménu humanity, ale v konzumentském opojení se smiřuje s daným stavem světa.[27] Souvisí to s její tezí, že „náboženství je vzpourou proti individuální a institucionalizované banalitě“.[28] Náboženství u Sölleové tedy vystupuje jako nesmířenost s útiskem na jakékoli rovině. A právě to ji vede k příklonu k teologii osvobození, která je v určitém smyslu pokračováním politické teologie, ale vychází z kontextu třetího světa. Sölleová navíc nebyla spokojena s názvem „politická teologie“, který považovala za velmi vágní[29] a nadto negativně zatížený spojením s „jedním z duchovních otců nacistů“ Carlem Schmittem.[30] Když poprvé uslyšela spojení „teologie osvobození“, chápala to skoro jako zjevení.

[26] Viz tamtéž, s. 112.
[27] Viz Sölle, Dorothee. *Sympathie. Theologisch-politische Traktate.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1979, s. 22.
[28] Tamtéž, s. 23.
[29] V rozhovoru Sölleová uvedla: „Politickou teologii mají i teologové apartheidu. Politická teologie je tedy pojmem, který neříká nic o tom, kam směřuje.“ Boschki, Reinhold - Schuster, Ekkehard. *Zur Umkehr fähig. Mit Dorothee Sölle im Gespräch.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1999, s. 26.
[36] Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 188.

V teologii osvobození našla Sölleová řadu styčných bodů s vlastním přístupem a svými těžisky zájmu. Mimořádně blízká jí byla politická a sociální angažovanost, důraz na praxi, pohled na svět z hlediska chudých a utlačovaných a způsob, jakým se v jejím rámci interpretují biblické texty. Nejdůležitější postavení zde totiž nezaujímá literární kritika, nýbrž kritika sociální. Určující není text, nýbrž kontext.[31] „Kritériem výkladu Písma jsou chudí."[32] Teologie osvobození - stejně jako dříve politická teologie - jí umožňovala spojení teologické reflexe se sociologickou analýzou, kde se inspirovala zejména marxismem a frankfurtskou školou. Právě tato zřetelně levicová orientace - Sölleová na otázku po svém politickém stanovisku zarytě odpovídala: „Levicové, co jiného?“[33] - přinášela autorce nemalé problémy.[34] Dalším důležitým rysem, který nalézala v teologii osvobození a který v ní vzbuzoval sympatie, je chápání osvobození jako spolupráce mezi člověkem a Kristem, respektive člověkem a Bohem. Důraz na kooperaci se

[31] Srov. Sölle, Dorothee. *Gott denken. Einführung in die Theologie.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1992, s. 54.
[32] Tamtéž, s. 55.
[33] Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 94. Lapidárně komentuje Sölleová význam marxismu ve svých vzpomínkách: „Marxisté pomohli křesťanům lépe pochopit hlubokou pozemskost *(Diesseitigkeit)* křesťanské víry, o které hovořil Dietrich Bonhoeffer.“ Tamtéž, s. 101.
[34] To, jak byla Sölleová alergická na dotazy, zda je marxistka, ukazuje pasáž z textu, která je součástí knihy *Okno zranitelnosti (Das Fenster der Verwundbarkeit):* „To nejlepší, co mě k tomu napadá, je protiotázka: "Čistíš si zuby? Myslím, poté, co byl objeven zubní kartáček? - Jak někdo může číst Ámose a Izajáše, a přitom nečíst Marxe a Engelse?" Sölle, Dorothee. *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1987, s. 48.

podle Sölleové nachází v jistém napětí s protestantským principem pouhé milosti,[35] i když zde - stejně jako v mnoha jiných případech - autorka polemizuje spíše se svou utkvělou představou než s „teologickou realitou“. Její intence je ovšem jasná - chce bojovat s lacinou milostí a s tendencí spoléhat se na zázračnou Boží pomoc, a mít přitom ruce založené v klíně.

Na teologii osvobození přitahovala Sölleovou ještě jedna věc, kterou nelze rozhodně opominout - centrální úlohu pro ni hrála zkušenost. A to, co platí pro teologii osvobození, zásadním způsobem charakterizuje i teologii autorky

Fantazie a poslušnosti. Celý život totiž vycházela z konkrétních zážitků a zkušeností, které nesloužily jako ilustrace vědeckých tezí, ale naopak tvořily samotné jádro náboženských úvah. Ani teologii osvobození Sölleová nepromýšlela od stolu, ale aktivně navštěvovala země Latinské Ameriky. V 70. a 80. letech tak kupříkladu navštívila Chile, Argentinu či Nikaraguu a setkávala se s tamním obyvatelstvem.[36] Osobní zkušenost bezpochyby přispěla i k jejímu úsilí o osvobození ženy. Pro Sölleovou se totiž snaha o osvobození člověka nevyčerpávala bojem proti sociálnímu útlaku a chudobě, ale byla zároveň zápasem o to, jak překonat odcizení na všech úrovních. Termín osvobození chápala tedy jako celostný, pojímající celou lidskou skutečnost,[37] a v tomto smyslu je o ní třeba hovořit jako o stoupenkyni

[35] Tamtéž, s. 70.
[36] Viz Ludwig, Ralph. *Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde.* Berlin: Wiehern-Verlag, 2008, s. 9Inn.
[37] Viz Sölle, Dorothee. *Gott denken. Einführung in die Theologie.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1992, s. 120.

teologií osvobození, které zahrnu např. i černou či feministickou teologii.[38]

V knize *Fantazie a poslušnost* můžeme najít letmé stopy feministického zájmu v úvahách o Brechtově příběhu *Nedůstojná stařena.* Stará žena se totiž na cestě za osvobozením musí vymanit z rolí, které jsou pohlavně podmíněny a diktují jí, jak se má chovat jako manželka a matka.[39] I Dorothee Sölleová na vlastní kůži poznala, co znamená narodit se ve společnosti prosáklé patriarchálními stereotypy jako žena. Získat řádné profesorské místo v Německu se jí nikdy nepodařilo, až v roce 1994 se stala čestnou profesorkou univerzity v Hamburku a tato skutečnost bezpochyby souvisela jednak s tím, že byla žena, jednak s její levicovou orientací. V letech 1975-1987 nicméně zastávala profesorské místo na Union Theological Seminary v New Yorku, kde blíže poznala nejen feministickou teologii, ale setkala se i s americkým křesťanským pacifismem. Právě vliv amerického teologického prostředí, jmenovitě bohosloveckých kolegyň Beverly Harrisonové a Carter Heywardové, přispěl k tomu, že se Sölleová začala od 80. let označovat za feministku.[40] Nikdy však nepatřila k radikálnímu feministickému křídlu, které opustilo

[38] Srov. Gibellini, Rosino. *Teológia XX. storočia.* Přel. Jozef Tomaščín a Anton Košťál. Prešov: Vydavatelstvo Michala Vaška, 1999, s. 267.
[39] V této souvislosti je zajímavé, co napsala Sölleová o Ježíšově matce: „Nebyla pouze přitakávajícím děvčátkem, jaké z ní často dělali! Říkat pokorně Ano ke všemu, co přichází shora, je patriarchální, nikoli biblický ideál.“ Sölle, Dorothee. *Maria. Eine Begegnung mit der Muttergottes.* Freiburg im Breisgau: Herder, 2005, s. 55.
[40] Viz Jost, Renate. „Zur Bedeutung Dorothee Sölles für (m)eine feministische Theologie“. In Kuhlmann, Helga (Hg.). *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 2007, s. 111.

křesťanství jako nenapravitelně patriarchální, upnulo se výhradně k alternativní „ženské“ spirtualitě, nebo kritiku patriarchalismu dotáhlo do opačného ideologického extrému. Osvobození, o něž usilovala, bylo určeno všem, mužům i ženám, a proto se bránila jakémukoli trvalému separatismu,[41] který sama zažila, když v roce 1985 přednášela v newyorském Ženském centru, kam nebyli vpuštěni dva zájemci mužského pohlaví. Její otázka tehdy zněla: „Co se stane z ženského hnutí, budou-li se ženy chovat jako rasistky?“[42] To, že Söl- leová takové jednání odmítá, úzce souvisí s důrazem, který kladla na komplementární princip, jenž mnohdy nabývá až utopické podoby - jednotlivec nemůže být nikdy svobodný, nejsou-li svobodni všichni. Osvobození třetího světa znamená i osvobození světa prvního,[43] osvobození ženy je i osvobozením muže a osvobození člověka není možné bez osvobození přírody. Centrálním pojmem, který tuto skutečnost vyjadřuje, je slovo vzájemnost *(Gegenseitigkeit, mutuality).*[44] Tato vzájemnost se podle Sölleové týká i vztahu Boha a člověka. Dokládá to i její první zásadní dílo *Zástupnost. Kapitola teologie po „smrti Boha“ (Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem* „ *Tode Gottes“)* z roku 1965,

[41] Sölleová byla ochotna separatismus uznat pouze jako přechodnou fázi. Viz Matthiae, Gisela. „Feministin ‚avant la lettre‘. Dorothee Sölle als feministische Befreiungstheologin“. In Kuhlmann, Helga (Hg.). *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 2007, s. 141.
[42] Citováno podle Ludwig, Ralph. *Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde.* Berlin: Wichern-Verlag, 2008, s. 84.
[43] Viz tamtéž, s. 93.
[44] Viz Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 185n.

které vzbudilo velký rozruch a jímž se zařadila na zcela nezávislé linii po bok amerických teologů smrti Boha.

Dorothee Sölleová v této knize kritizuje magické a právní chápání zástupnosti, v rámci něhož se Ježíšově oběti na kříži rozumí jako zaplacení za lidský hřích, které si kvůli usmíření vynucuje všemohoucí Bůh. Ježíš nás sice podle Sölleové zastupuje, ale pouze „po určitý čas, podmíněně a neúplně“.[45] Ježíše potřebujeme, protože dosáhl identity, a

je tedy pravým učitelem, jenž nás, zajatce neidentity, přivádí k autentickému životu. Není to ovšem učitel, který sedí za vzdálenou katedrou, ale ten, kdo přichází k lavicím a boří tak přehrady oddělení - identifikuje se s námi,[46] ba jde ještě dál - činí se na nás závislým; „vydává se nám, neboť zdar či ztroskotání jeho věci závisí na nás“.[48] A „jeho věcí“ není pouze pomoci nám k nabytí identity, ale také zastupování Boha, jenž se nám jeví jako nepřítomný a skrytý. Podle Sölleové již není možná bezprostřední zkušenost Boha, jakou měli svatí - Bůh je nám poznatelný pouze v zastoupení Ježíše Krista, tedy ve vyprázdnění a bezmoci. „Kristus převzal ve světě Boží roli, která se však tímto převzetím změnila v roli bezmocného Boha.“[48] Teprve Kristus nám ukazuje, že Bůh je odkázán na nás, na to, že budeme prosazovat „jeho věc“, na naši pomoc. Svou knihu zakončuje slovy: „Když se naplnil stanovený čas, konal pro nás Bůh něco již

[46] Sölle, Dorothee. *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1967, s. 136.
[46] Viz tamtéž, s. 151.
[47] Tamtéž, s. 172.
[48] Tamtéž, s. 202.

dostatečně dlouho. Dal se sám v sázku, učinil se na nás závislým a identifikoval se s neidentickými. Nyní je na čase, abychom udělali něco pro Boha.“[49]

Tím, že Sölleová chápe Boha jako odkázaného na nás, automaticky odmítá představu všemohoucího vládce, jenž z nedostupné říše vládne bezmocným lidem. Moc na jedné straně a bezmoc na straně druhé je pro ni svázána s patriarchálním obrazem světa. Vždyť právě muži často sní o moci a převaze - a také o tom, že se nemusí vázat na druhé. Ve stati *Od Siegfrieda k Rambovi (Von Siegfried zu Rambo)* analyzuje německá teoložka právě tento mužský sen a staví do protikladu „mužský mýtus o nezranitelném hrdinovi“ a bezbranného „tesařova syna z Galileje“.[50]

V teologické oblasti se podle autorky mužskost projevuje mimo jiné abstraktní vědeckou řečí, která vytlačuje vyprávění a ničí vše myticko-narativní.[51] I zde se možná ozývá osobní zkušenost Dorothee Sölleové, jež byla často napadána kvůli tomu, že píše nevědecky, neodkazuje na autory, z nichž čerpá, a poznámkový aparát omezuje na nejnižší možnou míru. Tito kritici mají bezpochyby v mnohém pravdu, ale je třeba si uvědomit, že Sölleové šlo spíše o „teologizování“ než o teologii, o vyjádření fragmentární zkušenosti než o tvoření systémů, o oslovení širší veřejnosti než o akademicky uzavřený diskurs - a mnohdy se neubráníme dojmu, že

[49] Tamtéž, s. 205.
[50] Sölle, Dorothee. *Mutanfälle. Texte zum Umdenken.* Hamburg: Hoffmann und Campe, 1993, s. 86.
[51] Viz Sölle, Dorothee. *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1987, s. 175.

chtěla svými texty jednoduše provokovat. V každém případě však její esejistický způsob psaní souvisí s tím, co se táhlo jako červená nit celým dílem, a to skutečně od samých počátků až do poslední, posmrtně publikované knihy *Mystika smrti (Mystik des Todes).* Tímto všeprostupujícím tématem či spíše snahou je hledání nového jazyka pro vyjádření náboženské zkušenosti.

Každý, kdo se zajímal o životní cestu Dorothee Sölleové, si musel povšimout, že tato teoložka studovala kromě teologie rovněž germanistiku a její disertace i habilitace se zaměřily na krásnou literaturu. Právě v ní totiž Sölleová po celý život hledala inspiraci, jak dokládá i příběh *Nedůstojná stařena* ve *Fantazii a poslušnosti.*

Disertace[52] s názvem *Zkoumání ke struktuře Bonaventurových Nočních vigilií (Untersuchungen zur Struktur der Nachtwachen des Bonaventura),* která vyšla v roce 1959, je zajímavá zejména proto, že poskytuje ojedinělou možnost nahlédnout do myšlenek mladé autorky, jež se proslavila mnohem pozdějšími spisy. Je překvapivé, do jaké míry se zde objevují témata a motivy, které se v příštích letech skrytěji či zjevněji objevují v dalších úvahách této teoložky. Probleskuje zde například romantická představa umělce, jenž je schopen zahlédnout podstatu věcí, ostatním skrytou. Mnohem závažnější je však z hlediska pozdějšího autorčina vývoje tematika smrti - Boží i lidské. Čtenář se v díle setkává s ironickým náhledem na církev, který je spjat s problematikou „zásvětí“. Je člověk „nesmrtelný“, nebo

[52] Tento odstavec volně přejímám z nepublikované disertační práce Zámečník, Jan. *Literatura jako realizace a model. Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha.* Praha: ETF UK, 2007, s. 29-33.

poslední, co uzří, je maska smrti? V jednom z drobných příběhů, které se nacházejí v *Nočních vigiliích*, chce „flanďák“ obrátit na víru umírajícího volnomyšlenkáře. „Jeho řeč se vzdouvá mocně jako proud a kněžour maluje v odvážných barvách onen svět; nikoliv však jako krásné červánky nového dne a rozkvétající loubí a anděly, nýbrž jako divokou pekelnou změť, plameny a propasti a celé Dantovo hrůzné podsvětí.“[53] Volnomyšlenkář zůstává věrný

svému názoru, ale církev je tu, jak se zdá, demaskována jako instituce, která zneužívá lidského strachu ze smrti a pekla. Pro ponocného, hlavní postavu a zároveň vypravěče, je ovšem Bůh mrtvý, stejně jako se rozpadají v prach bohové antického světa. Sölleová spojuje jeho poslední pokus o nalezení smyslu s epizodou o otci, jehož rakev je otevřena.[54] Když mu syn chce odtrhnout ruce od sebe, protože odmítá modlitbu, celé tělo - do té doby Zachovalé - se rozpadá v prach. Z úst hlavní postavy se vydere zoufalý výkřik: „Běda! Co je to - jsi také ty jenom maska a klameš mě? - Už tě nevidím, otče - kde jsi? - Dotykem mění se všechno v popel a pouze na dně leží ještě hrst prachu ...“[55] Jak si Sölleová všímá, v pozadí této scény se skrývá vztah ke křesťanskému Bohu, což dokládá i tím, že na jiných místech není ten, kdo zplodil hrdinu příběhu, nazýván otcem.[56]

[53] Bonaventura. *Noční vigilie.* Praha: Odeon, 1978, s. 25.
[54] Viz Sölle-Nipperdey, Dorothee. *Untersuchungen zur Struktur der Nachtwachen von Bonaventura.* Göttingen: Vandenhoeck *8c* Ruprecht, 1959, s. 89.
[55] Bonaventura. *Noční vigilie.* Praha: Odeon, 1978, s. 155.
[56] Viz Sölle-Nipperdey, Dorothee. *Untersuchungen zur Struktur der Nachtwachen von Bonaventura.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, s. 90.

Zatímco disertace Dorothee Sölleové dává nahlédnout do podhoubí jejích pozdějších úvah o smrti Boha a smrti vůbec, habilitace s názvem *Realizace. Studie ke vztahu teologie a beletrie po osvícenství (Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung)* z roku 1973 představuje nejen originální příspěvek ke vztahu teologie a krásné literatury, ale je rovněž dokladem nespokojenosti Sölleové s tradovanou náboženskou řečí. Termín „realizace“ totiž mimo jiné ukazuje, že náboženská, respektive zvědečtělá teologická řeč současného člověka neoslovuje, a proto je ji nutné znovu uskutečnit - realizovat. A to, že je to možné, ukazuje Sölleová právě na základě analýz beletrie.[57] Ještě po více než dvou desetiletích, které uplynuly od vydání její habilitace, ve svých vzpomínkách konstatuje: „Myslím, že teologie sice potřebuje prvky vědy, ale v podstatě má blíže k praxi, poezii a umění než k vědě. Po staletí byli lepšími teology spíše umělci než vědci.“[58] A v posledním velkém spisu *Mystika a odpor (Mystik und Widerstand)* tlumočí podobnou myšlenku poetičtějšími slovy: „Stejně jako svět bez poezie rezignoval na tajemství sněhové vločky, dusí se svět bez náboženství svým nemilosrdným funkcionalismem.“[59] Zájem o literaturu a hledání nové řeči vedl Sölleovou i k básnické tvorbě. Básně vyšly v několika sbírkách. Mají většinou charakter aktuální reflexe dobových

[57] K podrobnostem viz Zámečník, Jan. „Dorothee Sölle a potřeba jazyka náboženství a literatury“. *Teologická reflexe,* 2005, roč. XI, č. 1, s. 47-71.

[58] Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 69.
[59] Sölle, Dorothee. *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“.* München: Piper, 2003, s. 173.

událostí a často spíše zprostředkovávají pisatelčiny politické a společenské názory. Představují tedy typ angažované, politické poezie, jež znamená nezřídka posun za hranici umění. Podobný názor vyjadřuje v rozboru poezie Dorothee Sölleové i Hans-Jürgen Benedict, jenž ovšem smířlivě uzavírá: „Když nyní řeknu, že mnoho básní nepřetrvá, neznamená to žádné odsouzení. I velký Gottfried Benn měl za to, že pokud přežijí čtyři nebo pět jeho básní, bude to mnoho.“[60] Sölleovou by ostatně literární kritika její poezie zřejmě ponechala chladnou; jednak si byla vědoma toho, že básně, které napsala, jsou texty k aktuálnímu použití *(Gebrauchstexte),* jednak pojímala básnictví velmi široce. Prozrazují to její slova: „Křesťanství předpokládá, že všichni lidé jsou básníky, totiž dokážou se modlit. Je to totéž jako: vidět Božíma očima. Když se lidé pokoušejí s největší opravdovostí, které jsou schopni, vyslovit to, co se jich opravdu dotýká, tak se modlí a jsou zároveň básníky.“[61] Citovaný oddíl neprozrazuje pouze zmíněné široké pojetí básnictví, ale rovněž určitou demokratizační tendenci, kterou teologie Dorothee Sölleové obsahuje. Poezie - stejně jako později mystika -, tedy oblast, jíž běžný člověk často chápe jako něco aristokratického, najednou sestupuje až k němu, ba dokonce se na ní sám může podílet. Pasáž však zároveň umožňuje pochopit, co řadu kritiků nepřestává na Sölleové provokovat

[60] Benedict, Hans-Jürgen. „Das Eis der Seele spalten. Dorothee Sölle als Gottespoetin - eine kritische Analyse“. In Kuhlmann, Helga (Hg.). *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 2007, s. 284.
[61] Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 289.

a dráždit - volné a nezajištěné nakládání s termíny a ostentativní směšování různých rovin - modlitba se dostává na stejnou úroveň jako poezie, respektive stává se jejím synonymem a zřetelně je odsunuto běžné vědomí, že ne vše, co napíšeme skutečně od srdce, si zasluhuje název „báseň“. „V jistém smyslu je tak devalvováno umění, které vždy

předpokládá ‚dovednosť a je na životě vyvzdorováno tvrdou prací. Ani žalmy nejsou jednoduše spontánním modlitebním voláním, ale texty, na nichž se dlouho pracovalo.“[62] Hledání[63] nového jazyka pro vyjádření náboženské zkušenosti, které dokládá zájem Dorothee Sölleové o krásnou literaturu, bylo také jedním z podnětů, jež ji přivedly k mystice. Ta se stává ústředním tématem závěrečného tvůrčího období jejího života, jak ukazuje dílo *Mystika a odpor,* které považovala za své *opus magnum.* Podle Sölleové se mystika na své pouti za originálním, vystižným jazykem brání banalizování skutečnosti.[64] S hledáním a užitím takového jazyka jsou samozřejmě spojeny značné problémy, které se odrážejí ve třech rysech - negaci, paradoxu a mlčení.[65] S negací souvisí známé „uchopení“ Boha skrze *via negativa*,

[62] Benedict, Hans-Jürgen. „Das Eis der Seele spalten. Dorothee Sölle als Gottespoetin - eine kritische Analyse“. In Kuhlmann, Helga (Hg.). *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 2007, s. 279.

[63] Následující odstavce o mystice volně přejímám ze Zámečník, Jan. *Literatura jako realizace a model. Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha.* Praha: ETF UK, 2007, s. 41-47.

[64] „Trivializaci života“ považuje Sölleová za možná „nejsilnější antimystickou moc mezi námi“. Sölle, Dorothee. *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“.* München: Piper, 2003, s. 30.

[65] Tamtéž, s. 93nn.

tj. vyřknutím toho, co Bůh není. Již tím je dáno určité vymezení (definice) a zachována neuchopitelnost, jež je příznačná rovněž pro paradox. Jako jeho příklady uvádí autorka „hořkosladký“, „naplněná prázdnota“ apod. U mlčení pak vystupuje spíše rys nemožnosti plně zprostředkovat vlastní zkušenost. Ovšem, jak Sölleová neopomene dodat, u mlčení je třeba rozlišovat dva druhy - to, jež vyvěrá z chudoby, tj. je apatické a bez jakékoli účasti, a to, které vzniká z přetlaku. „Autenticita mystických textů pramení z toho, že se nacházejí blízko hranice, jež probíhá mezi řečí a její nemožností *(Sprachlosigkeit*).“ [66]

Pro Sölleovou je opět příznačné, že implicitně poukazuje na zaměnitelnost mystika a spisovatele (respektive mystiky a literatury), když upozorňuje, že se v tvorbě některých umělců (např. I. Bachmannové) objevuje negace, paradox i mlčení.[67]

Negací, paradoxem a mlčením se nicméně, domnívá se autorka, mystický jazyk nevyčerpává; tvrdí, že „obtíž mystického jazyka nevedla pouze vždy znovu k mlčení, nýbrž často - přímo protikladně - k pokusu rozdělit cestu k mystické zkušenosti co možná nejpřesněji na stupně, oddíly a stadia“.[68] Dvě základní stadia této cesty

[66] Tamtéž, s. 101. Andrea Bielerová upozorňuje v analýze pojetí modlitby u Dorothee Sölleové na velkou žánrovou pestrost mystických textů (aforismy, biografické texty, básně atd.). Také ta vyjadřuje hledání formy, jež by fungovala jako médium těžko vyjádřitelného. Viz Bieler, Andrea. „The Language of Prayer between Truth Telling and Mysticism“. In Pinnock, Sarah K. (ed.). *The Theology of Dorothee Soelle.* Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 66.

[67] Viz Sölle, Dorothee. *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“.* München: Piper, 2003, s. 102n.

[68] Tamtéž, s. 108.

přitom představuje putování dovnitř *(Hinreise)*[69] a zpět *(Rückreise*), které podle Sölleové zakouší např. i pohádkový hrdina.[70] Člověk prožívá nejprve regresi, propad, jenž se může podobat až fascinaci smrtí,[71] aby znovu vyšel k druhým, posílen o klíčovou událost „sestupu“. Putování dovnitř a zpět je tedy - lépe řečeno: mělo by být - neoddělitelné. Sölleová to demonstruje na ilustrativním příkladu - příběhu ze života Jindřicha Susa. Jednou k němu přišla žena, která se chtěla vyzpovídat. Suso zrovna prožíval „sestup“, nechtěl být rušen, a žadatelku odmítl. Místo radosti však pocítil duševní vyprahlost. Bůh se navrátil, až když mystik plačící ženu vyhledal.[72]

Ze Susova příběhu je patrné, že putování zpět vlastně znamená snahu pomoci bližnímu a v širším - o to však zásadnějším - smyslu úsilí o přetváření světa. V tomto ohledu lze se Sölleovou hovořit o směřování od *via positiv a* (lidský údiv) a *via negativa* (oproštěnost, které odpovídá *Hinreise)* k *via transformativa* (úsilí o přetváření světa, které odpovídá *Rückreise).* Člověk nesmí ustrnout v kontemplativní fázi, ale musí vyjít do světa, aby jej proměnil. I mystika tak vlastně u Sölleové nabývá podoby teologie osvobození.

Autorka sice stále méně doufá v revoluci, tj. radikální možnost změny světa, nicméně věří v konkrétní

[69] Ve stejnojmenné knize *(Hinreise),* která vyšla již v roce 1975, Sölleová poprvé projevuje výraznější zájem o mystiku.

[70] Viz Zámečník, Jan. „Dorothee Sölle a potřeba jazyka náboženství a literatury“. *Teologická reflexe,* 2005, roč. XI, č. 1, s. 53-58.

[71] Viz Sölle, Dorothee. *Hinreise. Zur religiösen Erfahrung - Texte und Überlegungen.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1977, s. 113.

[72] Tamtéž, s. 117.

uskutečnitelné transformace, k nimž nám dává sílu Bůh. Důraz, který klade na to, že čerpáme sílu od Boha, je přitom znakem jejího teologického posunu. Jednak je odvratem od naprosto radikální christocentričnosti, ve které nehrál Bůh Otec téměř žádnou roli,[73] jednak znamená nové pojetí moci. Mystický Bůh totiž není pro Sölleovou teistickým všemohoucím Bohem, ba ani Bohem bezmocným, nýbrž Bohem, jenž *zmocňuje*, tj. je zdrojem lidské moci a síly něco konat.[74] Zdá se tedy, že Sölleová nalezla v mystice to, co po celý život hledala - Boha, který nezasahuje z „nadsvětské" sféry, ale je přítomen v praxi a zároveň je v mystické řeči vyjádřen spíše narativně než dogmaticky.[75]

Mystika nakonec dává Sölleové i odpověď na palčivou otázku smysluplnosti lidského konání. Tato odpověď se paradoxně skrývá v Eckhartově termínu *sunder warumbe* (bez proč). Podobně jako Angelus Silesius hovoří v básni o růži, jež je „bez proč" a kvete proto, že kvete,[76] má i lidské jednání smysl v sobě samém, tak jako láska. „Pokud věta "miluji tě" znamená, že bych s tebou chtěla spát nebo že bych chtěla, aby sis mě vzal,

[73] Viz např. Sölle, Dorothee. *Das Recht ein anderer zu werden. Theologische Texte.* Neuwied - Berlin: Luchterhand, 1971, s. 78.

[74] Podrobněji se zabývá pojetím moci u Dorothee Sölleové Tuija Numminenová v knize *God, Power and Justice in Texts of Simone Weil and Dorothee Sölle.* Äbo: Ábo Akademi University Press, 2001. Numminenová na s. 205 uvádí: „Moc, kterou Sölleová v první řadě připisuje Bohu, je moc přesvědčit (*persuasive power),* jež pomáhá lidem najít vlastní moc, což ústí ve spolupráci za účelem dosažení společného cíle."

[75] Viz Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 62nn.

[76] Viz Hawkins, Nancy. „Conversations with Meister Eckhart and Dorothee Soelle". In Pinnock, Sarah K. (ed.). *The Theology of Dorothee Soelle.* Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 176.

tak je ještě stále v říši účelů. Pokud "miluji tě" znamená, že máš ideální míry či dobré postavení, tak jsme ještě stále v říši zdůvodňování, jež jsou pro lásku destruktivní."[77]

Koncentrace na konání jako takové znamená, že se člověk neváže na úspěchy; nesvazuje ho vědomí, že musí něčeho dosáhnout, jinak je jeho práce marná.[78] Ani vztah k Bohu se nesmí zakládat na očekávání životního zdaru v běžně chápaném smyslu. „Úspěch není Božím jménem," opakuje Dorothee Sölleová po Martinu Buberovi.[79]

Ve *Fantazii a poslušnost*i sice Sölleová rehabilituje štěstí jako důležitou hodnotu a za jejími slovy můžeme slyšet hlas Dietricha Bonhoeffera: „Boha máme nalézat a milovat v tom, co právě dává; když se Bohu zlíbí a dopřeje nám okusit úchvatné pozemské štěstí, nemáme být zbožnější než on a nechat toto štěstí zčervivět nadutými myšlenkami a požadavky nebo přebujelou náboženskou fantazií, která nemá nikdy dost na tom, co Bůh dává."[80] Jedná se ovšem o štěstí, jehož podstatou je nalezení vlastního já, nikoli konzumní vyžití. Předpokladem objevení vlastního já je totiž většinou bolestné hledání a zápas, tedy něco, čemu se často v úzkostech snažíme vyhnout. Lze dokonce konstatovat, že pro Sölleovou v posledním tvůrčím období jejího

[77] Sölle, Dorothee. *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei*". München: Piper, 2003, s. 90.

[78] Viz tamtéž, s. 290n.

[79] Viz tamtéž, s. 288.

[80] Bonhoeffer, Dietrich. *Na cestě k svobodě. Listy z vězení.* Přel. Miloš Černý, Miroslav Heryán a Jan Šimsa. Praha: Vyšehrad, 1991, s. 157.

života splynulo nalezení vlastního já s oproštěností od já. Ne náhodou nese její poslední přednáška název *Chceš-li pouze štěstí, nechceš Boha* (*Wenn du nur das Glück willst, willst du nicht Gott).* Štěstí, které není spojeno s oproštěností od majetku, moci a ega a nevede k soucitu a snaze o nastolení spravedlnosti,[81] je ustrnutím, jež z nás činí zajatce okolí i sebe samých. Uskutečnit se znamená pro Sölleovou stavět se na odpor, tedy nepropadnout apatii. Jde přitom o odpor konstruktivní, který se nezastavuje u protestu proti stávajícím pořádkům, ale snaží se nastolit lidštější, tj. svobodnější společnost. Toto pojetí však má daleko k revoluci, jež sní o beztřídní společnosti, protože Sölleová si byla příliš dobře vědoma toho, že „ráj na zemi" nikdy nenastane.

Autorka se přibližuje utopickým důrazům Adornovy filosofie, i když ji neuspokojuje pouhá negace a touhu po osvobození často spojuje s konkrétními věcnými požadavky. Odkazoval-li Adorno „na neukojitelnou touhu po světě bez viny",[82] Sölleová se k němu v tomto volání nejen přidala, ale navíc zdůraznila sílu, kterou nám k nikdy nekončící transformaci dává Bůh. Nakonec se však v tomto přetvářejícím díle autorce ztratil jednotlivec. Smrt člověka se pro ni stala součástí řádu přírody, která jej přesahuje - jedinec umírá jako list, který padá k zemi, ale strom se na jaře vždy znovu zazelená. Dorothee Sölleová konstatuje: „Mám za to, že se

[81] Srov. Sölle, Dorothee. „„Wenn du nur das Glück willst, willst du nicht Gott'". In Kuhlmann, Helga (Hg.). *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 2007, s. 21.

[82] Coreth, Emerich - Ehlen, Peter - Haeffner, Gerd et al. *Filosofie 20. století.* Přel. Břetislav Horyna. Olomouc:

Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 124.

můžeme naučit mnoho od východoasijských náboženství, která to viděla obzvláště jasně: Důvěra v celek a celek je více než jeho části a já jsem jednou z částí.“[83] Jednotlivý člověk je tedy uchován pouze ve vzpomínce, ale i tak je často důležité spíše to, zač bojoval, než on sám v předivu osobních vztahů, v jedinečnosti pohledu a hlasu. I zastřelený sansalvadorský arcibiskup Oscar Romero je „živější než dříve“ a „nebylo ho možné zabít“,[84] neboť jsou tu lidé, pro něž je jeho příběh živý a kteří bojují za stejnou věc. Mrtví mohou a mají být našimi učiteli, a pokud je vytěsníme z mysli, zůstanou nesmířeni a navždy pohřbeni pod vrstvou neprostupné zeminy.[85] Osvobodíme je a dopřejeme jim pokoj jedině tak, že budeme pokračovat v jejich činnosti a přestaneme být voyeury příběhů utrpení.[86]

Dorothee Sölleová zemřela nečekaně v roce 2003 na srdeční infarkt. Na sklonku života nezamlčovala strach před nastupujícím stářím a před umíráním, jež by bylo spojeno s napojením na hadičky a přístroje. Věděla o bolesti odloučení a v závěru dopisu, který adresovala smrti, napsala: „Někdy mám za to, že láska - víme-li vůbec, co tímto slovem říkáme - je to jediné, před čím máte úctu.“[87]

[83] Sölle, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 303.
[84] Tamtéž, s. 191.
[85] Srov. Sölle, Dorothee. *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie.* Olten - Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1968, s. 124.
[86] Srov. Sölle, Dorothee. *Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1990, s. 59.
[87] Sölle, Dorothee. *Mystik des Todes. Ein Fragment.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 2003, s. 14.

NĚKOLIK POZNÁMEK K RECEPCI TEOLOGIE DOROTHEE SÖLLEOVÉ

Dílo Dorothee Sölleové vzbuzovalo od začátku vzrušené diskuse a nezřídka naráželo na rozhodný odpor. Již její knihu *Zástupnost. Kapitola teologie po „smrti Boha“* odmítlo jedno nakladatelství vydat - kvůli provokujícímu podtitulu.[88] A po jejím vyjití se pisatelka dočkala mj. kritické odezvy z pera významného teologa Helmuta Gollwitzera.[89] I v širším církevním prostoru se Sölleová potýkala s nemalými obtížemi; přesto se však její spisy těšily velké pozornosti a autorka se postupně stala známou nejen v Německu, ale i v dalších zemích.

V americké oblasti představuje pokus o zhodnocení významu Dorothee Sölleové sborník *Teologie Dorothee Sölleové (The Theology of Dorothee Soelle),* vydaný po autorčině smrti, v roce 2003. Editorka Sarah K. Pinnocková v úvodu konstatuje, že Sölleová je jakožto badatelka pravděpodobně nejlépe přijímána v USA, zatímco v Německu se těší pozornosti spíše v neakademických kruzích.[90] Beverly W. Harrisonová považuje v příspěvku

[88] Viz Ludwig, Ralph. *Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde.* Berlin: Wichern-Verlag, 2008, s. 43.
[89] Viz Gollwitzer, Helmut. *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes.* München: Kaiser, 1967.
[90] Pinnock, Sarah K. „Introduction“. In Pinnock, Sarah K. (ed.). *The Theology of Dorothee Soelle.* Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 3.

obsaženém v tomtéž sborníku Sölleovou za průkopnici postmoderní teologie a její stať se nese - stejně jako články ostatních autorů - v oslavném duchu. Prozrazuje to i odkaz na sdělení profesora Christophera Morse, jenž po cestě do Německa poznamenal, že „slyšel, jak mladý postgraduální student říká, že on i jeho vrstevníci čtou Sölleovou ze stejného důvodu jako dřívější mladí Němci četli Martina Luthera“.[91]

Podobně oslavný je i německý sborník věnovaný teologii Dorothee Sölleové s názvem *Spíše umění než věda. Rezonance teologie Dorothee Sölleové (Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles)* z roku 2007. Přesto se zde objevují i kritické poznámky. Například Monika Tremelová upozorňuje na moralizující tóny, které doprovázejí odsuzování „civilizace smrti“,[92] a Helga Kuhlmannová vidí koncept „vzájemnosti“ jako nedostatečný pro popis vztahu Boha a člověka a spatřuje zde nebezpečí kladení obojího na stejnou rovinu.[93] Systematickou, podnětnou a v mnohém přesvědčivou kritiku německé teoložky představuje studie Christiane Geisthardtové *Žitý svět "nové křesťanské kultury." Být křesťanem v pojetí Dorothee Sölleové (Die Lebenswelt der „neuen christlichen Kultur“.*

[91] Harrison, Beverly Wildling. „Dorothee Soelle as Pioneering Postmodernist“. In Pinnock, Sarah K. (ed.). *The Theology of Dorothee Soelle.* Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 242.
[92] Viz Tremel, Monika. .„Zornige Leidenschaft für das Leben[1]. Dorothee Sölle - eine unbeirrbare Demokratin“. In Kuhlmann, Helga (Hg.). *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 2007, s. 67.
[93] Viz Kuhlmann, Helga. „Auf der Reise - Ein Leitmotiv in der Theologie Dorothee Sölles?“. In Kuhlmann, Helga (Hg.). *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles.* Stuttgart: Kreuz Verlag, 2007, s. 243.

Christsein nach Dorothee Sölle), která vřazuje Sölleovou do širšího proudu „nové křesťanské kultury“, jež podle jejího soudu substituuje náboženské vyznání politickým, rodinné vazby nahrazuje přátelstvím angažovaných lidí, přeceňuje generační zkušenost (a je tedy výrazně subjektivistická), rezignuje na konstruktivní diskusi a „diferencující analýzu komplexní křesťanské tradice“.[94]

V českém prostředí reflektoval knihu *Zástupnost. Kapitola teologie po „smrti Boha*“ Josef Smolík ve studii *Současné pokusy o interpretaci evangelia.* Ocenil důraz autorky na křesťanskou odpovědnost, ale zároveň konstatoval, že u ní „ztrácí Kristus, jeho dílo svoji theologickou závažnost. Východiskem jsou antropologické motivy dané stvořením: člověk hledající svou identitu. Christologie je pouhou funkcí tohoto hledání.“[95] Velmi pozitivního přijetí - avšak rovněž nikoli nekritického - se pak spisu dostalo v recenzi Miroslava Buly, jenž u nás významně zasáhl do diskuse o civilním výkladu evangelia. Bula v samotném závěru své stati označuje *Zástupnost* za knihu, „která v evangelium věří víc než v jeho dosavadní bohoslovecký výraz, víc je miluje a víc od něho nadějně očekává. Vyplatí se proto vystavit se jejím podnětům i jejím nesnázím.“[96] V nedávné době

[94] Geisthardt, Christiane. *Die Lebenswelt der „neuen christlichen Kultur". Christsein nach Dorothee Sölle.* Frankfurt am Main: Lang, 1992, s. 251. Publikací o Dorothee Sölleové v posledních letech rychle přibývá. Pozornost si zasluhuje např. zevrubná disertace Klause Aschricha *Theologie schreiben. Dorothee Sölles Weg zu einer Mystik der Befreiung.* Berlin: Lit Verlag, 2006.
[95] Smolík, Josef. *Současné pokusy o interpretaci evangelia.* Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 101.

[96] Bula, Miroslav. „O Boží zastupitelnosti“. *Křesťanská revue,* 1967, roč. XXXIV, č. 5, s. 115.

se k teologii Dorothee Sölleové kladně vyslovil v souvislosti s její kritikou Moltmannovy knihy *Ukřižovaný Bůh (Der gekreuzigte Gott)* Jakub S. Trojan.[97]

Teologie Dorothee Sölleové překvapivě působila i mimo církevní kruhy a našla obdivovatele v mysliteli Josefu Šafaříkovi, jenž se po celý život zabýval filosofickými a teologickými tématy.[98]

[97] Viz Trojan, Jakub S. *Ježíšův příběh - výzva pro nás.* Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 223-225.

[98] K bližšímu viz Zámečník, Jan. „Josef Šafařík a Dorothee Sölleová“. In *V mezidveří kulis a smrti. Život a dílo Josefa Šafaříka nejen v divadelních souvislostech.* Brno: JAMU, 2007, s. 156-167.

[99] Zpracováno na základě Ralph, Ludwig, *Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde.* Berlin: Wichern-Verlag, 2008, s. 116-118 a Sölle, Dorothee, *Gegenwind. Erinnerungen.* München: Piper, 2004, s. 313-315.

ŽIVOT DOROTHEE SÖLLEOVÉ V DATECH[99]

30. 9. 1929 - Dorothee Nipperdeyová se narodila v Kolíně nad Rýnem jako čtvrté z pěti dětí (bratři Carl, Otto, Thomas, sestra Sabine) profesorovi pracovního práva a prezidentovi pracovního soudu Hansi Carlu Nipperdeyovi a jeho ženě Hildegardě.
1945 Dvouměsíční pobyt v Jeně; studium na dívčím gymnáziu v Kolíně nad Rýnem.
1949 Studium filosofie, germanistiky a klasické filologie v Kolíně nad Rýnem a Freiburgu.
1951 Studium evangelické teologie a germanistiky v Göttingen. Jedním z jejích učitelů je významný německý teolog Friedrich Gogarten.
1954 Státní zkouška; svatba s malířem Dietrichem Söllern; výuka náboženství a němčiny v Kolíně nad Rýnem.
1956 Narození syna Martina.
1957 Narození dcery Michaely.
1960 Spolupráce s rozhlasem a časopisy (literární a teologická témata).
1961 Narození dcery Caroline.
1962 Asistentka na Filosofickém institutu Vysoké školy technické v Cáchách.
1964 Vědecká pracovnice na Univerzitě Kolín (do roku 1967). Rozvod s Dietrichem Söllern.
1967 Navázání celoživotního přátelství se spisovatelem Heinrichem Böllern.
1968 Začátek politických nočních modliteb v Kolíně nad Rýnem.
1969 Svatba s bývalým řeholníkem Fulbertem Steffenskym.
1970 Narození dcery Mirijam; vstup do západoněmeckého PEN klubu.
1971 Habilitace na Filosofické fakultě Univerzity Kolín.
1972 Výuka na Evangelické teologické fakultě v Mainzu (do roku 1975).
1974 Ocenění Medailí Theodora Heusse.
1975 Profesorka na Union Theological Seminary v New Yorku (do roku 1987).
1977 Udělení čestného doktorátu teologie na Faculté Protestante v Paříži.
1981 Udělení Lessingovy ceny města Hamburku.
1982 Udělení Ceny Droste-Hülshoffové města Meersburgu. 1985 Akce občanské neposlušnosti namířená proti umístění
raket Pershing II.
1987 Hostující profesorka na vysoké škole v Kasselu (do roku 1988).
1988 Akce občanské neposlušnosti namířená proti americkému skladišti otravného plynu ve Fischbachu.
1991 Hostující profesorka na univerzitě v Basileji (do roku 1992).
1994 Čestná profesorka univerzity v Hamburku.
1997 Udělení čestného doktorátu na Episcopal Divinity School, Cambridge, Massachusetts.
27. 4. 2003 - Dorothee Sölleová umírá v Göppingen.

[100] Zpracováno na základě Ludwig, Ralph. *Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle zur Mystikerin wurde.* Berlin: Wichern-Verlag, 2008, s. 113-115 a doplněno. V současné době vychází souborné dílo Dorothee Sölleové v nakladatelství Kreuz.

VÝBĚR Z PRACÍ DOROTHEE SÖLLEOVÉ[100]

Untersuchungen zur Struktur der Nachtwachen von Bonaventura. Göttingen, 1959.
Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“. Stuttgart, 1965.
Die Wahrheit ist konkret. Olten - Freiburg/Br., 1967.
Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. Stuttgart, 1968.
Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie. Olten - Freiburg/Br., 1968. '
Politisches Nachtgebet in Köln (vyd. Dorothee Sölleová a Fulbert Steffensky). Stuttgart, 1969/1970 (2 svazky).
Das Recht ein anderer zu werden. Theologische Texte. Neuwied - Berlin, 1971.
Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann. Stuttgart, 1971.
Realisation. Studien zum Verhhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt - Neuwied, 1973.
Leiden. Stuttgart, 1973.
Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung - Texte und Überlegungen. Stuttgart, 1975.
Sympathie. Theologisch-politische Traktate. Stuttgart, 1978.
Wählt das Leben. Stuttgart, 1979.
Im Hause des Menschenfressers. Texte zum Frieden. Reinbek, 1981. *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung.* Stuttgart, 1985. *Ein Volk ohne Vision geht zugrunde (Sprüche Salomos 29,18). Anmerkungen zur deutschen Gegenwart und zur nationalen Identität.* Wuppertal, 1986.
Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte. Stuttgart, 1987.
Dorothee Sölle im Gespräch (vyd. Theo Christiansen a Johannes Thiele). Stuttgart, 1988.
Gott denken. Einführung in die Theologie. Stuttgart, 1990.
Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Colt. Hamburg, 1992.
Gott im Midi. Eine andere Entdeckung Lateinarnerikas. München, 1992.
Mutanfälle. Texte zum Umdenken. Hamburg, 1993.
Gegenwind. Erinnerungen. Hamburg, 1995.
*Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei*Hamburg, 1997. *Mystik des Todes. Ein Fragment.* Stuttgart, 2003.

S ERNESTEM CARDENALEM:
Gebet für Marilyn Monroe. Meditationen. Wuppertal, 1984.

S LUISE SCHOTTROFFOVOU:
Die Erde gehört Gott. Ein Kapitel feministischer Befreiungstheologie. Reinbek, 1984 (rozšířené a přepracované vydání Wuppertal, 1995).
Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel. München, 1996.
Jesus von Nazaret. München, 2000.

S FULBERTEM STEFFENSKYM:
Nicht nur Ja und Amen. Von Christen im Widerstand. Reinbek, 1983.
Wider den Luxus der Hoffnungslosigkeit. Freiburg/Br., 1995. *Zwietracht in Eintracht. Ein Religionsgespräch.* Zürich, 1996.
Löse die Fesseln der Ungerechtigkeit. Predigten. Stuttgart, 2005.

BÁSNICKÉ SBÍRKY:
Meditationen und Gebrauchstexte (1969)
Die revolutionäre Geduld (1974)
Fliegen lernen (1979)
Spiel doch von Brot und Rosen (1981)
Verrückt nach Licht (1984)
Zivil und ungehorsam (1990)
Loben ohne Lügen (2000)
(vše v nakladatelství Wolfgang Fietkau)

EDICE KAIROS svazek 4.

Dorothee Sölleová

FANTAZIE A POSLUŠNOST

Z německého originálu PHANTASIE UND GEHORSAM (Kreuz Verlag Stuttgart, 1968) přeložili František Potměšil a Karel Trusina.

Závěrečnou studii „Tajemství sněhové vločky“ zpracoval Jan Zámečník.

Vydal KALICH, nakladatelství a knihkupectví, s. r. o., Jungmannova 9, 110 00 Praha 1, e-mail: kalichknih@volny.cz; http://kalich.evangnet.cz, jako svou 181. publikaci.
K vydání připravila Ema Suchá.
První vydání, 2008.

Typografie Jan Majcher.

Vytiskla tiskárna PROTISK, České Budějovice