

Funda, Otakar A.

Sekularizované hodnoty křesťanské tradice v evropské kultuře

Religio. 1997, vol. 5, iss. 2, pp. [139]-150

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124806>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Sekularizované hodnoty křesťanské tradice v evropské kultuře

Otakar A. Funda

Jedním z pilířů evropské vzdělanosti je, vedle antiky a židovství, křesťanství. Křesťanství jednak hodnoty židovské a antické tradice transformovalo a zprostředkovalo do skladebnosti evropského univerzalizmu, jednak samo tvořilo své specifické hodnoty a profilovalo určitý model vnímání a utváření světa, života a člověka.

Klade-li si otázku výše uvedeného tématu religionista, který vědomě svůj přístup akcentuje jako religionistický, pak to znamená, že přistupuje ke křesťanství jako k jevu lidských dějin a kultury, jako k jednomu ze světových náboženství. Náboženství chápe jako lidský výtvar a útvar a klade fenoménu náboženství otázku, co na tom člověk má, že své bytí ve světě reflektuje v náboženské rovině, a jaké pojetí světa, života a člověka artikuluji mýty, představy, rity, dogmata či kult toho kterého náboženství.¹

Mluvíme-li o evropské kultuře, je to především křesťanství, které soustřeďuje religionistovu pozornost, neboť významně spoluutvářelo evropanství. Pokusím se v tomto pojednání vyznačit některé základní hodnoty, které obsahují křesťanské výpovědi a životní přístupy. Je třeba mít při tom na zřeteli, že v tomto krátkém pojednání jde jen o výčet dílčí, byť vedený snahou postihnout ta nejzávažnější specifika křesťanské tradice. Dále je třeba mít na zřeteli, že křesťanství je od počátku pluralitní jev a v procesu svých dějin se ještě výrazněji profilovalo do různých proudů, směrů a tradic, které jsou nejednou i zcela protilehlé a nacházejí se v polemickém napětí. Proto se mohou na křesťanství odvolávat i životní přístupy a hodnotové modely zcela odlišné.

Pokusím se též si všimnout, jak mnohé hodnoty, které vyrostly z křesťanského základu, byly v procesu formování evropské kultury situovány nejednou v napětí vůči křesťanství a jak si nejednou v závažné transformaci hledaly vlastní sekularizovanou podobu. Můžeme proto mluvit o procesu sekularizace základních křesťanských hodnot a přístupů v tradici evropského myšlení a vzdělanosti. Sekularizací v evropské kultuře myslíme jev, který nastupuje ve chvíli, kdy se evropská kultra vyvazuje z křesťanského vedení, odmítá poručnickování církve v oblasti politické, ekonomické a zejména

1 Otakar A. Funda, „Rozdíl mezi teologem a religionistou“, *Religio* 1, 1993, 177-179; též, „Teologie – religionistika – předěl“, *Religio* 3, 1995, 86-88.

v oblasti názorové reflexe světa, v oblasti vědy a v oblasti vzdělání, i v oblasti etické. Myslí bytí světa bez pracovní hypotézy Boha, ptá se na svézákonnost přírody a svézákonnost dějin. I když se sekulární podoby hodnot evropské kultury, ony stavební kameny skladebnosti evropského myšlení a životního přístupu, formovaly v napětí vůči křesťanské, zejména církevně ortodoxní tradici, zůstávají přece dítětem této tradice. Ostatně sekularizace se ne náhodou formovala na půdě právě křesťanského a žádného jiného náboženství. Důvodem je skutečnost, že sama židovská tradice a určitá, na ni navazující formace tradice křesťanské, která nebyla potlačena křesťanskou recepcí platonismu, je schopna kladného vztahu k hmotě a pozemskosti, sama začíná odbožšřovat nebe, odmítá zpředměťující řeč o Bohu a uprostrahuje dějinnému myšlení.² Tím se již dostáváme k jednomu ze závažných křesťanských vkladů do evropské kultury, který pak později došel sekularizovaného osamostatnění.

Svět jako hmota a dějiny

Biblický mýtus o stvoření, i když patří až do vrstvy poexilní, babylónskými předlohami inspirované a ovlivněné židovské náboženské produkce, mluví o hmotném světě jako dobrém.³ Koresponduje tak se starší vrstvou židovské tradice, v níž je praotcovské požehnání formulováno jako pozemské blaho a zdar.⁴ Řadu dokladů o kladném vztahu k hmotě a pozemskosti bychom mohli snést též z okruhu židovského písemnictví takzvané moudrosti.⁵ Je to ostatně židovské náboženství, které se po řadu staletí, vlastně až do doby poexilní, obejde bez představy posmrtnosti.⁶ I když do křesťanství pronikla platónská a zejména novoplatónská nechuť a povznesenost vůči hmotě, vytláčila původně židovský pozitivní vztah k pozemskosti a poznamenala tak na několik staletí křesťanské vidění světa, ovlivnila askezi a mystiku, je to zejména protestantská tradice, která onen sňatek křesťanství s Platónem či s Aristotelem nijak neoslavuje a nepovažuje jej za šťastný, nýbrž spíše za zavádějící, a znovu akcentuje „ano“ křesťanského Boha k hmotě, světu a pozemskosti.⁷ Ostatně křesťanské odmítnutí gnóze

2 Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1953, 103.

3 *Genesis* 1,1-25. V textu se opakuje refrén: „I viděl Bůh. že to bylo dobré.“

4 *Genesis* 1,22; 17,6-8; 48,1-22. „Požehnal Josefovi, ... a ať se nesmírně rozmnoží uprostřed země.“

5 *Kazatel* 9,5: „Živí totiž vědí, že zemrou, mrtví nevědí zhola nic a nečeká je žádná odměna, jejich památka je zapomenuta.“

6 Artur Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin: Evangelische Verlaganstalt 1963, 369-375.

7 Walter Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II., Berlin: Evangelische Verlaganstalt 1961, 60-74.

a ono výsostné „logos sarx egeneto“⁸ dokumentuje již na přelomu prvního století tento zápas.

S hebrejským kladným vztahem k pozemskosti souvisí i hebrejský vztah k dějinám. Hebrejský Bůh je Bůh dějin, Bůh dějinný. Není to Bůh, o jehož esenci, substanci, nehybné bytnosti by bylo možné spekulovat po způsobu eleatů, Platóna, Aristotela či Tomáše z Aquina, nýbrž je to Bůh dějin, jehož bytí je v tom, že se děje, že se stává v lidském životě událostí.⁹

Vztah k hmotě a dějinám působí předěl uvnitř křesťanství samotného. Katolicismu, zejména v jeho tomistické sebeinterpretaci, nemluvě o pravoslaví, je bližší linie idealistického a substančně statického myšlení. Protestantismus, zejména pak typu osvícenského racionalismu či pozdějšího liberalismu, ale již i protestantismus reformační a protestantismus akcentující takzvaně klasický biblismus, nesdílí negaci hmoty, pozemskosti a tělesnosti a přitakává dějinnosti jako biblicky legitimní kategorii.

Statické a dynamické pojetí autority

Ten proud křesťanství, který se identifikoval s platónským pojetím bytí jako mimodějinné nehybnosti a pomocí této kategorie formuloval svou teologii, t.j. řeč o Bohu, který tedy reprezentuje typ myšlení substančního, statického, k sobě váže statické pojetí autority a heterodoxní pojetí etiky jako etiky principů. Naopak proud křesťanství, který si uchoval odstup od he-lenizace, vědomě navazuje na starší kořeny hebrejského myšlení, mluví o Bohu v rovině existenciálně událostní, váže k sobě dynamické pojetí autority a v oblasti etiky tenduje k etice situační.

V tomto směru je protestantem katolický kněz Hus, když se od „omylného papeže i koncilu odvolá ke Kristu samému, soudci zajisté nejmilostivějšímu a spravedlivému“¹⁰ a nadradí tak dynamickou autoritu živého Krista statické autoritě instituce církve. K Husovi se po předchozí distanci, když jej bratrský bohoslovec Matěj Červenka seznámí se spisem *De ecclesia*, přízná v lipské disputaci augustiniánský mnich Luther, a vůči svému katolickému oponentu

8 Ebbhard Nestle – Kurt Aland et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft²⁶ 1979 ad.: *Kata Ióannén* 1,14.

9 Ebehard Jüngel, *Gottes sein ist im Werden*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1965, 41 n. Viz též opakující se formule ve Starém zákoně: „stalo se Slovo Hospodinovo“. Jahve, bůh Izraele není staroizraelským náboženstvím chápán jako veličina ontologická, nýbrž jako osobní, oslovující „Ty“ (viz Martin Buber, *Já a Ty*, Olomouc: Votobia 1995), setkání s Bohem má ve Starém zákoně podobu události oslovení. Toto oslovení má dimenzi existenciálního, bezpodmínečného a nepodmíněného nároku.

10 Text Husova odvolání ke Kristu in: Václav Novotný, *Korespondence M. J. Husi*, Praha, Nákladem Komise pro vydávání pramenů náboženského hnutí českého 1920, 129-136; nový překlad in: Amedeo Molnár, *Husova výzbroj do Kostnice*, Praha: Kalich 1965, 29-32. Viz též Václav Flajšhans, *Český časopis historický*, 39, 1933, 237-258. K interpretaci dokumentu: Amedeo Molnár, *Husův sborník*, Praha: Kalich 1966, 73-83.

doktoru Eckovi formuluje protestantský princip dynamické autority: „das was Christus trybet“, co „fedruje Krista“, jako *normu normans*, tedy jako normu dynamickou, která je normou každou jinou normu normující.¹¹ Ono nestatické, dynamické pojetí boží dějinnosti, které má za následek odmítnutí institučně statických autorit, vede posléze Komenského ke krásnému rčení, že „Duch svatý se neváže k doktorským čepicím, ani ke kněžským plešům“.¹²

S kladným vztahem k dějinám určitého proudu křesťanské tradice pak souvisí i uprostranění historicko-kritické metodě v bádání, které se nerozpakuje vztáhnout svou kritičnost i na takzvané svaté děje, časy a osoby. V souřadnicích pozdějšího protestantského osvícenského racionalismu to pak bude G. E. Lessing se svou otázkou „wie überwinden wir die garstigen Graben der Geschichte“,¹³ který odpoví, že historicko-kritickou metodou, kterou posléze David Strauß¹⁴ bude profilovat na tématu „historický Ježíš“. Rozumí se Ježíš dějin, již protestantským racionalistou Reimarem¹⁵ odlišený od Krista dogmatu. Křesťanské ano k dějinám pak dovrší průkopník protestantského liberalismu tübingenský Ferdinand Christian Baur¹⁶ svou tezí o konsekventně historicko-kritické metodě, která se nezastaví před žádným dogmatickým postulátem, a protestantský teolog a filozof dějin Ernst Troeltsch svou slavnou tezí: „Buď je něco dějinami, nebo to není vůbec.“¹⁷

I když převažující trendy křesťanské tradice, zejména katolické a pravoslavné, ale v jistém smyslu též určité proudy ortodoxně protestantské, se vyznačují negací hmoty, světa a dějinnosti – povězme jen slovy jedné puritánsko probuzenecké písně: „svět ať se boří, mé srdéčko hoří, pro věci boží“ – a mohli bychom pokračovat v dokumentaci této negace právě na písňové křesťanské tvorbě, která obzvláště odráží oficiálně požadovanou i lidově zjednodušenou zbožnost, a to v případě katolicismu, pravoslaví

11 Martin Luther, „Leipziger Disputation“, podle edice Waimariana v německém překladu: Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, Bd. III, Frankfurt am Main: Insel Verlag² 1983, 68.

12 Jan Amos Komenský: „Retuňk proti Antikristu“, in: Oldřich Daňhelka – Oldřich Králík – Rudolf Říčan (eds.), *Sebrané spisy Jana Amose Komenského II*, Praha: Academia 1974, 41.

13 Citace G. E. Lessinga převzata z: Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1965, 149.

14 Albert Schweitzer, *Geschichte Leben Jesu Forschung*, München: C. H. Beck-Verlag 1951, kap. „David Strauß“.

15 *Ibid.*, kap. „Von Reimarus zu Wrede“.

16 Ulrich Köpf, *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler*, 8. Blaubeurer Symposium, Contubernium 40, Sigmaringen: Thorbecke Verlag 1994, 31, 46-51.

17 Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, München – Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1969, 69.

i protestantismu¹⁸ – přece nelze přehlédnout, že určitá linie křesťanské tradice, zejména protestantského typu, si uchovává kladnější vztah k hmotě, tělu a pozemskosti a s tím související též kladný vztah k dějinám, umocněný zejména v případě protestantského liberalismu historickou kritickou metodou studia tradic a textů. Proto se tento typ křesťanství nestylizuje do polemicko-apologetické antipozice vůči procesu označovanému jako sekularizace, nýbrž přijímá sekularizaci jako své, byť nejednou transformované dědictví. Viděno ovšem z pozice klasické katolické věrouky, je to typ heterodoxního křesťanství. Katolická a pravoslavná určující teologická linie má mnohem blíže k platónskému oddělení hmoty a ducha, k nadřazení ducha té „nízké“ hmotě, která jakoby sama byla příčinou hříchu, k statickému pojetí Boha jako času nepodléhajícímu bytí, povznesenému nad vši dějinnost, a tím též k statickému pojetí neměnných autorit a norem.¹⁹ Je to především oficiální katolicismus, který se vědomě stylizuje do apologeticko-polemické pozice vůči modernímu, sekulárnímu světu. Ovšem i současné katolické křesťanství obsahuje celou řadu dokladů velmi vstřícného přístupu k hmotnému světu, k pozemskosti, k dějinám, k historicko-kritické metodě a k fenoménu sekularizace.²⁰

Svět ve svém sebepochopení jako svět hmoty a dějin se v evropské kultuře profiluje posléze sekulárně. Toto sekulární sebepochopení našeho světa však navazuje na hodnoty, přístupy a způsoby vidění, které do evropské kultury přešly z tradice židovské spektrem určité křesťanské interpretace. Naturalismus a materialismus antiky je pak v evropské kultuře tematizován až od renesance, zejména toho jejího proudu, který se od křesťanství vědomě distancoval. Pozitivní vztah k hmotě a dějinám však nevnese do evropské kultury toliko určitá linie antiky, nýbrž též určitá linie židovské a na ni navazující křesťanské tradice.

Směřování k naději

S křesťanskou dějinností pak souvisí křesťanské pojetí dějin jako směřování k naději. V již zmíněném biblickém mýtu o stvoření je ve slově „na počátku“ položen základ židovského a posléze křesťanského lineárního

18 *Protestantský pietistický zpěvník. Písň cestou života*. Viz též *Zpěvník Českobratrské církve evangelické – starší verze*, Praha: Kalich 1952; např. píseň č. 160 (Eleonora z Reussu 1835-1903, překlad Ferd. Hrejsa): „Svět jsem prošel v jeho kráse, okusil co může dát, než znavená duše ptá se, kde blaha lze najít hrad“; nebo píseň č. 415 (F. Crosbyová-Alstyneová 1823-1915, překlad B. Baštecký): „Jist v loktech Ježíšových, prost péčí szíravých, prost světa pokušen...“.

19 Viz český neidealismus a neotomismus v časopisech *Ruch filosofický* a *Filosofická revue*. Dále např. Karel Mácha, „Filosofie věčnosti“, in: *Nad meditacemi věků*, Brno: Masarykova univerzita – Státní vědecká knihovna 1992, 9-29.

20 Např. Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Wolfgang Trilling.

pojetí času.²¹ To je významný moment, kterým se židovství a na ně navazující křesťanství odlišuje nejen od náboženského světa Indie a Číny, ale též od přírodních náboženství starého Orientu. Oním biblickým „na počátku“ je položen základ k pojetí života a dějin jako směřování, směřování odněkud někam, od počátku k cíli. Tím je položena základna koncepci postupu, v moderní Evropě pak pokroku, myšlenke směřování, smysluplného usilování a zdokonalování. Ne, co tu je, zde kdysi bylo, a co zde bylo, zase jednou bude, nýbrž jednorázově neopakovatelnou je každá chvíle a každý lidský život. Židovství a křesťanství je naprosto cizí představa reinkarnace. Život je vnímán jako cesta, jedinečná, neopakovatelná a směřující k cíli. Tento přístup ke skutečnosti určí evropskou kulturu jako kulturu, která usiluje, plánuje, zdokonaluje a otázku smyslu tematizuje dějinně.

V židovském náboženství je lid smlouvy chápán jako společenství poutníků,²² společenství na cestě. Vyprávění o vysvobození, o cestě z Egypta do zaslíbené země je pro židovské, ale též křesťanské náboženství konstitutivní. Místo archetypického ideálu v minulosti profiluje pak křesťanství, opět v navázání na určité tradice židovství, myšlenku eschatologie, téma nové budoucnosti, nového věku. Vize naděje, vize nového, spravedlivého věku bude pak po celé dějiny křesťanství inspirujícím zdrojem kritiky mocensky se zabydlující církve²³ a posléze dojde sekularizované podoby různých nitrosvětých utopií²⁴ a sekulárních vizí budoucí, spravedlivé společnosti.²⁵ Křesťanství předkreslilo evropské kultuře souřadnice dějinnosti, smyslu a směřování k naději.

Etika principů a etika situační

V oblasti etiky je v křesťanství východiskem boží vůle. Činit to, co Bůh chce. Hříchem je svévole, negace boží vůle. Hebrejské myšlení dokonce i pravdu chápe jako kategorii etickou, nikoli gnoseologickou, pravdu je třeba činit.²⁶ Křesťanská etika odmítá člověkovu autonomii. Diference křesťanské

21 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1964, 112nn.

22 Viz Miloš Bič, „Zrod a zvěst Starého zákona“, *Základy učení křesťanského*, YMCA, Praha: Kalich 1950, 77-146. Téma společenství poutníků akcentoval J. L. Hromádka, jeho žáci pak nazvali zahraniční revui českého protestantismu *Communio viatorum*.

23 Viz očekávání věku Ducha u Marsilia z Padovy; viz též středověká chiliastická hnutí, např. chiliastické motivy u flagellantů, katarů a radikálních husitů.

24 Karl Rahner, „Křesťanská budoucnost člověka“, in: *Křesťanství dnes*, Praha: Horizont 1969, 94.

25 Odkaz a rozbor k Ernst Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung*, in: Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München: Kaiser Verlag 1965, 313-334.

26 V české filosofické dílně Ladislav Hejránek profiluje v navázání na E. Rádlu tradici hebrejského pojetí pravdy. Ladislav Hejránek, *Filosofie a víra*, Praha: Oikúmené 1990, 129-143.

tradice však nastává v tom, zda je etika koncipována jako etika principů, či jako etika situační. Ta křesťanská tradice, která eliminovala dějinnost, staví etiku principů. Tradice dějinného myšlení akcentuje naopak etiku situační. Jedinečným způsobem v protikladu vůči liteře zákona ji formuluje pomocí slovesa *dokimazein* Pavel z Tarsu. „Vrozumívejte jaká by byla vůle boží.“²⁷ Vrozumívat znamená rozpoznat, co je v té které situaci přiměřené požadavku lásky. I když koncepce etiky konceptualistů a konstruktivistů byla v procesu sekularizace Evropy formulována v polemickém napětí vůči plátónsko-křesťanskému dědictví, nelze přehlédnout, že i v křesťanství je přítomná linie, právem se odvolávající na samotného historického Ježíše, v níž je konkrétnost lidského příběhu a situační aplikace hlediska lásky nadřazena kasuistice zákona či statickému principu.

Člověk jako individuum

Jestliže v náboženství starého Izraele je jedinec vnímán především jako součást celku, jako podílník příběhu božího lidu,²⁸ akcentuje křesťanství mnohem výrazněji člověka jako individuum. Základy personalismu jsou ovšem hluboce hebrejské. Boží vyvolení a povolání se sice týká celého společenství, má však nepřehlédnutelný osobnostní rys – „povolal jsem tě jménem tvým, můj jsi ty“.²⁹ Jestliže však náboženství starého Izraele chápe záchranu vztaženou na celý lid a jestliže ještě Ježíš zvěstuje boží království jako veličinu sociální, je to především křesťanský myslitel židovského původu a vzdělání, Pavel z Tarsu, který do křesťanství natrvalo vnáší silný důraz na jedinečnost lidské individuality. Myšlenku proměny života, spásy a vzkříšení situuje Pavel do souřadnic individuálních. „Odložit starého a obléci nového člověka“³⁰ má pro Pavla existenciálně individuální dimenzi. Je to v křesťanství boží vykoupení, které zakládá evropskou tradici vysokého ocenění individuality člověka, tradici osobnostní antropologie, až po myšlenku lidských práv a nedotknutelnosti lidské osobnosti. I když pro evropský individualismus je možno shledat též zdroje antické, nelze neakcentovat přínos křesťanství právě v tomto směru.

Svoboda

Pojem svobody uvádí do křesťanství Pavel z Tarsu jako novou interpretační kategorii zvěsti o vykoupení. Vykoupení je svobodou od hříchu, smrti

27 *Římanům* 12,2.

28 Walter Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II, Berlin: Evangelische Verlaganstalt 1961, 84-91.

29 *Izajáš* 43,1-2. K tomu viz Josef Lukl Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem*, Praha: Kalich 1958, 17-24.

30 *I. Korintským* 15,53; *Galatským* 3,27; *Efezským* 4,26.

a zákona.³¹ Je to svoboda v křesťanském pojetí Kristem darovaná, svoboda k novému životu. Luther pak již v jakési existenciální předjímce formuluje svobodu jako situaci člověka, který „je svoboděn ode všeho a ode všech a není poddán nikomu“, a právě jako takový „je služebníkem všech“.³² Svobodu profiluje křesťanská tradice jako odřeknutí se libovůle, jako rozhodnutí, jako čin.³³ Křesťanská svoboda má základ ve víře, která přijímá Boha, manifestovaného v Kristu za jediného Pána. Kdo takto svobodu zvolil, nad ním již nemají moc jiní pánové a mocnosti. „Umím hojnost mít, umím nouzi trpět, všechno mohu v Kristu, který mne posiluje“, poví apoštol Pavel.³⁴ Není to jen antický stoicismus, ale i jemu souběžné křesťanství, které apoteozuje téma svobody. Na rozdíl od stoicismu s větším akcentem, že jde o svobodu k činu lásky. I když to v evropských dějinách byla právě církev, která stála na konzervativním křídle odporu vůči svobodě politické i vědecké, a proto sekularizované formace svobody jako lidské hodnoty byly profilovány v napětí vůči křesťanským církvím – zejména té z nich, která má nejbližší k aspiraci na místě božím pořádat svět a všechno vědět nejlépe, a i když určité proudy protestantismu, zejména puritánsko-pietistické, zakomplexované moralismem, neoplývají právě svobodou víry – zůstává v platnosti, že svoboda jako základní lidská kategorie je v evropské kultuře, i když ne výlučně, sycena z křesťanských zdrojů.

Sociální rozměr

Náboženství starého Izraele zná svobodu jako veličinu sociální. Vyznání o vyvedení z otroctví do svobody je konstituující výpověď židovského náboženství, která dodnes, zejména v Latinské Americe v podobě teologie revoluce, je v křesťanském ztvárnění radikální problematizací soukromého vlastnictví, všech forem nadvlády a rasismu. Ke staroizraelskému kladnému chápání hmoty se váže mohutný sociální patos židovského náboženství. Ne náhodou Marxovými dědečky byli rabíni. Stejná tradice rezonuje i v díle E. Fromma, E. Blocha a dalších. Domnívat se, že případná problematická lokální prosperita svobodného trhu zatlačí v lidstvu vizi sociálně spravedlivé společnosti, by bylo víc než naivitou. Izraelská praxe milostivého léta,³⁵ prorocké nasazení o sociální spravedlnost,³⁶ to jsou motivy, které sice

31 Bultmannova interpretace Pavla z Tarsu viz Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1961, 260-270.

32 Martin Luther, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, v německém překladu dle edice Waimariana: Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, Bd. I, Frankfurt am Main: Insel Verlag 1983, 238.

33 Jan Sokol, *Malá filosofie člověka*, Praha: skripta Pedagogické fakulty UK 1994, 20-21.

34 *Filipským* 4,12.

35 Miloš Bič, *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, Praha: Husova evangelická bohoslovecká fakulta 1949, 168n.

křesťanství zčásti potlačilo,³⁷ ale nikdy neumlčelo, jak je možné doložit např. na sociálním apelu františkánů či na burcujícím postoji flagelantů, právě tak jako na husitství či novokřtěneckém hnutí Thomase Münzera, nebo na sociálních aktivitách křesťanských církví, připomeňme mimo jiné Armádu spásy a z aktuální přítomnosti dílo matky Terezy. Takže i když papežská encyklika prohlašuje soukromé vlastnictví za boží řád³⁸ a Kalvínovy výklady o starozákonních praotcích-podnikatelích, jejichž zdar interpretoval ženevský reformátor jako projev božího požehnání, v přenesené podobě inspirovaly výchozí ideový náboj zejména anglického a amerického raného kapitalismu,³⁹ má vize sociální spravedlnosti hluboké zakořenění v židovsko-křesťanské tradici.

Rovnost a demokracie

Zatímco stoicismus založil převratnou myšlenku rovnosti všech lidí v řádu kosmu a překonal tak celou předchozí antiku s jejím dělením na občany a barbary, zakládá křesťanství myšlenku rovnosti jednak ve výpovědi o stvoření,⁴⁰ jednak ve výpovědi o Kristově smrti na kříži za všechny lidi.⁴¹ Zejména v Pavlově interpretaci ruší křesťanství židovský předěl mezi *am a gojim*: „padla hradba dělící na různě, a proto již ani Řek, ani Žid, ani otrok, ani svobodný, všichni jsou jedno v Kristu Ježíši“.⁴² Možno jistě oprávněně namítnout, že křesťanské církve, zejména ty jejich formace, které, opomenuvše Krista, zasnoubily se s majetkem a mocí, stály na straně konzervativního odporu vůči různým demokratizačním procesům v dějinách. Ostatně pojetí autority, podložené v pravosláví a v katolicismu naukou o apoštolské posloupnosti, je zcela odlišné, než moderní princip demokracie. Křesťanství však obsahuje i tradice jiné a proneslo je dějinami. Je to například Pavlovo pojetí sboru, křesťanské obce spravované presbytery, které pak v reformaci rozezvučí myšlenku všeobecného kněžství, podníti demokratickou volbu presbyterů a církevní ústavy některých protestantských církví se zejména

36 *Izajáš* 1,17; *Jeremjáš* 22,3; *Malachiáš* 3,3.

37 Rubem Azevedo Alves, „Poznámky pro program rekonstrukce v teologii“, český překlad in: Luděk Brož, *Evangelium dnes*, Praha: Kalich 1974, 131-143.

38 Encyklika Lva XIII. *Rerum novarum*, 1891; encyklika Jana Pavla II. *Laborem exercens*, 1983.

39 Francois Wendel, *Calvin, Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1968, 168nn; Tjarko Stadtland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1972, 148nn.

40 Hermann Gunkel, *Genesis, übersetzt und erklärt*, Berlin: Evangelische Verlaganstalt 1963, 9nn.

41 F. Buri – J. M. Lochman – H. Ott, *Dogmatik im Dialog*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn 1976, 236nn.

42 *Galatským* 3,28.

a anglosaském prostředí stanou předlohou novověkých státních demokratických ústav.

Život je dar

Křesťanská tradice jistě významně přispěla k problematickému antropocentrismu evropské kultury. Člověk, tvor schopný recipročního vztahu k Bohu, byl jako bytost náboženská kvalitativně odlišen od ostatní přírody. Křesťanská tradice též produkovala spiritualitu, nadřazující *zóé* nad *bios*,⁴³ pro niž je život hodnotou spíše neutrální, a otázka teprve začíná: čím život naplníš? Lze však v křesťanské tradici vysledovat i důrazy uprostraňující účtět k životu jako svěřenému daru. Biblická výpověď o stvoření, přikázání nezabíješ izraelské Tóry, evangelijní látky o Ježíšově uzdravování, vypoovídající, že k božímu království patří i tělesné zdraví, zakládají pojetí života jako svěřeného a darovaného, a proto nedotknutelného.

Vina a odpuštění

Jestliže pro Platóna zlo nemá základ ve světě ideí, nemá ontologickou dignitu, je jen nepovedeninou, důsledkem nedostatečného nazření ideí promítnutým do pomíjivého světa jevů, odlišuje se hebrejské myšlení od antiky snad nejvýrazněji právě v tom, že zlo chápe jako hřích, jako vinu. Proto není možné zlo odstranit toliko lepším nazřením, lepším poučením, nýbrž zlo je možné překonat, vykořenit toliko skrze odpuštění. Vina a odpuštění, v tom tkví nejhlubší rozměr židovské a posléze křesťanské antropologie. Odpuštění není informace, odpuštění je dynamis, moc, která vysvobozuje z viny a činí všechno nové. Evangelium, radostná zvěst, je zvěst o odpuštění. Zde tkví centrum křesťanství. Odpuštění znamená, že ten, kterému je odpuštěno, je přijat, a smí sám sebe přijmout jako přijatého.⁴⁴

Pochopením viny a odpuštění se křesťanská víra principiálně odlišuje od humanismu. Humanismus, jistě též z křesťanské tradice sycený, staví určité ideály ctností a cestou postupného zdokonalování vede k jejich uskutečňování. Víra, která věří evangeliu, vyznává hlubokou proměnu života, k níž se člověk nedopracovává ze svých ušlechtilých předpokladů, ale která se do jeho života vlamuje jako moc skrze odpuštění.⁴⁵

43 Walter Bauer, hesla „bios“ a „zóé“, in: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1963.

44 Herbert Braun, *Jesus*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1969, 167-170.

45 Otakar A. Funda, *Víra bez náboženství*, Praha: Prvokruh 1994, 149-156.

Milost a oběť

Odpustit je výsostný akt milosti, milosrdenství, které však neznamená měkkořadatost. Milost znamená oběť. Odpustit znamená obětovat se, ztotožnit se s vinou toho druhého, vzít jeho vinu na sebe a tak jej z viny uvolnit.⁴⁶ Křesťanská víra, v navázání na staroizraelský kult smíření, interpretuje Ježíšův kříž jako oběť.⁴⁷ Oběť zakládá novou skutečnost. Nejhlubší antropologickou dimenzí, kterou nese křesťanství, je výpověď: dostaneš, i když si nezasloužíš, jsi přijat, i když nemůžeš odčinit. Z pozice lidského pojetí spravedlnosti zde můžeme vznést řadu námitek a všetečných otázek. Až do chvíle, než člověk pochopí, „že život je všechno možné, ale vposledu milost“.⁴⁸ Tuto „kategorií navíc“, za hranicí práva a povinnosti, tuto hlubokou dimenzi lidského sebepochopení, vnáší do evropské antropologie křesťanství. Křesťanství na svých výšinách, křesťanství na výšinách toho, co je na něm podstatné. Protože v této dimenzi překračuje člověk sám sebe, je zde centrum křesťanské transcendentace a nejhlubší význam křesťanské transformace obecně náboženského pojmu bůh.⁴⁹ V tomto kontextu pak výchova neznamená poučení, nýbrž vychovávat znamená dát zakusit, vtáhnout od zcela specifických rozměrů života.

Závěrečná poznámka

Pokus načrtnout některé podstatné rozměry chápání světa, života a člověka, jak nás došly z křesťanské tradice, neznamená tvrzení, že tyto hodnoty jsou v naší znavené a umírající evropské civilizaci aktuálně přítomné. Hodnoty, které stanoví liberalismus tržního hospodářství či postmoderna jsou koncipovány v jiných souřadnicích. To nemá být nyní hodnotící soud, nýbrž konstatování této jinakosti. Avšak i tato jinakost vyrostla na podloží křesťanského kulturního klimatu.

(Převzato ze sborníku *Hodnoty a vzdělání*, Praha: Nakladatelství Pedagogické fakulty UK 1997, 36-47.)

46 *Ibid.*, 74.

47 Petr Pokorný, *Vznik christologie*, Praha: Kalich 1988, 64n.

48 Otakar A. Funda, *Víra bez náboženství*, o. c., 238.

49 *Ibid.*, 159-172.

RESUMÉ

Säkularisierte Werte der christlichen Tradition in der europäische Kultur

Das Christentum, das eine von der Säulen der europäischen Kultur darstellt, transformierte und überreichte der europäischen Kultur die Erbe der Antike, so wie auch die der Religion des alten Israels, und brachte dazu auch eigenen Beitrag zu. Obwohl manches von der Auffassung der Welt, des Lebens und des Menschen in den Formationen der europäischen Kultur der christlichen Tradition gegenüber polemisch und selbständig formuliert wurde, kann man doch die christliche Herkunft dieser Werte in verschiedenen Schichten der christlichen Tradition feststellen. Auch die säkuleren Werte Europas sind von dieser Quelle abzuleiten. Ja sogar – in Anspielung an Fr. Gogarten – kann man auch heute die These, Säkularisation sei ein Kind gerade der jüdisch – christlichen Tradition, gut verantworten. Die Pluralität des Christentums vom seinem Anfang an ermöglichte manchmal, daß auch gegenseitige Werte und Lebenseinstellungen sich an ihre christliche Herkunft berufen können. Als Kernpunkte sind folgende Komponenten erwähnt: Die Welt als Materie und Geschichte; Statische und dynamische Auffassung der Autorität; Strömen zur Hoffnung; Ethik der Prinzipien und situationsgemäße Ethik; Der Mensch als Individuum; Freiheit im individuellen und gesellschaftlich-politischen Bereich; Die soziale Dimension der Wirklichkeit; Menschen-gleichheit und Demokratie; Leben als anvertraute Gabe; Sünde und Vergebung; Gnade und Opfer.

Katedra filosofie a společenských věd Ped F UK

O. A. FUNDA

M. D. Rettigové 4

116 39 Praha 1