

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

Teologie hry ve dvacátém století - Hugo Rahner a Jürgen Moltmann: slepá cesta?

Jan Lamsér

Katedra Ekumenický institut
Vedoucí práce Prof. Ivana Noble, PhD
Studijní program Teologie
Studijní obor SPT4 Systematická a praktická teologie

Praha 2021

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Teologie hry ve dvacátém století - Hugo Rahner a Jürgen Moltmann: slepá cesta?* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 14.1.2021

Jan Lamser

Anotace

Tato disertační práce se věnuje otázce hry, resp. hraní ve všech jejích podobách z pohledu systematické teologie. Podrobně představuje dvě doposud nejucelenější teologie hry, prezentované v práci Hugo Rahnera *Der Spielende Mensch* a práci Jürgena Moltmanna *Die Ersten Freigelassenen der Schöpfung* a souvisejících textech. V kontextu doby, rámce teologických prací i akademických a společenských aktivit jednotlivých autorů je podrobně popsáno, jakým způsobem oba chápou hru jako hru a jaké jí následně přisuzují teologické významy. Dogmatické pojetí obou teologií je vyloženo jako schematický celek, pozornost je věnována i podrobnému výkladu klíčových důrazů a souvislostí obou teologií hry. Práce věnuje pozornost i okolnostem vzniku a inspiračním zdrojům obou teologií hry, přijetí a působení obou děl. Práce závěrem předkládá srovnání pojetí hry obou autorů, konstatuje, že obě teologie hry jsou si v mnoha ohledech blízké svým eschatologickým a soteriologickým vyústěním, stejně jako východisky, zdůrazňujícími svobodu, radost a kreativitu, které se s hrou vždy pojí. Pozornost je věnována teologickému chápání lidské identity a porozumění světu skrze hru u obou autorů. V závěru se práce podrobně věnuje kritické otázce, nakolik je na místě, a pokud ano, tak jakým způsobem, Kristovu smrt na kříži interpretovat v kategoriích hry.

Klíčová slova

Hra, svoboda, radost, kreativita, nauka o stvoření, christologie, soteriologie, eschatologie, systematická teologie, teologie hry

Summary

The aim of this Doctoral Thesis is play and playing along all respective forms from the perspective of systematic theology. Two most comprehensive play theologies as presented in the books *Der Spielende Mensch* by Hugo Rahner and *Die Ersten Freigelassenen der Schöpfung* by Jürgen Moltmann and connected writings are analysed. The analysis expands on the understanding of play as play and ensuing theological interpretations, as portrayed by both authors, in the context of their theological legacy, professional endeavours and historical circumstances relating to the time of inception of their respective play theologies. Such play theologies are outlined both on the general level and presented in particular details and points of emphasis in terms of systematic theology. Sources of inspiration, direct motivations to engage in play theologies are presented from the perspective of both respective theologians as well as their reception and impact of their writings. Consequently, a comparison of both play theologies is presented. Their compatibility is argued both on the level of key eschatological and soteriological conclusions as well as foundations emphasising freedom, joy and creativity as fundamental theological qualities of play. Attention is given to the theological understanding of human identity and human understanding of surrounding reality through play. To conclude, the question whether, and if so, then how, Christ crucifixion may be adequately expressed through language of play is analysed in depth.

Keywords

Play, Freedom, Joy, Creativity, Creation, Christology, Soteriology, Eschatology, Systematic Theology, Theology of Play

Poděkování

Rád bych poděkoval Ivaně Noble, vedoucí této práce, za hravou trpělivost, vlídnou podporu a laskavé usměrnění mého vášnivého akademického snažení.

1	Obsah	
2	Úvod.....	8
2.1	Má dlouhá cesta k reflexi hry perspektivou teologie.....	8
2.2	Poznámky k cíli a struktuře této práce a zvoleným metodickým přístupům.....	10
2.2.1	Cíl této práce	10
2.2.2	Metodická dilemata a zvolené přístupy.....	11
2.2.3	Struktura práce	19
3	Hugo Rahner a jeho Člověk ve hře	20
3.1	Hugo Rahner, jeho doba, život a teologie.....	20
3.1.1	Rahnerovo dětství a osobní zrání v kontextu doby	20
3.1.2	Meziváleční léta otázka vztahu křesťanství a evropské kultury.....	22
3.1.3	Válečná léta, švýcarský exil, kontakt s platformou Eranos.....	24
3.1.4	Poválečné Rahnerovy aktivity v období kulturního a intelektuálního ideologického pnutí a vítězícího technicko-instrumentálního myšlení	26
3.1.5	Teologické práce Hugo Rahnera	32
3.1.6	Shrnutí	38
3.2	Hugo Rahner a téma hry: inspirace Tomášem Akvinským, Carlem Gustavem Jungem a Hermannem Hesse	40
3.3	Rahnerův text <i>Člověk ve hře</i> zblízka	42
3.3.1	Členění a obsah Rahnerovy práce <i>Člověk ve hře</i>	43
3.3.2	Půdorys textu <i>Člověka hrajícího</i>	47
3.3.3	Rahnerova práce s prameny	48
3.3.4	Vztah autora a jeho díla.....	50
3.4	Rahnerovo chápání hry jako hry.....	51
3.4.1	Rahner a přirozený jazyk o hře.....	51
3.4.2	Základní východiska, která Rahner o hře předpokládá: svoboda, radost, rovnost, objevování a rozvoj člověka; riziko a bezpečí hry.....	52
3.4.3	Rahnerovo chápání symbolicko metaforického významu hry, dramatu, tance..	53
3.4.4	Hra v kontextu vztahu etiky a estetiky	54
3.4.5	Hra těla, hra duše.....	56
3.4.6	Vztah hry a vážnosti	56
3.4.7	Rahnerovo chápání hry jako nástroje porozumění a uchopování světa, v němž člověk žije	58
	Tragičnost a drama hry	60
3.4.8	Vztah hry a identity člověka.....	61

3.5	Rahnerova teologie hry.....	62
3.5.1	Tři úrovně hry.....	62
3.5.2	Rahnerovo symbolicky orientované teologické myšlení o hře	67
3.6	Význam Rahnerovy práce, přijetí a vliv	77
4	Jürgen Moltmann a jeho První, jimž je dána svoboda ve stvoření	82
4.1	Jürgen Moltmann a jeho teologie	82
4.1.1	Rané zkušenosti.....	82
4.1.2	Probuzení Moltmanna křesťana, studium teologie.....	83
4.1.3	Období Moltmannovy programatické trilogie.....	86
4.1.4	Vrcholný Moltmann	92
4.1.5	Vlivy a inspirace.....	93
4.1.6	Moltmannova teologie.....	97
4.2	Moltmannova teologie hry.....	108
4.2.1	Motivy a zdroje Moltmannova zájmu o hru.....	108
4.2.2	Moltmannův text První, jimž je dána svoboda zblízka	113
4.2.3	Moltmannovo chápání hry jako hry	127
4.2.4	Moltmannova teologie hry	159
4.2.5	Působení Moltmannovy teologie hry	225
5	Teologie hry u Rahnera a Moltmanna: srovnání.....	239
5.1	Teologické myšlení skrze hru.....	239
5.1.1	Teologické přitakání světu	240
5.1.2	Hra jako odpověď na ztrátu identity a zvěčnění člověka	240
5.1.3	Teologické kouzlo hry: „Kdo prohrává, vítězí“	241
5.2	Chápání hry a její obtížnosti.....	242
5.2.1	Rahner: hra jako metapozice mezi nebem a zemí	243
5.2.2	Moltmann: Vztah hry a Zákona.....	244
5.3	Theologia ludens generalis a specialis, jednota v odlišnostech.....	245
5.3.1	Vážnost a radost hry	246
5.3.2	Svoboda a nesvobody hry	246
5.3.3	Vztah etiky a estetiky skrze hru	247
5.3.4	Hra, tradice a církvev	247
5.3.5	Otázka kříže.....	248
6	Závěr	255

7	Seznam literatury	259
---	-------------------------	-----

2 Úvod

2.1 Má cesta k reflexi hry perspektivou teologie

Prožil jsem velkou část života ve světě her, aniž bych si toho skutečně povšiml. Co to pobývání v nepozorované hře vlastně obnášelo, není na místě v akademickém textu vysvětlovat a i memoárové zpracování by bylo experimentem z nejistým koncem. I tak se pokusím naznačit, jak je ona úvodní věta míněna, co v mém případě obklopenost nereflektovanou hrou rámcově obnáší, a to proto, že jsou jí výrazně vymezena východiska, z nich předkládanou práci píše.

Dlouhou dobu jsem prožil v úzkém dotyku se zkoumáním náhody, nahodilosti a chaosu. Absolvoval jsem obor Pravděpodobnost a matematická statistika na Matematicko-fyzikální fakultě Univerzity Karlovy, řadu let působím jako člen Rady Ústavu informatiky Akademie věd České republiky.

V rámci svého studia na Vysoké škole ekonomické v Praze jsem se seznámil jak s makro, tak mikroekonomickou perspektivou vnímání reality jako hry tržních sil, formujících jak prostředí samotné, tak situaci subjektu na takové hře účastného. V rámci své vedlejší specializace, Filosofie, jsem měl možnost se seznámit s řadou pozoruhodných osobností, které daly tomuto vnímání širší rozměr. Zmíním za všechny interpretaci kognitivních věd z pohledu Karla Pstružiny, chápání jazyka Jána Pavlíka či pojetí dějinnosti Daniela Váni. Obohacující zkušenost, v tom smyslu, jak je v takto nazírané akademické reflexi ekonomické hry možné být i subjektem, mi přineslo mé působení ve Vědecké radě Národohospodářské fakulty téže školy.

Průběžně se celý život věnuji šachu, svého času až poloprofesionálně. Téměř deset let jsem působil jako prezident Šachového svazu České republiky, nyní jako předseda svazové Etické komise. Sport vůbec, a napětí i soutěživost s ním spojené mne provázejí celý život. Léta jsem se aktivně věnoval fotbalu, hraji tenis, miluji cyklistiku, vášnivě hraji kostky.

Na business school Hautes Études Commerciales v Jouy-en Josas jsem vystudoval strategický management a seznámil se tak s praktickými postupy, jak se vyrovnat s nejistotou v situaci, kdy je třeba hledat a nalézat možné cesty a zodpovědně z nich volit. To jsem pak měl možnost v praxi zažívat v průběhu téměř dvou desetiletí z pozice člena představenstva jedné z největších korporací v naší zemi, a co víc, v bance, podnikateli s penězi, které jsou snad tím

nejtajemnějším a nejnebezpečnějším, co naše civilizace přinesla a na čem možná vůbec je postavena. Tuto záludnost a svůdnost peněz, ano, jejich hru, jsem měl možnost poznat v roli finančního ředitele této instituce, ale i v rámci své odpovědnosti za kontrolu operací banky na finančních trzích, stejně jako v rámci svého angažmá v mimořádně komplexních operacích nepřátelského převzetí srovnatelně velké rozvrácené instituce. Po deset let jsem byl odpovědný za Poštovní spořitelnu a měl možnost opravdu hlubinného vhledu do způsobů, kterými se peníze noří do života lidí, jakou hru s nimi hrají a jak jejich osobní hry usměřňují.

Má pozice v bance mi dala dlouholetou intenzivní radostnou zkušenost v oblasti inovace, kterou jsem dále měl možnost rozvíjet nejen jako člen panelu pro inovaci a rozvoj při Evropské Komisi, ale i coby mentor Fintechové asociace České republiky, a v rámci svých současných aktivit směřujících k otázkám integrity digitální identity, systémům sdílené důvěry a augmentované realitě.

Jsem přitom otcem pěti synů a jak sám, tak s nimi společně, jsem fascinován analogovou i digitální technikou. Miluji modelovou železnici, prostorový poslech hudby, přiznám se k posedlosti našťěstí neškodnými formami sběratelství.

Po desítky let se aktivně angažuji v kultuře. Unijazz, spolek pro podporu kultury, který má kořeny hluboko v sedmdesátých letech minulého století, s nímž jsem intimně srostl, se věnuje podpoře alternativní kultury formou pořádání festivalů, provozování klubů i ediční činnosti. Má matka a shodou okolností i snoubenka, obě Jany, jsou aktivními umělkyněmi, a v rámci tohoto oboru i akademickými autoritami.

Bylo to ale teprve v rámci mého studia oboru Kreativní pedagogika na Divadelní fakultě pražské Akademie múzických umění, kdy jsem kromě mimetických projevů hry v divadelní improvizaci narazil na hru jako teoretický problém. A právě skrze reflexi teatrologického chápání hry prizmatem teologie, návazně na své magisterské studium systematické teologie na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, docházím k tomu, jak potřebná je pro člověka, a ovšem, a možná zejména, pro člověka věřícího, hra.

Pokusím se proto nyní paradox, kdy jsem byl tak intenzivně hrou obklopen, avšak nevnímал jsem ji a nebyl s to o ni vypovídat, alespoň částečně napravit touto prací.

2.2 Poznámky k cíli a struktuře této práce a zvoleným metodickým přístupům

Na tomto místě je vhodné popsat, jak se toto mé probuzení vůči hře váže na téma předkládané teologické práce, respektive jaké cíle tato práce sleduje, právě s oním probuzením na pozadí. Teologická reflexe hry je sama o sobě výzvou z pohledu akademické metodologie. Popíši proto zevrubně, k jakému přístupu jsem se ve snaze vytvořit sevřený a srozumitelný text při psaní přiklonil a jaké – mnohdy nelehké a nejednoznačné – volby to obnášelo.

2.2.1 Cíl této práce

Téma hry se v teologii objevuje zřídka a lze říci, snad s výjimkou u nás ovšem dosud málo známého německého teologa Gerharda – Marcela Martina, bez výjimky nahodile. Záměr akademicky fundovaně hru tematizovat skrze existující práce teologických autorit tak naráží na problém značné fragmentárnosti dostupného materiálu¹. To vyvstává ještě výrazněji při ambici vymezit se vůči hře skrze křesťanskou dogmatiku.

To, že o komplexnější rozumové tematizaci hry vůbec, která odhalila do té doby jen tušenou její zásadní roli pro člověka a jeho svět, je možné hovořit až od přelomu devatenáctého a dvacátého století, výběr významně zužuje. Současná, v mnoha ohledech radikální tematizace, s kořeny v biologii, sociologii, kulturologii, ale i v současné filosofii a hermeneutice, ve své šíři a odborně-vědeckém zaměření mimo směry primárního zájmu teologie vůbec, motivovala k zásadní dogmatické reflexi hry jen opravdu ambiciózní, odvážné, a zároveň zcela mimořádně nadané autory.

Mám přitom za to, že na ploše dvacátého století jde právě jen o dva, Hugo Rahnera a Jürgena Moltmanna, teology v mnoha ohledech naprosto rozdílné. Každý promlouvá do jiné doby, z významně odlišných východisek a jedinečným a osobitým způsobem. Jejich systematické teologické příspěvky k tématu hry jsou jen málo známé² a znalci jejich díla vnímané jako sice respektované, ale v zásadě nevysvětlitelné kuriozity.

¹ A s tím spojenou absencí nejen shrnujících monografií, ale v zásadě sekundárních pramenů vůbec

² Přesto toto téma nebylo úplně pomíjené. Milan Balabán měl ve své knihovně Moltmannovy *První, jimž je dána svoboda*

Pozornější četba *Člověka ve hře*³ Hugo Rahnera a *Prvních s darem svobody*⁴ Jürgena Moltmanna ovšem ukazuje, že jde o texty, které rozhodně stojí za bližší a pozornější pohled, a co víc, právě odlišnosti autorů i textů samotných volají po promyšleném srovnání. Právě kontextuální analýza teologie hry obou autorů, směřující k juxtapozici jejich textů o hře a předjímající určité syntetické soudy, které z tohoto srovnání vyplynou, je cílem této práce.

2.2.2 Metodická dilemata a zvolené přístupy

Při psaní textu na téma teologie hry bylo třeba se vyrovnat s některými obtížemi, které toto specifické téma přináší.

Jak čtenáři prostředkovat, co se soudí o hře jako hře

Na první pohled nenápadným, ale velmi nesnadným problémem je hra samotná. Hra není předmětem zkoumání nějaké samostatné, jen jí věnované disciplíny. Zároveň ale, a tento trend se stále prohlubuje a šíří, se hra objevuje jako významné téma v řadě – a dnes už vlastně i většině – vědních oborů a přístupů k tematizaci světa a v něm žitých situací. Přitom ale každá taková disciplína, každý takový model, volí vesměs svůj osobitý přístup a vlastní jazyk, aniž by takto jednotlivě tematizované hry přicházely do styku, byly navzájem harmonizovány. Pokusy o určité přehledové srovnání jsou naprosto výjimečné⁵ a to platí vesměs i pro jednotlivé disciplíny⁶. Akademické povědomí o hře je značně široké, avšak roztržštěné z pohledu definic hry, její povahy i vlastností.

Opravdu autoritativní a průřezově respektované jsou pouze dva texty o hře. Prvním z nich je *Estetická výchova (Über die ästhetische Erziehung des Menschen)*⁷, subtilní soubor fiktivních

³ Hugo Rahner, *Der spielende Mensch*, 11. Aufl. (Einsiedeln u.a.: Johannes Verlag, 2008).

⁴ Jürgen Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung: Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, 1. Aufl. (München: Kaiser, 1971).

⁵ Pozoruhodnou výjimkou je jedinečný text Gordon M. Burghardt, *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2005).

⁶ V oblasti filosofie nalezneme jedinou zmíněnou publikaci s takovou ambicí, a to ještě z pera autora, jehož primární oblastí zájmu je oblast kultury; Mihai Spărosu, *Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse* (Cornell University Press, 1989).

⁷ Friedrich Schiller, *Estetická výchova*, Malá díla (V Olomouci: Votobia, 1995).

dopisů, sepsaných roku 1795 Friedrichem Schillerem. Jde o fascinující text, jehož autorským jádrem jsou úvahy o vztahu svobody a krásy. Schiller ovšem dospívá k názoru, že právě hra je tím, co oba tyto úběžníky lidské existence pojí. Jeho úvahy pak navíc dospívají k tomu, že zejména ona by se měla stát základem lidství, a to v individuálním i kolektivním smyslu, a zároveň ovšem i prostředkem výchovy, jak k takovému dokonalému hravému lidství, naplněnému krásou a svobodou, dospět. Dílo je snadno otevřené mnohosti interpretací a v mnoha ohledech spíše poeticko-romantizujícím proudem myšlenek. Snad tím spíše již po více než dvě stě let inspiruje a pro každé pojednání o hře s ambicí serióznosti je se stalo povinným referenčním textem, stejně jako *Homo ludens*⁸ z pera významného medievalisty Johanna Huizingy, který Schillerovy úvahy posunuje ještě dál a hru představuje jako základ veškeré lidské kultury vůbec. Význam hry v lidském společenství staví radikálně tak, že lidská civilizace je prostě souhrnem vzájemně provázaných her. Text, psaný v pochmurné atmosféře blížící se druhé světové války, je zároveň nezastíraně mementem proti temným a zvráceným hrám nacismu a extrémních ideologií obecně.

Ani jeden z těchto textů nelze ovšem považovat za snadný a úplný přehled obecného konsenzu, co lze o hře říci⁹. Zároveň nelze rozumně předpokládat, že potenciální čtenář zde předkládaného díla, který se dosud o otázku hry nezajímal, je s oběma těmito referenčními texty samozřejmě obeznámen. To o to více platí o sice nijak mimořádně široké, ale i tak značně nepřehledné další literatuře o hře.

Není přitom možné, jak bývá v obdobných situacích obvyklé, představit krátké shrnující vademecum, popisující rámec kontextu hry a doplnit je o výběr dostupných publikací, které zájemce o dané téma do problematiky nízkoprahově uvedou. V případě hry by pokus o takový stručný rámec nutně vedl k tomu, že tento předkládaný text by byl formou úvodu či přílohy rozšířen o desítky, respektive spíše stovky stran takového „uvozujícího“ přehledu¹⁰. Navíc, žádné opravdu fundované „úvody do hry“ čerstvějšího data, na které bych mohl zájemce o tuto problematiku odkázat, mi prostě nejsou známy v žádné jazykové oblasti, a to i přes usilovné pátrání.

⁸ Johan Huizinga, *Homo Ludens: O Původu Kultury ve Hře: Homo Ludens (Orig.)*, 1971 <<https://is.muni.cz/publication/56088>> [accessed 27 March 2015].

⁹ A jak jsme naznačili a ještě dále vysvětlíme, vlastně jen velmi málo z toho, co o hře bývá tvrzeno, je všemi beze zbytku přijímáno. Onen obecně uznávaný konsenzus o hře, jejích vlastnostech a projevech, je překvapivě úzký.

¹⁰ Původně jsem měl v úmyslu touto cestou jít, avšak pokus vyústil v text pro zamýšlený účel neúnosného rozsahu i komplexity, který zvažuji publikovat jako samostatnou knihu.

Nelze přitom ale ani počítat s tím, že čtenář ke hře rovnou zaujme neutrální otevřené stanovisko. V rámci příprav této práce jsem téma hry měl možnost diskutovat s mnoha kolegy teology i odborníky z jiných oborů, v to počítaje i ty, kteří se hrou v nějaké podobě i přímo zabývají. Ukazuje se, jak silná je kulturně a jazykově podmíněná osobní zkušenost, kterou bez výjimky každý se hrou má a která vytváří velmi sebevědomé předporozumění, oč ve hře vlastně běží. To je zpravidla málo přístupné kritické reflexi. Jinak řečeno, ve srovnání s tím, jak eluzivní je obecné povědomí o hře, má každý pozoruhodně dopředu v této věci jasno. Konfrontace tohoto osobního předporozumění s chápáním hry jako hry, prezentovaným v předkládané práci, by proto vedlo k mnoha nedorozuměním, pokud bychom otázkou, co hra je a jak se chová, prostě ponechali stranou.

Volím proto jiný přístup, orientovaný na srovnávané práce a jejich autory. Věnuji zvláštní pozornost tomu, jak hru jako hru na pozadí svých prací vnímají. To umožní lépe chápat jejich teologické myšlení o hře a zároveň čtenáře zorientuje v základních otázkách, které se hry týkají i mimo teologický rámec.

Jak zohlednit dobový kontext srovnávaných prací a snah jejich autorů

Ani jedna ze srovnávaných prací, jak podrobně v dalším popíšeme, není neutrálním nadčasovým teoretickým textem. Každá vzniká za jedinečných okolností a autoři do nich vkládají vícevrstevné záměry, které se se zvláštní naléhavostí obracejí k aktuálním otázkám doby, a to nejen v kontextu diskusí teologických, ale i politicko-společenských, respektive akademických a intelektuálních v nejširším slova smyslu.

Navíc, jakkoli jádrem odborného teologického zájmu Hugo Rahnera je patristika a Jürgen Moltmann těžiště své práce nachází v systematické teologii, oba, každý svým způsobem, vyvíjejí široké spektrum dalších aktivit a ve svém díle se cílevědomě a mnohdy s mimořádným nasazením angažují mimo zónu své akademické specializace. Obě srovnávaná díla v mnoha ohledech bezprostředně navazují na témata a pozice, která jejich autoři rozvíjejí ve svém teologickém díle vůbec, respektive ve svých aktivitách.

Ukázalo se proto, že dost dobře není možné prostě jen oba texty srovnat tak, jak leží a běží. Pro jejich plastické pochopení, a tím spíše i srovnání, je třeba zohlednit, jak se otázky doby jejich

vzniku skrze dílo i aktivity autorů do těchto prací promítají, respektive jak skrze kontext díla obou autorů obě práce ke své době hovoří.

Předkládaná práce proto věnuje těmto otázkám značnou pozornost. Konkrétně, kapitolám, věnovaným srovnávaným dílům, předsazují poměrně rozsáhlý výklad, popisující curriculum obou autorů, směry a důrazy jejich teologické práce a dalších aktivit, a zároveň představují svéráz doby, do níž autoři skrze své texty o hře vstoupili.

Tyto prezentace mají za cíl autory, jejich práci i dobu přiblížit uceleně jako takové, obsahují ovšem i řadu jednotlivostí a specifických poukazů, které v dalším vyniknou jako kontrapunkt pozic a názorů, které se v jejich pracích o hře objevují.

Jak analyzované texty chápat na pozadí teologie hry obecně

Předkládaná práce je svým zaměřením systematicko-srovnávací. Běžným akademickým standardem, navíc právě pro práci dogmaticky orientovanou, by bylo zřetelně vymezit, v jakém vztahu jsou názory, autory prezentované, vůči věroučné tradici, významným autoritám a současným teologickým důrazům.

V našem případě, jak jsme již naznačili, historicky malý zájem o hru jako hru vůbec, resp. velmi omezené rámce jejího chápání, vylučují existenci něčeho, co by bylo možné chápat jako ucelenou věroučnou pozici. Jakkoli lze v církevních dějinách nalézt radikální teologické názory, které se hrou souvisejí¹¹, hra sama zde stojí vždy jaksi stranou nebo se objevuje v nějaké velmi specifické podobě, a v součtu poukazy na ni jen (často ovšem barvitě) ilustrují jinou agendu, již má teolog na mysli. O něčem jako ucelené teologii hry mimo období posledních desetiletí je prostě stěží vůbec možné hovořit.

S tímto předznamenáním je na místě chápat Rahnerova *Člověka ve hře* jako dílo naprosto originální a pionýrské. Moltmannova práce *První, jimž je dána svoboda* naproti tomu zapadá

¹¹ Zmiňme Augustina a dětskou hrou inspirovaný dogmatický koncept prvotního hříchu, středověké dogma „Dominus risu abstinuit“ nebo chápání hry u Johna Wesleye, které bez nadsázky hraničí až s jistou fobií. Poznamenejme, že i pro Komenského je hra nosná zejména jako nástroj pedagogický. Její teologický dogmatický rozměr ponechává stranou.

do kontextu určité krátké vlny širšího teologického zájmu o hru na přelomu šedesátých a sedmdesátých let - a tímto kontextem se budeme ovšem podrobně zabývat.

Teologický zájem o hru na ploše uplynulých padesáti let již ovšem není dogmaticky zaměřen. Hra je předmětem spíše fragmentovaného teologického zájmu. Určitou výjimkou je snad jen její praktické využití na poli pedagogiky a terapie. Na tomto půdorysu se od opadnutí vlny teologie hry přelomu šedesátých a sedmdesátých let až do současnosti pohybuje většina teologických prací věnovaných hře, avšak žádnou z nich nelze považovat za skutečně referenční text pro teologii hry jako teologii hry. I tak je jistě na místě poskytnout přehled významnějších teologických prací, které lze doporučit, byť s výše uvedenou výhradou.

Některé monografie se věnují dílčím projevům hry. Teologové projevují zájem o humor, komiku. Tento zájem operuje velmi široce, jak na úrovni typologie a kulturně orientované křesťanské reflexe¹², tak třeba i konkrétních historických sond věnujících se křesťanskému humoru v 16. století.¹³ Jiné práce chápou hru jako oslavu.¹⁴ Skrze hru se teologové pokoušejí tematizovat běžné lidské zkušenosti, dát hře konkrétnější půdorys na úrovni prožitků veselí, lásky, ale i bolesti, a hledat skrze hru vhodná teologická vyjádření¹⁵. Někteří autoři směřují i do hraničních poloh lidských zkušeností, jako je paradox, nonsens, subverze, dětskost¹⁶.

Zvláštním kontextem, který se těší zájmu teologů hry, je sport. Teologické úvahy o sportu mají ovšem řadu poloh. Věnují se jak otázce dynamiky vztahu oslavy těla a sebezahleděnosti¹⁷, problému teologického chápání vítězství¹⁸, otázkám pohybu ve vztahu k identitě a transcenci, i etickým souvislostem¹⁹.

¹² M. Conrad Hyers, *The Comic Vision and the Christian Faith: A Celebration of Life and Laughter* (Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 1981).

¹³ M. A. Screech and Anthony Grafton, *Laughter at the Foot of the Cross*, The University of Chicago Press edition (Chicago: University of Chicago Press, 2015).

¹⁴ Zmíníme třeba právě monografii Gerharda Martina Gerhard M. Martin, *Fest Und Alltag: Bausteine Zu Einer Theorie Des Festes*, Urban-Taschenbücher, Bd. 604. T-Reihe (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973).

¹⁵ Jako příklad tohoto směru uveďme Brian Edgar, *The God Who Plays: A Playful Approach to Theology and Spirituality* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2017).

¹⁶ Josephine Gabelman, *A Theology of Nonsense* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016), s předmluvou Johna Milbanka, výrazného představitele teologie radikální ortodoxie (sic!).

¹⁷ Lincoln Harvey, *A Brief Theology of Sport* (London: SCM Press, 2014).

¹⁸ Robert Ellis, *The Games People Play: Theology, Religion, and Sport* (Eugene: Wipf & Stock, 2014).

¹⁹ Jim Parry, Mark Nesti, and Nick Watson, *Theology, Ethics and Transcendence in Sports* (London: Routledge, 2013).

Teologické úvahy o hře se objevují i v obecných souvislostech religionistiky²⁰, teorie kultury²¹, umění²², a to v mnoha podobách²³. Řada autorů se z pohledu teologie věnuje dílu konkrétních autorů krásné literatury. Oblíbení či kontroverzní jsou v tomto ohledu nejen náš Jaroslav Foglar²⁴ či Jan Karafiát²⁵, ale zejména C. S. Lewis²⁶, J. R. Tolkien²⁷, resp. S. T. Coleridge²⁸ či William Blake²⁹. Stálému teologickému zájmu se těší divadlo³⁰, dramatičnost, tragičnost³¹. Teologický zájem o tuto oblast se ale týká i přímo teologie samé, zmiňme bibliodrama³².

Rozsáhlou oblastí praktické teologie, kde je hra jak předmětem teoretického zájmu, tak zejména prakticky uplatňována, je katecheze a spirituální teologie³³. Zde můžeme poukázat na aktivní zájem Gerharda Martina³⁴, významného Moltmannova spolupracovníka s celoživotním zájmem o téma hry.

²⁰ O vztahu hry ke konceptům Turnera, Van Gennepa a Eliadeho viz kupř. Christoph Riemer and Benedikt Sturzenhecker, *Playing arts*, Beiträge aus der Arbeit des Burckhardthauses, Bd. 8, 1. Aufl (Gelnhausen: Triga-Verl, 2002), pp. 183–87.

²¹ Zmiňme osobitý text Bernard Sarrazin, *Le rire et le sacre: Histoire de la derision* (Paris: Desclée de Brouwer, 1991).

²² Zmiňme za všechny Trevor A. Hart, *Between the Image and the Word: Theological Engagements with Imagination, Language and Literature*, Ashgate Studies in Theology, Imagination, and the Arts (Surrey; Burlington: Ashgate, 2013).

²³ Pozoruhodným příspěvkem na tomto poli zůstává Heinrich Kutzner, *Erfahrung Und Begriff Des Spiels: Eine Religionswissenschaftliche, Metapsychologische Und Gesellschaftskritische Untersuchung*, Abhandlungen Zur Philosophie, Psychologie Und Pädagogik ; Bd. 103 (Bonn: Bouvier, 1975).

²⁴ Pavel Hošek, *Evangelium podle Jaroslava Foglara*, 1. vydání (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2017).

²⁵ Věra Brožová, *Karafiátovi Broučci v české kultuře*, 1. vyd (Praha: Nakl. ARSCI, 2011).

²⁶ Zmiňme třeba příspěvek Barbara Šmejdivá, 'Argument Nebo Svědectví? Radost, Potěšení a Touha Jako Téma Fundamentální Teologie u C. S. Lewise', *Acta Universitatis Carolinae Theologica*, 6, 2016, 187–200.

²⁷ Z celé řady prací zmiňme novější Lisa Coutras, *Tolkien's Theology of Beauty: Majesty, Splendor, and Transcendence in Middle-Earth* (New York: Palgrave Macmillan, 2016).

²⁸ Robin Stockitt, *Imagination and the Playfulness of God: The Theological Implications of Samuel Taylor Coleridge's Definition of the Human Imagination*, Distinguished Dissertations in Christian Theology, 6 (Eugene, Or: Pickwick Publications, 2011).

²⁹ Robert Rix, *William Blake and the Cultures of Radical Christianity* (Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2007).

³⁰ a to i ve velmi praktických souvislostech, jako Shannon Craigo-Snell and Oxford University Press, *The Empty Church: Theater, Theology, and Bodily Hope* (New York: Oxford University Press, 2016).

³¹ Zmiňme pozoruhodný sborník *Christian Theology and Tragedy: Theologians, Tragic Literature, and Tragic Theory*, ed. by T. Kevin Taylor and Giles Waller, Ashgate Studies in Theology, Imagination, and the Arts (Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2011).

³² Zmiňme Gerhard M. Martin, "Bibliodrama" Als Spiel, Exegese Und Seesorge', *Wissenschaft Und Praxis in Kirche Und Gessellschaft*, 68 (1979), 135–44.

³³ Zmiňme za všechny úspěšnou práci Eugene H Peterson, *Christ Plays in Ten Thousand Places: A Conversation in Spiritual Theology* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008).

³⁴ V rámci slovníkového hesla hra prezentuje podrobný rozbor možností katecheze návazně na piagetovskou, herně orientovanou vývojovou psychologii *Lernbedingungen und Lerndimensionen*, ed. by Werner Böcker and Gottfried Adam, *Handbuch religiöser Erziehung*, hrsg. von Werner Böcker ...; Bd. 1, 1. Aufl (Düsseldorf: Schwann, 1987).

Na rozsáhlý Spieglerův přehled³⁵, zaměřený na východiska a možnosti teologie hry v kontextu široce pojaté otázky osobnostního formování člověka v dospívání navazuje z pohledu „náboženské pedagogiky hry“ cenná Klissova monografie³⁶, ve které najdeme navíc i pečlivý přehled užití termínů spojovaných s hrou v knihách Starého i Nového zákona, ucelený přehled pojetí hry u Martina Luthera, ale i teologicky orientovaný rozbor vztahu ke hře u J. A. Komenského.

Spieglerova a Klissova díla zasluhují pozornost právě s ohledem na absenci přehledové literatury. Užitečným úvodem do problematiky teologie hry je Johnstonův příspěvek *The Christian at Play*.³⁷ Johnston na nevelkém prostoru překračuje i tradiční vymezení teologie hry, v jeho práci nalezneme i reflexi zmiňovaného C. S. Lewise či vztah hry a sociální konstrukce reality u Petera Bergera.

Tímto výčtem jsme popis kontextu teologie hry vlastně plně vyčerpali. Dogmatická reflexe hry nad rámec děl zkoumaná v tomto příspěvku prostě zatím nebyla sepsána. Metodickým svérázem této práce je tedy to, že v jistém smyslu sama vymezuje svůj kontext³⁸.

Jazyková dilemata spojená s pojmy týkajícími se hry v různých jazycích a volba překladu titulů zkoumaných prací

Je na místě zde zmínit i jazykové obtíže spojené s akademickým psaním o hře. Každý jazyk, resp. jazyková oblast disponuje řadou pojmů, které na různých úrovních obecnosti nesou významy zjevně obsahující odkazy ke hře. Ukazuje se přitom, že je mimořádně obtížné přenášet tyto významy mezi jednotlivými jazyky navzájem, a to i v případě, že se jedná o jazyky relativně blízké a kulturně silně propojené. Velkou výhodou při psaní předkládané srovnávací monografie v českém jazyce je úzká kompatibilita (co se hry týče) českého jazyka s němčinou, v níž jsou oba zkoumané texty původně psány. Německý, vysoce abstraktní a inkluzivní pojem „Spiel“ je významově velmi blízký až identický s českým „hra“. Ovšem již při transpozici do

³⁵ Norbert Spiegler, *Das Leben Spielen: Phänomene Jugendl. Verhaltens: Konsequenzen Für d. Jugendarbeit*, 1. Aufl (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1977).

³⁶ Oliver Kliss, *Das Spiel als bildungstheoretische Dimension der Religionspädagogik*, Arbeiten zur Religionspädagogik, 38 (Göttingen: V & R Unipress, 2009).

³⁷ . se zjevnou narážkou na *Člověka ve hře* Hugo Rahnera, Robert K Johnston, *The Christian at Play*, 1997.

³⁸ Shodou okolností, jak uvidíme v dalším textu, je právě pro hru autoreferenčnost typická.

anglofonní jazykové zóny jsme konfrontováni se značně proteovskou dichotomií „play“ / „game“, která sama o sobě vnáší do anglických publikací o hře zvláštní nejistotu, v jakém smyslu je o hře hovořeno. Tato nejednoznačnost je přitom vlastní anglickému jazyku samotnému, nejde o problém, do jaké míry autor, resp. čtenář angličtinu ovládá.

Zvláštní zmínku, právě proto, že tato práce směřuje k teologickým interpretacím hry, zasluhuje okolnost, že původní biblické jazyky ani latina pojmem srovnatelně abstraktním českému „hra“ nedisponují. V dalším textu popíšeme, jak se obě zkoumané práce, každá po svém, s touto okolností tvůrčím způsobem vyrovnávají³⁹.

Zvláštní obtíž představuje, a to i přes výše zmíněnou jazykovou blízkost německého a českého jazyka, co se pojmů Spiel / hra týče, přílehavě přeložit do češtiny tituly zkoumaných prací. V případě Rahnerova *Der Spielende Mensch* se po obtížném rozvažování přikláním namísto možného poněkud mechanického a málo libozvučného *Člověka hrajícího*, resp. *Hrajícího si člověka k Člověku ve hře*. Jakkoli jsou nedostatky tohoto řešení zjevné, stejně tak vyvstávají i jeho výhody. Poznamenejme, že stejnou cestu zvolil i překladatel práce do anglického jazyka (*Man at Play*⁴⁰).

Ještě náročnější bylo vhodné uchopení titulu Moltmannovy práce, plným titulem *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung: Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*. S přihlédnutím k tomu, že se, jak sám autor zdůrazňuje, jedná o přímý odkaz na klasický text Johanna Gottfrieda Herdera⁴¹, volím překlad, který významově odpovídá důrazu, který má Herder na mysli – člověk je jedinečný tím, že jako jedinému živému tvoru je mu dána svoboda. Překládám tedy *První, jimž je dána svoboda*, místo prvoplánového *První svobodní ve stvoření* či dokonce *První osvobození ve stvoření*, které se, izolovaně nahlíženo, nabízejí.

³⁹ Širší diskusi biblických hebrejských pojmů, označujících hru, lze nalézt v Klissově monografii Kliss. K latinskému pojmosloví se obrací ve své práci Huizinga, Huizinga., s řeckým pracuje Caillois Roger Caillois and Nina Vangeli, *Hry a lidé: maska a závrat'* (Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon, 1998).

⁴⁰ Hugo Rahner, *Man at Play* (New York, NY: Herder and Herder, 1965).

⁴¹ Johann Gottfried von Herder and Karl-Maria Guth, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 2013 <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-2016112214657>> [accessed 2 May 2019].

2.2.3 Struktura práce

Popsané předběžné metodické úvahy se přirozeně promítají do celkového pojetí této práce i její struktury. Na základní úrovni je práce členěna do tří přirozených celků. Nejprve věnuji pozornost dílu *Člověk ve hře*, následně *Prvním, jimž je dána svoboda*, závěrečná část se pak zabývá jejich srovnáním.

Pro přehlednost textu mají úvodní dvě části věnující se specificky jednotlivým autorům stejnou osnovu. Nejprve je podán shrnující pohled na život teologa a jeho práci v kontextu doby a jejího teologického, všeobecně intelektuálního i politického svérázu. Následně je pozornost věnována zkoumanému dílu samotnému. Věnuji se otázce inspiračních zdrojů, struktury a obsahu díla. Prezentuji jeho výrazné narativní linie, věnuji pozornost jeho svérázu a upozorňuji na ediční souvislosti a další dílčí okolnosti jeho vzniku.

Následně na pozadí toho, jaké bylo v době vzniku díla převládající chápání hry jako hry, vysvětluji, jak hru jako hru ve svém díle chápe sám autor, jaké klade důrazy, čím je jeho pojetí hry osobité.

Největší prostor je pak věnován autorově teologii hry. Ta není představena na půdorysu narativu jeho práce samé, ale vychází z běžných dogmatických půdorysů a okruhů, jak je s nimi systematická teologie zvyklá pracovat. Pro názornost využívám pracovních schematizací, které mají za cíl přehledně prezentovat autorovu teologii hry jako celek, a to i formou grafů. Mám za to, že takováto vizualizace může přispět k názornosti výkladu a ozřejmit souvislosti významných důrazů v rámci relativně komplexních dogmatických struktur, se kterými oba autoři pracují. Věnuji se i otázce, nakolik se popsaná autorova teologie hry následně promítá do další autorovy tvorby a jeho působení vůbec. Nakonec uvádím na pozadí komentářů, týkajících se významu práce, jejího přijetí a vlivu určité předběžné shrnutí.

To je následně rozvinuto v třetí, závěrečné části práce, věnované průřezově srovnání obou herních teologií (spíše než prací samotných). Zvláštní kapitolu věnuji otázce místa kříže v obou teologiích, které je jednak gradientem výrazného napětí mezi teologickým chápáním hry obou autorů, zároveň i vyostřením samé podstaty jejich dogmatické tematizace hry.

3 Hugo Rahner a jeho Člověk ve hře

Jak jsme již zmínili v úvodu, uvedu v této kapitole život a dobu Hugo Rahnera na pozadí jeho teologie. Následně představím knihu *Člověk ve hře* a vyložím, jak autor chápe hru jako hru, a jak na takovém půdorysu následně staví teologii hry samu. Doplním pak poznámky o významu a působení zkoumaného díla.

3.1 Hugo Rahner, jeho doba, život a teologie

3.1.1 Rahnerovo dětství a osobní zrání v kontextu doby

Hugo Rahner je osobitou postavou poválečné katolické teologie. Jesuita, patrolog, který velmi cenil tradici a konzervativní hodnoty, člověk širokého rozhledu, zájmů i aktivit, a zejména otevřené mysli. Klíčovým motivem jeho celoživotní práce je přesvědčení o významu symbolického rámce obsaženého v kultuře evropského Západu, a to jako zásadního kontextu křesťanství vůbec, plně aktuálního a referenčního i pro současný svět a současného člověka.

Narodil se v roce 1900⁴² v rodině profesora němčiny, francouzštiny a dějepisu, jako třetí ze sedmi dětí. Rahnerovo dětství spadá do poklidné atmosféry německé střední třídy začátku století, Hugo vyrůstá v prostředí aktivně pěstujícím antickou i německou vzdělanost. Rodinné prostředí jej formovalo k lásce k dějinám, aktivnímu zájmu o latinský jazyk a otevřeným diskusím na obecná kulturní témata, k nimž se pak Hugo po celý život vrací⁴³.

V šestnácti letech ucítí povolání věnovat svůj život církvi⁴⁴, po maturitě na reálném gymnasiu a krátkém nasazení v armádě na konci první světové války vstupuje do Tovaryšstva Ježíšova.

⁴² Podrobněji viz Johannes Holdt, *Hugo Rahner: Sein Geschichts- Und Symboltheologisches Denken* (Paderborn: F. Schöningh, 1997), pp. 65–77. nebo Karl H. Neufeld, *Die Brüder Rahner: Eine Biographie* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1994).

⁴³ Karl Rahner, Hugův bratr, též významný teolog, zmiňuje s odstupem domácí živé diskuse o Spenglerově Pádu Západu. Viz Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen: eine Einführung in sein Leben und Denken*, Herderbücherei, 1192, Orig.-Ausg (Freiburg im Breisgau: Herder, 1985), p. 66., citováno v Holdt, *Hugo Rahner*, p. 65. Viz též Oswald Spengler, *Zánik Západu: Obrysy morfologie světových dějin* (Praha: Academie, 2011).

⁴⁴ Hugo Rahner, *Abendland*, 1st edn (Freiburg im Breisgau: Herder, 1966), p. 164., citováno v Holdt, *Hugo Rahner*, p. 66.

Svůj noviciát absolvuje v rakouském Tislistu, následuje tříleté studium filosofie v Nizozemí, poté návrat do Tislistu v roli pedagoga a vychovatele⁴⁵.

Hugo Rahner vstupuje do aktivního teologického působení ve zvláštní době. Je konfrontován s krizí evropského hodnotového světa. Sotva ukončená válka staví do aktuální perspektivy pesimismus Oswalda Spenglera, nazírající na evropskou civilizaci jako uspořádání v úpadku, přežití, odcházející, a na evropskost jako kvalitu, která se nemá dále kam rozvíjet, která je na ústupu a bude nahrazena něčím zcela jiným, bez kontinuity kulturních i dějinných kořenů⁴⁶. Zároveň vyvstává otázka hodnoty evropanství jako takového, vždyť celá Evropa upadla do války bez zřetelného étosu, kde nebylo zřejmé, čím se vítězi vlastně liší od poražených. Na půdorysu kupeckého dohadování Versaillské konference, bídy, do které upadlo poválečné Rakousko i Německo, nedůvěry napříč celým kontinentem, kde válka spíše jen vyostřila nacionální i sociální problémy a legitimovala násilí jako princip jejich řešení, jde o Evropu dramaticky odlišnou od obrazu kultivované kulturní harmonie a dokonalosti obchodu i techniky, představ, kterou si o sobě předválečná Evropa vytvořila. Má-li stav, do kterého Evropa válkou dospěla, být vrcholným projevem evropských hodnot, toho, co má být humanismem, pak je na místě evropanství s jeho imperiálními tendencemi, anticko-středověkým školometstvím, kulturním a intelektuálním velikášstvím a exaltovanou křesťanskou iracionalitou odmítnout vůbec, protože, jak se ukazuje, jde o povýtce nebezpečnou dispozici, která se – jak o tom svědčí právě zkušenost válečných a poválečných let – snadno vymkne lidskému horizontu.

S takovýmto vnímáním se mnozí ztotožnili; to pak vyvolává nutně otázku, co je tedy alternativou: Národ? Třída? Racionalismus, ekonomismus, technicismus soustředící se na praktické problémy? Subjektivistická rezignace, psychoanalytická introspekce? Vitalisticko-poetické okouzlení, surrealistický odklon od reality? Osvěta pozitivistického střihu? Nějaká náboženská alternativa k přežitému modelu evropského křesťanství? Válečná zkušenost a poválečná realita byly pro tyto směry silným impulzem, proces eroze pozitivního evropského civilizačního povědomí nabírá na síle i na společenské prestiži⁴⁷.

⁴⁵ Právě v této době do Tislistu vstupuje do noviciátu Karl Rahner, Hugo jej mj. vyučuje filosofii

⁴⁶ Spengler.

⁴⁷ Plasticky vyvstává toto dobové intelektuální hledání například v reflexi evropanství u Benita Mussoliniho skrze studium Jana Husa, k tomu viz Pavel Helan, *Duce a kacír: literární mláde Benita Mussoliniho a jeho kniha Jan Hus, muž pravdy* (Brno: L. Marek, 2006).

3.1.2 Meziváleční léta otázka vztahu křesťanství a evropské kultury

Jeho výrazným rysem je přitom právě rezervovaný až odmítavý vztah ke křesťanství, a to na základě více motivů. Na obecné úrovni je to skepse ohledně lidské religiozity vůbec, přesvědčení o její praktická nepotřebnosti⁴⁸. Křesťanství ovšem, mimo svou roli náboženskou, je i symbolem evropské tradice, historie, vyjadřuje etické hodnoty evropanství. A je navíc tím sdíleným, co celou Evropu, kulturně vzato, spojuje i aktuálně.

V protestantském prostředí byl intelektuálním impulsem, jak se proti těmto tendencím vymezovat, Barthův Dopis Římanům⁴⁹, který udal základní směr jeho christocentrické dialektické teologii, a do značné míry i meziválečného protestantského teologického myšlení⁵⁰. Katoličtí myslitelé, teologicky vzato po desítky let v defenzivě⁵¹, se snaží vymezovat proti zpochybňování evropských hodnot jako pozitivní kategorie přímo.

Během dvacátých a třicátých let vzniká a široce se rozvíjí hnutí, které válku a po ní následující vývoj interpretuje ne jako selhání evropanství a křesťanství, ale naopak, jako důsledek odklonu od kořenů evropské kultury a oslabení křesťanství. Jejich programem je jejich rehabilitace, včetně odkazu antiky a filosofie vrcholného středověku, program „nového Abendlandu“⁵². K tomuto směru se hlásí nejen teologové a historikové, jmenujme Ernsta Roberta Curtiuse, Aloise Dempfa či Theodora Haeckera, ale i významní umělci, jako Gertrud von Le Fort, Paul Claudel, Hugo von Hoffmannsthal nebo T. S. Eliot. V jejich pojetí by obnovení takové tradice v duchu evropského katolického universalismu mělo být základem celkového federativního uspořádání Evropy. Abendland vystupuje jako téma hodné zřetele i reflexe i pro teology, kteří se v hnutí přímo neangažují jako Karl Adams, Odo Casel, Romano Guardini.⁵³ Nešlo o pouhé nostalgické učení obcování bez valné stopy a významu, jalovou reakci na modernismus a jeho

⁴⁸ K této otázce se ještě podrobně vrátíme v souvislosti s Moltmannovými metodickými úvahami o teologii

⁴⁹ Barth se zde vymezuje proti liberální teologii, která v německém podání podporuje dobový válečný nacionalismus; Karl Barth, *Der Römerbrief: Zweite Fassung 1922*, 17. Aufl., 46.-47. Tsd (Zürich: Theol. Verl, 2005).

⁵⁰ K tomu blíže kupř. Heinz Zahrnt, *Die Sache Mit Gott. Die Protestantische Theologie* (München: R. Piper & Co. Verlag, 1967), p. 25.

⁵¹ K tomu se blíže vrátíme v souvislosti s Moltmannovým chápáním teologické subjektivity

⁵² Jak pojem Abendland, tak jeho obsah v této době rezonují evropskou současností, kupříkladu v letech 1926 – 30 vychází v Německu časopis „Abendland“ s podtitulem „Německý měsíčník pro evropskou kulturu, politiku a hospodářství“;

⁵³ Zmíníme zde jen dvě práce Karla Adama: Karl Adam, *Das Wesen Des Katholizismus*, 1st edn (Düsseldorf: Schwann, 1934). resp. Karl Adam, *Christus Und Der Geist Des Abendlandes*, 1st edn (München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1928).

križi, jak na ni budou mít tendenci nahlížet další generace, včetně Moltmannovy. Architekti poválečné Evropy – Adenauer, Schumann, Alcide de Gasperi - v mnoha ohledech právě z étosu hnutí Abendlandu vědomě vycházeli; osoby s hnutím spojené se do budování nové Evropy zapojily ve významných politických funkcích.⁵⁴

Hugo Rahner tyto dobové tenze citlivě vnímá, s katolickým evropanstvím se ztotožňuje, zároveň přitom prohlubuje svůj teologický rozhled. Roku 1929 získává kněžské svěcení. Po doktorátu v Innsbrucku (1930) obhajuje ještě druhou dizertaci v Bonnu (1935), následně působí na Teologické fakultě Leopold – Franzens Universitat Innsbruck. Od přelomu dvacátých a třicátých let svůj teologický zájem orientuje převážně na patristiku. To ovšem neznamená ztrátu zájmu o svět kolem něj a aktuální dění. Naopak, právě patristická studia otevírají nové pohledy právě na otázku tradice a víry ve vztahu k církvi i politickým a sociálním poměrům. To jej dále přibližuje popsanému konceptu dobového katolického evropanství a hnutí Abendlandu. Rahner se i přímo aktivně angažuje, mj. účastí na „Salzburských vysokoškolských týdnech“. Svůj zájem v této době věnuje otázkám katecheze, jeho práce *Teologie zvěstování*, která je příspěvkem k dobové katechetické diskuzi, s cíli hnutí úzce rezonuje⁵⁵.

Rahner se s étosem Abendlandu ztotožňuje i v bezvýhradně kritických postojích vůči exaltovanému národovectví, marxisticky laděným doktrínám operujících s třídní nenávisí, ale i vůči populistickému korporativismu, a to platí i o s ním spojeném chápání evropských dějin v myšlení modelově reprezentovaném Carlem Schmittem. Ten Evropské dějiny chápe tak, že vždy směřují k výjimkám v řádu, k absolutní moci svěřené těm, kdo si ji vydobydou, elitám, vůdcům. Náboženství je pro tento cíl nástrojem, jak kolem idejí takových vůdců sjednocovat masy; církev je nositelem evropských dějin coby médium náboženských konfliktů⁵⁶.

V radikálním odmítání takových názorů v přímém rozporu s myšlením Abendlandu, je Rahnerovi názorově velice blízký Theodor Hacker.⁵⁷ I Rahner se po svém v této době

⁵⁴ Uveďme Wilhelma Hausensteina, prvního poválečného německého velvyslance ve Francii či Jacqua Maritaina, francouzského velvyslance ve Vatikánu.

⁵⁵ Teologii Abendlandu Hugo Rahner ovšem naplno formuluje a rozvíjí až v padesátých letech jako samostatný solitérní počín, v době, kdy z aktuální, nejen teologické, diskuse toto téma i pojem sám již mizí.

⁵⁶ Schmitt je v tomto ohledu naprostým opakem Rahnerova Abendlandu; za pozornost stojí srovnání Člověka hrajícího s pozdním Schmittovým textem Carl Schmitt, *Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into the Play* (New York: Telos Press Pub, 2009)., když oba autoři vyjadřují své názory skrze pojem hry a tragédie.

⁵⁷ Ten mj. konstatuje, že Evropa je jen jedna křesťanská říše a fantaskní konstrukty druhých, resp. třetích říší „nutně perverzní“, národní socialismus je asijským barbarstvím a odpadlictvím od Abendlandu; k tomu viz Johannes Holdt, *Hugo Rahner: Sein Geschichts- Und Symboltheologisches Denken* (Paderborn: F. Schöningh,

vyrovnává s národním socialismem i stalinismem ve svých švýcarských pracích věnovaných svobodě církve.⁵⁸

3.1.3 Válečná léta, švýcarský exil, kontakt s platformou Eranos

Svět se ale ubírá jiným směrem. To má bezprostřední dopad i na Rahnerův život a práci. Po Anschlussu Rakouska v březnu 1938 je innsbrucká teologická fakulta uzavřena, Rahner, coby státní zaměstnanec, předčasně pensionován. Přesunuje se do švýcarského Sittenu, kde se po následujících sedm let plně věnuje patrologickému studiu.⁵⁹ Zároveň domýšlí otázky místa církve v kontextu evropské kultury, resp. významu evropského kulturního prostředí pro vznik a utváření křesťanství. To je nejen problém politicky aktuální, ale pro Rahnera i zcela zásadní odborně, coby problém interpretace církevních dějin vůbec. Jeho působení a teologická práce se výrazně vyhraňují nejen proti tendencím relativizovat roli církve a křesťanství coby živé součásti evropské současnosti, ale zároveň i proti názorům, že antická kultura a následně vliv celé evropské historie negativně ovlivnily a zdeformovaly jádro křesťanství jako takového. Pohled Hugo Rahnera je právě opačný. Rahner poukazuje na to, že tyto vlivy mají zároveň i neodmyslitelnou konstitutivní roli, a navíc, pokusy nějaké hypotetické jádro o ně očist'ovat narážejí na to, že jen skrze ně je nějaké takové jádro pro nás vůbec přístupné. Rahnerova symbolická teologie, jak ji dále popíšeme, právě jde v tomto smyslu zcela radikálně proti přístupům Rudolfa Bultmanna či Hermana Gunkela, ale i poválečným snahám tzv. „La nouvelle théologie“ o očistění formy i obsahů teologie i církevní praxe o scholastické vlivy⁶⁰.

Rahner není ovšem úzkoprsým konzervativcem doktrinárního stříhu, je inovátorem otevřeným novým podnětům a impulzům. Ve švýcarském exilu se setkává s Carlem Gustavem Jungem a jeho spolupracovnicí Olgou Froebe-Kapteynovou, organizačně zaštiťující fungování

1997), p. 15. Rahner často cituje Hackerův spis *Vergilius, otec Abendlandu*“, věnovaný právě otázce evropanství; Theodor Haecker, *Vergil. Vater Des Abendlands.*, 1st edn (Leipzig: Jakob Hegner, 1931).

⁵⁸ Hugo Rahner, *Abendlandische Kirchenfreiheit Dokumente Über Kirche Und Staat Im Früheren Christentum*, 1st edn (Einsiedeln: Benziger, 1943).; Hugo Rahner, *Die Martyrerakten Des Zweiten Jahrhunderts*, 2nd edn (Freiburg: Imprimatur, 1953).

⁵⁹ Paradoxně jde pro Hugo Rahnera, jak to sám později charakterizuje, o „nejkrásnější léta mého vědeckého života“ Holdt, *Hugo Rahner*, p. 69.

⁶⁰ Rahner poukazuje ve smyslu své symbolické teologie na slabá místa takových snah. Zastává se následně i encykliky „*Humani generis*“, proti tomuto směru teologického uvažování namířené, k tomu blíže viz Holdt, *Hugo Rahner*, pp. 157–59.

“Kruhu Eranos”⁶¹, iniciativy, která by se dnešními slovy nejspíše dala označit jako think tank. U jezera Maggiore v Asconě Eranos pravidelně pořádá setkání významných myslitelů a jejich příspěvky publikuje ve zvláštních ročenkách. „Zde mohl před zaujatými a vybranými posluchači a představiteli vícerych oborů konečně (svou) znovuobjevenou symbolickou teologii, pro níž jevíli jeho odborní kolegové dosud jen malé pochopení, v její plně šíři prezentovat.“⁶² Kromě vnímavého publika⁶³ se zde ovšem Rahner dostává do kontaktu právě přímo s Carl Gustavem Jungem a jím osobně inspirovaným a rozvíjeným „návratem mýtu“. Pro Junga je mýtus nejenom neoddělitelnou součástí kolektivního nevědomí a osobní psychické konstituce osobnosti, ale i klíčem k nim.⁶⁴ Oproti dobovým tendencím uplatňovat na otázky společenských věd přístupy, které se osvědčily v přírodních vědách⁶⁵, vystupuje Jung a jeho okruh⁶⁶ a jeho následovníci s radikálně opačným pohledem. To je pro Rahnera povzbuzením a zdrojem inspirace v jeho teologické práci, a na druhé straně i bezprostřední výzvou obhájit význam křesťanství vůči univerzalizujícím jungovským představám o významu mýtu obecně. Rahner se snaží v rámci svého působení v Eranu poukazovat právě na jedinečnost křesťanství, které není odvoditelné od mýtů, které mu předcházely, a přitom i řešit otázku, jak lze tuto jedinečnost prostředkovat v kontextu mezikulturního dialogu.⁶⁷ V plně šíři jeho představ se mu to nedaří, což postupně vede k tomu, že se Hugo Rahner s Eranem rozchází.⁶⁸ I tak je Eranos

⁶¹ K Rahnerovu vztahu k okruhu Eranos viz blíže Karl H. Neufeld. 155-156 ; otázky osobních vztahů vůči Eranu a Jungovi též popisuje *‘Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe’: Hugo und Karl Rahner - Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft*, ed. by Abraham Peter Kustermann (Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Sekretariat, 1993).

⁶² Alfons Rosenberg, ‘Hugo Rahner’, *Tendenzen Der Theologie Im 20. Jahrhundert*, Eds. Schultz, Hans Jürgen (Stuttgart/Olten: Walter, 1966), p. 653, s.447–53.s. 450, citováno v Karl H. Neufeld. S. 153

⁶³ Mimo jiné i takové osobnosti jako Martin Buber, Paul Tillich či Erwin Schroedinger nebo Daisetz T. Suzuki

⁶⁴ Ponechme stranou Jungovy teoretické práce a zmiňme na tomto místě jen Carl Gustav Jung, *Červená kniha: Liber Novus*, 2016.

⁶⁵ Osvícenská kritika skrze comptovský pozitivismus, metodologické vymezení Wilhelma Diltheye a novokantovskou filosofickou fundaci Hanse Vaihingera zformovala dodnes převládající model technizace a matematizace humanitních disciplín, vrchol jeho vlivu lze datovat do přelomu padesátých a šedesátých let dvacátého století. Ve vztahu k teologii viz specificky Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 676, 1. Aufl (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987). Tento model myšlení je asociován s ordinalisticko - kardinalistickou hodnotovou perspektivou, jak ji popíšeme dále v souvislosti s pojetím hry u Jürgena Moltmanna.

⁶⁶ V této souvislosti zmiňme zejména Karla Kerényi, Josepha Campbella, Mirceu Eliade; ve vazbě k problematice hry viz kupř. Joseph Laycock, *Dangerous Games: What the Moral Panic over Role-Playing Games Says about Play, Religion, and Imagined Worlds* (Oakland, California: University of California Press, 2015), pp. 67–68.

⁶⁷ Eranos, byl založen Olgou Frobe-Kapteyn z podnětu Rudolfa Otto v roce 1933 právě jako platforma, která měla za cíl prostředkovat dialog mezi Západem a Východem

⁶⁸ Karl Rahner glosuje, že Huga Eranos „hodil přes palubu“. Eranos ovšem zůstává i v dalších letech křesťanské teologii otevřený. Aktivně se jej v šedesátých letech účastní mj. i Jean Daniélou, jezuita, francouzský teolog, koncilní tajemník, spolupořadatel sborníku k šedesátým narozeninám Hugo Rahnera - Jean Daniélou and Vorgrimler, Herbert, *Sentire Ecclesiam - Das Bewußtsein von Der Kirche Als Gestaltende Kraft Der Frömmigkeit*.

pro Rahnera, který se jeho setkání účastní mezi léty 1943 -48, zdrojem inspirace k jeho nejlepším pracím. A naopak on sám otevřel jungovskému okruhu duchovní a myšlenkový stavět raného a středověkého křesťanství.

3.1.4 Poválečné Rahnerovy aktivity v období kulturního a intelektuálního ideologického pnutí a vítězího technicko-instrumentálního myšlení

Po znovuotevření Teologické fakulty se Hugo Rahner vrací roku 1945 ve funkci děkana do Innsbrucku, v letech 1949/50 působí jako její rektor; následně zastává funkci rektora innsbrucké jezuitské koleje. Tak Rahner dochází v rámci řádu, církve i společnosti výrazného osobního docenění a vlivu, jsou mu svěřeny významné akademické funkce. Jeho myšlení ovšem i v této situaci zůstává vyhraněné a ve zřetelném napětí vůči převládajícím dobovým intelektuálním i teologickým schématům.

Poválečná doba znovu a nově staví problém evropské identity, kultury a tradice. Velkou otázkou a mementem je reflexe války. Není to jen prostá repetice traumatu války předchozí. Čerstvá zkušenost ideologického, etnického a národnostního běsnění a ovšem i selhání intelektuálních elit a kolaborace celých církví je důvodem k zásadní reflexi. Ta se ovšem bude bolestně rodit až na ploše dlouhých desetiletí⁶⁹. Bezprostřední reakcí v poválečných letech je buď prostý eskapismus, hluboký pesimismus nebo naopak technický optimismus postavený na týchž schématech, která válku vyvolala. Evropské filosofické myšlení této doby je pod vlivem chmurně zatěžklého existencialismu. Tradiční akademické a církevní elity se ocitají v intelektuální defensivě, kdy pocítují dále rostoucí erozi své relevance i autority klasické kultury, etiky, duchovna vůbec. To se děje i na úrovni konkrétních myslitelů – ti, kdo prokázali za válečných let svou integritu, buď nepřežili⁷⁰, nebo často prostě zůstávají po emigraci ve Spojených státech amerických⁷¹. Evropa ztrácí pozici nejen mocenské a politické, ale i morální a intelektuální autority. Napětí mezi církevním životem, teologickými modely světa, lidské

Festschrift Zum 60. Geburtstag von H. Rahner (Freiburg-Basel-Wien, 1961). Teologické myšlení protestantských kořenů a symbolicky orientované bylo u samých základů Erana vůbec; nejen skrze vliv Rudolfa Otto, ale i Gerarda van der Leeuwa.

⁶⁹ K zásadní reflexi dojde až na přelomu šedesátých a sedmdesátých let, a tato reflexe, jak popíšeme, bude jedním z významných impulzů pro Moltmannovu teologii hry

⁷⁰ Jako Dietrich Bonhoeffer, Theodor Hacker

⁷¹ Jako Max Horkheimer, Theodor Adorno, Paul Tillich,... což ovšem, jak je zřejmé z příkladu Roberta Oppenheimera, neznamená, že za oceánem je snadné zásadově ideály evropského humanismu zastávat

psychiky a morálky, a společenskou praxí, válkou nevyústilo ke katarzi, ale ještě více se prohloubilo⁷².

Konec čtyřicátých let a léta padesátá jsou zároveň i obdobím politické i intelektuální polarizace Evropy „západní“ a „východní“. Společný je pak takto rozdělené Evropě vliv fascinujícího vývoje přírodních věd, jak v teoretickém, tak prakticko-technickém smyslu.

A rovněž i na jedné straně železné opony deklarovaný a na druhé skutečný posun k sociální kohezi, zvyšující se životní úrovni a kvalitě života vůbec. Na tomto základě se dále upevňuje a rozvíjí chápání abstraktního teoretického myšlení jako „opravdového“ a objektivního základu světa a exklusivního nástroje, kterým člověk tento svět může uchopit. Souběžně se rozvíjí futurologický optimismus, s kombinací romanticko-literárního a ideologického básnění, uvěřitelných extrapolací opravdu překotného technologického vývoje včetně vstupu člověka do kosmu, a víry v kulturní a sociální inženýring. Co bylo až dosud do značné míry skryté, získává konkrétní obrysy – ve svých možnostech rozvoje i své naprosté ničivosti.

Křesťanský étos dále stagnuje a je vytlačován fascinací technikou a přírodními vědami, dalším zmasověním kultury. Ideologický a ekonomický objektivismus zároveň upevňují antropologický subjektivismus a sebestřednost. Křesťan i církev ztrácejí v tomto civilizačním kontextu relevanci. Církev jako instituce a teologie jako autorita se přesunují do nostalgicko-etnologického registru a mnozí teologové to berou jako nezvratný fakt.⁷³ Dobové teologické pokusy dobrat se napřímo relevance sice již nemají podobu úvah o nahrazení Starého Zákona výborem z germánských mytologií, ale jsou obdobně násilné a nepřesvědčivé. Zmiňme jako z dnešního pohledu již jen kuriozní úvahy Clemense Brockmollera, který souběžně s tím, že „křesťanství by nemělo být ve službách umírající kultury“ přímo hovoří o „křesťanství atomového věku.“ Spiritualizuje atomovou energii, kterou vnímá jako médium zduchovnění této kultury⁷⁴. Takový dotyk duchovna a inženýrství je extrémní, doba ale přímo inspiruje úvahy „církevně futurologické“.⁷⁵

⁷² K této otázce se podrobněji vrátíme v dalších kapitolách v souvislosti s teologickým programem Jürgena Moltmanna

⁷³ K reflexi tohoto vývoje viz Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung; Die Macht: Versuch einer Wegweisung* (Ostfildern; Paderborn: Matthias Grünewald: F. Schöningh, 2016), pp. 90–116., ke Guardinovo „obratu k pesimismu“ viz i Holdt, *Hugo Rahner*, pp. 17–19. Podrobně se k tématu vrátíme v kapitole věnované Moltmannovi.

⁷⁴ Klemens Brockmüller, *Christentum Am Morgen Des Atomzeitalters* (Frankfurt: Knecht, 1955)., s90, viz též Klemens Brockmüller, *Industriekultur Und Religion* (Knecht, 1964).

⁷⁵ Citace Karla Rahnera v Holdt, *Hugo Rahner*, p. 20.

Postoje poválečného křesťanského pesimismu, ale i nekritického všeobjímajícího aktivistického optimismu jdou ovšem přímo proti myšlení Hugo Rahnera. Ten je vybaven zkušeností s přímou intelektuální konfrontací se špičkami společenských i přírodních věd a v opozici se zmíněnými proudy naopak zdůrazňuje a dotváří kulturně hermeneutický koncept „Abendlandu“, v kontextu svěstojných symbolicko-teologických i eklesiologických postojů.⁷⁶ Katolická teologie ovšem směřuje k aggiornamentu II Vaticana, tedy k otevření se, aktualizaci světa než sebevědomému poukazování na potřebu „rozpomenutí“, teologického i kulturního, se kterým se Abendland Hugo Rahnera pojí. Aggiornamento se dotýká i teologického myšlení. Od symbolických vyjádření teologie směřuje k racionalitě a modelům myšlení i mluvy obvyklým ve společenských vědách, včetně kvantitativních metod, nového chápání teorie a praxe, falsifikace hypotéz jako metody odborného dialogu, vztahu jednotlivého a obecného a jejich tendence absolutizovat své soudy. To je přitom trend, který se týká i přírodních věd samotných. Zmiňme zcela vyostřený a (zatím stále) neúspěšný pokus postavit matematiku na jednotných a exaktních základech v podání Nicolase Bourbaki⁷⁷. V této době se prohlubuje matematizace ekonomie⁷⁸, sociologie⁷⁹, psychologie⁸⁰; ustavují se jako obory teorie systémů,

⁷⁶ V tom není ovšem zcela osamocený. Zmiňme v této souvislosti křesťanskou revui „Nový Abendland“ (Neues Abendland : Zeitschrift für Politik und Geschichte), vycházející v letech 1946 – 1958 v Mnichově a zaměřenou právě na obhajobu aktuálnosti významu církevně-kulturně-humanistického místa pojmu Abendland; revue ovšem svým významem nepřekročila regionální zasazení do specifického kontextu německého jihu; právě v době, kdy je její vydávání zastaveno se i Hugo Rahner odmlčuje a v šedesátých letech se „Abendland“ stává překonaným konstruktem, vůči kterému se mnozí dodnes negativně vymezují, někteří jej konzervativně a spíše staromilsky obhajují, ovšem není aktivně rozvíjen jako možná plnohodnotná odpověď na aktuální výzvy

⁷⁷ Sdružení matematiků vystupující pod fiktivním pseudonymem Nicolas Bourbaki, na základě dojmu, že práce předchozích generací matematiků byly poněkud nahodilé, neucelené, definatoricky kolísající, metodicky nevyrovnané, zatížené tradicí, intuicí a matematickým národovectvím, se snaží od třicátých let do současnosti vytvořit jednotný přehled veškeré matematiky na základě cantorovské teorie množin. Tato snaha narazila na nejednoznačnosti teorie množin jako takové (o vztahu teorie množin a teologie blíže dále v souvislosti s nicotou a hrami Zákona v kapitole o *Prvních, jimž je dána svoboda*) a celý pokus je dodnes monumentálním torzem i přes nedávnou publikaci (s přestávkou padesáti let!) zatím posledního XIV dílu: Nicolas Bourbaki, *Topologie algébrique: Chapitre 1 à 4, Éléments de mathématique*,... (Heidelberg New York Dordrecht London: Springer, 2016). Ohledně Nicolase Bourbakiho blíže kupř. Amir D Aczel, *Umělec a matematik: příběh o Nicolasi Bourbakim, geniálním matematikovi, který nikdy neexistoval* (Praha: Academia, 2008).

⁷⁸ Prosazuje se tinbergenovská ekonometrie (Jan Tinbergen, nositel první Nobelovy ceny za ekonomii), včetně distinkce mezi cíli a nástroji ekonomické politiky.

⁷⁹ V československých podmínkách dobře tento trend ilustrují metodické práce Václava Lamsera Lamser, Václav, *Základy Sociologického Výzkumu* (Praha: Svoboda, 1966), Resp. Lamser, Václav and Růžička, Ladislav, *Základy Statistiky pro Sociologii* (Praha: Svoboda, 1969). Lamser ovšem sám zdůrazňuje potřebu kvantitativní metody vědecké práce harmonizovat s jejím obsahem, viz. Lamser, Václav, *Komunikace a Společnost: Úvod Do Teorie Společenské Komunikace* (Praha: Academia, 1969).

⁸⁰ Prosazuje se Hans Eysenck s empirickou psychologií postavenou na statistických šetřeních a jejich faktorové analýze. Ještě dál jde zájem Jacquese Lacana, který ve svých modelech odkazuje na algebraické (cyklické grupy) i topologické struktury, včetně teorie uzlů. Psychologie si osvojuje „programované učení“ a vznikají až kuriosní,

kybernetika, informatika. To vše v úzké vazbě na technický pokrok a prostředky, které zároveň přináší. Tyto přístupy dávají i praktické a viditelné výsledky. Abstrakce a myšlení v modelech proniká i do výtvarného umění, literatury, hudby, ba i humoru⁸¹ a vytlačují kvalitativní chápání umění a jeho symbolický společenský étos. Právě na přelomu čtyřicátých a padesátých let upadá vliv avantgardního myšlení, strukturalismus a postmoderna dekonstruuji naraci a symboly a dovršují tak od poloviny devatenáctého století patrný trend odvratu moderny od křesťanských symbolů a narace⁸².

Tyto posuny se týkají i biologie, u které přerod směrem k biochemii a étosu exaktní vědy koreluje s objevem DNA. A právě zde, ale i v ostatních myšlenkových proudech se zároveň prosazuje model myšlení, postavený na abstrakci a na ní aplikované hodnotové soudy, odvolávající se na Darwinovou evoluční teorii, ekonomický liberalismus Adama Smithe, uchopený prismatem rakouského marginalismu, a generací Bauhausu rozšířenou kulturu funkce⁸³.

Snaha o čisté myšlení, chápání světa i historie v evolučních a funkčních, respektive ekonomických kategoriích, nachází svou odezvu i v teologii. V katolickém kontextu – pro Hugo Rahnera a vznik i působení jeho práce *Člověk ve hře* významném – se evoluční étos prosazuje skrze Teilharda de Chardin; sklon k teologické abstrakci se výrazně představuje skrze transcendentální teologii, kterou úspěšně razí Hugův mladší bratr Karl. Tyto teologické proudy mají tendenci vytvářet vlastní komplexní definatorický prostor a svůj vlastní jazyk; takto demonstrují i prakticky realizují odstup od tradičního teologického myšlení a historického kontextu. Nejen jazykově jej mají tendenci uzávorkovat. V mnoha ohledech se shodují s reformačním vnímáním, kdy po počátcích autenticky inspirovaných Božím slovem, přichází „deformatio“,... s potřebou reformy, jako korektivu teologie i církve. Teilhard i Karl Rahner ve své době potřebu změn – nejen ve smysl kontinuální změny, ale zásadního obratu – opakovaně zdůrazňují.⁸⁴ Aggiornamento, reforma, není namířena jen dovnitř, ale i navenek. To, že je opuštěn nepružný základ církevní historie, jazyka, symbolů, má za cíl umožnit církvi

avšak vlivné texty, jako James Gordon Holland and B. F Skinner, *Analysis of Behavior: A Program for Self-Instruction* (New York: McGraw-Hill, 1961).

⁸¹ Zmíňme matematizující experimenty hnutí Oulipo

⁸² *Eretica: The Transcendent and the Profane in Contemporary Art*, ed. by Demetrio Papanoni (Milan : London: Skira ; Thames & Hudson [distributor], 2007), p. 20.

⁸³ Právě zde, jak uvidíme, naváže svým myšlením o hře Moltmann

⁸⁴ Na tomto půdorysu pak probíhá i II. Vatikánský koncil, který Karl Rahner vnímá právě jako dějinný zvrat a nástup nové éry křesťanství

kontextuálně působit.⁸⁵ Tento objektivizující, od historie se očišťující a inkluzivní přístup v sobě ovšem skrývá určitou aroganci, danou tím, že jeho východiska prostě nejsou a nemohou být zdaleka tak neutrální, za jaká je sám považuje.⁸⁶

Naznačená východiska resp. přístupy teologického katolického *aggiornamenta* se mohou jevit v poměrně zásadním rozporu s myšlením Hugo Rahnera, jak naznačuje srovnání s bratrem Karlem, *par excellence* představitelem proudu dobového objektivizujícího myšlení. Teologický vztah s bratrem Karlem je na tomto místě hoden zvláštní zmínky. Hugo klade důraz na kontinuitu evropské kultury, na její neoddělitelnost od křesťanství. Má za to, že v ní lze nalézt odpovědi na palčivé současné otázky, resp. že pokusy vztah k minulosti popřít jsou nemožné, především teologicky, právě proto, že křesťanství jako takové je neoddělitelné od svých symbolických kořenů a celé lidské evropské tradice, zahrnující etiku, vzdělání, vztah ke světu. Roli církve vnímá jako nenahraditelnou, jako instituci, udržující kontinuitu a jednotu obsahu, která skrze osoby, liturgickou praxi, osvětu, konkrétně udržuje sdílení symbolického rámce prostředkujícího tajemství vtělení. Oproti „hugovskému“ pohledu přístup „karlovský“⁸⁷ je na teologické úrovni vyhraněně subjektivní, a přitom racionalizující; programově se snaží vymanit z jazykového a symbolického horizontu tradice, církev zde není především strážcem odkazu, učitelkou, souputnicí, ale nově institucí s ambicí na těchto racionálních základech svět přímo transformovat. Hugovský respekt před jinakostí, který se opírá o snahu chápat odlišné kulturní pozadí skrze plné uvědomění vlastních východisek, je v kontrastu s představou, že právě založení teologie v abstraktním myšlení zajistí její kulturní neutralitu a snadnou transpozici do partikulárních kontextů. Sebevědomí této teologie se projevuje její tendencí k normativním soudům a určité přezíravosti jak k minulosti, tak i současným alternativním teologickým přístupům.

⁸⁵ K tomu viz kupř. Walbert Bühlmann, *Wo Der Glaube Lebt: Einblicke in Die Lage Der Weltkirche* (Freiburg: Herder, 1974). dílo, které Karl Rahner označil za „knihu roku“ - Holdt, *Hugo Rahner*. Nebo Walbert Bühlmann, *Weltkirche: Neue Dimensionen: Modell Für Das Jahr 2001* (Graz: Verlag Styria, 1984). K tématu kontextu podrobně v dalším v souvislosti s Moltmannovým teologickým programem.

⁸⁶ Na nevyváženost pohledu Karla Rahnera na II. Vatikánský koncil jako revoluční vypořádání s minulostí poukazuje kupř. Yves Congard výčtem desítek odkazů koncilních dokumentů na předchozí koncily v Yves Congard, Giuseppe Alberigo, and Hermann Pottmeyer, *Kirche Im Wandel. Eine Kritische Zwischenbilanz Nach Dem Zweiten Vatikanum*, 1st edn (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1982), p. s. 12 a dále.; Holdt se odvolává na Jana Grootaerse Jan Grootaers, *Actes et Acteurs à Vatican II*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 139 (Leuven: University Press : Uitgeverij Peeters, 1998). a dokumentuje masivní koncilní převahu biskupů evropského původu, čímž zpochybňuje, že by tematicky i participací byl koncil prvním skutečně světově všeobecným. Holdt, *Hugo Rahner*, p. 79. S odstupem let vystupují tyto pochybnosti ještě plastičtěji.

⁸⁷ Obsáhlý rozbor rozdílů v těchto přístupech viz Holdt, *Hugo Rahner*, pp. 140–88. Holdt používá pro „hugovské“ myšlení pojem „syntetické“

Za horizontem těchto rozdílů je ovšem zjevná společná linie spojující konzervativní katolicismus se současným myšlením a světem. Hugova hermeneutika, symbolické vyjadřování, kulturně podmíněné teologické myšlení, se z dnešního pohledu jeví jako legitimní a obvyklý standard teologické práce, stejně jako Karlova teologie – po stránce obsahové i formální. Bratři Rahnerové přitom prožili většinu života v osobní, profesní i citové blízkosti⁸⁸; je zřejmé, že pro Hugo Rahnera byl Karl po řadu let, zejména v době, kdy se jeho teologie začíná výrazně prosazovat, zdrojem inspirace i výzvou své postoje v jeho neustálé blízkosti upřesňovat, rozvíjet, hájit. A jistě i naopak. V jistém smyslu jsou spisy Hugo Rahnera sdělné v plné plastičnosti svých výpovědí, představíme-li si, že byl Karl jejich kritickým čtenářem – a naopak. Chápání hry u Hugo Rahnera⁸⁹ je v mnohém subversivní oproti myšlení jeho bratra, ale v součtu Hugova teologie hry, jak ukážeme, v mnoha ohledech směřuje právě k důrazům teologie Karlovy.⁹⁰

V padesátých Hugo Rahner letech publikuje spíše příležitostné texty, jinak je výrazně vytížen praktickými povinnostmi a příležitostnou publicistikou. Na vrcholu tvůrčích sil přichází v roce 1960 diagnóza Parkinsonovy choroby. Její postup je velmi rychlý, natolik, že Hugo Rahner již roku 1962 odchází do ústraní. Dokáže ještě uspořádat to, co považuje ve svém díle za nejdůležitější, do třísvazkového vydání. Roku 1964 se uchyluje do Mnichova, jezuitského zařízení pro seniory, kde je mu poskytována potřebná péče; tam roku 1968 umírá.

⁸⁸ Připomeňme, že Hugo byl o čtyři roky starší než Karl, jejich sourozenci jsou buď starší (dvě sestry) či mladší; Hugo mentoruje Karla v rámci noviciátu řádu, do nějž oba vstupují; oba působí v Innsbrucku po celá padesátá léta na téže fakultě.

⁸⁹ A v plné míře zejména pak u Moltmanna

⁹⁰ Zvláštní vztah obou bratrů reflektuje i sekundární literatura, věnovaná oběma teologům. Karl Neufeld v úvodu své obsáhlé životopisecké monografie věnované oběma bratrům široce zdůvodňuje, nakolik je obtížné jejich život, dílo, působení vůbec oddělit; v tomto smyslu životopisci „dvojživotopis“ vlastně usnadňuje práci. Práce věnované specificky Hugo Rahnerovi mají tendenci zdůrazňovat vzájemnou soutěživost mezi oběma bratry. Zmínme dva bonmoty citované v Holdt, *Hugo Rahner*.140: „Strávím celý zbytek života tím, že budu překládat spisy svého bratra do němčiny“... poukazuje Hugo na obtížný styl svého bratra (v tom se shoduje například s Yvesem Congarem, Congar, Yves, ‘Rozhovor’, *30 Tage in Kirche Und Welt*, 1993.3, 20–25.) Naopak Karl poznamenává: „Mnohdy mi bratr říkal zlomyslnosti; já jsem ovšem reagoval stejně jízlivě: Milý Hugo, to jsi asi tak úplně nepochopil. Jsi opravdu kvalitní a velice zajímavý církevní historik, ale z moderní a sublimní teologie sis toho bohužel příliš neodnesl“. Karl Rahner, Paul Imhof, and Hubert Biallowons, *Glaube in Winterlicher Zeit: Gespräche Mit Karl Rahner Aus Den Letzten Lebensjahren*, 1. Aufl (Düsseldorf: Patmos, 1986), p. 13.

3.1.5 Teologické práce Hugo Rahnera

Patristika a Rahnerova tematická metoda

Jak jsme již zmínili, pro Hugo Rahnera byl charakteristický osobitý konzervatismus, který vycházel z hluboké a průřezové znalosti evropské kultury obecně a církevních dějin specificky. Patrologii nevnímal jako odtažitě akademickou disciplínu⁹¹, ale dával jí dogmatický přesah⁹² – „chtěl představit teologické myšlení Otců tak, aby bylo přínosem pro současnou věrouku“⁹³. Preferoval proto při své práci „tematickou metodu“, pohled, který určité zvolené téma rozebírá napříč přístupy Otců i církevní tradice.⁹⁴ Takový přístup mu ovšem současně otevíral řadu souvislostí, a ve svém důsledku dal jeho historické práci i dogmatický rozměr a možnost živě prezentovat zpracovaný materiál vůči současnému diskursu a aktuálním diskutovaným otázkám.

Hugo Rahner se vymezoval vůči dobovému patristickému nominálnímu historismu, stejně jako nekritickému dogmatickému schematismu.⁹⁵ V Rahnerově pojetí je třeba jako východisko práce s prameny brát víru ve vtělení, ale pramenům, jejich autorům i době věnovat také pečlivou pozornost. Patristika má držet rovnováhu mezi božským a lidským, historickým a nadpřirozeným. Má respektovat, že skrze historii získává nadpřirozené konkrétní tvar, kontury. Odtud pak vychází Rahnerova obliba mysticky zaměřených autorů a na metodické úrovni pak postupné přibližování přístupům symbolické teologie. Ta se snaží integrovaně, ale nuancovaně, reflektovat jak dogmatické obsahy, tak formu, již byly vyjádřeny – řečí, obrazy, symboly - a

⁹¹ Hugo Rahner vstupuje do prostředí katolické akademické teologie, vzniklé na přelomu století za pontifikátu Lva XIII. Jak to později formuluje Jürgen Moltmann: „Došlo k návratu od fosilizovaných formulí víry současnosti k živým teologickým tradicím středověku a patristického období, ty byly předmětem studia bez předsudků za použití metod moderního historického výzkumu.“ Jürgen Moltmann, *Theology Today: Two Contributions towards Making Theology Present* (London : Philadelphia: SCM Press ; Trinity Press International, 1988), p. 28.

⁹² K výrazně dogmatickému charakteru teologické práce viz předmluva k Holdtově monografii Holdt, *Hugo Rahner*, pp. 9–10.

⁹³ Holdt, *Hugo Rahner*, p. 74.

⁹⁴ Jak Hugo Rahner uvádí v předmluvě ke svým třídílným vybraným spisům, dával tomuto přístupu přednost před alternativami: „monografickým“, „analytickým“, resp. „panoramatickým“ přístupem. K tomu blíže Holdt, *Hugo Rahner*, p. 74, poznámka 274.

⁹⁵ Katolická teologie je ke vztahu k metodice zkoumání pramenů víry dodnes do jisté míry rozpolcena mezi otevřenějším přístupem k použití metod běžných ve společenských vědách a konzervativními přístupy, které jsou ozvuky počátku 20. století pod vlivem Pia X, na rozdíl od svého předchůdce Lva VIII k modernismu zdrženlivého až nepřátelského

kteřá koresponduje a je podmíněna jak dobou, v níž konkrétní texty vznikají, tak i jejich obsahem. Od formy nelze ono jádro, obsahy, oddělovat, protože je jinak než skřze tajemství a symboly, plně vyjádřit není možné. Právě proto je pro teologa v Rahnerově pojetí, jak to charakterizuje Holdtova rahnerovská monografie⁹⁶, důležité vnímat celý symbolický horizont člověka; ten má hluboké kořeny a je široce sdílen napřič celou kulturou⁹⁷. Rahner zdůrazňuje v tomto smyslu období vzniku křesťanství. Zde se jedinečným a přelomovým způsobem setkává svět helénistické civilizace, integrující řecké mýty i relativně nové tradice filosofie, racionálního myšlení a uměleckého kánonu, s osobitou kulturou židovství. Kristus a evangelijní zvěst vrůstají právě do tohoto jedinečného symbolického horizontu. Skřze něj získává kerygma svůj výraz, a naopak jej osobitě formuje a přeznačuje. Rahner rovněž zdůrazňuje v této souvislosti i význam Říma, jako civilizačně organizačního modelu, který umožnil živou kulturní výměnu, sdílení symbolů, myšlenek i životních stylů na pozadí jednotného a relativně stabilního právně politického formátu, s řadou sociálních stereotypů, vůči kterým se křesťanství vymezuje a postupně je v mnoha ohledech asimiluje a akomoduje. Porozumět křesťanství nelze bez toho, abychom si jasně uvědomili právě tyto okolnosti, na jejichž základě vznikalo. Nejde o čistě akademický problém a otázku deskriptivního porozumění dávno neaktuálním dobovým souvislostem; jde o to, že onen symbolický horizont křesťanského mystéria, skřze nějž se zrodilo, je v Rahnerově uvažování i dnes pouze skřze něj autenticky přístupný. To ovšem radikálně podtrhuje jeho význam a zde právě je jádro zmíněného Rahnerova osobitého „symbolického“ konservatismu. Právě proto také klade Rahner důraz na mystické křesťanské proudy, na svátostnost. Totiž zejména skřze ně se symbolicko- mysterijní rozměr křesťanství neustále oživuje, skřze ně se aktualizuje, a to jak na úrovni jednotlivce, tak i generace, ba i kultury jako celku.⁹⁸ A naopak, tam, kde se živý kontakt se symboly, svátostmi, křesťanstvím jako mystériem rozvolňuje, člověk se ztrácí, jeho duchovní svět upadá. Touto perspektivou vnímá Rahner i místo a význam cířkve, která skřze svátostnost, mysticky orientovanou vroucnost, nenahraditelně prostředkuje křesťanskou víru jako takovou v její symbolické plnosti, jako jedinečné žité a zároveň přesahující tajemství.

⁹⁶ Holdt, *Hugo Rahner*.

⁹⁷ V dalším popíšeme, že ke srovnatelným metodickým závěrům dospívá i Moltmann. Pro něj jsou ovšem těžištěm zájmu symbolická vyjádření sdílená se současným světem a vstupující do současného světa, spíše než důraz na kompaktnost formy a obsahu tradičních vyjádření.

⁹⁸ Rahnera v tomto smyslu zásadně formoval Franz Joseph Dölger, s nímž úzce spolupracoval v rámci svého doktorského pobytu v Bonnu. Blíže viz Holdt, *Hugo Rahner*, s.79-80, zejména poznámka 296.

Tímto směrem je orientován i již zmíněný Rahnerův zájem o katechezi a pastýřskou péči na konci třicátých let. Oproti proudům kladoucím důraz na formy odvozené z Katechismu katolické církve zdůrazňuje potřebu zpřístupňovat právě symbolicko-prožitkovou dimenzi křesťanství, otevírat ji skrze antické křesťanství, které s evropským člověkem dodnes sdílí společnou metakomunikační úroveň symbolů. Tím lze překlenout rozdíl světa církve, a světského, církvi odcizeného, racionalizujícího diskursu.

Teologie Abendlandu

Rahnerovo teologické myšlení je v tomto smyslu velice kompaktní a jeho spisy i působení touto perspektivou získávají zřetelný a pevný základ. Rahner dále rozvíjí a konkretizuje výše popsané metodické přístupy ve vlastní ucelenou a svéráznou „teologii Abendlandu“⁹⁹. Pokusme se tento kulturně a historicky orientovaný teologický konstrukt stručně popsat za pomoci Holdtovy monografie, která identifikuje v teologii Abendlandu několik klíčových momentů.¹⁰⁰

Především Rahner podle Holdta zdůrazňuje v konceptu Abendlandu hluboký vnitřní vztah antické vzdělanosti a církve; ten se podle něho ve své plné podobě objevuje u Augustina, když „na cestě od Platona ke Kristu“ se „zrodil evropský humanismus“. Augustin, jak jej interpretuje Rahner, dokázal rozpoznat v plné šíři, jak je myšlení řady antických autorů (nejen Platona) křesťanské víře blízké, a pracuje s ním jako s autentickými a Logem inspirovanými křesťanskými zdroji. Antická tradice je dále i po pádu Římské říše uchovávána v prostředí klášterů; antický odkaz pak prostřednictvím scholastické tematizace Aristotela dostává i nový, osobitý výraz. Církev je zásadním způsobem zasazena do svých židokřesťanských a řecko-římských základů, je od nich neoddělitelná. Zároveň ale církev natolik silně formovala evropskou kulturu, že tato není bez křesťanského étosu a církevního vlivu myslitelná ani možná. V tomto smyslu Rahner konstatuje, že „to nejlepší a věčné na renesanci je to křesťanské“. Osvícenské pokusy o humanismus bez křesťanské spirituality, prostředkované církví, nejsou podle Rahnera životaschopné.

⁹⁹ Rahner shrnul své teologické úvahy o Abendlandu ve sborníku dílčích příspěvků, které se tématu dotýkají; Hugo Rahner, *Abendland. Rede Und Aufsätze* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1966).

¹⁰⁰ Holdt, *Hugo Rahner*, p. s. 91-101.

V kontextu takto chápaného Abendlandu vystupuje jednotící role církve a její jednota; jejími projevy jsou věrouka, liturgie, svátosti, model kněžství i „ideál křesťanské askeze“. To vše na základě jazykové i kulturní základny, zasazené do antiky a sjednocující celou křesťanskou Evropu; katolicita církve je právě tím, co bez ohledu na dobové politické pořádky činí prostor západního křesťanství společným - skrze národy a napříč národy. Oslabené vnímání této svodné jednoty podle Rahnera umožnilo strašlivé pnutí rasové, nacionalistické, třídní první poloviny dvacátého století. Právě posílení křesťanské spirituality – která konstituuje ducha Abendlandu – je pro něj cestou, jak tyto rozpory překlenout. Reformaci nevnímá Rahner jako zhroucení jednoty evropského křesťanství – i ve své pestrosti z reformace vzniklé církve původní a po staletí rozvíjený odkaz dále nesou a minimálně na půdorysu svátostí, liturgie, symbolů – což právě pro Rahnera je základ koncepce Abendlandu - zůstávají navzájem velmi blízké.

S tím úzce souvisí i nezávislý status, který si západní církve dokázala udržet a díky němuž se skrze církve prostředkovaná víra a její symboly nedostala nikdy do područí politických zájmů; duchovní svoboda a organizační nezávislost jsou pro Rahnera nezbytnou zárukou autenticity. V tomto smyslu je pro Rahnera pravá církve církvi bojující, církvi obhajující svou nezávislost, „církvi, která bojuje za to, aby se blížila svému vzoru, Kristu“. Takto interpretuje i dějinné souvislosti, kdy přechodně církve uplatňovala nepřiměřený politický vliv nebo naopak byla podřízena vlivu státu, jako epizody, úchylinky, které církve vždy překonala.

Církve přináší „Abendlandu“ skrze víru, kterou prostředkuje, skrze symboly, které pomáhá udržet a rozvíjet, ale i skrze praktickou roli, kterou hraje v životě věřících, zvláštní vyrovnanost, rovnováhu mezi světským a nadpřirozeným. Antický ideál zlaté střední cesty je skrze církve vyostřen souběžným vnímáním situace pádu člověka i spásy skrze Krista. Člověk, dokonalé stvoření k obrazu Božímu, v sobě ale zároveň nese hluboký sklon k ďábelské zvrácenosti; člověk je tvorem „mezi nebem a zemí“, a právě církve přináší zároveň odpověď „základním tajemstvím teologie mystériem vtělení Kristova“; církve dokáže mediovat skrze toto mystérium rovnováhu odmítání i přijetí světa. Tato „dialektika odstupů a otevřenosti“ je pro Abendland jedinečná.

Důraz na symbol a přirozený jazyk teologie

Zatímco výše stručně naznačená „teologie Abendlandu“ shrnuje Rahnerovo teologické myšlení obsahově, jejím pendantem je jeho již zmíněná metodologie teologické práce, která vychází ze stejných východisek. Rahner sám ji popisoval jako symbolickou či syntetickou teologii.¹⁰¹ Orientace na symbolická vyjádření, jimi prostředkované významy a na nich postavené uvažování je u Rahnera výrazná. Rahner se snaží vysledovat, jak se k určitému tématu teologie, resp. teologové, napříč historií i myšlenkovými proudy vymezují. Tím získává téma samo na plasticitě, skrze vývoj teologické tematizace, shody i rozpory pohledů oproti obvyklému zaměření na osobu, dobu či jednotlivé téma v konkrétním dobovém kontextu. Rahner tento přístup – v době, kdy neexistovaly elektronické knihovní zdroje ojedinělý - uplatňoval obecně. Jde o rozvrh, jímž přibližuje své teologické chápání tématu, daného na pozadí obvykle antických, raně křesťanských a středověkých autorů.

V jeho podání se dílčí příspěvky pak vesměs skládají ve velmi přesvědčivý obraz. Tematické vztahy k historii totiž předznamenává i Rahnerovo syntetické uvažování jako dogmatickou metodu. Rahner identifikuje kořeny pojmů a vývoj jejich vnímání skrze konkrétní citace, úsporně aktualizuje a shrnuje ve vlastní závěry. Vyhýbá se – programově – vytváření nových autonomních teologických konstruktů či terminologie, preferuje přirozený jazyk, resp. pojmy a přístupy již historicky zažit¹⁰². Na jazykovou stránku svých prací klade Rahner zcela mimořádný důraz.¹⁰³

To nijak neubírá na originalitě jeho výkladu a závěrů. Nicméně již ve své době byla forma jeho textů vnímána jako nadneseně básnická. Rozvoj kategoriálního myšlení, obliba v racionalizujících modelech a příklon k technickému, odbornému, ale do značné míry umělému jazyku se postupně během Rahnerova působení prosadily jako běžný standard i v teologii, a to i katolické. Protože Rahner šel programově směrem opačným, ještě za

¹⁰¹ Metodický rozměr Rahnerovy teologie jako model „teologického myšlení“ obsáhle analyzuje Holdt: Holdt, *Hugo Rahner*, pp. 156–88.

¹⁰² Názorný je podrobný přehled, jak Rahner pracuje ve svých pracích s pojmem „Srdce Páně“, na němž staví své christologické i eklesiologické úvahy. Vojtěch Janšta, ‘Christologické a eklesiologické Inspirace v díle Hugo Rahnera’ (Univerzita Palackého, 1995).

¹⁰³ K významu jazyka pro Rahnerovu teologii viz Holdt, *Hugo Rahner*, p. 141.

Rahnerova života došlo k tomu, že i mnohým současníkům se „jeho teologie musela jevit jako odcizená, nečasová, exotická“.¹⁰⁴

Přehled Rahnerových spisů

Souhrn spisů Hugo Rahnera obsahuje více než osm set položek; z velké části se jedná o příležitostné příspěvky, recenze; Rahner je autorem cca 100 slovníkových hesel. Z Rahnerových raných prací v třicátých letech zasluhují pozornost¹⁰⁵ *Dialektika dějin papežství*¹⁰⁶, úvaha o teologickém rozměru církevních dějin, a také zmíněná *Teologie zvěstování*¹⁰⁷, v níž rozvinul Rahner svůj program formou vhodnou pro katechezi a pastorači. Jak jsme již zmínili, mimořádně plodným obdobím byla pro Rahnera léta švýcarského exilu; vychází *Akta mučedníků z druhého století*¹⁰⁸ (1941) a kniha *Svoboda církve v Abendlandu*¹⁰⁹ (1943); oba spisy zdůrazňují právě svébytnost církevní autonomie; jsou také dobově aktuální jednoznačným vymezením vůči totalitárním režimům. Velký ohlas měla sbírka komentovaných církevních zpěvů *Mater Ecclesia*¹¹⁰ (1944). Rahnerova spolupráce s Carlem Gustavem Jungem, resp. okruhem Eranos, byla, jak jsme zmínili, pro Rahnera mimořádným tvůrčím impulzem; přispívá do sborníků Erana; ze svých textů pro Eranos pak vychází při vydání *Člověka ve hře*¹¹¹ (1949) ale i rozsáhlé zásadní studie *Řecké mýty s křesťanským významem*¹¹² (1945).

V poválečném období se Rahner věnuje zejména recenzní činnosti a časopiseckým příspěvkům. V roce 1950 vychází v souvislosti s vyhlášením dogmatu o nanebevzetí jeho práce *Marie a církev. Deset kapitol o duchovním životě*¹¹³ (1950). Tři práce v padesátých letech Rahner věnuje Ignácovi z Loyoly. Návazně na čtyřsté výročí jeho úmrtí společně s Leonhardem von Matt,

¹⁰⁴ Holdt, *Hugo Rahner*, p. 62.

¹⁰⁵ Holdt cituje dobové hodnocení Franze Laknera v medailonu k Rahnerovým šedesátinám; Holdt, *Hugo Rahner*.s 68-69; Franz Lakner, 'Der 60 Geburtstag von P. Hugo Rahner S.J. - Ein Tag Der Freude Und Des Dankes', *Korrespondenzblatt Des Collegium Canisianum*, 94.4 (1960), 13–17.

¹⁰⁶ Hugo Rahner, 'Dialektik Des Papstgeschichte', *Zeitschrift Fur Katolische Theologie*, 61 (1937), 99–104.

¹⁰⁷ Hugo Rahner, *Eine Theologie Der Verkündigung* (Freiburg: Herder, 1939).

¹⁰⁸ Rahner, *Die Martyrerakten Des Zweiten Jahrhunderts*.

¹⁰⁹ Rahner, *Abendlandische Kirchenfreiheit Dokumente Über Kirche Und Staat Im Früheren Christentum*.

¹¹⁰ Hugo Rahner, *Mater Ecclesia Lobpreis Der Kirche Aus Dem Ersten Jahrtausend Christlicher Literatur*, 1st edn (Einsiedeln: Benziger, 1944).

¹¹¹ Rahner, *Člověk*.

¹¹² Hugo Rahner, *Griechische Mythen in Christlichen Deutung* (Zurich: Rhein - Verlag, 1945).

¹¹³ Hugo Rahner, *Maria Und Die Kirche: Zehn Kapitel Über Das Geistliche Leben*. (Innsbruck: Marianischer Verlag, 1951). , česky Hugo Rahner, *Maria a církev* (Velehrad; Olomouc: Refugium Velehrad-Roma ; Velehrad, 1996).

v několika jazycích zároveň, publikuje Rahner monografii *Ignác z Loyoly*¹¹⁴ (1955); téměř současně vychází i osobitá sbírka *Ignác z Loyoly, korespondence s ženami*¹¹⁵ (1956). Z prací věnovaných zakladateli jezuitského řádu stojí za zmínku i *Rozbor Ignácovy spirituality*¹¹⁶ (1949).

Práce věnované teologii Abendlandu a s ní úzce spjaté eklesiologii pak v šedesátých letech Rahner pořádá do souhrnných svazků *Symbole církve; eklesiologie Otců*¹¹⁷ (1964) a *Abendland*¹¹⁸ (1966).

3.1.6 Shrnutí

Jak stručně Rahnerovo dílo a působení shrnout? Z výše popsaného přehledu by bylo možné do určité míry usuzovat, že byl Hugo Rahner v mnoha ohledech ve své době nepochopeným okrajovým myslitelem a z pohledu svého okolí do jisté míry podivínským solitérem.¹¹⁹ Tomu tak ovšem není, jeho publikace se těšily dobově značné popularitě, přestože jeho politická teologie a dogmatické úvahy zůstaly nedoceny. Byl zároveň schopným organizátorem a člověkem otevřené komunikace, sociálně obratným.¹²⁰

Jeho myšlení se doplňuje s tvorbou a působením některých výrazných osobností jeho doby. Již jsme zmínili Romana Guardiniho, s jeho pojetím liturgie, symbolu, Abendlandu – a ostatně i hry.¹²¹ Hra, resp. oslava se v době Rahnerovy aktivní tvorby také objevuje v díle Josepha

¹¹⁴ Hugo Rahner and Leonard von Matt, *Ignatius von Loyola*, 1st edn (Würzburg: Echter, 1955). česky Hugo Rahner and Leonard von Matt, *Ignác z Loyoly* (Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004).

¹¹⁵ Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel Mit Frauen*, 1st edn (Freiburg: Herder, 1956).

¹¹⁶ Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola Und Das Geschichtliche Werden Seiner Frömmigkeit*, 1st edn (Anton Pustet Verlag, 1949). česky Hugo Rahner and others, *Ignác z Loyoly: a dějinné pozadí jeho spirituality* (Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012).

¹¹⁷ Hugo Rahner, *Symbole Der Kirche. Die Ekklesiologie Der Väter*, 1st edn (Salzburg: Otto Muller Verlag, 1964).

¹¹⁸ Rahner, *Abendland*.

¹¹⁹ Janšta ve své monografii Janšta, pp. 80–86. konstatuje, že Hugo Rahner jen sporadicky ve svých dílech zmiňuje své inspirační vzory a jen zřídka cituje své odborné předchůdce i současníky

¹²⁰ Ve vzpomínce věnované bratrově po jeho úmrtí Karl Rahner pointuje, že jeho otevřené a přátelské chování vysvětluje, proč právě kniha „Člověk hrající“ je jeho nejlepším dílem. Kustermann, *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe*, p. 77.

¹²¹ Guardini poukazuje v knize „Duch liturgie“ na to, že (mimo jiné) je na místě liturgii chápat také jako formu hry

Piepera¹²². Často Rahner cituje Theodora Haeckera, který mu je blízký též vztahem ke křesťanskému evropanství, vzdělání, vyhraněným postojem vůči ideologiím nepřátelství, ale i pozitivním vztahem k humoru.¹²³ Rahnerovo vnímání významu a aktuálnosti evropských dějin je bezpochyby blízké A. J. Toynbeemu i Karlu Jaspersovi; v období švýcarského působení se jak osobně, tak myšlenkově sblížil s Carlem Gustavem Jungem a Hermannem Hesse.¹²⁴ A bylo by neodpustitelným opomenutím zde pominout antické autory, církevní otce, středověké mystiky a samozřejmě samotného Ignáce z Loyoly.¹²⁵

Zmiňme na tomto místě i Rahnerův vztah k Hansi Urs von Balthasarovi, který ve svém díle široce rozvíjí téma „teologického dramatu“ mj. ve své monumentální pětisvazkové „Theodramatik“. Oba teologové si byli blízcí, jak osobně, oblibou symbolického myšlení, i důrazem na evropanství.¹²⁶

Není úplně na místě hovořit o specifické teologické škole, která by se na Hugo Rahnera odvolávala, či o jeho výrazném následovníku; je ovšem nepochybné, že svým osobním působením a svým dílem ovlivnil a nadále dodnes ovlivňuje řadu teologů. Mimo bratra Karla, věcně vzato Hugova žáka, na tomto místě zmiňme Alfonse Rosenberga, původně židovského obuvníka, který – zřetelně pod Rahnerovým vlivem - rozšiřuje svůj zájem o kulturu směrem k teologii, v roce 1943 konvertuje ke katolickému křesťanství a stává se předním znalcem symbolismu a německé kultury. Rosenberg je spoluautorem *Řeckých mýtů v křesťanském významu*. I jinak byl Rahnerovi blízký, udržoval úzké vztahy i s Eranem a je mj. autorem Rahnerova medailonu v lexikonu *Tendence v teologii 20. století*.¹²⁷ Publikoval řadu prací teologických i o obecném působení symbolů; zmiňme za mnohé *Úvod do pochopení symbolů a Anděl a démoni*.¹²⁸

¹²² Norbert Spiegler ve své monografii poukazuje na úzkou vzájemnou blízkost katolických „estétů“ Rahnera, Guardiniho a Piepera jako o svého druhu „škole“ katolických autorů, tematizujících teologicky hru pod bezprostředním vlivem první, resp. druhé světové války. Norbert

¹²³ Citátem z Haeckera, vymazujícím žert jako základ evropské civilizace, uzavírá Rahner svůj článek o vztahu vážnosti a veselí Hugo Rahner, ‘Eutrapelie, Eine Vergessene Tugend.’, *Geist Und Leben*, 27, 1954, 346–53.

¹²⁴ Janšta jako další postavy, které Rahnera významněji ovlivnily, uvádí ve shodě s Holdt, *Hugo Rahner*.s 83-4 Mathiase Josepha Scheebena. Z kolegů na Innsbrucké universitě mu byl blízký zejména A. J. Jungmann. Osobně se znal i s francouzskými teology Yvesem Congarem, Henri de Lubacem a Jeanem Daniélou; bez toho, aby jejich práce měla v Rahnerově díle nějakou patrnou odezvu. Janšta, p. 85.

¹²⁵ Jak ve své práci zdůrazňuje Janšta, pp. 86–87.

¹²⁶ Blíže k tomu kupř. Holdt, *Hugo Rahner*, p. 175.

¹²⁷ Rosenberg, ‘Hugo Rahner’.

¹²⁸ Alfons Rosenberg, *Einführung in Das Symbolverständnis: Ursymbole Und Ihre Wandlungen*, Herderbücherei, 1033, Originalausg (Freiburg im Breisgau: Herder, 1984). Alfons Rosenberg and Otto Betz, *Engel und Dämonen: Gestaltwandel eines Urbildes*, 3. Aufl (München: Kösel, 1992).

Sekundární literatura o Hugo Rahnerovi není mimo časopisecké příspěvky nijak bohatá. Kromě rozsáhlého Festschriftu k Rahnerovým šedesátinám, obsahujícího mj. i jeho podrobnou bibliografii¹²⁹ vychází až se značným odstupem Holdtova monografie¹³⁰ a poučený společný životopis Hugo a Karl Rahnerové¹³¹ z pera Karl Heinz Neufelda.

Do českého jazyka byly přeložena monografie Ignác z Loyoly¹³², rozbor Ignácovy spirituality¹³³, mariologický příspěvek Maria & církev¹³⁴ a Neufeldův životopis¹³⁵. Rozvíjející se současný zájem o odkaz Hugo Rahnera dosvědčuje i rozsáhlá dizertační práce Vojtěcha Janšty, zabývající se Rahnerovou christologií a eklesiologií¹³⁶

3.2 Hugo Rahner a téma hry: inspirace Tomášem Akvinským, Carlem Gustavem Jungem a Hermannem Hesse

Jak na tomto pozadí vysvětlit Rahnerův zájem o hru, který vyústil až ve vytvoření díla *Člověk ve hře?* Rahner sám poměrně obsáhle na tuto otázku odpovídá v předmluvě k tomuto dílu.¹³⁷ Za prvotní impulz označuje možná poněkud nečekaně myšlení Tomáše Akvinského. Poukazuje zde na vyvážený způsob, jakým Aquinas spojil aristotelské chápání hry (které je pro Rahnera referenční z hlediska místa hry v řeckém myšlení rané antiky) s poznámkami Augustina (autora, který z Rahnerova pohledu průřezově shrnuje vrcholné myšlení antického křesťanství z platonských východisek). Za srovnatelný vrcholný počín současnosti pak označuje román Hermanna Hesse – *Hra se skleněnými perlami*¹³⁸, atopický a velmi nejednoznačný obraz společnosti, jejíž elita pěstuje vědění a kulturu jako mimořádně komplexní hru, vyžadující

¹²⁹ Daniélou and Vorgrimler, Herbert.

¹³⁰ Holdt, *Hugo Rahner*.

¹³¹ Karl H. Neufeld. česky Karl Heinz Neufeld, *Hugo a Karl Rahnerové* (Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004).

¹³² Rahner and Matt, *Ignác z Loyoly*.

¹³³ Rahner and others.

¹³⁴ Rahner, *Maria a církev*.

¹³⁵ Karl Heinz Neufeld.

¹³⁶ Janšta.

¹³⁷ Rahner, *Člověk*, pp. 7–14. Jak dále vysvětlíme, tento úvod se objevuje až v druhém, samostatném vydání

¹³⁸ Hermann Hesse, *Das Glasperlenspiel: Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften*, Suhrkamp-Taschenbuch, 79, 35. Aufl (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003). česky Hermann Hesse and Vratislav Slezák, *Hra se skleněnými perlami pokus o životopis Magistra Ludi Josefa Knechta včetně jeho spisů z pozůstalosti* (Praha: Argo, 2012).

celoživotní přípravu. Ti, kdo tuto hru zvládnou, „ludimagistri“, přicházejí do zvláštního stavu, kdy ona hra se jim propíše do žité reality, resp. realita náhle vystoupí jako hra.¹³⁹

Zde Rahner, jak sám uvádí, nahlíží, že jak Tomášův, tak Hesseho pohled, mohou být odpovědí na palčivé otázky současnosti. Rahnerovými slovy, možností, jak se vymanit „z pastí cest idiotické vážnosti a zabývání se beze smyslu věcmi tohoto světa“.¹⁴⁰ Rahnera totiž dle jeho slov zaujala blízkost Hesseho pojetí učení se hře jako kombinace blízkosti a odstupu, vážnosti a veselosti, s exercicií Ignáce z Loyoly a zejména s životy a myšlením církevních otců a středověkých mystiků. Rahner dospívá k závěru, že zde nejde o náhodu. Dobovou literaturu o hře a poznámky C. G. Junga a Kérenyiho shrnuje v chápání hry jako jedinečného spojení duše a těla, které v mýtickém obrazu boha jako hrajícího si dítěte je symbolem člověka vůbec.¹⁴¹

Zde se otevírá prostor pro teologickou práci. Shrnout a pointovat chápání hry u klasických křesťanských autorů a zároveň jejich myšlení samotné přiměřeně interpretovat jako hru je ovšem par excellence úkol pro církevního historika. Rahnerova ambice, v souladu s jeho metodickými přístupy jde ale dále; vyjádřit tento odkaz v ucelených dogmatických celcích.¹⁴²

Toto Rahnerovo – i když do určité míry následně stylizované – vysvětlení dobře zapadá do faktografie Rahnerova působení na přelomu třicátých a čtyřicátých let. Rahner se během svého pobytu ve švýcarském Sionu¹⁴³ skutečně stýká s Hermannem Hesse. Paralely, které ho napadají mezi citovaným dílem a mnišským a mystickým křesťanstvím nejsou nijak násilné. Rahner je navíc aktivně zapojen do aktivit okruhu Eranos. Zde, jak jsme již popsali, nachází audienci se zájmem i o téma hry a bezpochyby i inspiraci – jak ohledně hry jako takové, tak i „jungovské“ metodiky, jak s takovýmto obtížným tématem pracovat.¹⁴⁴ Inspirací mu jsou i práce Johanna

¹³⁹ Hesseho dílo ovšem samo o sobě není nikterak prvoplánově veselé, hravé či optimistické; mnozí recenzenti v něm zdůrazňují odcizenost vůči běžnému světu přirozených lidských vztahů, do něhož „ludimagistri“ upadají. I hlavní hrdina díla, ludimagister Josef Knecht, nakonec dobrovolně ukončí svůj život, a tento akt sám má též jisté prvky hry - což jen dokresluje poněkud pochmurnou náladu celého – značně rozsáhlého – díla a sublimní význam jím hře přisuzovaný.

¹⁴⁰ Rahner, *Člověk*, p. 9.

¹⁴¹ Rahner, *Člověk*, p. 12. Toto myšlení následně filozoficky rozpracuje Eugen Fink a stane se jedním z pilířů teologie hry i u Jürgena Moltmanna

¹⁴² Rahner, *Člověk*, p. 13.

¹⁴³ Německy Sitten

¹⁴⁴ To je patrné z explicitního odkazu na Junga a Kérenyiho, ale i zmínce o tom, že von Kujawův spis o hře Gerhard von Kujawa, *Ursprung und Sinn des Spiels: eine kleine Flugschrift versehen mit Randbemerkungen eines Schildbürgers* (Leipzig: Seemann, 1940). je dedikován právě Jungovi Rahner, *Člověk*, p. 11.; další citovaný autor F.J.J. Buytendijk (resp. jeho kniha Frederik J. J. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels: das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb* (Berlin: Wolff, 1933).), byl též aktivním účastníkem okruhu Eranos

Huizingy – eminentního medievalisty a kulturní autority světového významu, který právě hra a její zásadní roli v hmotném i duchovním civilizačním uspořádání věnuje svá pozdní díla.¹⁴⁵

Kromě toho Rahnerova hra nejspíše zaujala i jako vyjádření jeho vlastní práce; v mnoha ohledech symbolická teologie, která je základem Rahnerova teologického myšlení, je svým pojetím blízká tomu, jak Hesse, Huizinga, Kujawa, Buytendijk, tedy autoři, na které Rahner navazuje, hru a její vztah k člověku chápou. Hra je také velmi blízká mýtu, jak v jeho konkrétních vyjádřeních, tak v tom, jak na člověka a společnost působí¹⁴⁶, což je nepochybně důvod, proč se těšila zájmu jungovskému okruhu.

Relativní studijní klid, kdy měl Rahner dosti času a příležitosti domýšlet východiska a formy své práce, přístup k relevantním zdrojům i osobní kontakt s inspirujícími osobnostmi, sice nikoliv s teologickým zázemím, avšak zájmem o jeho práci, to byla vskutku šťastná shoda, která Rahnera motivuje k práci na *Člověku ve hře*, i z dnešního pohledu jedinečném textu.

Ten má původně podobu referátu na setkání Eranu a jako takový je i publikován v ročence Eranu vydané v roce 1948. S určitým odstupem text bez výraznějších úprav autor vydává jako samostatnou publikaci. Text je kromě předmluvy členěn do čtyřech kapitol. V anglickém vydání z roku 1964 je pak jako zvláštní kapitola na konci přidán ještě časopisecký článek z roku 1954, ve kterém se Rahner věnuje specificky otázce interpretace pojmu eutrapelos u Tomáše Akvinského.

3.3 Rahnerův text *Člověk ve hře* zblízka

Pro další výklad bude užitečné na tomto místě stručně přiblížit obsah a narativní linii Rahnerova díla. Nejde formálně o dogmatický text, není primárně budován jako výklad teologie hry coby systému, je soustředěn na určité důrazy. Jinými slovy, jde o text, skrze který Rahnerova teologie hry hovoří, avšak text sám je především určitou apologií teologie samotné vůči dobovému

¹⁴⁵ Sám Rahner k tomu uvádí, že jeho dílo *Člověk hrající* „začíná tam, kde Huizinga končí“. Johan Huizinga, *Homo Ludens: vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Rowohlts Enzyklopädie, 55435, 24. Aufl (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl, 2015)., česky Huizinga., na kterou Rahner v úvodu explicitně odkazuje, ale i další texty, Rahnerovi pravděpodobně známé, jako Johan Huizinga and Antonín Šimek, *Ve stínech zítřka: diagnóza kulturní choroby naší doby* (Praha: Paseka, 2000). či Johan Huizinga, Gabriela Veselá, and Šárka Belisová, *Podzim středověku* (Jinočany: H & H, 1999).

¹⁴⁶ O tom též blíže v závěrečné kapitole

světu, a to ve specifickém chápání Abendlandu. Hra je zde autorovi spojencem a zdrojem argumentů. Bez povědomí, jak je *Člověk ve hře* organizován a členěn, v jakém kontextu se dílčí autorův výrok objevuje, by ovšem bylo obtížné v něm implicitně chápanou teologii hry na odkazech a příkladech přiblížit. Tento obecný hermeneutický problém vyvstává v souvislosti s *Člověkem ve hře* obzvláště zřetelně. Jaký je tedy onen rámec tohoto textu?

3.3.1 Členění a obsah Rahnerovy práce *Člověk ve hře*

Úvod

V **Úvodu**¹⁴⁷ s odkazem na autority, které jsme zmínili výše, Rahner vysvětluje, že hra je důležitá a v úzké vazbě s moudrostí, která prostředkuje Boží vztah ke světu i člověku. Toto vědomí důležitosti hry a tuto schopnost prostředkování moudrosti hrou dnes člověk nedokáže vidět, neví, že hra je ten (jedině správný) „zvláštní způsob, jak být živý“. Kniha má za cíl pokusit se mu otevřít oči, vysvětluje autor, a předznamenává, že je si vědom obtíží, spojených se snahou pojem „hra“ jasně definovat a analyzovat v jednotlivých konkrétních projevech. Jeho cílem je poukázat na to, že hra je (resp. byla, jak Rahner s povzdechem poznamenává) atributem vrcholně kulturního člověka. Jde zejména o to, že při hře se zapojuje duše i tělo, hra je cestou, která směřuje k jejich harmonii a „vnitřní plnosti“. Původně jsme byli stvořeni tak, že tělo bylo blíže duši, naším úkolem je získat tuto blízkost zpět.

Cílem autora, jak předestírá, je toto téma rozvinout na několika klíčových motivech, zejména symbolu božského dítěte a významu tance. Ztracený ráj, čili věčnost, lze právě popsat jako božskou dětskou hru, jako tanec ducha, jako oduševnělý tanec dokonalého těla.

Proto má hra sakrální význam. Umožňuje zbavit se deformovaného nazírání na svět jako na věc, jejíž realita spočívá čistě sama v sobě (případně v lidské mysli), ale coby „elegantní tanečník“, si jej osvojovat srdcem, které tancem i ve světě odhaluje stvořitele.

Vlastní výklad je následně tematizován ve čtyřech kapitolách. V částech věnovaných Bohu, resp. člověku je dále rozvinut konstrukt představený v úvodu. Rahner se věnuje povaze situace

¹⁴⁷ Str. 7 – 14; zde i na jiných místech, pokud výslovně neupozornuji jinak, odkazuji na jedenácté vydání z roku 2008; Rahner, *Člověk*.

Boha, člověka a hry jako ústředního média, které mezi oběma prostředkuje, navíc ale je samou podstatou Boží, Božského stvoření a lidského člověčenství.

Bůh ve hře¹⁴⁸

O Bohu vypovídá Stvoření, jeho ohromující komplexnost a jednota. Stvoření je nekonečně a Božsky smysluplné, nikoliv ale tím, že by bylo odvozené či odvoditelné od čehokoli jiného než nekonečné Boží svobody a moci, resp. že by bylo dáno nějakým specifickým cílem, který musí naplnit. Stvoření je ve stavu svobody, Bohem dané. Nepodléhá nutnosti zvnějšku, ale ani panteisticky zevnitř.

Uvědomit si tuto roli Boha a status jeho stvoření je proto vážná, ba nejvážnější věc. Takovou vážnost ovšem nelze spojovat s nehybností. Svět je, ve své svobodě, „drink, který je třeba protřepat“¹⁴⁹ a „smích bohů dává věcem bytí a lidem sílu“. Popisovat vážnost takového druhu jako hru je zároveň přiléhavé, ale v mnoha ohledech přehnané – asi jako když Pavel hovoří s nadsázkou o „šílenství“ či „slabosti“ Boží.¹⁵⁰ Takový jazyk negativní teologie je v dotyku s předkřesťanským vnímáním Stvoření a jeho vztahu k Bohu skrze vážnou hru. Proto již v antice se často setkáváme s bohem-dítětem; toto spojení zdůrazňuje hravý, kreativní rozměr Boží účasti na stvoření, ale i jeho nekonečnou moc, kterou projevuje vůči světu-zemi jako míči.

Tyto obrazy se pevně ukotvily i v křesťanské ikonografii (Ježíšek s jablkem coby symbolem země), a mystické teologii. Jejich vliv na dogmatiku byl ovšem vcelku úzký, byť významný, a to skrze Př 8,30¹⁵¹, které poukazuje na hrající si Moudrost ve společnosti Logu/Krista, „když Bůh tvořil svět“. Hra byla ve výkladu tohoto verše zmiňována jen zřídka kvůli vlivu nepřesného překladu tohoto oddílu v Septuagintě¹⁵². Po opravě Jeronýmem pak ovšem kvůli obavám

¹⁴⁸ Str. 15 - 27

¹⁴⁹ Herakleitos, zlomek 125, Diels, citováno v Člověk hrající, 18

¹⁵⁰ Člověk hrající, s. 25

¹⁵¹ Hovoří zde moudrost a popisuje svůj vztah k Hospodinu (verš 26 -31): 26. Ještě než učinil zemi a všechno kolem a první hroudy pevniny, 27. když upevňoval nebesa, byla jsem při tom, když vymezoval obzor nad propastnou tůň, 28. když seshora zavěšoval mračna, když sílily prameny propastné tůně, 29. když kladl moři jeho meze, aby vody nevystupovaly z břehů, když vymezoval základy země, 30. byla jsem mu věrně po boku, byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála v každý čas. 31. Hraji si na jeho pevné zemi; mým potěšením je být s lidskými syny.

¹⁵² K tomu viz dále

z arianismu převládla konzervativnější interpretační perspektiva výkladu tohoto verše, opět potlačující význam hry při Stvoření, komentuje Rahner.

Zřejmě vrcholem myšlení hry v raných křesťanských tradicích je Řehoř Nizianský a návazně na něj Maximus Vyznavač. U nich naplno zaznívá, že Stvoření a Vtělení je Boží hrou, Stvořitel se dává poznat skrze tuto hru – hračky světa jsou střípky opravdové hry u Otce od věčnosti.

Proto je „Deus vere ludens“. A lidský život ve světě pak dětskou hrou, hrou Boha – Syna, božského dítěte, v jehož rukou, respektive, z jehož ruky, je člověk hračkou, i hrou člověka, v roli dítěte ve vztahu k Bohu.

Člověk ve hře¹⁵³

„A právě to je na člověku nejlepší, že má imitovat kvalitu Boží tvůrčí moci“, v tom tkví podle Rahnera „nejvážnější přístup k životu“.

Z toho, co bylo řečeno o Bohu, Boží hře, plyne, že život má smysl, jako součást oné velkolepé Boží hry; navíc není důsledkem nějaké nutnosti. Jinými slovy, existence, tím, že je zajištěna v Bohu, je radostná. Je ale zároveň i tragická – právě díky absenci nutnosti, díky svobodě. Protože svoboda úzce souvisí i s nebezpečím.

Mezi touto radostností a tragičností panuje neustálé napětí, jako součást tělesnosti, života ve světě. Toto schéma je pro Rahnera základem úvah o člověku vůbec. Zde Rahner „vybírám jako jeden z mnohých“, antický pojem *σπουδωελοισ*, vyjadřující stav, kdy je člověk vážný i veselý zároveň. Takový vztah ke světu v sobě integruje jak odstup (duševní elegance, nenarušitelné bezpečí), tak účast (smích a slzy).

To je pro Rahnera, hovoří-li se o člověku, „opravdová hra“; „stav mezi nebem a zemí“, kdy se člověk zabývá Božským, v tom smyslu, že je nachází ve věcech tohoto světa. Božské ve světě poukazuje ke Kristu. A tomu odpovídá i křesťanský, christologický ideál vážné radosti, který se „zrodil z klasického humanismu a smyslu pro spásu“.

Rahner na pozadí této úvahy dále na citacích četných antických i křesťanských autorů komentuje význam žertu a smíchu („žert a vážnost jsou sestrami v Bohu“) a rozvíjí obrazy historie jako dramatu a života člověka jako divadelní role v jeho rámci. Dovojuje takto lidský

¹⁵³ Str. 28 - 43

ideál, „homo vere ludens“, který vidí vážnost mimo tento svět, a, přestože je do radostné i tragické hry ponořen, není jí nikdy zcela pohlcen. Je připraven v každém okamžiku „svět obejmout i obrátit se k němu zády“.

Církev ve hře¹⁵⁴

Výklad o církvi Rahner uvádí poukazem na Krista, na vtělení, které je, stejně jako stvoření, hrou; hrou obohacenou o lásku, milost; skrze Krista se („v lůně panny“) snoubí Logos s lidstvem; v tomto svazku je Kristus ženichem a církev nevěstou a tento sňatek sám je přitom stále živý, bezprostřední, ale proniknutý tajemstvím. Církev nahlíží na stvoření jako na neustávající hru Boží, jako tělesné gesto, vyjadřující v každém okamžiku radost Ducha. Člověk je pak vůči církvi dítětem; církev mu poskytuje prostor pro jeho „dětské hry“, poskytuje bezpečí, pomáhá formovat jednotu mysli a těla, ideje a symbolu, viditelného a neviditelného. Církev tedy (si s ním) hraje, „protože bere člověka Božsky vážně“ a prostředkuje mu (to, co „mystickové vědí, ale ve školách je cizí“), totiž že „Božské vyvolení milostí je hrou“. Na citacích středověkých mystiků pak Rahner ilustruje tento model vztahu člověka ke Kristu skrze dětskou hru; „proto jako děti vstoupíte do království“.¹⁵⁵

Nebeská hra tance¹⁵⁶

Úvahy o hře, rozvrhnuté do celkem obvyklého schématu Bůh – člověk – církev doplňuje Rahner „epilogem“, kapitolou věnovanou tanci. Opět vychází z antických autorů, poukazuje na úzký vztah tance a hry, a to i v tom smyslu, že sakrální hra měla původně podobu tance; tancem člověk napodobuje to, co Bůh vložil do kosmu.¹⁵⁷ V křesťanské liturgii se sice tanec nikdy přímo neuplatnil – tím se křesťané právě chtěli odlišit od rituálů pohanských, nicméně v křesťanské tradici jsou obrazy „tance stvoření“, „tance milosti“ běžné, tanec nalézáme i v Bibli¹⁵⁸, Rahner četnými příklady ilustruje, že tanec byl historicky v církevním životě přítomen a zmiňován. Rahner oceňuje v tanci právě úzké sepětí duše a těla, zobecňuje pak

¹⁵⁴ Str. 44 - 58

¹⁵⁵ Mt 18,3

¹⁵⁶ Str. 59 - 72

¹⁵⁷ Člověk hrající, 59

¹⁵⁸ Mirjam, David před Saulem, Šalamoun

úvahy o tanci na umění a kulturu vůbec¹⁵⁹. V tanci, umění, se projevuje pravda, skrze ně si člověk uvědomuje svou svobodu, tragiku a je posilován v odvaze se této tragice postavit.

Knihu pak ukončují, stále s poukazem na tanec, obrazy dialogu, vzájemnosti v církvi, a zejména s Kristem, coby metaforickým předtanečníkem.

3.3.2 Půdorys textu *Člověka hrajícího*

Na relativně nevelkém prostoru několika desítek stran prezentuje Rahner značné množství originálních motivů, opřených o vesměs méně běžné reference. Je patrné, že jde původně o referát přednesený v okruhu Eranu; už jen tím, že na hru odkazuje jako na něco, co je již úspěšně dříve tematizováno. Rahner dovozuje, že význam hry jde dále za již dříve popsané hranice, v tom smyslu, že hra je zdrojem našeho světa vůbec, a zároveň i praktickým východiskem a cestou lidské jedinečnosti. To jsou robustní závěry, které Rahner obhájí svou tematickou metodou, s četnými odkazy na řecké mýty, mudrosloví, spontánní křesťanskou religiozní praxi, inspirované výroky mystiků. To je zároveň styl blízký jungovskému myšlení a přístupný antropologii eranovského stříhu.

Spis zároveň demonstuje, nakolik je hra v takovémto svém zásadním významu úzce propojena s křesťanstvím – je ve své plnosti dosažitelná jen skrze vtělení, skrze Krista.

Zdůraznění takové jedinečnosti ovšem zásadně posunuje vyznění textu od sociologického či psychologického eseje směrem k teologickému spisu. Navíc, text ukazuje více než pouhou tezi, že ona tak zásadně významná hra je jedinečně křesťanská; představuje i teologické schéma, na kterém demonstuje, jak se jinak málo obvyklý pojem hry do křesťanského rámce začleňuje, a jak takto obohacený rámec nabývá nové (respektive, jak to staví Rahner, znovuobjevené) kvality.

V tom je *Člověk ve hře* podobný v mnoha ohledech *Řeckým mýtům v křesťanském významu*¹⁶⁰, Rahnerovu dílu, které vzniklo na obdobném půdorysu a bylo se zájmem přijímáno odborníky i širší veřejností, laickou i křesťanskou. Po tomto úspěchu Rahner svůj postup opakuje i s *Člověkem ve hře*. Doplnuje předmluvu, v níž vysvětluje, jak jsme výše popsali, svůj záměr

¹⁵⁹ Opět s odkazem na Hermanna Hesse

¹⁶⁰ Rahner, *Griechische Mythen in Christlichen Deutung*.

„ukázat, co moderní člověk ztratil tím, že pozbyl schopnost hry“. Stal se bytostí bez tajemství, součástí termitů, „zajatcem (vlastní) stavby bezvýhradně podřízené účelovosti“.

Rahner prezentuje stručně dobovou literaturu o hře, aby vymezil širší kontext, a shrnuje, jak skrze antické autory (nutně) dojdeme k tomu, že ona ztracená hra je hrou křesťanskou. Jinak ponechává původní formu, která se od střízlivého přístupu předmluvy výrazně odlišuje. Jde o narativní, výrazovými prostředky velmi bohatý text, který hojně cituje i delší pasáže, a aktivně rozvíjí v komentářích jejich symbolická vyjádření obdobně laděnými jazykovými prostředky. Jak jsme popsali výše, jde o formu, pro Rahnera typickou.

Tematický přístup se odráží i v členění textu – příznačně není žádná kapitola věnována hře přímo, avšak exponována skrze Boha, člověka, církve, resp. tanec. Rahner se vyhýbá definicím, spekulativní racionalizaci tématu, spoléhá na svou i čtenářovu intuici. Obvyklá pojednání o hře především zápolí s vymezením hry vůbec a narážejí na věcné i logické slabiny a rozpory svých definic. Tomu se Rahner snaží vyhnout. Vychází z toho, že pokud o hře máme hovořit, pak v přirozených pojmech.¹⁶¹

3.3.3 Rahnerova práce s prameny

Za podrobnější pohled stojí i Rahnerova práce s prameny. Z povahy jeho metody vyplývá, že právě odkazy pro Rahnera hrají klíčovou roli. Je tomu tak i v konkrétním případě Člověka hrajícího, celý výklad je umnou narací postavenou právě na citacích, a to zjevně velmi pečlivě vybíraných. Poměrně zásadním momentem pro hodnocení Rahnerovy práce je skutečnost, že hra byla historicky předmětem jen velmi okrajové reflexe (pomineme-li novější období nově utvářeného zájmu o hru, který se formuje v devatenáctém století). Tím pádem má Rahner k dispozici značně úzkou nabídku možných odkazů. K tomu přičtíme, že, nazíráno skrze celé zaznamenané lidské myšlení, výrazná většina příspěvků o hře v dílech těch nemnoha filosofů i teologů, kteří se ke hře vůbec vyjadřovali, hodnotí její místo a význam pro člověka spíše

¹⁶¹ Jak vypovídat o hře, o něčem, co vychází ve všech svých podobách právě jen samo ze sebe? Rahnerova jednoduchá odpověď je: teologicky.

rezervovaně, či vysloveně negativně. To platí i o předmoderním období, ve kterém se Rahnerovo symbolicky orientované myšlení pohybuje.¹⁶²

Rahnerova práce je v tomto ohledu mimořádně vynalézavá – nenajdeme v ní vůči hře jediný citovaný vyložene negativní názor.¹⁶³ Svůj velkorysý narativ je přitom autor nucen postavit na pozitivních vyjádřeních, jež jsou k dispozici - často dosti nejednoznačných. Odkazuje na Augustina a Aquina jako authority, shrnující antickou, resp. středověkou náklonnost ke hře, což je bezpochyby silná nadsázka. Obdobně – snad s výjimkou Hérakleita, jehož vztah, alespoň z dochovaných zlomků soudě, byl vůči hře komplexní a osobitě vstřícný, pracuje snad až manipulativně s odkazy na významné filosofy. U Platona zdůrazňuje některé výroky z Ústavy a ponechává stranou Platonovo chápání hry jako napodobování idejí a tedy ve své podstatě vyjádření lidské nedostatečnosti a vzdálenosti od podstaty světa. U Aristotela dává do souvislosti s hrou úvahy o vyvažující ctnosti „eutrapelos“ z Nikomachovy etiky, avšak ponechá stranou, že v témže spise označuje Aristoteles výslovně hru jako cosi pro člověka nepotřebného, s výjimkou nutného odpočinku, a nepřiznává jí žádnou zvláštní kvalitu pro osobnost člověka či jeho rozvoj. Obdobně vyznívají citace Cicera a Plotina. V Rahnerově podání jejich příležitostné nepřímé glosy vyvolávají dojem zásadních shrnujících výroků. Široký výklad onoho dosti nejednoznačného hymnického celku Př 8,30, od něhož své úvahy odvíjí, Rahner citačně opírá vlastně jen o výrazně alegorizující interpretaci příběhu Rebeky a Izáka u Abímeleka a veršem ze Zachariáše o tanci v ulicích Nového Jeruzaléma. Svůj narativ o hře pak barvitě dokresluje vesměs anekdotickými citacemi známějších autorů (Xenofon, Strabo, Diogenes Laertius a další) a obsáhlejšími odkazy na autory jen zřídka zmiňované. Navíc i u nich význam jednotlivých výroků často zjevně přeceňuje. Zmiňme jako příklad Laertiovu glosu „bez božské kapky oleje, které říkáme humor, by se stroj světa zastavil“, kterou lze těžko chápat jako něco více, než to, co prostě sděluje. Zjevně nejde o vyjádření nějakého učení o světě či člověku, kde by hra měla zásadní význam, což je ovšem dojem, který si z Rahnerova podmanivého výkladu čtenář odnáší. Jádrem jeho odkazů na církevní otce se omezuje na Klementa Alexandrijského,

¹⁶² Interpretace celých dějin filosofie jako historie pokusů racionálně uchopit hru je velmi podrobně vyložena v Spariosu, *Dionysus Reborn*. Křesťanská antika převážně vnímá hru ve všech jejích podobách jako cosi ve své podstatě ďábelského; jako modloslužbu, jako marnost, odporující zaslíbení křesťana Bohu při křtu, jako něco, co je principiálně neslučitelné s Boží pravdou. Přehledně shrnutí viz Kitzlerův úvod k Tertullianovu spisu o hrách; Tertullian and Petr Kitzler, *O hrách = De spectaculis* (Praha: OIKOYMENH, 2004), pp. 69–72. Středověké vysloveně odmítavé teologické myšlení o tanci dobře vystihuje Husův list „Pani jakési proti tančení“; Jan Hus and Václav Flajšhans, *Mistra Jana Husi Veškeré Listy*, 1. (Praha: J. Otto, 1916), pp. 1–5.

¹⁶³ S výjimkou zmíněné dodatečně doplněné kapitoly v anglickém vydání, která uvádí výhrady vůči hře ze strany Ambrože, Augustina a Jana Zlatoústého; Rahner, *Man at Play*, pp. 97–98.

kapadocké otce a Maxima Vyznavače; a sám Rahner nepřímou uznává, že jde vlastně o jediné autory, kteří o hře mezi církevními Otcí uvažují, byť také jen příležitostně, jako o součásti Boží ekonomie.¹⁶⁴ Rahner hojně cituje středověké mysticky orientované autory. I zde je obraznost citací působivá a bezpochyby instrumentální, ale bylo by možno namítnout, že těžiště zájmu těchto mystických autorů leží mimo pojem hry. Ten používají nahodile a nejspíše jako termín v jeho běžném významu. Svá sdělení jím spíše ilustrují.

V *Člověku hrajícím* nenalezneme, přestože jádro sdělení i narace mají jednoznačně dogmatický rozměr, žádné odkazy na současnější teology, s dvěma očekávatelnými výjimkami: Romanem Guardini a Theodorem Haeckerem. Historický rozměr práce čerpá z rozborů o místu tance, resp. míčových her v křesťanské středověké praxi a předkřesťanské symbolice; zde Rahner na dobové historicko-kulturní a církevně-historické studie ovšem odkazuje.¹⁶⁵

Svou obvyklou metodou a velmi tvůrčí prací s prameny (aniž by je ovšem vyloženě znásilňoval) nicméně Rahner dokázal sevřeným výrazem představit živý dogmatický rámec. Exponuje vztah vážnosti a žertu, souvislost tragičnosti a radosti, provázanost moci a dětské tvořivosti, vztah těla a stvořeného vůči duši a Logu. To vše v kategoriích hry: hry Logu, hry Krista, hry církve, hry člověka. Na pozadí je zřejmý půdorys Abendlandu, coby symbolického prostoru udržujícího díky církvi jedinečné a potentní mysterium vtělení jako stále přítomný a člověku otevřený základ jeho svobody.

3.3.4 Vztah autora a jeho díla

V součtu jde přes zmíněné výhrady o originální, a v mnoha ohledech jedinečné průkopnické dílo. Rahner sám je charakterizuje jako „poznámky církevního historika k tématu hry“¹⁶⁶, ovšem na jiném místě používá termín „(tato) teologie tance“¹⁶⁷ a i z tónu předmluvy je zřejmé, že autorovi jde o víc, než do značné míry neutrální církevně – historický komentář. Svéráz formy a styl práce s odkazy vedou nicméně k tomu, že dílo působí především jako text popularizačního, popřípadě homiletického rázu, nikoliv jako standardní akademická teologická

¹⁶⁴ Ovšem jeho zdůvodnění, odkazující na objektivní důvody filologického a církevně dogmatického rázu, které neumožnily ostatním výrazným myslitelům prvních staletí hru ocenit, je značně odvážnou hypotézou.

¹⁶⁵ Zejména Rahner, *Člověk*, p. 75 poznámka 47.

¹⁶⁶ Rahner, *Člověk*, p. 59.

¹⁶⁷ Rahner, *Člověk*, p. 76.

práce. Zdá se, že v mnoha ohledech zde autor skrze pojem hry hovoří o svém teologickém krédu. Sám Rahner poslední odstavec knihy uvádí sdělením, že „naše patristická hra skleněných perel je dohrána“¹⁶⁸. Jinými slovy, s určitou licencí, která by ale snad rahnerovskému stylu nebyla cizí, „končí kniha, která pojednává o tom, jak je sama napsána.“ Jistě ne náhodou Karl Rahner nazval nekrolog svého bratra právě *Člověk ve hře*. To je zjevně charakteristika Hugo Rahnera samého spíše než poukaz na jeho „nejlepší práci“.¹⁶⁹

Není důvod Rahnerovo uvažování o hře uzavřít s tím, že jsme jeho práci odhalili jeho osobitou hříčku. Nejde jen o účelově – v žertu, jak na to sám text upozorňuje – sestavenou koláž, která mimo pointu, k níž směřuje, nemá širší význam. Výše citovaný Laertius má totiž ve své glose o potřebě božského humoru jistě pravdu. Ukazuje se, že Rahnerův spis, do značné míry sice nevážně, odhaluje vážné věci. Rahnerův zájem o hru je nepochybně autentický; selektivní citace nesměruje k mystifikaci, ale k reprezentativním vyjádřením vlastního názoru. Přes svůj svéráz či lépe řečeno právě díky němu Rahnerův spis o hře a jejím vztahu k teologii promlouvá nově a živě, jeho vnitřní síla podmaňuje. Zaměříme se proto na jeho výpovědi o hře a teologii blíže.

3.4 Rahnerovo chápání hry jako hry

3.4.1 Rahner a přirozený jazyk o hře

Rahner v *Člověku ve hře* výslovně nepopisuje, v jakém přesném smyslu pojem hra užívá, jaké činnosti, emoce zahrnuje, jaké má hra v jeho pojetí vlastnosti. Nerozebírá typologii her, pouze v úvodu práce odkazuje na dostupná díla, v nichž je hra v takovém smyslu tematizována. Činí tak, jak jsme zmínili, nejspíše záměrně, protože si musí být vědom obtíží, které při pokusech hru definovat vyvstávají. Je patrné, že o dostupných dobových pracích o hře má dobrý přehled. Zmínili jsme tehdy nové a průlomové Huizingovo sociologicko - dějinné uvažování, publikované na sklonku třicátých let, Rahner ale zná i chápání hry jako součásti nejen lidského

¹⁶⁸ Rahner, *Člověk*, p. 79.

¹⁶⁹ *'Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe': Hugo und Karl Rahner - Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft*, ed. by Abraham Peter Kustermann (Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Sekretariat, 1993), pp. 75, 77.

života, ale biosféry vůbec v díle Buytendijka¹⁷⁰, a rodící se tematizaci hry v oblasti psychologie (von Kujawa) v jungovském stříhu.¹⁷¹

Některé aspekty hry, které tyto zdroje zdůrazňují, jsou pro něj ovšem méně významné a ve své práci na ně nepoukazuje. V jiných ohledech o hře naopak uvažuje v do té doby neobvyklých kategoriích. To je samozřejmě dáno teologickým myšlením v pozadí. Jak odpovídá jeho stylu práce, nepřejímá Rahner terminologii, se kterou současníci uvažující o hře pracují, s výjimkou Hesseho termínu „ludimagister“. Jinak se drží jazykových vyjádření autorů, z nichž cituje - vesměs středověkých a antických, jejichž pojmosloví přejímá. Výrazné je v tomto smyslu užití pojmů εὐτράπελος, σπουδογέλοιος, βωμόλοχος¹⁷². Pokusme se, z toho, jak s pojmem hra Rahner ve svém textu pracuje, ukázat, jaké její vlastnosti považuje za významné.

3.4.2 Základní východiska, která Rahner o hře předpokládá: svoboda, radost, rovnost, objevování a rozvoj člověka; riziko a bezpečí hry

Důležitým motivem je pro Rahnera radost, která hru provází. Právě radost je vůbec důvodem, proč he hře dochází. Hra je také autotelická, jinými slovy, hraní samo sebe zdůvodňuje a naplňuje; pokud má nějaká činnost vnější cíle, pak nejde o hru. Hra se obvykle objevuje, pokud se člověk nevěnuje nějaké účelové činnosti; hra proto úzce souvisí s odpočinkem, se zábavou. Ke hře v pravém smyslu nelze nikoho přinutit, pak by totiž nešlo o hru, ale o činnost, jejíž podstatou je onomu násilí se podvolit. Hra je proto asociována se svobodou, a to i ve smyslu svobody tvůrčí, protože jediným omezením hry je hra sama, resp. její pravidla, hranice a účastníci. Zvláštní rovnost účastníků společné hry, která uzávorkovává jejich vztahy mimoherní, je další vlastností, která je tradičně hře jako jedinečná přisuzována – hra má mimořádně silný sociální rozměr právě díky tomuto partnerskému, dialogickému, synergickému rozměru. Hra člověka rozvíjí, tím, že jej motivuje zkoušet tvořivě nové věci, vyjádření, chování. Tím, že poskytuje partnerskou zpětnou vazbu spoluúčastníkům hry, je také velmi blízká učení. Prvky učení se v sobě nese zejména dětská hra, spontánně objevující svět a vztahy v něm, i předměty, které jsou jeho součástí. Sdílení zkušenosti a emocí ovšem

¹⁷⁰ Buytendijk.

¹⁷¹ . a jak je rozebírána v monografiích, na které Rahner odkazuje, konkrétně Huizinga., Kujawa., Buytendijk.

¹⁷² K tomu blíže dále

nalezneme i u divadla, literatury, výtvarném umění a obdobných formách hry orientovaných na reprodukci, nápodobu, ztvárnění.

Hra rovněž vždy vyžaduje určitou míru bezpečí – jinak ji reakce vynucené nebezpečím vytěsňují nebo hra ani nemůže spontánně začít. Součástí hry je ale zároveň vždy určitá nejistota z jejího průběhu a výsledku; s hrou je spojeno riziko i očekávání či možnost překvapení. Hra obnáší i rizika vztažená k prostoru mimo hru (riziko zranění). Hráč si těchto rizik musí být vědom, a tedy stále v průběhu hry vnímat, co je hrou a co stojí mimo její rámec. Ztráta této distinkce vede také k tomu, že již náhle nejde o hru.¹⁷³ Všechny tyto aspekty hry, v literatuře o hře popsány, lze na pozadí Rahnerových úvah nalézt.

3.4.3 Rahnerovo chápání symbolického metaforického významu hry, dramatu, tance

Pojem hry u Rahnera v sobě ovšem integruje další specifické a vnitřně bohaté významy, často vyjádřené jen nepřímou či metaforicky a „standardní“ chápání hry tím získává další rozměry. Hra (resp. v daném kontextu „svého druhu“ hra) je u Rahnera Boží atribut, jde o charakteristickou kvalitu Krista (čili v Rahnerově pojetí zároveň i Logu a Moudrosti); hra se ovšem dotýká i celé Trojice, resp. jejích vnitřních vztahů, včetně hry jako součásti vztahu Otce a Syna. Tato hra se skrze Logos, který v sobě nese prvky Kristova dětství, synovství, manifestuje stvořením, je jeho základem, součástí, principem i symbolem¹⁷⁴. Hra Rahnerovi představuje rovněž určitý ideální stav rovnováhy mezi vážností a veselím, „mezi nebem a zemí“, který autor přibližuje odkazem na antický pojem „vážněveselý“ (σπουδογέλοιος), na aristotelsky ctnostný přívlastek „eutrapelos“. Hra rovněž zahrnuje všechny podoby lidské „nevážnosti“: žertu, veselosti, lišáctví, subverze. Zároveň Rahner často zmiňuje hru jako drama, s důrazem na tragičnost jednotlivých rolí v takovém dramatu.

¹⁷³ Jde o stručný popis dobového chápání hry. Jako příklad vlastnosti, která hře též byla (a je i dnes) přisuzována jako typická, na kterou ovšem Rahner nikde v textu nepoukazuje, je opakování; i v souvislosti s liturgií a svátostmi zdůrazňuje jedinečnost, symboličnost, povznesení, nikoliv však význam (jinak právě v této souvislosti evidentní) repetitivnosti; poukazem k rituálům s touto dimenzí hry Rahner jistě počítá, jen ji ve svém textu nerozvíjí, a proto ji v pokusu o vymezení toho, co je na rahnerovské hře optikou Člověka hraje, mimo tuto poznámku neuvádím.

¹⁷⁴ Rahnerovo symbolické vnímání hry je v mnohém blízké „hře jako symbolu světa“, jak o ní o desetiletí později mluví Fink; Eugen Fink, *Spiel Als Weltsymbol*, First Edition (W. Kohlhammer, 1960). K tomu blíže dále v souvislosti s pojetím hry u Moltmanna.

A samozřejmě je Rahnerovi hra metaforou harmonie duše a těla, kterou vyjadřuje skrze pojem tanec, odkazující zároveň na pohyb, dialog i intimitu. Tanec je zároveň i symbolem moudrosti, lásky – jako vzájemného objevování, ale i touhy po tomto objevování a vytváření společného nového. Tyto obrazy Rahner užívá pro popis eschatologického vztahu s Kristem, ale Rahner takto hovoří i o tanci v běžném významu. Hra, tanec, i v každodenních projevech, pro něj nesou potenci zduchovnění, dialogu, lásky, ano, i cesty ke spáse. V tomto smyslu odkazuje Rahner na antiku jako na prostředí přirozeně k tomuto symbolickému povznášejícímu tanci stimulující skrze všeobecnou atmosféru hravosti; to dává do kontrastu s napětím, stresem dneška, kdy svět a člověk v něm této dispozice ke hře pozbyli.

Takové chápání hry je pak funkční zejména v rámci Rahnerova dogmatického konceptu, který přiblížíme v dalším textu. Nejprve si ovšem povšimněme několika dalších specifických prvků, které Rahner zejména zdůrazňuje a v Člověku hrajícím rozvádí, týkajících se hry jako takové.

3.4.4 Hra v kontextu vztahu etiky a estetiky

Filosofující pojednání o hře obvykle rozvíjejí dva aspekty, které jí jsou, jak jsme zmínili výše, přisuzovány. Hra má v sobě prvek spontánnosti, živelnosti, nahodilosti, subverze proti pravidlům či řádu, tvořivosti a svobody překračovat stávající horizonty a dané meze. Zároveň ovšem hra ve své mimetické podobě napodobuje skutečnost, stylizuje ji, reprezentuje ji skrze určitý sdílený řád. Huizinga dovozuje, že lidská společnost vůbec je konvencí, která se rozvinula na půdorysu hry, skrze niž lidé dokáží harmonizovat své vzájemné vztahy, sdílet své představy, vzájemně je rozvíjet, uspořádat. Jinými slovy, o hře je možné vypovídat v etických i estetických kategoriích. Zároveň v rámci úvah o hře bývají tyto její dimenze stavěny proti sobě: eticky chápáná hra získává roli zdroje veškerého řádu, resp. nástroje, který tento řád objevuje a imituje, a skrze který je ideální, abstraktní řád přístupný. V této roli bývá schematicky nadřazena oné živelnosti, sklonu k nahodilosti, subverzi. Estetická preference naopak klade důraz na svobodu hry, její tvůrčí energii, která bývá asociována se životem a jedinečností jeho prožívání vůbec. Hra v tomto pojetí umožňuje překonávat omezení, svazující rámce, přeznačovat, měnit.

Rahnerova práce, která obecně zdůrazňuje vyrovnanost jako stanovisko vlastní opravdové hře, opravdu stojí „eutrapelicky“ mezi oběma póly. Rahner se vrací explicitně k samotným kořenům

„preracionálního“¹⁷⁵ myšlení o hře; zdůrazňuje, že lidský život je dětskou hrou, člověk v jistém smyslu hračkou, vystavenou rozmaru dopředu neodhadnutelné reality, která nás přesahuje.

Realita stvoření ovšem není u Rahnera libovolná či věcí „okamžité nálady nějakého fauna“; stvoření je projevem hry Logu, resp. hrou samou; je výzvou, je prodchnuté potenciální láskou a milostí; stvoření je dobré - pro Boha i člověka. Hra coby zápas se světem skrze Logos získává fundamentálně nekonfliktní rozměr. Vedle radostnosti dobrého stvoření Rahner ale konstatuje tragičnost hry. Taková tragičnost je hluboká, ale omezená: tragičnost z perspektivy prožitku jednotlivce je součástí velkolepého širšího kontextu, Boží hry, která je základem stvoření vůbec. Na rozdíl od člověka, který ve svobodě, která mu je otevřena, má svobodu chybovat, u Boha tomu tak není. Deus vere ludens není Deus errans! Jako celek, z pohledu Boha a u Boha - to je totiž pohled, ke kterému člověk podle Rahnera má zde na zemi směřovat. Krása, láska, neobsáhlost stvoření zakoušená v božském tanci je člověku zároveň i eschatologickým příslibem¹⁷⁶.

V tomto popisu rozpoznáme i eticky orientované, tedy racionální prvky. Život sám Rahner, opět s citací Huizingy, u nějž nacházíme úvahy o hře rozvíjející právě její etické prvky, označuje za „nedokonalou imitaci božské moudrosti“, a mistrný hráč, ludimagister, je hráčem imitujícím božskou hru; eschatologicky se skrze tanec s Kristem člověk do této hry zapojí. Lze říci, že Rahnerovo chápání hry se snaží dichotomií etické/estetické; racionální/preracionální překročit a skrze teologickou interpretaci obě pojetí hry spojit. U Rahnera splývá hra božského dítěte a Logos v jedno, aniž by se specifická jejich preracionálních a racionálních vlastností ztrácela.

Rahner interpretuje klasické vlastnosti hry: jejím cílem je hra sama a její součástí rozvrh, pořádek, uspořádanost. Hra po svém přebírá a přeznačuje motivy uspořádanosti světa, nemá nicméně smysl čistě skrze tuto vnější uspořádanost světa, ale ve hře (Logu), která je základem reality světa jako takové. Lidská hra navazuje na hru Logu. Na uspořádanost skrze Logos je ovšem spolehnutí (je dobrá), ale navíc zcela otevřená, dynamická, není to nějaké apriorní fixní schéma, monolitní konstrukt! Logos do stvoření vkládá samy vzorce své hry, které skrze pocity, rozum a naši účast odkryváme, a do takové hry vstupujeme. Zároveň Logos takto otevírá

¹⁷⁵ Ve smyslu terminologie, zavedené v devadesátých letech Mihailem Spariosu, viz Spariosu, *Dionysus Reborn*.

¹⁷⁶ „Ten, kdo byť jen na okamžik zahlédl tuto nesmírnou kosmickou hru, sezná, že nepatrný život člověka a jeho veškerá vážnost jsou pouhými pomíjejícími figurami tohoto tance“; Rahner tento koncept rozvíjí odkazem zejména na Maxima Vyznavače a Hans Urs von Balthasara, *Člověk hrající*, s. 25

stvoření svobodě, změně, vývoji – i za naší účasti, za našeho přispění, za našeho nazírání, rozumového chápání.

3.4.5 Hra těla, hra duše

Na pozadí úvah o etické, resp. estetické povaze hry, naznačených v předchozím textu, dále vynikne Rahnerovo vnímání hry jako jednotícího principu těla a psychiky, cesty, po níž duševní projevy člověka skrze tělo získávají tvar a význam. Duchovní život je součástí a jádrem lidského těla a skrze toto tělo se doslova vy - jadruje, vy – hrává. Jeho vnitřní plnost se projevuje navenek a skrze tento akt dále zraje. Hra ducha se projevuje skrze tělo, skrze působení ve světě až k uměleckému výrazu. Řád hry je veden nikoli nějakým světským cílem, ale vychází právě z ducha, hledajícího a nacházejícího skrze hru a tělo korespondenci s dynamickým řádem hry stvoření. Ducha a tělo ovšem nelze oddělovat ani odlišovat. Právě v symbolech – a hra, jak jsme nahlédli, je pro Rahnera symbolem par excellence – je člověku přístupné to opravdu důležité, a právě symboly působí jak skrze rozum, tak emoce; právě symboly směřují k vysoce komplexnímu, co je vyjádřitelné skrze konání, věci, vztahy, zapojení těla.

Rahner pointuje, že „hra je zvláštní způsob, jak být živý.“ To, teologicky nazíráno, znamená, být živý vůbec. Hra člověka vždy zahrnuje i tělo, je vždy, obrazně s Rahnerem řečeno, tancem! Jak uvidíme dále, Rahner tělesnosti dává i eschatologickou perspektivu. Tělesnost, stvořené jsou u Rahnera ovšem i součástí hry Boží. Logos tvoří svět, vtěluje se, tančí s člověkem, v eschatologické perspektivě „tělo na tělo“.

3.4.6 Vztah hry a vážnosti

Celým dílem *Člověk ve hře* se skrze jeden ucelený narativ prolínají dva souběžné diskursy. Rahner barvitě hovoří o hře a jejích podobách; náhle mění jazyk a hovoří v kategoriích vážnosti a nevážnosti, po několika odstavcích se opět vrací zpět. Oba diskursy se doplňují, přitom jsou ve zvláštním napětí.

Rahner se hrou pracuje jako s něčím par excellence posvátným, potentním; jako něčím, co je v samé povaze Boží, co je přítomno ve Stvoření. Lidská hra, tím, že se setkává s hrou Logu,

hrou stvoření, Boha zásadně člověku přibližuje: a to dokonce i s eschatologicko-soteriologickým důrazem. Ideál hry z pohledu člověka Rahner přitom zasazuje do konceptu eutrapelie, ctnosti, díky níž člověk, jenž se jí drží, člověk *σπουδογέλοιος*, je homo vere ludens, ludimagister, křesťan, opravdový hráč. Podstatou této ctnosti ovšem je dokázat být tam, kde je to na místě, nevážný. V tomto smyslu v sobě hra integruje polohu zcela vážnou i radikálně nevážnou, a to o to více, že člověk je zároveň hráčem, ale i hračkou hry.¹⁷⁷

Tam, kde Rahner užívá diskurs hry, je pro něj hra protipolohou vážnosti jako takové, a to nejen v nemírné formě, ale obecně. To v součtu umožňuje Rahnerovi podávat paradoxní výpovědi; hra je zásadně konstitutivní i zásadně subversivní. Hra je zásadně radostná i vážná. Rahner je dalek zlehčovat událost kříže, avšak zároveň ji dokáže (pravda, „pouze očima mystika“) nazírat jako součást Boží hry, její velkolepé dramaturgie.

Vážnost jako vnější projev lidského chování má pro Rahnera negativní konotace. Vážnost interpretuje Rahner jako absenci či potlačení hry, jako projev posedlosti světem coby věcí, jako pošetilé lpění na některých jeho dílčích, vesměs arbitrárně vymezených vlastnostech jako na ultimátním a statickém cíli, jako v jistém smyslu stání se věcí („součástí termitiště“), věcí bez tajemství, širších obsahů. Stát se skrze bláznivou vážnost takovouto věcí je ovšem pravým opakem toho, být si vědom, že je člověk „Boží hračkou“ – vznešená hra by se totiž měla stát skutečným obsahem našeho života – to je to, co by měl člověk především brát vážně!

Naopak ovšem ne každá nevážnost, veselost, rozmar, mohou být oním zásadním postojem, ke kterému by se měl člověk uchýlovat za všech okolností. Rahner se explicitně se vymezuje vůči onomu člověku „bomolochu“, který hlava nehlava sází žerty, jak jen to jde. Takovouto hru, která již není ani nevážná, ale prostě jen bezduchá, blíže nepopisuje; je zřejmé, že ji jako hru ani nevnímá; jinak řečeno, každá hra musí mít svou vážnost.

Pokusme se Rahnerovy úvahy o vážnosti shrnout. Božské je pro člověka tím opravdu vážným; ovšem přístup k němu je pro něj skrze rozpoznání hry ve stvořeném; ono rozpoznání – v těle i duchu - je možné (jen) skrze aktivní účast, imitaci Boží hry. Svoboda této hry s sebou ovšem přináší tragičnost, nebezpečí, chybování, utrpení ve světě i životě. Jsou atributem hry člověka na pozadí Boží hry a jako takovým jim náleží plná vážnost.

¹⁷⁷ Tento pohled silně rozvíjí kupř. při interpretaci Platonových úvah o správném životě, obsažených v Ústavě. Člověk hrající s. 16

Vážnost Boží je ovšem podmíněna hrou Logu (jinak by nám Bůh byl zcela nedostupný). Vážnost a jedinečnost lidského života vystupuje pouze na pozadí neobsáhlé Boží hry stvoření a účasti člověka na této hře. Vážnost je tedy ve všech podobách podmíněna hrou, tedy vždy subverzí, alternativou, vtipem, nevážností, změnou perspektivy a významu.

Prvoplánová a bezvýhradná vážnost je v jistém smyslu proto vždy podezřelá, do té míry, že skutečnou vážností ani nemůže být. Naopak, ve veselosti, smíchu, byť zcela mimo „mistrovskou hru“ či „tanec“, zůstává vždy určitý prvek oné opravdové hry, poukaz, vybídnutí.¹⁷⁸

Hrou se vážné věci zkoušejí, testují. Skrze hru, humor, ale i trapnost vystupují alternativy a protiklady.¹⁷⁹ Masopust je pointou půstu a jen skrze masopust má půst svátostnou povahu, komentuje Rahner. Proto antický člověk a v mnoha ohledech i člověk evropského středověku měl opravdové hře blíže než člověk dnešní nivelizované věčnosti.¹⁸⁰

3.4.7 Rahnerovo chápání hry jako nástroje porozumění a uchopování světa, v němž člověk žije

Hra je pro Rahnera, jak jsme zmínili, zdrojem stvoření. Zároveň díky hře samo stvoření i jeho části, i člověk sám v jeho rámci, získávají pro člověka smysl. V závěrečné části své práce, v „epilogu“ o nebeském tanci, věnuje pozornost i této hermeneutické kvalitě hry.

Svět, člověk, role člověka, kterou v této hře světa hraje, jsou orientované do budoucnosti, a skrze hru a její „požehnanou vážnost“ otevírají svět, poukazují v něm na kouzlo jinakosti, svobodu budoucího, vyzývají k akci, k tanci, jako projevu uchopení světa i vstupování do něj. „Každá hra má v sobě prvek tance, tance kolem pravdy“. Rahner odkazuje na antickou praxi cheirosomie, kdy se skrze tanec projevovala mystéria, která nebylo možné vyřknout.¹⁸¹ Takový

¹⁷⁸ Rahner v tomto smyslu cituje kupř. Procla: „Smích bohů dává věcem bytí a lidem sílu pokračovat.“ Člověk hrající, s. 20

¹⁷⁹ Rahner se zde odvolává na Aristotela, Platona, Huizingu. Toto pojetí funkce hry se výrazně prosadilo koncem devatenáctého století v kontextu evoluční biologie, pracuje s ním i současná dětská vývojová psychologie; zde se symbolický pojem hry dostává též do doteku s chápáním hry v přírodních vědách.

¹⁸⁰ V tomto smyslu Rahner odpovídá vlivné konceptualizaci společnosti jako hry skrze metaforu (středověkého) „karnevalu“ u Michaila Bachtina. Michail Michajlovič Bachtin and Jaroslav Kolár, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance* (Praha: Argo, 2007).

¹⁸¹ Člověk hrající 63-65

hermeneutický tanec kolem pravdy v sobě zároveň nese poukaz na hvězdné nebe, kosmický řád; a to skrze člověka.¹⁸² A s tímto hermeneutickým důrazem odkazuje pak Rahner na četné biblické pasáže. Žalmy jsou výrazem rituálního vyjádření harmonie Boha, člověka, kosmu; Písmo samo ostatně nese tuto kvalitu! V tomto ohledu je zcela funkční Hippolytův výklad Písne 2,8, jako tančícího Logu, který jako ženich spěchá za církví. Církev – a s Hessem obecně i umění, kultura – mají ovšem v tomto schématu zásadní roli: člověka vedou, nabízejí mu předpřipravené významy, navozují dialogické situace, z nichž význam a smysl – a postoj člověka k nim – nazrává.

Rahnerovy úvahy jsou v mnoha ohledech podobné chápání významu hry v Gadamerově hermeneutice¹⁸³. I tam je zdrojem veškerého významu; počínaje hrou jako prostým pohybem „tam a zpět“, který se pak rozvíjí do podob hry v přírodě, her lidských, umění. Rahner ovšem zdroj hry nevidí ve spontánní hře reality, ale vztahuje ji k Logu – tedy hra není jen projevem světa, ale je u Rahnera samotným jeho základem, smysl nevzniká spontánně z chaosu, z her, které v chaosu mají samy původ, ale je projevem oné velkolepé hry stvoření.

Rahner, jak jsme zmínili, vyzdvihuje tělesnost. Ta se na smyslu věcí podílí. Rahnerovo uvažování vyznívá místy obdobně jako práce Jacoba von Uexkuella z dvacátých let dvacátého století; význam vzniká interakcí člověka, resp. všeho živého, se světem; každému organismu se jeho okolí prezentuje významy a on sám se vůči okolí snaží významy prezentovat; život sám je sémiotickou aktivitou.

Hra, která otevírá, jak jsme viděli, smysl věcí, není pouhou pojmovou manipulací, pořadajícím racionálním konstruktem na půdorysu pevného řádu reality. Hra pojí svět ducha a svět těla, myšlenky, emoce, věci a vztahy. Přitom zahrnuje a dává jim přiměřený božský i lidský rámec. Rámec dynamický, dialogický. Svět je v určitém smyslu pro Rahnera médiem dialogu boha a člověka; k tomu poukazují obrazy dramatu, tance.

Hra zároveň dává hermeneutice vůbec v tomto Rahnerově pojetí rozměr svobody, tragičnosti, bezpečí. V tom smyslu, že poznání – stejně jako stvoření – není nutné a vázané na nějaký fixní rozvrh. Poznání, stejně jako člověk a společnost, kteří jsou jeho nositeli, je poznamenáno touto svobodou. Ta je zároveň i svobodou chybovat; ovšem na pozadí jistoty, že poznávané, ohromující ve své velikosti, se nám zároveň otevírá jako dětská hra. Toto vědomí je bezpečím,

¹⁸² Rahner cituje Lesbonaxe z Mytileny, Luciana ze Samostaty, Heraclita, Macrobia, Cicera

¹⁸³ K tomu viz též Monica Vilhauer, *Gadamer's Ethics of Play: Hermeneutics and the Other* (Lexington Books, 2010).

bezpečím, které dítě ke své hře potřebuje. To Bůh ve své moci a majestátu ve stvoření člověku, který stvoření poznává, otevírá. K akomodaci, k asimilaci.¹⁸⁴ Ale i k lásce, i k boji. Základem hermeneutiky není chaos, ale božský Logos a jeho hra; a hermeneutika zahrnuje prostřednictvím hry nutně tělo i duši.

Tragičnost a drama hry

Rahner své chápání hry přibližuje v *Člověku ve hře* i metaforami spojenými s divadlem, dramatem, tragédií. Obraz světa, dějin i lidského života jako divadla byl již v antice oblíbený. Širokým odkazem na Plotina¹⁸⁵ exponuje Rahner svět jako drama, jehož je člověk účasten, vtažen do děje. Děj je natolik podmanivý, že člověk se v této hře v jistém smyslu ztrácí, prožívá ji příliš doslovně a doopravdy; není si vědom skriptu, kulis. Tragičnost lidské existence je dána tím, že člověk má ve hře svobodu chybovat – a tedy hrát špatně, ba i smrtelně vážně se upnout na hru, která neukazuje na rozvrh Logu a Boží hru. Zde se ovšem člověk dostává do područí dílčího dramatu, podléhá mu tragicky jako ničivému stereotypu; takovouto hru s plným nasazením hrají právě lidé „zoufalí“¹⁸⁶. Pro Rahnera může být hra čímsi negativním, co jeho situaci, kdy ztratil schopnost (opravdové) hry, ještě prohlubuje.

To se ovšem netýká hry, kdy se hráč pohybuje v rámci kategorie „eutrapelos“, kdy udržuje onen angažovaný odstup. Zde se hra stává opravdovou; zoufalství se mění ve „veselou melancholii“, kdy je člověk připraven „zároveň obejmout svět i obrátit se k němu zády“.¹⁸⁷ Právě křesťan může zaujmout onu metapozici mezi hercem a autorem, resp. režisérem, uvědomit si rozměr dramatu, relativnosti váhy i efemérnosti postav, fraškovitého rozměru hrané hry¹⁸⁸, přitom ale naplno hrát jemu svěřenou roli, resp. právě proto může se vším všudy svou roli sehrát.¹⁸⁹

Rahner neustále zdůrazňuje, že skutečnou povahu světa v jeho vážnosti nelze odhalit jinak než skrze jeho neustálé znevažování. Tragické je nutno nahlížet skrze ironii. Svět je na jednu stranu

¹⁸⁴ . řečeno s Piagetem, kupř. Jean Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant: imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Actualités pédagogiques et psychologiques, 7. éd (Paris: Delachaux et Niestlé, 1978).

¹⁸⁵ Člověk hrající 37-38

¹⁸⁶ Citace z Holderlina, Člověk hrající, 38

¹⁸⁷ Člověk hrající 39

¹⁸⁸ Zde cituje Rahner Augustina, Člověk hrající 39

¹⁸⁹ Odkaz na Klementa Alexandrijského Člověk hrající 38

třeba radostně přijímat, takový, jaký je v jeho nedokonalosti a směšnosti vůči dokonalosti Boží, zároveň se ale od něj i odvracet a snažit se jej i sám sebe překračovat a onu Boží tvůrčí hru imitovat. Svět tím pádem nevnímá v jeho danosti, ale v možnostech, které nekonečný Boží rozvrh nabízí.

Povznášející, pozitivní hra v sobě tedy nese jistý odstup, jehož nositelem je radost, smích, veselí, a to i veselí ironické. To ale není na úkor herního nasazení. Rahner to ilustruje na již zmíněném Filonově výkladu Gn 26,8, dále rozvedeném Klementem Alexandrijským¹⁹⁰. Abimelek, dle této interpretace představující sám Logos, sleduje při hře Izáka (alegorizovaného jako smích) a Rebeku (vytrvalost) a poznává, že jsou manželi. Tedy smích a vytrvalost v úzkém partnerství, vzájemné hře, docházejí naplnění z pohledu Logu, v Rahnerově chápání hráče a nositele hry par excellence.

Takový vztah mezi hrou Logu, hrou moudrosti na straně jedné, resp. souznění smíchu a důslednosti, duše a těla, Rahner opisuje i zde polyfunkční metaforou tance, při němž se setkává tělo i duše, vážnost i radost, jednotlivé pohyby i celková choreografie, a přece je požitek z tance dán právě jedinečnou souhrou tanečníků. Takový tanec má nutně také dramatické napětí.¹⁹¹

3.4.8 Vztah hry a identity člověka

Na pozadí výše popsaných pohledů na člověka, resp. jeho neoddělitelné jednoty duše a těla, jeho tvůrčí svobody, svobody svět chápat a dávat mu smysl i do něj vstupovat, tragičnosti, dané tím, že riziku a chybám, které ve své svobodě ve světě může člověk svým myšlením a činy působit, kladou meze právě jen jeho spoluhráči a sama hra, již je účasten, zřetelně vystupuje, že takto pojatá hra zakládá identitu člověka vůbec. Je zřejmé, že právě v tomto smyslu Rahner poukazuje, jak jsme již jednou výše citovali, na to, že člověk, který ztratil schopnost hry, „pozbyl tajemství“ (je tedy jen hroudkou tkáně a reaktivního kódu), je „součástí termiště“ (bez vlastní identity).

¹⁹⁰ Člověk hrající, 41-42

¹⁹¹ Připomeňme i Nietzscheho poznámku „Jen v toho boha bych věřil, který by uměl tančit“; Friedrich Nietzsche and Otokar Fischer, *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho* (Praha: Nakl. XYZ, 2009), p. 35.

3.5 Rahnerova teologie hry

Rahner tedy vnímá hru jako pojem, naplněný mnoha explicitními, a zároveň i symbolickými významy, jehož podstata je u samého Boha. Hra má řadu projevů a funkcí, které různým způsobem působí dle kontextu a perspektivy pozorovatele. Pokusme se tento koncept shrnout, popsat jeho vnitřní dynamiku, a následně formulovat kontury „theologie ludens“, teologie *Člověka ve hře*.

3.5.1 Tři úrovně hry

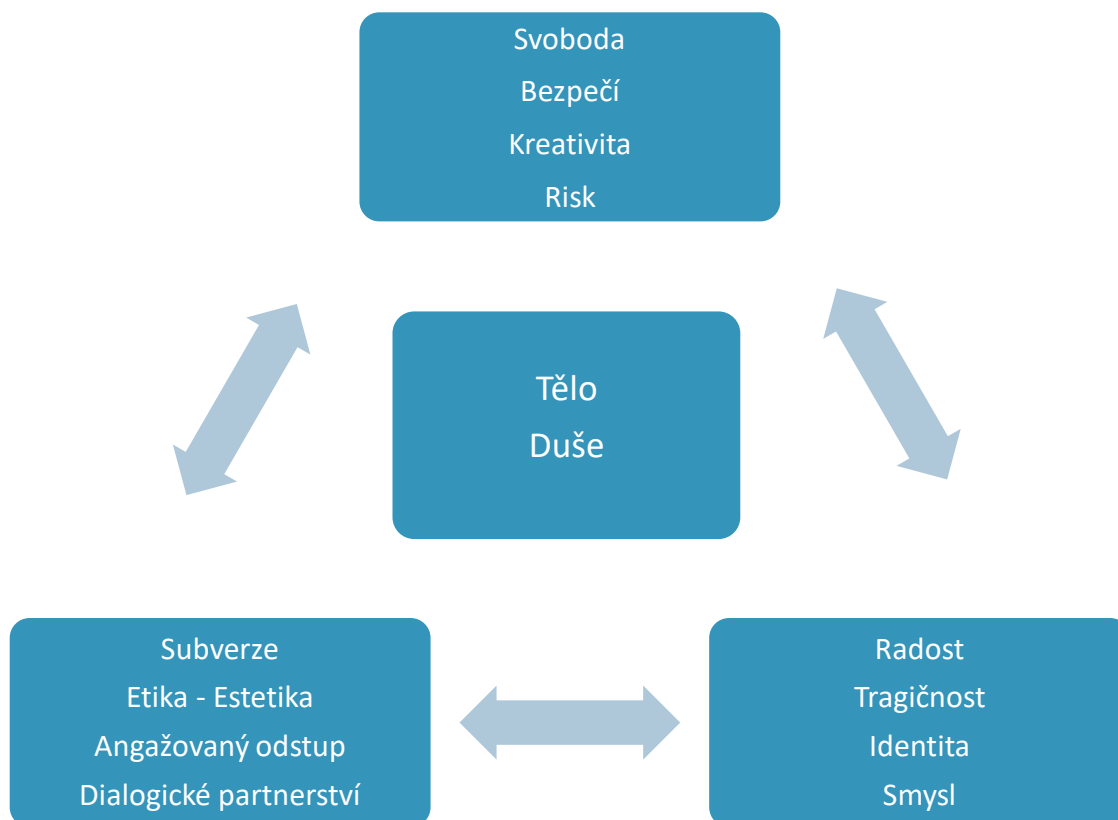
S určitou nadsázkou a snad přijatelnou mírou zjednodušení lze říci, že Rahner teologicky operuje s hrou na třech úrovních a ve třech sekvenčních fázích. Hra má význam na úrovni Boží, s určitými specifickými funkcemi a atributy; hra je přitom i součástí lidského života a jeho horizontu. Zvláštním způsobem jsou oba tyto typy hry srovnatelné. Hra Boží má ovšem kvalitu, která člověka přesahuje. Mezi těmito dvěma úrovněmi skrze vtělení operuje prostor Krista, křesťanského mystéria, a církve, prostor, který hru Boží a hru lidskou propojuje.

Tato perspektiva se prolíná s třemi odlišnými kontexty, v nichž hraje hra zásadní roli. Jde o akt stvoření, kdy Logos (topologicky) „před“ Bohem a v rámci trojiční ekonomie i zároveň jako jeho součást, manifestuje moc a kreativitu a skrze hru ex nihilo tvoří svět. Druhým kontextem je vztah Boha a stvořeného, pointovaný vtělením, vzkříšením, kdy se manifestuje skrze dění, historii, individuální životy lidí ona neobsáhlá moc a velkolepost hry stvoření. Je to zároveň i vztah dialogu mezi Logem a člověkem, skrze vtělení, působením Ducha, za přispění církve; tento dialog je až na výjimky nedokonalý, proto je i hra člověka omezená a mnohdy truchlivá. Rahner ovšem s jistotou hovoří o eschatologické perspektivě, kdy se člověk dokonale k Bohu přiblíží, nabyde schopnosti hry do té míry, že skrze hru s Kristem vstoupí do plnosti hry stvoření, hry Logu vůbec.

Lidská hra

Rahner zdůrazňuje, jakým je hra pro člověka zásadním darem. Stvoření, skrze hru Logu, dává člověku svobodu, kterou právě díky hře může realizovat. A to proto, že Bůh člověku garantuje, že stvoření je dobré. Jde o herní plán, do něhož člověk může s důvěrou vkročit, v němž může

plně svobodu realizovat skrze svůj život jako tvůrčí akt. Lidská svoboda s sebou ovšem zároveň nese rizika, jinak by nebyla svobodou, a tato rizika jsou základem tragického rozměru lidské existence, jde o „ale“ velkolepého daru života, které s ním je neodmyslitelně spojeno.

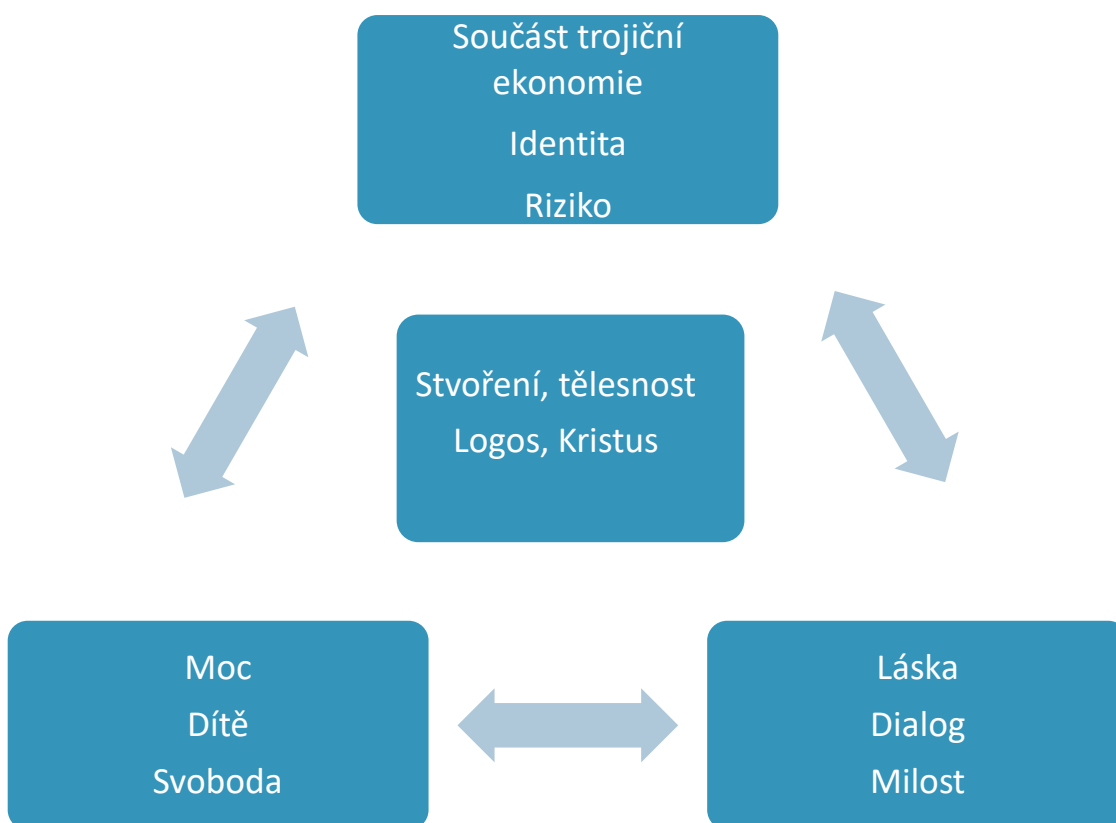


S tímto darem se člověk musí chtít nechtít vyrovnat, hra mu zároveň k tomu dává potřebné nástroje. Člověk má dar vidět věci nevážně, odstupovat od daností. Díky hře, žertu, jim dokáže dávat nové významy, ovlivňovat je, ba i nové tvořit. Tento dar subverze a kreativity ovšem je třeba užívat moudře, nacházet polohu mezi světem, jaký se obecně v daném sociálním kontextu jeví, a jaký mu jej hra díky odstupu, který skrze ní získává, umožňuje vidět. Takováto zdravá vyrovnanost, kterou Rahner asociuje s hrou samou, pak umožní zachovat si povědomí o herním kontextu, jehož je člověk součástí, a s plným nasazením se do této hry zapojit. Jak Rahner naznačuje důrazem na metaforu tance i na roli církve, člověk tak má činit v herním obecenství, s Kristem i bližními. Takto, díky hře a skrze hru, člověk dospěje sám k sobě, nahlédne své místo v oné velkolepé hře, jeho tragičnost přestane být zoufalou. Skrze herní náhled získá plný smysl, jeho život takto může dospět k opravdové radosti, radosti existence, radosti ludens. Přitom vše,

co jsme popsali, má jak psychický, tak somatický rozměr; týká se kognitivního uchopení světa, které je projevem rozumu, i emocí, těla i ducha.

Hra Boží

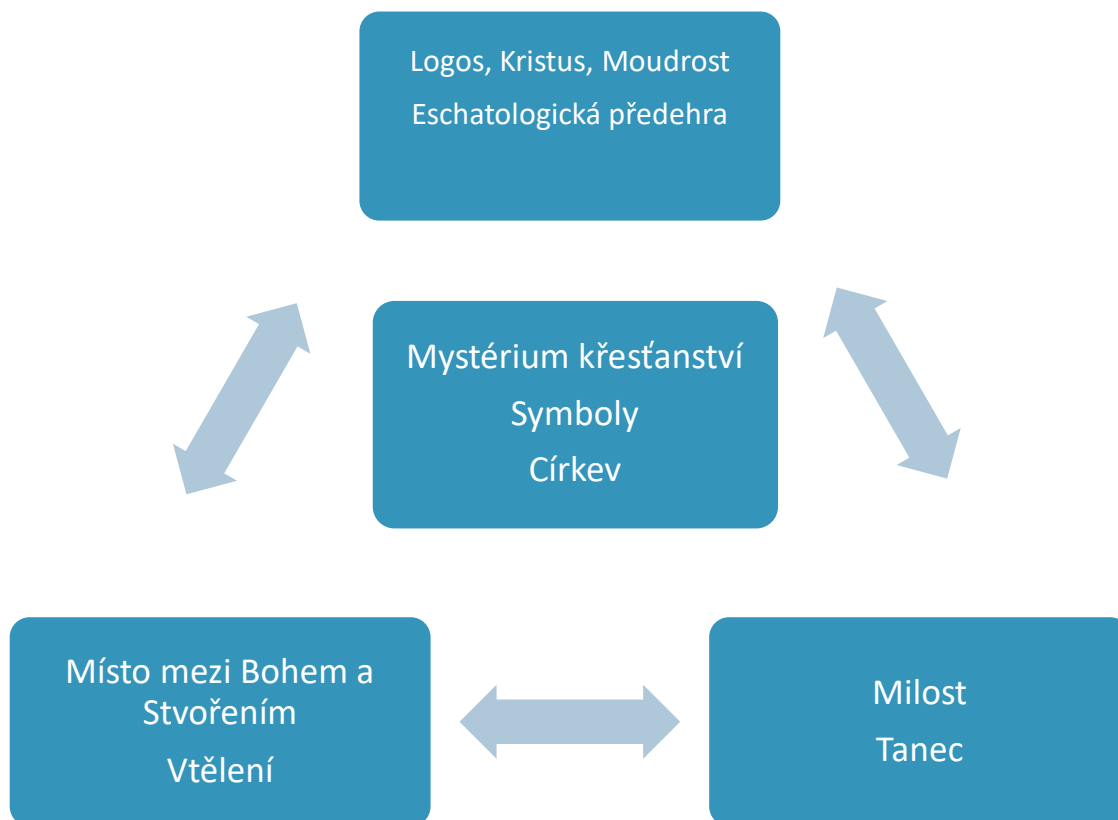
Lidská hra svou aspirací tedy míří k plnohodnotné hře, hře Boží. Ta vychází ze samotného Boha. Hra je Bohu vlastní, skrze ni se projevuje Kristovo synovství. V Rahnerově pojetí hra není něčím odvozeným, stvořeným, ale veskrze Božským. Zatímco ovšem pro člověka je hra cestou k nalezení sebe sama a je zároveň cestou nebezpečnou právě díky svobodě volby jak a kudy kráčet, Bůh svou moc a hravost projevuje právě skrze hru „dobrého“ Stvoření. Na rozdíl od člověka není Bůh, ve své svobodě, vystaven tragickému riziku chybování, mimo chybování člověka, které se ho, tím, že je člověku blízký, dotýká. Bezpečím dobré hry stvoření, svou milostí, láskou, připraveností k dialogu, se člověku otevírá, aby on ve své hře onu tragičnost rizika chyb dokázal překonávat. Otevírá se i skrze tělesnost, do té míry, že Kristem Bůh sám vstupuje do hry i jako člověk, jako vzor člověka, jako předobraz církve.



Prostředkování hry skrze Krista a církev

Onen řád prostředkování lze pak označit za samotné jádro Rahnerovy teologie hry. Logos vstupuje do stvoření jako Moudrost, jako vtělený Kristus. Skrze něj se člověku jeho svoboda i tragičnost plně zpřístupňují, skrze ně na úrovni psychické i tělesné dokáže překračovat obzor stvořeného v jeho danosti; otevírá se mu hra jako ono místo mezi nebem a zemí, kam je k tanci zván samým Kristem. Tanec a milost jsou v tomto prostředkujícím symbolickém řádu výzvou, cestou člověku, ale i jeho naplněním, protože jen skrze tento prostředkující řád hry, milostí Krista, se tragičnost jeho situace stává základem jeho cesty sama k sobě a ke Kristu. Jinak nepřekoná horizont beznaděje, daný jeho snahou nalézt sama sebe skrze svět (to je cesta „zoufalství“) či skrze žert, popření světa jaký se prvoplánově obecně lidem jeví, i skrze jeho samoúčelné kognitivní schematizace (cesta „bláznovství“).

Takováto prostředkující hra se odehrává na onom zvláštním místě mezi nebem a zemí. Není dosažitelná člověku přímo, hovoří k němu symboly, je podmíněná vírou, ochotou na volání této hry odpovídat, „položít se do rukou Kristu jako jeho hračka“. Je to cesta, která vyžaduje i cvik, podporu. Ta je člověku k dispozici skrze kulturu, její symbolický odkaz, skrze bližní, od nichž získává, v prostoru církve, v liturgii, svátostech, modlitbě, klíč k otevření těchto symbolů.



Tyto mody hry, naznačené výše, se navzájem prolínají, jakoby Bůh skrze stvoření a člověka směřoval k eschatologickému tanci, který, možná – zde již Rahner dále nehovoří – je vlastním naplněním Stvoření vůbec, odezvou vůči Logu. Skrze onen tanec Stvoření člověk Bohu nejspíše něco podstatného, skrze hru obohaceného, možná svobodu, vrací, aby takto Bůh i člověk dospěli v naplněné hře věčné radosti.

Rahner sám by nejspíše výše naznačenou schematizaci vnímal jako vulgarizaci, pokus poutat nespoutatelné do kategoriálního pojmosloví. Mám nicméně za to, že tento nárys je užitečný, aby, pokud se nyní pokusíme popsat Rahnerovu teologii hry v jazyce teologie, měl pojem hry, bez kterého se ovšem těžko obejdeme, zřetelný význam. Zřetelný ovšem neznamená úplný a definitivní. Grafická vizualizace naznačuje, jak v každém z popisovaných řádů hry hra představuje určitou kvalitu (horní segment), která působí skrze specifické procesy, nástroje (levý dolní segment) a směřuje k určitým konkrétním projevům, které jsou zároveň reprezentací herní kvality. To vše se odehrává v konkrétním rámci, naznačeném uprostřed, který vůbec umožňuje, aby se takováto „hra hry“ mohla plně rozehrát.

3.5.2 Rahnerovo symbolicky orientované teologické myšlení o hře

Pokud se tedy od hry jako takové vrátíme k tomu, co chce Rahner jako teolog skrze hru symbolicky vyjádřit, vystupuje hra jako dynamický rozvrh Stvoření. Jako rámec, uspořádání celku stvoření. Ovšem i jedinec a jeho život do tohoto celku patří. V tomto smyslu pak je pro něj hrou i jeho lidský život. Zde nastupuje síla symbolických vyjádření, antická moudrost a církevní otcové, jejich vědomí, že hra je v přímém vztahu s „živoucím, osobním bohem“.

Jde o vědomí, jak Rahner zdůrazňuje, dnes opuštěné, zasuté, a to proto, že člověk se soustředí příliš na sebe (v idiotické vážnosti), na bezprostřední vztahy světa vůči sebestředně vnímané vlastní identitě. Rahnerův program (s odvoláním na Ignatia a Hesseho) je cvičit se skrze hru v upozadování sebe sama, cesta paradoxní herní askese. Tím se člověku totiž otevře ona opuštěná cesta k sobě samému a dospěje k životu oproštěnému o sebe sama, nazíraného výhradně tíhou obklopující věčnosti. Takový člověk má zemi u nohou, nic jej již nemůže doopravdy zklamat v jeho radosti skrze Krista, vše vytváří hru.

Rahner to ovšem nestaví jako únik ze světa, ale ocenění sebe sama i světa v jeho plnosti, skrze takovou hru světa člověk vstupuje ve zcela osobní, živý vztah s Bohem, a sebe sama přitom vetkne s uměním, radostí a vervou zdatného hráče do herního Božího rozvrhu. Stane se spoluhráčem světa jako hry, stejně jako se Bůh stává živým a osobním spoluhráčem jeho osobní hry.

Jakkoli Rahner výslovně upozorňuje, že hra je v citovaných vyjádřeních nutno chápat jako symbolický poukaz, jako pojem, použitý proto, že jiný není k dispozici, je patrné, že není použit nahodile, ale z toho důvodu, že hra, tak jak ji člověk zná a zakouší, se skutečně vztahuje k onomu Božskému, které se Rahner snaží popsat. A popis skrze hru, v rámci toho, co je lidské zkušenosti dostupné, při vší nedokonalosti odpovídá nejbližší. To ostatně Rahner zdůrazňuje odkazy na konkrétní formy her průřezově v celém svém díle; opakovaně poukazuje na rozměr hry ve Stvoření a tělesnosti; tam, kde hovoří o eschatologickém tanci, přímo zmiňuje tanec jako sepětí těla a duše. Hra není abstraktem, ale zejména poukazem na zkušenost, komplexní symbolický obsah se zkušeností spojený.

Hra u Rahnera je tedy vnímána doslovně i jako metafora, která má nahradit silnou tradici chápání světa jako soustavy pevných hranic, pravidel, cílů, norem, které je možné a potřebné

poznat a respektovat. Rahnerův svět i člověk se ze své podstaty neustále mění, avšak ne bezbřezě, vše je ve vztahu k Božím rozvrhu a aktu (S)tvoření. „Svět je drink, kterým je třeba čas od času zamíchat“, cituje, jak už jsme uvedli, Rahner po svém Herakleita. Svět není uzavřený systém řízený zákony, ale dynamický řád, vycházející z Logu – Moudrosti – Krista.

Rahner tematizuje hru i optikou racionální tradice. Svět, člověkem nahlížen, a duše i život člověka samého, trpí nedokonalostí, jsou „nedokonalou imitací“ Logu, Božské moudrosti, Krista. U Rahnera tyto termíny splývají nakonec v rámci jeho symbolického vyjadřování v jeden, ve svém významu vlastně totožný s hrou. Hra na úrovni Božské je přímo účastná na Boží trojjedinosti, je jejím projevem ve Stvoření i v lidském životě. Tím pádem nejde o to, snažit se prostě napodobovat cosi daného s cílem co nejdokonaleji replikovat nějaký pevný vzor, ale připojit se k tvorbě, účastnit se. Tím, že člověk bude skrze hru blíže Bohu, bude i více člověkem, a zároveň i více v tomto světě, který skrze takovou hru pak spoluvytváří.¹⁹²

U obrazů spojených s tancem vyniká motiv sepětí a harmonie duše a těla. Je to hra, která v Rahnerově pojetí sblízuje duši s tělem v onen „zvláštní způsob života“; na jednu stranu jako návrat ke stavu „dřívějšímu“, kdy si lidská duše a tělo byly bližší (tedy v Logu), ale tanec není jen metaforou restituce; Rahner jej vnímá eschatologicky – hovoří o „požehnaném tanci, do něhož se domů k Bohu vracejí duše“.

A jak víme, vyústění Rahnerovy teologie hry je eschatologické: věčnost bude obnovením ztraceného ráje. Zde se harmonicky sblíží v Boží dětské hře naše nové dokonalé tělo, které nabylo ztracené jednoty s duší, skrze tanec Ducha s Logem – Kristem.

Co to pro člověka ve světě znamená? Měl by se pokusit vpustit do svého života věčnost. To je možné, „je-li mysl otevřena Bohu“. A naopak tato věčnost zůstane skryta, pokud svět bude člověku věcí, jejíž realita se odvozuje od ní samé, případně od jeho mysli. „Svět je zároveň nutno odkopnout jako fotbalista míč a současně jej přitisknout k srdci jako zjevení tvořícího Boha“¹⁹³

¹⁹² V tomto kontextu Rahner poukazuje na skutečnost, že „ve svých počátcích byla hra brána jako posvátná, věnovaná božskému“, Člověk hrající, „a tanec je svou podstatou kultický“, tamtéž s. 13

¹⁹³ tamtéž

Hra a akt Božího stvoření

V Rahnerově teologickém myšlení hry je Stvoření samo projevem hry. Stvořené je ve stavu hry, místo člověka ve světě a jeho vztah k Bohu vycházejí právě z této „herní“ povahy Stvoření.

Stvoření není nahodilé, je v něm řád, Božský smysl. Jeho rozvrh je ohromující, strhující, oslnivý, neobsáhlý; od zrodu se rozvíjí stvořené jako „kosmická hra“ před Bohem, včetně „tragicky krásné“ hry lidí.

Stvoření a stvořené ovšem není určené žádnou nutností. Stvoření jako Boží akt bylo zcela svobodné, člověk ve světě – v tom je právě ona tragičnost – je rovněž nadán svobodou. Svět nesměruje k nějakému určitému cíli, který by byl dán nebo který by bylo možné dovodit.

Takto popsané Stvoření ovšem je možné po právu popisovat a chápat jako hru. Pro hru je specifické, a lze ji od ne-hry rozeznat právě podle toho, že má smysl. Ovšem tento smysl vychází právě z ní samotné; je svobodná – nemůže být vynucena či usměrněna zvenčí, její výsledek není dopředu dán.

Jak Rahner skrze hru vypovídá o Bohu

Rahner se v Člověku hrajícím nepokouší formulovat nějakou specifickou doktrínu o Bohu jako takovou. Nepřímo ovšem o Bohu v jeho vnitřní jednotě i diferenciaci svou představu naznačuje, a to zejména ve vztahu ke světu.

Bůh není pro člověka dostupný jako takový. Je pro duši člověka nicméně „domovem“, ke kterému (v těle!) se člověk Bohu může přiblížit „požehnanou hrou“, čili nahlédnutím a účastí na projevech Boží tvořivosti, moci a lásky. To vše prostředkuje, jak v rámci stvoření a světského života, tak eschatologicky, Kristus – Logos – Moudrost.

Rahner – typicky s ohledem na koncept Abendlandu - připomíná, že takové pojetí má již předkřesťanské kořeny – jak v řeckém, tak starozákonním myšlení.¹⁹⁴ Vztah světa a Boha skrze Logos napříč antickou kulturou podle Rahnera vyjadřuje zejména již vícekrát zmíněný motiv

¹⁹⁴ Připomíná mj. Filonův výrok „Božský Logos se točí v kole, mnozí jej nazývají šťastnou náhodou.“; Člověk hrající, s. 18

božského dítěte.¹⁹⁵ Tento symbol má jak rozměr formativní radostné tvůrčí svobody a krásy, ovšem i schopnosti, moci. Ve vztahu ke stvoření býval v antických mytologických příbězích pointován metaforou světa jako míče v dětských Božích rukách¹⁹⁶ a tento obrazný symbol přechází i do křesťanství i křesťanské mystiky, tato cesta vede přes valentinskou gnosi až k Mistru Eckhartovi¹⁹⁷. Rahner připomíná i ikonografii Krista – dítěte, často zobrazovaného s jablkem nebo ve středověkém podání či ve formě barokního puttiho i explicitně právě se zemí v rukách. Odkazuje i na fragmenty církevní tradice, kdy míčové hry bývaly součástí církevních svátků a mnohdy byly hrány i biskupem.¹⁹⁸

Symbol Boha – dítěte vystihuje napětí mezi mocí a dětskou hrou, silou a slabostí.¹⁹⁹ Mostem k myšlení raného křesťanství pro tuto symboliku byl, jak jsme již minili, dle Rahnera verš Př 8,30, popisující vztah Moudrosti k Hospodinu: „Tehdáž byla jsem od něho pěstována, a byla jsem jeho potěšení na každý den, anobrž hrám před ním každého času“.²⁰⁰ Rahner poukazuje na to, jak skrze Řehoře Naziánského a Maxima Vyznavače zaznívá identifikace Moudrosti v tomto verši s Logem a Kristem. Takto pak získává zřetelné kontury i otázka Kristovy preexistence před Stvořením. Kristus – Logos – jako skrze hru pořádací princip, který je u Boha od věků, vždy byl a zůstává v povaze Boha samého. Těšit se ze hry, být jí účasten jako aktivní tvůrce, jako angažovaný fanoušek, jako vášnivý hráč – hra patří i do vnitřního trojičního uspořádání.

Osobitý rozměr dostává i tajemství vtělení – Kristus vstupuje do světa, jenž mu není cizí, do světa, který při stvoření pořádal, vtělení je přímou Božskou účastí ve hře Stvoření, která je, jak Rahner usuzuje, v úzké korespondenci s onou nesmírnou hrou Boží. Skandalon vtělení je v tom smyslu překvapením, že hru života hraje její opravdový mistr, mistr z kterého hra sama vychází

¹⁹⁵ „Dionysos, Hermes, Apollo, Heracles jsou především děti, tvořící svět“, s odkazem na Kérynyho, tedy jungovský okruh; *Člověk hrající*, s. 19

¹⁹⁶ Rahner poukazuje na několik mytologických příběhů, pracujících s touto tematikou: malý Zeus, jemuž jeho chůva Adrastea dává zemi jako míč na hraní, se zlatým jablkem si hraje malý Dionysus, obdobný význam má i hra s míčem mezi Erótem a Afroditou nebo koule vržená do kosmu Uranií. V tomto výkladu o světě hrače/míči odkazuje Rahner na Bachofena. *Člověk hrající*, s. 20

¹⁹⁷ *Člověk hrající*, s. 21

¹⁹⁸ V této souvislosti je nápadná i obliba fotbalu u řady autorů, kteří se tematizací hry zabývali. Fotbalu věnuje samostatný spis Buytendijk, biolog, který, prosadil dobově vlivný koncept hry jako projevu demonstrativní hodnoty života. Za předního znalce fotbalu je považován Miroslav Petříček, překladatel Finkova spisu o hře do českého jazyka, stejně jako Arnold van Ruler, Moltmannův mentor v oblasti Stvoření.

¹⁹⁹ V českém prostředí nelze nezmínit tajemného Ježíška, plnicího přání, neviditelného, avšak osobního, na základě víry k člověku přicházejícímu s dary - hračkami; skutečný Kristus – Logos pro děti

²⁰⁰ Překlad dle Bible Kralické, Rahner věnuje velkou pozornost historii překladu tohoto verše, jak jsme již zmínili dříve

a který ve velkém herním plánu je v této hře na pozadí přítomen. Pravý Bůh a pravý člověk přestává vyvstávat jako propastná opozice. Boží láska, milost, přes svou nekonečnost, není něčím s nekonečným odstupem. Hra Ježíše je hrou v těle, v nedokonalosti vyjádření dané lidskou tělesností a tragičností této tělesnosti, jak jsme je popsali. Ono společné účastenství ve hře dává rozumovou i emotivní blízkost. Obdobně to, že hra je přítomna mezi Otcem a Synem dává nový rozměr člověku jako obrazu Božímu, církvi, jako tělu Kristovu, nedokonalost tělesnosti vyvstává zvláštním způsobem i na této metafoře. V neposlední řadě i díky Kristovu synovství: onen dětský motiv zde poukazuje nejen na „odvozenost“, jak bývá Boží synovství zdůrazňováno, ale jako na onu dětskou hravost, která je Bohu vlastní, vlídné zalíbení, které Bůh – tvůrce – Otec, v synovské hře a ve vzájemné hře nachází. Dle Rahnera je opravdová hra u Otce, ve věčnosti, v tom smyslu, že se týká eschatologicky i člověka, kdy mu bude odhalena na konci věků. Rahner cituje Soloniův komentář k mudroslovné literatuře, který, s cílem potlačit možné chápání hrajícího si Logu jako nezávislého, od Otce odděleného (jak Rahner soudí, s ohledem na dobové spory ohledně arianismu), zdůrazňuje Boha Otce v nedělitelné jednotě²⁰¹; i zde hra vystupuje jako ústřední bod Stvoření, jako zdroj Boží radosti a lásky, od věků.

Vtělení samo je přítom hrou a součástí hry, což Rahner zdůrazňuje jako „nejvnitřnější temné srdce křesťanského zjevení“. Vtělení je natolik mimo vyjádřitelné rámce, že je nelze popsat napřímo, když o něm hovoříme jako o dětské hře, používáme záměrně obraz, který právě svou absurditou snad nejlépe vyjadřuje nepředstavitelné bohatství Boží moudrosti.

Skrze lůno panny se Logos spojuje s lidskou přirozeností, jako dítě přichází na svět, je formován mateřskou láskou, výchovou. Skrze církev pak Logos působí od dětství na člověka a jeho „hraní“, poskytuje mu inspiraci, bezpečí, Kristus je mu spoluhráčem. Pojem dětské hry pro Rahnera vyjadřuje široký oblouk od synovství Božího až po konkrétní dětskou hru člověka. Zde Rahner cituje Junga a poukazuje na dítě a jeho hru, kde se setkává význam slabosti, ale i potence triumfu: „věčné dítě je neměřitelné, ale určuje hodnotu či bezcennost osobnosti“. A jen na způsob dítěte vstoupíme do nebe, dodává Rahner s poukazem na Matoušovo evangelium i Goethova Fausta.

Hovoříme-li o Bohu a o hře, konstatujeme, že křesťanský trojjediný Bůh je, „Deus vere Ludens“. Jak jsme uvedli výše, nejde ale o z lidského pohledu neosobní hru nekonečné moci a tvořivosti, vůči níž člověk musí nepřátelsky obstát a sebe a svůj život vybojovat. Tato hra je povýtce osobní, je láskyplnou pobídkou k účasti člověka. Přitom celý kosmos je již této hry

²⁰¹ Člověk hrající, s. 24

účasten, člověk jako magister ludi má možnost stát se dobrým hráčem, který v plnosti dokáže prožívat jak život v jeho vážné konkrétnosti a autenticitě, tak i jako figuru hravého a ohromujícího Božského tance. Bůh jde člověku naproti, svou láskou a vtělením. Logos, který je skrze hru v rámci nedělitelné, avšak rozmanité Boží jednoty východiskem Stvoření, přičemž jeho hra v rámci této jednoty se právě skrze Stvoření projevuje, se zároveň stává jeho součástí. Kristus je zároveň a nedělitelně Božský – nekonečně mocný a tvořivý, a lidský – to jest tragický. A k tomu naplněný láskou a hrou – což je oboje součástí jak jeho Boží povahy, tak i plným rozvinutím toho, co je jako láska, radost, hra u člověka, co je dostupné i člověku. Tragičnost kříže je paradoxním naplněním lidské svobody! Kříž u Rahnera je poukazem, že tragičnosti života se člověk nemůže vyhnout, ale že tato tragičnost poukazuje k ultimátní hře Božského tance – plnosti, radosti, lásce. Rahnerova christologie je v tomto bodě blízká christologii Pavlově. Jádrem vši tragičnosti je nakonec smrt.

Rahnerovy úvahy o hře se soustředí především na Otce a Krista v kontextu Stvoření, vtělení, milosti, spásy. Nerozvíjí „herní pneumatologii“, i když by právě pro ni našel u křesťanských autorit relativně bohatý symbolický materiál. Bezpochyby není na místě uvažovat o tom, že by Rahner Ducha ponechával doslova stranou, když mnohé z obrazů, k nimž hru vztahuje, jsou vnímány právě jako jeho projevy. Možná Rahner soudí, že tato souvislost je prostě zřejmá a implicitně Ducha jako „Spiritus vere ludens“ vnímá. Jeho christologie je výrazně pneumatologická, možná Rahner necítil potřebu ve své tematizaci Ducha odlišovat – primárně mu šlo o výklad o hře a zde by nejspíše úvahy o pneumatologii hry z pohledu vyznění *Člověka ve hře* nic dalšího podstatného nepřinesly. Jen dodejme, že sama hra má v Rahnerově pojetí osobitý pneumatický rozměr.

Jak Rahner skrze hru teologicky vypovídá o člověku

Rahner nabízí na pozadí těchto úvah o Bohu ve vztahu ke hře i tomu odpovídající chápání člověka.

Člověk je součástí Stvoření, které odkazuje k nekonečné Boží moci a tvořivosti. Jeho život má proto smysl, existence je ve své podstatě radostná, zajištěná Bohem. Navíc, jeho existence není vynucená, v rámci Stvoření je člověk svobodný. Jeho rolí je, a zároveň i „tím, co je na něm nejlepší“, že má být imitujícím hráčem, napodobujícím „kvalitu Boží tvůrčí moci“.

Tento úděl je díky vztaženosti k Bohu skrze hru Logu, skrze Krista, radostný, avšak v důsledku svobody, která je člověku dána, i tragický. Svoboda s sebou přináší i nebezpečí, nutnost volit. Svoboda je svobodou volit hru, je svobodou hrát dobře či špatně, svobodou hrát hru po svém. A je též svobodou rizika prohry, stejně jako možnosti vítězství. V těchto registrech tragična je pak člověk ve své tělesnosti v doteku s emocemi, s prožíváním a chápáním světa, bližních, sebe samého.

Toto napětí mezi radostností svobody poukazující k Bohu a její tragičností v naší každodenní zkušenosti „nemá, dokud máme tělo, řešení“. Rahner tím poukazuje k osobité herní eschatologii, kterou též v *Člověku ve hře* rozvíjí, zároveň ale nabízí rozvrh lidské existence, který je na onu tenzi – budeme-li ji vnímat ne jako problém, jenž nemá řešení, ale jako výzvu, jíž je třeba se postavit – nabízí odpověď.

Rahner nabízí model „vesele – vážného“ člověka. Odkazuje přitom na antický koncept *σπουδογέλοιος*²⁰², jak jsme jej popsali výše; tento model, jak je pro jeho tematickou teologii rozvíjející s oblibou předkřesťanské motivy typické, zasazuje do křesťanských významů a vytváří aktuální a svérázný ideál člověka.

Takový člověk se vyznačuje „duševní elegancí“, zároveň i „smíchem a slzami, tragičností, ironií“, a „cítí se v neohrožitelném bezpečí“. Jak jsme již uvedli, ona vážnoveselost není nějakým vlažným průměrem, ale souběhem živých extremít. Jde o plné nasazení života a jeho prožívání, a zároveň schopnost život vnímat jako součást dramaturgie stvoření, jako hru, jíž se ve vší osobní intimnosti s člověkem účastní i Bůh. Oboje, jak sebe, tak Boha, je třeba brát s velkou vážností i nevážností – tak, jak to člověku i Bohu umožňuje hra. V tomto smyslu je tedy onen člověk vážno- veselým, člověkem hrajícím, homo vere ludens, člověkem s vážností i spontaneitou umělce.

Taková je opravdová hra, která se otevírá hře Logu natolik, že se již ocitá „mezi nebem a zemí“. Takto o hře uvažují ti církevní otcové, kteří odhalili její tajemství, jako Maximus či Klemens

²⁰² Koncept *σπουδογέλοιος* s, který vychází z postoje, jazykově vymezeného tímto starým řeckým termínem, Rahnerovi splývá, jak jsme již zmínili, s filosoficky založeným pojmem eutrapelos, kterému Rahner věnuje zvláštní příspěvek, v anglickém vydání *Člověka hrajícího* připojený jako zvláštní kapitola.

Alexandrijský; tak o ní píše i Rahnerem citovaný Theodor Hacker, když hovoří o významu humoru v prostředí nacistického Německa a v listu z vězení i Dietrich Bonhoeffer.²⁰³

Takové pojetí hry ovšem směřuje ke Kristu, resp. doktríně, že „Božské vyvolení milostí je hra“. V této hře „mystik vidí skrze věci, cítí nevyjádřitelné, co leží za nimi“. Takto lze skrze hru chápat jako admirabile commercium, na pozadí Božího bezpečí milosti a spásy, a zároveň svobody i tragičnosti konkrétní lidské situace.

V této konfrontaci se ozřejmuje význam kříže, který obě tyto polohy po všech stránkách vyostřuje. „Co navenek vypadá jako osud, utrpení, účast na nesmyslné záhubě na kříži“ se z perspektivy mystika jeví jako „překrásně vypočítaná hra věčné lásky; promyšlená a provedená s takovou péčí pro detail, jíž je jen láska schopna“.²⁰⁴ Jde o motiv, který váže k ospravedlnění a spáse vůbec, protože „Bůh je nepředvídatelný a nevypočítatelný, ale přitom nekonečně smysluplný; proto je nutné se ponořit do propasti, je možné být bláznivý i dětinský – a kdo prohrává, vítězí.“²⁰⁵

Kříž proto „náhle otevřel všechny dveře Boží lásky“²⁰⁶, kterou mystik „zakouší jako zcela novou svobodu, lásku bez omezení, představitelnou jen v srdci dítěte“²⁰⁷. „Duše zakusí mé požehnání..., pokud se s důvěrou položí do mých Božských rukou, abych si s ní musel hrát“, „cele se oddat, být hračkou“ cituje Rahner²⁰⁸ a dokončuje oblouk od smrti kříže po intimní prožitek hry milosti.

Hra a Rahnerovo chápání eschatologie a soteriologie

Motiv hry, přítomný v Boží trojici, vlastní Logu i Stvoření, vlastní člověku, který je i základem i projevem milosti, domýšlí Rahner, jak jsme již zmínili, i eschatologicky. Stvoření je hrou, ale

²⁰³ A na jiném místě ovšem zmiňuje Kierkegaard, inspirovan mezi napětím mezi jeho člověkem estetickým a náboženským. Kierkegaard je si dobře vědom i vztahu vážnosti a nevážnosti a jeho podob (jeho dizertační práce o humoru), tak jak jej rozvíjel u nás Vladimír Borecký a jak jej nalézáme i u Rahnera.

²⁰⁴ To je formulace, která pobouřila Moltmanna, viz dále

²⁰⁵ Cituje Rahner Alphonse Rodrigueze, Boží hra s duší

²⁰⁶ Cituje Rahner Bedu

²⁰⁷ Dodává Rahner

²⁰⁸ Mechtilda z Magdeburku, Tereza z Lisieux

nikoliv hrou úplnou. Je velkolepou, svobodnou a smysluplnou hrou skrze Logos; pro člověka je však zároveň i přede hrou věčnosti.

„Věčnost je hra, na niž se zde připravujeme jako dítě v děložce, s nebezpečím potratu“.²⁰⁹ Tragičnost člověka ve světě přináší i křehkost, zranitelnost. Vůči ní Bůh zajišťuje bezpečí, které v dospělosti, k níž člověk dospívá v eschatologické perspektivě, směřuje ke stavu, kdy „budeme skoro jako Bůh, ve hře Ducha, který vane, kudy chce“²¹⁰. Vedle metafory dětské hry zmiňuje Rahner i motiv Erosa, který hází míč panně²¹¹ a hovoří o „nejexaltovanější naději mystéria“ a nakonec eschaton popisuje metaforou tance, který v sobě nese jak dětskou spontaneitu, tak dospělou partnerskou erotičnost.

Člověk je v Rahnerově pojetí zásadně určen hrou, v napětí hry dětské a dospělé, hry, orientované eschatologicky, a dětské hry přítomné a nabízené k rozvinutí²¹² ve Stvoření. Žijeme ve stavu oddálení těla a duše, my, jako jednota obojího jsme odděleni od Boha. Avšak skrze hru ve Stvoření není ani naše vnitřní odcizení, ani odcizení vůči Bohu úplné ani nyní. Eschatologická perspektiva splývá se soteriologickou v tom smyslu, že člověk nalezne plnost sama sebe jako jednoty duše a těla, a zároveň plný vztah k Bohu. O takovému sblížení je možné a potřebné usilovat v tomto světě, který je prostorem, v němž se nekonečná tvůrčí energie a moc Boží projevuje. Jí pak jsou či budou duše účastny u Boha i přímo, a to v „požehnaném tanci“ a v „dokonalém těle“.

Soteriologicky i eschatologicky se motiv hry a tělesnosti plně prolínají. Ona tělesnost má ale rovněž východisko ve hře – jak ona tělesnost stvořená, tak ona „dokonalá tělesnost“ „doma u Boha“, jsou projevem Božské hry – Božského dítěte; a toto dítě je přítom nedělitelnou částí Boha v jeho plnosti.

Hra a Rahnerovo pojetí eklesiologie

Církev je pro Rahnerovo teologické uvažování o hře centrálním pojmem. Církev naplňuje ideál hry, tím, že coby „eutrapela“ stojí mezi nebem a zemí.

²⁰⁹ Cituje Rahner Eusebia a doplňuje citací z Herakleita „Před bohem je člověk dítětem jako chlapec před mužem“.

²¹⁰ Cituje Rahner Mechtildu z Magdeburku

²¹¹ S poukazem na Bachofenův komentář

²¹² Ve smyslu mystické cesty, skrze církev

Skrze vtělení, své ustanovení Kristem je v přímém dotyku s Logem, s hrou Trojice i hrou stvoření. Logos skrze vtělení se spojuje s lidskou přirozeností, jde o znovu a stále se obnovující událost. Ta se udála skrze lůno ženy, které formovalo Logos do lidské podoby a naopak zásadně formovalo ženu coby matku Logu v intimitě vztahu k Logu-dítěti. Žena je ovšem i Kristovou nevěstou, je připravena mu být nápomocna nejen ve vztahu rodiče a dítěte, ale i v dospělém partnerství.²¹³ A naopak se Bůh k věřícím vztahuje coby k dětem, učí je a směřuje na cestu spásy; Rahner odkazuje na Zach 8,5 popisující „ulice plné hrajících si chlapců a děvčat“ jako obraz církve; hledání věřících v jejím lůně a nalézání cesty je skutečnou dětskou hrou.²¹⁴

Místo a působení církve Rahner takto opisuje skrze různé podoby láskyplné hry. „Skrze církev dochází radost ducha tělesného vyjádření“, pointuje Rahner²¹⁵; církev je ve stavu milosti, který je možno opsat jako tanec, jehož rytmus udává Duch. To jsou symbolická vyjádření, poukaz na hru ovšem ukazuje, jakým způsobem jsou tyto vztahy funkční a vypovídá o povaze církve i jejím působení, kdy by se měly – a podle Rahnera k tomu opravdu dochází – realizovat ony symbolické vztahy a s nimi související hry v žité skutečnosti.

Církev učí skrze mysterium vtělení, skrze prolomení Písma evangelijní zvěsti, odkrývá poukaz vtělení směrem k eschatonu, a to „za použití slunce, měsíce, vína, oleje, chleba. Vytváří, posiluje i uchovává jednotu mysli a těla, ideje a symbolu, viditelného i neviditelného; učí duchovní oko vidět za rámec vnějších forem; takový pohled pak proniká předpolím historie k věčnosti“.²¹⁶

Církev je zdrojem víry, kterou budí a posiluje skrze lidské vztahy a objekty tohoto světa zasazené do jedinečného herního schématu. Právě významy jsou přístupné právě jen skrze církev a účast na této hře, hře svátostí, hře liturgie²¹⁷. Církev je jednou koherentní svátostí. Církev hraje, protože bere člověka Božsky vážně.

²¹³ Člověk hrající 45-46; Rahner odkazuje na Augustina a jeho obrazy, kdy ve svazku je Kristus mužem a lidská přirozenost ženou; skrze hru lásky pak žena dosahuje spásy, stává se církví; obdobně Klement Alexandrijský opisuje církev jako Evu, nápomocnou Adamovi; a na jiném místě opět jako Rebeku, jejímž spojení s Izákem – smíškem se počíná „mystická dětská hra spásy“

²¹⁴ Tak Cyril z Alexandrie a Jeroným, citovani v Člověk hrající 47-48

²¹⁵ Člověk hrající 48, citát z Jeronýma

²¹⁶ To je pohled církve jako celku, ale je dostupný člověku nejen v perspektivě konce věků. Opravdový mystik (na některých místech užívá Rahner dokonce termín gnostik) dokáže rozkrývat za žitou realitou vzorce žité hry, zaujmout onu metapozici mezi nebem a zemí, být „eutrapelos“ – plnohodnotně nazírat i být účasten velkolepé hry Logu. Do té míry, že i skrze utrpení na kříži přímo nahlíží „Hru milosti“. Člověk hrající 51.

²¹⁷ „...jen církev vidí, co se děje při křtu, přihlížející to má za hru, cituje Rahner Bedu, Člověk hrající, 50

Rahnerova eklesiologie operuje tedy s hrou na mnoha úrovních a v mnoha polohách. To, že dnešní člověk ztratil vztah ke hře, že je zavinut ve svém individualismu a ztratil přístup ke hře vůbec a ke hře milosti prostředkované církví zvláště, nevnímá Rahner jako zásadní selhání církve. Církev byla a je otevřená člověku, avšak je na člověku, aby její „vybídnutí ke hře“ přijal.

Rahnerova tematizace církve skrze hru nesměřuje k její reformě; široká citační základna poukazuje k církevním otcům a středověkým autorům, a i touto formou Rahner staví církev jako vzor, jedinečně vzniklý v přímém dotyku s vtěleným Logem. To nepřekvapí, takové chápání je plně v souladu s Rahnerovým konceptem evropanství jako korelátu křesťanství, které samo je fundováno jedinečnou historickou harmonizací řeckého myšlení, evangelijní zvěsti a římské hmotné kultury. Proto je Rahner intelektuálně provokující, formálně konzervativní, obsahově ovšem zdůrazňuje fundamentální otevřenost, důraz na transformativní futuritu.

3.6 Význam Rahnerovy práce, přijetí a vliv

Člověk ve hře je pravděpodobně historicky vůbec prvním opravdu komplexním pokusem dogmatické reflexe otázky původu, funkce a významu hry, který navíc hru chápe jako velmi extensivní komplex přístupů, chování, kontextů a její význam metafyzicky i antropologicky zásadně vyostřuje. Tomu pak odpovídají Rahnerovy teologické úvahy, skládající se, jak jsme popsali, do velkorysého dogmatického rámce.

Zároveň se ukazuje, a nejspíše asi nelze mluvit o překvapení, že Rahnerův postup uchopení hry, její teologické tematizace a navazující formulace teologického rámce, přináší výsledek v mnoha ohledech odpovídající Rahnerovým názorům a metodám vůbec, a reflektuje i problémy Rahnerovy doby. Skrze hru a její teologii v mnoha ohledech Rahner vysvětluje a legitimizuje význam symbolu pro křesťanství a naopak jedinečnost křesťanství z antropologického pohledu. Hra vyostřuje jedinečnost a ústřední význam Krista, tajemství vtělení; skrze hru vyniká role církve v zachování, rozvíjení a sdílení symbolického mysteria křesťanství. A se hrou nakonec Rahner asociuje jádro svého myšlení, koncept Abendlandu.

Věnovali jsme značnou pozornost, místy až repetitivně, dekonstrukci *Člověka ve hře*, abychom dospěli k závěru blízkému pořekadlu „jak se do lesa volá...“. Pokud bychom tento dojem dále vyostřili a zobecnili, nelze vyloučit, že hra v rukou teologa unese mnoho obecných významů a

následně na takovém základě poměrně libovolně stavět i značně ambiciózní dogmatickou architekturu. To je otevřený problém, o to více, že hru jako takovou se dodnes nedaří zřetelně popsat a vymezit, její obrysy jsou výrazně neurčité a místy až rozporuplné.²¹⁸

Tím pádem je na místě otázka, nakolik by jiná tematizace hry než Rahnerova, mohla vést k výrazně odlišnému teologickému chápání. Již jsme zmínili, že historicky teologové jeví o hru spíše epizodický zájem, přitom pro ně pojem hry často obsahoval navzájem až rozporné významy.²¹⁹ V takovém případě by ovšem teologie hry mohla být do značné míry teologickým úskokem či trikem; fascinující versatilita hry by umožňovala i značnou libovolnost závěrů. Srovnání s pojetím hry u Moltmanna umožní, jak uvidíme, umožní v tomto ohledu určité předběžné závěry.

Teologická recepce Člověka hrajícího byla ve své době opatrná. K nezvyklému sujetu přičtíme Rahnerův styl a selektivní práci s církevní historií, na kterou jsme již upozornili. Jistě, Rahnerovi jde primárně o pozitivní vymezení svého pohledu, ne o polemiku s jinými koncepcemi hry, teologickými chápáními hry, resp. jinými teologiemi. Rahner ale zároveň obhajuje, že jeho „teologická rehabilitace“ hry není novým výmyslem, ale je autentická a vychází ze samých kořenů křesťanství. Pak by od něj čtenář očekával, že by ji měl obhájit pečlivě a důrazně. To Rahner důsledně nečiní, a to jistě mělo vliv na míru zájmu potenciálních recenzentů i následovatelů²²⁰.

Na otázku, proč *Člověk ve hře* nebyl šířeji recenzován ani komentován, je možno nahlédnout ještě z dalšího hlediska. Hugo Rahner, značně svou katolickou pozicí i stanovisky kerygmaticky i dogmaticky konzervativní²²¹, svým způsobem, jak volbou tématu hry, tak otevřenými odkazy na Eranos a C. G. Junga, vstupuje naplno a sebevědomě do zóny současného světa. Tam, kde Bultmann demytologizuje a i Tillich je vůči současné společnosti v mnoha ohledech defenzivní, překvapí Rahnerovo sebevědomí. Potenciálně je ovšem pro konzervativního čtenáře text značně liberální; pro liberálně orientovaného příliš starosvětský.

²¹⁸ Referenčním textem v této souvislosti je dodnes rozsáhlá úvaha Brian Sutton-Smith, *The Ambiguity of Play* (Harvard University Press, 2009).

²¹⁹ Blíže k tomu v závěrečné části tohoto textu-

²²⁰ Zmíňme zde za všechny relativně novější recepce Člověka hrajícího Gustav Reingrabner, 'Das Göttliche Spiel - Der Spielende Mensch', *Matreier Gespräche - Schriftenreihe Der Forschungsgemeinschaft Wilhelminenberg*, 1996, 8–20.

²²¹ Zmínili jsme již jeho – minimálně zpočátku – kritický postoj k La nouvelle théologie, a to i přesto, že klíčový záměr tohoto teologického směru, ressourcement, čili aktualizace aktuálního jazyka teologie koncepty a pojmy předscholastického křesťanství, je v mnoha ohledech blízký Rahnerovým postojům

Racionalizující teologové nastupující generace pak jistě vnímali jako problematické symbolické myšlení, i formu práce na základě svého druhu Collatio citátů z antiky, biblistiky, církevních otců i žertovných bagatel z církevní historie.

A konečně, není zřejmé, jaký význam Rahner sám své teologii hry opravdu přisuzoval. Jak jsme zmínili, text *Člověka hrajícího* byl přednesen dne 23. srpna 1948 v Asconě na setkání okruhu Eranos jako úvodní příspěvek druhé části tematického bloku „Člověk“²²². Takto byl pak i v roce 1949 publikován ve sborníku tohoto setkání.²²³ Následně vychází jako velice úspěšný samostatný text v ediční řadě *Christ Heute* (jen do roku 1952 ve čtyřech vydáních!), a to v identické podobě jako ve sborníku Eranos, s výjimkou již zmíněného rozšíření předmluvy o několik úvodních odstavců, kde Rahner předznamenává jako východisko svých úvah namísto Hermanna Hesse poznámky o hře od Aquina. Jde o pochopitelnou, ale opravdu zcela minimální úpravu textu, uvědomíme-li si rozdíl Sitz in Leben společenství Eranos a křesťanský orientovaného nakladatelství Johannes Verlag, resp. jeho vydavatelské řady *Christ Heute*, soustředěné na rozsahem drobnější příspěvky z oblasti křesťanské spirituality, jejímž editorem byl Hans Urs von Balthasar. Rahner byl v této době mimořádně pracovně vytížen, zastává právě v letech 1949/50 funkci rektora Innsbrucké university a nejspíše neměl prostor text zásadněji upravovat; z toho lze ale zároveň soudit, že jeho ambicí nebylo publikovat *Člověka ve hře* jako zásadní teologický příspěvek. Kniha byla do edice zařazena zřejmě díky své osobité „herní“ christologii; do „balthasarovské“ edice²²⁴ značné míry svou orientací a stylem opravdu zapadá²²⁵. Pokud by Rahner měl v úmyslu *Člověka hrajícího* prezentovat jako zásadní teologický text, jistě by tomu věnoval mnohem více redakční pozornosti, navíc měl jistě možnosti, jak takový hypotetický zásadní text vydat samostatně a zajistit mu odpovídající pozornost.

²²² Tento okruh „Člověk“ byl diskutován i v předchozím roce 1947. Pro dokreslení uvedme, že kromě Hugo Rahnera v roce 1948 přednesli své příspěvky mimo jiné i Karl Kérenyi (na téma *Člověk a maska – Mensch und Maske*), Carl Gustav Jung (*O sobě – Uber das Selbst*), Gerardus van der Leeuw (*Člověk a civilizace: jak lze chápat pojem „vývoj člověka“ – L’homme et la civilisation; ce que peut comprendre le terme: évolution de l’homme*) a Adolf Portmann (*Člověk zkoumající přírodu – Der naturforschende Mensch*).

²²³ Olga Frobe - Kapteyn Eds., *Eranos - Jahrbuch 1948*, XVI, 1st edn (Zurich: Rhein - Verlag, 1949), MCMXLVIII, pp. 11–87.

²²⁴ Urs von Balthasar v této edici vydal celých šestnáct jednotlivých příspěvků, mimo jiného hned svazek po *Člověku ve hře* následující - Hans Urs von Balthasar, *Schleifung Der Bastionen: Von Der Kirche in Dieser Zeit*, Christ Heute Zweite Reihe, Bd. 9, 5. Aufl (Einsiedeln Trier: Johannes-Verl, 1989).

²²⁵ Jinak je ovšem chápání hry v rámci „Theodramatik“ vůči Rahnerovu velkorysému konceptu dosti lineární.

Tak či onak s výjimkou již zmíněného článku věnovaného pojmu eutrapelos z roku 1956²²⁶, který je ovšem znatelně stylem i vyzněním vůči hře odtažitější než *Člověk ve hře*, se Rahner k tématu hry již nevrací. V tomto střízlivém až suchém „dodatku“ má hra zřetelně roli primárně kompenzační, chápána hlavně jako součást zdravé křesťanovy životospřávy.

Jinými slovy, nelze vyloučit, že z Rahnerovy strany šlo do jisté míry hlavně o hravý text určený jungovskému okruhu, ve kterém je hra křesťansky přeznačena, její podstata, do té doby doména jungovských archetypů, „pokřtěna“. Mohlo jít docela dobře o tímto směrem promyšlenou subverzi, či „symbolický šťouch“, ostatně zcela v duchu textu samého. Znovu zmiňme, že právě tímto příspěvkem Rahnerova spolupráce s Eranem končí, a to, nikoliv v přátelském duchu.

Možná, právě proto, že autor svůj text o hře nebral tak úplně „vážně“, se v duchu svých vlastních závěrů stal nejvýznamnějším, nejlepším a nejvydávanějším autorovým textem vůbec. Jinými slovy, to, že Rahner sám tak trochu záměrně přeháněl, neznamená, že jsme mu prostě spolu s C. G. Jungem a von Balthasarem „naletěli“ a že celý ten rozsáhlý a učený rozbor na předchozích stránkách je teologickou patafyzikou. Mějme na paměti, že Hugo Rahner byl opravdový ludimagister, i jeho případné žerty, natož žerty vážně míněné, mají váhu!

Z dnešní perspektivy na Rahnerovu práci můžeme nahlížet ještě jinak. Tematizace člověka, vnímání jeho kulturních kořenů, realita globálního světa, sociopolitické klima současnosti staví Rahnerovu práci v mnoha ohledech do nového světla. Zatímco v padesátých letech působil *Člověk ve hře* příliš odvážně, následně málo angažovaně, resp. neodpovídal dobovým akademickým standardům, dnes jak *Člověk ve hře*, tak Rahnerova symbolická teologie může být vnímána jako přístupnější. Tematicky orientované teologie jsou dnes spíše pravidlem než výjimkou a zároveň byl mezitím v teologii „znovuobjeven“²²⁷ symbol vůbec. Objevila se řada variací na Rahnerovu teologickou metodu, a to i v nečekaných směrech, jako je nakonec i yaleská postliberální škola. Ostatně i to, že Karl Rahner označuje *Člověka ve hře* nejlepším spisem svého bratra, není zjevně jen ornamentální figurou nekrologu. Skrze své abstraktní myšlení i on dospívá k tomu, že existence člověka je přístupná jen skrze tajemství, mystiku, paradox²²⁸.

²²⁶ Článek je v anglickém vydání *Člověka hrajícího* Rahner, *Man at Play*. doplněn jako závěrečná kapitola;

²²⁷ Kateřina Bauer, *Znovuobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta* (Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2010).

²²⁸ K teologii Karla Rahnera se též vztahuje Jürgen Moltmann, o tom blíže dále.

Člověk ve hře je každopádně vrcholně inovativním dílem, plně doceněným až dalšími generacemi. Rozhodný vliv měla Rahnerova práce na teology hry přelomu šedesátých a sedmdesátých let, včetně Jürgena Moltmanna, jak ukážeme v dalších kapitolách. Člověk ve hře zůstává ovšem dodnes referenčním textem i pro současné teologické práce zaměřené na hru.

4 Jürgen Moltmann a jeho První, jimž je dána svoboda ve stvoření

4.1 Jürgen Moltmann a jeho teologie

4.1.1 Rané zkušenosti

Jürgen Moltmann patří ke generaci německých teologů, která přichází na scénu s odstupem patnácti, dvaceti let po druhé světové válce. Moltmann sám se řadí k jejím nejvýraznějším představitelům, nejen co do nepominutelného významu, ale i typologicky – to, co je na teologii této generace osobitého, nacházíme vždy jako výrazný motiv i u něj.

Narodil se v dubnu roku 1926. Vyrostl v osobité atmosféře odlehlého předměstí, vzniklého podle dobových představ ideálního kolektivně orientovaného bydlení, v úzkém kontaktu s přírodou a v záměrné prostotě životního výrazu. Takoví byli i lidé, kteří zde žili a pro něž bylo toto místo se svým životním stylem dobrovolnou a příjemnou volbou. Jak z otcovy, tak i matčiny strany měla rodina hlubokou tradici kultury a kultivované vzdělanosti; otec Johannes, středoškolský profesor, byl humanitně orientovaným polyhistorem. Jürgen byl druhorozeným synem: jeho starší bratr byl ještě v kojeneckém věku postižen mozkovou obrnou a celý život strávil v ústavu. To bylo pro rodinu těžké trauma, které se nepřímou i na mladého Jürgena přenášelo spolu s otcovými nadějemi i ambicemi. Jeho postupně se probouzející akademický duch směřoval svůj zájem ovšem zprvu zejména k v té době překotně se rozvíjející fyzice, jakkoli pod otcovým vlivem našel postupně zálibu i v literatuře, včetně klasiků.

Relativní geografická i intelektuální izolovanost omezila míru nacifikace Moltmannova každodenního života. Konfrontaci s nacistickým Německem mladý Moltmann ovšem neušel. Místo na universitu (kde se chtěl věnovat studiu přírodních věd) byl koncem války odveden. To předznamenalo válečné zkušenosti, které, jak sám Moltmann opakovaně po celý život zdůrazňuje, pro něj nakonec byly zásadní a teologicky formativní. V rámci své služby u protiletectvé obrany zažil masivní spojenecké bombardování Hamburku, při němž byl doslova na kusy bombou roztrhán kamarád, nacházející se v tu chvíli jen pár kroků od něj.

4.1.2 Probuzení Moltmanna křesťana, studium teologie

V poněkud nepřehledných dnech nasazení na západní frontě koncem války Moltmann nakonec upadá do zajetí. Ve zmatku se přes něj převalí fronta, skrývá se po opuštěných domech, kdesi v křoví ztrácí brýle, zcela dezorientovaný, promrzlý a vyhladovělý upadá v únoru 1945 do britského zajetí a tráví zde tři roky v jistém bezčasní, zprvu i bez jakéhokoli kontaktu s domovem, bez zřetelné perspektivy a v podmínkách absence soukromí, v zimě, špíně, hladu. Poté, co je konfrontován s fotografiemi dokumentujícími poměry v Belsen- Belsenu a Buchenwaldu, upadá do pocitu viny a beznaděje na pozadí přetrvávajícího traumatu ze smrti přítele při hamburském bombardování a neodbytné otázky „proč právě já přežil“, ztrácí zájem i o Goetha, jehož četbou si až dosud krátil ubíjející čas zajatce, ztrácí zájem o matematiku, o vše, zcela vykořeněn. Obrat nastává náhodnou četbou žalmu 39.

Rodí se nový Moltmann, který se ještě za pobytu ve skotském zajateckém táboře začne aktivně zajímat o Bibli; navazuje kontakty s místními křesťany a skrze křesťanské organizace zaměřené v zajateckých táborech na osvětu a reintegraci vstupuje do úzkého kontaktu i s křesťany své generace, mimo jiné i s Dorothee Schelicher, neteří Dietricha Bonnhoefera. Po pěti letech života v kasárnách a zajateckých ubytovnách se v dubnu 1948 vrací do Německa, s jasnou perspektivou věnovat se teologii.²²⁹

Jeho záměr se naplňuje, v roce 1948 zahajuje v Göttingen studium teologie. Zde je formován v linii barthovské dialektické teologie výraznými postavami Hanse- Joachima Iwanda, Ernsta Wolfa a Otto Webera, v neposlední míře i co se týče představ o církevním životě a osobních postojích křesťana.²³⁰ Zřetelně již zde vyvstávají kořeny témat a důrazů jeho teologické práce. Afirmace světa, utrpení jako východisko, vztah jedince a dějin, potřeba intimní blízkosti v radosti i zoufalství a zkouškách, jsou odrazem jeho životní zkušenosti, stejně jako chápání teologie napříč institucemi a tradicemi především jako tvůrčího společenství vzájemné podpory, každodennosti i étosu radosti a aktivismu.

²²⁹ Jürgen Moltmann, *A Broad Place: An Autobiography* (London: SCM Press, 2007), pp. 23–35.

²³⁰ Iwand, Weber i Wolf se angažovali v protinacistickém podzemním hnutí „Vyznávající církve“, to bylo pro Moltmanna, jak sám opakovaně zmiňuje, spolu s osobní účastí jeho manželky na aktivitách tohoto hnutí, zásadním impulzem pro jeho pozdější eklesiologické přístupy

Moltmann se zde seznamuje s nadanou teoložkou Elisabeth²³¹, pár uzavírá v roce 1952 sňatek a milující a podporující žena se stává zřetelným a silnou součástí Moltmannova jak osobního, tak i teologického světa. Tentýž rok se po svém absolutoriu Moltmann uchází o farnost nedaleko Berlína, je nicméně z politicko – ideologických důvodů východoněmeckými úřady odmítnut. Posléze se stává farářem ve značně odlehlem Wasserhorstu na severozápadu Německa. Je zde v bezprostředním kontaktu s běžným životem i vírou německého venkova. Společně s manželkou bolestně prožívají ztrátu dítěte, které umírá při porodu. Usilovně pracuje.

Jeho dosavadní zkušenosti, přímý dotyk Vyznávající církve, duch protestantismu prostředkovaný jak Bonhoeferovou christologií, tak zájmem o Luthera, i živý kontakt s dobou misijně otevřenou a inkluzivní nizozemskou teologií dávají specifický důraz barthovské dialektické teologii, kterou si osvojil v Göttingen. Ta je pro Moltmanna osnovou teologického myšlení i motivace po celá padesátá léta.

Zároveň se politicky i teologicky přirozeně ocitá na levicových pozicích. Adenauerovo politicky opatrné a ekonomicky úspěšné Německo, plně orientované na západní mocnosti, vnímá Moltmann jako nečasový pokus o marný návrat k měšťáctví před rokem 1933. Sympatizuje s kritikou německých poměrů ze strany Gustava Heinemanna a Martina Niemollera, a spolu s nimi orientuje svůj zájem ke světové ekumeně přesahující z jeho pohledu omezené německé církevní zápecnictví bohaté státní finanční podpory. Sympatizuje s levicovým myšlením, které je v opozici k defenzivní až reakční tendenci rehabilitovat z jeho pohledu nabubřelý západoevropský konzervativně - církevní intelektualismus.²³² Nejde mu ovšem o politickou levicovost, ale o primárně teologicky podmíněné téma svobody. Moltmann vnímá německé církevní poměry jako projev „nejdůležitějších společenských rozporů devatenáctého století a zároveň dvou nejvýznamnějších problémů křesťanské teologie ve dvacátém století: vize svobody a autoritářského principu.“ Moltmann nekritizuje jen

²³¹ Elisabeth Moltmann – Wendel (1926 – 2016) byla nejen matkou Moltmannových čtyř dcer a celoživotní ochránkyní společného rodinného krbu, ale i výraznou osobností a teoložkou; své církevní i akademické ambice byla s ohledem na manželství s Moltmannem nucena upozadit, v pozdějším věku se prosadila řadou publikací v oblasti feministické teologie. Moltmann sám opakovaně zdůrazňuje vliv jejich intelektuálního partnerství na jeho práci, otevřenost, inkluzivní myšlení.

²³² K tomu bližší kupř. Geiko Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power: The Theology of Jürgen Moltmann* (London: SCM Press, 2000), pp. 33–35. Moltmann sám popisuje svůj vztah k tématům, se kterými se teologie ve 20. století vypořádává v Jürgen Moltmann, *Was Ist Heute Theologie? Zwei Beiträge Zu Ihrer Vergegenwärtigung*, *Quaestiones Disputatae*, 114 (Freiburg: Herder, 1988).

oportunistickou politickou defenzívu německé společnosti a církve, jde mu o vyrovnání se s teologickým „konzervatismem 19. století“, odmítajícím svobodu, kdy „demokracie, svrchovanost lidu, liberalismus a sekularizace jsou ďábelskými jmény pro „obludu z propasti“ a znakem rozšiřování chaosu. Pokusy o změny, revoluce, jsou i vzpourou proti Bohu. Vedou k ateismu a ateismus k anarchii²³³“. „Křesťanství ve svém teismu bylo prezentováno jako náboženství podporující stát tím, že poskytuje transcendentní legitimaci jednoty a hierarchického uspořádání společnosti. Proti „Volnost, rovnost bratrství“ ... významné církve vystupovaly na podporu konzervativních sil pořádku pod vlající zástavou trikolory „Bůh, král, vlast“, resp. „Bůh, rodina vlast²³⁴.“ Nakonec ale vede tento marný konzervatismus již jen k upínání se na stát samotný, byť v jeho buržoasní podobě. Poté, co se ale v 1. světové válce navzájem evropské křesťanské mocnosti zničily, padl carismus, a po roce 1945 přišel bipolární svět a buržoasní stát se mezitím stal autoritářským až k holocaustu. To je ale pasivita německé církve, sociální necitlivost, dějinná indolence – slepé následování autority²³⁵“, kritizuje Moltmann poměry a shrnuje genezi problému.

Takto naladěný se mladý teolog vymezuje k době konce padesátých a nakročení do šedesátých let. Svět, v němž žil Hugo Rahner, vůči němuž se vymezoval a do nějž směřovalo sdělení *Člověk ve hře*, se mění. Étosem doby se stává mladost, novost, rebelie, a ovšem svoboda. Rocková hudba, sexuální otevřenost, plné rozšíření televize, vpád reklamy a konzumu. Rozpad koloniálních říší, dobývání vesmíru, předpověď existence kvarků, Dějiny šílenství, časopis *Praxis*, Andy Warhol, hermeneutika, naratologie. Univerzalizující snahy, které ještě před deseti lety působily naivně a násilně, se náhle s překvapivou snadností začínají realizovat, neobratně mechanické technicko-inženýrské myšlení získává v rukách businessmanů na jedné a ideologů na druhé – alespoň na první pohled - lidskou tvář, ale zároveň i skutečný planetární rozměr. Vše, co vzniklo v rozmezí antiky až po nástup nacismu a americký New Deal a na Východě před Leninovým Materialismem a empiriokriticizmem se propadá do kategorie historizujícího zaprášeného staromilství. „Lidstvo této moderní doby je fascinováno pouze budoucností, čili tím, co doposud neexistovalo“, konstatuje v roce 1966 Metz²³⁶. Na přelomu padesátých a šedesátých let vznikají teologie orientované na budoucnost, jde o „Zeitgeist“. Tím více

²³³ Moltmann, *Theology Today*, p. 5.

²³⁴ Moltmann, *Theology Today*, p. 5.

²³⁵ Moltmann, *Theology Today*, p. 6.

²³⁶ Richard Bauckham, *Moltmann: Messianic Theology in the Making*, Contemporary Christian Studies (Basingstoke, Hants, UK: M. Pickering, 1987), p. 4.

Moltmanna provokuje školmetsky orientovaná německá církevní teologie. „Mezi existencí církvi a životem moderního světa je významný časový posun. (Současná) teologie se stále zabývá adaptací na problémy devatenáctého století. Stále se nevyrovnala se ztrátou aristotelského přirozeného středověkého předporozumění Corpus Christianum, trpí zátěží tradice, dávno intelektuálně neaktuální a neaktuální i svým upínáním na autoritu státu. Až po válce vzniká kritická teologie, která sekularizaci přijímá²³⁷. „Proces transformace zásadních konzervativních postojů začal až v polovině dvacátého století“²³⁸, „deeuropizace a univerzalizace křesťanské církve a teologie dominuje 20. století.“²³⁹ Doba přeje ekumenismu na úrovni církevně institucionální, akademické i publikační²⁴⁰. Otevírá se živý dialog mezi křesťanstvím a judaismem.

4.1.3 Období Moltmannovy programatické trilogie

V této atmosféře získává Moltmann v roce 1957 místo profesora na církevní škole ve Wuppertalu a roku 1963 se stává profesorem Systematické teologie a Sociální etiky na universitě v Bonnu.

Roku 1964 vychází Moltmannovo první významné dílo, „Teologie naděje“²⁴¹, a budí okamžitý zájem, a to včetně samotného Karla Bartha, v té době Moltmannova zásadního teologického vzoru. Z Moltmanna se rychle stává referovaná celebrita, jeho pozice na pomezí dialektické teologie, levicového myšlení, radikální eklesiologie a sociální angažovanosti má širokou odezvu. Moltmann získává pevné místo v generaci výrazných německých teologů šedesátých let, vesměs svých kolegů ze studií (jako jsou Dorothee Solle, Wolfhart Panenneberg). Spolu

²³⁷ Moltmann, *Theology Today*, pp. 8–10.

²³⁸ Moltmann, *Theology Today*, p. 6.

²³⁹ Moltmann, *Theology Today*, p. 10.

²⁴⁰ Svéráz dobového ekumenismu ilustruje postava zmíněného Martina Niemollera, zprvu podporujícího antisemitské postoje, pak radikálního aktivisty Vyznávající církve. Proslavil se básní „Když přišli pro komunisty, mlčel jsem...“. V roce 1939 se hlásí jako dobrovolník k ponorkovému vojsku, je odmítnut. Řadu let je vězněn (Sachsenhausen, Dachau), po válce je jedním z iniciátorů Stuttgartské výzvy o vině. Roku 1961 se stává presidentem Světové rady církvi. Výrazně se angažuje v hnutí za jaderné odzbrojení, roku 1966 se stává laureátem Leninovy ceny míru, na přelomu šedesátých a sedmdesátých let udržuje osobní styky s Ho-či-minem. Moltmann s ním přišel do kontaktu již za studií v Göttingenu.

²⁴¹ Jürgen Moltmann, *Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie*. (München: Christian Kaiser, 1964).

s Johannem Baptistou Metzem dávají zásadně nový obsah pojmu „politická teologie“, kterou v moderním slova smyslu fundují.

Tato nová generace teologů předznamenává a zásadně ovlivní tón teologie na dlouhá desetiletí. Protestantská teologie se pozvolna emancipuje vůči barthovskému teologickému de facto akademickému monopolu padesátých let. Bultmannův subjektivní individualismus je postupně opouštěn pod tlakem biblistů - starozákonníků von Rada, Zimmerliho, Rendtorffa a novozákonníka Kasemanna. Teologie se živě zajímá o otázku dějin, skrze svobodu vnímanou etiku, dokáže být i radikálně feministická, je dogmaticky i akademicky velice sebevědomá a má vyhraněné politické názory: právě Wolfhart Pannenberg, Dorothee Solle a ovšem Moltmann sám. Neméně výrazné profily se objevují i v německé katolické sféře, aktivně a vlivně se zapojují do II. Vatikánského koncilu. Ten Moltmann vítá. „Aggiornamento“ je zcela na vlně jeho pojetí aktualizace teologie²⁴². Katolickou teologii významně v této době začínají ovlivňovat němečtí teologové. Hans Kung, Joseph Ratzinger a Johann Baptist Metz nakonec dospějí, každý po svém, jeden k popření papežské neomylnosti ve věcech víry a zákazu vyučovat, onen k papežskému stolci, a ten třetí položí základy politické teologie. Katolická teologie jako celek se každopádně ve srovnání s minulostí mnohem více otevírá dialogu²⁴³.

Moltmanna specificky s Metzem pojí zájem o levicové myšlení, dobově označované „marxismus“. Moltmann ještě za svého působení ve Wuppertalu studuje tam uložené Marxovy rukopisy, avšak zásadním impulsem pro intenzivní zájem o Marxem inspirované myšlení je pro něj Blochův „Princip naděje“. S Blochem²⁴⁴, „jediným německý filosofem po dlouhých staletích, který cituje Bibli“ se osobně Moltmann setkává v roce 1961 a následně navazuje osobní kontakty se špičkami tehdejší levicové intelektuální elity evropského západu, mimořádné vztahy jej poutají k Rogeru Garaudymu. Je v živém intelektuálním kontaktu s Frankfurtskou školou, která v mnoha ohledech inspiruje i jeho teologické myšlení. Snaží se

²⁴² Moltmann, *Theology Today*, p. ix.

²⁴³ ‘Katolická církev nakonec vstoupila do života ekumeny’ souhlasí Moltmann s Yvesem Congarem Moltmann, *Theology Today*, p. 44.

²⁴⁴ Svěrázný myslitel, který se snaží integrovat křesťansko-židovskou tradici do levicového myšlení; Jeho Duch Utopie Ernst Bloch, *Geist der Utopie: erste Fassung*, Sonderausgabe, Erste Auflage (Berlin: Suhrkamp, 2018). a Tomáš Munster jako teolog revoluce, Ernst Bloch, *Thomas Münzer: als Theologe der Revolution*, Bibliothek Suhrkamp, Bd. 77, 24. Tsd (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984). , ovlivnily mimo jiné i Tillicha (zdroj: osobní rozhovor s Marcem Bossem) a ovšem generaci teologů osvobození. Po složitých životních osudech dosáhl Bloch pozice hlavního ideologa Německé demokratické republiky. Jeho postoje, mimo jiné právě vyjádřené v „Principu naděje“, jej postupně činí pro tamní režim nepřijatelným, v roce 1957 je přinucen stáhnout se z veřejných funkcí. Od roku 1961 až do své smrti roku 1977 žije v Tübingen, kde je pak Moltmann s Blochem i v osobním kontaktu.

navázat kontakty s teology a filosofy ze zemí východní Evropy, oslovuje i oficiální struktury Polska, Německé demokratické republiky i Československa.

To zasluhuje na tomto místě zvláštní zmínky. Moltmannův „kontextový“ cíl společně „hledat transcendenci, která nevytváří nepřátelství, směřovat k imanenci svobody“²⁴⁵ nachází právě v Praze²⁴⁶ nejvýraznější odezvu. Moltmann je v živém kontaktu a dialogu jak s teology Trojanem, Lochmanem, ale i Hromádkou, tak i s hledajícími filosofy jako Milan Průcha, Vítězslav Gardavský, Milan Machovec.²⁴⁷ Moltmann se ovšem marxistou sám být ani v této době necítí.²⁴⁸ Je mu zároveň dobře známa realita života za železnou oponou, je v kontaktu jak se svými pomořanskými příbuznými, tak s rodinou své ženy, pocházející z Potsdamu. Dialog se rozvíjí, doba byla až po okraj naplněna hnutími naděje a zkušeností přerodu a obnovy“²⁴⁹, “naděje byla ve vzduchu”.²⁵⁰ Moltmann překypuje optimismem. “Libovali jsme si utopiích”, komentuje s odstupem času²⁵¹

Roku 1967 získává Moltmann místo vedoucího katedry systematické teologie v Tübingen, které zastává až do své emeritace v roce 1994. Přelom let 1967 a 68 tráví ovšem Moltmann v USA. Vnímání doby je zde v mnoha ohledech ještě ostřejší než v Evropě. Ještě mnohem exaltovanější společnost konzumu, ale též vnitřních napětí a katarzí: Malcolm X, Sun Ra. Moltmann zažívá naplno květinové děti a Jesus People, jeho pobyt v USA spoluorganizuje

²⁴⁵ Moltmann věnuje přátelství s československými intelektuály, se kterými cítil, že je „jedna duše a jedno tělo“, rozsáhlý prostor ve svých pamětech. Moltmann, *A Broad Place*, pp. 122–28.

²⁴⁶ Pražským rodákem je i jeden z Göttingenských, Moltmannovi blízkých profesorů, Ernst Wolf

²⁴⁷ Milan Machovec zasluhuje v souvislosti se vztahem Jürgena Moltmanna k Československu zvláštní zmínky. V padesátých letech profesor dialektického materialismu a marxismu – leninismu na Filosofické fakultě University Karlovy se postupně stal jednak jedním z výrazných myšlenkových inspirátorů Pražského jara, ale i výrazným činitelem vzájemného dialogu (nejen levicové) filosofie a křesťanství, jeho spis Milan Machovec, *Ježíš pro Moderního Člověka*, 2. vyd (Praha: Akropolis, 2003). (Původní název *Ježíš pro ateisty*) je v tomto ohledu referenční a pro Moltmanna inspirující. Moltmann Machovce podporuje i v obtížné situaci, ve které octl po roce 1970, kdy je nucen opustit univerzitu a vykonává dělnické povolání. V pamětech mu věnuje samostatný medailon s až dojemnou velmi osobní vzpomínkou Moltmann, *A Broad Place*.s. 127-128.

²⁴⁸ Zastává k potřebě dialogu podobný přístup jako řada významných teologů té doby, mj. i Karl Rahner (udržující velmi pozitivní vztah s Paulusgesellschaft, nadací podporující právě dialog mezi křesťanstvím a marxismem). Moltmann ovšem neušel nálepce „levicového teologa“: po letech glosuje „Ratzinger“.... (působící koncem šedesátých let též v Tübingen).....„nikdy nepochopil, že pro mě je alternativou k existencialismu ne marxismus, ale mesiášská naděje“.

²⁴⁹ *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann*, ed. by Richard Bauckham (Edinburgh: T&T Clark, 1999), p. 116.

²⁵⁰ Jürgen Moltmann, *Experiences of God*, 1st American ed (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p. 12.

²⁵¹ Jürgen Moltmann, *History and the Triune God Contributions to Trinitarian Theology* (London: SCM Press, 1991), p. 170. K tomu též Ryan A. Neal, *Theology as Hope: On the Ground and the Implications of Jürgen Moltmann's Doctrine of Hope*, Princeton Theological Monograph Series, 99 (Eugene: Pickwick Publications, 2009), p. 4.

svérázný teolog Harvey Cox, který na sebe upoutal vlnu pozornosti, když označuje Krista za svého druhu blázna, harlekýna.²⁵² Tón americké doby udává transpersonální psychologie Abrahama Maslowa, Stanislava Grofa a Viktora Frankla; Naum Chomsky volá po odpovědnosti intelektuálů. Brzy přistane člověk na měsíci a válčení ve Vietnamu se stane neřešitelným vnitropolitickým americkým traumatem. Je zavražděn Martin Luther King a doba se jaksi láme²⁵³.

Po návratu do Německa je Moltmann osobně konfrontován se studentskou revoltou. V USA se při styku se studenty za svého pobytu v letech 1967-68 oceňoval křesťanský radikalismus tamního hnutí, proto ke studentům zprvu cítí sympatie a jejich snahy vnímá jako zdravý impulz ke změně značně strnulých pořádků tehdejší Spolkové republiky. Studenti jej ovšem vnímají po svém, odsoudí jej jako konzervativního autoritáře a veškeré pokusy o dialog, které se s nimi pokouší otevřít, troskotají. I po letech o této zkušenosti hovoří velmi hořce, celou revoltu odhaluje jako vnitřně bezobsažný aktivismus.²⁵⁴ Tato zkušenost ovšem Moltmanna motivuje, aby poukázal na “lživost alternativy mezi neskutečným Bohem a bezbožnou skutečností, mezi vírou bez naděje a nadějí bez víry²⁵⁵”, na to, že křesťanství se nutně nesnaží zachovat status quo ve společnosti, ale může být mocným zdrojem iniciativ směřujících k politickým změnám²⁵⁶.

Bezprostředně nato přichází invaze vojsk Varšavské smlouvy do Československa, Moltmann ztrácí v situaci, kdy „se zhroutila naděje“²⁵⁷ iluze, odvrací se “od utopického snění k bezútěšné apokalypse bez naděje”²⁵⁸, strážliví a přehodnocuje své postoje²⁵⁹. Bez iluzorní opory východního bloku, resp. salonního marxismu či mládí coby záruky pokrokovosti, jako možných katalyzátorů změn, zprvu tenduje k ještě výraznější radikalitě postojů, ještě výraznějšímu étosu svobody a utrpení, a tomu odpovídající potřebě rázné akce. Přelom šedesátých a sedmdesátých let je pro Moltmanna ve znamení teologie kříže a s ní v jeho pojetí úzce spjaté politické teologie;

²⁵² Harvey Cox, *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy* (Cambridge: Harvard University Press, 1970). K tomu podrobně dále.

²⁵³ Moltmann, *Experiences of God*, p. 13.

²⁵⁴ Moltmann, *A Broad Place*, p. 160.

²⁵⁵ Jürgen Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 154, 2. Aufl (Gütersloh: Mohn, 1977), p. 13.

²⁵⁶ Bauckham, *Moltmann*, p. 47.

²⁵⁷ Moltmann, *Experiences of God*, p. 13.

²⁵⁸ Bauckham, *God Will Be All in All*, p. 118.

²⁵⁹ K tomu blíže Neal, pp. 41–42.

Moltmann sympatizuje s rodící se teologií osvobození a snaží se ji z pozic klasické kontinentální dogmatiky tematizovat.

Jeho životní postoje i teologie postupně v tomto období zrají, Moltmann nahlíží, že v dobrém i ve zlém on sám je a vždy zůstane Němcem vyrostlým ve středostavovském prostředí, postiženým kolektivní vinou i vinou národa i církve, ale také těžícím z hlubokého kulturního odkazu a ekonomické prosperity; je teologem kontinentální tradice i vyjadřování a tuto zasazenost si bere se vši vážností, ale i pokorou a otevřeností jiným kontextům, za své. To nemění nijak radikalitu jeho postojů, ale odsunuje jistou prvoplánovou dobovou naivitu²⁶⁰ jeho mladých akademických let ohledně možností bezprostředně, snadno a ihned ovlivnit svět jako celek. V roce 1971 vychází jeho spis o hře, obecně méně známé dílo *První, jimž je dána svoboda*, který bude předmětem našeho zájmu.²⁶¹

Doba se ovšem mění před očima. Zadrhává kosmický rozměr lidské expanze. Přichází ropná krize, Římský klub varuje před degradací životního prostředí. I v intelektuálním světě přestává být v kurzu únavné existenciální vyrovnávání s Freudem a Nietzsche²⁶², na místo poněkud neohrabané doslovnosti strukturalismu nastupuje enigmatický poststrukturalismus, Lyotard přichází s *Postmoderní podmínkou*²⁶³. V kursu je teologie smrti Boha, který již není potřeba, resp. je přinejlepším otázkou osobního rozhodnutí, zdali s ním budeme počítat. Tento Bůh totiž není potřeba, ani jako vysvětlení světa, ani není nijak ve světě zjevný svým vlivem. Takto se objevuje v nietzschovském důrazu dávný osvícenský motiv. Německá teologie se zároveň začíná vymezovat vůči holokaustu. To bylo v atmosféře optimismu šedesátých let obtížné, ale téma skrze rostoucí atmosféru zklamání nabývá s odstupem čtvrt století na významu a aktuálnosti.

Svět koloniálních říší se stal minulostí, ale bída, beznaděj, násilí, chaos v třetím světě bije do očí. “Západní společnost jako celek v sedmdesátých letech je společností, jejíž oficiálním

²⁶⁰ Změnu svých postojů a důrazů Moltmann sám široce tematizuje ve Festschriftu *How I Have Changed: Reflections on Thirty Years of Theology*, ed. by Jürgen Moltmann (Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 1997). Kromě Moltmanna samého se ovšem změnila i doba, k tomu viz poznámky kupř. u Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*. s. 59 -61, 83-84

²⁶¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*.

²⁶² Jako znovuobjevené Bonhoefferovo „nenáboženské křesťanství“, Machovcův „Ježíš pro ateisty“ či „ateistická víra v Boha“ z dílny Dorothee Soelle, které se ještě koncem šedesátých let jeví jako nový výrazný směr globálního myšlení

²⁶³ Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne: Rapport Sur Le Savoir*, Collection Critique (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

vyznáním je optimismus, ale která je po kolena v krvi.²⁶⁴” Postkoloniální pokus o mainstreamovou “Teologii rozvoje“, v latinské Americe svým významem zdaleka přesahuje rodící se nová „teologie revoluce.“ Právě v roce 1968 vznikají zásadní díla Gustavo Gutierrez a Paula Freire, která ji přeznačují na „teologii osvobození“, do jisté míry navazující na evropskou politickou teologii a teologii naděje, výrazně spoluformované právě Moltmannem, a to „s radikálním příklonem k praxi jako zkušenosti života v bídě.“²⁶⁵ Nejprve orotopraxe, pak ortodoxie. Prototypem vzorového teologa již není německý profesor, ale Camillo Torres Rostrepo. Původní adaptační strategie politické teologie nabírá v teologii osvobození konfrontační směr, a to platí i o Černé teologii Jamese Cone a feministické teologii Rosemary Ruether.

Naopak se ale rodí neokonzervativismus a koncem dekády nabírá na síle. Intelektuálové se znovu halí do svého nitra, nosí se „new inwardness“, a to i v populární kultuře, kde symbolem doby je po Marilyn Monroe zatím stále Brigitte Bardot, je již na obzoru Sigourney Weaver.

To vše má dopad i na Moltmanna a jeho práci. Postupně se od teologie osvobození a jejích přímočarých postojů vzdaluje. V roce 1974 píše otevřený dopis Jose Miguel Boninovi, kde kritizuje povrchní „seminární marxismus“ jehož manýry si teologové osvobození osvojili.²⁶⁶

Koncem roku 1974 se Moltmanna ostře dotýká deklarace 32 protestantských církví, vyjadřujících podporu Pinochetovu režimu. V roce 1975 je mocenským zásahem zastaveno vydávání záhřebského časopisu Praxis, pro Moltmanna modelu intelektuální osvěty překlenující ideologické rozdíly politického světa. Moltmannův optimismus a v mnoha ohledech i aktivismus se láme ještě více směrem ke skepsi. V roce 1977, obdobně, jako se mu to již stalo v roce 1968 ze strany studentů, je na konferenci v Mexico City „ukřižován“²⁶⁷, označen teology osvobození za salonního revolucionáře bez vhledu a zkušenosti²⁶⁸. Na to následně reaguje jak kritikou “prezentismu teologie osvobození”, tak i zpochybněním integrity teologů osvobození samých. “Od katolických teologů osvobození jsme zatím neslyšeli žádnou kritiku dogmatu o neomylnosti. Jak církev, která nedokáže osvobodit sama sebe, chce osvobozovat lidi?”²⁶⁹

²⁶⁴ Jürgen Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi Als Grund Und Kritik Christlicher Theologie* (Christian Kaiser, 1972), p. 4.

²⁶⁵ Moltmann, *Theology Today*, p. 20.

²⁶⁶ Moltmann, *A Broad Place*, p. 230.

²⁶⁷ Slovy Jamese Cone, viz Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, p. 123. resp. Moltmann

²⁶⁸ Moltmann, *A Broad Place*, p. 229.

²⁶⁹ K tomu Neal, pp. 91–93.

V této atmosféře, jako určitý kontrapunkt vůči Teologii naděje Moltmann vydává v sedmdesátých letech další dvě významná díla. *Ukřižovaný Bůh*²⁷⁰ vydaný roku 1972, je určitým obratem od tématu naděje a sociální angažovanosti směrem k utrpení a smrti, a to ve vypjatě trinitárním pojetí. *Církev v síle Ducha*²⁷¹ z roku 1975, pneumatologicky laděná, se soustředí zejména na otázky vztahu církve a každodennosti.

4.1.4 Vrcholný Moltmann

Během sedmdesátých a osmdesátých let se Moltmann pokračuje v ekumenicky orientovaných aktivitách na platformě Světové rady církví, vstupuje do dialogu s judaismem, rozvíjí zájem o kulturu dálného Východu. Upevňuje svou pozici referenčního kontinentálního teologa v anglosaském teologickém milieu cyklem přednášek Gifford Lectures v Edinburgu. Účastní se mnoha konferencí, je aktivní editorsky, a ovšem i sám nadále publikuje. Během osmdesátých a devadesátých let vytváří ucelený soubor šesti „dogmatických příspěvků“²⁷², všeobecně považovaných za další vrcholný projev jeho teologické práce. Zůstává nadále aktivní i po své emeritaci, stále přednáší a publikuje i po roce 2000 až do současnosti. Řadou textů postupně doplňuje své *Příspěvky* z osmdesátých a devadesátých let až do de facto úplné dogmatiky. Zvláštní zmínku zaslouží *Etika naděje*²⁷³ z roku 2010, dílo, ve kterém se Moltmann vrací k počátkům své teologické práce s cílem aktualizovat a obohatit postoje vyjádřené v Teologii naděje. K Moltmannovu teologickému kurikulu ještě dodejme, že je držitelem devatenácti čestných doktorátů²⁷⁴.

²⁷⁰ Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi Als Grund Und Kritik Christlicher Theologie*.

²⁷¹ Jürgen Moltmann, *Kirche in Der Kraft Des Geistes: Ein Beitr. z. Messianischen Ekklesiologie* (München: Kaiser, 1975).

²⁷² Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, Systematische Beiträge zur Theologie, 1 (München: Kaiser, 1980)., Jürgen Moltmann, *Gott in Der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre* (München: Chr. Kaiser, 1985)., Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi: Christologie in Messianischen Dimensionen* (München: Chr. Kaiser, 1989)., Jürgen Moltmann, *Der Geist Des Lebens: Eine Ganzheitliche Pneumatologie* (München: Chr. Kaiser, 1991)., Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie* (Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1995)., Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie* (Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1999).

²⁷³ Jürgen Moltmann, *Ethik Der Hoffnung*, 1. Aufl (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010).

²⁷⁴ Údaj z roku 2020. Jürgen Moltmann, *Auferstanden in das ewige Leben Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele*, 2020, p. záložka na přebalu knihy.

4.1.5 Vlivy a inspirace

Obdobně jako jsme to učinili v případě Hugo Rahnera, bude pro rozbor Moltmannovy teologie hry užitečné na tomto místě ve zkratce také popsat, jaké osobnosti jeho práci a názory výrazně ovlivnily.

Raný Moltmann se věnuje kalvinismu, reformované teologii, zájem věnuje zejména teologiím dějin spásy sedmnáctého a osmnáctého století, a tento směr jeho zájmu vrcholí studiem doktríny o predestinaci a vytrvalosti svatých²⁷⁵. Zde se u Moltmanna formuje eschatologické myšlení a kalvinismus je také přirozeným východiskem jeho teologických úvah o politických a sociálních otázkách²⁷⁶. U Kalvína se také seznamuje s teologickým významem pojmu naděje²⁷⁷.

Moltmann zároveň v mnoha ohledech navazuje na Lutherovu teologii kříže, vnímá Lutherův zájem o lidské poznání Boha jako posun od “čisté teorie” ke “kritické teorii”, která ukazuje, jak je vědomí o Bohu užíváno a jaké má praktické dopady v lidském životě. Luthera ovšem nepřijímá bez výhrad (připomeňme odmítavý postoj k učení o dvou říších).²⁷⁸

Moltmannovu christologii i důraz na potřebu zabývat se konkrétními sociálními otázkami opět zřetelně a nezastřeně inspirují Johann a ovšem i Christoph Blumhard; a samozřejmě Dietrich Bonhoefer. Moltmann je jedním z prvních teologů, kteří poukazují na význam jeho díla²⁷⁹.

Samostatné místo bezpochyby v tomto výčtu patří Karlu Barthovi, jehož pozice v prvních letech své akademické kariery dá se říci plošně a bez výhrad přijímá a odtud pak hledá nové inspirace a vlastní cesty. Barthova teologie Božího sebezjevení ve Slovu skrze Bibli má rozhodující střed v kříži a vzkříšení Ježíše Krista: to jsou metodická přesvědčení, která spojují Moltmannovu práci s Barthovou. Moltmann do obou těchto prvků postupně vnáší eschatologickou perspektivu. Radikální christocentrismus, tak důležitý pro vyznávající církev, je pro Moltmanna inspirací nejen dogmatickou, ale i praktickou²⁸⁰. Jeho pohled na Bartha se ovšem postupně

²⁷⁵ Bauckham, *Moltmann*, p. 7.

²⁷⁶ Bauckham, *Moltmann*, p. 65.

²⁷⁷ Bauckham, *Moltmann*, p. 7.

²⁷⁸ Moltmannův Luther je zejména Lutherem Richarda Rothe a Hanse Iwanda, kteří jej oba též výrazně inspirují v oblasti základních dogmatických přístupů, a jistě i jeho jisté exaltovanosti teologického projevu

²⁷⁹ Bauckham, *Moltmann*, p. 6 zejména poznámka 9.

²⁸⁰ Bauckham, *Moltmann*, p. 5.

stává kritickým. Vytýká mu „zanedbání eschatologie“²⁸¹, resp. subjektivismus, který „posunul eschatologii do věčnosti“²⁸². Obdobně zpochybňuje i Barthův koncept „zpřítomnění parusie“ a „zkušenosti spásy“, které dle Moltmanna činí samu otázku budoucí spásy „nesmyslnou“, protože Barth „pouze odkrývá, odstraňuje závoj.“²⁸³ Obdobně Barthovi vytýká, v souvislosti s jeho trojiční teologií, přílišný důraz na jeden božský subjekt ve třech modech bytí.²⁸⁴ Přes tyto difference ovšem Moltmann je „dalek snahy nahradit *Církevní dogmatiku* něčím jiným. Z tohoto hradu prostě chci sestupovat do krajiny méně podstatných konfliktů.“²⁸⁵

Jak jsme zdůraznili, Moltmanna zásadně formuje studium v Göttingenu a výrazné osobnosti, se kterými se zde setkává. Jak v oblasti čisté teologie, tak i osobních postojů. Hans Iwand²⁸⁶, výrazný představitel Vyznávající církve, Otto Weber (ten vede Moltmannovu dizertaci), který zažil své temné osobní období ve vztahu k nacismu a nese tíhu hořce přiznané a pocíťované viny, i Friedrich Gogarten, se snad ještě složitější osobní historií, ale velmi inspirativní křesťanskou antropologií. U Ernsta Kasemanna, Gerharda von Rada získává Moltmann základy pro eschatologickou interpretaci biblické teologie. Specificky u von Rada nachází pojetí Starého Zákona jako historie Božího příslibu a u Kasemanna důraz na apokalyptickou orientaci raného křesťanství.²⁸⁷ Moltmann se seznamuje i s Günterem Bornkammem, Ernstem Wolfem²⁸⁸, Joachimem Jeremiasem.

Moltmannův do značné míry hermeneutický program adaptace je v mnohém inspirován Rudolfem Bultmannem, ale jde i výrazně za rámec jeho existenciálních přístupů²⁸⁹, inspiruje ho Gadamer, Tillich a Ricoeur.

²⁸¹ Jürgen Moltmann, *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000), p. 90.

²⁸² Moltmann, *Das Kommen Gottes*, pp. 44–46.

²⁸³ Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p. 318.

²⁸⁴ Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi Als Grund Und Kritik Christlicher Theologie*, p. 203. K vztahu Barthovi blíže též Neal, p. 3,5,11,99,171.

²⁸⁵ Bauckham, *Moltmann*, p. 5 poznámka 7.

²⁸⁶ Iwand je „nejvýznamnější zdroj toho, co je nové a jedinečné v Moltmannově teologii. Naučil jej chápat Hegelovu interpretaci moderní zkušenosti absence Boha ve vztahu opuštěnosti ukřižovaného Krista a Hegelův koncept dialektického historického proces usmíření odpovídajícímu dialektice kříže a vzkříšení.“ Bauckham, *Moltmann*, p. 6.

²⁸⁷ Bauckham, *Moltmann*, p. 6.

²⁸⁸ Wolf v mnohém inspiruje Moltmannovu sociální etiku

²⁸⁹ Pochybnosti o Bultmannovu konceptu demytologizace (o tom i dále) shrnuje otázkou: „Lze od sebe opravdu oddělit lidské sebepochopení a světový názor?“ Moltmann Bultmannovi vytýká přílišný subjektivismus: „ze vzkříšení, tedy něčeho, co se stalo Ježíšovi, (Bultmann) učinil něco, co se stalo učedníkům“. Moltmann, *Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie.*, p. 186.

Během svého působení ve Wuppertalu se Moltmann dostává do intenzivního dialogu s nizozemskými teology z okruhu tzv. „teologie apostolátu“, interpretující ustanovení církve skrze službu přicházejícího Božího Království; na jeho další práci mají velký vliv Arnold van Ruler²⁹⁰ a jeho pojetí stvoření, Johannes Christiaan Hoekendijk a jeho vztah k misii a apostolátu, Hendrikus Berkhof, jeho sociální teologie a ekumenické aktivity. Moltmann zde nachází silný zdroj inspirace i pro svou eschatologii.

Moltmann oceňuje Karla Rahnera a zřetelně se inspiruje jeho trojiční teologií vztahu imanentní a ekonomické trojice a vztahu Boha a dějin²⁹¹. Přes dílčí výhrady je Moltmannově teologii zjevně blízký i Rahnerův koncept anonymního křesťanství, v určitém smyslu spása mimo církev, kterou má Moltmann za spásné dílo Kristovo²⁹², je „anonymní, v tom smyslu, že si Ježíše Krista není vědoma“²⁹³. Společným rysem Rahnerova a Moltmannova působení je též aktivní zájem o dialog s levicovým humanismem²⁹⁴.

Moltmann je vnímavý i k dalším teologickým vlivům. Vztah k pravoslaví Moltmannovi prostředkuje intenzivní osobní vztah s Dumitru Stăniloae²⁹⁵; jeho politická a ekumenická teologie vzniká na pozadí dlouhodobého intenzivního dialogu s Philipem Potterem.

Zvláštní pozornost věnuje Moltmann judaismu. Skrze Fritze Rosenthala (známého též jako Schalom Ben Chorin), Elie Wiesela i Martin Bubera se snaží hledat nejen teologické vyrovnání s holocaustem, ale je jimi zásadně ovlivněn i půdorys jeho celoživotního teologického projektu vůbec. V mystických přístupech Abrahama Heschela se inspiruje pro své chápání sabatu a Božího pathosu; Franz Rosenzweig a jeho pojetí šekiny vedou Moltmanna k osobitému domýšlení perichoreze. Zmíňme i Isaaca Lurii, z jehož učení o cimcum Moltmann čerpá inspiraci ve své teologii stvoření.

²⁹⁰ Van Ruler byl tím, kdo Moltmanna „osvobodil od pocitu, že po Barthovi již nelze dělat teologii“. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, p. 9.

²⁹¹ "Ježíšova smrt je výrokem o Bohu samotném", cituje Moltmann Rahnera v této souvislosti Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi Als Grund Und Kritik Christlicher Theologie*, p. 202.

²⁹² Moltmann, *Kirche in Der Kraft Des Geistes*.

²⁹³ Bauckham, *Moltmann*.

²⁹⁴ Rahnerova teologie je jedním z pohledů, umožňujících srovnání Moltmannovy teologie hry s dílem Rahnerova bratra Huga.

²⁹⁵ Významný rumunský pravoslavný teolog, kromě patristické a překladové činnosti autor zásadní „Pravoslavné dogmatické teologie“ (1978), Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatica ortodoxa* (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2010)., řadu let perzekuovaný a vězněný; pro Moltmanna bylo toto přátelství zdrojem impulzů z pravoslavné tradice

Opakovaně jsme narazili na Moltmannovo levicově orientované myšlení. Zásadní vliv má na Moltmanna již zmíněný Ernst Bloch. Tento „šampión marxistického humanismu“²⁹⁶, fascinovaný náboženskými tématy, ale velmi kritický vůči křesťanství, se v roce 1961 ve věku sedmdesáti šesti let stal „Tubigenským Mágem“. Jeho vliv mezi teology byl takový, že se o něm příležitostně hovořilo jako o „církevním otci dvacátého století“.²⁹⁷ Pod vlivem četby Blochova Principu naděje se náhle všechna Moltmannova „vlákna myšlenek“ spojila do „vzoru tapisérie“.²⁹⁸ Bloch se pokusil „přeznačit teologii směrem k budoucnosti a novému, jako teorii toho, čeho je třeba“. Bloch dal Moltmannovi pohled na realitu jako otevřenou budoucnosti, a zároveň i sadu konceptů a kategorií, se kterými lze vyjádřit křesťanské eschatologické chápání reality, obdobně jako novoplatonismus poskytl Augustinovi a Aristotelismus Acquinovi filosofické kategorie, které využili pro své teologie²⁹⁹.

Srovnatelný význam vlivu Blochovu Moltmann přisuzuje i Rogeru Garaudymu a Milanu Machovcovi, ale i Miroslavu Gardavskému. Jako zásadní zdroj Moltmannovy inspirace nelze opominout představitele Frankfurtské školy: Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas. Právě ikonoklasmus kříže, inspirovaný Lutherem, který odstraňuje modly a rozporné zavedené hodnoty, pointuje Moltmann jako teologickou variantu negativní dialektiky.

Dalekosáhlý je pro Moltmanna přirozeně vliv Hegelův. Ten je na pozadí blochovské negativity negativity a negativní dialektiky Kritické teorie. Moltmanna přímo Hegel inspiruje i úvahami o ikonoklasmu kříže a povaze Trojice. Moltmannovo myšlení, včetně trojiční teologie, je „zjevně hegelíánské, co se struktury týče, jakkoli ne nutně obsahově“³⁰⁰.

Jak jsme již zmínili, Moltmann se necítí být zakladatelem nějaké „školy“ a i s ohledem na šířku jeho zájmu i délku jeho působení nelze hovořit o určitém „moltmannovském okruhu“ či „žácích“, kteří by jednoznačně a bezprostředně na Moltmannovu teologickou práci navazovali. Zmiňme na tomto místě nicméně Gerharda-Marcela Martina a Miroslava Volfa, výrazné osobnosti, Moltmannovy doktorandy, v jejichž díle je jeho vliv velmi patrný, včetně tématu, kterému je věnována tato práce: hře.

²⁹⁶ Bauckham, *Moltmann*, p. 8.

²⁹⁷ Jürgen Moltmann, *Im Gespräch Mit Ernst Bloch: E. Theol. Wegbegleitung*, Kaiser Traktate ; 18 (München: Kaiser, 1976), p. 91.

²⁹⁸ Moltmann, *Experiences of God*, p. 11.

²⁹⁹ Bauckham, *Moltmann*, p. 9.

³⁰⁰ Bauckham, *Moltmann*, p. 107 poznámka 25.

4.1.6 Moltmannova teologie

Jürgen Moltmann je teologem mnoha témat, forem i důrazů. Jeho dílo je mimořádně rozsáhlé, jak co do prostého počtu vydaných knižních titulů a článků, tak zejména prizmatem sekundární literatury, která má tendenci se řetězit a do které Moltmann sám rereflexí svých teologických prací často vstupuje. I dílčím tématům, kterým se věnuje, jsou věnovány mnohdy bez přehánění stovky interpretativních příspěvků. Každý pokus o paušalizující shrnutí jeho teologie bude proto nutně velmi zjednodušující a zkreslující, notabene v situaci, kdy autor stále svou teologii dále rozvíjí a doplňuje.

Boží království jako ústřední motiv Moltmannovy teologie

Využijme proto pohled, který sám Moltmann nabízí s poukazem na svou práci „Společenství v horizontu Kristova panování“.³⁰¹ Jde o Moltmannovu první „programatickou“³⁰² teologickou práci, ve které, jak autor sám s odstupem let hodnotí, je již obsažena většina témat, jimiž se následně zabýval a které předznamenává jeho teologický étos vůbec.³⁰³

Ústředním motivem této práce (a i celého Moltmannova teologického díla) je Boží království. Autor konstatuje, že křesťanská zbožnost hlavního proudu, směřovaná k Bohu a zejména Kristu, opomíjí zásadní otázku jeho vztahu ke stvořenému, tomuto světu. V jakém smyslu je Kristus Pánem, v jakém smyslu v tomto fyzickém, tělesném světě chápat jeho království, co obnáší „eschatologická perspektiva nového světa, spásy na nových nebesích a nové zemi“? Tato otázka je „generálním basem Moltmannovy teologie“³⁰⁴

Moltmann zdůrazňuje chápání Božího království jako zjevení, zjevení Božího slova celému světu, jako zjevení Boha samého; Bůh je v tomto smyslu „zosobněním království“³⁰⁵ a vtělení v Kristu je zároveň přítakáním světu, člověku, bez ohledu na jeho pád, odcizení. Proto je tento

³⁰¹ Jürgen Moltmann, *Die Gemeinde Im Horizont Der Herrschaft Christi; Neue Perspektiven in Der Protestantischen Theologie*, Bekennen Und Bekenntnis, 5 (Neukirchen: Neukirchener Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1959).

³⁰² Termíny „programatický“, „genitivní“ nejen naznačují specifický rys toho či onoho příspěvku, ale Moltmannovo dílo je pro jejich obecné užívání vůbec prototypem, viz i dále komentář k metodice Moltmannovy tvorby

³⁰³ Moltmann, *How I Have Changed*. s. 15

³⁰⁴ Müller-Fahrenholz. s. 31

³⁰⁵ Moltmann, *Die Gemeinde Im Horizont Der Herrschaft Christi; Neue Perspektiven in Der Protestantischen Theologie*, pp. 10–11.

svět, lidé, kteří zde žijí, historie světa, společnosti, život každého z nás, horizontem záměru Kristova panování. A naopak, ať už se nám tento svět, plný hrůz, bolesti, útisku, smrti, jeví jakkoliv, je věcí naší víry umět mu zásadně přitakávat “hlubokým ano”³⁰⁶. Takové přitakání je zároveň nutně i přitakáním kříži, je opřené o kříž. Perspektiva vítězství nad zmarem, jak je kříž skrze Kristovo vzkříšení předznamenává, je tím, oč se naše přitakání světu může opřít. Láska a milost, jak nám vyvstává skrze vzkříšeného a Ducha, není totiž jen věcí našich zbožných pocitů; právě kříž je poukazem, že Boží panování se projevuje zcela konkrétně, na úrovni politických, sociálních a kulturních procesů, které se nás dotýkají, v nichž se můžeme angažovat, na něž se můžeme spolehnout, “vzít na sebe kříž reality”³⁰⁷

Moltmann a aktuálnost teologie

To ale znamená, že realita je i horizontem teologie, v celé její pestrosti. Teologie i církevní praxe se ovšem běžně soustředí jen na její úzký výsek, na oblast osobní zbožnosti a rodinného života. Přitom hmotná kultura i sociální, politické, ekonomické a vzdělanostní aspekty a procesy reality nás zásadně obklopují a podmiňují se s registrem zbožnosti a okruhem našich bezprostředně blízkých osob navzájem. Jde proto o zásadní směry, kde je třeba se angažovat ve službách Božího království, je to prostor povýtce otevřený misii, apoštolství. Moltmann odmítá pojetí jakýchsi fixních přirozených schémat, které by v této oblasti měly být fundovány Božím záměrem; to je strnulý model smrti, který je cizí křesťanství, cizí “živému” Bohu. Svět, Království, Slovo, jsou naopak plné života, vývoje, změny, vnitřní dynamiky. Atributem království není neměnná hierarchizace, bezvýhradná poslušnost vůči autoritám, podřízenost striktním řádům “Zákona”, ale vztahovost, participace, kontext, změna, příchod nového. Proto Moltmann vyzývá, “k odvaze vstupovat teologicky, církevně i na úrovně věřícího jednotlivce do všech dimenzí života“ a touto cestou nově sekularizovat evangelijní zvěst. Nikoli ve smyslu adaptace křesťanství na obecné poměry, ale naopak evangelium vnímat jako sílu, která současnost, a zejména budoucnost, zásadně formuje³⁰⁸. Kristus a svět, chápaný jako kosmos, realita v její fyzikální, přírodní, kulturní i osobní podobě, nejsou ani v odtržené opozici diastase, ani v nějaké rigidní kauzální syntéze, ale ve vztahu dynamické komplementarity, vzájemné

³⁰⁶ Moltmann, *Die Gemeinde Im Horizont Der Herrschaft Christi; Neue Perspektiven in Der Protestantischen Theologie*, p. 11.

³⁰⁷ Moltmann, *Die Gemeinde Im Horizont Der Herrschaft Christi; Neue Perspektiven in Der Protestantischen Theologie*, p. 24.

³⁰⁸ Moltmann, *Die Gemeinde Im Horizont Der Herrschaft Christi; Neue Perspektiven in Der Protestantischen Theologie*, p. 31.

korespondence. Takto je třeba být “radikálně církevnější než církev a více orientován do světa než svět sám”, prolamovat “křesťanskou odtažitost vůči světu i iluzivní či resignovanou podřízenost imanenci.”³⁰⁹ Moltmannovi jde o aktualizaci teologie, provázání teologie a moderního myšlení. „Udržovat v současnosti historickou přítomnost Krista a tradici evangelíí je klíčovým úkolem teologie. Adaptace nevede k dezintegraci, naopak podstata evangelijní zvěsti rozpoznatelně vyvstane v procesu předávání tradice do současnosti³¹⁰.”

Moltmannovi jde ovšem i o aktualizaci světa skrze teologii. Jak takovýto program zapadá do historického kontextu, a jaké konkrétní otázky považuje Moltmann v období, kdy se věnuje teologickým úvahám o hře, za potřebné aktualizovat, je patrné z jeho práce „Teologie dnes³¹¹“ z počátku osmdesátých let.

Moltmann především zmiňuje vztah k budoucnosti: V devatenáctém století... “si lidské bytosti poprvé uvědomily svou moc, povstaly jako subjekty svých dějin a převzaly odpovědnost za svou budoucnost. ” “Život již není orientován na to, co je odvozeno z tradice, místo toho směřuje do budoucnosti skrze naději a plánování³¹²; „všechna tvrzení a soudy (o Kristu) musí zároveň vyjadřovat něco o budoucnosti, kterou od něho očekáváme.”³¹³

Druhým zásadním motivem aktualizace je otázka subjektivity člověka ve vztahu ke světu. I zde devatenácté století ve snaze ochránit teologii od konfrontace s emancipovanou racionalitou skrze Kantovu etickou teologii a Schleiermacherovu teologii víry problém pouze odsunulo. “Společné je (těmto dvěma pokusům) spojení mezi vírou, která je omezena na náboženské vymezení osobní existence, a vědeckým rozumem, který má plnou svobodu, tak, aby víra nestála v cestě rozumu a rozum neerodoval víru.³¹⁴” Je právě věcí potřebné aktualizace tuto vzájemnou izolaci subjektivní niternosti víry a světa objektivizujícího rozumu prolomit.

³⁰⁹ Moltmann, *Die Gemeinde Im Horizont Der Herrschaft Christi; Neue Perspektiven in Der Protestantischen Theologie*, p. 35.

³¹⁰ Moltmann, *Theology Today*, p. ix.

³¹¹ Moltmann, *Theology Today*.

³¹² Moltmann, *Theology Today*, p. 3.

³¹³ Moltmann, *Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie.*, p. 17.

³¹⁴ Moltmann, *Theology Today*, p. 9.

Neboli, teologie musí být teologií otevřené historie, “v eschatologické perspektivě svět a církev nestojí proti sobě, ale jdou společným směrem”. Je třeba přijmout kritérium praxe, teologie nemůže být jen čistou teorií, ale praktickou teorií, čistá subjektivita je jen únikem.

Moltmann je přitom skeptický k dobovým formám katolické fundamentální teologie i protestantské apologetiky. Ty jsou zaměřeny jen navenek, Moltmannovi ale jde i o “nejvnitřnější bytí” teologie samé. I teologie potřebuje své předporozumění. Jde o “hledání rolí a funkcí, v nichž se může současná křesťanská teologie stát relevantní v aktuální situaci a kompetentní v moderních otázkách.” Praktickou cestu vidí v “kontextuální metodě.” Text teologie, kterou chceme komunikovat, se musí vztahovat k partikulárnímu kontextu, v němž se teologie nachází³¹⁵.”

Moltmann zároveň tyto kontexty konkrétně vyjmenovává a shrnuje:

1. Kritické sebeuvědomění a demytologizace

Tradiční mytologický jazyk není vůči současnému člověku sdělný. “Kdo během týdne respektuje v kontextu technologie přírodní zákony, nebude v neděli věřit na nadpřirozené zázraky³¹⁶”. Moltmann se shoduje s Bultmannovým komentářem, že “nemůžeme používat elektrické osvětlení a rozhlas a v případě nemoci využít moderní lékařské a klinické prostředky, a zároveň věřit v Ducha a zázračný svět Nového Zákona³¹⁷ “. Problém Bultmannova odvážného referenčního projektu “očistit existenciální význam výroků o víře od jejich mýtických vyjádření“, nespočívá v tom, že jej Bultmann zafixoval na mechanistickém vědeckém pozitivismu 19. století, ale v tom, že, svou existenciální hermeneutiku orientuje čistě subjektivně, vylučuje z ní svět jako takový. Tím jeho pokus zůstává znovu jen únikem do jiné formy “buržoasní soukromé existence.³¹⁸” „Bultmannův koncept mýtu je příliš úzký, když tvrdí, že mýtus je objektivizující vyjádření existenciální zkušenosti. ... Mýtus vždy zároveň vypráví i příběhy svých kořenů. Stejně tak příběh o Ježíši Kristu není vyjádřením víry, ale spíše jeho vliv na muže a ženy víru vyvolává.³¹⁹” Oproti tomu jako nadějný směrem demytologizace Moltmann staví přístupy Hanse Georga Gadamera a Paula Ricoeura. Oba pracují s filosofickou hermeneutikou, ve které různé horizonty porozumění a

³¹⁵ Moltmann, *Theology Today*, p. 12.

³¹⁶ parafrázuje Moltmann Paula Tillicha Moltmann, *Theology Today*, p. 13.

³¹⁷ Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), p. 4.

³¹⁸ Moltmann, *Theology Today*, pp. 13–14.

³¹⁹ Moltmann, *Theology Today*, p. 65.

interpretace života splývají a přetvářejí se. To Moltmann označuje v rámci teologie za změnu paradigmatu, srovnatelnou s přechodem od newtonovské k relativistické fyzice.³²⁰

2. Svět a teologie sekularizace

Moltmann se vztahuje k úspěšným vzorům teologického myšlení, které tento kontext po svém otevřely. Moltmann konkrétně uvádí přístupy Dietricha Bonnhoefera, Friedricha Gogartena a Harveye Coxe³²¹. V pohledu Dietricha Bonnhoefera „odbožštění světa umožňuje objevit jeho skutečnou „světskost“, kterou teologie doposud spíše zastírala.³²² Obdobně i Friedrich Gogarten a jeho antropologicky orientovaná teologie, v níž zdůrazňuje motiv lidského panování nad světem. Bůh světil člověku svět, ve kterém jej člověk zastupuje, prostředkuje Boží vztah ke světu³²³. Člověk, jako obraz Boží, podmaňuje svět, stojí mezi Bohem a světem. Věda a technologie svět „polidšťují“. A přitom křesťanská víra polidšťuje člověka. „Kdokoli žije svobodně ve vztahu s Bohem, je svobodný vůči světu. Skutečná víra v Boha je základem autonomie lidských bytostí ve světě a brání jim před útekem k ideologiím a diktátu ze strachu ze své svobody.“³²⁴

Harvey Cox, opět Moltmannovými slovy, vykresluje „obraz městského světa, kde je příroda odbožštěna, historie zbavena osudovosti, náboženství privatizováno, morálka je věcí volby, lidé jsou stále více mobilní. Jde o tyglík ras, národů, náboženství a kultur, ve kterém se církev marně snaží prosadit stávajícím vesnickým, kmenově založeným projevem. To je třeba změnit, postavit se proti démonům konzumní společnosti a politiky.“³²⁵ Městská postindustriální civilizace roztráštěného vnímání trpí i rozbitou identitou. To je oblast, kde víra může sdělně vystupovat proti konzumerismu této společnosti a roztráštěnou identitu člověka znovu integrovat. „Křesťanské kroužky se ujímají těch, kdo jsou sociálně zranění a nemocní. Činí tak prorockým zjevováním evangelia“. Tyto pokusy jsou návodné, jak se úspěšně vůči sekularizaci stavět.

3. Politická teologie a teologie osvobození

³²⁰ Moltmann, *Theology Today*, p. 14.

³²¹ Moltmann, *Theology Today*, pp. 16–18.

³²² Moltmann, *Theology Today*, p. 16.

³²³ Moltmann, *Theology Today*, p. 17.

³²⁴ Moltmann, *Theology Today*, pp. 17–18.

³²⁵ Moltmann, *Theology Today*, p. 18.

Kontextem jsou konkrétní problémy bídy, strádání a útisku ve všech svých podobách, včetně feminismu, handicapovaných, otázky vlastnických práv.

4. Teologie modernity

Víra v pokrok vedla sekulární svět ve spoléhání na různé vzorce autoritářství. Tento optimismus nyní vystřídal skrze zkušenost holocaustu pocit, že svět končí. To je otevřený kontext pro teologické myšlení. "Teologie moderní doby nutně bude teologií svobody"³²⁶

Tyto kontexty a jejich předporozumění pak teologii otevírají dle Moltmanna možnost věnovat se konkrétním zásadním rozporům současné společnosti a přispět k jejich řešení. Konkrétně uvádí:

1. Konflikt mezi kapitálem a prací.

Neviditelná ruka trhu se zcela vymkla lidské kontrole, komentuje Moltmann.

2. Ekologická krize³²⁷

To je pro Moltmanna téma, které otevírá svým Bohem ve stvoření počátkem osmdesátých let.

3. Autoritářské režimy, diktatury.

Věda, technika, technokracie, moderní byrokracie. Člověk ztrácí kontrolu.

4. Nová evropská identita

Je třeba Evropu sjednotit a nově integrovat jako kreativní součást světového celku kultury. "Formu nikdo zatím nedokáže předpovědět".³²⁸

Zmiňme i Moltmannovy komentáře o místu christologie v teologii konce 20. století. Pokusy o jednoznačnou orientaci antropologicky, tedy „zdola“, jako to činí Hans Kung, stejně jako christologie „shora“, jak ji asi nejvýrazněji ve dvacátém století reprezentují Karl Rahner a Karl Barth, se z výše popsanými požadavky nedokáží plně vyrovnat. Moltmann poukazuje na

³²⁶ Moltmann, *Theology Today*, p. 18.

³²⁷ "Mezi léty 1926 a 2020 (sic!) se počet lidí na zemi zvýší ze dvou na osm miliard"

³²⁸ Moltmann, *Theology Today*, p. 18.

potřebu christologie, v jejímž centru je kříž, jako místo mezi Bohem a světem. Navíc, „Ježíš není objektem teologie, ale jediným a vše určujícím subjektem teologie³²⁹“. Christologie se má inspirovat Schleiermacherem a jeho “Ježíšem jako produktivním originálem člověka, smířeného a spojeného s Bohem³³⁰“.

Moltmannova programatická trilogie

Na půdorysu tohoto předporozumění a vnímání role teologie vzniká trilogie zásadních Moltmannových “programatických” prací, šestice *Příspěvků*, a vrací se k ní i jeho komentářové, aktualizující a shrnující práce vzniklé po roce 2000, včetně *Etiky naděje*. Tento půdorys zároveň i východiskem *Prvních, jimž je dána svoboda*. Ti vznikají v úzkém dotyku s jeho třemi zásadními programatickými díly.³³¹

Půdorys programatického učení

Na tomto místě není prostor pro podrobnější výklad Moltmannových programatických teologií³³², pokusme se, při zohlednění výše uvedených obecných rysů Moltmannových teologických východisek, alespoň o jejich stručné shrnutí. Moltmann ve své trilogii programatických spisů průřezově konfrontuje motiv utrpení a Božího království. Dochází k tomu, že utrpení je součástí Boha samého, imanence tím pádem superpozicí Království. Skrze kříž přichází osvobozující naděje a možnost přitakání tomuto světu, přitakání, které sdružuje a mobilizuje, otevírá možnosti světa. Teologicky Moltmann argumentuje christologickou triádou kříž – vzkříšení – seslání Ducha a z ní v jeho pojetí přímo vycházející perichoretickou Trojicí. Příklad Krista, naděje a příslib věrnosti a lásky Boží skrze historii Izraele a novozákonní zvěst, jsou impulzem, prolamujícím strach a smrt směrem k eschatologii každého okamžiku. Křesťanství v Moltmannově pojetí vstupuje do času i osobní a kolektivní identity, porozumění světu. Mobilizuje směrem k přátelství, k bližnímu, v rámci církve, s Bohem, mobilizuje směrem ke zkoušení možností, které Boží království otevírá, a to na pozadí radikální osobní eschatologické naděje. Obloukem se pak v tomto bodě vrací k tématu utrpení a zdůrazňuje, že

³²⁹ Moltmann, *Theology Today*, pp. 37–39.

³³⁰ Moltmann, *Theology Today*, p. 59.

³³¹ Sedm let po Teologii naděje, v době, kdy Moltmann zároveň pracuje na Ukřižovaném Bohu a Církvi v moci Ducha

³³² Bližší pohled na Moltmannovu programatickou teologii (snad) nabídne má připravovaná monografie na toto téma

gradientem této osobní eschatologie Božího království je solidarita a osvobození od utrpení bližního. Tento přesah osobní a teologické eschatologie směrem ke světu kolem nás se Moltmann pokouší více způsoby tematizovat, s důrazem na roli církve coby kopilota Ducha³³³. S odstupem Moltmann přiléhavě charakterizuje svou trilogii jako pokus o “reorganizaci teologického systému do mesianistické dogmatiky”³³⁴. V ní se objevuje řada motivů, od kterých se odvíjí, jak popíšeme, specifika Moltmannovy teologie hry, a naopak, teologie hry řadu obtížných důrazů Moltmannovy „mesianistické dogmatiky“ pozoruhodným způsobem harmonizuje. Metodou, kterou Moltmann při tomto pokusu o „reorganizaci teologie“ používá, je “zaměření celé teologie na jeden bod”. Metoda ovšem vede k „jednostranným důrazům a přehánění”, ale umožňuje „vidět věci, které předtím nebyly patrné”. „Jednostrannost jednotlivých svazků trilogie se navzájem vyvažuje”³³⁵.

Moltmannovy „malé alternativy“ a „dogmatické příspěvky“

Programatické práce vzbudily značný zájem, a ovšem i kritiku. Její jádro se nesoustředilo na profetický, dogmatický rozměr, ale na problémy praktické interpretace v kontextu žité zkušenosti, osobní, rodinné, církevní, politické i „kosmické“. Kritika poukazuje právě na zřejmou tenzi na pozadí dialektické metody poznání skrze opak, apofatického jádra Blochem inspirovaného myšlení Moltmannovy programatické christologie. Napětí zůstává přítomno i za horizontem naděje a ospravedlnění křížem a vzkříšením³³⁶, a to na úrovni osobní, i v rovině intersubjektivní, zatížené radikálními rozpory mezi jednotlivcem a kolektivem, i kolektivy navzájem – z pohledu viny možná ospravedlněné, ale prožívané stále reálně tady a teď. Poukazy k „působení Ducha“, „komunitě exodu“, „partnerství v Kristu“ coby cest ke kongruenci, zůstávají v programatické trilogii neurčitě mlhavé jak na úrovni kognitivní a emoční, tak i v čistě praktickém ohledu.³³⁷

³³³ Neal poukazuje na posun v chápání naděje. „Revoluce konceptu Boha způsobila (u Moltmanna) revoluci chápání naděje a ta další revoluci“ (celé jeho teologie). Neal, p. 57.

³³⁴ Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi Als Grund Und Kritik Christlicher Theologie*, p. 168.

³³⁵ Bauckham, *Moltmann*, p. ix.

³³⁶ Zmiňme kritiku Dorothee Solle, in *Diskussion Über Jürgen Moltmanns Buch 'Der Gekreuzigte Gott'*, ed. by Michael Welker (München: Kaiser, 1979), p. 115. , která konstatuje, že přes všechny pokusy problém obejít nakonec v Moltmannově události Kříže vyznívá jako sado-masochistická projekce, jako akt Otce - kata, který Syna přinutil k sebeobětování. Viz též Moltmann, *How I Have Changed*, p. 15.

³³⁷ K tomu blíže Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, pp. 107–10.

Moltmann tuto otázku řešil a na přelomu šedesátých a sedmdesátých let uvažoval o sepsání díla s pracovním titulem „Etika naděje“, coby přímého pokračování Teologie naděje. Od takového záměru ale upustil, mimo jiné proto, že jeho teologie míří „za rámec projektu etiky v klasickém slova smyslu“.³³⁸ Moltmannovi nejde „jen“ o otázku „co musím dělat?“, ale „Jak mám žít? Co (vůbec) dává životu smysl?“.³³⁹

Moltmann tedy volí jinou strategii: k těmto otázkám se následně vymezuje nikoliv skrze rozsáhlou ucelenou monografii, ale paralelně ke své zásadní trilogii řadou „malých alternativ“: dílčích příspěvků, článků, konferenčních vystoupení, výstupů pracovních skupin. Zde se může soustředit vždy na nějaký specifický problém, a to v jeho konkrétnosti, bez příliš komplikujících souvislostí a podmínek. Zároveň skrze tento kontext vytváří společný jazyk a předporozumění se sekulárním světem a skrze jeho rozpory aktualizuje teologii a teologicky posunuje sekulární myšlení o těchto kontextech, a naplňuje tak další obecný cíl své teologie. Proto jde právě o „malé alternativy“.

Na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let se předmětem jeho „alternativního“ zájmu stává životní prostředí a globalizační hrozby. Moltmann se během let angažuje v řadě projektů a mnohá témata sám – v oblasti teologie nově – otevírá. Věnuje se lidským právům i právům zvířat, zkoumá otázku teologie vlastnických práv, je jedním z prvních, kdo otevírají otázku sexismu, věnuje se lékařské etice, zejména v oblasti vztahu k handicapovaným. Formuluje i radikálně provokující otázku eschatologické naděje a osvobození nejen utlačujících, ale utlačovaných.³⁴⁰ Zároveň v dílčích příspěvcích rozvíjí téma přátelství, solidarity, sociální koheze.³⁴¹

Tuto strategii dílčích alternativ dále doplňuje zmíněný volný dogmatický cyklus šesti "Příspěvků" z osmdesátých a devadesátých let. Moltmann se nenechává svazovat potřebou uceleného encyklopedického výkladu jednotlivých okruhů systematické teologie, bere je jako pozadí, kontext, na kterém dále rozvíjí své celoživotní téma Božího království, a to i spolu

³³⁸ Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, p. 109., k dalším důvodům, jako je nejistota, zdali preferovat eticky radikalizující revoluční postoje či evoluční reformy viz Moltmann, *How I Have Changed*, p. 27., resp. příliš obsáhlý rámec problému vůbec viz Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power* pozn. 63.

³³⁹ Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, p. 109.

³⁴⁰ Podrobněji s řadou odkazů na jednotlivá Moltmannova díla viz Müller-Fahrenholz, pp. 110–15. K vzájemnému vztahu osvobození utlačujících a utlačovaných viz Moltmann, *Experiences in Theology*, p. 180 a dále.

³⁴¹ K tomu podrobně Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, pp. 116–21.

s dílčími důrazy zmíněných „malých alternativ“.³⁴² Jde mu nyní „ne o náhled na celek teologie zaostřený na jeden bod“, jako tomu bylo u programatické trilogie, ale o „dlouhodobé otázky teologie.“³⁴³ Obdobně přistupuje Moltmann i ke své další tvorbě³⁴⁴. Tomu se nevymyká ani *Etika naděje*³⁴⁵ z roku 2010, která je ovšem, v souladu s odlišným přístupem k tématu, spíše „katalogem dílčích etických soudů“³⁴⁶ než komplexní reflexí Božího království základní obecnou otázkou „jak žít“, kterou Moltmann v této souvislosti, jak jsme zmínili, zásadně klade na přelomu šedesátých a sedmdesátých let.

Moltmann směřuje teologicky k otázce vztahu člověka k Božímu království, a přitom k přítakání světu. V Moltmannově teologii vystupuje zřetelně „identita v naprostém protimlúvu ukřižovaného a vzkříšeného Ježíše a odpovídajícího vztahu současné reality a příslibeného nového stvoření. „Nejde o to, že nás svět je zcela padlý, zvrácený, propadlý zlu, ale o to, že směřuje k nicotě. Nemá imanentní možnost transcendovat svou tendenci směrem k nicotě, a tedy je to pouze Bůh, který, skrze nové stvoření z nicoty, mu může dát kontinuitu v radikální diskontinuitě smrti a vzkříšení“³⁴⁷

Moltmannův teologický styl a vliv

Věnujme zde i krátce pozornost stylu Moltmannových prací. „Již od počátků své teologické kariéry byly Moltmannovy myšlenky vykládány nejednoznačně kvůli tomu, že nikdy jasně nevysvětlí, obecně ani prakticky, jak přesně používá jazyk teologie,...Často (ani poučenému čtenáři obeznámenému s Moltmannovým dílem) není zřejmé (a nejen proto, že to Moltmann nevysvětluje), zdali v daném okamžiku hovoří jazykem literárním, běžným, symbolickým, analogickým, metaforickým, nebo snad nějakým jiným či jejich kombinací“³⁴⁸. To se týká i

³⁴² Výrazným příkladem za všechny je Moltmann, *Gott in Der Schöpfung*, kde Moltmann exponuje souběžně s výkladem doktrín stvoření svou ekologickou ‘malou alternativu’.

³⁴³ Moltmann, *History and the Triune God Contributions to Trinitarian Theology*, p. 180.

³⁴⁴ Takový charakter má i zatím poslední Moltmannův spis Jürgen Moltmann, *Auferstanden in das ewige Leben Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele*, 2020.

³⁴⁵ Moltmann, *Ethik Der Hoffnung*.

³⁴⁶ David L. Clough, ‘Review of Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope*, Trans. Margaret Kohl (London: SCM, 2012)’, *Studies in Christian Ethics*, 28, 2015, 243–45.

³⁴⁷ Bauckham, *Moltmann*, p. 42.

³⁴⁸ Stephen N. Williams, ‘Moltmann on Jesus Christ’, in *Jürgen Moltmann and Evangelical Theology A Critical Engagement* (Eugene, Or, USA: Pickwick Publications, 2012), pp. 104–23 (p. 116). To je nejspíše Moltmannův záměr, odpovídající jeho celkovému projektu, někdy ovšem tato metoda vede k tomu, že místo předporozumění

členění Moltmannova výkladu. “Jednou z obtíží knihy (*Ukřižovaný Bůh*) je to, že je strukturovaná způsobem, který na žádném místě uceleně nepředstaví Moltmannovo chápání soteriologie. Napříč knihou se rozvíjí a je nutné ji sestavit z jejích částí, které jsou roztroušeny po různých částech knihy“³⁴⁹. I sám Moltmann hovoří o programatické trilogii jako teologicky vzato, textech ”spíše pastorálních a profétických než systematických a profesionálních“³⁵⁰. To ovšem ztěžuje interpretaci a systematickou práci s těmito texty³⁵¹ a jak popíšeme, je i v mnoha ohledech problémem právě *Prvních, jimž je dána svoboda*, jejichž formát je oproti trilogii ještě volnější.

Moltmannovo rozsáhlé dílo každopádně vyvolává pozornost. Jsou mu věnované monografie, články, konferenční příspěvky, dizertační práce, kritiky. Z referenčních děl zmiňme užitečného průvodce Moltmannovým dílem, monografii Geiko Muller – Fahrenholze *Fantasie pro říši Boží. Teologie Jürgena Moltmanna*, z roku 2000³⁵², kterou sám Moltmann přehlédl³⁵³. Moltmannovým raným pracím se věnuje Meeksova práce *Původ teologie naděje*³⁵⁴, ucelený pohled na vznik programatické trilogie poskytuje *Zrod mesianistické teologie* Richarda Bauckhama³⁵⁵. Z novějších prací zasluhuje pozornost Nealova práce *Teologie jako naděje*³⁵⁶. Neal dovozuje, že právě tento pojem je průřezovým motivem celé Moltmannovy teologie a tento názor zevrubně ilustruje v členění po jednotlivých tematických dogmatických celcích.

vytvoří rozpaky, a to jak v sekulárním světě, tak i teologicky. Podrobně dále popíšeme, v jaké až nečekané míře se to týká právě Prvních svobodných.

³⁴⁹ Bauckham, *Moltmann*, p. 60.

³⁵⁰ Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi Als Grund Und Kritik Christlicher Theologie*, pp. 166–67.

³⁵¹ Ocitujme povzdech Richarda Bauckhama, jehož empatii při interpretaci Moltmannových textů sám Moltmann vysoce cení, v souvislosti s výkladem o protestním ateismu v Ukřižovaném Bohu: „Jakkoli nic z toho Moltmann nevyjadřuje příliš jasně, připadá mi, že jen takto lze jeho výklad konzistentně chápat.“ Bauckham, *Moltmann*, p. 88.

³⁵² Geiko Müller-Fahrenholz, *Phantasie für das Reich Gottes: die Theologie Jürgen Moltmanns ; eine Einführung* (Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2000). , anglicky Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*.

³⁵³ Z dalších monografií pak Richard Bauckham, *Theology of Jürgen Moltmann* (A&C Black, 1995)., *Jürgen Moltmann and Evangelical Theology: A Critical Engagement*, ed. by Sung Wook Chung (Eugene, Or: Pickwick Publications, 2012). a Hubert Goudineau and Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann, Initiations aux théologiens* (Paris: Cerf, 2002).

³⁵⁴ M. Douglas Meeks, *Origins of the Theology of Hope* (Philadelphia: Fortress Press, 1974).

³⁵⁵ S Moltmannovu předmluvou. Bauckham, *Moltmann*.

³⁵⁶ Neal.

Užitečným doplňkem je pak Moltmannova autobiografie *Široké místo*³⁵⁷ a knižní rozhovor *Naděje pro nepřipravený svět*.³⁵⁸

Jakkoliv již od šedesátých let Moltmann projevovat živý zájem o Československo, navázal řadu pracovních osobních vztahů, přetrvávajících i do současnosti a mnohokrát Prahu navštívil, do češtiny byl přeložen jediný titul, a to *Bůh ve stvoření*.³⁵⁹ I zájem české akademické obce o Moltmanna a jeho dílo je pozoruhodně skromný. Původní moltmannovská literatura zcela absentuje³⁶⁰. Mapování důvodů by samo o sobě mohlo být tématem pro osobitý badatelský záměr.

4.2 Moltmannova teologie hry

4.2.1 Motivy a zdroje Moltmannova zájmu o hru

Moltmann píše *První, jimž je dána svoboda*, dílo věnované hře, již jako autor, který má svou nepominutelnou váhu. Je vedoucím katedry systematické teologie na prestižní univerzitě v Tübingen, má za sebou roční hostování v USA, účast na mnoha konferencích, přednáškových turné, rediguje významné časopisy, účastní se aktivně práce v různých ekumenických platformách. Svou zásadní práci sepsal před pěti lety, otevřel nový teologický optimistický diskurz a jedinečně vystihl i atmosféru doby. Teď jsme ovšem octli okolo roku 1969. Jak jsme výše popsali, svět se výrazně mění a Moltmann sám též.

Jeho teologický projekt je úspěšný a Moltmann má i poměrně jasnou představu, jakým směrem by chtěl svou teologii dále rozvinout. Na stole jsou také otázky a výzvy. Moltmannův étos adaptace a naděje, Božího království, překonání minulosti, odstranění překážek porozumění skrze dialog, totiž v praxi snadno sklouzává k celkem lineárním a nerealistickým představám o

³⁵⁷ Jürgen Moltmann, *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, 1. Aufl (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006). anglicky Moltmann, *A Broad Place*.

³⁵⁸ Jürgen Moltmann and Eckart Löhr, *Hoffnung Für Eine Unfertige Welt* (Ostfildern: Patmos Verlag, 2016).

³⁵⁹ Jürgen Moltmann, *Bůh ve stvoření ekologická nauka o stvoření* (Brno: CDK, 1999).

³⁶⁰ Jako dílčí čestné výjimky uveďme Lukáš Štursa, 'Stvoření Jako Svátost v Dílech A.Schmemanna, P. T. de Chardina a J. Moltmanna a Jeho Význam pro Současné Teologické Myšlení' (Dizertační práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, 2016) <<http://hdl.handle.net/20.500.11956/73372>>., Filip Hanuš Härtel, 'Pojem Naděje Mezi Janem Patočkou a Jürgenem Moltmannem' (bakalářská práce, Evangelická teologická fakulta UK, 2015) <<http://hdl.handle.net/20.500.11956/66597>>.

konvergenci teologické, politické i sociální. Následně jeho idealistické nadšení naráží na velmi pragmatickou realitu. Moltmann tak pocítuje na úrovni teologické, i skrze svou osobní zkušenost, jistou jednostrannost své teologické koncepce naděje a dějin vůči etickým otázkám. Cítí potřebu lépe uchopit, co je za politickou a psychologickou realitou, dát jí syntetičtější výraz a vůči takto harmonizovanému eticko-estetickému konceptu pak nalézt teologický kontrapunkt. A rovněž projev i v konkrétním programu pro církvev, obec věřících. Témata svobody, otevřenosti v eschatologickém pojetí dějin, exilu, utopie, kreativních možností, vyjádřené v Teologii naděje, vztahu bytí a stávání se, realizace a porozumění, narace slibu, budoucnosti otevřené skrze Boží slávu, rozvíjí Moltmann plně právě v *Prvních, jimž je dána svoboda* v rozvrhu hry, stejně jako se skrze hru dotkne traumatu viny a existenciálních otázek smrti. *První, jimž je dána svoboda* spíše, než nahodilý úkrok stranou jsou snahou o syntézu.³⁶¹

Nově se Moltmann zaměřuje i na otázky perspektivy konkrétního člověka v jeho životních podmínkách: co mu vlastně teologie adaptace a zvěstování Božího království přináší, co by mu měla přinést. To se týká člověka samotného, situace, kdy je třeba prostě jen přežít v různých formách utlačujících politických režimů a nepříznivých zdravotních a ekonomických podmínek, ale otázka platí i tehdy, kdy je člověk „nešťastným tvůrcem-bohem sama sebe“, jak s novou naléhavostí vidí ve společnosti konzumu³⁶². Zde je zároveň bod, kdy Moltmann přitakává marxistické analýze člověka, který „dnes vnímá sebe jako věc a vnímá se v těle, které vlastní, penězích, domu, dětech, sociální pozici, moci, a ve svých problémech... Mimo to, co má nebo nemá je ničím, neexistuje a je neznámý“. „Kdyby Marxe měl shrnout Luther, řekl by, že "society of achievement" je formou institucionálního ospravedlnění skutky. Středověká společnost (též zaměřená na skutky) proti tomu byla "dětskou hrou“, píše následně Moltmann v *Prvních, jimž je dána svoboda*.

Moltmann směřuje i k otázce lidské radosti jako protějšku naděje, tady a teď. Již Hendrikus Berkhof v recenzi na Teologii naděje doporučuje, aby autor právě směrem k tématu radosti ze života své dílo dále rozvíjel. *První, jimž je dána svoboda* „vznikají v rámci řady dialogů na

³⁶¹ „Poznal jsem, že naděje je živá síla umožňující nalézt nový začátek tam, kde je nyní konec“ poznamenává Moltmann ve svých pamětech a cituje T.S.Eliota: „V mém konci je můj počátek“. Moltmann, *A Broad Place*, p. 355. To je společný motiv Teologie naděje, Ukřižovaného Boha i *Prvních svobodných*

³⁶² Zde je mu inspirací Hans Iwand, resp. způsob, jakým interpretuje Lutherovu doktrínu ospravedlnění. „Žádný skutek nevede od nelidské reality k lidské, není cesty od konání k bytí“; Moltmann sám vzpomíná na Iwandovy semináře v Göttingen za svitu svíček; na Iwandův přístup k ospravedlnění, silně rezonující s tématem hry. Jak v dalším vyložíme, je pro Moltmanna i východiskem k souběžně vznikajícímu Ukřižovanému Bohu. Moltmann, *A Broad Place*, p. 41.

Tubingenské universitě od počátku studentských bouří³⁶³. Jejich „...cílem bylo osvobodit se od morálního nátlaku hnutí roku 1968“³⁶⁴ Jako další výrazný impuls ale zmiňuje Moltmann „naprosto oprávněnou“ otázku, již mu v rámci seminární diskuse na univerzitě v Bonnu položil jeden ze studentů: „Je na Vaší teologii něco, z čeho by mohl mít člověk radost?“³⁶⁵.

Moltmann se s tématem hry setkává i během svého pobytu v USA. Tuto americkou stopu představuje zejména Harvey Cox, který je s Moltmannem po dobu jeho pobytu v úzkém kontaktu. Cox oceňuje hodnotu Moltmannovy rehabilitace teologického významu budoucnosti, zároveň (v roce 1968) k Moltmannovu dílu komentuje, že by “rád viděl teologii, která znovu objeví oslavné aspekty života.”³⁶⁶ Cox je svéráznou osobností, která zaujala v roce 1965 knihou *Sekulární město*³⁶⁷, ve které, jak jsme již zmínili, skrze tezi „Bůh je přítomen stejně tak v sekulárních jako náboženských oblastech života“, rozvíjí koncept církve jako komunity akce, společenské změny, hledání nové možnosti vyjádření religiozity.³⁶⁸ Cox je zároveň řazen do okruhu tzv. amerických teologů hry³⁶⁹ díky svému dalšímu dílu *Slavnost bláznů*, s podtitulem *Teologický esej o oslavování a fantazii*³⁷⁰, které vzniká právě v období Moltmannova pobytu ve Spojených státech. Zájem o hru v amerických poměrech, který mu Cox prostředkuje, vnímá Moltmann spíše opatrně, až kriticky. Hovoří v roce 1969 o „boomu příruček a učených pojednání o hře v USA. Tam se ovšem učí exaltovaně radovat ze života již od mateřské školky, ale pod tlakem peněz jim z toho mnoho pak život ve skutečnosti příliš radosti neponechá. Že „není vše jen business společnosti, ukazují až beatnici, hippies a květinové děti.“³⁷¹

³⁶³ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 7.

³⁶⁴ Moltmann, *A Broad Place*. Moltmann specificky zmiňuje seminář svého asistenta Gerharda Marcela Martina, kde probíhaly „živé diskuse o “samozapomínající hře a štěstí odkrývání krásy milosti. Pro jedny byla takováto tematizace kontrarevoluční, pro jiné nemorální, pro další osvobozující. „Martin

³⁶⁵ Moltmann, *A Broad Place*, p. 109. Martin, Gerhard Marcel, ‘*Wir Wollen Hier Auf Erden Schon...*’ *Das Recht Auf Glück*, T-Reihe (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970), p. 11.

³⁶⁶ Herzog, Frederick, *The Future of Hope: Theology as Eschatology* (Herder and Herder, 1970), p. 80.

³⁶⁷ Harvey Cox, *The Secular City* (Princeton: Princeton University Press), MCMLXV.

³⁶⁸ Knihy, programově Moltmannovi blízké, se prodalo přes milion výtisků a Cox je v době, kdy je Moltmann v USA, intelektuální referovanou celebritou, přednáší na Harvardské univerzitě. S Moltmannem jej pojí dlouholeté přátelství, je to on, kdo Moltmannovi oznámil smrt M. L. Kinga, účastnil se i konference v Mexiko City, která zpečetila Moltmannovu distanci od teologie osvobození. Moltmann, *A Broad Place*, pp. 136, 141.

³⁶⁹ Spolu s Nealem, Miller, Samem Keenem, kteří na přelomu šedesátých a sedmdesátých let, každý svým způsobem tematizují hru z pohledu teologie. Jejich perspektiva je vesměs orientována religionisticky a obdobně jako u Coxe v citované knize, s nemalou dávkou utopického esoterismu. Ve své době se ovšem těší značné pozornosti. Srovnej Mayo Mohs, ‘Changing Theologies for the Changing World’, *Time Magazine*, 1969 (1969). kde jsou právě Cox s Keenem zmiňováni v souvislosti s Moltmannem a Pannenbergem

³⁷⁰ Harvey Cox, *The feast of fools: a theological essay on festivity and fantasy* (Cambridge: Harvard University Press, 1969) <<http://www.degruyter.com/isbn/9780674285002>> [accessed 4 April 2020].

³⁷¹ Martin, Gerhard Marcel, p. 12.

V teologické reflexi hry zde stojí „romantika, vnitřní emigrace a utopie nerozlišitelné blízko sebe.“ Jde o úvahy z pozice „přebytku“ a ambivalentní snahy „přebytek opustit.“ K Coxovým úvahám o hře se staví kriticky, *Obrana zázraku* Sama Keena³⁷² je pro něj obhajobou dionýsovského extatismu³⁷³.

Cox není jedinou osobností z okruhu Moltmannovi blízkých osobností, která na možnosti teologického uchopení hry poukazuje. Tématem hry se ve stejné době zabývá i Moltmannův doktorand a osobní asistent Gerhard Marcel Martin³⁷⁴. Ten krátce před *Prvními, jimž je dána svoboda* vydává knihu *Wir wollen hier auf Erden schon....*, s podtitulem *Das Recht auf Glück*³⁷⁵, která se primárně soustředí na téma štěstí³⁷⁶. To vnímá a rozebírá v úzké vazbě na klíčové pojmy *Prvních, jimž je dána svoboda* - hru, radost, práci. Moltmann k této knize píše poměrně obsáhlou a zapálenou předmluvu³⁷⁷, kde přehledně shrnuje důvody, proč dává smysl se právě teologií štěstí zabývat, jakým způsobem tak Martinova kniha činí³⁷⁸ a s čím vším (včetně hry³⁷⁹) jeho tematizace souvisí (a z které jsme v předchozím odstavci citovali jeho hodnocení amerického zájmu o hru).

Další impulz přichází od Vítězslava Gardavského. Gardavský, voják z povolání, přednášející marxisticko-leninskou filosofii na vojenské akademii ve Vyškově, se zároveň intenzivně zajímá o vztah marxismu a křesťanství a rozvíjí osobité chápání vývoje evropské civilizace jako *sui generis* průsečíku řeckého a židovského vlivu³⁸⁰. Jeho úvahy nejsou zcela vzdálené Abendlandu Hugo Rahnera, včetně role hry, a mají i řadu společných rysů s Blochovým a Garaudyho civilizačním uvažováním. Gardavského inspiraci³⁸¹ Moltmann výslovně v *Prvních, jimž je*

³⁷² Sam Keen, *Apology for Wonder*. (New York: Harper & Row, 1969).

³⁷³ Martin, Gerhard Marcel, pp. 12–13.

³⁷⁴ „Martin byl od počátku svého studia na stopě toho, že hra osvobozuje.“, komentuje Moltmann. Martin, Gerhard Marcel, p. 11.

³⁷⁵ Martin, Gerhard Marcel.

³⁷⁶ Slovy Moltmannovy předmluvy „konfrontuje práci a hru, štěstí a bídu, Boha a Zákon.“ Martin, Gerhard Marcel, p. 14.

³⁷⁷ Zde se poprvé objevuje otázka „mám pod zákonem pravo na radost?“, Martin, Gerhard Marcel, p. 12. která je jedním z leitmotivů *Prvních svobodných* a ke které se vrací i v rozhovoru s Eckartem Lohrem Moltmann and Löhr, pp. 46–47.

³⁷⁸ Jde jak o „pracovní knížku o hře, tak o hravou knihu o práci.“ Martin, Gerhard Marcel, p. 14.

³⁷⁹ Teologie hry následně zůstává pro Martina celoživotním tématem, zejména v oblasti vztahu teologie a umění.

³⁸⁰ Vítězslav Gardavský, *Bůh není zcela mrtev; úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*. (Praha: Československý spisovatel, 1967)., Vítězslav Gardavský, *Naděje ze skepse*. (Praha: Svoboda, 1969).

³⁸¹ Gardavského seznámil s Moltmannem Machovec na konferenci v Mariánských lázních, pořádané v dubnu 1967 Paulus Gesselschaftem. Moltmann zajistil Gardavskému vydání jeho knih v němčině, v roce 1968 jej zve přednášet do Tübingen, kde Gardavského názory ovšem studenti odmítají jako příliš konzervativní. Moltmann též

dána svoboda zmiňuje v úvodním poděkování a i v textu samotném je Gardavského vliv patrný (včetně odkazů na takové údaje jako počet hostinců v Praze v únoru 1948).

Moltmann má zmapovánu práci Hugo Rahnera i související pozadí zájmu Erana o hru. Staví se k tomuto zdroji inspirace ovšem zdrženlivě. „Nelze se zbavit dojmu, že jde o romantickou kulturní kritiku, běžující nad ztrátou archaického, dětského a náboženského v moderním světě strojů, kritiku, která nepřekračuje právě jen toto bědování.³⁸²“ Jak ukážeme, Moltmannovo myšlení o hře je i přes tyto výhrady Hugo Rahnerovi blízké.

Zdrojem inspirace hrou jsou Moltmannovi i úzké kontakty na Nizozemí, které navázal ještě ve wuppertalském období. Právě nizozemští autoři v první polovině dvacátého století publikují o hře zásadní díla. Moltmann významně čerpá z Buytendijka a Huizingy. Přihlíží ovšem i ke starší nizozemské tradici zájmu o hru skrze Ruysbroeka Podivuhodného a Erasma³⁸³. Stejně jako Gardavského zmiňuje Moltmann v poděkování v úvodu k Prvním svobodným jako zdroj své inspirace Arnolda van Rulera. Na Moltmannově tematizaci stvoření skrze hru je jeho vliv patrný³⁸⁴, van Ruler byl svým zájmem o hru všeobecně znám, uvažuje hru i v kontextu chaosu, Leviatana.³⁸⁵

Moltmann ovšem zná i další autory, která se ke hře dílčím způsobem též vymezují, jako je Romano Guardini³⁸⁶ a Joseph Pieper³⁸⁷, ale i příspěvek Dorothee Solle na téma fantazie³⁸⁸, i dobově vlivné dílo Nicolase Buhra o štěstí³⁸⁹.

zmiňuje, jak v roce 1968 přednášel o Gardavského názorech v USA, kde se o ně živě zajímal mj. Thomas Altizer. Moltmann, *A Broad Place*, p. 139.

³⁸² Martin, Gerhard Marcel.

³⁸³ Martin, Gerhard Marcel, p. 11.

³⁸⁴ Srovnej A. A. van Ruler, *Gestaltwerdung Christi in der Welt; über das Verhältnis von Kirche und Kultur*. (Neukirchen Kr. Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956).

³⁸⁵ *Playing with Leviathan: Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World*, ed. by K. van Bekkum, Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions, volume 21 (Leiden ; Boston: Brill, 2017), p. 202. Další oblast, van Rulerův celoživotní zájem o fotbal jsme již zmínili.

³⁸⁶ Guardini.

³⁸⁷ Josef Pieper and Berthold Wald, *Zustimmung zur Welt eine Theorie des Festes*, 2012.

³⁸⁸ Dorothee Sölle and Jan Zámečník, *Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice* (Praha: Kalich, 2008).

³⁸⁹ Heinrich Buhr, *Das Glück und die Theologie: wider die Weltflucht* (Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1969).

Generálním basem na pozadí těchto konkrétních impulsů je bezpochyby Dietrich Bonhoeffer a jeho poukazy na hru ve slavných citacích o vztahu hry a viny, utrpení židů a gregoriánském chorálu, radosti, která nevychází ze hry, ale hře, která vychází z víry. A možná i ono „Dítě“.³⁹⁰

4.2.2 Moltmannův text První, jimž je dána svoboda zblízka

Obdobně jako jsme tak učinili v případě Člověka hrajícího, bude užitečné První svobodné nejprve stručně uvést.

Členění a obsah Moltmannovy práce První, jimž je dána svoboda

Jak si mohu hrát v cizí zemi

Moltmannova kniha je, mimo úvodu, datovaného „Vánoce 1970“ členěná do pěti kapitol, z nichž první, nazvaná **Jak si mohu hrát v cizí zemi?**, klade před čtenáře problém: opravdová radost s opravdovým smíchem doprovází opravdovou svobodu. Ale jak je to se smíchem a radostí bez svobody? Můžeme se smát tváří v tvář utrpení, a to i cizímu utrpení? A nezastírá někdy smích a některé formy radosti nesvobodu? „Jak si můžeme hrát v cizí zemi, v odcizené a odcizující společnosti?“, obrací se Moltmann „na ty kdo se trápí kvůli utrpení ostatních a trpí s nimi“.³⁹¹ A předznamenává ambici celé knihy: „kriticky prozkoumat, co obnáší smích ve svých utrápených i osvobozených formách. Jaké jsou vzorce a funkce štěstí, her a zábav v naší společnosti...Konverzace, rozptýlení, zábava nás snadno mohou odvádět od nebezpečných, avšak správných cest ke štěstí. A naopak, hra může předjímat naše osvobození a smích nás může osvobodit od pout, která nás odcizují od skutečného života“.

Panování prostřednictvím her a přede hry osvobození

V druhé kapitole s titulem **Panování prostřednictvím her a přede hry osvobození**³⁹² Moltmann zasazuje otázku dialektiky smíchu a svobody, otevřenou v první kapitole, do konkrétního společenskovedního rámce. Kritizuje dosavadní tematizace hry jako hry, tradičně vycházející z její autotelicity, izolovanosti od kontextu. Dovojuje, že naopak teprve kontext

³⁹⁰ O úzké vazbě na Bonnhoefera svědčí i ediční realizace Prvních svobodných. K tomu dále. Srovnej i Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, p. 101.

³⁹¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 10.

³⁹² Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 12–21.

průmyslové revoluce s její disciplínou a racionalitou vytěsňuje „hrané jako prohrané“, a teprve tehdy se stává hra, která touto cestou ztratila ve společnosti smysl a relevanci, „teoretickým problémem“.³⁹³ A ovšem praktickým: na příkladu Friedricha Schillera³⁹⁴, ukazuje dynamiku vzájemného vztahu etických a estetických postojů (které Moltmann asociuje s hrou), jako hluboce provázaných a navzájem podmíněných. Schillerovo zklamání Francouzskou revolucí neoslabuje jeho touhu po svobodě, ale jen víru v možnost eticky orientovaných revolučních politických změn. To ovšem není únik z reality, protože v takové estetické formě je dokonce samo jádro svobody, která i fakticky působí na svět prostřednictvím těch, kdo takovou estetiku sdílejí.³⁹⁵ Hra není abstraktním únikem z reality, jak postulují „autotelické teorie“; naopak má vždy svůj „Sitz im Leben“, hra je vždy zasazena do nějakého konkrétního rámce svobody, a tento kontext hru ovlivňuje. Kritická analýza hry tedy vyžaduje nejprve na hru nahlédnout „zvenčí“, oprostít pohled na hru od ideologických předpokladů společenské reality, v níž se hra odehrává. A naopak, tato kriticky získaná herní perspektiva umožňuje kritickou analýzu společnosti.³⁹⁶ Takovouto analýzu pak krátce prezentují podkapitoly **Chléb a hry**³⁹⁷ a **Osvobozující hra**³⁹⁸. Moltmann nejprve, při analýze hry, vychází z toho, že v člověku je nepotlačitelná potřeba svobody. Tu politické poměry, (nesvobodné) pořádky, obratně ventilují, a to tak, že uspořádávají, regulují i přímo organizují různé typy her, ať již jde o hry v cirku, masopustní veselí nebo současné modely televizní zábavy, turistiky, festivalů. Potřeba zkoušet „něco jiného“ je uzavřena do „dovolené“, „opuštěnky“ mimo běžnou disciplínu práce a účelu, protože běžný život možnost alternativ ve skutečnosti nenabízí. Lidé sami se svou svobodou ovšem nakládají výkonově, jako se svou prací, jejich hry navazují na uzavřený formát jejich každodennosti. Ale i v takové podobě je v jejich hrách svoboda vždy přítomna. Skrze takto pojatou kritickou analýzu hry Moltmann dále otevírá obecnou kritiku společnosti, resp. její nesvobody. Tu nelze korigovat, pokud se nějaká revoluce zaměří jen na otázky organizace společnosti a ponechá nedotčenu sféru her, odpovídajících předchozímu režimu, nebo je prostě

³⁹³ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 13.

³⁹⁴ Jde o Schillerovu z pohledu tématu hry referenční práci Schiller.

³⁹⁵ ‘Skrze krásu vede cesta ke svobodě’, cituje Moltmann Schillerovu Estetickou výchovu a jako další příklady uvádí, jak se aktivismus reformace přeměnil v kvietismus a radikálové hnutí za občanské svobody v hippies a "neo-mystiky", *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 13.

³⁹⁶ Jde o to, odhalit kdo je podloudně v pozadí hry podnikatelem, obchodníkem a z tohoto ‘kšeftu’ ho vystrnadit. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 14.

³⁹⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 15–17.

³⁹⁸ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 17–21.

potlačí (jako to udělali puritáni³⁹⁹) či přizpůsobí výkonovým normativům režimu nového.⁴⁰⁰ „Nesmířená“ podstata předchozího režimu zůstane v takovém případě zachována skrze převzaté hry na pozadí nominální společenské organizace. Aby se podařila „lidská emancipace člověka“, je nutné očistit sféru her od zájmů a kontroly vládnoucích struktur, hru posunout od imaginace reproduktivní, orientované k minulosti, statu quo, k imaginaci produktivní, směřující do budoucnosti a jejích otevřených možností. Hra zde ztrácí funkci uzávorkování, odpočinku, kompenzace. Mobilizuje. Umožňuje nově a svobodně nahlédnout na svět kolem, konstatovat směšnost kaširovaných mocipánů⁴⁰¹, zbavit se strachu, který je hlavním nástrojem vládnutí, zbavit se ho i v extrémní podobě strachu ze smrti. Zde pak právě je i místo pro „osvobozující hry víry, hry s Bohem, proti zlému útlaku strachu a šedi starostí, které na nás smrt uvalila.“⁴⁰²

Teologická hra Boží dobré vůle

Moltmann mění na tomto místě optiku výkladu a přechází v třetí kapitole, nazvané **Teologická hra Boží dobré vůle**, ke kritice teologie i praxe křesťanského života. Pod přetlakem etických normativů je potlačena lidská radost, resp. hra, která je jejím nositelem, je redukována na pouhý regulovaný nástroj. Moltmann pak dovozuje, že naproti tomu Boží podstata, motivace a projevy, vycházejí z radostné dobré vůle, nikoliv z fixovaných cílů. Boha lze v tomto smyslu přímo se hrou asociovat. Estetický důraz na uchopení Božského pak konfrontuje právě s hypertrofovanou etickou stránkou teologického myšlení a církevní tradice, které v praxi slouží převládajícímu „područí Zákona“ a „Panství“. Proti tomu přitom sám Bůh vtělením a smrtí na kříži zaměřil svou spásnou iniciativu v Kristu. Hra má pro člověka návazně na staré a nové stvoření per analogam motiv tvůrčího sebevymezení se vůči světu, vůči druhým, vůči Bohu. Toto sebevymezení je doprovázeno (sdíleným) pocitem vítězství, slávy, oslavy a radosti. Je pak impulzem, motivací k solidaritě s bližními, se světem, k aktivní snaze svět měnit k „slavné“ seberealizaci vymaněné právě z pout zákona, Panství, účelovosti, Skutků. Kapitola je členěna do čtyř podkapitol. Ve třech klade Moltmann otázku „proč“ (stvořil Bůh svět, stal se člověkem, k čemu dějinně směřuje Boží záměr) a ve výkladu otázku obrací: ani v jednom případě nelze

³⁹⁹ Moltmann uvádí, že "nikde nemá morálka cílů tak pevnou základnu, jako ve Skotsku a Švábsku, shodou okolností zemích, ke kterým má Moltmann hluboký osobní vztah. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 18.

⁴⁰⁰ Jako se Alexej Stachanov stal patronem přeplnění plánu a v Praze po převratu v roce 1948 došlo k uzavření dvou tisíc kaváren a hospod Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 18.

⁴⁰¹ V humoru, zesměšnění, tví dle Moltmanna 'moc bezmocných'. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 20.

⁴⁰² Moltmann zde jistě záměrně používá heideggerovský termín „Sorge“

mluvit o nějakém cíli a účelu. Poslední podkapitola se zabývá otázkou „Boží krásy“, konfrontuje Boží atributy vznešené a strašné, pro člověka nesouměřitelné svatosti a moci s prvky světla, přátelství, obecenství, tak, jak na ně poukazují proroci a Nový zákon. Postuluje provázanost ospravedlnění a oslavení, a to v konkrétním půdorysu lidského života i v eschatologické perspektivě. V tomto smyslu potvrzuje závěry, ke kterým dospěl v předchozích třech podkapitolách kritikou teologického myšlení vycházejícího dominantně z cílů, účelů, užitečnosti, nutnosti. Rehabilituje estetiku vůči etice.

Lidská hra osvobozených

Následuje čtvrtá kapitola **Lidská hra osvobozených**⁴⁰³. V úvodu pokračuje Moltmann v tázání otázkou „Jak se člověk stává člověkem?“ a předznamenává, že mu jde o „srovnání Martina Luthera a Karla Marxe, resp. jejich přístupů: křesťanství Reformace a revolučního humanismu“. Doplnuje pak východisko tohoto srovnávání, a to aristotelskou maximu „Člověk sám sebe činí člověkem“.

Dále je text členěn do podkapitol, po úvodu následuje první, a to **Osvobození člověka**⁴⁰⁴. Aristotelský pohled neobstojí: pokud to, čím člověk je, závisí na tom, co dělá, pak je ovšem nepřímou zcely v područí Zákona, který jeho skutky podmiňuje. Tím ztrácí člověk svobodu a stává se „...svým vlastním bohem, tvůrcem i výrobcem“.⁴⁰⁵ Reformační ospravedlnění vírou ovšem znamená, že žádné skutky nemohou „něco nelidského polidštit, neboť není cesty od konání k bytí“. Jako dar lásky změně nemilovanou bytost v milovanou, tak ospravedlnění přichází zvenčí, od Boha, člověk se zrodí jako nový, je mu dán nový život, a takový člověk je osvobozen od břímě Zákona a skutků, nemusí se s nimi již identifikovat, jeho skutky již nejsou jeho vlastním idolem, pomníkem.

To pak Moltmann dále rozvádí v podkapitole **Svobodné skutky**⁴⁰⁶. Ty jsou „spontánní, nesobecké, jako hra“. Jsou motivovány láskou k bližnímu a snahou líbit se Bohu. Takto je třeba chápat i o otázku Kristova panování a lidské poslušnosti, nikoliv jako nějakou novou formální poslušnost jakémusi „novému“ Zákonu.

⁴⁰³ Odkazuje na titul knihy, který je sám citací z díla J. G. Herdera *Abhandlung Ueber Ursprung der Sprache*, blíže dále

⁴⁰⁴ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 51–53.

⁴⁰⁵ Cituje Moltmann Luthera Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 52, a doplňuje, že zdrojem tohoto výkladu mu byl Hans Iwand.

⁴⁰⁶ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 53–55.

V následující kapitole **Svobodné poměry**⁴⁰⁷ takovouto svobodu Moltmann konfrontuje se stavem současného člověka, který „odvozuje svou identitu od toho, co má a co si může dovojit mít“.... „mimo to, co vlastní, je ničím, neexistuje“. Zde pak Moltmann navazuje Marxem „člověk je tím, co vytváří“ a jeho kritikou kapitalistické společnosti, kde skrze nájemnou práci člověk tvoří zisk pro jiné a porobu pro sebe. To Moltmann vyjadřuje „jazykem Luthera“ jako „institucionalizované ospravedlnění skutky“. Jak je vůbec možné v takových nelidských podmínkách ale vést lidský život?

Následuje **Změna sama sebe a změna poměrů**⁴⁰⁸, kde Moltmann konstatuje, že za opravdu tíživých poměrů je obtížné dobrat se osobní svobody, ale naopak ani svobodné poměry takovou změnu samy o sobě nevyvolávají. Využít příležitost stát se skutečně člověkem je především v rukou lidí samých. Pozitivní podmínky tomu ovšem pomáhají, ale méně intenzivně, než nepříznivé podmínky dokáží změně bránit. Zde Moltmann přitakává Marxově třetí tezi proti Feuerbachovi, že změnu člověka a podmínek, v nichž žije, nelze oddělovat. Moltmann shrnuje, že teologie by měla vystřízlivět z „idealistické iluze“, že lze měnit lidskou osobnost bez změny podmínek, a naopak marxisté by se měli zbavit „materialistické iluze“, že lze měnit podmínky bez člověka.

Může se stát práce kreativní hrou?⁴⁰⁹ táže se dále Moltmann. Z pohledu marxismu by tomu tak v komunistické společnosti být mělo – život bude estetický: marxismus hovoří o hrách, umění, svobodných aktivitách. Zde přichází ke slovu Vítězslav Gardavský, zdůrazňující potřebu lásky, „která umožní, aby se práce přeměnila v tvůrčí činnost a ta se stala cestou k lidskému sebeuskutečnění.“ K tomu se může nejhluběji dojít skrze kreativní hru, a to je motiv, který spojuje marxismus s křesťanstvím. Ovšem Marx sám v pozdních dílech má za to, že „práce se nemůže stát formou hry“ a praxe ukazuje, že expanze volného času povahu práce nijak nemění, ba naopak. Proti tomu Herbert Marcuse zdůrazňuje potřebu nalézt svobodu „v rámci“ práce, ne „mimo“ ni, jde o „skandál kvalitativní diference“ mezi svobodnou a nesvobodnou společností. Marcuse se tedy – ve shodě s Gardavským – skrze hru blíží pohledu na člověka srovnatelnému s reformační teologií, Marx sám zůstává na půli cesty.

Kapitolu uzavírá krátký text **Náboženství svobody**⁴¹⁰, který odkazuje na Huizingu a van der Leeuwa, dle nichž je náboženství výsledkem „hry, reprezentace, představivosti“ a má

⁴⁰⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 55–56.

⁴⁰⁸ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 56–58.

⁴⁰⁹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 58–62.

⁴¹⁰ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 62–63.

transformativní roli. Oproti Marxovi, který má náboženství pouze za „řev spoutaného lva“ a míní, že jeho potřeba pomine v okamžiku, kdy nastanou svobodné poměry, Moltmann dovozuje, že náboženství bude i pak díky své povaze kreativní hry relevantní.

Osvobozující církev – zkušební pole Božího království

Knihu uzavírá pátá kapitola **Osvobozující církev – zkušební pole Božího království**⁴¹¹. Je uvedena obsáhlým úvodem uvedeným otázkou „K čemu je církev?“⁴¹² Takovou otázku zhusta kladou ti, kteří církev opouštějí nebo se k ní vymezují odtažitě, apaticky. „K čemu mi vůbec je?“ I pro ty, komu na církvi záleží, je to otázka obávaná a v zásadě se k ní vymezují dvojím způsobem: jedni by rádi, aby církev byla modernější, angažovaná, současná, relevantní, druzí se toho obávají – takto přizpůsobivá církev neudrží své křesťanské proprium. Oba postoje jsou ovšem konformní světu kolem, jen se liší tím, že první aktivně, druhý pasivně. Oproti středověku, kdy církev byla institucí, prostředkující vztah k Bohu a celá organizace společnosti se od ní odvozovala, se dnes západní svět sociálně, politicky, ekonomicky i psychologicky od ní, počínaje renesancí, postupně emancipoval. Aniž by ji zavrhoval, protože vnímá, že je užitečná k udržování morálky a pořádku, k organizaci dobročinnosti a sociální pomoci. Takto nazíráno ovšem církev nebude potřeba tehdy, jakmile se najdou lepší způsoby, jak tyto potřeby společnosti saturovat.

V podkapitole **Náboženství je smysluplné v sobě samém** Moltmann připomíná, že v úvodu popsaná krize křesťanské identity je předmětem diskusí již od osvícenství. Již Schleiermacher poukázal na to, že potřebu církve není vhodné odvozovat zvenčí. Její hodnota ve srovnání s alternativami totiž není valná. Nemá-li náboženství nějakou vnitřní hodnotu, rozpustí se postupně v systému organizace, služeb a výrobků moderní společnosti. K tomu Moltmann dodává, že na druhou stranu je náboženství zbaveno zátěže každodenní organizace společnosti: není důvod k panice, pro náboženství se otevírají zároveň nové možnosti.

Ty vidí Moltmann v **Augustinském obratu**, jak je nazvána další podkapitola. Obrat spočívá v tom, že místo, aby „člověk používal Boha, aby si mohl užívat světa, měl by užívat nyní světa, aby si mohl užívat Boha“. Až přestaneme Boha vnímat jako minutového manžela na problémy světa, pak teprve k němu můžeme získat uvolněný vztah plný skutečné radosti.

⁴¹¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 64–76.

⁴¹² Rozsahem, relativně uceleným obsahem působí úvod této kapitoly jako samostatná podkapitola, jejíž uvozující otázka byla možná míněna jako její název: to by dobře zapadalo do celkového pojetí i členění této kapitoly vůbec.

V kapitalistickém světě, s lepšími se technologií a automatizací, který se sám o sebe dokáže v běžném chodu postarat, se Bůh jako organizátor stává nadbytečným, a s ním i církev. Ale takový svět sám zároveň bude tak nezajímavým, že právě jen nadbytečné bude hodné zájmu. To se týká i lidí. Jejich práce nebude potřeba, oni sami budou nepotřební. To ale otevře nové vnímání sebe i církve, umožní onen obrat. A naopak, užívat si Boha dnes, když jsme zároveň vetknuti do pracovního cyklu, je obtížné, ale navzdory řečnickým „zcela kapitalistickým otázkám, k čemu je Bůh a k čemu je víra?“, nezbytné. Ústředním motivem podkapitoly je Schleiermacherovo shrnující vymezení církve „jako smysluplné ze sebe, ale z vnějšku nepotřebné“.

V závěrečné kapitole **Experimenty v říši svobody** se pak Moltmann snaží své představy konkretizovat. Církev se dnes reálně octla v roli „operátora v sektoru služeb“, jako je „křest“, „svatba“, „pohřeb“. Ty jsou poměrně málo ovlivněny vlivem výkonu, který je dominantním motivem současné společnosti, a zároveň tuto roli církve společnost toleruje (na rozdíl od „vměšování“ církve do politiky, sociálních záležitostí, či ekonomie), zde naše společnost opravdu vykazuje náboženské potřeby. Tato současná emancipovaná společnost je silně segregovaná, jsme zaškatulkováni, a tím je naše svoboda rovnou výrazně omezena; ohromné množství lidí navíc žije přímo v bídě, útlaku, deprivaci. I to je oblast, která zůstává otevřená k církevním aktivitám, o potřebné není nouze. Stejně tak se otevírá prostor volného času. Již Schleiermacher konstatoval, že volný čas umožňuje budovat a upevňovat přátelské vztahy, otevírá se jím prostor pro „svobodnou hru lidského ducha, v konverzaci, umění, produktivní představivosti, a v radosti z kontaktu s druhými“. V jeho době takový životní styl byl omezen na relativně úzký okruh lidí, avšak Schleiermacher věřil, že ten se díky pokroku bude stále rozšiřovat. Zde Moltmann namítá, že volný čas je pevně vázán na předchozí práci a povinnosti, které nedokážeme „vypnout“. Představivost není volná, ale reproduktivní, fixovaná na naše pracovní problémy. To Moltmann vidí jako směr pro církev. „Od reprodukce světa práce přeorientovat volný čas na produkci nových poměrů“. Církev by se neměla soustředit výhradně na vzdělávací a sociálně etické aktivity. Křesťané by měli experimentovat s možnostmi kreativní svobody, povzbuzovat potlačenou spontaneitu. V tomto smyslu by se měl i upravit liturgický život církve, je třeba omezit jeho zákazy a jistou pohoršlivost, odtažitost. Moltmann „nechce konkrétními příklady omezit spontaneitu a představivost čtenáře“, jak by se konkrétně mohla církev takto vymezovat. Zmiňuje několik církví, ve kterých od Německa přes San Francisco, Harlem až po Kenyu již viděl „znamení“ takto se osvobozující

církve⁴¹³. Církev by měla být církví nejen „pro ostatní“, ale i „s ostatními“, stejně jako je tomu s Kristem. Jako „obec svobodných“ by se církev neměla tedy vnímat jako prostředek, ale právě jako cíl, zde leží její „demonstrativní hodnota života“. Tím se uzavírá i celý spis.

Půdorys textu První, jimž je dána svoboda

V původním německém vydání má dílo název *První, jimž je dána svoboda* (Die ersten Freigelassenen des Schopfung⁴¹⁴). Na první pohled zvláštní titul je, jak jsme zmínili již v úvodních poznámkách, odkazem na Herderův spis *O původu jazyka*⁴¹⁴. V úvodním slově čtenáři autor vysvětluje, že tímto prvním, jemuž ze všeho stvoření je dána skutečná svoboda, je člověk – a měl by si své svobody užívat. Nevyřčeně je název knihy jistě i poukazem na zvláštní vztah lidské svobody právě k jazyku, rozumu⁴¹⁵.

Podtitul Moltmannova spisu pak upřesňuje, že jde o *Pokusy ohledně radosti ze svobody a záliby ve hře* (Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel) a autor v úvodním slově také ještě upřesňuje, že mu jde o „rehabilitaci estetiky proti totalizujícímu nároku etiky“.

Jak naznačuje shrnutí obsahu, popsané v předchozí kapitole, Moltmann na nevelkém prostoru 87 stran textu razantně otevírá celou řadu otázek, názorů, témat z nejrůznějších oblastí. Prezentuje myšlenky o hře, jejichž společným jmenovatelem je téma svobody, často se spíše volnou návazností. Některé motivy se opakují v různých variacích. Moltmann dochází místy k poměrně radikálním závěrům, prezentuje je ale spíše jako výzvy k úvaze. V tomto smyslu text zcela zapadá do formátu „malých alternativ“ jeho teologické produkce.

Tempo výkladu je často až překotné, rychle se střídají témata, letmo tu či onde Moltmann poukáže na související drobnost, často ale není snadné tuto souvislost pochopit. Nic není tak úplně dotaženo. Výklad je často přerušován bez zjevné přímé návaznosti řadou odboček, nalezneme zde krátké glosy a odkazy, vysvětlené jen v náznaku. Přitom, ještě více, než je i u

⁴¹³ Jako jediný konkrétní příklad Moltmann uvádí letristickou typografií vyvedený poetický text Sestra Corita, *Footnotes and Headlines. A Play-Prey Book* (New York: Herder and Herder, 1967).

⁴¹⁴ Johann Gottfried von Herder, *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, Editionen Philosophie, 1. Aufl (Stuttgart: Klett, 1994).

⁴¹⁵ Volba titulu nepochybně též souvisí s prací Gerharda Marcela Martina Martin, Gerhard Marcel., k tomu se ještě v dalším vrátíme.

Moltmanna obvyklé, kolísá použitá terminologie. Autorovy závěry nacházíme v různých vyjádřeních, na první pohled ne nutně zcela ekvivalentních. Nemáme před sebou běžný akademický text, autor se pohybuje na pomezí homílie, pamfletu, přednášky, apelativního eseje. Kniha působí jako sborník konferenčních příspěvků a dílčích navazujících poznámek, které sice zjevně rámcově spojuje téma hry, svobody a radosti, nenalezneme ovšem žádnou osnovu či shrnutí.

To není na újmu skutečnosti, že má kniha velmi silný narativ. Moltmann zde nezvyklým způsobem prezentuje neutěšený stav současných poměrů, a přitom i stav světa a člověka vůbec: společnost, je zacyklena v sebeospravedlňujících schématech, na jejichž konci je jen prázdno. To platí i dogmaticky. Teologická tradice je přetížena nároky zvnějšku, nároky moci, zisku, disciplíny. To vede k rozmělnění kérygmatu. Svět se odlidštil, člověk sám ztrácí radost ze života i horizont jeho smyslu. Ztratil svobodu, která je sice nepotlačitelná, avšak pervertována v porobu, již si není vědom. Církev je ve vleku účelovosti, trpí ztrátou své autentické identity.

Skrze hru, humor je ale možné tuto situaci nahlédnout a postupně změnit. Hra je zásadním nástrojem pro sociology, ekonomy, politiky a ovšem i psychology a teology. Má transformativní potenciál. Může být základem přestavby celé teologie, aby více vynikla lidská svoboda, radost ze stvoření, z ospravedlnění. A tím pádem může být hra i základem radikální změny církevní praxe, apoštolátu hry a radosti. Ten je totiž nutný nejen spirituálně a psychologicky k osvobození identity a ospravedlnění duše jednotlivce, ale skrze emancipaci svobody, kterou hra přináší, i společenských poměrů. Praktickým programem je proto subverze skrze radost ze hry, která infikuje svobodou – a tento program jistě musí být zároveň doprovázen také podporou v praktické materiální nouzi a brutálním útlaku. Jen tam, kde jsou lidské hmotné potřeby alespoň elementárně uspokojeny, je teprve prostor pro onen nadstavbový krok osvobozování skrze hru. Ze světa je třeba se ovšem zároveň i autenticky radovat, užívat jej a radost sdílet, a to i mimo komunitu křesťanů. Takové sdílení radosti právě „infikuje“, stimuluje pozitivní změny. Osvobozování her a hrou je dnes pro církve zásadní výzvou.

To je kompaktní a velmi apelativní výpověď. Formát, který Moltmann pro vydání zvolil, svědčí o nezanedbatelné ambici, kterou do textu vkládal. První, jimž je dána svoboda vycházejí jako druhý svazek volné řady „Kaiser Traktate“ (která pak pokračuje po mnoho let a čítá desítky svazků od mnoha autorů). Moltmannův text je editorsky vsazen mezi dvě díla Dietricha Bonhoefera: *Důvěra ke světu (Treue zur Welt – sv. 1* čili úvodní a tedy signální svazek

edice⁴¹⁶) a *Podstata církve* (*Das Wesen der Kirche* - sv.3⁴¹⁷). Je pravděpodobné, že Moltmann má na tomto neobvyklém edičním uspořádání (kdy jeho provokující esej je v triptychu obklopen Bonhoeferem) aktivní podíl – s Kaiser Verlag velmi intenzivně po řadu let spolupracuje jako editor nakladatelstvím vydávaného časopisu a je po léta, ekonomicky vzato, vedle díla Bonhoefera, zdrojem zisků, které kompenzují ostatní vesměs ztrátové počiny nakladatelství⁴¹⁸. Kanonickému schématu (od bonnhoefferského, tedy zásadní autoritou nadaného dílu jedna po stejně mocný díl tři, přes Moltmannův vstup v dílu druhém), které můžeme pracovníčně opsat jako „podstatou církve je přitakání světu“, přesně odpovídá jak celkový projekt Moltmannovy teologie, tak i jeden z hlavních motivů Prvních svobodných.

Ediční volba svědčí o tom, že Moltmann textem cílí na angažovanou křesťanskou audienci se zájmem o svět a jeho současné problémy. Mimo akademické teology (těm je bezpochyby určena právě dogmatická tematizace hry) míří i na laiky a církevní funkcionáře, ale i levicové intelektuály a nejspíše i na revoluční radikály. Široké spektrum osloveného publika může být důvodem, proč dílo tolik kolísá stylem i terminologií a některé motivy se, poněkud odlišně podané, opakují. Moltmann tu hovoří o teologických tématech pro poučené křesťany, ale na jiném místě cítí potřebu stejný motiv srozumitelně podat levicově orientovanému intelektuálovi. Formát „sborníku pokusů“ i členění textu a názvy jednotlivých celků textu tomu svědčí.

Moltmann u čtenáře, bereme-li *První, jimž je dána svoboda* jako celek, předpokládá velmi širokou orientaci. Setkávají se zde názory a autority z nejrůznějších oborů. To je v Moltmannových textech obvyklé, ovšem přeci jen ne v té míře, jako zde. To se zejména týká odkazů na „teorii“ hry, téma pro běžného křesťana i levicového intelektuála málo známé. Zvolený formát nedává autorovi prostor k delším výkladům, Moltmann často volí odkazy metaforickou zkratkou na historické osobnosti či díla dobové kultury a literatury. Okruh citovaných autorů je značně široký a pestrý.

⁴¹⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Treue zur Welt: Meditationen*, Kaiser-Traktate, 1, 1. Aufl (München: Kaiser, 1971).

⁴¹⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche*, Kaiser-Traktate, 3, 1. Aufl (München: Kaiser, 1971).

⁴¹⁸ Až do roku 1993, kdy se ekonomická situace stala neúnosnou, nakladatelství zaniká a jeho fond i aktivity přebírá Gutersloher Verlag

Moltmannova práce s prameny

Klíčovou teologickou autoritou je zde Luther (obvykle s k připojeným komentářem Hanse Joachima Iwanda), z dalších reformačních autorit často citovaný Calvin, nalezneme odkazy na Ženevský a Westminsterský katechismus. V oblasti teologie hry Moltmann odkazuje především na Hugo Rahnera, ale i na Schleiermachera, a přes již zmíněný určitý odstup k jejich práci i na americké teology hry Harvey Coxe, Davida L. Millera, Roberta E Neala.

Z církevních otců nalezneme odkaz na Hippolyta a Augustina. Mezi teology 19. a 20. století nechybí Barth, Bultmann, von Rad, Helmut Gollwitzer, ale i řadu dnes relativně méně známých jmen, jako David Friedrich Strauss, Julius Schniewind, Sigurd Martin Daecke. Při diskusi otázek stvoření se Moltmann odkazuje zejména na Arnolda Van Rulera, teologické chápání štěstí komentuje citacemi heideggerovsky orientovaného německého teologa Heinricha Buhra.

Moltmann pracuje i s odkazy na řadu filosofů, od antiky až po současnost. Je citován Herakleitos, Aristoteles, Celsus, Machiavelli, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Kierkegaard, Theodor Lessing, William James, Sartre i Moltmannův oblíbený Helmuth Plessner. Moltmann cituje široce i levicově smýšlející, resp. marxistické autority. Kromě samotného Marxe i další „klasiky“: Fouriera, Mosese Hesse, Wilhelma Weitlinga, Lenina, a ze současných Garaudyho, Lukacse a ovšem Blocha a Frankfurtskou školu: Marcuse, Adorna, Habermase. Odvolává se i na pestrou škálu dalších humanistických myslitelů: Jeana- Jacquese Rousseaua, Franze Rosenzweiga, Karla Friedricha Flogela, Waltera Benjamina, Marshalla Mc Luhana, Vítězslava Gardavského, Williama D. Hamiltona, Hanse Magnuse Enzensbergera, ale i Hermana Kahna.

Moltmann v Prvních svobodných široce cituje z krásné literatury, poesie, divadla: Muzikál „Šumař na střeše“, Kurta Martí, Nikolaje Leskova, Fjodora Dostojevského, Sebastiana Branta⁴¹⁹, Johanna Timmermanse, Johanna Wolfganga Goethe, Charlese Péguy, Bertolda Brechta, Friedricha Georga Jungera, Aischyla, Shakespeara. Z oblasti hudby Johanna Sebastiana Bacha, Paula Gerhardta, a i text černošského spirituálu.

⁴¹⁹ Moltmann cituje jeho dílo „Loď bláznů“, avšak v textu chybně odkazuje na jiného barokního autora, Sebastiana Francka

Z „klasiků“ teorie her cituje Moltmann Buytendijka, Adolfa Portmanna, Johanna Huizingu, van der Leeuwa a ovšem Friedricha Schillera. Zvláštní místo má Corita Kent a její letristická modlitební knížka⁴²⁰.

V textu nalezneme pouhých 27 přímých biblických odkazů, Ty navíc plní v *Prvních, jimž je dána svoboda* dvojí funkci. V částech, které mají formu teologického textu, je tu Bible vedle Luthera vždy východiskem úvah. Ty jsou koncentrovány zejména na otázku kříže, resp. vzkříšení, citace vesměs směřují k epištolám. Druhým tématem, kde Moltmann výrazněji využívá Bibli jako základ výkladu je otázka Boží slávy. Zde nalezneme jak Pentateuch, tak i proroky a knihy Nového zákona.

Tam, kde Moltmann diskutuje otázky práce, resp. fungování současné společnosti, mají biblické citace funkci ilustrativní, ať již přímočaře, jako Ž 126 v kontextu radosti z osvobození a Ž 137 v souvislosti s otázkou práva na radost v odcizeném trpícím světě⁴²¹. Biblické citace užívá Moltmann jako poukaz na rozpor či rozdíl přístupů teologie a myslitelů, kteří ve své práci z křesťanství nevycházejí. Tak je proti sobě postaveno Adornovo „Ve lži není pravého života“ s Př. 9,4b „Živý pes je lepší než mrtvý lev“. Obdobně je laděn odkaz na „šelmu za mřížemi“ v Ř8: poukazuje na rozdíl chápání víry u Pavla a u Feuerbacha, resp. u Marxe.

Shrňme, že Moltmann v textu sleduje i skrze citace dvě výrazné linie – kontextově adaptační a transformačně teologickou. V diskursu levicového humanismu kriticky nahlíží na dnešní společnost a místo člověka v ní. Totéž pak činí i na úrovni teologického uvažování. Dochází k tomu, že oba pohledy se vzájemně setkávají skrze pojem hry⁴²². Skrze hru pak Moltmann navrhuje možné strategie, jak současný neutěšený stav světa a člověka napravit.

Moltmannovy texty související s Prvními, jimž je dána svoboda a Moltmannův přístup k pojmu „hra“

Jak jsme naznačili, s pomocí hry Moltmann nezvykle argumentuje a formuluje závěry, které často přesahují systematickou teologii a směřují do celé širě společenských věd i církevní a

⁴²⁰ Martin, Gerhard Marcel, p. 12.

⁴²¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 9.

⁴²² Idea, kterou Moltmann převzal od Vítězslava Gardavského. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 59 poznámka 41.

politické praxe. Tyto názory a závěry zároveň působí i na jeho teologickou tvorbu, vznikající souběžně s *Prvními, jimž je dána svoboda*. Jak jsme popsali, Moltmann je velice aktivní autor. Mimo úctyhodnou řadu hlavních monografií publikuje souběžně i dílčí úvahy, příspěvky do sborníků, přednášek, kázání – „malé alternativy“. Přelom šedesátých a sedmdesátých let není výjimkou. Pohled na tuto paralelní tvorbu období vzniku *Prvních, jimž je dána svoboda* ukazuje, že v nich Moltmann často pointuje úvahy již prezentované jinde.

To se týká zejména díla *Perspektivy Teologie: vybrané statě*⁴²³. Jde o soubor příspěvků, které, jak Moltmann uvádí v předmluvě, byly původně přípravou pro nakonec nezavršený záměr vydání dalšího dílu *Teologie naděje*. V kontextu zjevení a pravdy zde nalezneme zmínku o „paradoxní identitě“⁴²⁴, v podkapitole „Dialektika lásky a odcizení“⁴²⁵ nám již známou úvahu o vztahu mít - být, s odkazy na stejné autory jako v *Prvních, jimž je dána svoboda*, včetně teoretika hry Buytendijka. Nalezneme zde formulace, které *První, jimž je dána svoboda* dále tematizují pojmem hra, jako „Křesťan neutváří život a svět z utopie víry, ale z fantazie lásky“⁴²⁶. V přímém dialogu s *Prvními, jimž je dána svoboda* jsou zejména kapitola *Naděje a plánování*⁴²⁷. Naděje je zde popsána v kategoriích velmi blízkých „svobodným hrám“ v *Prvních, jimž je dána svoboda*, a téma plánování, praktických postojů v reálném životě dokresluje širší kontext, který má zřetelně Moltmann v *Prvních, jimž je dána svoboda* na mysli.

Soubor *Experiment naděje*⁴²⁸ prezentuje Moltmannovy texty vzniklé mezi lety 1966 a 1974. Nepřekvapí, že zejména texty, vzniklé v roce 1970 jsou *Prvním, jimž je dána svoboda* velmi blízké. V textu *Kde je naděje, tam je náboženství*⁴²⁹, nalezneme výklad o otevřenosti světa, velmi blízký *Prvním, jimž je dána svoboda*⁴³⁰, známé úvahy o produktivní fantazii, koncept světa jako „země neomezených možností“, stejně jako odkazy na Schillerův verš o „svobodě, jež je jen ve snech“, odkazovaný též v *Prvních, jimž je dána svoboda*. Jsou zde odkazy na hravost hippies i Hermanna Hesse. Obdobně *Úvod to teologie naděje* plně odpovídá úvahám o

⁴²³ Jürgen Moltmann, *Perspektiven Der Theologie. Gesammelte Aufsätze*. (München, Mainz: Kaiser Verlag und Matthias-Grunewald Verlah, 1968), MCMLXVIII. , anglicky jako Jürgen Moltmann, *Hope and Planning* (London: SCM Press, 1971).

⁴²⁴ Moltmann, *Hope and Planning*, p. 24.

⁴²⁵ Moltmann, *Hope and Planning*, p. 47.

⁴²⁶ Moltmann, *Hope and Planning*, p. 148.

⁴²⁷ 'Hope and Planning', Moltmann, *Hope and Planning*, pp. 178–200.

⁴²⁸ Jürgen Moltmann, *Das Experiment Hoffnung: Einführungen* (München: Kaiser, 1974); anglicky Jürgen Moltmann, *The Experiment Hope* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

⁴²⁹ Moltmann, *The Experiment Hope*, pp. 15–29.

⁴³⁰ Inspirací zde byl Moltmannovi V. Gardavský: Gardavský, *Naděje ze skepse.*; Gardavský, *Bůh není zcela mrtev; úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateizmu.*

otevřenosti stvoření, Boží slávě, jak je známe z *Prvních, jimž je dána svoboda*, je zde christologická pasáž, otázky radosti, utrpení a vztahu na instituci církve.

Je přitom nápadné, že sám pojem „hra“ v těchto textech ovšem nenalezneme. Možné vysvětlení dávají podtituly citovaných děl: máme zde vedle sebe „pokusy“, „perspektivy“, „úvody“. „Perspektivy jsou vždy svou podstatou heuristické a experimentální. Mají co do činění s realitou fantazie“⁴³¹, „úvody“ jsou shrnutím určitých ucelených a hotových celků, „pokusy“ jsou prostě dílčí pokusy, které se mohou a nemusí prosadit na úrovni „perspektiv“ či dokonce „úvodů“.

Zatímco zmíněné příspěvky mají spíše doplňující význam pro pohled na Moltmannovo chápání hry, jinak je tomu s *Novým životním stylem*⁴³². Základem tohoto díla jsou Moltmannovy přednášky z „turné“ po USA v roce 1976, uspořádané do souboru věnovanému Moravian Theological Seminary. Jak sám autor předesílá v předmluvě, jde o text, který vychází do značné míry z *Církve v síle ducha* vydané v předchozím roce. Závěrečné tři kapitoly skutečně lze považovat za jakési praktické shrnutí Moltmannovy eklesiologie, věnuje se zde otázkám vztahu církve k události kříže a dopadům na její otevřenost, jednotu, poslání pomoci potřebným⁴³³, vztahu církve a Reformace, současné podobě církevního života a potřebě reformy „zezdola“⁴³⁴. Těžiště textu ovšem leží v kapitolách, které se věnují vztahu smyslu života a životního stylu⁴³⁵, pojmu „přátelství“⁴³⁶ a „svátku“⁴³⁷. Tento korpus převzatý z *Církve v síle Ducha* pak Moltmann doplňuje úvahami o komunitě, vztahu celku k jednotlivci i otázce, do jaké komunity on sám patří a jménem jaké může vůbec jednat a hovořit.⁴³⁸ To vše uvádí výklad o vztahu „strpění“ a „utrpení“ na podkladu úvah o vášni, lásce, zalíbení.⁴³⁹

⁴³¹ Moltmann, *Hope and Planning*, úvod, nestránkováno.

⁴³² Jürgen Moltmann, *Neuer Lebensstil: Schritte Zur Gemeinde*, 1. Aufl (München: Kaiser, 1977). Anglicky v redakci a s předmluvou Douglase Meekse v USA jako Jürgen Moltmann, *The Passion for Life: A Messianic Lifestyle* (Philadelphia: Fortress Press, 1978). ve Velké Británii jako Jürgen Moltmann, *The open church: invitation to a messianic life-style* (London: SCM, 1985).

⁴³³ Kapitola The Ecumenical Church Under the Cross Moltmann, *The open church*, pp. 82–94.

⁴³⁴ Kapitola 'The Congregation From Below' Moltmann, *The open church*, pp. 113–27.

⁴³⁵ Kapitola Messianic Lifestyle Moltmann, *The open church*, pp. 37–50. která je v zásadě doslova převzatou kapitolou Messianischer Lebensstil z *Církve v síle Ducha* Moltmann, *Kirche in Der Kraft Des Geistes*, pp. 302–9.

⁴³⁶ V kapitole Open Friendship Moltmann, *The open church*, pp. 50–64. v zásadě převzaté kapitoly In der Freundschaft Jesu Moltmann, *Kirche in Der Kraft Des Geistes*, pp. 134–38.

⁴³⁷ Kapitola The Feast of Freedom Moltmann, *The open church*, pp. 50–64. odpovídající kapitole „Die Herrlichkeit Jesu und das „Fest ohne Ende“ Moltmann, *Kirche in Der Kraft Des Geistes*, pp. 127–32.

⁴³⁸ Kapitoly "Community with Others a Hope in the Struggle of the People Moltmann, *The open church*, pp. 27–37, 95–113.

⁴³⁹ Kapitola The Passion for Life Moltmann, *The open church*, pp. 19–27.

Ani v této knize pojem „hra“, tak jak s ním Moltmann pracuje v *Prvních, jimž je dána svoboda*, nenalezneme. Půdorys textu ovšem plně využívá motivy z *Prvních, jimž je dána svoboda*, místy až doslovně⁴⁴⁰, pouze poukazy na hru jsou nahrazeny právě pojmy slavnost, přátelství, životní styl, a hra ve své komplexní obecnosti nastíněna jako „vášeň“. Je zřejmé, že text je hrou přímo inspirován. Tím pádem zároveň poskytuje cenný zdroj pro naše zkoumání, jak hru Moltmann teologicky chápe. Jak tím, jakými pojmy ji zde nahrazuje, ale do jakých souvislostí, o kterých v *Prvních, jimž je dána svoboda* nehovoří, ji zde klade.

Pro náš účel je užitečná i sbírka Moltmannových kázání ze sedmdesátých let *Mocní bezmocní*⁴⁴¹. Jak jsme zmínili výše, Moltmann ve svých pracích žánrově výrazně kolísá; zde pod nominální formou kázání nalezneme řadu poukazů a akademicky fundovaných úvah, které též chápání Moltmannova vnímání hry a jeho kontextu rozšiřují. Na všechny výše zmíněné texty, a příležitostně i na další Moltmannovy příspěvky z přelomu šedesátých a sedmdesátých let proto budeme v dalším rozboru také poukazovat jako k relevantním pramenům.⁴⁴²

4.2.3 Moltmannovo chápání hry jako hry

Moltmann, jak jsme již vysvětlili, s pojmem hry nenakládá nahodile. Vychází ze znalosti zásadních pramenů převážně německé a nizozemské provenience. Na jejich základě, a jak víme, i skrze otázky, které si v té době kladl a skrze diskuse nad nimi, si utvořil určité porozumění hře, ze kterého v *Prvních, jimž je dána svoboda* vychází. Je potřebné si uvědomit, že Moltmannovo chápání hry je do jisté míry, stejně jako tomu bylo u Hugo Rahnera, selektivní. Nevyzdvihuje všechny její ve své době identifikované svérázy se stejným důrazem. Od autorů, které cituje, přebírá jen část jejich vesměs širších porozumění hře. Některé prameny, jejichž práci by mohl s výhodou pro své uvažování využít, nezná či mu nejsou dostupné.⁴⁴³ S tímto

⁴⁴⁰ Zmíňme za všechny „melancholii dětství“ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 12. Moltmann, *The open church*, p. 50.

⁴⁴¹ Jürgen Moltmann, *Ohne Macht mächtig: Predigten* (München: Kaiser, 1981). anglicky Jürgen Moltmann, *The power of the powerless* (London: SCM, 1983).

⁴⁴² Otázce vztahu Moltmannovy teologie hry vůči jeho Programatické teologii budeme věnovat pozornost v dalších kapitolách

⁴⁴³ Zde mám především na mysli práce Rogera Caillois, zejména Caillois and Vangelis; Roger Caillois, *Les jeux et les hommes le masque et le vertige* ([Paris]: Gallimard, 1991).

předběžným komentářem se nyní věnujme podobám hry, a kontextům, jak se hra u Moltmanna objevuje.

Pojem „hra“ má pro Moltmanna význam nejen v běžném slova smyslu, ale i jako metodický nástroj poznání, který je společný jak teologii, tak společenským vědám. Může hrát roli i sui generis normativní a praktickou. Hra je i možným prostředkem, jak v reálném světě dosahovat změn a cílů. A co je specifické, Moltmann dovozuje, hra je zároveň v mnoha ohledech i cílem, to ji činí jedinečnou na rozhraní teologického a vědeckého poznání, života víry a života praktického.

Hra jako teoretický problém, teorie hry jako nástroj poznání

Moltmann si všímá, že hra nebyla až do relativně nedávné doby předmětem samostatné systematické reflexe. „Teoretický zájem o hru“ dle Moltmanna vzniká „teprve, když ji průmyslová revoluce oddělila od práce“. Tento zájem není podle Moltmanna ovšem neutrální – právě oddělení od práce je důvodem, proč je ve filosofujícím teoretickém diskursu zdůrazňována autotelicitata hry. Není tomu tak proto, že hra je „sama pro sebe“, ale je v této úvaze i (záměrně) oddělena od běžné každodennosti, od svého Sitz im Leben, od svého sociopolitického kontextu. To je ovšem přístup dle Moltmanna nesprávný. Je pravda, že hra má smysl sama o sobě a v sobě, vždy se ale v nějakém kontextu odehrává, a pro teoretické myšlení o hře je vždy nutno s tímto kontextem počítat. Je třeba se ptát „cui bono“, protože právě v případě hry je tato metodická chyba záměrná, má ideologický podtext, jehož cílem je zastírat významnou roli, jakou hra v současné společnosti hraje jako nástroj kontroly mas, útisku, manipulace⁴⁴⁴

Teoretické zkoumání hry je s ohledem na zneužívání hry při institucionalizovaném útisku dle Moltmanna důležité. Hra, je-li (správně) nahlížena zvenčí, umožňuje odhalit modely tohoto zneužívání. Bez teoretické analýzy narazíme na to, že zevnitř „deformované společnosti“ působí hra jen dětinsky, irrelevantně. A naopak, svobodu (jak víme, další silný korelát hry) nelze přiměřeně jinými prostředky vyjádřit. Teoretická reflexe napomůže odhalení manipulace skrze hru, „odhalení podvodníka“. Zkoumání hry v jejím kontextu není jejím „kažením“, ale přispívá

⁴⁴⁴ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 14.

naopak k jejímu osvobození⁴⁴⁵. A hra očištěná od ideologie jako “sebezapomínající rozkoše” naopak pomůže jako velmi užitečný nástroj kriticky analyzovat společnost vůbec.⁴⁴⁶ Byť by i hra v této podobě dále pokračovala, bude to již „ne ve prospěch, ale proti jejím sponzorům“. Zkoumání hry je tedy součástí Moltmannovy společensky angažované reformní strategie, plně zapadá do teologického programu adaptace skrze kontexty a rozpory společnosti. A navíc, naplňuje i cíl tyto rozpory řešit, teologicky jejich řešení prostředkovat. Teoretické poznání hry umožňuje odhalovat její praktickou subversivní a osvobozující stránku. To se ovšem právě v souladu s modelem adaptace teologie týká i teologie a církve! Právě v tomto smyslu jde ze strany Moltmanna o „pokusy“ odhalovat jednostrannost některých zažitých teologických schémat a reformovat církevní praxi. Výslovně hovoří o „kritické teorii hry“⁴⁴⁷, resp. potřebě „funkční“ a „kritické“ analýzy⁴⁴⁸.

Jádrem Moltmannových analýz, jichž je hra teoretickým katalyzátorem ve výše naznačením smyslu, jsou zejména tři výrazné (a obecně citované) souvislosti hry: autotelicitá, svoboda, radost.

Hra a její smysl ze sebe samé, vztah hry a překážek

Moltmann, jak jsme naznačili, vnímá autotelicitu⁴⁴⁹ inkluzivně. Hra má skutečně své odůvodnění sama v sobě. Ale zároveň přebírá významy ze svého kontextu a dává svému kontextu smysl. Smysl hra také získává i skrze omezení, které sama formuluje. U fotbalu nejde jen o to, přemístit objekt tvaru koule na cílové místo. Hra sama vytváří rámec, v jakém se takové přemístění odehrává, rámec záměrně omezující. Omezení vznikají při vzniku hry samé, v kontextu hry. Hry často mají základ v jiných hrách. Jak Huizinga dovozuje, celá společnost je komplexem tímto způsobem navzájem provázaných her.

S motivem autotelicity hry coby „bez motivace zvnějšku, ale smysluplné“ a „smysl vytvářející“ Moltmann nicméně široce teologicky pracuje. Bůh sám není vnějším kontextem ovlivněn, akt stvoření a jeho (eschatologický) smysl, který se manifestuje skrze slávu a oslavování je

⁴⁴⁵ „spielverderben“, angl. „spoilsport“, pojem frekventovaně v oblasti teoretického myšlení o hře používaný

⁴⁴⁶ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 14. Jako nástroj civilizační analýzy užívá hru i Huizinga, Moltmannova metodická inspirace je zde zřejmá

⁴⁴⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 12.

⁴⁴⁸ specificky jde o kritickou a funkční analýzu ‘svátku’ Moltmann, *The open church*, pp. 66, 69.

⁴⁴⁹ Obecné vlastnosti her byly již rámcově popsány v části věnované pojetí hry u Hugo Rahnera. Jak jsem vysvětlil v úvodu, důraz zde kladu zejména na specifika, která Moltmann nachází nad obecný sdílený rámec chápání hry, který zmiňuji jen stručně.

autotelický. „Teologické hry“ ale nejsou u Moltmanna ani jaksi zapouzdřeny samy v sobě, nejsou únikem ze světa k neuchopitelným transcendentáliím či spekulativnímu formalismu, ale mají svůj „Sitz im Leben“, kontext. To má na mysli Moltmann jak coby zasazení hry do světa, stvoření, kdy hra vzniká spontánně a svět rozvíjí, tak i ve smyslu vymezování vůči nesvobodným omezením hry: Zákona, účelovosti, cílům, i sebeospravedlnění. Zde je narušena u hry autotelicitá, svoboda jejího smyslu. To zakládá neautentické, nesvobodné hry. To je velké téma Moltmannových úvah. Skrze hru jako kritický nástroj zároveň může být tato narušená autotelicitá, autentičnost her, i v praktickém životě a osobní zkušenosti odhalována.

Svoboda jako ústřední moltmannovský motiv chápání hry

Moltmann svobodu chápe u hry v přímé souvislosti s „autotelickou“ absencí vnější motivace, omezení, či nátlaku. Uvažuje o ní ale i v pojmech hry „alternativ“, „možností“, skrze které se svoboda realizuje.⁴⁵⁰ To platí o člověku, ale i celém stvoření, které „nachází svou svobodu v svobodě Boží“⁴⁵¹, tedy svobodě neomezených možností. A hra je primárním nositelem této svobody. Zde se Moltmann spolu se Sartrem hlásí k Schillerovu výroku „Je-li člověk svobodný a chce užívat svobody, pak je jeho aktivitou hra“.

Moltmann vztah hry a svobody ale vidí kriticky i v kontextu konkrétních socio - politických reálií. Přirozený sklon člověka ke svobodě je často potlačován. Hra, jak víme, může být falšována a svoboda skrze ní zastírána, nikdy ale ne zcela. Tam, kde je hra manipulativním nástrojem nesvobody, vždy s sebou zároveň nese i možnost a perspektivu osvobození, tuto základní možnost svobody hry nikdy potlačit nelze. I tam, kde útlak skrze hry tou či onou formou omezuje skutečné možnosti člověka, hra vždy vytváří „anti - environments“, „protiprostředí“, oázy svobody, poukazy na možnost změn. Hra esteticky, nikoliv eticky zakládá přirozený lidský sklon směřovat ke svobodným poměrům.

Svoboda ve hře je i svobodou jejich účastníků. Na půdorysu hry se uspořádávají jejich vzájemné vztahy. Hra je společným jmenovatelem svobody, kterou všem nerozdílně poskytuje, kterou si poskytují navzájem tím, že právě jejich společným přispěním hra vůbec nastává. Ať jsou pak konkrétní role účastníků hry jakékoli, panuje mezi nimi rovnost daná právě společnou účastí na

⁴⁵⁰ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 16.

⁴⁵¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 27.

hře. Připomeňme, že tato účast musí být svobodná a radostná, jinak by se nejednalo z pohledu toho, kdo je do hry nucen, o hru. Svoboda hry není jen abstraktním stavem, váže jednoznačně právě na pocit radosti. To se týká všech forem hry, hra je sui generis svátkem svobody. „Svátek svobody je euforický. To si pak odnášíme do každodenního života.“⁴⁵²

Radost jako neoddělitelný projev hry

Radost je tedy výraznou, ba definující vlastností hry. Bez pocitu radosti hra přestává být v pravém smyslu hrou. Naopak, tam, kde je radost, v nějaké souvislosti vesměs nacházíme hru. Pro Moltmanna je zde, jak jsme již zmiňovali, hlavní citovanou autoritou Buytendijk a jeho koncept demonstrativní hodnoty života. Radost ze hry je podle něj všudypřítomná v celé přírodě. Jde o radost, vycházející ze svobody a smyslu, který každá bytost ve světě a v sobě nachází a skrze hru a její možnosti vyjadřuje. Odtud Moltmann funduje skrze hru teologicky koncepty zálibení, slávy, naděje, ale i obecnství.

Ve hře se ale také otevíráme experimentům. Víme, že riskujeme, ale to činíme s nadějí, že se experiment hry vydaří. Právě tato naděje je dalším zdrojem radosti ze hry. Je též spojena s rizikem zklamání, nenaplnění. „Skrze naději je smrt smrtelná a tupé utrpení se stává vědomou bolestí“⁴⁵³. Hra vyostřuje naše vnímání.

Radost hry obnáší i rizika a naopak, potřeba radosti ze hry je nepotlačitelná. I politické režimy založené plně na útlaku se proto vyhýbají herní deprivaci. Snaží se řízeně "vypouštět" přetlak potřeby svobody a radosti v deprivovaných podmínkách útlaku formou manipulovaných her. Dříve gladiátoři, v současnosti sport, televize. To se týká i církve, a to je, v tomto případě kriticky Moltmannem nahlíženo, podstatou středověkého masopustu jako protiváhy velmi nesvobodné každodennosti zatížené hříchem a vinou.

Vztah hry a rozumu, porozumění a uchopování světa

Moltmannovo myšlení o hře zahrnuje také její roli při chápání světa, porozumění jeho smyslu. Nenavazuje ovšem ani na Wittgensteina, ani Gadamera, kteří hře přiznávají roli základu jazyka, resp. porozumění vůbec. Moltmannovy úvahy o hře poukazují až k romantismu (i odkazem na

⁴⁵² Moltmann, *The open church*, p. 74.

⁴⁵³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 113.

Herdera v titulu knihy). Tematizují lidskou svobodu jako uvědomělou, zvláště právě schopností chápat svět i sebe sama, a toto chápání formou řeči vyjádřit a sdílet. Moltmann nespekuluje, zdali rozum či řeč jsou samy o sobě hrou. Je nicméně zřejmé, že spoluutvářejí svět člověka, člení jej, a zároveň otevírají prostor velmi specifickým hrám, které s rozumovým, jazykovým viděním světa souvisejí. Hra přeznačuje běžné významy a konvence rozumu i řeči, může vytvářet i nové. Moltmann uvažuje v tomto ohledu teologicky: hra nejen, že dává smysl sama sobě, ale (jak podrobněji rozvedeme dále) prostředkuje Boží slávu ve stvoření, na níž člověk může mít podíl, a činí tak i prostředky rozumu a řeči. Sám rozum, jak též ještě popíšeme, má tendenci významy, které skrze hry na něm postavené vznikají, absolutizovat, a samy hry velmi silně podřizovat takovýmto jím vytyčeným významům. Tím je ovšem zvenčí omezena svoboda hry a činnost takto motivovaná rozumem, zejména práce, již hrou není. To je dle Moltmanna právě problém současného světa. Naše „smysluplná činnost musí vycházet z nás, z našeho volna, svobody“. Takové pojetí je jazykově skryto v latinském jazyce, ukazuje Moltmann. Římané nazývali práci negotium -'ne volno“, na rozdíl od nás, kteří si užíváme „volna“ od práce. Svět musí být otevřený proces (s Blochem), či teologicky laboratorium possibilitatis salutis. Buď je laboratoř, ve které svět sám objevujeme, nebo je „prací“, pak jsme ale my jen pasivními objekty experimentu, nejsme jeho iniciátory, ani nám nejsou přístupné jeho výsledky. Naše porozumění světu míří zpět k práci samé, resp. tomu, jak nám rozum skrze motivaci této práce fixně staví svět i nás samotné coby věc, objekt, nástroj. Jak nás do takového světa bez skutečného smyslu zařazuje. To je kontext Moltmannovy teologické kritiky etiky současného světa, jejích rozporů.

Hraní má zároveň i konkrétní projevy, které nejsou vázány jen na subjekt hráče. Hra vždy něco činí. I to je předmětem Moltmannova zájmu.

Význam hry pro sebeprezentaci, pojem demonstrativní hodnoty života

Významným aspektem hry, který Moltmann vyzdvihuje až k interpretaci Boží slávy je zmíněná „demonstrativní hodnota života“, čili obecná vlastnost života k sebeprezentaci, vesměs formou hry či radostného projevu hře blízkého. „Ptáci zpívají víc, než Darwin dovoluje“, sebeprezentace nesměřuje k zachování, ale „předvádění“, je projevem svobody, projevem

namířeným mimo subjekt hry.⁴⁵⁴ Zde vidí Moltmann i alternativu k teleologickému myšlení, namířenému naopak zvenčí dovnitř subjektu. Skrze sebeprezentaci se otevírá existence sama sobě coby „paradoxní cíl“.

Hra reprezentace má ovšem i maligní formy. Vyšinuta z obecnství s Bohem a bližními, stává se snadno pouhou honbou za úspěchem. Hra sebeprezentace, coby prostředek překračování hranic v otevřeném světě, pak přivádí Fausty, Ahasvery a „americkou politiku“ ke ztrátě horizontu, bezbřehosti ambic. Neautentická sebeprezentace je i jednou z forem rozumem podmíněných „her útlaku“, jež jsme zmínili výše. Autentické hry jsou naopak korektivem takového útlaku rozumu a jím podmíněného smyslu.⁴⁵⁵

Sebeprezentace má ovšem i rozměr zalíbení, uspokojení, oslavy. A i kolektivní význam. Nejen v tom smyslu, že v kolektivu projevujeme zalíbení ve své reprezentaci a sdílíme je s ostatními, ale i jako projev kolektivu jako takového. Zde tkví jeden z významů rituálu.⁴⁵⁶ Sám kolektiv je vůbec takto fundován: „Kde láska se raduje sama ze sebe, tam je slavnost“, cituje Moltmann Jana Zlatoústého.⁴⁵⁷

V sebeprezentaci je vždy ale též poukaz k rozvíjení se dál. Nejde jen o uspokojené slavení. „Oslava rozšiřuje slavení o spontánní a kreativní příspěvek.“ Jak je hře vlastní, přenáší se, alespoň potenciálně, i do každodennosti a obohacuje ji.⁴⁵⁸ V souvislosti s demonstrativní hodnotou života nahlíží Moltmann i historii. Je pro něj právě „hra reprezentace“. Dějiny proto nemohou mít nějaký určitý cíl, v tom smyslu, že až jej bude dosaženo, dějiny skončí. Skrze hru se dějiny stále svobodně rozvíjejí. „Realita je zakoušena jako historie, v možnostech, ve kterých je možno uskutečňovat lidské naděje“⁴⁵⁹.

Hra a tvoření

Svobodný projev existence navenek nabývá formy volného tvoření, realizace možností, které svoboda otevírá; skrze hru do svobody vstupujeme tvůrčím aktem. To je opět klasický motiv

⁴⁵⁴ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. Moltmann se zde odvolává na již zmíněné biology Buytendijka a Portmanna.

⁴⁵⁵ „Duch slavnosti chrání proti démonizmu a brání rezignaci“ Moltmann, *The open church*, p. 81.

⁴⁵⁶ Moltmann, *The open church*, pp. 67–68.

⁴⁵⁷ Moltmann, *The open church*, p. 78.

⁴⁵⁸ Moltmann, *The open church*, p. 79.

⁴⁵⁹ Moltmann, *Theology Today*, p. 4.

úvah o hře. Tvoření může mít řadu podob: mimo přetváření hmoty neživé přírody sem patří i tvůrčí zásahy do živé přírody. Tvoření se týká i sociálních vztahů a kolektivů, o umělecké tvorbě mluví Moltmann i v souvislosti s vlastním životem člověka. Tvoření člověka díky rozumu a řeči má charakter uspořádávání a v širším smyslu i poznávání, jazyka, kultury, a to opět na úrovni jedince, kolektivu i celých generací. Tvoření ale může mít i charakter chaosu, emoce, okamžiku. To vše jsou možnosti, které tvoření ponechává otevřenost světa. Pro Moltmanna je tvoření v souvislosti s hrou natolik samozřejmou kategorií, že této otázce nevěnuje samostatnou pozornost, ale hru s kreativitou v tom nejobecnějším slova smyslu spojuje. Hovoří pak už vždy o konkrétních projevech tvoření, resp. tvořivosti, ať již na úrovni Boha či člověka.

Hra a změna, subverze stávajícího

Tvoření nového s sebou zároveň přináší nějakou změnu, ať již na úrovni možnosti, experimentu či plné realizace. Vytváří napětí, produktivní konflikty, generuje změny. „Žijeme ve stanech, ne v katedrálách“ cituje Moltmanna Luthera, jsme stále v pohybu. Tvoření má v sobě aspekt subverze, na úrovni osobní i sociální, a v konkrétních podmínkách našeho světa, který je v Moltmannově vidění pod jhem rozumové účelovosti, je tato tvůrčí subverze motorem osvobození. Tvůrčí hry prolamují nehybné status quo, vytvářejí zmíněná „proti- prostředí“⁴⁶⁰ Přitom ovšem využívají řeč, rozum, tedy zasahují i tam, odkud ona fixace vychází. Subvertují nejen status quo, ale samotný model jejího vzniku na základě rozumu, cílů, výkonu, práce. Subverze tvůrčí hry prostředkuje i náš vztah ke světu a sobě samým: „Smích je mostem mezi nekonečnou velikostí našich úkolů a konečností naší síly“⁴⁶¹

Vztah hry a lidské identity

Skrze kreativitu i subverzi tvoří hra i základ autentické identity, identity „bytí“ a vztahovosti. Taková identita míří dopředu, je identitou možností⁴⁶². Ta kontrastuje s identitou věčnosti, účelů, cílů, identitou zmocňování se, vlastnění.⁴⁶³ Identita s hrou, demonstrativní hodnotou

⁴⁶⁰ Moltmann se zde odvolává na koncept ‘Counter - environments’ Marshalla McLuhana Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 19.

⁴⁶¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 30.

⁴⁶² „Otevřený prostor je domovem lidské identity“, cituje Moltmann Blocha Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 28.

⁴⁶³ Moltmann, *Hope and Planning*, p. 47.

života coby základem, je doslova i identitou života⁴⁶⁴, teologicky směřující do eschatonu. Naopak identita, která sebe sama staví na věcech, cílech, účelech je identitou smrti. Identita není jen záležitost jedince, ale i kolektivů, institucí, včetně církve. Je fluidní, každý máme více identit, podílíme se na více identitách. Ty od nás nelze oddělit, vždy jsme skrze tyto identity hry někým. „Nikdo nemůže změnit kůži, ale každý má více kůží“⁴⁶⁵. Identita je naší tváří - její sebedemonstrace se prolíná s „životním stylem“, skrze něj je pak identita otevřena změnám. „V životě každého odpovídá smysl, který v něm vidí, životnímu stylu, který si volí.“⁴⁶⁶ Navíc, „každá životní krize je krizí životního stylu“, ten často „nezvládá naši novou zkušenost a potřeby“ a vyžaduje změnu: „můžeme ztratit tvář, ale nemůžeme žít bez tváře“.⁴⁶⁷ Současnost je vůči minulosti extrémní z hlediska dynamiky takových krizí, ale i pozitivních možností změny životního stylu, adaptace identit. To se týká i vzorů, které nám realita nabízí, jimiž je možno se na úrovni životního stylu inspirovat nebo se kterými se přímo identifikujeme. Moltmann poukazuje na rychlost jejich eroze, rozpadu.⁴⁶⁸ Zdůrazňuje vliv vztahů k ostatním pro udržení identity; v této souvislosti je právě klíčový význam hry, rituálu: „Rituálními oslavami se skupina ujišťuje o své identitě a kontextu a prezentuje se veřejně.“ Hra v podobě rituálů upevňuje identitu jednotlivce ve vztahu ke skupině, v to patří i vůle „nechat“ své děti podrobit se přechodovým rituálům skupinou sdíleným. Touto cestou je kolektivní identita skrze hru i generativní, a zároveň poukazuje na kontinuitu, kotví individuální identitu: „Bez rituálu není tradice.“⁴⁶⁹ Hra je zároveň základem identity, formou jejích svobodných projevů i nástrojem jejího udržení a rozvoje. Takovýto model, na hře, resp. demonstrativní hodnotě života založené identity, je nezvyklou alternativou vůči statickým, vesměs eticky konstruovaným modelům. V tomto smyslu je taková, skrze hru vzniklá identita „paradoxní“⁴⁷⁰.

Význam hry pro vytváření vztahů, přátelství a komunikaci

Obdobnou roli, jakou má hra vůči identitě jednotlivce a kolektivu, Moltmann hře přisuzuje intersubjektivně. Účast na hře, jak jsme popsali, uzávorkovává vztahy mimo hru a mezi

⁴⁶⁴ Moltmann, *The open church*, pp. 68–69.

⁴⁶⁵ Moltmann, *The open church*, p. 97. K tomu srovnej úvahy o kůži coby symbolické hranici. Václav Hájek, *Jak rozpoznat odpadkový koš: eseje o stereotypch ve vizuální kultuře*, Labyrint fresh eye, 1, 1. vyd (V Praze: Labyrint, 2011), p. 88.

⁴⁶⁶ Moltmann, *The open church*, p. 37.

⁴⁶⁷ Moltmann zde poukazuje na čínské rčení „ztratit tvář“, v českém jazyce můžeme uvozovky vynechat Moltmann, *The open church*, p. 37.

⁴⁶⁸ Moltmann, *The open church*, p. 37.

⁴⁶⁹ Moltmann, *The open church*, p. 67.

⁴⁷⁰ viz kupř. Moltmann, *Hope and Planning*, p. 24.

účastníky. Skrze hru samotnou vzniká herní obecnství, v němž jsou si všichni rovni a kde vztahy jsou dány demonstrativní hodnotou hry, na níž mají všichni podíl a k níž přispívají. Družnost je hrou, která spojuje navzájem, ale také „svobodnou hrou“ rozdílů. Moltmann poukazuje na to, že se jedná o dávno známý a stále aktuální motiv. Cituje Schleiermacherovu tezi, že „všechny lidské bytosti především touží po nevnučeném a nemanipulovaném společenství s ostatními“, resp. „svobodné a neomezené komunikaci mezi svobodnými lidmi“ (takto tuto touhu formuluje Habermas).⁴⁷¹

Skrze hru lze naplnit ideál obecnství v bratrství, v duchu svobody, na bázi rovnosti. Bytí v obecnství je volnou hrou ducha i těla v konverzaci, umění, produktivní představivosti, užívání si života společně a navzájem. To je základ, na kterém rozkvetne „opravdové náboženství“, jako základ demokratizace společnosti.⁴⁷² V tomto smyslu hry na pozadí je pro Moltmanna humanita „přijetím druhého“.⁴⁷³ Na obdobném základě stojí i „přátelství, jako „konkrétní koncept svobody.“ Přátelství nesouvisí s činy a vlastnictvím, ale osobou a bytím, „vychází ze svobody, vychází ze vzájemné svobody a udržuje svobodu“⁴⁷⁴ „Otevřené přátelství drží svět pohromadě“⁴⁷⁵. Formální vztahy, na kterých stojí současná společnost, „různé funkce, v nichž pro sebe navzájem pracujeme“, budou postupně nahrazeny přátelstvím.⁴⁷⁶ Hra je i zde pro Moltmanna základem, na němž by měla být budována organizace opravdu svobodné společnosti vůbec.

Solidarita hry a skrze hru

Přátelství není pro Moltmanna postaveno primárně na etice. „V nouzi poznáš přítele“, ale přátelství není dáno jako „cesta z nouze. Potřebujeme ho pro radost ze života“. Přátelství, řečeno s Kantem, obnáší „cit a respekt“.⁴⁷⁷ Láska a empatie přátelství tedy umožňuje nahlédnout utrpení druhého. Mobilizuje k solidaritě a pomoci.

⁴⁷¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 73.

⁴⁷² Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 73.

⁴⁷³ Moltmann, *The open church*, p. 27.

⁴⁷⁴ Takto cituje Moltmann Hegela, Moltmann, *The open church*, p. 51.

⁴⁷⁵ Moltmann, *The open church*, p. 50.

⁴⁷⁶ Moltmann, *The open church*, p. 53.

⁴⁷⁷ Moltmann, *The open church*, p. 52.

Solidaritě ovšem u Moltmanna není možné se hrou zcela ztotožnit, na hru převést. Není výhradně odvozena od hry, ovšem ani výhradně motivována eticky. Opravdovou lidskou solidaritu staví Moltmann christologicky ve vzájemné rovnováze etiky a hry, jak popíšeme dále. V praxi našeho světa narážíme u konkrétních projevů solidarity na převahu etické motivace, solidaritě chybí skutečné (ze hry vycházející) obecenství. Moltmann vidí důvody takového odcizení v principu analogie. Nehledáme druhého, ale jen sebe v druhém. Druhého necháváme osamocené a sami zůstáváme osamoceni. Navzájem se chováme recipročně, vrána k vráně sedá, vlk vyje s vlky⁴⁷⁸. Etika má tendenci izolovat a taková solidarita, solidarita „pomoci pro“, vnímá nakonec „lidi jen jako objekty.“ Může být vypočítavostí reciprocity nebo manipulací rozumu a moci, jak tomu právě v evropském civilizačním kontextu opakovaně dochází. A to až po memento národního socialismu v Německu. „Buďme obezřetní“ vždy, když někdo „nabízí pomoc pro“. To je i jádrem Moltmannovy kritiky současné církve „pro“ věřící, nikoli „věřícím“ či „s věřícími“.⁴⁷⁹

Přátelství, svobodná hra jsou proto souběžně s etikou z pohledu Moltmanna pro solidaritu nezbytné a zároveň ji i podporují a rozvíjejí. „Svátky svobody zvyšují solidaritu a v blízkosti svobody okovy tíží.“⁴⁸⁰ A naopak Moltmann christologicky dovozuje, že „solidarita v negativním kontextu předchází bratrství v kontextu pozitivním“. Do „nebeského Jeruzaléma“ vede „cesta kříže“. Právě v solidaritě se hra skrze estetiku potkává synergicky s etikou. Moltmann opakovaně cituje příklad dvou druhů chleba, černého a bílého, jako metafory solidarity v nouzi a přátelství svobody, metaforu, kterou přisuzuje korejskému kardinálovi Kimovi.

Typy her, se kterými Moltmann pracuje

Pokud chceme systematicky pracovat s pojmem „hra“, narážíme na mnohé problémy na úrovni jazykové i rozumové, a to zejména tam, kde směřujeme právě ke kritice rozumu samotného. Pojem „hra“ se vymyká jednoznačnému uchopení a definici. Je jazykově vzato nesmírně inkluzivní, což jakékoliv soudy o hře obvykle posunuje do roviny velmi obecných úvah. Navíc „hraje roli“ i jeho použití v přenesených jazykových významech. Jednou z cest, jak se s těmito

⁴⁷⁸ Moltmann, *The open church*, p. 30.

⁴⁷⁹ Moltmann, *The open church*, p. 99.

⁴⁸⁰ Moltmann, *The open church*, p. 75.

potížemi vyrovnat, je rozlišení určitých specifických typů her. Každá má pak svůj svéráz, dá se jazykově odlišit a i hra jako celek je snáze interpretována jako jakýsi funkční součet svých typologických složek. V době vzniku Prvních svobodných je řada takových typologií používána, Moltmann se jim nicméně vyhýbá. S hrou pracuje jako s homogenním abstraktem nebo naopak už s jejími dílčími formami - v podobě rituálu, humoru, oslavy, fantasmie, přátelství, umění, aniž by je ovšem stavěl vedle sebe v nějakém systematickém členění. Ani vlastnosti hry, se kterými Moltmann pracuje, nevztahuje explicitně k vymezujícím definicím. Hovoří sice o hrách produktivních a reproduktivních, ale jednoznačnou distinkci mezi ně neklade.⁴⁸¹ Hovoří o hře eschatologické, utopické, hře lásky, obehrávání smrti, tanci, a dle kontextu selektivně poukazuje na vlastnosti, které hra v té které podobě vykazuje, ale bez nároku nějakého definičního sjednocujícího rámce na pozadí.

Jistý implicitní rozvrh hry zde nicméně přeci jen existuje. Moltmann napříč svými pracemi zabývajícími se přímo či nepřímo hrou de facto vychází z tří výrazných modelů: her tvůrčích, oslavných a pořádajících.

Hry tvůrčí

Hry tvůrčí jsme již výše popsali. Jen dodejme, že v sobě mají vždy i také zmíněný subversivní prvek. Směřují k něčemu novému na pozadí starého. Mohou mít podobu fantazií, experimentů nebo skutečné změny⁴⁸². Člověk přitom netvoří skrze hru jen nějaké objekty kolem sebe, ale vytváří a mění, jak jsme popsali, i svou vlastní identitu, životní styl. Je „umělcem i umělcovým dílem“. Tvoření se netýká jen jednotlivců, tvůrčí hry jsou i dialogické, resp. kolektivní.

Hry oslavné

Hry oslavné mají povahu slavení, svátku, předvádění. Skrze takové hry se projevuje demonstrativní hodnota života. Odpovídají Hospodinovu sabatu. I tyto hry se týkají nejen jedinců, ale i kolektivu.

⁴⁸¹ Moltmann, *The open church*, p. 71.

⁴⁸² K tomu srovnej mj. Tolkienovy úvahy o fantasmii jako tvoření ex nihilo Viz. Laycock, p. 231.

Hry uspořádání

Hry uspořádání, ordinální, resp. kardinální souvisejí s rozumem, porozuměním, uspořádáváním⁴⁸³. Jejich zvláštním rysem je hierarchizace, panování, moc. Kardinální hry přinášejí povědomí o rozdílu a zároveň velmi komplexní vymezení vůči rozdílům a preferencím, směřující k jejich absolutnímu hodnocení a kvantitativnímu srovnávání. Zdaleka nejde jen hry soutěživé, „agonální“, jak o nich klasická literatura hovoří. Hry ordinální a kardinální uspořádávají a hodnotově soudí daleko nad rámec dílčí činnosti a srovnání jejího výsledku s jinými. Je jim ale ze své podstaty vlastní přímý či nepřímý odvozený důraz na výkon, změny, směřující k zvyšování, či udržování hodnoty. Jsou na pozadí fungování hierarchických struktur, jsou vetknuty i ve společnosti „svobodné soutěže“ a „rovných šancí“. Jsou na pozadí řady forem etiky⁴⁸⁴, skrze ordinální a kardinální hry takto motivované etiky vzniká racionální konstrukt dominance. Pokud dostane plný průchod (což jak uvidíme, Moltmann sociologicky i teologicky dokládá), vede to k velmi komplexnímu „propletení“ s hrami tvůrčími a svobodnými, které se také dostanou plně do sféry vlivu ordinální, a ve své vrcholné současné, monetárně orientované formě, zejména kardinální hry. Vzniká společnost hierarchií, výkonu, Zákona, skutků. To je společnost kardinalistických her. Par excellence příkladem komplexu kardinalistických her jsou peníze, na penězích založená ekonomika „všeobecného ekvivalentu směny“. Jádrem Moltmannova uvažování o hře a jeho kontextového zájmu o hru je kritika společenských vztahů, které vyjadřují majetek i práci prostřednictvím hodnoty, vyjádřené kvantitativně penězi, jak dále zevrubně popíšeme. Jde tedy z pohledu naší definice o kritiku kardinální hry, které Moltmann vytýká kardinalistickou dominující exkluzivitu, potlačující mimo penězi vyjádřené hodnotové srovnávání jiné možnosti vnímání světa i sama sebe.

⁴⁸³ Tento pracovní název odvozuji od „problému kardinality“, otázky, zdali lze svět člověka podříditi „ordinální“ či „kardinální užitkové funkci“. Cílem takové funkce je realitu uspořádávat, resp. přisoudit každému objektu reality jistou numerickou hodnotu a v takzvaném „dobrém uspořádání“ je učinit navzájem plně kvantitativně srovnatelnými. Kardinalistická verze teorie užitku tvrdí, že právě to je to v praxi možné. K problematice kardinální užitkové funkce z pohledu teologie viz příspěvek Towards an Augmented Theoretical Understanding of Indebtedness, Petr Teplý, *Consumer Lending in Theory and Practice* (Prague: Charles University in Prague, Karolinum Press, 2015), pp. 165–68. Teorie užitku termín „kardinální“ přebírá z teorie množin, formulované v polovině 19. století Georgem Cantorem. Cantor našel způsob, jak definitivně nekonečno vytvořit z nicoty, „prázdné množiny“, a to dokonce nekonečna různých „velikostí“ srovnávat. Se svými myšlenkami narazil na ideologický odpor. Aby mohl své koncepty vůbec publikovat, zavedl pro porovnávání mohutností množin termíny „ordinální“ a „kardinální“, v naději, že tím, že takto podřídí matematiku církevní hierarchii, se mu podaří zlomit publikační blokádu, které byl vystaven právě proto, že představa nekonečna, odvozeného z ničeho, byla i pro pozitivisticky uvažující tehdejší vědeckou komunitu nepřijatelná. Termíny „ordinální“, „kardinální“, „kardinalistický“, které v dalším textu používám, jsou neutrálně přejaté ze současného slovníku sociálních věd, zároveň v sobě ale nesou i reálný odkaz k nicotě i „kardinalizující“ teologii.

⁴⁸⁴ Zmiňme Singerův preferenční utilitarismus, viz kupř. Peter Singer, *Practical Ethics*, 3rd ed (New York: Cambridge University Press, 2011).

Kardinalismus se snaží zahrnovat do těchto hodnotových schémat ovšem i Boha samého. Jak to formuluje Moltmann: „K čemu Bůh, když to, co děláme my, dělají i jiní, a často lépe? ... táží se ti, kdo se nevymanili z občanské zákonnosti, která Boha staví do lidských hodnotových vztahů ... a tím ho ztrácí“. Odpovědí je totiž hodnota naděje, poslední instance, kdy jiné dostupné nástroje selhávají. Bůh se začleňuje coby „obchodní zBoží“ do kardinalistické reality. Ve společnosti užitku je tudíž po Bohu poptávka a má i svou cenu. Ale s Bohem to nemá nic společného, jde ve skutečnosti o poptávkovou hodnotu pomoci v nouzi⁴⁸⁵.

Znovu zopakujme, že při užití pojmu „kardinalistický“ se jedná o čistě pracovní typologii, nikoliv pokus o definici. Moltmann totiž terminologicky velmi kolísá, hovoří o hrách „Zákona“, „poroby“, „nesvobody“, „kapitálu“ apod.... které se pojmem „kardinalistický“ pokoušíme pro lepší orientaci pracovní sjednotit. Na pozadí je vždy ale právě motiv hodnoty, užitku, srovnání.

Moltmannův přístup k používání slova „hra“

K tomu znovu upozorníme na to, že Moltmann obecně s pojmem „hra“ nakládá velmi volně a jeho význam je vždy dán kontextem, v němž je použit. To platí dokonce i tam, kde je použit místo termínu „hra“ nějaký kontextově přiměřený ekvivalent. To je praxe, kterou pozorujeme v Moltmannových pracích, navazujících na První svobodné v sedmdesátých letech. Pojem hra zde zřetelně záměrně nepoužívá a dle souvislostí nahrazuje pojmy oslava, kreativita či přátelství⁴⁸⁶ všude tam, kde v *Prvních, jimž je dána svoboda* v tomto kontextu hovořil o hře, resp. přátelství, kreativitě a slavení jako projevech hry. To poněkud znesnadňuje v Moltmannových textech orientaci. Výše zavedená pracovní terminologie vychází z toho, že je vůči obsahu Moltmannových úvah neutrální a má tu výhodu, že je zřehledňuje a umožňuje odlišně formulované výroky, které se kontextově doplňují, zasazovat do přiměřených souvislostí. To bude užitečné zejména v dalším, teologicky orientovaném výkladu.

Moltmannova práce se hrou má totiž tam, kde se vzdaluje technickému ekonomicko - sociologickému diskursu (tam se vesměs drží zavedeného střízlivého jazyka), často až prorocký symbolicko – poetický formát, což vesměs systematické čtení neusnadňuje. Moltmann záměrně používá disjunktivně některé výrazy, které na jiném místě zase nalézáme souřadně vedle sebe,

⁴⁸⁵ Moltmann v předmluvě k Martin, Gerhard Marcel, p. 10.

⁴⁸⁶ a věnuje jim samostatné kapitoly v *Církvě v síle Ducha*

podle toho, jak široký kontext je zmiňován. I indikativní okruhy, které těmito výrazy jsou rámcově vymezeny, se částečně překrývají. Nacházíme zde v různých kombinacích, tam, kde Moltmann hovoří o působení hry, lásku – přátelství – solidaritu – obecnství a obdobně smích – radost – veselí – extázi. Tvůrčí hry se pojí s fantasií – nadějí – kreativitou – experimentem, hry slavení se zálibou – oslavou – slavením – slávou. V různých vyjádřeních se pak tyto pojmy vymezují právě i ke kardinálním formám hry. Hovoří o hrách útisku – nesvobody – moci – neautentičnosti – zástupnosti – účelu – výkonu – Zákona – Skutků - hrách falešných – hrách odcizených.⁴⁸⁷

Svébytné místo v Moltmannově chápání hry mají dva pojmové okruhy, s hrou neoddělitelně spjaté: „hra jako symbol světa“ a symbol „dítěte“, na který jsme narazili již u Hugo Rahnera. Moltmann zde nalézá poněkud jiný obsah. Popišme krátce, jak je Moltmann ve svých úvahách chápe.

Hra jako symbol světa

Významným motivem *Teologie naděje*, Moltmannovy zásadní práce předcházející *Prvním, jimž je dána svoboda*, je uchopení dějin. Skrze toto téma *První, jimž je dána svoboda*, na *Teologii naděje* přímo navazují. Svět jako historie je zde charakterizován jako svět homo faber, člověka práce, cílů, skutků, zákona. Oproti symbolickému vyjádření světa jeho dějinami staví Moltmann jako přímou alternativu chápání světa jako hry. „Hra jako symbol světa jde dál“⁴⁸⁸ (něž svět jako historie). Tento obraz má eschatologický rozměr, překonává kategorie děláním, vlastnění, dosahování cílů a směřuje nás k bytí, autentické existenci a užívání si této existence. Hra jako symbol světa zdůrazňuje kreativní vůči produktivnímu, estetické vůči etickému (ale etické nepopírá, dává mu smysl). Hra jako symbol světa pak pro Moltmanna získává specifické významy při úvahách jak o světě samém, tak i člověku, jeho tělesnosti, uspořádanosti světa vůči člověku, času. Pojem dějin Moltmann takto obohacuje ještě výrazněji o rozměr svobody a otevřenosti.

⁴⁸⁷ Viz poznámka k Moltmannově práci s jazykem v části věnované charakteristice jeho teologie

⁴⁸⁸ Koncept 'hry jako symbolu světa' i pojem sám je převzat z titulu monografie Fink.

Hra jako symbol světa, jak jsme právě popsali, formuluje situaci člověka, jeho vztah ke světu, který je současně chaoticky nebezpečný a nevypočitatelný, ale zároveň je v jeho rukách. Člověk ve své otevřenosti světu skrze hru v dějinách ovšem vychází ze zkušenosti minulosti, může se o ní opřít. Tato perspektiva se prolíná s kategorií bezpečí. Bezpečí chrání od démonického chaosu. Hra dává člověku východisko, umožňuje člověku do chaosu vstupovat s jistotou kontextu a vnitřního rozvrhu hry, do které vstupuje. Chaos ztrácí démonickou nevypočitatelnost, dostává rozměr světa otevřeného tvůrčí radosti. Člověk do světa vstupuje se sebevědomím dítěte. Moltmann metaforu shrnuje „ne Atlas na svých ramenou, ale dítě ve svých rukách nese svět“.⁴⁸⁹ Člověk je totiž „dítě Boží“, s christologickými přesahy, jak k „synovství“, tak i k „Ježíškoví“. Takové metaforické rodičovství právě zajišťuje ochranu, svět dítěte je otevřený, přátelský. Rodič v něm je častým partnerem ve hře, přitom je tato hra přizpůsobena dítěti. Rodič sám sebe hrou většinou dobrovolně omezuje, ať co se týče výkonu, tak i ochoty v dané hře se vůbec angažovat jako jemu přiměřené. Skrze hry vniká nejsilnější pouto mezi rodiči a dítětem.

Každý přitom známe „melancholii dětství“, „nostalgiu dospělosti“. Jde o svět „nenaplněných snů“, „jako v dětství, kde nikdo ale ve skutečnosti nebyl“, představy „domova“.⁴⁹⁰ V takovém „bezpečí domova“ jsme měli, alespoň v našich představách, prostor pro radost, otevřenost, bezprostřednost. Dospělý svět již není tak přátelský, musíme být opatrní v tom, co zamýšlíme i děláme, není zde vesměs důvod k radosti. To je podle Moltmanna i hlavní motiv Ježíšova výroku v Mk10,5, že jen coby děti můžeme vstoupit do Božího království. Radost onoho bezpečí, radost prožívání jako celku i radost z jednotlivých okamžiků, hraček, exponuje obraz člověka coby dítěte Božího v přímé korespondenci se zálibou Boží, jako symbolem stvoření. Tento Moltmannův teologický motiv blíže rozvedeme v další kapitole.

Bezprostřednost dítěte nekončí ale u jeho pocitů, je jí prolno i vnímání a porozumění světa a lidí kolem dítěte. V tomto smyslu „moudrost teologie končí u svobody dětí Božích“, proto teologicky zaměřenou kapitolu v *Prvních, jimž je dána svoboda* člení Moltmanna podle „otázek dítěte“, proto se i stylisticky uchyluje k figurám jako „dospělý v dítěti se táže“.

⁴⁸⁹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 23.

⁴⁹⁰ Moltmann zde vychází z Blocha, kterého obsáhle cituje Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 12. Moltmann, *The open church*, p. 50.

Horizont dětského prožitku, poznávání i konání se v součtu velmi přibližuje eschatologické zkušenosti totaliter aliter. Tu si dokáže teolog dovést a skrze víru a svobodnou fantasmii i v záblescích představit, ale chybí nám pojmy, jak o ní hovořit. Dětskost je pro teologický diskurs o eschatologii užitečnou zkratkou, „nikoliv infantilismem“.

Člověk se vymezuje vůči světu skrze hru

Hra je Moltmannovi východiskem pro teologické úvahy, tedy úvahy o člověku. Jak jsme popsali, skrze stvoření, přírodu, člověka, lze o hře mnohé vypovídat. Ale naopak skrze hru je možné tematizovat i situaci člověka. Zde je pro Moltmanna výchozí inspirací Eugen Fink, filosof, který dal na přelomu padesátých a šedesátých let dvacátého století svou interpretaci hry osobitý (a optimistický) výraz existenciální filosofii. Jádrem Finkova pojetí hry je polemika s platonizujícími interpretacemi světa, které staví svět do pozice nedokonalých napodobenin nedostupných ideálů a člověka samotného v jeho snahách nalézt místo ve světě jako jejich napodobitele. Fink zdůrazňuje, že napodobování, imitace, mimesis, je účelově zkreslený a zúžený pohled na hru a její význam pro člověka. Hra je především aktivním tvůrčím činem. Proti mankurtizované platonské verzi zdůrazňuje Fink s Herakleitem, že hra je samou podstatou světa, je „jistotou bezednosti všemu vládnoucí“⁴⁹¹. A zároveň umožňuje člověku vůči této bezednosti se vymezit. Právě metafory „hry jako symbolu světa“ a „dítěte“ jsou v přímém dotyku s Finkovým zásadním dílem, *Hrou jako symbolem světa*.⁴⁹² Fink tu obsáhle popisuje situaci člověka, jenž skrze náboženství a rituál dospívá k uvědomění si světa a proti jeho bezednosti, nebezpečí, nepředvídatelnosti, „démonům libovůle“ staví sebe a kulturu. Svět se pro něj stává uchopitelným, sice je stále „strašné, upadnout do rukou živého Boha“, ale skrze metaforu masky člověk (metaforicky vyjádřeno „spolu s Mojžíšem“) vstupuje do rolí sil, které svět utvářejí. Tím se zbavuje strachu, svět se pro něj stává hřištěm svobody, člověk hraje ve světě a se světem, a nakonec realita sama, svět sám, je jím skrze hru (spolu)utvářen.⁴⁹³ Vzniká teoretické myšlení, které v původním smyslu je úzce s člověkem a jeho tělesností provázané. Řekové vnímali svět smysly, to byl základ jejich teoretického přístupu, konstatuje Moltmann.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Tento motiv široce rozvádí Sapriusu ve své monografii Spariosu, *Dionysus Reborn*.

⁴⁹² Moltmann toto dílo výslovně cituje jako základ svých úvah o stvoření a ve finkovských kategoriích se pak také jeho úvahy o hře v této souvislosti pohybují. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 22–23.

⁴⁹³ To je u Finka pointa vztahu hry a člověka a zde Moltmann navazuje teologicky

⁴⁹⁴ Moltmann, *The open church*, p. 45.

Předpokladem k tomu, aby mohl člověk svět teoreticky chápat a poznání aktivně rozvíjet, účastnit se utváření světa, je uspokojení jeho základních potřeb, tělesných i emočních. „Participace prochází žaludkem. Jídlo, pak hlava“.⁴⁹⁵ Oboje se navzájem podmiňuje, poznání a uspořádávání světa přispívá k uspokojení základních lidských potřeb, ale nelze je na ně redukovat⁴⁹⁶.

Zde Moltmann navazuje marxistickou antropologií v Gardavského „herním“ stříhu a svou teologií ospravedlnění. To, co umožňuje člověku emancipovaně se vůči světu vymezit, náboženství, civilizace, řád, jej zároveň skrze kardinální hry svázalo. Nastoupil Zákon, účely, věcnost. Nástroje, které člověk vytvořil, aby uspokojil své potřeby, jej postupně ovládly. Už nemají roli zajistit jistotu a základní potřeby, ale stávají se světem samotným, světem kardinalistických her. Člověk ztrácí svou autenticitu, ocitá se pod Zákonem. „Když nás “stáhne hrouda ... ke dnu.... ztrácíme své místo ve hře“.⁴⁹⁷ Člověk přitom získává jistotu, ovšem kardinalistickou hrou pervertovanou. „Odvozuje svou identitu od toho, co má a co může mít. Je sám věcí. Mimo souhrn věcí je ničím, neexistuje a je neznámý“, cituje Moltmann Mosese Hesse a poukazuje na vnitřní rozpornost „moderního lifestylu“ podmíněného hodnotou, penězi, výkonem, kde „nejprve je nutná kontrola a potlačení citů. Pak je třeba uvolnit se, relaxovat. Zůstáváme ovšem chladní a vykořenění“. Tím, že sami sebe ohodnocujeme naší tržní hodnotou, plně této hodnotě podléháme.

Hra je zároveň prostředek, jak tuto neautentickou pasivní jistotu vnější kardinalistické hodnoty překračovat ke svobodě a spoluúčasti na světě. „Hra jako symbol světa jde za kategorie dělat, mít, dosáhnout něčeho“, směřuje k bytí, autentické lidské existenci, demonstrativní radosti v ní. Moltmann pak právě v tomto kontextu klade důraz na rozdíly hry svobodné a kardinalistické, hry produktivní oproti reproduktivní, a jak jsme popsali, i na estetické oproti etickému. To, jak už jsme zmínili, je samo východisko Prvních, jimž je dána svoboda⁴⁹⁸, a Moltmann v těchto kategoriích uvažuje zcela konkrétně o současné společnosti a člověku v ní.

⁴⁹⁵ ..poukazuje Moltmann na svou osobní zkušenost válečného zajatce Moltmann, *The open church*, p. 111.

⁴⁹⁶ Srovnej ovšem Augustinovu obezřetnost vůči svodům obžerství, resp. Fp 3,18. K tomu Hájek, pp. 77–81.

⁴⁹⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 23.

⁴⁹⁸ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 7.

Již jsme zmínili otázku bezpečí, jistoty. Bezpečí je třeba zajistit, to je základní předpoklad autentické svobody, obecenství, hry. Moltmann široce tematizuje různé druhy situací utrpení, útisku strachu, deprivace. Svobodná hra nemá prostor tam, kde vládne hlad, nebezpečí života nebo i jen strach, obava z hrozícího nebezpečí. Bez důvěry, jak jsme zmínili, není naděje, a to nejen ve vztahu k dějinám. Důvěru můžeme ztrácet i tam, kde je naše naděje opakovaně zklamána. Svoboda hry je erodována i nejistotou, obavou z prohry, a to až k apatii, rezignované nečinnosti. “Člověk je spíše než živý, už jen mrtvolou. Každé zklamání vede k otupělosti, kornatění. Kameníme hrůzou. Jsme paralyzováni. Nemáme slov. A tato otupělost srdce je začátek umírání.” Tento... „rigor mortis” ze zklamání je cítit u mnoha lidí kolem nás již za živa“, vyhrocuje Moltmann otázku jistoty jako předpokladu hry.⁴⁹⁹ Tak je tomu zejména v situaci útisku, otroctví. Byť základní fyzické potřeby člověka mohou být uspokojeny, právě strach zde hraje dominantní roli a je principem takových vztahů. Zde se hra často objevuje, avšak vesměs ve stereotypních formách, které útlak legitimizují a nejistotu, strach zastírají. Hra je zde manipulovanou kardinalistickou hrou, jen předstírající jistoty. Její předstírané bezpečí stojí jen na kardinalistické iluzi univerzální platnosti kardinality samotné. Právě strach, který takovéto hry kompenzují, který je jejich kontextem a spoluvytváří hru samotnou, je zásadně vymezuje od her svobodných. Tuto úvahu pak Moltmann v inspiraci marxismem a Kritickou teorií domýšlí k volnému trhu, kde zisk, účelovost, vytvářejí implicitní herní systém, který člověka plně pohlcuje a skrze zástupnou radost a zástupný pocit jistoty, i všudypřítomné riziko selhání, ztráty statutu, plně zbavuje autenticity a podílu na světě.

Bezpečí je nutné a je předpokladem svobodné existence, účasti na hře stvoření. Takové bezpečí se musí dle Moltmanna opírat o autentickou radost, spontánní kreativitu a obecenství. V přiměřené míře i o etické základy, kardinální hru. Ta ale má tendenci dominovat a skrze účelovost cílů člověka jeho svobody a tedy i lidství zbavit. Jak jsme popsali, kardinální hry ve své kardinalistické ambici, provázané s mocí, dominancí, dokáží poskytnout zástupnou jistotu, která zastírá jejich nesvobodu tím, že vytvářejí iluze hodnoty věci, objektu i člověka. Taková jistota je v základu strnulá, neživá, ale může být naplněná aktivitou, ano, kultura self-achievementu vede často až k vyčerpání. Je obvykle frenetická co do výkonu, ale apatická co do autenticity existence, přináší falešné bezpečí izolace a absenci lásky. Hra vystupuje i zde,

⁴⁹⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 115.

ale již jen jako kompenzační stereotyp, forma odpočinku před vyčerpáním. Posiluje v této roli závislost na stereotypu zástupné aktivity, uklidnění, vybití tenze. Na pozadí vždy zůstává strach, samota. Takovéto kardinalistické formy hry poskytují pouhou náhražku identity, života, radosti, vztahů. Svoboda je nahrazena nahodilostí – kardinalistická hodnota je jen iluzorně pod kontrolou, ve skutečnosti je v plném zajetí démonického chaosu, chybí jí bezpečí svobodné hry. „Účel nenajde konce“⁵⁰⁰. V takové situaci „Je třeba překonat vlastní apatii a být uchvácen vášní“.⁵⁰¹

I v situacích útisku a falešného kardinalistického bezpečí je ovšem autentická hra nepotlačitelná, je „oázou štěstí“⁵⁰². Únik od etiky k estetice je za určitých okolností legitimní, přitakává Moltmann Schillerovi⁵⁰³. Zde je bezpečí kreativity a lidskosti, udržuje se potence z fantasií a krásy reálně vstupovat do světa. Moltmann přináší osobitou nuanci: kontempace, která je jinak vrcholným projevem hry (a víry), není-li směřována do světa, je-li únikem ze světa vůbec, je-li „transcendentální meditací“,“ vede k útěku od života vůbec, nebo na psychiatrii“.⁵⁰⁴

Hra a nebezpečí apatie

Moltmann, jak jsme viděli, široce tematizuje hru v pozitivních společenských i teologických rámcích. Předmětem jeho zájmu je ovšem i vztah hry ke kategoriím negativním: strachu, utrpení, útlaku, bídě, smrti. Zde na úrovni hry samé příliš negeneralizuje a specifické strategie se hrou spjaté a proti smrti, strachu, utrpení a útisku zaměřené, rozvíjí ne v čistě herních, ale až v teologických interpretacích, jejichž jádrem je christologie. K tomu blíže dále. Hru samotnou Moltmann ale expresivně vymezuje vůči apatii jako formě pasivní reakce proti utrpení, vůči „stoické nebojácnosti ataraxie“⁵⁰⁵. „Kdo si nic nepřeje, stane se šťastným. Je třeba potlačit pocity a touhy: budeš šťastný a podobný bohům v jejich nedotknutelnosti pozemskými

⁵⁰⁰ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 26. Poznamenejme, že i teorie množin, základ kardinalistických her, z prázdné množiny, z „ničeho“ buduje struktury, které ve středověké terminologii spadají do kategorie „bludného nekonečna“. K těmto souvislostem viz Petr Vopěnka, *Úhelný Kámen Evropské Vzdělanosti a Moci: Souborné Vydání Rozprav s Geometrií* (Praha: Práh, 2000).

⁵⁰¹ Moltmann, *The open church*, p. 22.

⁵⁰² Eugen Fink and others, *Oáza štěstí* (Praha: Mladá fronta, 1992).

⁵⁰³ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 13.

⁵⁰⁴ Moltmann, *The open church*, p. 44.

⁵⁰⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 84.

strastmi.⁵⁰⁶ Pak ale opravdové touhy i bolesti vytěšňujeme, kompenzujeme. Snaha nic si doopravdy nepřát a po ničem netoužit nás izoluje, jsme pouze defenzivní,⁵⁰⁷ zbaveni kreativity, hry možností, kontext nás pohlcuje. Strach a smrt jsou nejmocnější nástroje režimů a ideologií; smrt“, (ve smyslu apatie) „je kontrarevoluce“, cituje Moltmann nápis na jedné pařížské zdi v období alžírské krize roku 1958.⁵⁰⁸ My se pak stáváme pouhou kardinalistickou reprezentací kontextu, vynuceného strachem a smrtí. „Apatie je strašný svod: nabízí nám záchranu života, ale ve skutečnosti nám jej bere.“ Přestáváme demonstrovat hodnotu života. Stáváme se izolovanou věcí, „jsme úzkostní, znevažujeme svoje potřeby.“ Apatie ale zároveň ničí vztahy. „(Znevažujeme) i potřeby ostatních“. Ale „přijměte se navzájem, jako vás přijal Kristus“ vidí Moltmann cestu⁵⁰⁹, jak podrobně popíšeme dále. Strach, utrpení, bídu je třeba sdílet. To člověka posiluje, vytrhává z apatie. Jádrem sdílení je přitom svobodná hra, vyvážená hra sdílení, tvoření a kardinality, která právě stojí proti apatii v přímé opozici. Naopak společnost cílů a účelů se programově v Moltmannově perspektivě snaží kardinalistickými hrami dobrat specifické formy apatie, vytváří zástupné touhy věčnosti, idolatrii úspěchu závislého na fiktivních hodnotách. „Idolům naší touhy (po úspěchu) obětuje lásku i smutek... jsme apatičtí, žijeme, ale uvnitř zcela jistě umíráme“.⁵¹⁰ K apatii přispívá i dostupnost informací v dnešním světě. „Vede k tomu, že víme o bídě ve světě víc než dříve. To vede k pocitu bezmoci, obecnému pocitu viny“. A potřebě kompenzace skrze zástupné činnosti a náhražkový aktivismus. „Morálnímu tlaku muset něco dělat mnozí podléhají.“⁵¹¹

Hrát, být hrán; hra a kolísání vztahu mezi subjektem a objektem

Moltmann, stejně jako Rahner, aktivně rozvíjí i zvláštní ontologickou neurčitost hry. Při hře není zřejmé, je-li člověk stále subjektem, či nestává-li se subjektem hra sama, popřípadě není-li tato situace intersubjektivní. To není ale ani pro Moltmanna běžnou situací, do svobodné hry vstupuje člověk jako subjekt, a až jeho plná účast pak teprve vede k „tajemné transformaci“, kdy „milující obklopující základ jeho existence hraje hru s ním.“⁵¹² Tím ovšem míří

⁵⁰⁶ Moltmann, *The open church*, p. 21.

⁵⁰⁷ Moltmann, *The open church*, p. 30.

⁵⁰⁸ Moltmann, *The open church*, p. 21. Obdobně i Bloch konstatuje, že „smrt je nejsilnější anti-utopie“. *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung*, ed. by Rainer Ernst Zimmermann, *Klassiker Auslegen*, Band 56 (Berlin ; Boston: De Gruyter, 2017), p. 1103.

⁵⁰⁹ Moltmann, *The open church*, p. 30.

⁵¹⁰ Moltmann, *The open church*, p. 22.

⁵¹¹ Tak upozorňuje Moltmann v předmluvě k Martin, Gerhard Marcel, p. 10.

⁵¹² Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 30.

k teologickým interpretacím. Tam, kde Rahner vychází především z křesťanské mystiky a hovoří v metaforách „hračky v rukou Kristových“, Moltmann nejednoznačnost subjektu/objektu vyostřuje a demonstruje ji na Jobovi, Faustovi⁵¹³ a směřuje od situace, kterou by Rahner nejspíše nazval „tragickou“, k „eschatologickému překvapení“, kdy hra sama zároveň obrací svá vlastní pravidla na „kdo prohrál, vítězí.“⁵¹⁴ To dále rozeberme v souvislosti s Moltmannovými teologickými úvahami.

Když Moltmann hovoří o hře, jež skrze Krista je člověku otevřená k obecnství s Bohem, právě tato ontologická neurčitost hry mu umožňuje „hravě“ překračovat propast mezi imanencí a transcendencí. Hra je vždy zároveň „zde“ i „mimo“, hra umožňuje překračovat problémy synergismu, pelagianismu a dalších obtížných dualismů. Hra je Moltmannovi „tancem“⁵¹⁵, „polonézou“, kdy Kristus vede v tanci člověka k eschatonu, kde jsou dilemata dualismů vypořádána již se vším všudy. Takový tanec ovšem není apatický, je jistě a bezpečně veden Kristem. A už vůbec nejde o iluzorní „zvěcnění“ v područí kardinálních her. I k tomu se dále blíže vrátíme.

Cyklus her a směřování skrze hry

Moltmann opakovaně naráží i na další motiv hry a hraní, jejich nápadně častou repetitivnost. Ta je zejména patrná u her s fixovanými pravidly, kde se obvykle různé motivy v nejrůznějších variacích opakují a prolínají (a to se týká ovšem i rituálu, liturgie), ale takové prvky nalezneme i u divadla (klasické schéma řecké tragédie), hudby, včetně ptačího zpěvu, humoru i volného pohybu, fantazie či snění. A zároveň ve hrách je patrné i směřování, ať už ve hře samotné (zvítězit v partii šachu, ale obecně v hrách tvůrčích), širším kontextu hry (hru si hlouběji osvojit) či v předvádění ve smyslu Moltmannem opakovaně zmiňované demonstrativní hodnoty života a u her slavení obecně.

Takto Moltmann tematizuje přírodní cykly v kombinaci s dějinami. Dějiny mají samy o sobě povahu hry stvoření. Navíc, jak jsme popsali, jsou otevřené a vytvářeny či dotvářeny lidmi

⁵¹³ Zde vychází z práce Martin, Gerhard Marcel.

⁵¹⁴ „Qui perd, gagne!“, cituje Moltmann Charlese Péguy, Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 30. Srovnej též Háfízovu báseň, v níž člověk hraje šachy s bohem, který vítězí tak překvapivým tahem, že člověk v návalu radosti vzkřikne „vzdávám se“. Edgar, p. 55.

⁵¹⁵ Jak již víme z části, věnující se Hugo Rahnerovi, Moltmann zde navazuje na dávné tradice. Zmiňme Philonovo „Kruhový tanec Logu nazývají mnozí lidé osudem“

samotnými. Takto Moltmann, zřetelně pod vlivem Finka, vnímá význam rituálu: jako svátek různých podob věčného návratu fixuje hra rituálu pro komunitu řád světa. Zároveň udržuje vůči tomuto řádu kohezi, paměť, tradici, a vyjadřuje i základní postoje a směřování své komunity. Takto je v rituálu patrná identita komunity vůbec a identita sama má tím pádem komplexní charakter souběhu cyklických her a her směřování.⁵¹⁶ To se bezprostředně odráží nejen v církevním životě – liturgii samotné, liturgickém kalendáři, ale je to v mnoha ohledech půdorysem lidské společnosti. To se týká dějin, vzniku a pádu říší, revolucí a kontrarevolucí, i individuálního života člověka. Tyto motivy Moltmann skrze hru zobecňuje v eschatologické perspektivě: k eschatonu, který je svou povahou „hrou par excellence“, člověk dospívá „tancem s Kristem“. A naopak tento pohled využívá ke kritice antropologické, teologické, eklesiologické. A ovšem politické. Popíšeme dále, jak skrze hru, její cykly a směřování tematizuje otázku společenského uspořádání a jeho změn.

Cykličnost je v Moltmannově uvažování patrná nejen v rámci hry samotné, ale v jejím prolínání s „nehrou“, kdy vládne strach, Zákon, Skutky, práce. V různých konstelacích se potkávají tvůrčí osvobozující akce hry a aktivity nehry, účelu, útisku. Následuje pak slavení, resp. kompenzační odpočinek. Na jedné straně je ryzí hra sedmi dnů stvoření a odpočinku sabatu, v opozici je současná společnost úspěšného výkonu a relaxace, společnost cyklu kardinalistických her. Na jejich pomezí se nachází církev a křesťan. Moltmann poukazuje v tomto ohledu mj. na historii reformačního křesťanství, jeho kolísání od exaltace „sola fide“ k puritánskému záslužnictví, vytěsnění jakékoli formy slavení či zábavy ze života a jeho podřízení čistě účelu a etice v kardinalistickém smyslu.

To je, jak jsme zmínili, Moltmannovo životní téma, v těchto kategoriích lze formulovat i jeho „program“ z roku 1959. Ono pomezí je kontextem pro aktualizaci teologie a její emancipaci na půdorysu rozporů, pomezím přítakání a směřování, odstupu a angažovanosti, spirituality a akce, etiky a estetiky. A to právě kvůli prolínající se povaze schémat hry a nehry, navzájem od sebe neoddělitelných. Naopak rolí církve a člověka je na půdorysu života i historie neautentické cykly a směřování nahrazovat motivy autentické svobodné hry, léčit tento rozpor cyklické neautentičnosti.

⁵¹⁶ Široce toto téma Moltmanna komentuje v Moltmann, *The open church*, pp. 66–68. Význam rituálu pro identitu církve dokládá mj. poukazem na skutečnost, že štěpení v církvi nastává obvykle kvůli otázkám rituálu, nikoliv dogmatu.

Moltmann - a to je jedno z ústředních témat *Prvních, jimž je dána svoboda* - považuje hru za významný prvek spoluutvářející politickou, sociální a kulturní realitu. Jak jsme popsali, je mu i vhodným nástrojem, jak této realitě porozumět. Východiskem jsou mu v tomto ohledu, jak jsme zmínili, práce Johanna Huizingy, klasika sociologické interpretace hry. Podle Huizingy, je každý společenský řád převoditelný na určité komplexní herní schéma. Moltmann toto východisko originálně rozvíjí o marxismem inspirovanou kritikou práce. Skrze monetizaci člověka jeho prací ve společnosti peněz a zisku, což je kardinalistická „společenská hra“ v huizingovském smyslu, se hry vůbec stávají „hrami regimentovanými“. Ve svém důsledku přispívají ke ztrátě svobody člověka.⁵¹⁷

Jádrem takového pohledu na sociální realitu je poukaz na zásadní rozdíl mezi prací a hrou. Práce je aktivitou motivovanou externě a má svůj jednoznačný, zvenčí daný výsledný cíl, převoditelný hodnotově v kardinalistickém schématu. Na jedné straně je tímto cílem výsledek práce, který je věcí jejího zadavatele, pracovníkovi pak náleží odměna. To je oproti hře pro pracovníka velmi ploché, vyprázdněné schéma, deprivované o kreativitu, radost, svobodu. Plnost hry v této logice hodnotu nemá, mimo hodnotu práce, která jí ve výsledku v kardinálním hodnotovém ekvivalentu odpovídá. Práce jako forma společenské organizace se sice osvědčila, ale její vyostřené zaměření na účelový výkon, peněžně kardinálně vyjádřený, je jejím odlidšťujícím rubem. Reprodukce života prací je zcela jiným cyklem než cyklus svobodné hry – to je důvodem potřeby zásadní změny i společnosti samotné, pokud tedy takové společnosti jde o svobodu. Z pohledu teologa je důležité, že takto postavená společnost nemá potřebu své stabilizace „z transcendentálních zdrojů“, ale rekurzivně definuje sama sebe tautologií hodnotových účelů⁵¹⁸. Ty jsou jejím hlavním kontextem i rozporem. V herní konfiguraci společnosti, kde práce dominuje, jsou i hry samotné podřízené výkonu, jsou svou povahou kardinální nebo kardinalisticky odvozené. Moltmann poukazuje na jejich roli relaxační a kompenzační. Relaxační a kompenzační se stává i radost z takových her. Herní cyklus je čistě reprodukční, produkce je dominována sférou práce. Herní reprodukce se odehrává v závorkách pracovní produkce, volný čas není totiž skutečně volný, na to poukazuje, jak jsme zmínili, už i

⁵¹⁷ Na pozadí tohoto uvažování je ovšem teologicky motiv dobrého stvoření a pádu i marxisticky konstrukt vykořisťování námezdnou prací. Jak jsme již zmínili, inspiraci k propojení obou perspektivy, včetně úvah o roli hry, Moltmann našel u Vítězslava Gardavského.

⁵¹⁸ Moltmann, *The open church*, p. 67.

samo jazykové vyjádření. Používáme pojmy „dovolená“, „rekreace“, „opuštěák“.⁵¹⁹ Přestože v současné společnosti se volný čas rozšiřuje a zaplňuje se herními aktivitami, jde o hry vyprázdněné, kardinalisticky odvozené, své podstatě jen "prázdninové" - nastavené a orientované k výkonu, pracovní aktivitě a nepřímě právě k „prázdně“. I „svátky mají charakter „pauzy“, jejich funkcí je „kompenzace obětovaných, potlačených emocí a agresí.“⁵²⁰

Lidé navíc nedokážou „nic nedělat“, i hry jsou zatíženy výkonem a vztahují se k peněžní hodnotě, odehrávají se v rytmu každodennosti, ze které je rytmus svobodné herní cykličnosti a směřování vyloučen⁵²¹ Zatěžuje nás kompulzivní étos stálé "aktivity", ten se replikuje i v aktivitách "volnočasových". Má často formu náhražkového hrdinství ve filmech, cestování, festivalech. Takováto „hrdinství“ jsou ovšem společensky „normalizovaná“.⁵²² Jak systém, tak my sami se snažíme, aby naše volno bylo pod kontrolou, předvídatelné, naplánované. Ovšem, „kdo má kontrolu nad svým volnem, znásilňuje svou svobodu“.⁵²³ To omezuje sociální rozměr našeho volného času, oslabuje naši sociabilitu. Jsme začleněni do homogenních struktur práce a výkonu, kardinalistické hry nejsou výrazem naší svobody, jsou projektivní, na pozadí jsou „modly“ výkonu a hodnoty. Hry jsou kompenzačním nástrojem pro snášení bezradostné práce, alespoň zde je možnost „užít si“, „odlišit se“. Jen zde je jistá alternativa vůči běžnému životu, protože v něm alternativy de facto nejsou.⁵²⁴ Takovýto cyklus práce - volný čas postupně sám sebe upevňuje. Lidská identita se posune k tomuto stereotypu práce a organizované kompenzace. Pokud do takovéhoho organizovaného kardinalistického hraní upadneme, ztratíme postupně otevřenost potřebnou k tomu, aby si nás svoboda nacházela a přicházela k nám – naše hry jsou uzavřené a vlastně jen jinou formou práce.

Moltmannův rozbor *Sitz im Leben* práce v našem světě není nijak radostný. V teologickém vyjádření se tento pochmurný obraz objeví v podobě Zákona. Ekonomie a sociologie práce ovšem nedisponuje nějakým ekvivalentem spásného ospravedlnění. Jaké jsou tedy perspektivy vývoje vztahu práce a hry? To je téma dobových neomarxistických úvah:

⁵¹⁹ Tuto 'jazykovou' dominanci práce nad volným časem nalezneme ve zcela obdobných vyjádřeních v němčině, francouzštině, angličtině i češtině. K tématu volna a práce Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 16.

⁵²⁰ Moltmann, *The open church*, p. 67.

⁵²¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 17.

⁵²² Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 16.

⁵²³ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 17.

⁵²⁴ Cituje Moltmann Enzensbergera Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 16.

práce v budoucnu zmizí a bude nahrazena samostatně vznikající aktivitou; repetitivní činnosti i profesní specializace vůbec budou nahrazeny aktivitami na způsob umělecké tvorby.

Marx sám tomu ovšem nevěří, konstatuje, že práce vždy bude projevem nucení, nutnosti.; "Rozvoj lidské síly, která je sama sobě cílem, skutečné říše svobody, vždy leží za (prací)." ⁵²⁵ Lidská svoboda zde ve vztahu k práci získává kvantitativní povahu poměru volného času vůči práci, který se bude stále více vyvíjet v neprospěch práce. Zde ale hry ve volném čase neztrácejí převahu kardinality, člověk se touto cestou nedobere svobody. Moltmann v opozici k Marxovi, jak víme, cituje Herberta Marcuse. Ten naopak tvrdí, že ve svobodné společnosti je možné svobodu nalézt v práci, nikoli mimo ni. Člověk přeci nemůže žít dva oddělené životy, vždyť i dle Marxe má být "celým člověkem". Marcuse tvrdí, že to je možné, nazývá to "pohybem od realismu k surrealismu"; to umožní automatizace - role pracovníka se změní - dojde ke "skandálu kvalitativní diference" ⁵²⁶. „Neomarxistická budoucnost je tudíž *vita aesthetica*, prolutá láskou“, která „přetváří práci na tvořivost a tvořivost na lidské sebeuskutečnění“ ⁵²⁷. Zde se téma hry potkává s eschatologickými obrazy; Gardavského představy o konvergenci marxismu a křesťanství ⁵²⁸ Moltmann rozvine v hrou inspirované teologii spásy.

Hra a útisk

Tyto kontextové úvahy o vztahu práce a hry Moltmann vyostřuje směrem k otázce rozporu svobody, resp. nesvobody člověka v současném světě. Poměry jsou neuspokojivé, povytce jen reproduktivní. "Utlačovaní se začnou utlačovat navzájem. Trýznění se začínají trýznit navzájem. Jejich pocit bezmocnosti se přenáší na ty, kdo jsou ještě slabší. To zasahuje i je samé, jejich vztek je stravuje. Výsledkem je apatie a alkoholismus. Rozděl a panuj. Mechanismus strachu vstupuje do hry" ⁵²⁹. Cykly kardinalistických her toto schéma jen upevňují.

Využití hry jako institucionálního nástroje potlačování svobody má dlouhou tradici. Hra napomáhá kompenzovat frustraci z nesvobodných poměrů, má funkci „pojistného ventilu“,

⁵²⁵ Marx zde cituje III. díl Marxova Kapitálu, Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 59.

⁵²⁶ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 60.

⁵²⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 56.

⁵²⁸ (Gardavský) cítí, že nehlubší realizace lidství se děje v nevynucené, upřímné kreativní hře a vidí zde styčný bod marxismu a křesťanství". Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 59.

⁵²⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 108.

„zón relaxace každodenního napětí⁵³⁰“. Na tomto půdorysu byly postaveny hry v cirku v antickém Římě a novodobé režimy tento model replikují. Ale i středověká církev v pevném řádu života otevírá skrze organizované hry prostor k uvolnění napětí absolutních nároků poslušnosti. Moltmann uvádí řadu příkladů: masopustní veselí, festa stultorum, velikonoční žerty při kázání.⁵³¹ Jde ale vždy o různé formy pokleslé „Coca-Cola filosofie“, čili „Pauzy, která osvěží“. Tyto kardinální formy hry jsou plně pod kontrolou, mocenskou či obchodní, a pro spontánnost zde není místo. Zábavní parky, rekreační centra. Součástí je i indoktrinace, vytváření závislosti. Tak fungují média, reklama, která nám podsunuje „hrdiny schémat poroby“ ať již jde o „krev v aréně“ či „symboly na poštovních známkách“. Kardinalistické hry jsou předprogramovány, usměrněny, „předehrány“⁵³²

V těchto hrách, jak dovozuje Moltmann, je sice vždy alespoň v omezené míře přítomen otisk svobody a radosti, ale plná „oslava jako afirmace života“ je v současných poměrech jen „řídkým zjevem“.⁵³³ Strategie uchýlovat se s touhou po svobodě do říše estetiky, fantazie je funkční, včetně politické estetiky ve stylu Friedricha Schillera. (Jak jsme popsali, ten se po zklamání Francouzskou revolucí uchyluje do poesie, kde nalézá krásu jako cesta ke svobodě.) Obdobně reakcí na puritánskou reformaci byl kvietismus a zklamání z marné snahy prosadit v USA počátkem šedesátých let opravdové změny v oblasti lidských práv se transformovalo o do vlny neomysticismu a květinových dětí.⁵³⁴ Hra takto poskytuje svobodě vnitřní exil. Zároveň ale napomáhá odhalovat nesvobodné poměry, zviditelňuje jejich podstatu. V tomto smyslu Moltmann vyzdvihuje roli politického humoru. Poukazuje na to, že zesměšnění odhaluje pravdu. Navíc, když se lidé smějí, nelze jim vyhrožovat, ani je vydírat“⁵³⁵, „nelze (je) ovládat, jen zastřelit“. „Vtipy jsou pšouky duše“ cituje Moltmann Josepha Goebbelse, uvolňují tlak, ale zároveň poukazují na možnosti změny, vytvářejí „proti - prostředí“⁵³⁶ „Moc bezmocných tkví v osvobození od strachu a jejich smíchu na účet zbožněných vládců.“⁵³⁷

Na tomto půdorysu buduje pak Moltmann strategii, jak v praxi od situace zotročení, útisku, práce, výkonu, čili strukturálně reproduktivních poměrů, přejít ke svobodné společnosti,

⁵³⁰ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 17.

⁵³¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 15.

⁵³² Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 17.

⁵³³ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 17.

⁵³⁴ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 13.

⁵³⁵ Moltmann, *The open church*, p. 73.

⁵³⁶ Zde poukazuje Moltmann na Marshalla Mc Luhana Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 19.

⁵³⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 20.

svobodnému člověku, poměrům produktivním.⁵³⁸ Obtíž s pokusy měnit společenské poměry spočívá v tom, že revoluce změni prvoplánovou konfiguraci moci, avšak kardinální herní schéma, které předchází režim udržovalo, na pozadí běží dále. Pokusy o odstranění útisku tak končí jen změnou jeho formy, kardinalisticky podmíněné hry útisku na pozadí neumožňují, aby se nějaký teoreticky plně svobodný politický režim mohl realizovat: lidé samí, zatížení takovými neautentickými hrami, jej nepřipustí, nebo odmítnou. Revoluce prosazují pouze své „požadavky“. A tím se jen utvrzuje podstata společnosti cílů. „Utahováním ventilů se nesvoboda jen zhoršuje a jedno nesmířené společenské uspořádání je nahrazené jiným“; „revoluce bez širších změn her na pozadí je pouhou „revolucí dědečků“, jak to formulovali v roce 1968 studenti revoltující v Paříži a Amsterdamu“.⁵³⁹ Proto jsou „hry svobody“ pro Moltmanna ústřední téma otázky změn politických poměrů.

Je třeba se zaměřit proti kardinalistickému řádu nesvobody. Je třeba „nakazit lidi nadějí“⁵⁴⁰ Odmítnout hrát v režii a pod kontrolou podnikatelů hry. Jejich hry „osvobodit“, eliminovat jejich manipulativní a ideologický defekt. A pokračovat v nich, ovšem „obchodníky hry z kšeftu vystrnadit“. Koreláty takového postupu jsou přátelství, láska. „Svoboda se šíří láskou“⁵⁴¹, „přátelství je podstata socialismu“.⁵⁴² Moltmann jako příklad uvádí postupnou změnu poměrů v ČSR počátkem šedesátých let. „Kafka⁵⁴³ otevřel svobodu.“ Inspirován touto zkušeností, navrhuje Moltmann změny společnosti vyvolávat ne přímo nějakou jednorázovou a vesměs násilnou změnou poměrů, ale nepřímo, „odklonem od organizovaných her, větší samostatností (herní) ... od reproduktivní k produktivní imaginaci, od her s minulostí k hrám budoucnosti.“⁵⁴⁴ Skrze kulturu, humor, volné diskuse, vytrhování lidí z osamělosti, postupné odhalování model výkonu, vytváření „anti-prostředí“ vidí Moltmann možnost korigovat neautentičnost společenských nálad, stereotypů, směrem k svobodnému projevu, „svobodným hrám“. Na tomto pozadí pak již faktické změny organizace společnosti mohou obstát a skutečně svobodu rozšiřovat.

Moltmann si je vědom obtíží spojených s takovou strategií. Poukazuje na „asymetrii“ tlaku nesvobody a povzbuzení svobody. Nesvoboda má bezprostřední projevy a ve svých extrémních

⁵³⁸ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 74.

⁵³⁹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 17.

⁵⁴⁰ Vyjádřeno jazykem Teologie naděje, resp. citací Hoekendijka Moltmann, *Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie.*, p. 328.

⁵⁴¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 75.

⁵⁴² Moltmann, *The open church*, p. 53.

⁵⁴³ Ve smyslu objevení Kafky jako autora a celospolečenského zájmu o jeho dílo i osobnost

⁵⁴⁴ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 19.

podobách (teror, genocida, otroctví) hře může prostě zamezit, zakázat některé její formy. Přímá akce pak takový stav nesnesitelné nesvobody alespoň do určité míry může korigovat. Hra naopak působí jen nepřímo, nedokáže násilně jednorázově nesvobodu odstranit. Vliv změny herních schémat je zato hluboký a trvalý. Oba přístupy je proto třeba kombinovat, ztotožňuje se Moltmann s Marxovou třetí tezí proti Feuerbachovi. Revoluční humanismus se musí zbavit „materialistické iluze“ možnosti osvobození čistě vnější cestou. A naopak křesťanství opustit idealistickou iluzi, že svobody lze dosáhnout čistě skrze niterné obrácení.⁵⁴⁵ Tento závěr pak Moltmann rozvine dogmaticky i eklesiologicky, jak v dalším popíšeme blíže.

Estetický a etický rozměr hry

První svobodné uvádí Moltmann úvahou o radosti, která se ztrácí ze života, vytlačena utrpením (jak se radovat, když trpím) a povinností estetických nároků (jak se radovat, když trpí jiní). Jak jsme již viděli, jeho chápání hry osvětluje, že hra má i v těchto situacích své místo. Je posilou utiskovaným, trpícím, je cestou, jak jim z útisku pomáhat, je „životním stylem“ svobody. Hra transcenduje etiku. Moltmann přitom hru, přinejmenším v jejích „svobodných“ podobách vnímá jako estetickou kategorii. Cituje v této souvislosti rabínské pořekadlo „kdokoli někoho rozesměje, otevírá mu nebe“⁵⁴⁶. Hra je přívlastkem umění, zálibení, a naopak jejím přívlastkem je u Moltmanna fantazie, láska. Hra se ovšem naplno rozvíjí ve společenství a přátelství, a od nich má přesah k solidaritě. Jde tu o spontánní projevy, bez vlivu etických imperativů. Manipulace, útlak, které kardinalistické hry často navozují, jsou vnášeny, jak jsme popsali, zvenčí, z kardinálního hodnotového kontextu, jsou jakýmsi závojem, deformací. Etické problémy s takovými hrami spojené se netýkají hry samé, ale těchto deformací (vlivu „podnikatelů“ a „podvodníků“ kardinalistické hry). Hra přitom zůstává „mimoetickým“ agentem svobody působícím proti útluaku i utrpení. Jak uvidíme v dalším, i teologicky Moltmann vztah Boha ke světu přibližuje spíše skrze Boží Slávu než Panování a i Boží Království, nominálně vázané na vztah moci, hierarchii, povinnosti, vykládá v eschatologických - a tedy v jeho pojetí čistě estetických – kategoriích.

⁵⁴⁵ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 57–58.

⁵⁴⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 125.

Tato estetizace hry a univerzalizace estetiky i u Moltmanna naráží na omezení. Moltmann si je vědom toho, že tyto vztahy jsou komplexnější. Sláva v pojetí Starého Zákona má spíše než v Boží radosti ze stvoření těžiště v nárocích vůči Izraeli a člověku, spíše než s radostí je spojena s obrazy hrůzy, spíše než s přátelstvím s nepřekonatelným odstupem. Nároky na člověka, nároky stvoření a ve stvoření, budou až v eschatonu čistě estetické. Navíc eschaton sám se biblicky také převážně pojí s imagerií kataklyzmatu, hrůz, etické odolnosti proti silám smrti. A naopak christologicky vzato, Moltmann odmítá chápat kříž jako *sui generis* hru, a dát novému stvoření, vtělení a vzkříšení povahu převážně esteticky podmíněné hry. Tento postoj i explicitně vysvětluje při popisu půdorysu teologie hry: nelze se zde obejít bez pólu etického ani estetického. Úkolem teologie hry je nalézt zdravou rovnováhu. Specifické podoby takové rovnováhy ovšem zůstávají otevřené. Moltmann ponechává problém jako neřešitelný, resp. řešitelný jen Božím královstvím, v eschatonu. Odkazuje v kontextu Stvoření na otázku „co je vážné“, spíše než „co je dobré“. Dobro v naší společnosti sklouzává do kardinalistické hodnotové kategorie. A co má hodnotu, je touto hodnotou podmaněno, včetně dobra. „Dobrý člověk považuje dobro za svůj majetek. Veškeré vlastnictví je nebezpečné, protože přináší úzkost, ale vlastnictví dobra je nejděsivějším ze všech nebezpečí, protože otevírá propast mezi dobrým a zlým.“⁵⁴⁷ Estetika je Moltmannem nicméně i s těmito výhradami skrze hru výrazně rehabilitována vůči etice: jak ve sféře sociální, tak teologické.⁵⁴⁸

Vztah hry a vážnosti

K etice se, jak jsme popsali, Moltmann nepřímou obrací skrze otázku „co je vážné“. Ta se obdobně jako u Rahnera objevuje v různých podobách napříč jeho úvahami analyticky, kriticky i prakticky zaměřenými. Společným jmenovatelem takové tematizace je kardinalistická hra na pozadí. Právě subversivní aspekt hry vážnost v jejím běžném nominálním chápání relativizuje. Vážnost nemají věci a cíle kardinalistických her. Ty vytvářejí „v nevážných“ věcech umělé konflikty zvenčí vnášené hodnotou, a zároveň zastírají „vážnost“ svobody, vzájemných vztahů, navozují apatii. „Nikoho úmyslně nenapadáme, jak ve zlosti či lásce, protože už nikoho nebereme doopravdy vážně“.⁵⁴⁹ Svoboda a demonstrativní hodnota života naopak mají svou

⁵⁴⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 94.

⁵⁴⁸ Spariousova o dvě desetiletí mladší referenční monografie Spariosu, *Dionysus Reborn*. Naopak poukazuje na hluboký vztah hry a moci a je výzvou moltmannovskému vidění hry. V tomto smyslu není hra eticky neutrální, její „nesvobodné“ projevy nejsou pouhými epifenomény. Spariosu vyostřuje jako hlavní téma to, co Moltmann tematizuje jen okrajově.

⁵⁴⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 57.

zásadní vážnost. Vážnost Boží slávy (כ-ב-ג) v novém stvoření přichází k člověku jako otcův vztah k člověku jako dítěti, příteli, dává respekt a vážnost i jeho svobodě, a lásku jeho identitě. V praxi podstatu společenských vztahů odkrývá humor a člověk sám má svou svobodu, identitu odvozovat od volné hry kreativity, fantazie a svobodných vztahů. Vážnost historie se realizuje skrze hru možností, která se před námi otevírá. Až svobodná hra dává věcem skutečnou vážnost. Svobodná hra není vážností věcí, ale svobodu odkrývá a prolíná se s ní. Moltmann vyjmenovává celou řadu konkrétních příkladů: „hry, vtipy, karikatury, parodie, imitace, záměrná nepochopení, tance smrti.“⁵⁵⁰ Samozřejmě, ne každá hra vážnost věcí odkrývá, ne každá je „vážná“ coby nositel radosti a svobody. Neautentické kardinalistické hry jako průmysl entertainmentu či turismus jsou zbytečné, škodlivé. Na tomto schématu se prolínají konotace emocí: veselí, rej, pocit směšnosti. Ty jsou ovšem signální, ale nikoliv samy o sobě nositeli toho, co je vážné a nevážné. A naopak dokonce i utrpení, smrt, porobu, které jsou vážné par excellence, lze hrou zesměšnit, překonat. Vážnost není kvalitou sama o sobě, ani nedlí v nějakých věcech, vztazích či osobách, ale je kontextovým korelátem svobody, osvobození. To platí i v praktickém slova smyslu: „morální a politická „vážnost vytváření historie“ získává skrze hru „přístup k uvolněné radost bytí“, svobodná hra nečiní vztah k historii „povrchním, ale naopak jej chrání proti démonickému, zoufalství, sebezbožnění, sebenenávisti, posedlosti dokonalostí a rezignaci vůči nedokonalosti“⁵⁵¹. Vážnost a nevážnost nelze přitom „zprůměrovat“, do jakéhosi kompromisu. To Moltmann zásadně odmítá a převádí jazykový problém charakterizace hry zpět na otázku etiky. Kříž nelze redukovat na hru. Není možné zaujmout, jak to dle Moltmanna doporučuje Hugo Rahner, nějaké „vážněveselé“ etické stanovisko.⁵⁵² Teologie hry musí být dle Moltmanna fundována vyváženě (sic!) na základě (vyostřeně) etiky a estetiky. To platí i o církevní praxi. Na vážnosti liturgie je podstatný její extatický aspekt slavení.

Shrnutí: Moltmannova augmentace hry jako prima materie pro teologii

Pokusme se tento obsáhlý výklad shrnout. Co hra pro Moltmanna znamená a proč je vhodným nástrojem teologických úvah?

⁵⁵⁰ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 20.

⁵⁵¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 29.

⁵⁵² Tyto dva body, ve kterých Moltmann explicitně kriticky odkazuje na Hugo Rahnera, v dalším popíšeme blíže, v rámci shrnujícího srovnání Moltmannova a Rahnerova chápání hry.

Hra, která je zároveň tvůrčí, kardinální, a tím specificky lidská a projevuje se v ní skrze oslavu demonstrativní hodnota života, naplňuje lidskou svobodu a vede jak k autentické identitě člověka, tak i otevřeným a přátelským vzájemným vztahům mezi lidmi i autentické identitě kolektivů. Tvůrčí hry i slavení sdílí člověk s živou přírodou. Rozum a řeč mu otevírají prostor kardinálních her. Na jejich základě se konstituje výjimečné místo člověka ve světě i společenská organizace států. Tyto hry skrze sílu rozumu ale získávají vliv i na hry tvořivé a oslavné, lidská schopnost kategorizovat, uspořádat, hodnotit pak nejenom umožňuje člověku zajistit si v rámci stvoření bezpečí pro svou identitu založenou na svobodné hře, ale ovlivňuje komplex lidských her natolik, že člověk svou svobodu i identitu ztrácí. Již ne on svobodně vytváří a poměřuje hodnoty, ale sám sebe odvozuje od vůči němu vnějších reprodukčních úkolů a hodnotových žebříčků. Bezpečí hry svobody je nahrazeno iluzí bezpečí neautentických hodnot kardinalistických her. Člověk nepřekonal strach, ale naopak strach ho na pozadí hodnot, se kterými se nikdy není schopen poměřit, zcela ovládá. Tvůrčí hry a oslavu života nahrazuje apatie, ztráta vztahů k ostatním lidem, ztráta vztahu k sobě, ztráta vlastní identity.

Člověk se ocitá v bludných cyklech. Sám sebe odvozuje od hodnot, k nimž směřuje svým výkonem. Jeho biologický horizont mu ale neumožňuje výkon stupňovat, naopak ho neodvratně ztrácí, stává se nehodnotným, nepotřebným, neužitečným. Celý jeho život doprovází strach z tohoto neodvratného vývoje. Hodnoty, na nichž kardinalistické hry staví jeho identitu, směřují k nicotě. Jeho identita je se vším všudy odvozena od směřování ke smrti. Je v situaci neodvratného nebezpečí. To kompenzuje výkonem vůči hodnotovým cílům a nenávisť vůči těm, kteří jsou v rámci kardinalistických her v boji o tyto hodnoty konkurenční. Jeho herní profil ztrácí většinu svobody, pohybuje se v cyklech výkon – relaxace, agrese – apatie, samota - kompenzace.

Jeho identita je decentrovaná. Žijeme v nelásce, izolaci, naše radost je dána externími kardinalistickými hrami. Necítíme za sebe samé odpovědnost, podléháme apatii.⁵⁵³ Nepotlačitelná touha po svobodě nám dává pocit jako občasný smutek neustávající strach, kterému jsme vystaveni. “Jsme zajatci - přibiti ke svým vlastním pochybením a nedostatečným. Toužíme po životě, kdy bychom se s lehkým srdcem mohli smát, po opět nevinném, nezraněném světě, nespoutaném kardinalistickou hodnotou, bez hladu a strachu, bez viny a nevyhnutelné nutnosti. Neustáváme hledat chvilky štěstí, záblesky života - výšiny,

⁵⁵³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 39.

kteří vyčnívají jako vrcholy hor z pochmurných, úmorných rovin každodenního života. Marně „toužíme s Faustem “Posečkej, okamžiku, jsi krásný““⁵⁵⁴

4.2.4 Moltmannova teologie hry

Z předchozího výkladu je patrné, že obdobě jako Rahner, pracuje i Moltmann s osobitým a mnohvrstevnatým chápáním hry. Zaměříme se nyní na otázku, jak se takové pojetí hry v Moltmannově pojetí promítá do teologických souvislostí.

V části, věnované stručné charakteristice celku Moltmannovy teologie, jsme použili určité zjednodušující schéma. Moltmann se snaží teologii aktualizovat, skrze vhodné kontexty ji propojovat se současným světem, jeho rozpory. Ale „není to jen záležitost adaptace vůči duchu současnosti, musí to být také účast na utrpení tohoto času a odpor vůči těm, kdo je působí“⁵⁵⁵. „Křesťanská teologie se nestane relevantní tím, že připustí, aby byla určována kontextem současnosti, ale musí se držet svého určujícího středu a kritéria, jímž je ukřižovaný Kristus“⁵⁵⁶. Ústředním motivem jeho teologie je Kristem přislíbené Boží Království a jeho vztah k realitě žité perspektivou futurity, a to i v eschatologické perspektivě. Moltmannovi jde o překonání důrazu teologie na subjektivitu, jde mu o přijetí světa a o svobodu člověka ve světě.

Skrze svůj osobitý celkový dogmaticko-antropologický rámec pak Moltmann rozpracovává onen základní směr do konkrétních „programových prací“, doprovázených kontextovými „malými alternativami“. Zatímco půdorys výchozího programu zůstává nezměněn, Moltmann do určité míry mění základní rámec svého teologického myšlení, obohacuje jej o různé „experimenty“, tříbí je v dialogu a zkušenosti. Některé takové „alternativy“ mají pak i trvalý zpětný vliv na Moltmannovu následující programovou práci, protože se propisují do samého rámce, skrze něhož programová díla formuluje.

Moltmannovy experimenty s hrou v *Prvních, jimž je dána svoboda* do tohoto schématu dobře zapadají. Míří jak do zóny kontextů a rozporů, tak do i základního rámce, do Moltmannovy teologické „nárad'ovny“. Sem Moltmann zařazuje v *Prvních, jimž je dána svoboda* kromě futurity dějin a otevřenosti světa i marxistickou kritiku práce, Iwandovu interpretaci Lutherova

⁵⁵⁴ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 65.

⁵⁵⁵ Moltmann, *Theology Today*, p. ix.

⁵⁵⁶ Bauckham, *Moltmann*, p. 62.

učení o ospravedlnění, pojetí stvoření u Arnolda van Rulera, vlastní teologickou verzi negativní dialektiky, a své „moltmannovské učení“ o hře jako hře, které jsme právě popsali a které je, jak sám Moltmann uvádí, inspirováno zejména Buytendijkem a Gardavským. Takto dospěl Moltmann k určitým závěrům ohledně dynamiky sociálních změn, ke srovnávací kritické analýze svobody v pojetí křesťanství a dobového levicového humanismu, a konečně i ke skrze hru formulované eklesiologické strategii. Jak v Prvních svobodných, tak i v souvisejících textech se pak objevují i další zajímavé fragmenty kontextových teologických úvah se hrou souvisejících. Srovnáním těchto fragmentů, jejich zasazením do známé vrstvy „teologických rámců“ a současně za pomoci jakéhosi „reverzního teologického inženýringu“ kontextových závěrů formulovaných v těchto pracích, můžeme rekonstruovat hypotetický celkový model teologie hry, se kterým Moltmann implicitně pracoval (aniž by jej mimo ony dílčí publikované texty uceleně zaznamenal). Poznamenejme, že obdobně postupuje ve své monografii, věnované Moltmannově programatické trilogii⁵⁵⁷ i Richard Bauckham⁵⁵⁸.

Při naší rekonstrukci primárně vycházím z textu *Prvních, jimž je dána svoboda*, přihlížím ale i k pracím předcházejícím, především *Teologie naděje, Perspektivám teologie* a *Experimentu naděje*. Rovněž pro pochopení Moltmannova teologického myšlení o hře budu odkazovat na zmíněné vybrané práce, pocházející z následujícího desetiletí. Konkrétně jde o soubor kázání *Mocní bezmocní* a sborník *Nový životní styl*, který je z větší části upraveným výběrem *Církve v síle Ducha*. Vycházím tak z prostoru, vymezeného „trojúhelníkem“ programatické trilogie. Vztahu Moltmannovy teologie hry programatické trilogie samotné, stejně jako Moltmannovým dalším pracím, budeme v dalším ještě věnovat samostatnou pozornost.

⁵⁵⁷ A Moltmannem samotným vysoce ceněné

⁵⁵⁸ „Velké množství dílčích prací ze stejného období též napomáhá tomu, vytvořit si úplný obrázek a nahlédnout a vysvětlit vývoj jeho myšlení. Často se tyto práce vztahují k trilogii zásadních děl, jsou pro ně přípravou nebo ji rozšiřují. Bauckham

Stvoření z pohledu hry

Bůh stvořil svět bez vnější nutnosti, zcela svobodně. Stvoření, které se neodkazuje na cokoli mimo Boha, je přitom smysluplné⁵⁵⁹, je dobré, Bůh v něm nachází zalíbení. Jak coby tvůrčí akt Boží, tak Stvoření samo, jako jeho výsledek, má základní jedinečné vlastnosti hry - svobodu, autotelicitu smyslu, radost. „Bůh (ve stvoření) zjevuje svou slávu“. To je základem světa vůbec. Hra stvoření, hra slávy, Boží zalíbení poukazuje na „Boží hru jeho bezedné a nepostižitelné moudrosti“⁵⁶⁰. Svět tedy „nemá pevný základ, k němuž by věci byly pevně přibity“, je hrou. Tato „bezednost“ světa hry, v němž žijeme, není ale hrou libovolnou, kapriciózní hrou nějakého nietzscheovského démona, „pouští absurdity“. Je to stvoření Boží. Není chaotické, naopak obrazy stvoření ukazují, že hra stvoření chaos pořádá. Již známý verš Př 8,30, s Kralickými „Tehdáž“ (při stvoření světa) „byla jsem od něho pěstována, a byla jsem jeho potěšení na každý den, anobř hrám před ním každého času“, poukazuje na „Moudrost“, na dobrý smysl hry stvoření. Stvoření je svobodná vyrovnaná hra. „Pokud je svět takto stvořen svobodným Bohem, nemá základ ani v Bohu, ani v nicotě, pak je nutně jeho základem Boží dobrá vůle nebo radost - čili stvoření je Božskou hrou, hrou neomezené a nepopsatelné moudrosti.“ Jde o hru tvůrčí, hlubokým způsobem uspořádanou, oproti chaosu a skrze Boha jako tvůrce, a to platí i o místu, které má podle Gn1,28 ve stvoření člověk jako obraz Boží. „Hra je vhodným symbolickým vyjádřením toho, že stvoření není z nutnosti, že je výrazem Boží radosti, že v ní Bůh nachází zalíbení“, cituje zde Moltmann Hugo Rahnera. Jde o svobodnou Boží hru, hru Totaliter aliter.⁵⁶¹

Jaký cíl má takovéto stvoření? Bůh není Deus faber – není nucen k činnosti, aby se uskutečnil, nepotřebuje a ani nemůže mít svazující pevný cíl.; svět stvořil z radosti, má zálibu ve stvoření, vyjevuje ve všech věcech svou slávu. Oslavování Boží Slávy chápe jako cíl Stvoření i Calvin a Westminsterský katechismus. Moltmann přitom upozorňuje na to, že zde jde o něco jiného než o Boha jako ideu, již je třeba naplnit (jak to vnímá kupř. Feuerbach). Svoboda a neohraničenost stvoření nesměruje k nějakému pevnému dopředu známému cíli ani naplnění ideje, ale k plnému naplnění světa, jak byl stvořen, a možností, jež jeho neohraničenost v Boží

⁵⁵⁹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 24., kde Moltmann zároveň výslovně odkazuje i na Hugo Rahnera

⁵⁶⁰ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 24.

⁵⁶¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 23.

slávě stýká. Takovéto naplňování světa, v radosti a slávě, jež Bůh do stvoření vložil, volá k oslavě, svět je prostorem pro tuto oslavu a ona oslava je hrou; hrou se stvořením i se Stvořitelem. Čili existence stvořeného je sama o sobě paradoxním cílem - vyjevení se v existenci, v demonstrativní hodnotě bytí, která prostupuje živou přírodu - předvádění se, užívání si vlastní existence ve vzorcích, které nejsou prvoplánově převoditelné na přežití, resp. reprodukci. Tato radostná sebe prezentace, již Buytendijk odkazuje ke hře, je typická pro vše živé, tedy i člověka. „Stvoření je tudíž říší, v níž Bůh vyjevuje svou slávu, i tak se to tedy dá říct.“

Člověk ve světě jako jeho součást má podíl na svobodě stvoření. Ta je ale přístupná jen skrze bezednost, neohraničenost hry, která je základem stvoření. Jinými slovy, základem svobody nemohou být pro člověka jednotlivé součásti světa či myšlené konstrukty mimo svět samy o sobě. Právě kvůli svobodné hře je stvoření dobré, na jiném základu „se stane pouští, kde byla ztracena svoboda hry“. „Svobodný užívá svobody a hravě zkoumá její hranice“, a to se týká i Boha. Boží zalíbení ve stvoření, Boží sláva, je úzce spjatá s touto bezedností. Proto právě se v Starém zákoně sláva Boží objevuje v konotacích hrůzyplných obrazů. Bezednost hry Stvoření je nesmírně hluboká, Boží hra má kvalitu slovesa tvořit (כ- ה- (א, jde o tvůrčí hru, která člověka přesahuje. Hospodinu nelze hledět do tváře. Bezednost hry mezi Bohem a člověkem ale neznamená, že Bůh je apatický nebo neosobní. Projevuje „vášnivý zájem o Izrael, trpí, když Izrael vzývá modly“ (a tím se mu vzdaluje)⁵⁶², je deuteronomicky vášnivě milující, žárlivý, živý, do jeho rukou „je strašné upadnout“. Ale je i podporující, skrze rituál, smlouvy, sliby, proroky, řády, přikázání. Člověka směřuje, aby v bezednosti nacházel jistotu pro svobodnou hru, která Boha a člověka spojuje. „Země je Boží, neponechal ji ani samu sobě, ani člověku.⁵⁶³” Podstatné je, že Bůh stvořil svět pro své zalíbení, radost. Právě tu s ním člověk skrze svobodnou hru může sdílet, právě tuto radost s ním Bůh chce sdílet a rozvíjet. Člověk je Boží naděje, Boží utopie⁵⁶⁴. Člověk je dítě Boží, právě skrze hru má přístup ke svobodě v tomto stvořeném světě, který sám je výrazem neohraničené svobody, skrze hru jsme ve stvoření v kontaktu s totaliter aliter. Bůh pro tuto hru člověku dává i potřebnou jistotu, bezpečí. ”Realita ve svých nejhlubších základech je důvěryhodná, protože je “dobrá”⁵⁶⁵. Výrazem bezpečí je ve Starém zákoně duha, znamení smlouvy. “V písku pouště, bouřích, dobách sucha i záplav nebyla příroda podřízena

⁵⁶² Moltmann, *The open church*, p. 23.

⁵⁶³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 20.

⁵⁶⁴ Moltmann, *The Experiment Hope*, p. 27.

⁵⁶⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 11.

člověku, člověk byl vystaven na milost přírodním silám ...a přesto Izrael uznává Hospodina jako stvořitele, věří, že jeho stvoření je dobré, nenechá se zviklat.”⁵⁶⁶ “Přírodní katastrofy a hrůzy lidských dějin nemohou vymazat ono Boží “ano” stvoření a člověku.”⁵⁶⁷ Ono bezpečné místo člověk spoluvymezuje. „Stvoření skrze oslavu, rituál směřuje do historie“⁵⁶⁸, člověk uspořádává sám sebe, svoje společenství, svůj vztah ke světu. Takové bezpečí, vyjádřené ve hře liturgie, rituálu, které je zároveň hrou sebeprezentace, „vytváří povědomí historie a uspořádává pomocí vzpomínek budoucnost.“ Emancipuje vůči bezednosti, vůči „hrůze historie“.⁵⁶⁹

Pozadím smluv, slibů, příkazů, coby vztahů Hospodina vůči člověku jsou též etické nároky. Sublimnost Boží slávy ve stvoření je úzce vázána na Boží svatost, svrchovanost, panování. Etické vzorce jsou zásadní i pro utváření mezilidských vztahů. Etické nároky odvozené od panování jsou v přímém a často velmi napjatém vztahu vůči radostnosti, oslavě, angažované lásce. Bůh Starého Zákona člověka směřuje, jako “dítě”, eticky, autoritou, ale i Slávou jako tvůrčím příkladem. Obrazem takového směřování je Mojžíš, otcovsky⁵⁷⁰ “obávaný a zřídka kdy milovaný.”⁵⁷¹ Ten samý Mojžíš je ale i vůdcem ke svobodě, vůdcem, překračujícím všechny hranice. „Pro utlačované... zní Mojžíš jako Marx nebo Mao. ... jsou připraveni k exodu, dlouhému pochodu za lepší budoucnost. Mojžíš znamená svobodu.”⁵⁷² Je i prototypem válečníka, hrdiny, stejně jako sám Hospodin.⁵⁷³ Etika vychází z lidského rozumu, hodnot, kardinálních her. Jejich tendence dominovat vytváří ve stvoření napětí, které ve Starém zákoně exponují proroci, ale po svém i ostatní knihy, od Pentateuch přes dějepravné po mudroslovné.⁵⁷⁴ Toto napětí je obrazně v souvislosti s Hospodinem vyjádřeno vztahem mezi Hospodinovou slávou a panováním, „které Bohu křesťanská tradice přisuzuje jako klíčové atributy. Panování odkazuje k poslušnosti, „etické existenci“, Slávě Boží nádhery, krásy, vlídnosti, laskavosti - na lidské straně odpovídá radost, obdiv, chvála. Čili „estetická existence“ radosti v přítomnosti krásy.“⁵⁷⁵ Společným jmenovatelem panování a slávy je obecenství. Jedno od druhého jsou

⁵⁶⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 22.

⁵⁶⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 10.

⁵⁶⁸ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 29.

⁵⁶⁹ Zde odkazuje Moltmann na Mirceu Eliade Moltmann, *The open church*, pp. 66–67.

⁵⁷⁰ Moltmann v této souvislosti poukazuje na Freudovu práci ‘Člověk Mojžíš’, skrze něhož analyzuje komplexy vztahu k otci, dětský strach”. Moltmann, *The power of the powerless*, p. 13.

⁵⁷¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 13.

⁵⁷² Moltmann, *The power of the powerless*, p. 113.

⁵⁷³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 21.

⁵⁷⁴ Vyostření je nalezneme zejména v Jobovi

⁵⁷⁵ Motiv krásy v souvislosti s Boží slávou v teologii zastihuje obvykle etika; jen Karl Barth v moderní křesťanské tradici Bohu přisuzuje krásu, právě s odkazem na lásku a slávu Boží, která vyznačuje radost.

neoddělitelné, i co do povědomí o Bohu, i co do života víry. Panování nelze redukovat na slávu a slávu na panování, právě proto, že obé svým způsobem obecnství konstituují a tmelí. Panování a jeho autorita vnáší do stvoření řád, je základem pro manifestaci radosti ze stvoření ve slávě. Sláva skrze svobodnou hru řád oslavuje, raduje se z něj, a zároveň jej neustále přeznačuje, přetváří. Jedno vysvětluje a neustále rozvíjí druhé a chrání je před nedorozuměním.

Stvoření je hrou svobody, na ní se člověk podílí, rozvíjí krásu, pestrost stvoření⁵⁷⁶, zároveň má mandát je po svém normativně pořádat, panovat. Má mandát k zabíjení ostatních tvorů, k vládnutí. Dochází k vzniku etiky, společnosti, kardinálních her i k transferu strachu⁵⁷⁷. Člověk je obrazem Božím, jeho vyslancem a slávou na zemi⁵⁷⁸, a to i ve svém rozumovém uchopování světa a aktivním konání.

Pád a kardinalistické hry

Na týchž obrazech ale zároveň vyvstávají obrazy pádu, vzniku Zákona, modloslužby, odcizení vztahu člověka a Boha, a to skrze zabřednutí do Zákona. Zákon člověku umožňuje nad světem stále efektivněji panovat. Rozum a kardinální hry ovšem přetvářejí člověka samého, společnost, i Stvoření, přetvářejí svobodu člověka. Svobodné tvoření a slavení jsou přeznačeny ve prospěch kardinalizujícího rozumu. Rozum, který člověku umožňuje panovat, opanoval člověka samotného. Vytváří statický obraz světa a člověka zasazuje do tohoto mustru, implantuje mu věcnou identitu a účel této identity staví na hodnotových žebříčcích takového iluzorního obrazu, idolu, modly. Tento řád vytváří mezi lidmi nerovnost, protože nevychází ze hry stvoření, Boží lásky, člověka jako obrazu Božího, ale z kardinalistické logiky věcí a účelů.

Vytváří mankurtizovaného člověka: někdo je jeho zajatcem v mysli a těší se relativnímu hmotnému komfortu, ale mnozí jsou tímto řádem vykázáni v útisku jak své osobnosti, tak stavu hmotné bídy a deprivace. Bez ohledu na místo konkrétního člověka v tomto řádu je takový jedinec ale vystaven systematickému tlaku legitimizujícímu tyto poměry. Tento tlak vychází z idolatrie výkonu, úspěchu, na které je i vázán pocit uspokojení a radosti: „..... hlad po radovánkách, majetku, moci - žízeň po uznání skrze úspěch a obdiv, to je hřích moderních mužů

⁵⁷⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 4.

⁵⁷⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 4.

⁵⁷⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 8.

a žen.”⁵⁷⁹ S tím ale souvisí i vymezení, soutěžení, závist, a zároveň permanentní pocit nedostatku, nedostatečnosti. Ovšem, „uspokojení potřeby jen vyvolá další potřebu. Z lidí jsou žravé obludy. Trýzní je neuhasitelná žízeň po životě, nenasytitelný hlad po moci. Čím více mají, tím více chtějí, jejich apetit je nekonečný a nelze ho nikdy uspokojit”⁵⁸⁰

Tento pocit nedostatku, hladu po radosti na úkor druhého, „vychází ze strachu ze smrti, a ten je vyjádřen hladem po moci.”⁵⁸¹ Vede k závisti, nenávisti, agresi, eskalaci nepřátelství. „Oko za oko,... člověk se stále víc podobá svému nepříteli.”⁵⁸², „ve vzájemné nenávisti jsou si (člověk a jeho nepřítel) stále více podobní,... v cyklu odvety se člověk člověku stává d'áblem.”⁵⁸³ Je to nekončící eskalace, „smrtná spirála”. Že je někdo dobrý, končí „apokalyptickým vyhlazením údajně špatných protivníků.” „Nenávist pozře nenávidějícího”, nepřítel je odlidštěn, je pouhou „žlutou krysou”, „negrem”⁵⁸⁴.

Pád je takto úzce vázán na kardinalizující racionalitu, racionalitu účelu. Ta se v nedávné historii propisuje do prudce se rozvíjejícího ekonomického myšlení. Současnost situaci pádu stále více vyostřuje a amplifikuje. To odpovídá rámci, ve kterém Moltmann o hře hovoří v souvislosti se současnou společností, kdy se soustředí zejména na kritiku práce a výkonu, a s nimi spjatého relaxačního konzumu. Jde o nabídkové a poptávkové strany jedné mince, totiž společenské organizace zaměřené na finanční ziskovost. Kardinalismus, byť jako koncept i jako termín vychází z ekonometrického modelování lidského chování, se ovšem zcela přirozeně projevuje i v technickém myšlení, které namnoze na ekonomické váže. Toto myšlení se ale etablovalo i v našem chápání živé přírody. To je téma, které se objevuje u Buytendijka, který poukazuje na to, že hlavní proud dominantně evolučně uvažující biologie, se snaží jakékoli jevy primárně chápat jako právě jen evolučně podmíněné (a tudíž podřízené účelu evoluční úspěšnosti). Přitom je ale zjevné, „že ptáci zpívají více, než by jim Darwin dovolil”, velká část jevů a aktivit má prostě jiný původ či význam než evoluční telos, který jim fascinovaně pod vlivem kardinalismu přisuzujeme. Evolucionismus je formou anticipativního myšlení, odvozujícího vše nové extrapolací z již daného. Takovéto analogické myšlení směřuje k tomu, fixovat a upevňovat status quo, a vnímá naopak jako ohrožující vše odlišné. Nástrojem tohoto myšlení je pro Moltmanna plánování. V opozici pak stojí myšlení dialektické, které pracuje s radikální a

⁵⁷⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 132.

⁵⁸⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 132.

⁵⁸¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 132.

⁵⁸² Moltmann, *The power of the powerless*, p. 52.

⁵⁸³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 59.

⁵⁸⁴ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 94.

ze současnosti přímo neodvoditelnou jinakostí, otevřením nového, jehož potence byla dosud skryta a, kardinalisticky neuchopitelná, nového, ve své novosti se současností nesrovnatelného. Takovéto nové nelze plánovat, lze je pouze anticipovat. Analogické myšlení, plánování, kvantifikace, jsou koreláty kardinalismu, na jednu stranu opřeného o nicotu, na druhé směřující k eskalaci, vyvyšování. Ze své podstaty vedou ke statickému obrazu světa, konzervatismu, moci, nerovnosti a útlaku, které se v takovémto statickém rámci amplifikují. Jde o jakýsi “balíček” pádu, Zákona, který člověka a stvoření, ve kterém člověk žije, spoutává a fixuje na smrt. Zákon a jeho kardinalistické myšlení, založené na analogickém myšlení, měřitelnosti a plánování, je vrcholným lidským konstruktem, který v současné společnosti dominuje veškeré vztahy, ba i samu kolektivní a individuální identitu člověka. Jeho součástí je zároveň étos pokroku, totiž změny ve smyslu plánovatelné extrapolace. Sama povaha Zákona, jeho staticčnost, ovšem pervertuje jeho nepopíratelnou dílčí úspěšnost v ideologickou a existenciální modlu, a oč víc tato ideologie vytěšňuje utrpení, smrt a nicotu, o to hlouběji a intimněji v nich tkví a situaci pádu upevňuje. Pro Moltmanna sem spadá „ekonomie volného trhu, potřeb, růstu a puzení k expanzi.“ Jde o „smlouvy smrti. Smrtící sázky na lidskou úzkost“⁵⁸⁵, které jsou “bludnými kruhy síly a odplaty”. Naše sociální, politická a ekonomická realita těmito cykly kardinalistických her konstituovaná, jsou “boje v temnotě”⁵⁸⁶.

Potřeby nikdy nekončí, ale jejich počátek je právě v nicotě, pokusu najít svou identitu ne ve svobodné hře, ale skrze kardinalistické hry v hodnotách tohoto světa, ve věcech. To je ovšem ona démonická pustina, nicota, smrt. Je pozadím všudypřítomného strachu, osudového strachu, že podlehnu silnějšímu, že nedokážu plnit výkonové cíle, strachu ze ztráty účelu, užitečnosti, smyslu, identity. Život v takovém strachu ovšem nevyhnutně směřuje právě k tomuto stavu. Z této cesty ke smrti není východiska a před strachem úniku. Kardinalistické hry člověku pomáhají tento strach vytlačit, jde ale o neautentické, vnější bezpečí, které nespočívá v Bohu skrze bezednost svobodné hry, ale ve srovnávání, vymezování a nepřátelství, srovnávání “spravedlnosti a nespravedlnosti”, toho, kdo je “věřící a nevěřící. Každý je uvězněn ve své kleci, vrána sedá k vráně. Kdokoliv je jiný a chce něco odlišného, mě znejišťuje”⁵⁸⁷. “Nechceme dát nepřátelům šanci, tak ničíme své vlastní. Věci, ve kterých přitakáváme životu, ztrácíme: pocity, spontánní city, bratrství, radost z existence.

⁵⁸⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 133.

⁵⁸⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 35.

⁵⁸⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 94.

Situace pádu člověka “ je jeho bezbožnost a opuštěnost Bohem.”⁵⁸⁸ Odcizenost Bohu, ztráta svobody a strach ze smrti vedou k sebezahleděnosti a ztráty kontaktu s Bohem. Bezbožnost vede k pocitu opuštěnosti Bohem a ten k strachu smrti, ke sžírající touze, jak jsme již popsali, ve světě pod vlivem kardinalistických her neukojitelné.⁵⁸⁹

Moltmann jako na symptom poukazuje na současnou obsesí zdravím. Koncept zdraví jako kondice těla je opět jen formou strachu ze smrti a sebenávisti, bulimicko-anorektické hry. “Smrt nás pohltí, poté, co jsme my sami vše pohltili“⁵⁹⁰, budujeme “dům na písku hrdosti ze zdraví a bludu úspěchu - čili na propasti strachu.“⁵⁹¹ Proti tomu, pointuje Moltmann, “skutečné zdraví je silou žít, silou trpět, silou zemřít. Není to stav mého těla, je to moje schopnost vyrovnat se s tímto stavem.“⁵⁹² Tím, že na tuto schopnost rezignuji, jen přenáším strach sám na sebe a svou identitu mimo sebe.

Člověka vymezuje vztah k Bohu. V něm pokusy vymezit se zvenčí nutně selhávají.⁵⁹³ Panování, místo aby mu poskytlo bezpečí ke svobodné hře, směřuje vůči sobě samému. Tento konflikt člověka se sebou samým, člověka, který je obrazem Božím, jeho vyslancem, má být jeho slávou na zemi, a nelze jej zabít, začíná již bratrovraždou Abela.⁵⁹⁴ “Člověk zneužil svobodu, kterou dostal”⁵⁹⁵

Zákon, jak jsme popsali, vytváří pevné struktury pravidel společenského soužití, vytváří řád. Umožňuje identifikovat hrozby a předejít jim, umožňuje efektivní intervenci v situacích strádání a bolesti. Bolest a utrpení ale není to jediné, co člověku brání v přístupu ke svobodě a radosti. Člověk nemá identitu, ztrácí schopnost opravdové radosti i kontakt s bližním, je jen sám sobě přítelem ve světě bez srdce a duše⁵⁹⁶, fixovaném na modly, je jejich pouhou replikou. Ale “Bůh nechce kopie, chce originály.“⁵⁹⁷ Člověk přestává být nositelem Boží slávy jako coby Boží obraz, a tím i stvoření ztrácí svou slávu. “Tím Bůh trpí, ale má nekonečnou trpělivost, čeká na návrat člověka (ke hře) nového stvoření jako na návrat marnotratného syna.”⁵⁹⁸

⁵⁸⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 132.

⁵⁸⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 144.

⁵⁹⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 133.

⁵⁹¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 145.

⁵⁹² Moltmann, *The power of the powerless*, p. 142.

⁵⁹³ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 50.

⁵⁹⁴ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 8.

⁵⁹⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 41.

⁵⁹⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 133.

⁵⁹⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 39.

⁵⁹⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 10.

Nové stvoření jako nová hra

Nastala tedy situace, kdy ve svobodné hře stvoření člověk hru „kazí“, tím, že podléhá kardinalistickému hrám. Tím hra jeho identity není svobodná, podléhá Zákonu, smlouvě smrti, která má původ v dominanci panování kardinálních her. On sám spolu se ztrátou svobodné hry ztrácí i kontakt s Bohem, upadá do bezbožnosti, přestává být vyslancem Božím, ztrácí slávu a to platí skrze člověka i o všem stvoření. A právě zde se skrze Krista prolomuje nové stvoření. Nové stvoření není korekcí stvoření samotného, nějakým resetem či bugfixem, řečeno dnešní mluvou. Bůh vtělením reaguje na situaci, do které člověk a lidstvo dospělo, na odcizení svobodné hře stvoření. Stejně jako v případě stvoření, ani nové stvoření není ale vynucené, Bůh jedná z milosti, lásky a, záliby ve svém dobrém stvoření. Skrze vtělení člověku ukazuje, že je jeho spoluhráčem ve hře stvoření, poukazuje ke svobodné hře. Ukazuje mu, jak se vymanit z dominance kardinalistických her, jak se stát dobrým hráčem her svobody. To je pak christologické jádro Moltmannovy teologie hry vůbec. Kristus je proto zlomem zejména pro člověka, nedochází ke „korekci“ stvořeného všeobecně, ta není nutná, stvoření je přece dobré. Dochází ke změně na úrovni hráče. Život člověka se stává „novou hrou“. Skrze tuto novou, autentickou hru svobody člověk překračuje stereotypy Zákona, fixace úspěchu, moci, ale i strach a ultimátně i smrt. Člověk se znovu stává svobodným spoluhráčem ve stvoření, ale i mezilidské vztahy se v novém stvoření povyšují na novou úroveň. Přátelství, církve jsou jejími nositeli. I solidarita získává novou kvalitu. Etický legalismus Zákona je překonán Kristem, láskou, a to i v ultimátních polohách: „vědomá oběť za přátele a jejich život... vychází z radosti Boha i lidí.“⁵⁹⁹ Skrze svou svobodnou hru se připojuje člověk znovu k Boží slávě, hře stvoření, jeho hra získává novou kvalitu a i stvoření samé, jež je též hrou, skrze takovou novou „dobrou“ hru lidského hráče⁶⁰⁰, hru oprostěnou od „podnikatelů hry“, od „kazičů hry“, se stává lepší hrou, osvobozenou od dominance her kardinalistických, svobodnou hrou, ve které Bůh nachází své zalíbení. Zároveň jeho vztah k člověku nabývá rozměru „Ty“, zcela osobního přátelství skrze Krista. „Toto mluvil jsem vám, aby radost má zůstala u vás, a radost vaše aby byla plná.“⁶⁰¹

⁵⁹⁹ Moltmann, *The open church*, p. 57.

⁶⁰⁰ Zde Moltmann navazuje na svou teologii naděje. „Je-li příslib skrze naději, pak jsou dějiny otevřené, plné nečekaných možností, kterých jsme zatím nevyužili...“ K tomu blíže Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, p. 47.

⁶⁰¹ Moltmann cituje J 15,11 a dovozuje, že zde se z ‘učedníků’ stávají ‘přátelé’ Moltmann, *The open church*, p. 57.

S novým stvořením přichází „augustinská obrátka“: „...užívali jsme dlouho Boha, abychom si užili světa..., nyní, užijeme si Boha skrze svět...“ „Bůh mentor se postupně vytrácí..., můžeme užít *fruitio Dei* et se invicem *Deo*. Zalíbení k Bohu, zbavené všeho útisku (Zákona).“⁶⁰² Takto přichází skrze nové stvoření Boží království, které se naplní v eschatonu.

Eschaton a hra

Eschatologická perspektiva je pak dovršením nového stvoření. Spolu se smrtí, utrpením, pomine zcela Zákon, účelovost cílů, bude přeznačena i etika. Stvoření bude dovršeno esteticky orientovaným eschatologickým překvapením. S Lutherem Moltmann poukazuje na eschaton jako hru kosmického rozměru. „Boží krása vše naplní skrz naskrz... Stvořitel přichází, aby je našel a radoval se s nimi.“ Řečeno jazykem hry a estetiky: „Bůh přichází ke svému Stvoření, a když muži a ženy jdou vstříc s tvořivou vnímavostí, budou svobodní, půvabní a líbezní.“⁶⁰³ V eschatonu pomine dominance výkonu, podle Zach 9.9ff „Ne sláva vítězství“ ... „Bůh jede na oslu“ nejde o to „být skvělý výkonnostně, výsledky nebo mocný v boji soutěže“, komentuje Moltmann.⁶⁰⁴

Eschaton ovšem nelze popsat naším jazykem, nejlépe o něm lze hovořit v metafoře světa jako hry, světa jako dítěte, jak jsme již popsali. Eschaton bude naplněním hry stvoření, naplněním i tělesným, naplněním v obecnství s Bohem. Naplněním podle 1J 3,2, kdy „podobni jemu budeme; nebo viděti jej budeme tak, jakž jest“. Člověk bude moci pohlédnout Bohu do tváře. Tím, pointuje Moltmann, „se naplní hadův příslib z ráje, ovšem z Boží iniciativy“ (přizvání ke společné hře). To obnáší „Sklizeň, pro každého dost, každý dostane svůj podíl“, „ba víc než jen sklizeň, oslava!“⁶⁰⁵ Stejně jako Rahner používá i Moltmann Hippolytův obraz „tance člověka s Kristem“, dodává, že v této „láskyplné poloněze Kristus vede krok“. Kristus a Duch jsou již v tomto světě poukazem k eschatonu, skrze hry svobody, skrze Království Boží.

⁶⁰² Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 69.

⁶⁰³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 20 dává Moltmann eschaton do souvislosti s Ž24.

⁶⁰⁴ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 23.

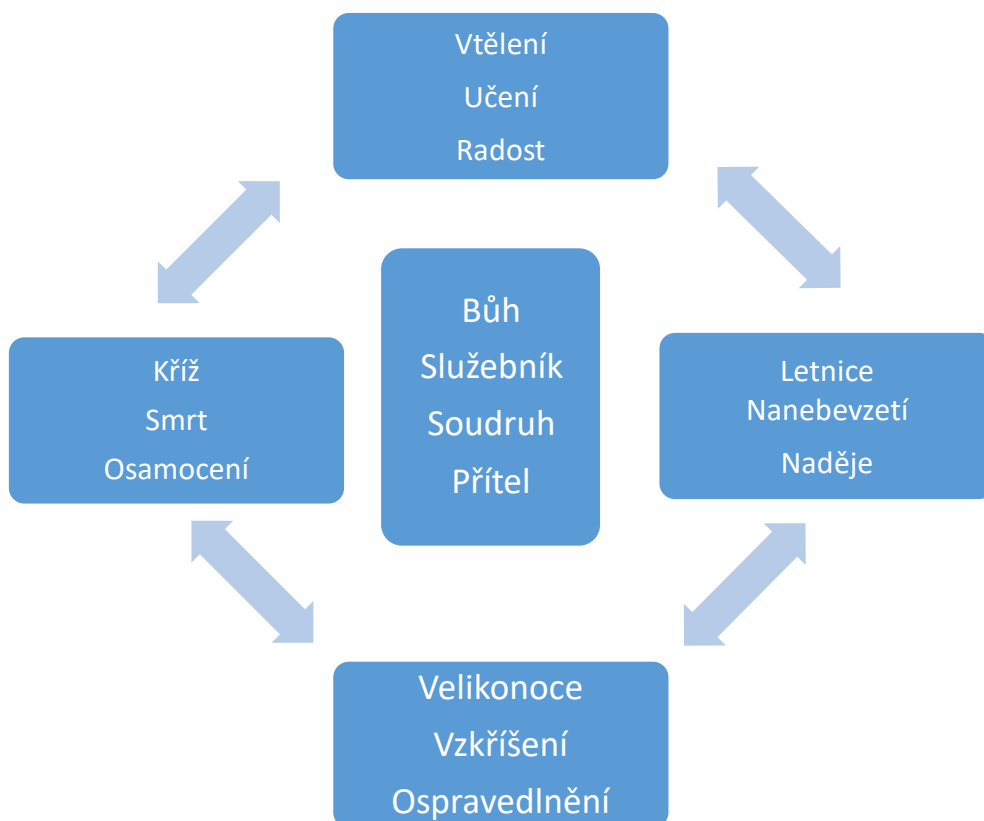
⁶⁰⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 32.

Schematizace Moltmannovy teologie hry

Pro bližší přiblížení se i při popisu Moltmannovy teologie hry pokusíme o určitou schematizaci a současně i pro lepší orientaci i vizualizaci. Obdobně jako u Rahnera, není cílem přesně reprodukovat Moltmannovo teologické zpracování hry, ale naznačit, v jakých dílčích funkčních vztazích v něm hra operuje. U Moltmanna do tohoto schématu do hry vstupuje pád a Kristus jako událost, jako zlom historický, symbolický i teologicky funkční přechodový můstek, který má zřetelnou vazbu na to, co předchází a co navazuje.



Tomuto rozvrhu Stvoření, úzce spjatého s Bohem samým, odpovídá přirozeně i Moltmannova christologická teologie. Stejně jako v otázce vztahu Boha a Stvoření je i zde pivotem úvah vztah pádu a příchodu království, otázka vztahu tohoto světa a eschatonu. Ekonomie spásy je hlavní kontext Moltmannových christologických úvah o hře. Krista nahlíží Moltmann ve čtyřech tradičních typologických polohách, které teologicky granulárně tematizují Boží vztah k člověku: vtělení, působení a pašije, vzkříšení, nanebevstoupení. Ty navzájem opět v jejich vnitřní dynamice, ve vztahu k Bohu, ke stvoření, motiv hry osobitě pojí. Ekonomie spásy je v Prvních svobodných ekonomii hry. Jak uvidíme, přestože z této herní ekonomie Moltmann v jistém smyslu vyčleňuje kříž, místo kříže, i zde na pozadí hra zůstane nakonec silným motivem.



Jak jsme popsali výše, člověk ztratil schopnost svobodné hry, odcizil se Bohu. Starý zákon je svědectvím Boží lásky k člověku, jeho trpělivosti, a zároveň přehledem různých, vesměs přímých strategií, kterými Bůh člověku svobodu, svobodnou hru opětovně otevírá. Smlouva s Noem, s Abrahamem, různé epifanie, exodový příběh, vidění proroků. "Člověk získal vše, co potřeboval pro spásu svobody. Nedokázal ale změnit sebe." Přestože Bůh člověka otcovsky vedl, člověk je pod vlivem kardinalistických her natolik, že i když Bůh přímo koriguje strukturu moci, útlaku, nesvobody, nebo člověka explicitně vede k její demontáži, vnitřně člověk nepřekonal idolatrii kardinalistických hodnot. K dosažení svobody "vnější osvobození nestačí."⁶⁰⁶ Kardinalistické hry vždy začnou dominovat, svoboda člověka je znovu ztracena, blízkost Boží v zalíbení a slávě stvoření se vyprazdňuje na zbožnost Zákona. Člověk přes Boží iniciativy popsané ve Starém zákoně zůstává vždy znovu opuštěn.

Vtělení

Bůh svou trpělivost, angažovanou lásku, věrnost smlouvě, svému slibu osvědčuje i nadále. Přichází vtělení, které se liší od otcovských, direktivních a přímých intervencí popsaných ve Starém zákoně. Bůh ze své iniciativy sestupuje k člověku, na jeho odcizení reaguje přiblížením. Přímou intervencí nahrazuje nepřímá metoda trpělivé korekce.

Vtělením se Bůh zpřítomňuje jako konkrétní součást stvoření, v lidské tělesnosti, omezené sociálními, ekonomickými i politickými podmínkami. Vtělení je svobodným projevem Boží milosti k člověku, vtělení spadá do registru hry⁶⁰⁷, vychází ze zalíbení a nelze ho násilně racionalizovat.⁶⁰⁸ Člověk jako obraz Boží je hře otevřený, proto Božství může do člověka vstoupit, aniž by se tím měnil řád stvoření, člověk sám. Vtělení ke stvoření odkazuje. Narození Ježíše v Bibli je spojováno s "dobrou vůlí", vzkříšení se "slávou" - čili Bůh není nijak ke vtělení „nucen“, externě či tak, že by ho potřeba člověka napravit ke vtělení „donutila“. Bohu se "zlíbilo" tak učinit. Nebyla to tudíž nutnost, ale ani rozmar - zjevení skrze Ježíše odpovídá "nejhlubší Boží povaze" - příběh vtělení nelze proto objasnit příčinnými vztahy, ale, obdobně

⁶⁰⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 41.

⁶⁰⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 31.

⁶⁰⁸ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 34.

jako je tomu u „prvního stvoření“, pouze estetickými kategoriemi hry. To platí o vztahu vtělení a dějin; stvoření je zaměřeno na dějiny, ale vtělením dějiny směřují k novému stvoření.

Skrze vtělení demonstruje vtělený Bůh v Ježíšovi svobodnou lidskou hru. Slovo se stalo tělem. Naplňuje se tak proroctví Is 9.2-7, “osvobození přichází nikoliv silou, Hospodinovým vítězstvím, ale skrze odzbrojující narození Božského dítěte. Jediný střed, jedinečná událost, konečné obrácení všeho, obrácení, které se stane přímo nám.”⁶⁰⁹ Božské dítě prolomí bludné cykly kardinalistických her, jejich legalistický Zákon, nahradí je zákonem zapsaným v srdci, jak to popisuje Jer 31,31-34. Kristus je pravý člověk, a v tom je zde pro Moltmanna klíč ke Kristově spásnému působení, od narození, přes život a učení, cestu do Jeruzaléma, událost kříže, vzkříšení a nanebevstoupení. Kristus odvozuje svou lidskou identitu od hry stvoření, svobodné hry, otevřené člověku jako hra sebevyjádření v obecnství s bližními, Bohem samým.

Stvoření, prostor lidské svobodné hry se ovšem nezměnil, pouze Zákon, kterým jej člověk pořádá, se z legalistické podoby pod dominancí kardinalistických her se stává zákonem lásky. Vtělení je novým stvořením, stejně jako první stvoření projevem „svobodné hravosti“ a směřuje k tomu, aby člověk dosáhl osvobození, osvobození z područí kardinalistických her. Nejde zde o "opravářův zásah" do stvoření samotného. Jde o změnu, nové stvoření ve smyslu cesty ke svobodě. Skrze Krista se v imanenci Bůh sám stává ve stvoření naším spoluhráčem, spoluhráčem, který svým osobním příkladem ukazuje, jakou radost, slávu svobodná hra člověku dává, a zároveň, jak obstojí oproti utrpení, porobě. Ono napětí mezi svobodou hry a Zákonem, smrtí, područím kardinalistických her, má zřetelný biblický výraz - při narození se u Lukáše zpívá a panuje veselí, ale protipól je Golgota se smrtí a utrpením, kde Nový zákon používá slovník z oblasti otroctví, práce, utrpení. Vzkříšení pak naopak, doprovází opět slavení vítězství nad smrtí. Smrt je zesměšněna (Luther, Gerhardt). Toto veselí doprovází ovšem vždy povědomí kříže (raná církev slaví dohromady vzkříšení s poslední večeří, v eucharistii je oslava vítězství s odkazem na smrt na kříži jako spásný čin). Skrze Krista získává vztah stvoření a svobody, herní rozvrh svobodné hry, novou plasticitu. Stvoření je skrze Krista radikálně pro člověka nové, aniž by je Bůh musel nějak konkrétně upravit.

Vtělením se mění i perspektiva Božího panování, Božího království. Skrze Kristovo obecnství s člověkem, Kristovo přátelství vyvstává jeho tvůrčí rozměr, vztah ke svobodné hře stvoření. Perspektiva království Božího, která s Kristem přichází, tím překračuje, jak jsme již popsali, moc smrti. Člověk se vymaňuje Zákonu, skrze svobodnou hru znovu nachází sám sebe i blízkost

⁶⁰⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 29.

Boží. "Království" je "domovem identity."⁶¹⁰ „Znovuzrození v Duchu kombinuje náš izolovaný omezený život s Božím slibem pro celý svět. Náš život je fragmentem smrti, ale stává se fragmentem nadcházející krásy Království.“⁶¹¹

Kristus tak poukazuje i na nový rozměr Boží slávy. Sláva, coby estetický atribut Boží suverenity a svobody je ve starozákonní tradici člověku nepřístupná, jak jsme již popsali. Starozákonní כבוד, označuje jak Boží slávu, tak ale i strach z ní. Proto je vizuálně Bůh spojován s ohněm, bouří. Pohled na Hospodina člověk neunes. ⁶¹² Vtělením ale Bůh přichází ve své slávě přímo mezi nás. V Novém zákoně sláva odkazuje na božskost Otce i Syna, nejen na eschatologickou budoucnost⁶¹³. Slávou Otec Syna vzkřísil (Ř6,4; 1 Pt1,21); tím je Syn pozdvižen do Boží budoucnosti a tato budoucnost skrze něho vstoupila i do přítomnosti (1Kor2,8; Sk7,2). "Kristus je Bůh zástupů i Pán slávy, ale jeho sláva je hrou, ne etickým vítězstvím hrdiny“, konstatuje Moltmann s odvoláním na Pavlovy epištoly a Luthera. ⁶¹⁴ "Máme-li o slávě uvažovat jako o panování, je třeba přidat také ideu krásna.“⁶¹⁵ Namísto hrůzyplné Hospodinovy slávy Starého zákona, na jehož tvář člověk nemůže pohlédnout, „Krista poznáme tváří v tvář“⁶¹⁶; z jeho tváře vyzáruje Božský jas. Jas doprovází Ježíšovo narození, stejně jako vzkříšeného Krista. Sláva je i takto přeznačena směrem ke krásě. "Boží krása spasí svět.“⁶¹⁷

Moltmann poukazuje na význam jasu v Janově evangeliu. Jen u něj se objevuje i za Ježíšova života. To je „důležité a signální - Bůh projevuje svou slávu ve slabosti (pašijové). Je oslaveno utrpení pod Zákonem; přitom, kdy věřící je ospravedlněn vírou pro víru (Ř1,17), je změněn ze slávy ke slávě (2Kor3,18). Tedy ze slávy útisku od moci, která slávu ztratila, ke slávě obecnství s Ježíšem i Bohem s "odkrytou tváří", nemusí se před ním již skrývat kvůli strachu či studu.“

⁶¹⁰ Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, p. 53.

⁶¹¹ Moltmann, *The open church*, p. 40.

⁶¹² Viz Ex 33,20

⁶¹³ Starozákonní tradice předpokládá přímý vztah člověka, i vizuálně, až v eschatonu, viz kupř. Jr 31,34.

⁶¹⁴ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 23.

⁶¹⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 24.

⁶¹⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 39.

⁶¹⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 27.

Kdo? Ježíš

Ježíš je viditelným obrazem neviditelného Boha. Ježíš je Boží Syn. Zviditelňuje, co měl Bůh v úmyslu, když nás stvořil jako svůj obraz. Lidská identita a Božská nejsou v Kristu v konfliktu, setkávají se v plné harmonii skrze hru identity vstupující do Stvoření. “Jste děti otce na nebesích, toto je nová orientace. Není to dětinské, ale doslovné!”⁶¹⁸ A také ukazuje, v jakém vztahu k němu jsme: přátelé Boha, osvobození zpět k slavné svobodě dětí Božích⁶¹⁹.

V tom smyslu je Ježíš zároveň jedním z nás. Nás všech! Ve svobodné hře jsme partnery nejen Boha, Krista, svých přátel. Kristus byl přítelem i svých nepřátel.⁶²⁰ Ježíšovo vtělení je pro člověka apelem: “Neztrácejte sami sebe v nepřátelství!”⁶²¹ Konkurence, nepřátelství, zášť, jsou projevy Zákona, touhy po moci a strachu odvozené z kardinalistických her. Interpretovat Ježíše skrze ně je proto zavádějící. Ježíšova smrt na kříži není zástupnou obětí. Ježíš ale není ani hlasatelem nějakého kodexu, normativního programu. Ježíš je především sám sebou a přítelem všech. “Tajemství Kázání na hoře“, které by bylo možné z evangelijních svědectví asi nejvíce vnímat jako soubor pravidel, „netkví v morálních idejích, ale v Ježíši samotném. Jakmile jej pochopíme, pochopíme i co po nás žádá, jinak zůstanou podivné, skandální nebo přímo bláznivé.“⁶²²

To, že vnímá i nepřátele ve svobodné hře své identity jako partnery této hry, jako přátele, ovšem je jádrem popisů jeho působení. Ježíš se nevyhýbá konfliktům, ale vyhýbá se zášti, zavržení druhého, nepřátelství. Jeho působení je neustálou konfrontací se společností účelu, statutu a výkonu. Ježíš se vůči ní neustále vymezuje. Obrací se ale ke konkrétním lidem v konkrétních, často extrémních životních situacích, bez ohledu na jejich statut, jako rovný s rovným. Boha nazývá Otcem, manipulativní otázky zákonníků odhaluje žertem. Jeho přístup ke konfliktům je překvapení, subverze. To platí o „tys řekl“ i o převrácení stolů penězoměnců. Konflikt u Ježíše není nikdy otevřeným či zastřeným nepřátelstvím. Ježíš zároveň vždy projevuje účast, ochotu pomoci. Současně demonstruje, učí. Učí opět příkladem, vtipem. U zázraků zdůrazňuje, že především vycházejí za jeho pomoci z těch, koho se týkají. Ježíš shromažďuje učedníky, vysílá je do světa. To je horizont jeho svobody.

⁶¹⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 53.

⁶¹⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 52.

⁶²⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 53.

⁶²¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 52.

⁶²² Moltmann, *The power of the powerless*, p. 56.

Ježíšovo působení je plně zasazeno do každodennosti Zákona, tu ale Ježíš přeznačuje. “Ježíš Kázání na hoře je buřič, spoilsport, který kazí naši hru. Nepřišel jsem přinést mír, ale meč.”⁶²³ Ježíšovo působení není ve znamení “mdlé vyrovnanosti”, Ježíš se nevyhýbá konfrontaci, jeho svobodná identita neustále „kazí“ kardinalistické hry Zákona. Evangelijní perikopy ilustrují Ježíšovo působení na paradoxech, překvapujících pointách ať performativních nebo slovních. Ježíš se vymezuje vůči svazujícím zákazům i tupému kšeftování. Staví je na hlavu nebo alespoň zpřevrací ony stoly peněžoměnců v chrámu. Jeho hra je subversivní, prolamuje “bludný kruh, ve kterém je šířena sociální a psychologická smrt skrze sebeospravedlnění a odsuzování ostatních.”⁶²⁴ Jeho působení vrcholí cestou do Jeruzaléma, paradoxní vítěznou poutí končící očekávatelnou potupou, osamocením a děsivou smrtí. Ježíš je na jednu stranu opravdový člověk, člověk hry stvoření, avšak konfrontace hry stvoření s realitou světa Zákona, světa člověka v područí kardinalistických her, není ničím radostným, není důvod v ní nacházet zalíbení. Není vítězným tažením. Jak jsme popsali, Boží sláva a království jsou přeznačeny. Synovství ve světě Zákona není žádná „konkurenční výhoda“. Ba naopak. “Být dítětem Božím zní dobře. Ale s Ježíšem to tak nevypadá. Bohu říká „Otec” a opouští rodinu, přátele a svou bezpečnou existenci, stává se nepřitelem všech, umírá jako anomos, zločinec“. Moltmann, jak jsme již zmínili, poukazuje na to, že řeč evangelií, popisujících Ježíšovo působení, není řečí radosti či triumfu, ale řečí „otroctví, práce, utrpení.”⁶²⁵ Přitakává v tomto směru středověkému „Dominus risu abstinuit“: „Kristus se opravdu nesmál“. Jeho účast s utrpením mu to nedovoluje.⁶²⁶ Jeho učení, činy, osobní příklad, ovšem k radosti, přátelství směřují. Ježíšovo působení je projevem solidarity, lásky, milosti pro každého, skrze evangelium, je příkladem možnosti svobodné hry i v tíživých podmínkách. Hry plně inkluzivní, otevřené všem, i syrofenické ženě, celníkům, Pilátovi i spolu s ním ukřižovanému lotru. Skrze hru je tím, „kdo má moc“, hra není jen útěchou a sněním, Kristus ukazuje, že člověk a jeho hra mají a mohou být naplněny konkrétní činností, s vědomím rizik, avšak bez svazujícího paralyzujícího strachu, který by nebyl strachem vzešlým ze svobodné hry lidské identity, ale strachem vzešlým ze Zákona. A pozitivní motivací k aktivitě ovšem není činnost pro činnost, úspěch z úspěchu, ale účast na Boží hře stvoření. A tam, kde tato hra naráží na Zákon či prostě jen bídu a nouzi bez přívlastků hry, jedná Kristus ve prospěch těch, kterým tíživá životní situace ve svobodné účasti na hře stvoření brání.

⁶²³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 57.

⁶²⁴ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 96.

⁶²⁵ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 35.

⁶²⁶ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 34.

Kříž

Napětí mezi autentickým Kristovým lidstvím, jeho plnou lidskou účastí na hře stvoření a světem Zákona, pak kulminuje doslova tragikomicky v pašijovém příběhu. Ten je tragický díky Kristově důslednosti. Kristus se bez ohledu na dopady svých postojů a jednání neodchýlí od své svobody, svobodné hry. A komickém, nakolik odhaluje efemérnost mechanismů moci, neautentických her, strašení, manipulace, alibismu, apatie. A ovšem odhaluje hlubokou hrůznost této komičnosti světa Zákona. Hrůznou komičnost světa uzávorkovává od hry, autentické hry. „Kříž ponechme mimo hru“. Kristovo umírání není žádnou hrou, hrou není ani utrpení člověka. Utrpení je reálnou, tíživou situací. Kristus je ovšem extrémním příkladem, že autenticita lidské svobody dokáže utrpení, ba i smrt, překonat. Utrpení je i u Boha spojeno s vášní, angažovaností, láskou. Stejně jako Kristus jako opravdový člověk je účasten Boží hry stvoření, trpí na kříži i Kristus jako vtělený Bůh. Stejně jako se Bůh ve své slávě raduje ze stvoření a jeho tvůrčí naplňování skrze člověka, coby jeho obraz, trpí zároveň tím, jak od něj člověk odpadl. Trpí, jak odpadl od Boha, od stvoření, i sám od sebe. Moltmann na tento svazek utrpení a hry poukazuje v *Prvních, jimž je dána svoboda* vymezením kříže „mimo hru“⁶²⁷, kdy kříž je „místem“ kde se potkává radost s utrpením, útisk s osvobozením, smrt a strach se svobodou, člověk s Bohem. Obdobně se pokouší to vyjádřit jazykovou hrou odvozenou od konceptu pathosu, německými pojmy „Leidenschaft, leiden“. Trpět je i strpět. „Snášet utrpení“ je i „snášením modrého z nebe, překonání strachu ze spontánnosti i strachu z utrpení.“⁶²⁸ Moltmann přeznačuje pasivitu apatie směrem k vědomému hernímu postoji.

V tomto smyslu pak ovšem utrpení, smrt, ba ani kříž nejsou u Moltmanna zcela „mimo hru“. Utrpení a útisk jsou pro Moltmanna udržovány strachem, a strach vychází z manipulace, manipulace neautentických her. Kříž je místo střetu s nimi. Kdo prohlédne tragickou komičnost manipulace mocí, ztrácí strach. Nelze s ním již manipulovat, „lze ho jen zastřelit“; „... s Ježíšem potkáváme všechny, kdo „jsou v temnotě.“⁶²⁹ Hra míří až k samému úpatí kříže, aby odhalila trapnou směšnost hry moci, jejímž výsledkem je Kristovo utrpení. A je radikálním poukazem pro člověka, „zemřít takové smrti“, smrti područí kardinalistických her, a s Kristem se zrodit do nového života, stát se člověkem svobodné hry. To znamená i již zde a tady, nejen

⁶²⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 36.

⁶²⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 117.

⁶²⁹ Moltmann, *The open church*, p. 24.

v eschatologické perspektivě. „Ježíšův život nepoukazuje pouze na život PO smrti, ale PŘED smrtí, ano PROTI smrti. Tam kde nemocní jsou uzdraveni a hříchy prominuty, je přítomen život.“⁶³⁰

Kristus byl a nebyl „nevinou obětí“. Jeho působení obnáší odvalu oddaného služebníka. „Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své *rovnosti* nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí“, poukazuje Moltmann na Fp 2,6-8.⁶³¹ Ve své paradoxní oddanosti člověku jde Ježíš, člověk svobodné hry, do Jeruzaléma, ne naivně; ví, co ho čeká, jde „vědomě a s cílem.“⁶³² Kříž není důsledkem Ježíšovy nepodložené optimistické hry⁶³³, ale je právě jejím „místem“, extrémní okolností, vyvrcholením „zvláštního napětí“⁶³⁴ mezi Ježíšovou svobodnou hrou a světem poroby a Zákona, strachu a smrti. „Kříž nepatří ke hře samé, ale umožňuje novou hru svobody.“⁶³⁵ Kříž je „obtížné si představit jako zamilovanou hru a stejně podivně je představitelný jako mazaný podvod ďábla.“⁶³⁶ Nejde o hru nějakého frivolního milovníka či šprýmaře, ale o hru Boha, který trpěl a zemřel.

Ježíš není ušetřen strašného fyzického utrpení, ani nejhlubší hrůzy naprosté beznaděje, ztráty naděje. Jeho působení je svobodnou hrou, aktualizací Božího království, které dává jistotu jeho svobodné identitě. Tuto jistotu ovšem během pašijového příběhu Ježíš ztrácí, Otec mlčí, jeho modlitba v Getsemanské zahradě je nevyslyšena. Zde je jádro Kristova utrpení: odloučenost od Boha. Strach o království Boží, které hlásal.⁶³⁷ I výkřik umírajícího Ježíše na kříži je výkřikem beznaděje, výkřikem bez naděje. Je to opuštění Bohem, temná noc duše, zatmění Boha. „Opuštění. Kristus umírá s tímto výkřikem, který vyjadřuje nejhlubší opuštění Bohem, na kterém závisí veškeré naděje. Toto je historické jádro příběhu Golgaty.“⁶³⁸ Ježíšova nejistota

⁶³⁰ Moltmann, *The open church*, p. 24.

⁶³¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 35.

⁶³² Moltmann, *The open church*, p. 25.

⁶³³ Zde Moltmann kritizuje Hugo Rahnera a jeho vyjádření, že „z pohledu opravdového mystika se Kristova smrt může jevit jako součást velkolepé Boží hry“ jako „doketismus“. Kristus není filuta, který jen furiantsky chce ošálit smrt, není to žádný „harlekýn“, jak smrt na kříži staví Harvey Cox, *The feast of fools*, p. 139. , resp. Harvey Cox, ‘God and the Hippies’, *Playboy*, 15.1 (1968), 9.

⁶³⁴ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 36.

⁶³⁵ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 38.

⁶³⁶ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 36.

⁶³⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 117.

⁶³⁸ Moltmann zpochybňuje pojetí, kdy Ježíš vědomě cituje žalm 22, jak to interpretuje Marek, resp. epistola Židům v Žd 2,9. Zbědovaný Ježíš těsně před smrtí po mnoha hodinách na kříži jistě nemohl ani mluvit, natož záměrně recitovat.

se odráží i v oslovení: „Bože“, místo „Otče“. „Otec opustil Syna, a ten nesl úděl, ve kterém je každý sám.“⁶³⁹

Kristus není ušetřen tohoto lidského údělu ve své nejzazší formě a jak fyzické utrpení, tak beznaděj snáší důsledností své svobodné hry, pathosem, snášením. „Skrze Kristův pathos pochopíme jeho ochotu trpět kvůli nám. V hloubce jeho utrpení je jeho vášnivá láska vůči nám.“⁶⁴⁰ To má pro Moltmanna velký význam: jen ten, kdo poznal radost, dokáže opravdu trpět a být útrpný! Kristus zemřel ne nějakou zástupnou obětí, ale především „před námi“, jako vzor opravdu svobodného člověka, zemřel za nás, neboť skrze tento příklad se náš svět prolamuje do nového stvoření. Kristovo působení, jako svobodná hra i místo kříže jsou pro nás vzorem i přístupem ke světu: ten je třeba akceptovat, mít trpělivost a s touto trpělivostí jej měnit. Láskou a její hrou šířit svobodu. V tomto smyslu zemřel Ježíš za nás, s námi.

Vzkříšení, jistota, čin

Vzkříšení vnáší do Boží hry vtělení radikálně nový, vítězný tón. Vzkříšený Ježíš je před učedníky i před námi příkladem překonání smrti, ale ve své jinakosti i poukazem k nové formě života, eschatologického obecnství. Od hry konfrontace s neautentickou hrou Zákona vzkříšený Kristus poukazuje na vítěznou hru jeho překonání, tvůrčí hru svobody. Vzkříšený Kristus je naším přítelem, soudruhem ve hře, ke které vybízí stejně jako k překonání her Zákona. V tom smyslu je vzkříšení odpovědí na „proč?“ vtělení: „překonání smrti, začátek skutečného života.“⁶⁴¹ „Kdo toto prožil, již nikdy znovu nepodlehne strachu.“⁶⁴² Naše neúspěchy už nás od Boha neoddělují, ale přitahují nás do užšího vztahu „Ave crux, unica spes“. „Arogance, kterou překážíme sami sobě a ostatním (ve hře svobody) odtává, a my se stáváme tak otevřenými a tak zranitelnými jako on.“⁶⁴³

Poznamenejme, že zde Moltmann navazuje na svou *Teologii naděje* a koncept příslibu. V sekulárních utopiích, jako u Blocha, nutně postavených na „ontologii bytí, které ještě nenastalo“, je budoucnost svázána se strachem stejně jako s nadějí. Budoucnost je u Blocha

⁶³⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 118.

⁶⁴⁰ Moltmann, *The open church*, p. 31.

⁶⁴¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 119.

⁶⁴² Moltmann, *The power of the powerless*, p. 120.

⁶⁴³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 120.

“všechno nebo nic”. Moltmann ovšem příslibem, rozvinutým skrze hru, naději objektivizuje. Osobní svobodná hra přináší jen subjektivní riziko (s Rahnerem řečeno „tragičnost“) na pozadí jistoty Kristova vzkříšení. Neal ve své monografii nazývá tento motiv “posunem objektu a subjektu.”⁶⁴⁴ Jistota, bezpečí hry spočívá i v jejím překračování objektivitu a subjektivitu.

Víra ve vzkříšení není jen o „jistotě”, protože „je pravda, že Kristus povstal z mrtvých”, ale také jako apel „vzchopit se a účastnit se na Boží tvůrčí síle. Bůh činí nemožné možným. Povolává do existence věci, které neexistují. Je Stvořitel... Vzkříšený Kristus... přináší velkou alternativu k tomuto světu smrti... To mobilizuje z apatie bídy a cynismu prosperity, k boji proti spojencům smrti, tady a teď, v tomto životě.⁶⁴⁵ Vzkříšení je počátkem „Boží vzpoury“. Tato vzpoura svobodné hry proti Zákonu, proti područí kardinalistických her, poukazuje k eschatonu. Probíhá „v Duchu naděje a bude završena, až bude smrt a všechny mocnosti (nesvobodné hry) zničeny, jak to popisuje 1K 15,24.⁶⁴⁶ Tedy nejde o “osvobození od hříchu, zákona a smrti, ale o svobodu pro život, ospravedlnění, slávu. Velikonoce jsou spojeny se smíchem pozvednutých, tancem osvobozených a kreativní hrou fantazie.⁶⁴⁷ „Vzkříšený Kristus činí život stálým svátkem“ cituje Moltmann Athanasia, s tím, že i Kristus sám poukazuje na Boží království, které se naplno do světa s jeho vzkříšením vlamuje, v obrazech svátku, slavení, svatby.⁶⁴⁸ „Vtělení je vyprovokováno lidskou bídou, ale láska přesahuje milost a lidskou bídu - nové stvoření, které povstává ze zmrtvýchvstání, je nová hra“. Kristus přestává být služebníkem, učedníci se stávají přáteli. Vzkříšení navozuje novou důvěrnost, osobní partnerský vztah. Ono „Ty“ má ale i přesah směrem k obecnství Království, ke hře, k seberealizaci, ve smyslu osobním i kolektivním. Vzkříšení je impulzem k ospravedlnění člověka a rozvinutí svobodné hry jeho existence, k tvůrčí spoluúčasti na stvoření, jeho oslavě v obecnství. Vzkříšení je pozitivním překonáním Zákonu, poukazem k participativní hře, k odstraňování zábran osamocení, apatie, fixace na kardinalistické hry, poukazem k překonání etické distance mezi člověkem a Bohem.⁶⁴⁹

⁶⁴⁴ Neal, pp. 35–37.

⁶⁴⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 124.

⁶⁴⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 124.

⁶⁴⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 125.

⁶⁴⁸ Moltmann, *The open church*, p. 72.

⁶⁴⁹ Skrze role, které Bohu v různých kontextech náleží, jak Moltmann zdůrazňuje již v *Teologii naděje*, člověk, tam, kde nepřímou panuje Zákon, se může spolehnout na panování Boží, jsme-li otevření Bohu, jsme otevření jeho pořádání světa, jeho „úřadu soudce“, a nejsme v područí mechanického kardinalistického účelu. Tam, kde Zákon antagonizuje, Bůh smíruje. Viz Moltmann, *Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie.*, p. 49.

Kristova nová smlouva

Vzkříšení získává zřetelný eschatologický rozměr nanebevstoupením a sesláním Ducha. Zde se otevírá konkrétní perspektiva eschatonu. Všeobecné vzkříšení v těle, eschatologické překvapení, tvůrčí obecenství a zároveň intimita, radost ve věčně prohloubeném okamžiku, plná účast na Boží hře. Ta se v slávě otevře všem. Bude to „ve světě, se světem, pro svět“, který se stane „divadlem Boží slávy“. Zde pak nejde o selektivní perspektivu jednotlivce, „znovuzrození nás neizoluje, ale včleňuje do komunity... Duch se vylil na veškeré tělo,“⁶⁵⁰ Eschaton bude překvapujícím rozuzlením neřešitelných etických dilemat, vyústěním historie. Eschatologicky vše nabyde svého opravdového smyslu.

Kristus a Duch již nyní prolamují eschaton, Boží království již do současného světa. Tomu vládne do značné míry Zákon, kardinalistické hry a strach. Smrt a utrpení ze světa stále nezmizely. Avšak člověk, mající na sítnici Kristův příklad, křesťan, s nímž je nyní Kristus a povzbuzuje jej ke hře svobody, může již nyní v inspiraci Ducha prožívat záblesky hloubky skutečných eschatologických zážitků. Může tak již nyní získat částečný podíl na nekonečnosti Boží, zkušenost plného prolnutí subjektu i objektu svobodné hry. Může jasně a zřetelně díky této zkušenosti odhalit povahu Zákona a jeho kardinalistických her. „Bůh nás vytáhne z čelistí strachu do širého místa, kde není bolesti.“⁶⁵¹ Moltmann poukazuje na Tit 3,5: „... podle milosrdenství svého spasil nás, skrze obmytí druhého narození, a obnovení Ducha svatého.... ...abychom, ospravedlnění jsouce milostí jeho, byli dědicové v naději života věčného.“ To se týká již zkušenosti tohoto života, a tento Duch (hra) není nic jiného než síla Nového stvoření.⁶⁵² K tomu směřuje naděje, která již člověka díky milosti nového stvoření v tomto světě doprovází: Řím 15:13 „Bůh pak naděje naplňujž vás všelikou radostí a pokojem u víře, tak abyste se rozhodli v naději skrze moc Ducha svatého.“ Člověk může již nyní rozvíjet svou identitu jako umělecké dílo svobodnou lidskou hru. „Křesťan odvrhne legalistický život - příkazy, zákazy, uniformitu, ty nahrazuje spontaneita v Duchu (hře). Akceptujeme sebe, jací jsme ve smlouvě svobody a disciplíně radosti a lásky.“⁶⁵³ Naše identita bude identitou tvoření v Duchu (hře).⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ Moltmann, *The open church*, p. 40.

⁶⁵¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 27.

⁶⁵² Podotkněme, že Duch má v citovaném textu všeobecně i signální význam pro ‘terminologicky absentující’ hru Moltmann, *The open church*, pp. 39–40.

⁶⁵³ Moltmann, *The open church*, p. 38.

⁶⁵⁴ Moltmann, *The open church*, p. 15.

„Staneme se otevřenými lidmi, kreativně živými, bez obav a zábran. Můžeme se dát celí, bez vymezování a dělení rozdílnosti, tak, jako se on nám dal celý.“

Mesiášský čas

Krista doprovází zvláštní „dnes“, „mesiášský čas“. Naplnila se písma. „Dnes budeš se mnou v ráji“. „Od „dnes“ na počátku v Nazaretu vede cesta k „dnes“ na kříži; a jako vzkříšený osvoboditel přichází k nám Kristus „dnes“ ve slovu a Duchu.“⁶⁵⁵ Kristus má tento svůj zvláštní, „mesiášský čas“, který překračuje naše lidské chronologické vnímání. „Dnes“ mesiášského času znamená „v čem nachází Bůh zalíbení“.

Kairos, tento naplněný čas, je časem svobodné hry. Je jak časem Božím, tak časem svobodného člověka a eschatologicky časem „tance spásy“, (v Moltmannově pojetí konkrétně polonězy⁶⁵⁶), s Kristem jako předtanečníkem. Kairos směřuje k radostné věčnosti. Ta není zploštěním času do nějakého „ted“ aktualizujícího veškerý běžící čas, ale věčností hloubky okamžiku, pocítěného v plné síle svobodné hry eschatonu. Eschatologický čas zvláštním způsobem prohlubuje kvalitu prožívání. Svobodná hra přináší oslavu života, demonstrativní hodnoty našeho bytí, propojuje náš okamžik v Boží blízkosti s hrou stvoření.

Kairos v sobě také nese futuritu nového stvoření, je transformativní, oproti linearitě reproduktivního času. Kairos naplněného času je také radikálně odlišný od nekonečnosti času utrpení. Věčnost má charakter jedinečného prohloubení prožitku, je vztahová, je tancem, nekonečným bohatstvím možností, je nekonečnou svobodou a radostí. „Věčnost je jako vyostřený okamžik zatímco čas bolesti je bez konce, tedy extensivní.“⁶⁵⁷ Skrze Zákon a kardinalistické hry věčné ustupuje nekonečnému, a „nekonečné se jeví utrpení, tanec smrti.“ Čas absence svobody, v zajetí cyklů kardinalistických her, nemá ani vlastní obsah a nemá ani konce mimo smrt.⁶⁵⁸ Nekonečnost je nekončící bezčasí strachu a nicoty.

⁶⁵⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 74.

⁶⁵⁶ Moltmann, *The open church*, p. 73.

⁶⁵⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 43.

⁶⁵⁸ Již jsme také zmínili Moltmannovu kritiku teologického zplošťování času, nivelizace historie, kterou vytýká i Barthovi, kdy jednotlivý okamžik jakoby ztrácel v takové agregaci vlastně význam. Království ale není nekonečnou pustinou ani s ohledem na čas, jeho časem není chronos, ale kairos. Poznamenejme nicméně, že v Moltmann, *Auferstanden in das ewige Leben Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele*. chronos v úvahách o eschatonu Moltmann znovu rehabilituje.

Mesiášský čas, čas naplnění, vnáší do našeho života jako oslava, svátek, již v tomto světě kontrast vůči každodennosti. Moltmann cituje Athanasia: “Vzkříšený Kristus dělá ze života stálý svátek“⁶⁵⁹, a Rogera Schutze: “Ježíš činí ze života nekonečnou oslavu.”⁶⁶⁰ K tomu dodává, že „Ježíšova zvěst je hlasitým troubením, které zahajuje Boží svátek na celé zemi.“⁶⁶¹ Mesiášský čas se vymyká plynutí běžného času, je spojen, stejně jako stvoření, s Božím zalíbením, je oslavou. Skrze zalíbení, oslavu, demonstrativní hodnotu života, svobodnou hru již v tomto světě probleskují okamžiky milosti, naplněného času, eschatonu. Člověk následující Krista, „který skrze utrpení zná čas bez konce, může milovat věčnost, jejíž předchůť radosti bez konce okusil.“⁶⁶²

Moltmann poukazuje, jak čas oslavy vchází do času organizace našeho života. Neděle, den vzkříšení, je tradičně počátkem týdne a sobotní sabat oslavou na jeho konci. Sobota „není odpočinkem, ale oslavou, anticipací mesianistického času a porážkou času smutku a smrti“ cituje Moltmann Erika Fromma. Kristus zároveň ruší oddělení sabatu a každodennosti, a to ve prospěch mesianistického času, jak to dosvědčují perikopy sporů o sobotu. To zdůrazňuje nejen svátečnost každodennosti, ale varuje před exkluzivitou slavení do uzavřených okamžiků, jak je typické pro kompenzační hry Zákona. Pavel proto upozorňuje, že kdo zná Boha, všechny dny jsou pro něj stejné, mj. v Ko 2,16 a Ř14,5. Bohoslužba a křesťanská etika konvergují, cituje Moltmann Ernsta Kasemana.⁶⁶³

Kristovy tituly pohledem teologie hry

Zmiňme v kontextu Moltmannovy christologie a úvah o hře ještě jeho poznámky ke Kristovým titulům. Jako i v jiných případech, Moltmann se ani zde neupíná na možné prvoplánové interpretace Kristových evangelijních titulů jako svého druhu hry na mesiášské tajemství⁶⁶⁴, ale všímá si i zde otázky kardinalizace. Tituly, úřady, jak konstatuje, „pomáhají identifikaci, víře... ale Krista člověku vzdalují ...skrze zbožný respekt. Tituly pocházejí z autoritářského světa,

⁶⁵⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 75.

⁶⁶⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 75.

⁶⁶¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 76.

⁶⁶² Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 43.

⁶⁶³ Moltmann, *The open church*, p. 77.

⁶⁶⁴ Jakkoli by takový přístup mohl být ve světle teologie ludens zcela přiléhavý. Dalo by se popsat, jak tato hra titulů probíhá mezi Kristem a učedníky, svědky a evangelisty, evangelisty a církevními otci a následně celou teologickou tradicí. Jak buduje obecnost, jak tvůrčím způsobem otevírá možnosti, jak umožňuje kategorizovat a nastavovat hodnotové žebříčky.

opomíjejí Kristovo ztotožnění s těmi, kdo jsou nejnižší. To je přitom pro Moltmanna z hlediska identifikace Ježíše zásadní, mimo jiné s poukazem na Hegelovo „Kde stát zamýšlel pokořit, z toho se stal skrze Krista ideál.“⁶⁶⁵ V tomto smyslu by měl jako zásadní Kristův titul být vypichován „přítel“, jak sám o sobě v L7,43 o sobě Ježíš hovoří jako o „příteli opilců“, nebo v J15 vystupuje jako „přítel učedníků“⁶⁶⁶. To ve světle vzkříšení přeznačuje vzájemný vztah člověka a Boha a uzávorkovává etické konotace úradů a titulů a radikálně směřuje k přátelství, společném podílu na hře stvoření. „Pokud vnímáme Krista jako spasitele, zůstává zde distance. Ježíš tak zůstává na „Boží straně“. Přátelství distanci překlenuje. Bůh je našim přítelem. Je přítelem i trpících, vyloučených, těch posledních, co budou prvními. Jejich bude sláva. „Přítel“ je pro Moltmanna hlavní a opomíjený Kristův titul.

Kde Starý zákon otázky spíše klade, je Kristus a Nový zákon odpovědí, Kristus je pro Moltmanna přímo odpověď. Pojem „hra“ umožňuje tuto odpověď, kterou přítel Kristus nabízí, nejen pochopit, ale učinit z ní základ vlastního životního postoje člověka. Člověk je zasazen do světa Zákona a jeho kardinalistických her, ale právě Kristovo přátelství jej vyklání do svobody Božího království. V člověku se střetávají hry svobody a neshvobody se svými podmíněnostmi a cykly. Kristus a evangelium jsou pro člověka nepřímým Božím směřováním, přátelskou výzvou „přesedlat“ z kardinalistických her na hry svobodné, hry nového stvoření, hry Božího království.

Moltmannova teologická antropologie skrze hru

Jádrem, od kterého se odvíjejí Moltmannovy úvahy a kontextem, ke kterému se všemi jeho rozpory směřuje jeho teologická interpretace hry, je situace současného člověka. Moltmann se snaží navázat na *Teologii naděje*, otevřít jistý akademismus této naděje, naději oživit, nalézt a popsat vztah naděje a radosti. Chce ale zároveň i více rozvinout otázku mezilidských vztahů, solidarity. Chce přiblížit naději trpícím v konkrétních politických podmínkách druhé poloviny 20. století. Připomeňme, že Moltmann na přelomu šedesátých a sedmdesátých let dále rozpracovává koncept politické teologie, zvažuje sepsat takto orientovanou teologickou etiku. V kontextu naděje se zabývá otázkou svobody člověka hmotných, sociálních, politických i kulturních poměrů, ve kterých žije. Vnímá neúspěchy jak revolučních pokusů obrodit tyto

⁶⁶⁵ Moltmann, *The open church*, p. 54.

⁶⁶⁶ Teologie hry ještě více zdůrazňuje oproti *Ukřižovanému Bohu*, resp. *Církvi v síle Ducha* „úrad“ přítele

poměry a osvobodit člověka, ale i omezenost útrpného konzervativního kvietismu. Skrze Kritickou teorii a dialog s významnými marxistickými mysliteli získal kritický pohled na volný trh a nájemnou práci coby základ organizace společnosti, je si zároveň dobře vědom poměrů v „za železnou oponou“. Na tomto průsečíku se potkává marxistická kritika práce, vykořisťování proletariátu, dominance „osvícenství“, které ideologicky tento model posunují od zvěcnění lidské práce až po zvěcnění člověka samého, s teologickým myšlením o Zákonu, skutcích. Jak jsme popsali, Moltmann nachází souvislost mezi Lutherovým učením o ospravedlnění (v interpretaci Joachima Iwanda), chápání otevřenosti Stvoření Arnolda van Rulera a úvahami o úzkém sepětí marxistické antropologie a křesťanství skrze pojem hry u Vítězslava Gardavského, zasazený do kontextových civilizačních úvah. Moltmann po svém uchopuje koncept hry, a jak jsme popsali, promítá jej do sociální i psychické reality člověka. Zároveň, jak jsme popsali, vytváří dogmatiku, která hru staví jako významný prvek Stvoření i nového stvoření. A právě zde, na půdorysu pádu, konfrontace Zákona a spásného vtělení Boha v Kristu, může nyní Moltmann za pomoci termínu „hra“ formulovat myšlenky a závěry, které mají zároveň dogmatický základ i sociálně, ekonomicko a politicko kritickou přímou aktuálnost.

Moltmann staví člověka do situace mezi dvěma světy. Svobodná hra je základem světa lásky. Ten je autentickým, vychází z Boha, stvoření. V takovém světě lásky člověk dostává své roli Božího obrazu. Člověk svět dotváří za Boží podpory, přátelství a účasti. Člověk je v blízkosti Boží, tím se těší svobodě, bezpečí. Základem takové lidské existence je svobodná hra tvoření, slavení, rozumu. Jde o Boží království z lidské perspektivy. Proti tomu stojí svět Zákona. Ten je odcizený, seberefereční. Vychází ne z Boha, ale z nicoty, smrti, skrze rozum a jeho srovnávání a vymezování je plně ve znamení strachu, stresu z výkonu. Podmaňuje člověka tímto strachem, ale zejména ideologicky manipuluje k iluzi od nicoty odvozeného bezpečí a svobody. Oboje člověka odcizuje Bohu. Kardinalistické hry jeho vnímání zacílily jen na jeho samého, „je mírou všeho“.

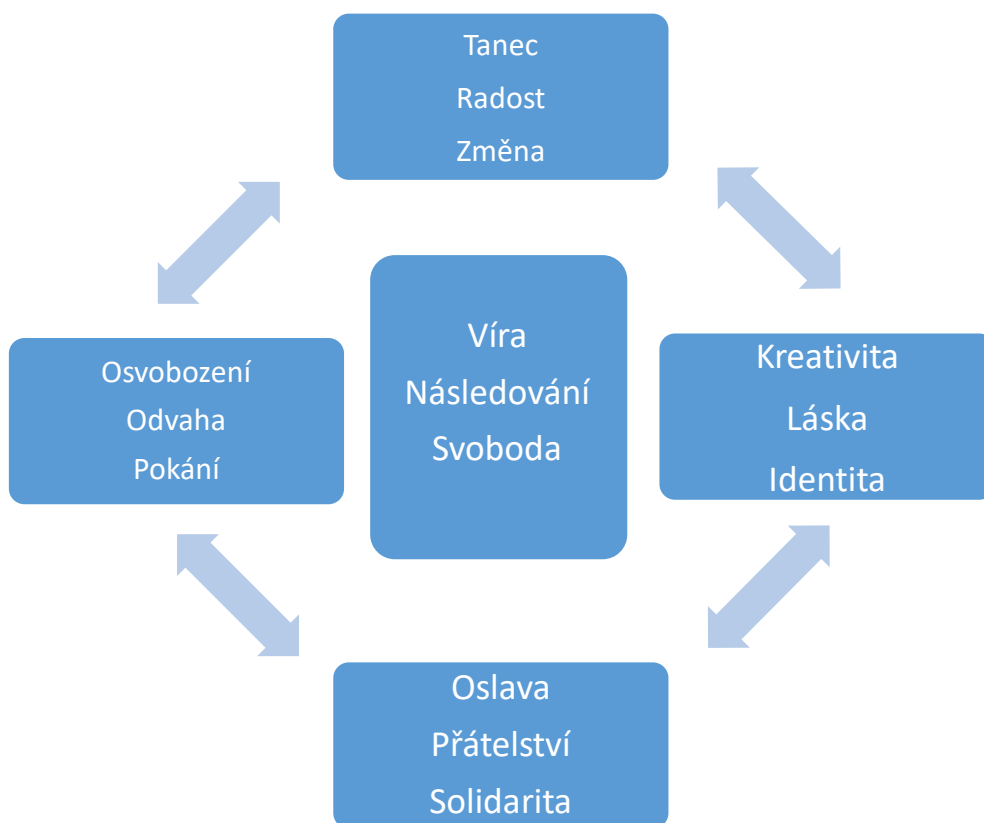
Jak jsme viděli, Kristus tuto situaci odhaluje a demonstruje v kontextu kardinalisticky podmíněné kultury autentický život, svobodu a obecenství s Bohem. A i cestu k němu. V Kristu, nejen v jeho dvojí povaze Boha a člověka, ale v konfliktu svobodného člověka s nesvobodným světem, se střetává proces svobody, osvobození, s procesem Zákona. Svět Boží milosti a lásky směřuje od svobodného stvoření přes osvobození z dominance Zákona skrze vtělení k otevřené svobodě obecenství eschatonu. Svět Zákona vychází z nicoty, podmaňuje

člověka na pozadí falešného bezpečí strachem, směřuje jej do izolace, věčnosti a neodvratně míří k smrti.

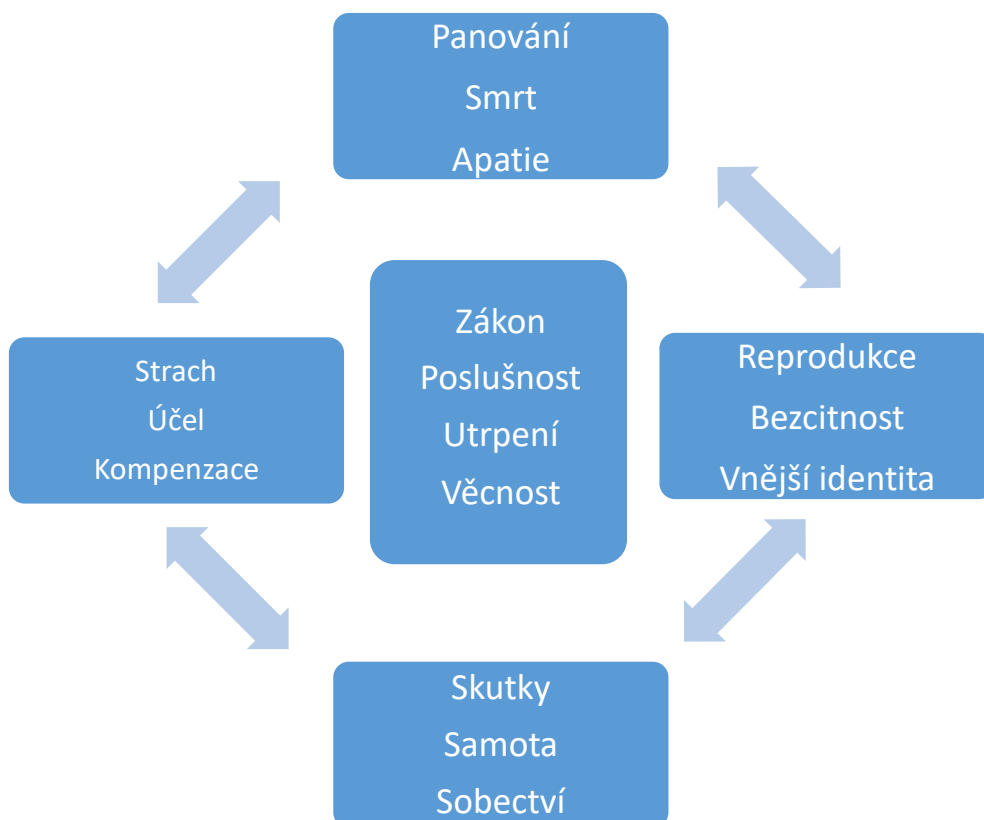
Kříž je východiskem, které je popřením této negativity Zákona, jeho spříznění s nicotou a smrtí. “Tím, že eschatologicky otevírá Hegelovu dialektiku, může Moltmann chápat kříž a vzkříšení jako událost univerzálního eschatologického příslibu, ve které se Ježíš identifikuje s bezbožností veškeré reality v naději eschatologického vzkříšení veškeré reality.”⁶⁶⁷ To, že Bůh propadá na kříži smrti, opuštěnosti, utrpení a nicotě, nedává kardinalistickému myšlení žádný záchytný bod, protože Božské, ke kterému se modloslužebně snaží kardinalismus připoutat, aby unikl nicotě a smrti, je na kříži právě do nicoty a smrti vetknuto. Vzkříšení pak naopak poukazuje na radikální jinakost svobodné hry, která je jedinou cestou od nicoty ke skutečné exaltaci člověka. I u hry nacházíme motiv bezednosti, ovšem ta ve své svobodě není nicotou, zakládá, jak jsme popsali, její radikální jinakost a vztah ke stvoření a Bohu. Proto proti Zákonu a kardinalistickému myšlení, spoutávám člověka a realitu do fixace mezi nicotou a smrtí, událost kříže a vzkříšení staví svobodnou hru, která činí člověka v opravdové identitě svobodným a směřuje k plnosti eschatonu. To platí, je-li hra svobodná - čili jak jsme popsali, kardinální (jejím kontextem je analogické myšlení a plánování, aniž by ovšem dominovalo), tvůrčí (tedy anticipací odkrývající možnosti skutečnosti, otevírající nové stvoření), a oslavná (přinášející radost, identitu osobní i kolektivní, solidaritu). Taková hra pak, díky své ontologické neurčitosti, je právě prolomením člověka k Bohu, Království, novému stvoření, a to vztahově, prožitkově, časově, ale i v tom smyslu, že konkrétní realita světa těch, kteří následují Krista, se otevírá jako sláva stvoření. Proti takovému zvláštnímu hernímu panteismu, který je jen jiným vyjádřením ontologické ambiguity hry v kontextu stvoření, místa člověka ve stvoření i trojiční ekonomie, stojí naopak herní nihilismus kardinalistických her. Zde naopak ontologická neurčitost hry vede k tomu, že i živý člověk splývá s nicotou a smrtí.

⁶⁶⁷ Bauckham, *Moltmann*, p. 6.

Člověku se hrou otevírá svět lásky a milosti



Člověk a Zákon prostředkováný hrou



Skrze Krista přichází nové stvoření. To člověku v zajetí kardinalistických her, směřujícímu od smrti ke smrti, otevírá svět ke svobodné hře a věčnému životu, jak nyní, tak v eschatologické perspektivě. Jak tomu ale rozumět? Co to obnáší?

Zde, jak Moltmann konstatuje, „ je neuralgický bod západního křesťanství a jeho vztahu k Zákonu a Skutkům“. Západní teologie se domnívá, že "osvobodit od Zákona a viny" nestačí, že je třeba mít pozitivní program. Zatímco, jak jsme popsali, rehabilitace her tvoření a slavení vůči hrám kardinálním otevírá člověku skrze takto nově nalezenou skutečně svobodnou hru vztah k Bohu i Božímu království, má západní křesťanství tendenci jen „nahradit heteronomii autonomií. Pak ale nomos je stále zde. Mezi svobodou a nesvobodou je kvalitativní rozdíl, který překračuje jakékoli legalistické struktury.“ K osvobození zde nedochází, kardinalistické hry dominují dále. Společným jmenovatelem jak heteronomie, tak autonomie je jejich základ v nicotě. Ale dle Ga5,1 nás „Kristus osvobodil ke svobodě“, zdůrazňuje Moltmann. Takže máme svobodu i od povinné činnosti, zvenčí stanovených cílů. Nejsme nuceni se vtěsnat do nějaké nové sady pravidel a zákonů. Pokud se podřizujeme řádu, který skrze svobodné kardinální hry člověk vytváří, a činíme skutky, tento řád respektující, pak jako výraz naší svobody. Nikoliv že svoboda je výrazem podřízení se Zákonu, z něhož teprve vychází možnosti skutků.

Moltmann poukazuje na hluboké kořeny takto chápané lidské svobody, lidské autonomie. Již Aristoteles shrnuje, že „Člověk se činí lidským“. Člověka ale vymezuje vztah k Bohu a zde pak takováto metoda sebečinění, sebeuchopení, sebeospravedlnění, selhává. Takovým činěním směřuje člověk jen k nicotě. Důvodem je právě to, že co člověk dělá, resp. smí dělat, závisí na Zákonu. Je to Zákon, který tu reguluje jeho skutky. "Jsme svými bohy, stvořiteli a výrobci", cituje Moltmann Luthera. Člověk je ale od Boha. Hominem justificari fide. Proto "žádný skutek nevede z nelidské reality k lidské, není cesty od konání k bytí". Opakováním nějaké činnosti, s cílem se v ní zdokonalit, se člověk jako takový nemění. Nanejvýše se přizpůsobí Zákonu. Snaha o autonomii je „blasfémii“.

Pokud kardinalistické hry dominují, a může to být i hra autonomie, člověk svobodný není, zůstává Bohu odcizen. Zde je Moltmann skrze hru radikální: „hrajeme buď lehce jako partner totaliter aliter nebo se ve strachu chytáme se starostí věcí, které ale oporu neposkytují, a řítíme

se do propasti.“⁶⁶⁸ To se týká i situace posledních dvou set let, kdy se skrze nepopiratelné úspěchy vědy a techniky a politické úpravy vztahů mezi lidmi, návazně na Francouzskou revoluci, poměry výrazně změnily⁶⁶⁹. Člověk je ovšem snad v ještě hlubším zajetí Zákona než před dvěma tisíci lety, byť jeho forma je ovšem jiná.

Jak jsme popsali, Kristus přináší radikálně jiný model, postavený na svobodné hře, která tvořivě svět uchopuje, mění i oslavuje. Demonstrativní radost hry bytí, která přichází s Božím královstvím, není užitečností, skrze niž je člověk sám sobě mírou nicoty.

Ale, jak zároveň Moltmann dodává s kancléřem Bismarckem, „žádnému státu nelze vládnout podle Kázání na hoře“. Zároveň také „je nemožné vést podle Kázání vzpouru“, konstatuje Herbert Marcuse v diskusi s revoltujícími studenty v roce 1968.⁶⁷⁰ Étos svobodné hry je nesouměřitelný s politickou realitou současnosti, nazíranou jak konzervativně, tak reformně. Bariéry mezi člověkem a svobodou jsou opravdu hluboké. I v dnešním světě, resp. právě v dnešním světě. To je stav pádu, hříchu, viny.

Hřích a pokání ve světle hry

Zatímco „víra je spontaneita a sebevědomí, hříšník sám sebe vydírá obrazem něčeho, čím není.“ Pro Moltmanna je hřích stavem decentrované identity, hodnotově postavené na kardinalistických hrách, a životním projevem, jak jsme popsali, směřovaným k vymezování, agresi, nenasytnosti. To pramení z úzkosti, strachu, smrti. Člověk cítí neustálou potřebu „něco dělat“, být užitečný, být k něčemu. „Je k tomu od narození takto veden, jakoby jen tím získávala jeho existence smysl“ a v užitečné činnosti spočívala jeho radost. Jeho svět je jaksi naruby. „Radost nemá vycházet z práce, činnost má být výrazem hry a radosti,“⁶⁷¹ Jak jsme již blíže popsali, krize pocitu ztráty užitečnosti je neodvratná. Hříšník není sám sebou, je ztracen kdesi mezi sebeobdivem výsledků své činnosti, skutků, a pochybami o sobě, „je špatný vítěz i

⁶⁶⁸ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 23.

⁶⁶⁹ Tyto historické souvislosti a jejich vliv na teologii 20. století Moltmann popisuje v Moltmann, *Theology Today*.

⁶⁷⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 94.

⁶⁷¹ Zopakujme, že Moltmann zde poukazuje jazykově, že antika vnímala vztah práce a volného času jinak. Latinský výraz pro práci „negotium“ poukazuje na to, že práce je něco, co je odvozené, co činíme, když nejsme svobodní, sami sebou. V této jednotlivosti zajímavě doplňuje Rahnerovo téma autenticity antického křesťanství skrze jeho hravost.

prohrávající.“⁶⁷² Jeho každé vítězství je pokaženo strachem z budoucí prohry, jeho prohra je opakem Péguyho šťastné prohry „qui perd gagne“, jeho prohra je ztrátou fatální, ztrátou sama sebe. Strach z této prohry je základem jak bulimie, tak agrese, závislosti na horečnaté aktivitě, od nich odvozených náhražkových radostí, bludných cyklů kardinalistických her, jejich puzení ke zlu. Je základem bezvýchodnosti snah stavět sama sebe na skutcích. Člověk je pod jhem Zákona a zároveň na něm plně závislý. Koná skrze Zákon a jeho skutky jsou i tak zatíženy neodvratným pocitem nedostatečnosti, viny.

Ale “Bůh osvobozuje od tyranie a dětské závislosti, to zaprvé. Bůh osvobozuje od viny a hříchu. To zadruhé. Oboje patří k sobě. Nelze cílit na jedno bez druhého, jinak člověk zůstane otrokem (Zákona).“⁶⁷³ K tomu, opustit bludný cyklus her Zákona, vede pokání. Moltmann pokání odvozuje právě od radikální kritiky skutků, které nevycházejí ze svobodné hry, ale her kardinalistických. Člověk není „dán“ svými skutky, ty vypovídají více o Zákonu než o něm, člověk je za skutky Zákona „ukryt“. Pokáním se dle Moltmanna člověk vymaňuje právě z područí svých skutků a společenské reality. Již není „nešťastným tvůrcem-bohem sama sebe“, „transcenduje své skutky“, „jako Bůh odstupuje a ukrývá se za své skutky“.

Takový radikální odvrát od Zákona a toho, jak skrze Zákon chápeme sami sebe, není pro člověka v zajetí Zákona a skutků nic snadného. Žalmista v Ž10,31 ví, že „je hrozné upadnout do rukou živého Boha“. Metafora smrti zde není náhodná, metanoia, tento přerod, v sobě nese i utrpení a osamění smrti, jak ji člověk má pevně vetknutu skrze Zákon do své nesvobodné identity. Ztrátu této kardinalistické identity prožívá jako odhalení nicoty, na níž spočívala. Ale cesta pokání, jakkoli obtížná, zdůrazňuje Moltmann, není cestou flagelace za minulé skutky. Pokání nemá být do minulosti zahleděnou inventarizací překročení Zákona, ale přerodem, který otevře člověka svobodě. Pokání je, v pojetí J. Schniewinda, na které Moltmann odkazuje, radost. Není „sebeobviňujícím návratem, ale návratem do budoucnosti. Akceptujeme svou minulost bez ztráty identity a získáváme svobodu stát se někým novým, jiným, přesáhnout se.“⁶⁷⁴ Je třeba se oprostít o jednostranného vnímání pokání jako etické nutnosti, ale brát je jako estetickou radost.

Nejde o to, že by byl člověk pokáním "uzdraven od hříchu" nebo že by byl hřích odstraněn, ale tím, že člověk zemře Zákonu, hříchu, smrti, probudí se díky milosti do nového života (víme od Pavla, že „milost je široce tam, kde kdysi vládl hřích“). Pokání zbavuje viny a puzení ke zlu;

⁶⁷² Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 37.

⁶⁷³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 42.

⁶⁷⁴ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 50.

otevřít možnost podílet se na hře nového stvoření, které pocit viny zásadně brání.“⁶⁷⁵ Skrze pokání se člověk dobere stavu, kdy si nemusí už nic „dokazovat“, nemusí se za sebe stydět; nachází svou lidskost v uvědomění, že již byl přijat a milován, takový, jaký je. To ho osvobozuje od nepřátelských pravidel a i od sebe samého - už si „nebere život“ (v obou smyslech slova), ale volně jej může dát.

Pokání nás tím, že odstraňuje důvody puzení k agresi, panování, moci, vede k obecenství, s bližním, i s živým Bohem. Křesťan cítí ke Kristu bratrský respekt, nikoliv vynucenou poslušnost. Pokání nevede k nějaké jiné formě donucení, ale ke svobodě, radosti. Nová poslušnost tedy není poslušností, ale bratrstvím s Kristem. „Svoboda je jiná než otroctví, ani „recyklované“ staré měchy nové víno neudrží“. Pokání směřuje k „svobodné vděčnosti a vědomé praxi svobody v tvořivé lásce“. Pokání směřuje k tomu, měnit sebe a měnit prostředí, ve společenství s ostatními, ke svobodným skutkům svobodné hry. „Osvobození od Zákona přichází ne pro nové cíle a zákony, ale pro svobodu, radost ze svobody.“⁶⁷⁶

Proto je výsledek pokání popisován tradičně ne v pojmech produkce, ale rození. Směřuje ke „vědomému využití svobody v kreativní lásce. To konstituuje svobodné skutky.“⁶⁷⁷

Svobodné skutky jako projev svobodné hry

Svobodné skutky vycházejí ze svobodné hry. Jako činil Adam, jen aby se zalíbil Bohu, odkazuje Moltmann na Luthera.⁶⁷⁸ „Svoboda totiž nejen musí být uskutečněna, ale i oslavena!“⁶⁷⁹ Svobodné skutky ve své konečnosti sdílí člověk v nekonečné radosti Boží skrze oslavení v demonstrativní radosti existence.⁶⁸⁰ To proto, že „cílem Stvoření je krása, sláva. Bůh tvoří kvůli zalíbení ... a stvoření je „theatrum Glorie Dei.“ Důvodem stvoření člověka je „oslavovat Boha“.⁶⁸¹ Svobodné skutky proto doprovází svobodná oslava, sdílení zalíbení. Svobodné skutky proto také zakládají svobodné vztahy, přátelství, solidaritu a jsou zároveň poukazem na

⁶⁷⁵ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 37.

⁶⁷⁶ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 44.

⁶⁷⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 55.

⁶⁷⁸ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 53.

⁶⁷⁹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 29.

⁶⁸⁰ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 27.

⁶⁸¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, pp. 25–26 Moltmann zde odkazuje na Kalvína a Westminsterický katechismus.

Boží království, v jeho eschatologické perspektivě i jeho prolamování do tohoto světa. Svobodná hra člověka v tomto světě je již součástí Božího království, stejně jako „konec dějin nekončící radostí, stále se obměňujícím trinitárním tancem, harmonii těla a ducha“. Okamžiky svobody jsou součástí osobních dějin, dějin světa, ale zároveň již i eschatologické věčnosti. „Čas se naplnil.“ S vzkříšeným Kristem přichází již i eschaton, nové stvoření. Lidská svobodná hra je tancem s Kristem, tancem vzkříšení. Ježíš je předtanečníkem eschatologické „polonézy“. Toto naplnění času ve svobodné hře je zkušenost totaliter aliter, jak jsme již zmínili, souvisí se symbolem hry jako světa, a zejména se symbolem dítěte. Království Boží se prolamuje jako věčnost do našeho života pocitem prožívání srovnatelným s naším vnímáním vlastního dětství.⁶⁸²

Do nekonečnosti nicoty současného světa se prolamuje mesiášský kairos. V radosti svobodných skutků a jejich oslavy, v radosti času svobodné hry „se prolamuje bezčasí, hrou probleskují okamžiky milosti“, věčnosti. Tento život zatížený strachem a smrtí v sobě nese kvalitu eschatologické radosti, je ve svobodné hře, jejím zvláštním čase radosti, její „oáze štěstí“, předejrou radosti eschatonu. Okamžiky štěstí právě proto vyvstávají tak intenzivně na pozadí neštěstí. Konfrontuje se v nich věčnost eschatologické radosti s nekonečností nicoty. Proto také „kde je Království na dosah, cítíme propast opuštěnosti Bohem.“ Po okamžicích štěstí, zážitcích eschatologické předejry, vždy přichází obtížný návrat, konfrontace se světem, Zákonem. Stejně jako učedníci v Mt 17, 1-9 občas vystupujeme s Kristem „na vrchol“, zažíváme jedinečné zážitky. A stejně jako oni tam nemůžeme zatím setrvat, na tomto vrcholu, „kde není bolesti“, zatabořit, postavit stany. Vždy se znovu vracíme do reality světa Zákona.⁶⁸³ Když jejich vidění skončilo, „viděli pak jen Ježíše a sestoupili s ním dolů.“⁶⁸⁴ Tyto pobyty na vrcholu hory, záblesky věčnosti, okamžiky předejry radosti, ale zároveň v pokání, ve svobodných skutcích, člověka posilují. „Kdo má naději, má i vytrvalost.“⁶⁸⁵

Té je třeba. Vymanit se ze Zákona skrze pokání ke svobodným skutkům, od kardinalistických přejít ke svobodným hrám, z tohoto světa do království Božího, není nijak snadné. Nejde o nějakou „lacinou milost, bez kříže, bez Krista“. Jde o milost, která stojí život, protože jej vede

⁶⁸² Jde o myšlenku Ernesta Blocha, kterou Moltmann uplatnil již v *Teologii naděje*

⁶⁸³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 65.

⁶⁸⁴ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 70.

⁶⁸⁵ „Láska a naděje pro svět křesťana zapojují do pohybu ke změnám světa, který má dva momenty: kritickou opozici a kreativní očekávání.“ Bauckham, *Moltmann*, p. 40.

do opravdového života”, cituje Moltmann Dietricha Bonhoefera.⁶⁸⁶ Je nutné zemřít, jako umírá semeno, aby mohla vyrůst rostlina.

Moltmann popisuje odpor, který člověk musí překonat na cestě pokání, v konfrontaci s Boží výzvou vše opustit a vydat se cestou svobody, která obnáší i konfrontaci se Zákonem, na příkladu Mojžíše v Ex 3,1ff. Mojžíš na Sinaji na Boží výzvu reaguje jako “natvrdlý egoista, pro kterého naděje nic neznamena. Takového troubu si Bůh vyvolil, aby vedl svůj lid ke svobodě“⁶⁸⁷, popisuje Moltmann Mojžíšovy výmluvy, jimiž se chce Boží výzvě vyhnout. Ty jsou nejprve rázu sociologického. Mojžíš se obává nedůvěry, s níž bude přijat, nechce se mu opouštět sice skromné, ale stabilní stávající poměry. „Jde u něj o strach, čistý existenční strach o majetek a z požadavků ostatních.” Následují argumenty psychologické: zadržávám v řeči, nemám na to, jsem slabý, hendikepovaný. Oby typy argumentů jsou modelové, oba nám brání v přístupu ke svobodě, vytváří je Zákon, komentuje Moltmann a doplňuje: „Mojžíšovi Bůh dává Arona a říká „jdi”, Mojžíš se sebere. Nechá průběh síle, silnější než je on sám. Pro Mojžíše už nelze Bohu vzdorovat. Stává se nesmiřitelným.“⁶⁸⁸ Bůh vytrhl Mojžíše konečně z apatie, překonal zábrany strachu kardinalistických her, neautentické identity.

Následování Krista, pokání, opuštění apatie Zákona, vyžaduje překonání těchto vnitřních překážek. Moltmann naléhavě vyostřuje sílu Boží výzvy: „Každý okamžik musíme volit. Řekněme si to jasně. Čeho se máme více bát, dopadů následování Krista nebo jeho nenásledování?“ Nejde jen o to, nechat se neochotně přemluvit. Své místo zde má i autentický strach. Bůh motivuje proti strachu i strachem. Moltmann poukazuje na Mt 10,28. „A nebojte se těch, kteříž zabíjejí tělo, ale duše nemohou zabít; než bojte se raději toho, kterýž může i duši i tělo zatratiti v pekelném ohni.“⁶⁸⁹ Klíčová je ale na cestě pokání pozitivní motivace. Vzkříšení, jak jsme popsali, otevírá cestu překonání strachu ne strachem, ale vírou, důvěrou. Předpokladem opravdové hry je právě důvěra, vynucená hra není v pravém smyslu slova hrou. To platí i o hře motivované strachem. Takové jsou kardinalistické hry, a právě vůči nim je pokání, následování Krista svobodnou hrou namířeno. “Důvěra nám dává jasnou mysl a překonání rezignace, nenávisti a apatie, které nás ohrožují. Dává nám klid a neochvějné puzení (k tvořivé hře), která umožňuje jednat, kdykoli je to potřeba...”⁶⁹⁰ Tato důvěra je člověku ale

⁶⁸⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, pp. 79–80.

⁶⁸⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 25.

⁶⁸⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 16.

⁶⁸⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 83.

⁶⁹⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 11.

dostupná pouze skrze následování. Není to ochrana těla, rodiny či možnosti vykonávat své povolání. Je to ochrana vůči nejzazším následkům. Svobodná hra otevírá Boží blízkost. “Bůh je se svými přáteli. Nic nás nemůže zasáhnout v nejvnitřnějším bytí. V nějakém místě našeho srdce jsme nenapaditelní, nedotknutelní, nedobytní a vyrovnaní. Jsme pány situace.”⁶⁹¹ Tato důvěra je zároveň nezbytná. „Smíření s Bohem přináší nesoulad se světem lži... Ten, kdo je dítětem Otce na nebesích - a jak nevinně to zní! - , se stává buřičem a spoilsportem ve světě, který se obešel bez Boha.”⁶⁹² Následování Krista otevírá riziko konfliktů, extrémních situací. Ale zároveň právě i jistotu správně jednat. Moltmann poukazuje na Mt 10,19f. V těchto vypjatých situacích člověk může spolehnout na Boží blízkost, na podporu Ducha.⁶⁹³ To je pašijové poselství a Kristovo evangelium svobody, svobodné hry svobodného člověka. Právě na bezednost hry, jak jsme také již popsali, je možné se spolehnout, právě v ní je Boží blízkost a neochvějná jistota.

Přijetí světa skrze hru

Předpokladem ale je právě aktivní vstupování do světa, ne odvrácení od něj. To je, jak jsme popsali, zásadní motiv Moltmannovy celoživotní teologické práce vůbec. Pro následování Krista, Boží blízkost, je nezbytné svět přijmout. Moltmann zdůrazňuje marnost puritánského potlačování, stoické ataraxie. Jak jsme již popsali, Moltmann zdůrazňuje, že jen ten, kdo zná radost, skutečně dokáže snášet utrpení; a naopak, jen ten kdo trpěl, umí se radovat. Hra není zploštěním na průměr mezi vážnost a nevážnost. Moltmann poukazuje na Dietricha Bonhoefera. Ten odmítá zbožnou smířenou pietu a také sekulární žití přítomností “bez vášně k druhým.” Odmítá „bezesvětého Boha jedné a bezbožný svět druhé (možnosti), jako „víru bez naděje“, resp. „naději bez víry“. Neschopnost přijmout svět, hru stvoření a sebe sama jako jeho součást, je „zlom (který) likviduje křesťanskou víru.”⁶⁹⁴

Klíčovým problémem pro toto přijetí světa je přijetí světa lidí. Jak jsme popsali, svět vnímáme skrze Zákon, kardinalistické hry. Naší perspektivě dominuje skrytě strach z nedostatku, z jinakosti, strach z odmítnutí. Zákon nás izoluje, zbavuje nás opravdových vztahů. „Nejde o

⁶⁹¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 84.

⁶⁹² Moltmann, *The power of the powerless*, p. 57.

⁶⁹³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 15.

⁶⁹⁴ Moltmann, *The open church*, p. 42.

zdvořilost, vyhýbání se skandálnosti být nepřítelem a potíží spojených s tím jej pak milovat. My... už nikoho nebereme vážně.“⁶⁹⁵

I k nepříteli se vymezujeme ve strachu, ne jako k člověku, ale jako konkurentu, skrze hrozbu nedostatku. Nedostatek je někdy reálný, ale většinou vychází ze Zákona. Vychází ze základní deprivace, deprivace smrti. Všechny ostatní racionalizace z ní vycházejí, zejména racionalizace konfliktů⁶⁹⁶. Proti tomu Moltmann apeluje: „neprosazujte své zájmy proti jejich (nepřátel). Podporujte společné zájmy. Jsou to bratři. Tito nepřátelé jsou ve skutečnosti především nešťastní“. „Odpusť jim, protože nevědí, co činí,“ poukazuje Moltmann na Lk 23,34.⁶⁹⁷ Svět je třeba přijmout i s nepřáteli.

Přijetí světa i s lidmi v něm je obtížné, protože, vedeni analogickým myšlením, „hledáme v druhém ve skutečnosti sebe. Bojíme se rozdílů a necháváme bližního samotného a sami zůstáváme osamoceni.“ Moltmann poukazuje na Aristotelův postřeh, že „podobní se navzájem přitahují“ a komentuje, že „právě to je projev strachu, nejistoty.“⁶⁹⁸ Bližního vnímáme skrze kardinalistické hry a jejich hodnotová vyjádření, vztahujeme k nim svou identitu. Odtud pak plyne preference uniformity těch, koho jsme ochotni přijímat, a koho se v jeho nominální jinakosti obáváme. Máme tendenci soudit a nevidíme třísku ve svém oku. Moltmann na potřebu přijetí jinakosti ostatních poukazuje i metaforou soudu: pokání, následování Krista, přijetí světa ve svobodné hře znamená, že naše svědectví má být vždy „svědectvím obhajoby.“ To dokládá na příkladu obviňujícího Jonáše.⁶⁹⁹ Jinakost je třeba snášet, jinak nikdy nemůžeme být sami sebou. Bůh nás snáší, trpí.⁷⁰⁰ Toto Boží snášení, pathos, je snášením akceptace a trpělivosti. Kristus je náš přítel až na kříž. V tomto smyslu „jeho jedinečnost spočívá v nepředstavitelně kreativní síle jeho lásky.“⁷⁰¹

Konflikt je součástí svobodné hry, ale bez nenávisti, s láskou k nepříteli. „Bez Kázání na hoře bychom se ubili v bludném kruhu odvet, jak to dosvědčuje márnice dějin.“ „Kdokoliv zírá jen na nepřítele, stává se sám nepřítelem.“ „Teprve když mě něco důležitějšího zbaví posedlosti nepřítelem, začne nová hra.“⁷⁰²

⁶⁹⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 57.

⁶⁹⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 130.

⁶⁹⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 61.

⁶⁹⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 101.

⁶⁹⁹ Moltmann, *The open church*, p. 50.

⁷⁰⁰ Moltmann ve výkladu na toto téma opakovaně využívá dvojznačnosti termínu *passio*, *leiden*, *passion*

⁷⁰¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 53.

⁷⁰² Moltmann, *The power of the powerless*, p. 59.

Láska k nepříteli není pro slabochy. „Kdo se nepříteli bojí, neví, co je láska. Láska je jen pro toho, kdo byl osvobozen a koho jeho protivník již neohromuje.“⁷⁰³ „Doted’ jsme se pouze tázali, co je v zájmu naší bezpečnosti. Ale nyní je otázka: co je v zájmu našeho nepřítel?“⁷⁰⁴, staví Moltmann přijetí světa včetně nepřátel do zcela konkrétního kontextu dobové mezinárodní politiky. „Naše politika bezpečnosti je sebestřednou politikou strachu.“ K přijetí světa je třeba se takto tázat, otevírat se, a to i v takovýchto souvislostech. Vzorem může být Martin Luther King, jehož Moltmann v této souvislosti cituje: „Duše bílého bratra trpí a jen skrze lásku černých bratří může překonat překážky, nejistoty, úzkosti.“⁷⁰⁵

„Neztrácejte v nepřátelství svůj základ. Kdo splácí zlo dobrem, je opravdu svobodný. Utrpení této lásky je nejúrodnější a nejvíce osvobozující moc.“⁷⁰⁶ Není to láska reciprocity, není to konstrukt Zákona, hodnot a afektů kardinalistických her, ale „kreativní láska... která... vytváří něco nového. Kreativní láska... vyvěrá ze svobody. Ze slavné svobody být dítětem věčného Boha a ze svobody i ze smrti tohoto času.“⁷⁰⁷ Takováto kreativní láska ke světu, nepříteli i bližnímu, osvobozuje i od reciprocity a nemožnosti daru. Prostor mimo hru je svět braní, svět víry je svět dávání (dokonce, ve vtělení, se to týká i vlastního života). Dar je vrcholným motivem svobodné hry, kterou přijetí světa otevírá.

Skrze „otevřenost až k nepříteli“ vede cesta k „lepší spravedlnosti“, než spravedlnosti Zákona. Právě to je jedinečné na následování Krista. „Tak se poznají ti, kdo jsou svobodnými Božími dětmi. Láska k nepřátelům je tajemstvím, které odpovídá Bohu samému. Ježíš nezemřel s kletbou svých nepřátel, ale modlitbou za ně na rtech.“⁷⁰⁸ „Děti Boží jsou nepřáteli, kteří byli Bohem přemoženi“, kteří jsou „vysvobozeni ze spirál nenávisti“, přijali svět „bez rozlišování a mimo dobro a zlo.“⁷⁰⁹ „Unikáme z bludného kruhu odplaty a řídíme se novým pravidlem, pravidlem kreativního Boha. Vidíme slunce nového dne. Vychází nad zlem i dobrem, nerozlišuje. Bůh dává život a teplo života všem z nás -a to především špatným, protože ti je nejvíce potřebují.... Nechává déšť padat na spravedlivé i nespravedlivé.“⁷¹⁰ Otevírá se tak

⁷⁰³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 61.

⁷⁰⁴ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 54.

⁷⁰⁵ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 54.

⁷⁰⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 62.

⁷⁰⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 52.

⁷⁰⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 56 Moltmann na tomto místě poukazuje i na biblické maximy v Ex 23,4, resp. Př 25,21.

⁷⁰⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 60.

⁷¹⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 53.

perspektiva ne nepřátelského zápasu kdo z koho ve světě nedostatku a žádosti, který Zákon a kardinalistické hry vytvářejí. Následování Krista, svobodná hra, otevírá „svět přebytku kreativního Ducha“, „obecenství Ducha.“⁷¹¹ Křesťan je spíše než vojákem „umělcem života“. „Život křesťana je ars Deo vivendi, život s Bohem pro Boha. Jsme, jak individuálně tak kolektivně, povoláni utvářet náš život do uměleckého díla, které vyjadřuje něco z krásy Boží milosti a svobody Boží lásky.“⁷¹²

Láska a přátelství na pozadí hry

Příkaz milovat bližního jako sebe sama začíná u mě. „Mám milovat sebe, a stejně pak milovat bližního.“ Láska k sobě nejen není zakázaná nebo odsuzovaná. Ale je dovolena, povzbuzována a předpokládána! Je to osobní standard míry vztahů navenek a tajemství štěstí a svobody.⁷¹³ Ve světě Zákona ovšem člověk trpí decentrovanou identitou, která i lásku sebe sama pervertuje. Kardinalistické hry, jak jsme popsali výše, podsouvají místo autentický vztah k sobě samému lidské skutky. To podrobně rozvádí Moltmann na příběhu farizeje a celníka v synagoze. Negativní identita farizeje „nedokáže pozitivně říci, kým je.“ Má jen „omezenou identitu, kterou člověk získává tím, že dokáže říci, kým není, dokáže se pouze negativně vymezovat, odsuzovat.“ Pozitivně dokáže jen říci, co udělal, co má, poukázat na své „dobré skutky.“ Jeho identita je odvozená z nicoty, smrti. „Člověk (při modlitbě) může pak ale děkovat Bohu jen za (ono) nic.“⁷¹⁴ V tomto smyslu je i ve své zavrženosti autentičtější opovrhovaný celník. „Je vystaven destruktivní, až sebevražedné pravdě“. Ale ta „je jeho, je to on sám, jeho vznešenost ve vší hanbě“. „Bůh dává milost pokorným“, cituje Moltmann Př 3.34. „Celník je darebák, ale má pozitivní osobnost.“⁷¹⁵

•

Farizej se upíná na falešné jistoty Zákona, který na něj přenáší neautentickou identitu. „Kdokoli se nechá ukolébat jistotami, ten se nikdy nepostaví na vlastní nohy... nenaučí se chodit zpříma. Kdo se nechá jen vést, nikdy nezvedne hlavu a nestane se skutečnou osobností.“⁷¹⁶ Být sami sebou obnáší tyto jistoty Zákona odvrhnout, v tom nám ale nám brání strach. Je třeba se od něj osvobodit, překročit nicotu, od níž se odvíjejí kardinalistické hry, opřít se o identitu Zákonem

⁷¹¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 128.

⁷¹² Moltmann v této souvislosti poukazuje i na své 'nikoliv velmi pozitivní' vojenské zkušenosti, Moltmann, *The open church*, pp. 38–39.

⁷¹³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 137.

⁷¹⁴ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 91.

⁷¹⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 93.

⁷¹⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 39.

potlačených her svobody. V jádru, „jen to, co neznáme a co jsme potlačili, nás naplňuje úzkostí.“⁷¹⁷ Ovšem, „naše omezené, zranitelné a smrtelné životy jsou obklopeny a prodchnuty (Božím) životem, který je nekonečný, slavný a věčný..... spoluúčastníme se, jsme vtahováni do věčného Božího života. Každý, kdo to pocítí a pochopí, objeví, jak klidný a uvolněný bude, protože se přestane bát.“⁷¹⁸ Skrze prolamující se Království získává člověk ve svobodné hře skutečný přístup sám k sobě. „Království je domovem identity přes moc smrti.“⁷¹⁹

Hermeneutika apoštolství i eschatologická hermeneutika, otevírají možnosti nejen světa a Stvoření, ale i možnosti člověka samého. Lásky k sobě samému znamená přijetí sebe samého i se svými nedostatky. Ty jsou ovšem zároveň i výzvou, možnostmi. Přijetí sebe sama je zvláštní svobodnou hrou s handicapem. Překážky jsou součástí i Boží hry ve stvoření. Moltmann i zde poukazuje na postavu Mojžíše. „Bůh Mojžíšovi nic nezjednodušuje, ... chce naplnit svůj cíl kuriózním tandemem Mojžíše a Arona, dvojicí ubohého pastýře a stárnoucího kněze. Jeden nesrozumitelně koktá, druhý to překládá. Jednomu je osmdesát a druhému třiaosmdesát let.“⁷²⁰ Také v evangeliích se hovoří většinou o lidech nemocných, ubohých. I v tradičním schématu zamilovaného příběhu u studny se Ježíš setkává ne se svou půvabnou nevěstou, ale se stárnoucí rozvedenou ženou. Evangelijní podání je přímým kontrastem s řeckým ideálem zdraví. „Nemoc je součástí definice opravdového člověka.“⁷²¹

Hendikepy jsou i darem. To je banální konstatování v kontextu hry. Ale právě takové jsou i lidské nedostatky. Moltmann zdůrazňuje, že v 2Kor 4,7ff výčet darů Ducha obnáší i útrapy, překážky, truchlení. A vyvolení do Království jsou právě trpící, ubozí. „Jakž jednomu každému odměřil Bůh a jakž jednoho každého povolal Pán, tak chod’.“ 1Kor7.17, dodává.

Naše nedostatky, jako tomu je u celníka, poukazují k nám samotným. „Bůh odsuzuje toho, kým chci být, ale nejsem; a přijímá špatnou osobu, kterou nechci být, ale jsem. V následování Ježíše objevíme otevřené dveře - dveře k potlačenému Já v nejvnitřnějším srdci, a dveře k potlačenému „jinému“ který je na naší straně.“⁷²² Oproti tomu je třeba zdůraznit, že naopak „sobectví

⁷¹⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 54.

⁷¹⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 134.

⁷¹⁹ Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, p. 53.

⁷²⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 16.

⁷²¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 145.

⁷²² Moltmann, *The power of the powerless*, p. 96.

vychází ze strachu, že nebudu mít dost. Sobectví je formou sebenenávisti.“⁷²³ Sobectví je nesvobodnou hrou prázdna, smrti, strachu.

Zde je třeba začít, přijmout sama sebe je podmínkou skutečného přijetí bližního, přijetí světa, Kristova následování. “Osvobození sebe sama předchází vzájemné přijetí.“⁷²⁴ Tam, kde přijímáme sebe samého i jeden druhého skrze svobodnou hru, jsme „na pevných základech.“⁷²⁵ Toto přijetí v následování Krista otevírá i blízký vztah k Bohu.

Moltmann tento vztah, jak jsme již zmínili, charakterizuje jako přátelství. Je si vědom, že je to neobvyklá charakteristika. Sokrates a filosofové v antice sami sebe nazývali „Boží přátelé“. Takové přátelství jim prostředkovala jejich moudrost. O tento vztah se mohli opřít i za nepřízně poměrů. Již Aristoteles ale tento obrat odmítá, pro něj je přátelství postaveno na reciprocitě. Ta je možná jen mezi lidmi, a dokonce ani svobodný občan nemůže být v pravém slova smyslu přítelem otroka.⁷²⁶ V helenistickém judaismu ovšem tuto charakteristiku „Boží přítel“ nacházíme, a to u postav s mimořádně blízkým vztahem k Bohu – u Abrahama, u Mojžíše. Na tento model pak po svém navazuje křesťanská tradice. Stejně jako Abraham a Mojžíš vše opustili a vydali se na cestu určenou Hospodinem, je termín „přítel Boží“ vztahován na asketické vzdání se všech světských požitků. Obdobně je termín „přítel Boží“ vztahován na mučedníky. Inkluzivní vztažení pojmu přátelství na člověka obecně je nezvyklé, ale je na místě. Skrze modlitbu křesťan hovoří s Bohem jako s přítelem. K tomu Karl Barth dodává: a „Bůh naslouchá.“⁷²⁷

Tam, kde člověk toto přátelství s Bohem nemá, je, slovy Is 8 „v hrůze a strachu ztracen v temnotě“. Bůh před ním skryl svou tvář. Moltmann popisuje svou vlastní zkušenost opuštěnosti, beznaděje v zajateckém táboře, ze kterého jej vytrhla naděje „skrze zář vycházející Božího dítěte.“⁷²⁸ Tato zkušenost Moltmannovi ukazuje potřebu toto světlo šířit, těm, kdo jsou v tmách „zjevit tvořivého Boha, jenž působí, že celý svět tančí.“⁷²⁹ Následování Krista otevírá Boží přátelství. Proto sestupuje Duch na veškeré tělo. Aby podpořil proces „Božího

⁷²³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 138.

⁷²⁴ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 137.

⁷²⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 102.

⁷²⁶ Ve svém přehledu používání termínu ‘přátelství’ vůči Bohu vychází Moltmann z Erika Petersena Moltmann, *The open church*, pp. 57–59.

⁷²⁷ Moltmann, *The open church*, p. 59.

⁷²⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 30.

⁷²⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 32.

osvobození”, ”vytrhl člověka z indolence a impotence.” Obnovení přátelského pouta mezi Bohem a člověkem je “proces, kdy je svět znovu tvořen.⁷³⁰” Nové stvoření, nová hra, zakládá úzké nové přátelství mezi člověkem a Bohem. Nejde o přátelství reciprocity, jde o přátelství radosti ze vzájemnosti na půdorysu svobodné hry, radosti, zalíbení. Boží přátelství, Boží láska má ale i obecnější rozměr. Moltmann odkazuje na Christophera Blumhardta a Richarda Rothe. Podle nich je „projevem Boží lásky i Boží aktivita ve světě... jeho skutky se projevují i v dělnickém hnutí nebo probuzení Asie; láska není věcí jen zbožného citu, ale konkrétních politických, sociálních a kulturních procesů.“⁷³¹ V tomto smyslu následováním Krista skrze Boží přátelství přitakáváme i světu a vstupujeme jeho dění i skrze Boží působení, jeho svobodnou hru stvoření, které jsme sami svobodnou hrou účastni. Bible ukazuje dva vyostřené konkrétní prototypy, vůdčí, otcovský model Mojžíše, který vyvádí za pomoci Boží Izrael z poroby, a soudružský přístup Ježíšův. Ten jde spíše příkladem, působí nepřímě, jeho směřování člověka v souladu s Božím působením je imersní, skrze skandalon paradoxů. Ježíš také ale vysílá učedníky do světa a skrze Petra zakládá církev, a Mojžíšovo působení, jak jsme popsali, skrze týmovou spolupráci také kompenzuje jeho nedostatek. Boží láska a přátelství k člověku přichází skrze člověka, nacházíme ho, jako Moltmann, v zajetí, ne přímo, ale skrze „mediaci mediátora“. Tak působí Boží přátelství souběžně s lidskou vzájemností, i navzájem se posilujeme. Jsme-li samotní, máme obavy. Ale naděje vyvěrá ze spolehnutí na Boží přátelství a s ním spojenou komunitu solidarity.⁷³² K tomu poukazuje i již zmíněný příběh apoštolů, kteří „vystoupili na horu své touhy a vrátili se na místo své odpovědnosti, které leží za křížem, v solidaritě s lidskými bytostmi.“⁷³³ Svobodná hra, která nás přibližuje Bohu, nás také orientuje k sobě navzájem, do té míry, že „křesťan neutváří život z utopie víry, ale z fantazie lásky.“⁷³⁴

Solidarita hry a skrze hru

Moltmann upřesňuje, že solidarita má dvě specifické formy. Je tu „solidarita společného boje”, kdy se dokážeme semknout ke společnému snažení. Je tu pak ale zejména „hlubinná solidarita, která znamená soucit, utrpení s druhým, společné snášení břemene”. Člověka ničí „nejen politický a ekonomický útlak, ale i utrpení, vina, strach a smutek, protože izolují.“⁷³⁵

⁷³⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 124.

⁷³¹ Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, p. 33.

⁷³² Moltmann v této souvislosti cituje slavnou Niemollerovu báseň

⁷³³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 66.

⁷³⁴ Moltmann, *Hope and Planning*, p. 148.

⁷³⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 109.

Velikonoční události a víra ve vzkříšení mají "transmorální" kvalitu. Vzkříšení je důvod radosti díky společenství s Kristem, a ten je solidární s ubohými. Následování Krista poukazuje k solidaritě, k její „hlubinné formě“, k přijetí potřebných ve spoluúčasti na jejich situaci. Jinak, „kdo není přijat, je brzy vytěsněn a zlikvidován“, poukazuje Moltmann přímo na zkušenost holocaustu.⁷³⁶ Nejde o to, že něco musíme „udělat“, jde o „partnerství v bezmocnosti, beznaději, dokonce i v tichu.“ „To jde, konstatuje Moltmann, proti „aktivnímu“ současnému přístupu k životu. Ale jen ten, pro něž je umírání součástí života, ten kdo je nepotlačuje, může doprovázet při umírání.“⁷³⁷

Tím se zároveň sami obohacujeme, padají bariéry strachu. Nacházíme cestu k ostatním, spojuje nás „tvořivá láska“, i solidarita sama se stává „tvůrčí“. Rozdíly, které ve světě pod vlivem kardinalistických her rozdělují, ve svobodné hře a její solidaritě „sjednocují ve společenství budoucnosti.“⁷³⁸

Solidarita se světem, s bližními „v temnotách“, musí mít, prakticky vzato, jak formu akce, reálné hmotné pomoci, tak i oné „hlubinné solidarity“ soucítění. V současné společnosti by jakýkoli pokus osvobodit vírou „vnitřní osobnost“ od vnějšího tlaku vedl jen k romantismu. Podmínkou je „humanizace struktur“. Osvobození osob vírou musí jít ruku v ruce se svobodnými „osvobozujícími skutky“ lásky, cituje Moltmann Luthera.

Životní podmínky velké části lidstva jsou buď vyloženě bojem o přežití, nebo jsou zasazeny do nesmírně silných svazujících rámců. Takovéto zásadní věcné překážky je třeba nejprve překonat, aby se člověk mohl otevřít svobodě i vnitřně, soudí Moltmann. Bez podmínek, které to umožňují, nedokáže jedinec své svobodné lidství rozvinout. Ale podmínky samy o sobě také nestačí, nakolik jedinec dokáže využít příležitost „být člověkem“, závisí nakonec více na něm než na podmínkách. Je v tom asymetrie: negativní podmínky svobodě silně brání, pozitivní podmínky samy o sobě člověka nekultivují. Kardinalistické hry brání člověku přístupu k sobě samotnému, i když jsou z něj bezprostřední utrpení a deprivace sňaty.

Jak se s touto dvojí potřebou prakticky vyrovnat? Moltmann nastiňuje, opět v kontextu napětí mezi světy kardinalistických a svobodných her, praktickou strategii účinné solidarity. „Navazujeme na Ježíšovu misi, ta definuje náš mandát i možnosti. Musíme neustále

⁷³⁶ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 99.

⁷³⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 110.

⁷³⁸ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 111.

poměřovat naše metody a cíle s Ježíšem.⁷³⁹ Ale čas misie je „ted“ . „Písmo se naplnilo.“⁷⁴⁰ To je apel, ať je naše konkrétní situace jakákoliv. Moltmann poukazuje na Mojžíše. Je to „antihrdina“, zcela „neadekvátní“, jedinečný prototyp handicapovaného osvoboditele. „Ne silou a osobním nominálním výkonem a schopnostmi, ani zázraky. Osvobozuje „lid skrze lid“ silou spolehnutí, akce, kreativity osvobozující hry i se všemi handicapy.“⁷⁴¹

Solidaritě nelze odbýt „v institucionální podobě“ nebo „pouhou charitou.“⁷⁴² Klíčová je osobní angažovanost, jakkoli naše možnosti jsou třeba jen velmi skromné. Na novém stvoření je podle 1K12 účasten každý křesťan. „V Duchu celý život, duše a tělo, energie a možnosti jsou ve službě Ježíšovy mise, jsou součástí oslav svobody. Nikdo není příliš dobrý ani příliš nedostatečný pro tuto misi. Vdova je stejně důležitá jako biskup.“⁷⁴³

Křesťan, následující Krista, projevuje přijetí světa a solidaritu s ním tak, že se svobodně vyjadřuje, a kde to jde, osvobozuje. Ve světě, který je mnohý neradostný, pomáháme znovuzrození radosti.⁷⁴⁴ Jak popíšeme dále, to je pro Moltmanna i základem pro program církve v současném světě. V jedné větě: „Znovuzrození svátků v kultuře, schopnost hry v soukromém životě, otevřená liturgie jako reprezentace křesťanské radosti a svobody... nabývají na nové důležitosti.“⁷⁴⁵

Utrpení, smrt z pohledu teologicky chápané hry

Takové jsou tedy obrysy Moltmannova dogmatického konceptu postaveného na hře. Realita světa je dramatickým bojištěm. Boží stvoření je „dobré“, avšak člověk, který se na něm s Bohem má tvořivě spolupodílet, je ovládán Zákonem. Zákon je metaforou pro rozumové konstrukty uspořádávání, srovnávání, analogie, plánování. Díky rozumu je člověk na jednu stranu právě obrazem Božím, uvědomuje si sebe i Boha, panuje ve stvoření, účastní se jeho svobodné hry, tvoří, oslavuje, Stvoření uspořádává. Rozum mu poskytuje oporu, bezpečí. Rozum jej skrze organizaci lidské společnosti zbavuje bezprostředního ohrožení, strádání.

⁷³⁹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 72.

⁷⁴⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 73.

⁷⁴¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 18. Moltmann zde onu „neadekvátnost“, absurdnost postavy Mojžíše coby prostředkovatele Boží solidarity, široce rozvádí, kromě jiného i rozsáhlou citací Franze Kafky, mistra absurdity

⁷⁴² Moltmann, *The power of the powerless*, p. 72.

⁷⁴³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 77.

⁷⁴⁴ Moltmann, *The open church*, p. 50.

⁷⁴⁵ Moltmann, *The open church*, p. 65.

Avšak člověk sám mu podléhá, rozum není, jak jsme popsali, jen nástrojem, ale sám člověka coby Zákona ovládá. Rozumem motivované kardinalistické hry člověka opanovaly, sám sebe odvozuje od nich. Tyto hry ale nemají jiný základ než nicotu, smrt, a související strach. Člověk se ocitá v bludném kruhu cyklů tance smrti, kdy Zákona mu nabízí ochranu před smrtí skrze identitu skutků, výkonu, vymezení. Tato ochrana je ale sama o sobě postavena znovu jen na strachu, protože smrt v biologickém smyslu je nakonec neodvratná. Tento primární strach identity Zákona je kompenzován komplexem kardinalistických her.

Ve hře je vždy jiskra svobody, radosti. Zákonem podmíněné hry právě takto hru využívají, radost v ní obsažená je protiváhou základu Zákona, strachu smrti. Kardinalistické hry tento strach zastírají. Zároveň člověka směřují skrze jim vlastní mechanismy, vytvářející pocit nedostatku, spojený zároveň s potřebou tento nedostatek bezprostředně naplnovat, ke konkurenci vůči bližnímu, nenávisti, izolaci. V této izolaci beze vztahů je člověk zaměstnán jen kardinalistickými sebereferenčními hrami, upadá do jejich stereotypů a apatie. To je stav smrti Zákona. Člověk bez svobody je Zákonem skrze kardinalistické hry veden doslova „od smrti“ ke „smrti“. „Smrt vede do hrobu.“⁷⁴⁶ Navíc, tím, že vytváří nepřátelství, nerovnováhu politickou, sociální, ekonomickou, je Zákona základem dalších, jemu vlastních forem útlaku, utrpení, strádání a smrti. Ve stvoření žije člověk skrze Zákona, vystaven strachu Zákona a hned několika podobám smrti. Právě proti smrti ve všech jejích formách je Moltmannova teologie hry namířena. Obsáhle jsme popsali, jak díky Boží intervenci vtělení je svět dominance Zákona, svět odvozený od smrti, konfrontován se svobodou a radostí Božího království a věčného života. Křesťanství je boj "se smlouvou smrti" (Iz 28,15). V centru křesťanské víry stojí neúspěšný, trpící Kristus. Proto Moltmann zdůrazňuje, že Kristus je opuštěný úplně všemi, přáteli, učedníky, i Otcem. Konflikt autentické identity a světa v područí Zákona je maximálně vyostřen.⁷⁴⁷ Jedině ženy Ježíše neopouštějí, ale akceptují beze vší naděje, že on sám je odsouzen a království Boží, o němž hovořil, je ve světle jeho smrti jen sněním. Jsou soucitné, avšak stejně jako učedníci vnímají ukřižování jako triumf Zákona. Proto strach žen u prázdného hrobu⁷⁴⁸, ženy náhle pocítují v plné síle nové stvoření⁷⁴⁹. Proto ona naléhavost prozření v cestě učedníků do Emauz. Se vzkříšením se zhroutil starý svět smrti, nejde jen o návrat samotného Ježíše. Potvrzuje se, že identita hry je skutečnou identitou a síla Zákona je jen iluzí.

⁷⁴⁶ Moltmann, *The open church*, p. 73.

⁷⁴⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 115.

⁷⁴⁸ Moltmann, *Auferstanden in das ewige Leben Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele*, p. 17.

⁷⁴⁹ A proto nejspíš zde také původní text Markova evangelia končí.

Právě zde vidí Moltmann místo pro "hru teologie". Ta formuluje strategie tohoto boje, boje proti všem formám strachu a všem podobám smrti. „Vzkříšení proti smrti mobilizuje, a to tady a teď. Mobilizuje proti všem jejím formám. Ekonomické, sociální, politické. Proti smrti exploze hořícího napalmu a tiché smrti apatie.“⁷⁵⁰ Otevírá „osvobozující hru víry s Bohem proti zlým poutům strachu a břemen starosti, které na nás smrt skrze smlouvu smrti uvalila.“⁷⁵¹

Touto strategií je pokání, následování Krista. Kristus je vzor člověka ve svém přístupu ke své svobodě, své svobodné identitě, která je bezprostředně provázána s jeho svobodnou hrou. Právě díky této svobodné hře a jejímu vítězství nad smrtí, nad všemi formami smrti, jak to evangelia dosvědčují, se již v tomto světě, dobrém stvoření, otevírá člověku coby obrazu a příteli Božímu Boží království věčného života. Následování Krista skrze pokání, přijetí světa i sebe sama, skrze tvůrčí hry svobody i hry obecenství a radosti, skrze kardinální hry tento svět uspořádávající ne pod dominancí hodnot a zákonů rozumu, ale podle zákona lásky, vepsaného do srdcí. To je „tajemství života: kdo si chce zachovat život... neriskovat... zůstane sám... mrtev“. Vzdát se života, vyjít ze sebe, milovat, vydat se, překonává smrt, otevírá Království, život věčný.⁷⁵² Moltmann poukazuje na metaforu zrna v J12,24. Zrno, pokud nepadne na zem, zůstane izolované, neplodné. Na úrodné půdě vzklíčí, zemře, transformuje se. To je „úrodné umírání.“⁷⁵³ Biologická smrt není tím, co má život člověka zásadně směřovat. Jak jsme popsali, život člověka má hluboký význam spoluúčasti na stvoření tady a teď, který eschatologicky nabývá kvality plné blízkosti Boží a věčnosti, prohloubení existence, a to v těle. Smrt má v životě jistě své místo, člověk ji musí respektovat, ale není důvod se na ni upírat ve strachu a vše za pomoci rozumu podržovat marné snaze se onomu přechodu, transformaci, vyhnout. „Náš život je fragmentem, fragmentem smrti“, život následování Krista sice „také zůstává fragmentem, ovšem fragmentem krásy Božího království“. Fascinace smrtí jen zastírá krásu života i v tomto světě, podřídit se takovéto dobrovolné formě smrti znamená ztrátu vztahu se světem a jeho krásou. Smrt k životu patří, ale život nežijeme kvůli smrti, smrt nemá vážnost, kterou jí Zákon přisuzuje. Proto se Pavel rozjařeně posmívá její porážce v 1K15,55-7, proto Luther hovoří o tom, že „Kristus zesměšnil smrt, proto mluví Christian Gerhardt o „zesměšnění zloby světa“⁷⁵⁴. Směšnost poukazuje na ztrátu vážnosti, důležitosti. Přestože smrt zde zůstává,

⁷⁵⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 125.

⁷⁵¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 21.

⁷⁵² Moltmann, *The open church*, p. 26.

⁷⁵³ Moltmann, *The open church*, p. 25.

⁷⁵⁴ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 36.

je součástí stvoření, ale kardinalistické hry již k ní člověka nepoutají „smlouvou“⁷⁵⁵, „hříchem“, jehož je smrt „mzdou“. Utrpení v područí smrti a zákona tedy není eticky napraveno theodiceí, ale nové stvoření je doslova novou hrou. Na vážnosti získává svobodná hra, obnovené přátelství s Bohem, život věčný, jak to shrnuje Pavel v Ř 6,23.

Odtud pak vychází i odpovědi na Moltmannovu otázku „jak se ale smát ve světě tolik naplněném utrpením“, kterou Moltmann předesílá v úvodu *Prvních, jimž je dána svoboda*. „Historie je (sice) historií utrpení, (ale)... kde člověk miluje, protože je milován, dokáže také trpět, přijmout utrpení, žít s mrtvými. Život je radost v osvobození, solidarita s utlačovanými, hra smířené existence a bolest z nesmířeného bytí.“⁷⁵⁶ V osvobozeném člověku je jak smích Velikonoc, tak smutek kříže⁷⁵⁷. Kdo se dokáže skrze svobodnou hru plně radovat, dokáže rozeznat skrze svobodné kardinální hry a solidaritu opravdové utrpení, jinak jsou jeho radosti i bolesti zastřené, deformované Zákonem, v područí izolace, apatie. Moltmannova fundamentální dialektika kříže a vzkříšení vede k dialektice bolesti a radosti v Boží zkušenosti s dějinami... „Boží bolest ve světě je cestou Boží radosti ze světa.“⁷⁵⁸

V součtu tedy otázka „Proč utrpení?“⁷⁵⁹ nemá odpověď. Odpovědí je Nové stvoření, které zakoušíme již dnes, které je nám přislíbené ve věčnosti dle Zj.21,4. Odpovědí je radost hry, která spojuje svobodného Boha a osvobozeného člověka. Moltmann cituje Lutherovo „člověk si bude hrát s nebem a zemí, sluncem a bytostmi. Všechny bytosti budou mít svou zábavu, lásku a radost, budou se smát s tebou a ty s nimi, i podle těla.“ Odpovědí je eschatologické překvapení, eukatastrofa.

Církev a hra

Moltmann v *Prvních* svobodných věnuje pohledu na církev skrze teologii a sociální kritiku opřenou o hru relativně významný prostor.

⁷⁵⁵ Moltmann poukazuje na Is 28,15ff

⁷⁵⁶ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 37.

⁷⁵⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 38.

⁷⁵⁸ Moltmann, *The open church*, p. 93.

⁷⁵⁹ Jak ji klade Georg Buchner ve svém *Dantonovi*. To je ústřední motiv „protestního ateismu“ a bezpochyby jeden z kontextů pro mediaci teologie do moderního světa. K tomu viz též Neal, p. 52.

Dogmatický status církve není v kontextu teologie hry předmětem jeho přímého zájmu (ten ovšem v inspiraci teologií hry, jak jsme popsali, odvozuje od Kristových úřadů a působení Ducha), ani organizační či liturgická specifika jednotlivých církví. O církvi hovoří vesměs prostě jako o církvi ve velmi zjednodušené typologii. V duchu teologie hry je církev zejména komunitou následování Krista, komunitou svobodných her. Církvi programově v *Prvních, Jimž je dána svoboda* ani v navazujících úvahách o teologii hry nepřisuzuje nějakou zvláštní kvalitu.⁷⁶⁰ Jde o komunitu, která přiměřeně okolnostem otevírá tento svět Božímu království, participuje na novém stvoření. Není ale v tomto ohledu patrná nějaká zvláštní zásadní kvalita církve vůči problémům, přístupu a aktivitám jednotlivce či jiným kolektivům. Církev je kontingentní vůči svému kontextu, tj. vůči věřícím a reáliím, do nichž je zasazena. „Každá církev je vždy přechodná, provizorní, má charakter lešení, stejně jako každá skutečná teologie je fragmentární“,..... „kdo hledí na Boha s čistým srdcem, nepotřebuje koncepty.“⁷⁶¹

Z tohoto úhlu pohledu nepřekvapí, že Moltmann při úvahách o církvi klade důraz na tázání „k čemu“? V *Prvních svobodných* prezentuje svou historickou analýzu, ve které se opírá o již popsané modelové úvahy z oblasti hry. Moltmann především konstatuje, že po konstantinovském obratu se v kontextu západního křesťanství, ke kterému jeho úvaha směřuje, církev dostala do pozice, „koruny společnosti“. Společnost a stát byly odvozeny od církve, stejně jako církev od vůle Boží. Postupně se ale tyto role obracejí. Machiavelli, Rousseau a na řada myslitelů, v součtu konstituujících moderní myšlení, na církev nahlíží jinak. Vnímají ji ne jako základ, vůči kterému je třeba vše zdůvodnit, ale jako z pohledu společnosti užitečnou instituci. Užitečnou tím, že udržuje harmonii, pořádek, morálku. Tento pohled se postupně prosadil natolik, že i církve samotné se takto začaly vnímat. Jsou v tomto smyslu, skrze identitu danou nepřímou výkonem, pod zajištěním Zákona a skutků, stejně jako dnešní člověk. „Stará harmonie mezi společností a církví byla ztracena.“⁷⁶² Status církve je dán její užitečností vůči společnosti, její cíle se odvozují od morálky a politiky, a ovšem na pozadí kardinalistických her. To vedlo a vede k dekonstrukci církve, k její nepřímé sekularizaci a tam, kde církev neobstojí jako užitečná, i k privatizaci řady jejích tradičních rolí. Debata to není nová. Již

⁷⁶⁰ V tomto ohledu Moltmann výrazně změní přístup v *Církvi v síle Ducha*.

⁷⁶¹ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 39.

⁷⁶² Moltmann, *Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie.*, p. 306.

Schleiermacher, jak jsme popsali, konstatuje, že při kritickém pohledu zvenčí církev v žádném praktickém ohledu opravdu užitečná není, a dala by se tedy nahradit něčím efektivnějším.⁷⁶³

Problém takto postavené otázky spočívá v tom, že sama její formulace je plně kardinalistická, vychází ze Zákona. Církev i náboženství nemají žádný skutečný vnější účel. Smysl dávají právě jen samy o sobě, ze sebe. Náboženství odmítá zodpovídat otázky na svou praktickou sociální hodnotu a morální užitečnost. Náboženství se nevěnuje proto, že nám s něčím pomůže, ale prostě z radosti. Církev je proto ze své podstaty neužitečná. V současnosti tedy stát, ekonomie, vzdělání a morálka, církev ve skutečnosti nepotřebují. Proto také ztratilo náboženství i církev v těchto oblastech vliv.

Zároveň paradoxně ale církev ztratila i povinnosti, odpovědnost za chod celé společnosti, za Corpus Christianum, za paradigma obecného povědomí o světě. Tato odpovědnost přechází na kardinalistické hry Zákona. V tom tkví pro církev proto i příležitost. Není přetížena povinnostmi, a zároveň její neužitečnost, na první pohled společensky diskvalifikující, jí dává povahu svobodné hry, tedy toho, co je v nejnvtirnějším slova smyslu právě její podstatou, jejím směřováním, otevíráním nového stvoření.

Jinými slovy – ztráta užitečnosti ve světě Zákona není na úkor vážnosti z pohledu svobody. Naopak. Nacházíme zde stejný motiv jako v Moltmannově christologii hry. Ponižení z pohledu skutků církvi otevírá zajetí Zákona a svobodu. Moltmann hovoří o „Augustinském obratu“. Tím odkazuje na Augustinovu devizu „fruitio Dei et se invicem in Deo“, radost z Boha místo jeho využití/zneužití. Jinými slovy, slovy W. Hamiltona, „Když už nyní Boha ve světě není potřeba, čili není ho třeba k tomu, abychom si "užívali světa", můžeme nyní za pomoci světa "užívat Boha". Pointa tkví v tom, že v právě v tomto ohledu, díky své viditelné nepotřebnosti ve světě Zákona, získává církev potenciálně výhodnější pozici pro následování Krista, než jednotlivý člověk. Jeho fixace na Zákon, výkony, je totiž bezprostředně existenčně podmíněna. Pokud člověk neosvědčí ve světě Zákona svou užitečnost, je marginalizován, eliminován. Církev takto díky své tradici bezprostředně ohrožena není, její praktický prostor pro svobodu, pro hry svobody, je širší.

⁷⁶³ ve svém spise Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), De-Gruyter-Texte, Nachdr. der 1999 erschienenen Ausg (Berlin: de Gruyter, 2001).

Krise identity církve ve světle hry

Tomu se ale církve sama brání, je zatížena Zákonem, svou výhodu vnímá jako handicap. Snaží se stát užitečnou. To je, jak jsme popsali, ve svém důsledku nemožné, v ničem se tato snaha neliší od smlouvy smrti, odvozenosti identity člověka od nicoty skrze kardinalistické hry. Církve se o to navíc snaží povýtce neobratně. Její jazyk a myšlení jsou současné době cizí.⁷⁶⁴ Zdobnost, archaičnost, folkloristický ritualismus – nahlíženo pohledem současné společnosti – ji právě zařazují do sféry kuriózní zábavy, do sféry kardinalistických relaxačních her, kde je její účel posunut od vážného k nevážnému. To církve vnímá jako újmu, a o to více se snaží marně dokazovat svou objektivní užitečnost, která se navíc postupně více a více vytrácí. Vše je vysvětlitelné *etsi Deus non daretur*. Ve své sebe prezentaci církve tragicky kolísají mezi identitou výkonu katalogu služeb a nostalgií zašlých dob, kdy zvěstovaly kérygma a nebeskou autoritou obdařené, *sui generis* mocí řídily tento svět.

Tato krize identity je ovšem z pohledu následování Krista přirozená a nutná. Jak jsme uvedli, Moltmann zdůrazňuje, že půdorys církve je ze své podstaty proměnlivý. „Kontextem církve je společnost. Ale jejím textem je Evangelium.” Mezi textem a kontextem je vždy tenze. Křesťané jsou proto vždy cizinci ve své zemi, ... musejí být připraveni na útok, rozpory, i nezájem.... *Ecclesia reformata et semper reformanda*.⁷⁶⁵ „Současná situace církve a teologie se vyznačuje především akutní disintegrací *Corpus Christianum* ve všech historických formách. Teologie ztratila výhodu předporozumění, své základy v evropské kultuře. To může vést k definitivní marginalizaci nebo k tomu, že se stane ne již pouhým „evropským náboženstvím”, ale „teologií otevřenou světu, aby svědčila o evangelijní zvěsti v rámci přicházející kultury všeho lidstva. Sekularizace je pozitivní příležitostí stát se skutečně světskou, otevřenou světu a světovou.”⁷⁶⁶ Klíčové ovšem je, aby církve byla vůbec připravena se ke kontextu, a ovšem rozporům, skutečně vymezit, obdobně jako následování Krista předpokládá přijetí světa. To ale není v realitě dnešní církve nic samozřejmého. A už vůbec ne to, že směrem takové změny má být především právě Zákon, účel, skutky, užitečnost.

Moltmann poukazuje na to, že podstatným inhibitorem změny je pojetí církve jako instituce, která věřící i člověka obecně externalizuje. Jde o to, že církve chápe své poslání jako službu

⁷⁶⁴ Této otázce se Moltmann věnuje v Moltmann, *Theology Today*, pp. 1–12.

⁷⁶⁵ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 157.

⁷⁶⁶ Moltmann, *Theology Today*, p. 10.

pro věřící, případně misijně či charitativně pro člověka vůbec, ale v tomto vyjádření je skryt problém právě v předložce „pro“. Moltmann to vysvětluje odkazem na Dietricha Bonhoefera. „... Fuer den anderen Dasein – tak Bonhoeffer přibližuje christologii a tedy prakticky charitativní činnost církve. To je ovšem něco jiného než zvnějšku definovaná užitečnost. Kromě toho, imperativem musí být Mit den anderen Dasein. Skrze užitečnost ztratila církev obecnství, a to jak vnitřní, tak i obecnství se společností, v níž působí.“⁷⁶⁷

Bytí pro bližní v kontrastu bytí s bližními znamená, že Kristus „pro nás“ je zároveň „s námi“. Stejně církev. Jen „pro“ je forma panství. Církev nemůže být jen „prostředkem“, ale i cílem. Sama sobě cílem ovšem JEN ve smyslu obecnství: společenství svobodných.⁷⁶⁸ Církev má v tomto smyslu stejně jako člověk také svou „demonstrativní hodnotu života“, doslova demonstruje svobodu a „zálibu ve svobodě“⁷⁶⁹

Ono „pro“ dnešní církve pod vlivem Zákona chápe jako vymezení my – oni, dobří – špatní. „Pro“ často vede církev k nepřátelskému aktivismu. Křesťanská komunita ale znamená být bok po boku s těmi, s kým nesouhlasím. Církev nemá být místem, kde se potkávají stejní lidé a vyměňují si stále stejné fráze. Taková je apatie stereotypu Zákona.⁷⁷⁰ O církvi pod vlivem Zákona platí to, co jsme popsali v souvislosti s problémem přijetí světa u člověka. I církev má problém s přijetím světa, s přijetím člověka, ale tím pádem s přijetím sama sebe, tedy s vlastní identitou. I ta je postavena na obavách, strachu. Moltmann poukazuje na jeho tři konkrétní projevy, reprezentované třemi typy věřících, kteří se v církvi (a zde Moltmann specificky hovoří o německých poměrech) běžně objevují. Z valné většiny jsou věřící „vlažní“. Jejich vztahy k církvi jsou jen sentimentální. Na církev hledí prizmatem nostalgie, a také její užitečnosti. Konstatují, že jim nemá, prakticky vzato, co nabídnout, ale formálně se k ní s ohledu na tradici hlásí. To v církvi vytváří pocit a strach z neužitečnosti, i strach z opuštění jako formu strachu z nicoty. O to silnější, že ony vlažné církve postupně skutečně ztrácí. Proti tomuto strachu se vymezují dva typy aktivních členů. Jedni poukazují na ztrátu autenticity a prosazují návrat ke kořenům, k původním tradicím. Druzí volají po potřebě, aby se církev otevřela světu kolem. V prvním případě vede ale strach z jinakosti k pasivitě, uzavření se v ghettu romantizující tradice, sektářství. V druhém pak strach z izolace k aktivismu, pojetí církve jako avantgardy na cestě ke spravedlnosti. To ale přebírá právě schéma Zákona, jde o

⁷⁶⁷ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 17.

⁷⁶⁸ S odkazem na titul knihy „První, jimž je dána svoboda“

⁷⁶⁹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 75.

⁷⁷⁰ Moltmann, *The open church*, p. 33.

aktivismus „pro“, nikoliv „s“. Takový aktivismus je třeba přeznačit z aktivismu Zákona a kardinalistických her v aktivismus her svobodných.

Moltmann své obecné schéma potřeby souběžné změny poměrů a změny vnitřní skrže svobodné hry aplikuje i v úvahách o církvi. Aby se biblické poselství dostalo ke slovu, je nutno nejdříve strukturálně změnit společnost, do které toto poselství promlouvá. V současných poměrech je tlak Zákona takový, že člověk je příliš hluboce v zajetí stereotypů svých kardinalistických her. Teologické semináře či televizní kázání na věci nic nezmění. Církev se musí místo toho snažit trpělivě stimulovat změnu poměrů směrem k autentické svobodě. Změna jednotlivce a společnosti jsou dialekticky spojené. Materialistický radikalismus – jako třeba Marx ve své třetí tezi proti Feuerbachovi – sice tvrdí, že vnitřní proměna člověka je důsledkem revoluční aktivity, ale tuto materialistickou iluzi možnosti změny prostředí bez změny člověka, jak se mezi církevními aktivisty objevuje, je třeba jako izolovaný program opustit. Revoluční změny obvykle likvidují nejen zotročující společenská schémata, ale i jádra svobody ukrytá v již zmíněných "ventilech hry" a jen nahrazují jedno zotročení jiným, jak názorně ukázaly „socialistické revoluce“, ale i Reformace. Proti tomu teologický pietismus hlásá, že následování Ukřižovaného samo osvobozuje lidi od zákonů a moci tohoto světa a dává jim volnost. Změnu poměrů odmítá, resp. nevnímá jako potřebnou, člověka směřuje především k vnitřní spiritualitě. Ani tato idealistická iluze dle Moltmanna sama o sobě neobstojí. Únik od reality skrže pokus nalézt svobodu čistě ve vnitřním světě jednotlivce, revolta skrže popření reality světa, je rovněž nepřijatelná.

Je nutno oba přístupy kombinovat. Následování Ukřižovaného osvobozuje od zákonů a moci tohoto světa; ikonoklasmus svobody namířený proti obrazům, tabu a idolům mění podmínky. Moltmann hovoří o cestě „nové poslušnosti“. Ta směřuje ke kultivování prostředí, bez prvoplánově (marných a z hlediska svobody dokonce kontraproduktivních) revolučních ambic. Bez svobodné hry by ovšem „nová poslušnost" byla zas jen legalismem; naopak bez konkrétní „poslušnosti", čili dle Moltmanna, aspirací směrem k fyzickým, sociálním a politickým změnám - by zase takové hraní bylo prostě jalové. Opět Moltmann odkazuje na Dietricha Bonhoefera: „Nemáme právo na gregoriánský chorál, pokud nepláčeme nad Židy.“ Církev má být církví vzkříšení: kříž za námi a Zákon, útlak, smrt ve světě před námi. Následování Krista i pro církev znamená svět měnit, aby se mohl stát pro člověka místem svobody.⁷⁷¹

⁷⁷¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 38.

Svobodné společnosti dosáhneme osvobozením od kardinalistických hodnot, osvobozením hrou. Církev má podporovat subverze humoru, budování „antiprostředí“ a nových světů. Jak? „Recepty by jen vše zkazily“, svobodu nelze dopředu plánovat, komentuje Moltmann. Nejde ale o pouhé snění. Poukazuje na svou osobní zkušenost u několika místních církví. Zmiňuje sestru Coritu.⁷⁷² Také formuluje určitou strategii, rámec, kterého může církev využít při hledání své identity, směrů vnitřní změny, účinných cest otevírajících svobodu jak členům církví, tak okolnímu světu.

Církev je dnes v pozici, kdy poskytuje společnosti služby. Ty se týkají narození, dospívání, sňatku, smrti. Církev působí i v oblasti charity. Společnost od ní očekává, že právě jim se bude věnovat – a zároveň nebude zasahovat do oblasti služeb jiných, kde působí subjekty, které jsou pro poskytování takových služeb lépe disponované než církev. Ta se nemá angažovat ani v oblasti politiky, výrobních a obchodních vztazích, ve vzdělání.

To ale ve skutečnosti církev neomezuje. I v oblasti služeb, charity, relaxace volného času je příležitost k „poslušné“ subverzi světa Zákona skrze svobodné hry. Současná společnost je emancipovaná, sebevědomá, postavená na první pohled právě na svobodě skrze rovnost a základní práva dostupná všem. Ovšem, tato svoboda, byť kardinalisticky kondicionovaná, je dostupná jen kompetentním a zdravým. Tito mohou užívat zvláštního typu segregované svobody a klidu - děti ve školkách, staří v útulcích pro nemohoucí, nemocní v nemocnici, umírající v hospicích, vězni ve vězení - nejsou vyrušováni ve své koncentraci na výkon. K tomu směřuje stratifikace kardinalistických her Zákona. Žijeme ve vícegenerační společnosti, ale generace se navzájem od sebe oddělují. Jak jsme již popsali, svobodu nahrazuje autonomie. V takové společnosti vzniká z její podstaty v různých formách bída a neštěstí, se kterými se církev může aktivně setkávat v oblastech, které jí společnost přiznává, a těch je víc než dostatek. Pro církevní aktivity směřující k otevírání ostrůvků, oáz svobody, je zde rozsáhlý prostor. Pokud církev charitu doprovází i hlubinnou solidaritou, pokud své „služby“ nepojímá jako spektakl, ale jako projev přátelství, společné oslavy, pokud dokáže volný čas, který společnost Zákona vyhrazuje relaxaci, přeznačovat od kardinalistických ke svobodným hrám, může sebevědomě nalézt a reformovat svou identitu, vetknout text evangelia touto cestou do kontextu současné společnosti Zákona.

⁷⁷² Má na mysli knihu Kent Jde o letristicky vyvedenou sbírku spirituální poesie. O možných letristických souvislostech Prvních svobodných viz i dále.

To je rámec, který naznačuje, jakým směrem by se měla církev vyvíjet. Moltmann to shrnuje názvy podkapitol v *Prvních, jimž je dána svoboda*: „zkušebna Božího Království“, resp. „experimenty v říši svobody“. Věnuje se i některým konkrétním směrům a obsahům, které takové experimentování se svobodnou hrou v církvi prakticky může otevírat.

Církev má věnovat mimořádnou pozornost liturgii. Ta má pro člověka hluboký význam. Rituály času a komunity mají vždy symbolický charakter, poukazují vždy na společenství nebo na nový aspekt života. Rituály, jak jsme již popsali, aktualizují paměť. Skrze společenství a tuto kolektivní paměť otevírají naději do budoucna.⁷⁷³ Rituál vytváří povědomí historie a uspořádává pomocí vzpomínek budoucnost. Rituál poskytuje svého druhu bezpečí, bez kterého by byl člověk vystaven „hrůzám historie.“⁷⁷⁴ I křesťanská liturgie svými svátky vztahuje čas k cyklu přírody a zároveň k času mesianistickému. Zejména eucharistie je poukazem na čas (na smrt i naději), ale i na komunitu a svět, na kreativní budoucnost.⁷⁷⁵ Liturgie se nesmí stát stereotypem, ale základem pro permanentní otevírání budoucnosti, základem pro svobodnou hru. „Vzkříšení a mše ... jsou počátkem smíchu spasených, tance osvobozených a kreativní hře fantazie.“⁷⁷⁶

Liturgie, takto pojatá, je jádrem společné oslavy světa, slavení. Církev sklouzává k stereotypům, procesům, službám, účelům, specializaci. Vymezuje standardy chování. V mnoha ohledech naplňuje slavnou Nietzscheho výtku, že „křesťanství je útlak, pod kterým jdou pocity oslavy k čertu.“⁷⁷⁷ Pod vlivem Zákona křesťanské oslavy sklouzávají ke kardinalistické relaxaci. Moltmann popisuje svou zkušenost působení jako farář v odlehle zemědělské oblasti severního Německa. Muži vstupovali do kostela při nedělní mši jen při kázání, jen to pro ně mělo význam, jinak postávali před kostelem a dohadovali se o praktických a obchodních záležitostech. Pobožnost je samými křesťany vnímána jako „zženštilá“ a křesťanské svátky jsou určeny „pro děti“. Taková byla i cesta puritánské likvidace svátků. Svoboda, svobodná hra ve svých konkrétních podobách je vytěsňována z církevního života na periferii, je tolerována, avšak bez vážnosti. Tu mají i v církevním kontextu účel, Skutky.⁷⁷⁸

⁷⁷³ Moltmann, *The open church*, p. 67.

⁷⁷⁴ Odkazuje zde Moltmann na Mirceu Eliade, Moltmann, *The open church*, pp. 66–67.

⁷⁷⁵ Moltmann, *The open church*, p. 73.

⁷⁷⁶ Moltmann, *The open church*, p. 73.

⁷⁷⁷ Moltmann, *The open church*, p. 64.

⁷⁷⁸ Moltmann, *The open church*, p. 65.

Veřejnost přátelství, obvyklá za Ježíšových časů, v prvotní církvi, nahradila dnešní privátnost. Je to vliv izolujícího Zákona, kardinalistických her. I zde by církev měla změnit směr: „Nestačí kázat, sympatizovat, ale společně sdílet radost.“ Moltmann i zde odkazuje na Nietzscheho Zarathustru: „ne soused, ale přítel“. S přáteli slavit „svátek země.“⁷⁷⁹ Proto je v Novém i Starém zákonu náboženství vždy provázáno s jídlem. Společné jídlo je výrazem intimity, obecenství. Přátelství, společná oslava, to je zdroj symboliky eucharistie.⁷⁸⁰ Liturgie a církevní život by se měly oprostít od falešné vážnosti povinností, etických imperativů. Moltmann konfrontuje svou zkušenost pastora s otázkou, se kterou se často setkává při svých pobytech v USA: „Líbila se vám mše?“, otázkou v jeho bývalé farnosti nepředstavitelnou. Je mše od toho, aby se nám líbila? „Bůh přece není pro legraci.“⁷⁸¹ A přitakává v tomto ohledu americkým očekáváním. Ano, oslava a její radostné prožívání je jádrem církevního obecenství. Bohoslužba jako oslava brání církev před kardinalismem. „Bohoslužba má přednost před etikou“⁷⁸², „protože jen tak může být život křesťana záležitostí osvobozené lásky spíše než kompulsivního legalismu.“⁷⁸³

Na tomto základě her slavení se pak přirozeně v církvi otevírá i prostor pro hry tvoření. „Církev má přejít od reprodukční k produktivní imaginaci, ... podněcovat novou spontaneitu. To se týká i bohoslužeb, i ty mohou být zdrojem spontaneity. Nemusí to už být jen prostor pro omezující konvence, pohoršení, jsou-li porušeny, nemusí jít jen o prostor zdvořilého odstupu.“⁷⁸⁴ Církev má vnímat svého člena jako „umělce, pro kterého je materiálem jeho vlastní život. Ten je utvářen bohatými možnostmi přátelství vytvořeného tvarem Ježíšova vlastního života.“⁷⁸⁵ Církev je místo setkávání, které pro tyto umělce života poskytuje vzájemnou inspiraci.

Hra prizmatem Moltmannovy teologie

Popsali jsme Moltmannovo bohaté pojetí hry, od kterého odvíjí řadu teologických motivů do překvapivě širokého dogmatického rámce. Ten ale pak dává hře další obsahy a významy. Nad rámec Moltmannovy „hry jako hry“ se nyní zaměříme, jak se profiluje u Moltmanna „hra jako teologická hra“. V modelu, který jsme zmínili, jde o nástroj, teologickou výzbroj, které se

⁷⁷⁹ Moltmann, *The open church*, pp. 62–63.

⁷⁸⁰ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 7.

⁷⁸¹ Moltmann, *The open church*, p. 64.

⁷⁸² Moltmann, *Kirche in Der Kraft Des Geistes*, p. 271.

⁷⁸³ Bauckham, *Moltmann*, p. 128.

⁷⁸⁴ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 75.

⁷⁸⁵ Moltmann, *The open church*, p. 18.

Moltmann standardně ve svých úvahách drží. Popišme některé výrazné momenty a významy hry, které z Moltmannovy teologie hry vystupují.

Hra svobody

V napětí mezi hrou a „ne-hrou“ je ústřední motiv Moltmannovy výpovědi v *Prvních, jimž je dána svoboda*. Oproti Hugo Rahnerovi, který staví dle Moltmanna nostalgicky hru jako romantickou alternativu moderního, technologicky orientovaného světa⁷⁸⁶, zasazuje Moltmann konflikt světa hry a světa mimo hru přímo do centra žité současnosti, a to jak z pohledu společnosti, tak i jedince. Je to boj o svobodu, který probíhá skrze kardinalistické, zmanipulované a zvrácené hry. Ty člověku brání dokonce i autenticky trpět. Svobodná hra je osvobozující alternativou. Antropologická otevřenost hry vůči novým možnostem a skrze hru (v blochovském smyslu skrze naději) ontologická otevřenost reality ve své kombinaci umožňují člověku vstupovat do světa a směřovat jej k lidsky úspěšnému výsledku.⁷⁸⁷ V tomto smyslu je blochovské myšlení naděje v těsné blízkosti úvah o hře a v mnoha ohledech obsahově shodné s Gardavského myšlením, kde blochovské schéma nalezneme vyjádřené právě v kategoriích hry. Imanentní transcendence, nebo „transcendování bez transcendence“ je postaveno na cyklech, kdy možnosti budoucnosti vznikají skrze tendence a protiklady současnosti. Naděje ovšem neustále v kombinaci cyklů a směřování „vytahuje sama sebe z jámy na způsob Barona Prášila“ (bootstrapping). Jak konstatuje Bauckham, „základ takové naděje pak ale nutně leží v naději samotné“⁷⁸⁸, a ocitá se v samém centru diskursu hry.

Takto Moltmann vysvětluje i napětí evangelijního příběhu. Hra je spjata s Kristovým působením a vzkříšením, hra se rýsuje v ospravedlnění vírou a ve spáse. Kristus je příkladem a vzorem hravé radosti ze svobody, z osvobození od Zákona. Hra je Bohu vlastní, je projevem jeho svobody ve stvoření, je spojena s Božím zalíbením a Boží láskou ke člověku, s Boží slávou, ničím nepodmíněnými v Boží naprosté svobodě. *První, jimž je dána svoboda* a jejich teologie hry ale vznikají souběžně s *Ukřižovaným Bohem*, kde Moltmann zdůrazňuje význam kříže, který „otřásá vším, čeho se člověk může chytit a na čem může stavět - jak jeho skutky,

⁷⁸⁶ Martin, Gerhard Marcel, p. 12.

⁷⁸⁷ Bauckham, *Moltmann*, p. 11.

⁷⁸⁸ Bauckham, *Moltmann*, p. 17.

tak i chápáním reality, a právě tím nás osvobozuje.”⁷⁸⁹ Svobodná hra *Prvních, jimž je dána svoboda* je pak negací absolutní nicoty představované křížem. “Bůh se námi setkává a přijímá nás ve své lásce. V ukřižovaném lidství Ježíšově.“ Vtělením Bůh směřuje (kardinalistické) pokusy hříšníka o sebezbožnění, zpět k člověku. „Tím, že má stejnou (lidskou) formu jako my, nás křížuje, tak, že z nás činí pravého člověka namísto nešťastného a hrdého boha”, cituje Moltmann Luthera.⁷⁹⁰

Moltmann zároveň vnímá, že přes vzájemné přiblížení vtělením, křížem a vzkříšením, se v kontextu lidském hra pojí s určitými specifiky, odlišnými od Boží hry. Bůh si hraje se svými vlastními možnostmi a z ničeho tvoří to, co se mu líbí; člověk naopak si vždy musí hrát s něčím, co si naopak vždy hraje s ním. Společným jmenovatelem je projev svobody a radosti.

Zde jej inspiruje zvláštní vlastnost hry, na kterou jsme již upozornili. Člověk, angažovaný ve hře, si je vědom, že jde o hru. Zároveň jí podléhá i nepodléhá, transcenduje, aniž by ztratil svou svobodu. Moltmanna zajímají i další zvláštnosti lidské hry – v souvislosti s prací, mocí a s nimi souvisejícími sociálními, politickými a ekonomickými tématy.

Na úrovni hry dospívá Moltmann k analogii entis. Hra je i u člověka natolik výrazně svázaná se svobodou, že je nositelem lidské svobody vůbec. Svobodná hra je podstatou člověka jako obrazu Božího, je základem jeho svobodné identity. Přátelství s Bohem je založeno na společné hře, jak v tomto světě, tak v eschatologické perspektivě.

Zákon ovšem vytváří síť racionalizujících kardinalistických her, které jsou naopak vrcholným výrazem neautentičnosti a nesvobody. Hra, která je par excellence nositelem svobody, může být v některých podobách nesmírně nebezpečná. Vymezující se, kategorizující rozum nesmí ve hře dominovat. Jen hra, která vedle kognitivního uspořádávání otevírá možnosti světa, a zároveň je jeho oslavou, je plnohodnotnou hrou, jejímž prototypem je Kristův evangelijní příběh na pozadí Božího stvoření. Hra je ve stvoření vetknutá, je ve své svobodné podobě cestou k eschatologickému naplnění času, identity, Boží blízkosti, přátelství. Je tím nejvážnějším. Zároveň se ale skrývá za nevážnost, uniká ve své bezednosti. Je naplněná radostí a tajemstvím,

⁷⁸⁹ Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi Als Grund Und Kritik Christlicher Theologie*, p. 212.

⁷⁹⁰ Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi Als Grund Und Kritik Christlicher Theologie*, pp. 212–13.

při plném spolehnutí osvobozuje, ale tam, kde jsou obavy a strach, je to právě hra, která rozehrává bludné kruhy odcizení, apatie, smrti.

Moltmannovo pojetí osobitě navazuje na Schillerovy úvahy o vyrovnané hře estetického lidství na rovnovážném průsečíku barbarství a divoštví. Zároveň za obrazem Zákona zřetelně vystupuje osvícenství Kritické teorie a svobodná hra rezonuje s již zmíněným dítětem jako symbolem světa. Moltmannova teologie konotace těchto typologií ovšem přeznačuje směrem od moci ke svobodě. Má eschatologický rozměr, překonává kategorie dělání, vlastnění, dosahování cílů a směřuje k bytí, autentické existenci, která se v radosti rozvíjí a svou radost sdílí. Svoboda hry tkví u Moltmanna v eschatologickém překvapení její ontologické neurčitosti, *qui perd gagne*, v oné „tajemné transformaci, kdy milující Bůh, obklopující základ jeho existence, hraje s člověkem hru.“⁷⁹¹ Tato svoboda překračuje etické kategorie dobra a zla.⁷⁹²

Náboženství a hra

Při Moltmannově velmi široce pojatém chápání hry jako součásti teologie vyvstává rámec, v němž náboženství samo má řadu prvků hry. Jde o zvláštní hru, v níž jde o vyjádření hry coby vztahu člověka a Boha, člověka a světa. Takovouto formulaci ovšem u Moltmanna nenajdeme, jeho dílčí výroky však k takovému chápání zřetelně směřují. Moltmann konstatuje, že náboženství má smysl ze sebe, je samo svým účelem. Souhlasí se Schleiermacherem, že náboženství není užitečné, nemá nějakou externí sociální hodnotu ani skutečnou morální užitečnost. V úvahách o vztahu k Bohu u Bultmanna a Bartha zmiňuje, že „náboženství tematizuje napětí mezi nutností a svobodou mluvení o Bohu“. Náboženství není jen výrazem zoufalství, úlevou v nesvobodě, jak tvrdí Marx „řevem spoutaného zvířete“, ale, odvolá se Moltmann na Huizingu, má pozitivní obsah, je hrou, reprezentací nového světa.

Náboženství má tedy v sobě prvky hry, pokud se zdržíme zevšeobecňujících soudů, které by z něj činily specifickou formu hry vůbec. Tak či onak, náboženství ve vztahu ke hře

⁷⁹¹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 30.

⁷⁹² Moltmannovo pojetí svobody hry by zasluhovalo bližší srovnání s pojetím hry jako moci u Mihaila Spariosu. Ve svých pozdních dílech Spariosu opouští vyostřený obraz, kde syrovou skutečnost bezuzdné hry, která je nesmiřitelným bojem o vlastní identitu, bojem bez pravidel, zastírá, počínaje Sokratem, společnost skrze filosofii a kulturu její racionalizací a podřízením etice. Spariosu a jeho obor, dějiny kultury, nemá ovšem možnost odvolat se na eschatologickou perspektivu, proto hovoří o hře ve svých dílech v pojmech utopie a liminality. Srovnej Spariosu, *Dionysus Reborn*. Resp. Mihai Spariosu, *The Wreath of Wild Olive: Play, Liminality, and the Study of Literature* (Albany, NY: State University of New York Press, 1997).

v Moltmannově teologickém chápání je především jejím vyjádřením, sdílením, předáváním. Zároveň náboženství hru člověka zásadním způsobem formuje. Náboženství směřuje souhrn lidských her směrem k novým možnostem. Nezanikne v budoucnosti s naplňováním nového stvoření ve svobodné společnosti.⁷⁹³ Naopak, eschaton se svou povahou hry ukazuje, že význam náboženství s mírou svobody poroste. Náboženství se ale projevuje i v nesvobodných poměrech. Nikoliv jen jako opozice, subverze, tam, kde náboženství výslovně směřuje ke svobodě. Náboženství ve svých přeznačených formách se objevuje i v totalitních režimech jako kardinalizující alternativa skutečných náboženství svobody. Moltmann poukazuje na paradoxy socialistického bloku východní Evropy. I z výkonu se stává náboženství, již zmíněný soudruh Alexej Stachanov se v něm objevuje jako svatý, modla přeplněných plánů. Totalitní režimy zneužívají náboženské organizované formy k potlačení spontaneity. Podporují organizovaný sport a omezují spontánní sdružování. Právě v tomto kontextu zmiňuje Moltmann 2000 hospod a barů, administrativně uzavřených v Praze po komunistickém převratu v roce 1948.⁷⁹⁴ Jak jsme již obšírně popsali, Moltmann zároveň dovozuje, že i kardinalizované náboženské formy díky svému hlubokému vztahu ke hře nakonec nepřimo poukazují ke svobodě.

Náboženství dle Moltmanna vyjadřuje, jak skrze hru člověk stojí vůči světu, ostatním lidem a Bohu. Díky vztahu hry a svobody nejde primárně o vztah podmanění, defenzivy. Hra člověku otevírá možnosti i vztahy. To platí i směrem k Bohu. Každé náboženství po svém svobodu zviditelňuje, umožňuje ji sdílet, předávat. Každé náboženství nějak tematizuje svobodu skrze vztahy – k Bohu, světu, lidem i sobě samému, ale také tyto vztahy usměrňuje a přímo utváří. To je přirozeně půdorys Moltmannovy teologie hry, jak jsme ji popsali. Jeho nauka o Stvoření, christologie i antropologie jsou vztahově orientované, stejně jako jeho kritika církve a jeho úvahy o vhodných reformách. Vychází přitom z původně biologického konceptu demonstrativní hodnoty života. Skrze ni vkládá do každé živé bytosti svobodu a potřebu jejího vyjádření vůči světu. Náboženství je pak v tomto pojetí lidskou kolektivní formou demonstrativní hodnoty života.

Kardinalistické hry si sice podmaňují i náboženství, to ale stojí díky své „neužitečnosti“ mimo integrovaný systém kardinalistických her, který nahrazuje vztahy hodnotovými hierarchiemi výkonu. Náboženství angažuje člověka ve hře, ten je si vědom, že jde o hru. Náboženský člověk transcenduje, aniž by ztrácel svou svobodu, náboženství mu umožňuje ji v minulosti a ve

⁷⁹³ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 62.

⁷⁹⁴ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 18.

vztazích hry objevovat a do budoucnosti aktualizovat. To se děje ne důrazem na výkon, konkrétní výsledek náboženské snahy, ale skrze hru, která otevírá skutečné vztahy. Náboženství skrze hru vstupuje i do smrti, kterou kardinalistický svět výkonu vytlačuje. Právě skrze svobodné hry, zahrnující i smrt, nachází člověk autentický vztah k sobě i světu. Ve svém utrpení rozeznáme utrpení Boží, v naději je snášíme. Naše vlastní jednoduché a nevýznamné utrpení získává smysl v Božím pathosu za svobodný svět.⁷⁹⁵ Náboženství člověku díky svobodné hře otevírá přes horizont zrození i smrti vztah k totaliter aliter, překračující cíle a věci, apatii, strach a smrt kardinalistických her. V tomto smyslu se dá zobecnit „Hominem justificari fide“ i mimo rámec křesťanství. Skrze náboženství, nejen křesťanství, se člověku otevírají vztahy. Ne skrze zacílené úsilí, cvičení, terapii, jako nějaká sociální dovednost. Skrze náboženství se člověk vztahům ne dopracuje, ale získá je. Moltmann to vysvětluje na příkladu, kdy dar lásky učiní někoho milovaným, ale samo úsilí jedince k tomu být milován nestačí. Ospravedlnění je v nejširším smyslu stejné jako stvoření de libertate dei, čili nové stvoření, nové zrození. Víra není ctnost, co se dá naučit, ale spíše proces zrození. Zrození jsme více vystaveni, než se na něm sami podílíme, přestože se nás bytostně týká. Náboženství je sui generis sociální uterus. Proto také v křesťanství nacházíme terminologii znovuzrození jako korelát Božího království. Proto je tak silná imagerie dítěte, jak jsme ji podrobně popsali, symbolická obraznost, která vystupuje již z mýtů. „Vláda je v rukách dítěte“ (Is 9, 2-7), proto dle Mk10,15 jen jako dítě lze vstoupit do Království. Hra, spojená se symbolem dítěte, zakládá autentické lidské vztahy. Ty náboženství vztahuje k bohu, který je jejich ultimátním prototypem. Skrze vztah k bohu, který náboženství otevírá, transcendujeme vztahy přátelské, partnerské, rodičovské, a skrze hry, které náboženství nabízí, je aktualizujeme. Nad rámec úvah, nakolik jsou hry jako takové vztahově konstitutivní, které se odehrávají v oblasti psychologie, nabývá u Moltmanna hra této kvality tím, že je základem náboženství.

Dějiny ve vztahu ke hře

V Moltmannových úvahách o království Božím a přitakání světu hraje významnou roli téma dějin. Vztah hry a dějin, jak jej Moltmann vnímá, jsme již popsali. Věnujme na tomto místě krátce pozornost otázce, jak Moltmann rozvíjí svůj vztah k dějinám na základě úvah o hře teologicky. Jedním z motivů Moltmannova zájmu o hru byla snaha v určitých ohledech

⁷⁹⁵ Moltmann, *The open church*, p. 23.

neosobní podobu dějinné naděje, tak, jak ji formuluje v *Teologii naděje*, oživit jak v etickém, tak estetickém slova smyslu. Zde Moltmanna inspiruje Vítězslav Gardavský ve svých úvahách o cyklech a šipce času ve vztahu k racionalitě a paměti v řeckém, židovském, středověkém i současném kontextu.

Hra tematizuje svobodu a vztahy nejen skrze náboženství a rituál a skrze ně symbolicky uspořádanou minulost, nejen skrze aktuální vztahovost ke světu, lidem, sebe samému i Bohu, ale především otevírá možnosti budoucnosti.

Svobodná hra, odkrývá ve hře stvoření nové možnosti Nového stvoření, které mohou vyvstat pouze v následování Krista ve svobodné hře. Skrze takto otevřené, realizované a tím pádem budoucnost dotvářející možnosti se pak ale i minulost náhle jeví odlišně, díky tomu, že tento pohled zahrnuje i ono zcela nové, co se svobodnou hrou podařilo odkrýt, změnu, kterou odкрыtí této možnosti vyvolalo, a co by nebylo možné prostě jen extrapolovat.

V tomto smyslu „budoucnost vytváří přítomnost, a ne naopak“.⁷⁹⁶ To Moltmann vyjadřuje pomocí „vln anticipace“.⁷⁹⁷ Anticipace zároveň „chrání Boží iniciativu, v současnosti, i v eschatonu i transcendenci eschatologické budoucnosti, mimo všechny možné odpovídající historické paralely. Tu je třeba zachovat, aby budoucnost neztratila své „kouzlo“ transcendence, která stimuluje proces průběžné transcendence v dějinách směrem k nové budoucnosti“.⁷⁹⁸ Dějiny tak vyvstávají v napětí Boží iniciativy a lidské anticipace skrze svobodnou hru. V její svobodě zde je přímá návaznost na teologii naděje, ale i radost a přátelství, tedy témata, o která právě se Moltmann *Teologii naděje* snaží koncem šedesátých let obohatit.

Proto se jedna z hlavních linií úvah v Prvních svobodných týká právě tématu dějin. I zde uplatňuje Moltmann obecné schéma, které jsme ve více podobách již popsali. Hra odstraňuje svazující kardinalistické stereotypy a otevírá možnosti osobní i společenské budoucnosti. Konkrétně v kontextu otázky dějin hra překračuje jejich dílčí účelovou moralitu a propojuje futuritu dějin s perspektivou osobního života. Tím, že svobodná hra není negativně odvozena od smrti a strachu, zbavuje zároveň dějiny funkce sociálního placebo a umožňuje s Walterem Benjaminem nazírat historii jako dějiny utrpení. Proto pak dějiny směřují k totaliter aliter a

⁷⁹⁶ Jürgen Moltmann, *The Future of Creation: Collected Essays*, 1st American ed (Philadelphia: Fortress Press, 1979), p. 20.

⁷⁹⁷ Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution, and the Future*. (New York: Scribner, 1969), pp. 137–38.

⁷⁹⁸ Bauckham, *Moltmann*, p. 45.

eschatologickému zalíbení stvoření. Boží sláva stvoření je vlastním smyslem dějin, až v eschatonu Boží slávy utrpení plně pomine.

Hra svou eschatologickou kvalitou poukazuje na otevřenost dějin. Moltmann konstatuje, že obdobně jako je tomu u jedince, kdy jej Zákon skrze kardinalistické hry identifikuje s jeho minulými činy a projektivně s jeho dosaženými cíli, je svět jako historie korelátom homo faber. Naopak dějiny jako svobodná hra ve světě jsou otevřeným procesem, skutečnost je otevřením možností, tak právě, jak jsme naznačili, dějiny vidí i William James či Ernst Bloch. Člověk žije v otevřené historii, jejíž produkcí se reprezentuje vůči totaliter aliter, je to civilizační i individuální forma reprezentativní hodnoty bytí; není to ovšem totéž jako úspěch a dosažení nějakého určitého cíle vnitřně dějinám vlastního (byť tento přístup ovšem ani dílčí cíle ani úspěchy nevyklučuje, jen jim upírá absolutní význam!).

Člověk je obraz Boží, rozum a jeho kardinální hry mu umožňují reflektovat stvoření, svobodnou hrou je pak rozvíjet, podílet se na něm. Stvoření je v této lidské perspektivě tedy i naopak zaměřeno na dějiny. Zároveň ale dějiny směřují k novému stvoření, jsou svou povahou dynamické. Svoboda nesměruje k naplnění dosažením nějakého předepsaného stavu, ale otevíráním Božího království a jeho radosti. Svět je prostorem pro anticipaci této oslavy a ona oslava je sama hrou; hrou se stvořením i se Stvořitelem, dějiny pak pohledem zpět prizmatem této oslavy.

Politické a morální vnímání historie zůstává ovšem též důležité. Jak jsme viděli, Moltmannova dějinná hra není v žádném smyslu doketická. Svoboda, otevřenost skrze hru implikuje politickou a sociální angažovanost. Eschatologická perspektiva překračující etiku, ani motiv oslavy radosti existence, s tím nejsou v rozporu. Jak to Moltmann formuluje, estetická otevřenost etický rozměr života brání před démonickým, před zoufalstvím, před sebezbožněním, ztrátou sebedůvěry, perfekcionismem. Proto jsou okamžiky štěstí tak spojeny s neštěstím, je to poukaz historie na meze historie samé. Radost dítěte nevytěšňuje utrpení, ale zbavuje jej apatické beznaděje dějin homo faber. Hra a estetika neberou dějinám utrpení, vážnost, ale ulehčují těžký úkol jejich vytváření.

Na konci dějin je „radost ze hry, která spojuje svobodného Boha s osvobozeným člověkem“, cituje Moltmann Luthera. U Moltmanna mají dějiny skrze svobodnou hru eschatologický rozměr, který překonává kategorie dělání, vlastnění, dosahování cílů, a směřuje nás k bytí, autentické existenci a užívání si této existence. Zdůrazňuje kreativní vůči produktivnímu, estetické vůči etickému. To nebere dějinám vážnost, nezlehčuje je, nepopírá je. Přibližuje

naopak dějiny člověku, dává jim smysl. „Historie je sebeprezentací, demonstrativní hodnotou bytí před Bohem“, shrnuje Moltmann s odkazem na Helmutha Plessnera.⁷⁹⁹

Hra ve vztahu estetiky a etiky z teologické perspektivy

Opakovaně jsme zaznamenali, jak skrze pojmy radosti a vážnosti Moltmann komentuje etické, resp. estetické pohledy – kriticky i konstruktivně, teologicky i sociálně. Jde o to, že etika je pro Moltmanna zásadním tématem, vždyť je přímo spoluzakladatelem politické teologie a teologie osvobození. Zároveň jak osobní zkušeností, tak kritickou reflexí palčivě vnímá problém sebestřednosti etických normativů a jejich paradoxní nelidskosti, jsou-li uplatňovány kardinalisticky důsledně. Etiku v jejích současných podobách vnímá Moltmann jako projev Zákona, jako komplexní dynamickou racionalizující konstrukci, jako Zákon sám mocensky orientovanou a odvozenou od strachu a smrti. Není jeho cílem ji ale popřít, obejít či překročit. Moltmannova teologie je orientovaná na tento svět, jeho přijetí skrze angažované aktivity. Etika je nedílnou součástí takové teologie, projekt svobody odvozené od svobodné hry s etikou počítá. Tvůrčí a svobodné hry Moltmann staví jako ingredience, které etiku dotvářejí, dávají jí skutečnou lidskost, autenticitu, radost. Estetika zde posunuje hranice etiky, brání tomu, aby se stala etikou zatvrdlých srdcí. Estetika skrze hru tvoření a slavení otevírá cestu z područí Zákona, z moci hypertrofované etiky kardinalistických her, která dobré stvoření činí prostorem dominance panování, moci, síly, cílů, prostorem bez radosti, bez opravdového obecenství, bez slávy.

Hry tvoření a oslavování, jako nástroj slávy, tuto roli korektivního katalyzátoru etiky mohou hrát i proto, že se prolamují časem, mají v sobě prvek Božího království, eschatonu, věčnosti. Prostor hry je krásným hlubokým časem, takovými jsou momenty milosti. Zákon a skutky jsou naopak v zajetí času, chronologické linearity nicoty.

Svobodné hry utvářejí i svobodnou identitu a obecenství. Etické soužití rezonuje se současným esteticky orientovaným přátelstvím. U Moltmanna „v lidské svobodě dítěte Božího nachází svou svobodu i stvoření - ne ale ničením přírody či drezúrou zvířat - to totiž vytváří nepřátelství,

⁷⁹⁹ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 29.

nikoliv komunitu.“ Díky svobodné hře a estetickým impulzům takto obohacená etika přirozeně zahrnuje celé stvoření.

Svobodná hra poukazuje na estetiku i etiku, ty jsou přítom u Moltmanna „neoddělitelné, jak co do povědomí o Bohu, tak co do života víry. Panování nelze redukovat na slávu a slávu na panování. Jedno vysvětluje druhé a chrání se navzájem před nedorozuměním.“

Konkrétně Moltmann vztah etiky a estetiky v *Prvních, jimž je dána svoboda* otevírá právě poukazem na vztah Božího panování a slávy. To jsou klíčové Boží atributy ve Starém zákonu. Panování odkazuje k poslušnosti, „etické existenci“. Sláva Boží nádhery, krásy, vlídnost, laskavost - na lidské straně odpovídá radosti, obdivu, chvále. Čili sláva se projevuje radostí v přítomnosti krásy. Starozákonní sláva, jak jsme zmínili, je zároveň slávou, kde Bůh udržuje od člověka odstup. Ale i v podobě obrazů bouře a ohně sláva směřuje přes bázeň k tomuto vztahu krásy a lidské radosti z velkoleposti Boží. Západní křesťanství, jak jsme popsali, klade ovšem podle Moltmanna jednostranný důraz jen na panování. Estetiku Boží slávy a krásy, kterou „v moderní křesťanské tradici přisuzuje Bohu jen Karl Barth“ Moltmannovo teologické chápání hry rehabilituje. Moltmann konstatuje, že vzkříšení má „transmorální“ povahu. Právě taková je u Moltmanna i hra, svobodná hra.

V tomto smyslu je svobodná hra i odpovědí na vztah hrůz současnosti a všudypřítomné zábavy. To je otázka, kterou Moltmann klade odkazy na napětí žalmů 126 a 137 v předmluvě *Prvních, jimž je dána svoboda*. „Co je základem smíchu v jeho zmučených a osvobozených formách?“ „Jaké jsou vzorce a funkce štěstí, her a zábavy v naší společnosti?“ Právě díky svému pojetí hry rovnou odpovídá: „smích osvobozuje od okovů a hra předjímá spásu.“

Utrpení a hra

Moltmann skrze teologii na hře zdůrazňuje její estetické působení, má za cíl teologii vymanit z dominance etiky. Zároveň jsou ale pro něj klíčovými tématy i solidarita, soucit, pomoc. To je u Moltmanna i mez estetické emancipace. Estetické součásti svobodné hry – tvoření, slavení, se tu v rovnováze setkávají s racionálními kardinálními hrami. Láska a radost ze společného bytí se setkává s osvobozujícím rozumem a společně se vymezují vůči utrpení a smrti. Utrpení a smrt není na místě romantizovat. Jsou sice zde, ale ne jako něco, co bychom měli do naší

svobodné hry zahrnout. Utrpení a smrt poukazují na potřebu změny a její směr, svobodná hra hledá cesty a možnosti utrpení odstranit, omezit, hledá cesty, jak se smrti nepoddávat. Význam hry tedy není v tom, že bychom se nad utrpení mohli povznést tím, že je označíme za nepodstatné, za svým způsobem příjemné, jako jakousi ozvlášťující součást všeobecné hry stvoření. Moltmann považuje za zásadní vyhnout se estetizující relativizaci utrpení a umírání, našeho a zejména cizího. Šlo by opět jen o kardinalistické zastírání, apatický program, vytěšňování skutečné bolesti strachem z nicoty racionalizací Zákona, o kompenzační trik kardinalistické hry. Moltmann odmítá „platonský model vážnoveselosti“, stejně jako šalamounské „vždy s humorem, kromě o Bohu“. Bolest a utrpení nejsou hrou, na rozdíl od Zákona ale mají zásadní vážnost. Jsou zásadním kontextem hry, nepominutelným a hru ovlivňujícím, ale nejsou hrou samotnou.

„Kříž do hry nepatří, ale od něj se hra odvíjí, kříž není „závojem“ hrůzy skrz něj je vidět příjemné nebe osvětlené Boží láskou“, zde nejde o hru, nic estetického. Kristus není Harlekýn. Kristus nespasil svět veselým a šťastným životem, ale utrpením. Kristus se utrpení a smrti nesmál. Dominus risu abstenuit. Nesnažme se vážnost hry zdůraznit popíráním bolesti a utrpení, o to Moltmannovi jde. Jak ještě popíšeme, toto vyostření jasně vystupuje s přihlédnutím k navazujícím teologickým pracím, ve kterých zdůrazňuje kenotický aspekt stvoření a tím i svobodné hry. Svobodná hra eschatonu a Boží utrpení se prolamují do našeho světa souběžně. „V dějinách utrpení světa přírody a lidí musíme odhalit nevyjádřitelné záblesky přítomného Ducha a trpící přítomnost Boží“⁸⁰⁰, popisuje tento motiv Moltmann v termínech své trinitární teologie a nauky o stvoření přelomu sedmdesátých a osmdesátých let.

Hra, modlitba, kontemplace

Moltmann k pojmu hra přistupuje z filozofujících pozic. Hra ho zajímá spíše díky svým určitým abstrahovaným vlastnostem než konkrétními projevy. Ty Moltmann zmiňuje jen výjimečně, a i pak jde obvykle o metaforické vyjádření, jako je „tanec spásy“. Jistou výjimkou je humor, konkrétně politický humor, kterému přisuzuje mimořádný význam při osvobození od Zákona, odhalování jeho nevážnosti. V úvahách o církvi pak přisuzuje komplexní význam svobodné hry liturgii. Obdobně jako liturgii Moltmann v souvislosti se svobodnou hrou chápe

⁸⁰⁰ Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, The Gifford Lectures, 1984–1985, 1st Fortress Press ed (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p. 77.

i křesťanskou modlitbu a kontemplaci. Jakkoli jeho teologie hry směřuje zejména ke svobodným skutkům, aktivnímu tvoření, vysoce cení i je.

„Modlitba v Duchu a zájem o život se navzájem podporují, posilují, prohlubují.“ Modlitba „nenahrazuje zklamanou lásku“, není náhražkou, útěchou v neúspěchu, ale naopak „lásku posiluje, aby akceptovala bolest a milovala ještě intenzivněji“. Modlitba otevírá opravdové přijetí světa. Modlitba není jeho uzávorkování, modlitbou se vztah ke světu prohlubuje, „modlitbou se zvyšuje vášeň“.⁸⁰¹

Prohlubuje se i vztah Bohu. Moltmann vysvětluje, jak v Janově a Lukášově evangeliu je modlitba signální metaforou Božího přátelství, zatímco evangelium na člověka poukazuje jako na Boží dítě a příkázání jako na služebníka. Neboli, „po poslušnosti a víře je modlitba nejvyšším vyjádřením lidské svobody v Bohu“⁸⁰². „V modlitbě nachází vztah k Bohu své uskutečnění.“⁸⁰³ Modlitba ale není jen privátní intimitou Božího přátelství, jeho „uzavřený kruh Kristus zásadně rozbíjí“.⁸⁰⁴ Modlitba zahrnuje i svět, bližního, trpící. V modlitbě musíme bédovat s těmi, kdo se nacházejí v bídě a utrpení.⁸⁰⁵

Podstatou modlitby a kontempace je ontologická neurčitost hry. Nejde zde o pojmové „uchopování“ kardinalistických her, ale estetické „vnímání“. A naopak, jsme „rozpoznání a milování“, ne „uchopení jako nástroje“. V modlitbě a kontemplaci „neměníme Krista, ale Kristus nás“.⁸⁰⁶ Moltmann oceňuje zejména kontemplaci, jako „modlitbu bez stěžování“. „Kontempace není praktická, je zcela „nepraktická“. Stáváme se jinými. Mění se náš život, znovuzrodíme se.“⁸⁰⁷ Vnitřní prožitek svobodné hry ducha je stejně transformativní jako svobodné skutky. David tančil před oltářem⁸⁰⁸, „neustále se obměňující tanec“ vyjadřuje „trojiční plnost Boží, plnou harmonii těla a duše“⁸⁰⁹, akci i kontemplaci. Ne boj se Zákonem, ale vnitřní „krása (Krista) spasí svět“, cituje Moltmann Dostojevského.⁸¹⁰

⁸⁰¹ Moltmann, *The open church*, p. 43.

⁸⁰² Moltmann, *The open church*, p. 59.

⁸⁰³ Moltmann, *The power of the powerless*, p. 68.

⁸⁰⁴ Moltmann, *The open church*, p. 61.

⁸⁰⁵ Moltmann, *The open church*, p. 43.

⁸⁰⁶ Moltmann, *The open church*, p. 45.

⁸⁰⁷ Moltmann, *The open church*, p. 44.

⁸⁰⁸ Moltmann, *The open church*, p. 66.

⁸⁰⁹ Jürgen Moltmann, *Die Ersten Freigelassenen Der Schöpfung* (München: Chr. Kaiser, 1988), p. 40.

⁸¹⁰ Moltmann, *The open church*, p. 73.

4.2.5 Působení Moltmannovy teologie hry

Široce jsme popsali viditelný a významný vliv, jak měla práce *První, jimž je dána svoboda* na Moltmannovu teologii. Věnujme nyní pozornost otázce, nakolik a jak byla tato práce přijata teologickou veřejností.

Transatlantická kontroverze

První, jimž je dána svoboda nezaznamenali v německém prostředí po svém vydání patrnější ohlas. Velice rychle po německém vydání se nicméně objevuje anglický překlad, který vychází v USA ve formě sborníku pod názvem *Teologie hry*⁸¹¹. Původní Moltmannův text (jeho název je ponechán, ovšem podtitul mizí) komentují tři američtí „teologové hry“: Robert Neale, Sam Keen, David Miller. Než se budeme jejich příspěvkům blíže věnovat, je na místě předeslat, že vydavatel o příspěvky požádal autory, jejichž chápání významu hry pro teologii se od Moltmannova poněkud liší. Robert Neale věří hernímu universalismu, hra se pro něj plně propisuje do lidského života. Miller a Keene jdou se svým projektem ještě dál. Odhlízejí od dílčích křesťanských tradic a rovnou vidí hru jako svého druhu náhradu samotné teologie. Jak to charakterizuje Gerhard Marcel Martin: Neale plně pluje na vlně teologie hry, Keene a Miller vyplovají do „mare incognitum“; Moltmannovým cílem je ovšem jen „změna kurzu“⁸¹².

Robert Neale svůj text nazval *Ukřižování jako hra*. A vysvětluje: „Moltmann umí překvapit... Jde tak daleko, že tvrdí, že Bůh stvořil svět proto, aby si ho užil, a náboženství nemá žádný účel ani význam“... „Jak překvapivé, jak potěšující, jak nesmírně hravé!“. Ovšem, Moltmann ale náhle zbytečně ztrácí „ducha hravosti“, když tvrdí, že „utrpení a Kristova smrt nemají co do činění s kategoriemi hry.“⁸¹³ Neale se s Moltmannem ztotožňuje v kritice Rahnerovy formulace, že pro mystika se může kříž jevit jako velkolepá hra, ale dodává, že „nemůžeme předpokládat, že Kristus trpěl, jako trpíme my. Tím, že byl bez hříchu, byl bez úzkosti. Nechtěl

⁸¹¹ Jürgen Moltmann, *Theology of Play*, 1st ed. (New York: Harper & Row, 1972).

⁸¹² Harvey Cox v těchto přirovnáních stojí na pozici blízké Moltmannovi, jeho ovšem vydavatel k vyjádření nevyzval Gerhard M. Martin, 'Eine Neue Genitiv - Theologie?', *Wissenschaft Und Praxis in Kirche Und Gessellschaft*, 60 (1971), 516–23 (p. 523). K otázce „změny kurzu“ jako Moltmannovy motivace se ještě vrátíme

⁸¹³ Neale naráží na Moltmannův výrok, že je třeba „Kříž ze hry vynechat“

zemřít, určitě trpěl. Kristus zastupoval otcovy obchodní zájmy a „trpěl“⁸¹⁴, přichází Neale se svéráznou obchodní metaforou vtělení. „Ukřižování bylo dobrodružství... nepřitelem hry není smrt, ale práce, se smrtí skuteční hráči často flirtují.“⁸¹⁵ Nepřekvapí, že při takovýchto východiscích má Neale za to, že „co Moltmann nabízí je něco jako přerušovaná teorie Boží hry. Bůh hraje ve vtělení a vzkříšení, ale ne při ukřižování. Na jiných místech sice Moltmann velmi moudře varuje před zvráceným chápáním hry jako rozptýlení,... „ale závěry jeho samotného jsou přitom obdobné“ ... „jeho “time out” pro práci s utrpením a smrtí a pak návrat do světa hry vzkříšení je přinejlepším rozptylující.“ “Je-li ale hra pouhou volnočasovou aktivitou, jak pro Boha, tak člověka, bude nezajímavá...⁸¹⁶”

Neale pak po svém vysvětluje, že termín „hra“ by se měl spíše vyložit pojmem „dobrodružství“. To v sobě slovníkově obsahuje nejistotu, rizika, podstatou dobrodružství je něco překvapivého, mimořádného. „Výsledky hry jsou nejisté a hra je výzvou.“ „Není podstatné být úspěšný, ale hrát hru a být „dobrým hráčem““. “Hráč nehraje kvůli naivnímu slibu úspěšného výsledku, ale kvůli hodnotě dobrodružství samotného”.... „Dobrodruh je v tomto světě, ale jiným způsobem než je obvyklé“. „Co kdyby nás překvapilo plně dospělé dobrodružství, které by zahrnovalo celou naši existenci?“, táže se Neale. „Pokud by se nám to přihodilo, nazvali bychom to “svatým““. Neale uzavírá, že takto fungují mýty a rituály. „Náboženství vzniká dobrodružstvím dospělých při hře.“⁸¹⁷

Neale směřuje k problému „absence překvapení“ v současném světě: „překvapení je destruktivní, náhoda a riziko znamená smrt. Kdo pracuje, chce být úspěšný a definuje to jako přežití. Ne tak ale hráč.“⁸¹⁸ Ani Bůh. „Bůh, kterého je možné překvapit, by i nám mohl umožnit být překvapovanými... to je jádro teologie hry.“ Až sem Neale po svém a poměrně přiléhavě formuluje myšlenky, které jsme již zaznamenali jak u Rahnera, tak i Moltmanna. Neale jde ovšem dále: „hráči nejde o úspěch a přežití. Božské dobrodružství mohlo skončit špatně, Kristova smrt mohla být opravdovou smrtí.“⁸¹⁹ Neale pak tuto myšlenku dále rozvíjí : proti

⁸¹⁴ Moltmann, *Theology of Play*, p. 84.

⁸¹⁵ Moltmann, *Theology of Play*, p. 85.

⁸¹⁶ Moltmann, *Theology of Play*, pp. 76–77.

⁸¹⁷ Moltmann, *Theology of Play*, pp. 79–81.

⁸¹⁸ Moltmann, *Theology of Play*, p. 81.

⁸¹⁹ Moltmann, *Theology of Play*, p. 82. Základem Moltmannova uvažování je přitom to, že Ježíšova hra je plně lidská, jen potřebné bezpečí, bez kterého hra není hrou, získává ve hře stvoření, ve hře Otce. Ježíš není falešný prorok, který by vyzýval k hazardu, reaguje pak Moltmann v závěrečném komentáři. s.113

„příkázání úzkosti“ staví „dobrodružství bez úzkosti“⁸²⁰. „.....dokonce i naše utrpení je příležitostí pro podivování a rozkoš. Stav hry je iluze, hráč má smysl nesvětovosti. Zatímco šílenec ztratil svou starou identitu a normální jsou v ní uvězněni, dobrodruh objevil něco nového. Co je v tomto světě, ale není světské, je identita bez úzkosti. Kdybychom byli mučedníky, lidmi, které přežití nezajímá, naše konkrétní bolesti by byly prodchnuty rozkoší. Mučednictví je furiantství.“⁸²¹

Neale k tomu pak doplňuje, že „smích a zpěv, které Moltmann spojuje s hrou, chybí i v celkem běžných a jednoduchých formách dobrodružství - při hře v karty, při násilných a nebezpečných sportech, v dramatických prezentacích.“ A naopak, „nářek a výkřiky mohou být jejich součástí, a přitom plně hravé. Hra není nálada. Je to podmínka, která zahrnuje mnoho nálad, včetně „negativních“ jako strach, zlost, žal.“⁸²² To Neale ale míní doslova a ilustruje popisem comicsové kresby, na níž „ženy stojí nedaleko Krista umírajícího na kříži. Jedna z nich, Máří Magdalena, přistoupí, aby utišila jeho trýzeň. To se jí podaří a přichází předehra vzkříšení. Ježíš zvaný Kristus má viditelnou erekci.“ Neale se pak sugestivně táže: „Čemu bychom dali při smrti přednost jako znamení Boží přítomnosti? Smíchu a zpěvu či erekci? A čím myslíte, že by nás on nejraději potěšil?“⁸²³

Na toto frivolní téma rovnou navazuje Sam Keen příspěvkem pod názvem „božopísnička“, a volí nečekanou formu básně ve volném verši. Skladba začíná obrazy bohyně - dobroty, „pohledné, černé pleti nebo přinejmenším snědé“, které se autor poddává v nekončících (zjevně orgasmických) cyklech. Svět je jediným Božím orgasmem, ale „kdo je hercem a čím je to akt?“⁸²⁴

Ať už tím mínil cokoliv, Keene zde náhle mění téma:

Ale hledme!

⁸²⁰ Být bez úzkosti není ale samo o sobě pozitivní program, nanejvýš jen jiná forma kardinalismu. Dobrodružství je, jak je Neale staví, čistě procesuální, od světa, identity i bližních odhlíží. Takové dobrodružství se odvozuje od své vlastní narace, izoluje se od hry stvoření, je bezbožné. Navíc úzkost z „vážných věcí“ je někdy prostě na místě.

⁸²¹ Moltmann, *Theology of Play*, p. 83. To je právě postoj, kdy se Kristus stává „harlekýnem“. Přesně to v *Prvních, jimž je dána svoboda* kritizuje, když zmiňuje článek Harveye Coxe v časopisu *Playboy*

⁸²² Moltmann, *Theology of Play*, p. 84. Nealova připomínka je v mnoha ohledech k věci. Moltmann o hře mluví velmi obecně. Neale ovšem opomíjí, že Moltmann se vymezuje svobodnou hrou oproti hrám Zákona. Takto nazíráno, je onen vysmívaný smích a zpěv skutečně diferencující proti strachu kardinalistických her.

⁸²³ Moltmann, *Theology of Play*, p. 89.

⁸²⁴ Moltmann, *Theology of Play*, pp. 92–93.

Tajemství je vyzraženo
Zašpásovali jsme si
Tento bláznivý svět je
dobrbožské hřiště
(a zlo je v závorce)

Ty, kdo jsi býval mým nepřítelem
pojď sem, pojď si se mnou hrát

.....

Dost, dost....
(Někdo, koho nevidíme, mou hru přeruší.
Přízvuk je německý
slovník akademický,
nálada vzteklá)

“Nech těch hloupostí
máš povinnost být
vážný a zodpovědný.
Cos zatím předvedl
je hromada semierotických žvástů
maskovaná jako teologie...

.....

Hra je možná pouze
když pochopíme že
kreativní Bůh si hraje
se svými možnostmi a
tvoří svět z
ničeho. A my si můžeme hrát
pouze pokud známe Boží
účel. Ježíš trpěl

abychom se mohli opět smát.

(Pojď si zahrát do kostela.

Kristovna.

Jediná řácká herna ve městě).

Aby bylo čtenáři opravdu jasné, co tím míní, dodává Keene:

„Následující úvahy nad tím, čemu se tradičně říká problém teodiceje (srovnej s Augustinem, Humem, Camusem a dalšími) nebo ontologický status zla jsou tu od toho, aby přišly s otázkou vhodnosti kategorie komedie jako paradigmatické interpretace lidského údělu. Neboli, jak se říká dole v přístavu, čemu se křeniš, blbečku, když víš, že ti bastardi tě nakonec stejně dostanou?“⁸²⁵

... a opakuje:

Svět jsou jatka

(život je závorka trestu smrti)

a pan ďábel je tu šéfem.

..

Pokud nás oslepí noční můra

žádné argumenty, vysvětlování

filosofie, teodiceje

nevyčistí krev z

betonového jeviště historie.

Nic abstraktního ani teoretického

tenhle svět nepředělá na frašku

Někdy po smrti začne hra znova: res -erekcí těla

... pointuje pak Keen celou svou skladbu⁸²⁶.

⁸²⁵ Moltmann, *Theology of Play*, p. 95.

⁸²⁶ Moltmann, *Theology of Play*, p. 97.

Kdybychom se měli pokusit v jedné, dvou větách shrnout, co má nejspíš Keene zejména na mysli, jde o výtku, že Moltmann hru vidí všude a každého „nutí“ do hry. Smrt a život, to ale není žádná legrace. Nemluvě o sexu.

Trojici komentářů k Prvním svobodným uzavírá David L. Miller textem „Hrát, abychom prohráli“. Z poněkud jiné perspektivy než Neale se Miller vymezuje k tomu, že Jürgen Moltmann to vzdává a říká “Kristův kříž ke hře samé nepatří”. Ne, že by zvládli teodiceu jiní teologové lépe, ale tak nějak většina lidí, a Miller s Moltmannem rovněž, mají pocit, že teorie her a herní teologie nemůže popsat něco tak nehravého jako ukřižování a zlo.⁸²⁷

Tam, kde se Neale pouští v této souvislosti do úvah o dobrodružství, jde Millerovi o vztah výhry a prohry. Vychází z toho, že “evangelium je dobrou zprávou pro prohrávající”. Poukazuje následně na potřebu v dnešním světě zviditelňovat dialektiku prohry, která může být ve skutečnosti výhrou, a na obtíže s tím spojené. Nakonec mění své původní pochyby: ano, jsou i hry, ve kterých je prohra přímo záměrem a právě to může být v dnešní gamifikované společnosti srozumitelné, v tomto smyslu hra může opsat zlo i utrpení. Nicméně, „takovoto teoretizování, uvažování ve vakuu, prostě nestačí. Pokud se nestane lidský kontext scénou, na níž člověk hraje svou roli a ze které je hrán...“⁸²⁸

Príspevek je v tomto prípade v akademicky relativně konvenčním tvaru. Ovšem i zde se hovoří o nečekaných tématech ne úplně akademickou mluvou a metaforami. Miller se v souvislosti se hrou táže na prožitky dítěte, „se kterým si to rozdal jeden z rodičů“⁸²⁹. Tam, kde Moltmann cituje Charlese Péguy „Kdo prohrál, zvítězil“, hovoří Miller o zápasu Frazier – Muhammad Ali⁸³⁰.

⁸²⁷ Moltmann, *Theology of Play*, p. 99.

⁸²⁸ Moltmann, *Theology of Play*, p. 100.

⁸²⁹ Moltmann, *Theology of Play*, p. 103.

⁸³⁰ Není úplně zřejmé z jakého důvodu. Miller má nutně na mysli první ze tří vzájemných zápasů. Frazier v něm sice zvítězil „jen“ na body, ale poměrně jednoznačně se na tom shodli všichni tři budoucí rozhodčí. Metafora by byla mnohem více přiléhavá pro jejich třetí zápas v Manile, ten se ale odehrál až po vydání *Teologie hry*. Tak či onak, vztah prohry a výhry je zajímavým rysem hry, který se v Moltmannových úvahách objevuje spíše okrajově, v souvislosti s povzbuzením v případě opakovaných neúspěchů a v souvislosti s handicapem. Důvod je ovšem na snadě, Moltmann se vyhýbá eticky orientované mluvě. Proto převádí problém na otázku utrpení, které je prostě utrpením a žádnou výhrou ani prohrou, a vztah vážného a nevážného. Pocit vítězství nahrazuje estetická kategorie slavení. Přílišnému upínání na kompetitivitu pak čelí Moltmann varováním před kardinalismem. Miller má ovšem nepochybně pravdu v tom, že Moltmann o hře mluví velice obecně, stejně jako o utrpení a útisku. Nepochybně jde o směr, kterým by se dala Moltmannova teologie hry, tak, jak je uvedena v Prvních svobodných, rozvíjet.

Je zřejmé, že společným jmenovatelem těchto příspěvků je jen přibližné pochopení, jak Moltmann hře rozumí, a zároveň velmi nespoutaná hra teologické fantazie, vůči Moltmannovi poměrně neuctivý tón a pro kontinentální teologii nezvyklá expresivita použitých metafor.⁸³¹ Moltmann proto reaguje značně příkře:

„Nejspíš vůbec nemluvíme o stejné věci.“ „Nemám, co bych na tyto tři americké přístupy ke hře odpověděl. Jejich autoři i já žijeme v tom samém světě, a přesto v naprosto odlišných vnitřních dimenzích.“

Nicméně pokračuje: „Alespoň si snad ti, které vydavatel takto přizval, budou chtít poslechnout, jakých pravidel se tento človíček (Moltmann) cítí povinen držet“. Následuje řada bodů, čili pravidel. V kostce řečeno, Moltmann varuje před ideologizací hry, převáděním všeho na hru. Radí „vždy zůstat na pomezí hry a práce, protestu a radosti“. Zmiňuje Osvětím, s doporučením: „Zůstaň dialektikem hry a ne fanatikem!“. „Bratři, buďte věrni zemi a nenaslouchejte falešným prorokům, kteří vás zvou k hazardním hrám. Hra má osvobodit, ne ohlupovat, budit, ne uspávat. Hra osvobození je hrou proti hrám zla utlačujícího a vykořisťovatele.“ Do jisté míry reaguje na obsah příspěvků, zároveň heslovitě rekapituluje podstatná sdělení *Prvních, jimž je dána svoboda*.

Explicitní je v jediném doporučení: „Nebudte obscénní! Trh sexu je moderní trh s otroky. Osvobodte otroky a otrokáře k plnému lidství“⁸³², ve zjevné narážce na značně rozvinutou a expresivní erotickou obraznost komentujících teologů.

Jenkinsův komentář

O rok později přichází vydání britské, tentokrát pod názvem *Teologie a radost*⁸³³. Editor se zjevně chtěl vyhnout publikování „obscénní“ výměny názorů mezi Moltmannem a americkými teology hry ze zámořského vydání. Překlad Moltmannova textu je sice použit v nezměněné

⁸³¹ Zmíňme jako příklad větu: "Malý cherubínek poobědval. Bůh uklouzl po slupce od banánu a po hlavě upadl do světa. Stal se člověkem." Moltmann, *Theology of Play*, p. 81.

⁸³² Moltmann, *Theology of Play*, pp. 111–13.

⁸³³ Jürgen Moltmann, *Theology and Joy* (London: S.C.M. Press, 1973).

podobě, avšak tentokrát vydán s doprovodným textem Davida Jenkinse⁸³⁴ *Osvobození Boha*, v mnoha ohledech také překvapivým. V to počítejme i jeho rozsah a redakční uspořádání. Jenkinsovo úvodní slovo má právě poloviční rozsah oproti textu, který uvozuje. V obsahu je uveden jako 1. kapitola, *První, jimž je dána svoboda* jako kapitola druhá. Moltmannova původní předmluva k *Prvním, jimž je dána svoboda* je zde předsazena jako předmluva k oběma kapitolám.

Oproti až familiárním sebevědomým vyjádřením amerických komentátorů zde zaujme neskrývaná Jenkinsova nejistota, jak Moltmannův text interpretovat. Nalezneme zde obraty jako „tedy, přinejmenším toto by byla má hypotéza, jak je tento (Moltmannův) esej míněn, i když nevím, zdali by jej profesor Moltmann takto chápal“⁸³⁵, či “nevím, zdali jsem si vůbec jist, že vím, co zde říkám či zdali se mi daří to vyjádřit“⁸³⁶. Nešetří při těchto vyjádřeních prostorem: “Způsob, jakým nám profesor Moltmann nabízí stopy k odhalení (významu distorze západní křesťanské tradice a ateistické reakce) naznačuje poznámka v jeho předmluvě, kterou jsem již citoval (říkám „způsob, jak nabízí stopy“, protože, jak sám objasňuje, jeho esej je pokusem a zkoumáním. Je na nás, jak se těchto možností zhostíme).”⁸³⁷ A i v dílčích vyjádřeních se Jenkins uchyluje k velmi opatrným formulacím, jako „V rámci toho, jak se snažíme zhodnotit a chápat tyto Moltmannovy náznaky a návrhy, myslím, že by stálo za to, zvážit, že zatímco on nachází stopy v...“⁸³⁸

Striktně odmítavě se však staví Jenkins k Moltmannovu zájmu o hru. Volí ovšem i zde velmi diplomatický jazyk: „Otázka je velmi obtížná a delikátní a trýznivému kladení otázek neučiníme zadost, pokud je budeme klást profesoru Moltmannovi. Musíme je klást sami sobě.”⁸³⁹ Toto podání kontrastuje s tím, že Jenkins ve své reakci jinak činí zadost své pověsti, co se týče záliby v užívání vyostřených vyjádření. Ústředními výrazy, které v jeho “předmluvě” nalezneme, jsou „patologie západních církví” a “Bůh Ukrutník, Tyran, Nestvůra.”

⁸³⁴ Jenkins přednáší teologii v Oxfordu a Leedsu, v polovině osmdesátých let se stává biskupem anglikánské církve. S Moltmannem má společnou válečnou zkušenost, zálibu v teologické kritice politické ekonomie a schopnost upoutat pozornost. Řada jeho vyjádření vyvolala značné kontroverze.

⁸³⁵ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 2.

⁸³⁶ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 6.

⁸³⁷ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 9.

⁸³⁸ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 16.

⁸³⁹ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 21.

Na Jenkinsova textu je nezvyklá i práce s citacemi. Z 25 stran jeho textu jsou plné tři strany rozsáhlými citacemi textu, který pak čtenář následně doslovně nalezne znovu v Moltmannově kapitole. Co zaujme ovšem nejvíce je, nakolik se i při značném rozsahu Jenkins se svým příspěvkem vůči Moltmannově práci mívá. Popíšme v čem.

První, jimž je dána svoboda Jenkins chápe jako kritiku teologie „Boha jako dominantního a člověka jako bezmocného.“⁸⁴⁰ „Boha, který dominuje nad člověkem a nutí jej, aby sám se choval dominantně.“⁸⁴¹ Jak je patrné z našeho výkladu, Moltmann se snaží vymezit vůči sebevědomí sekulárního člověka vycházejícího ze Zákona, kardinalistických her, jeho ztrátě vztahu s Bohem, a na druhé straně vůči útěku církve k subjektivitě, tradicionalismu, závislosti na sekulární moci. Jenkinsovo čtení je značně selektivní a nejspíše vychází z Moltmannova vztahu panování a slávy, a nepřímé kritiky kardinalistického chápání hříchu. V těchto dílčích kontextech je Jenkinsovo pozorování na místě, ne už jeho generalizace. Moltmann kritizuje autoritářství teologie, které vychází z její slabosti. Zdroj této slabosti je ve ztrátě relevance, a zároveň v područí Zákona. Zákon je i základem slabosti člověka, který se ale navenek projevuje v současném světě triumfálně. Moltmann kritizuje pravý opak toho, co mu Jenkins přisuzuje. Boha, který ztratil ve světě relevanci a člověka, který se mu smlouvu smrti odcizil. Připomeňme ještě, že v témže roce jako Jenkinsův komentář vychází *Ukřižovaný Bůh* a Solle na jeho základě naopak obviní Moltmanna, že Bůh jeho teologie je sadista.⁸⁴²

Tématem je ale i “kříž v mimo hru”. Jenkins i zde Moltmannovu poznámku chápe právě naopak, než byla míněna. Má za to, že Moltmann chce kříž “ze hry” vyřadit proto, že je nepodstatný a je zbytečné se jím zabývat, jako utrpením vůbec.⁸⁴³ Popření utrpení, jak Jenkins Moltmanna chápe, ale pouze “staví dualismus hříchu jen na hlavu, podstatu nemění. Moltmannův teologický diskurs o hře je trikem odvádějícím pozornost od skutečné vážnosti potřeb a požadavků radikální společenské změny. Kříž nemůžeme ze hry vyloučit” zvolá Jenkins nakonec.⁸⁴⁴

⁸⁴⁰ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 1.

⁸⁴¹ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 9.

⁸⁴² Moltmann, *A Broad Place*, p. 196. Moltmann tuto kritiku těžce nesl. Viz Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, p. 78.

⁸⁴³ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 21.

⁸⁴⁴ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 23.

Moltmannovi vytýká, že výkladem směřuje k nezávislosti člověka na Bohu, „oponuje mu” tvrzením, že „nezávislost není ani současnou realitou, ani životaschopnou možností do budoucnosti” a “kontruje: „otázka svobody člověka je formou otázky o možnosti naprosté „osvobozující” závislosti na Bohu a jeho lásce“⁸⁴⁵, tedy téměř doslova tím, co Moltmann v *Prvních, jimž je dána svoboda* sám dovozuje.

Některé dílčí Jenkinsovy poznámky jsou přiléhavé. Jenkins se zcela oprávněně podivuje „Augustinskému obratu“, od něhož Moltmann odvozuje „hru církve“, a konstatuje, že „mnozí naopak Augustina vnímají jako zdroj těch tendencí v teologii, které Moltmann kritizuje. Tendencí, které kladou důraz na zlo či hřích jako neoddělitelnou součást lidské přirozenosti“. Jenkins poukazuje také k východní tradici theopoiesis, schopnosti sdílet život s Bohem a obecně na „konvergenci s východními křesťanskými tradicemi”, jako směry teologie hře velmi otevřenými.⁸⁴⁶

Jak jsme již zmínili, zcela sebevědomě a jednoznačně odmítavě Jenkins hodnotí Moltmannův teologický „objev” hry. „Navzdory silným a provokativním poznámkám” se Jenkins „nemůže zbavit podezření, že profesor Moltmann zatím nenalezl ani teologickou cestu, ani teologické stopy potřebné pro cestu, na níž bychom mohli porozumět a odpovědět na dynamické a kreativní vztahy mezi Boží slávou, slávou a radostí člověka a lidskými boji a utrpeními.“⁸⁴⁷ Hlavní slabinou Moltmannova eseje je podle Jenkinse to, že se nechává strhnout „náhlým zájmem o “hru” „na obou stranách Atlantiku”, vyvolaný „kulturou volného času”. Proto „hovořit o hře by mohlo být buržoasním úskokem, jak ochránit buržoasní radovánky”. Kromě toho, „teologové přebírají tento diskurs proto, že jsou buržoasního původu a protože je to módní”. „Takovéto módy v teologii jsou jen defenzivní a sebestřednou reakcí některých částí církve na současný vývoj.“⁸⁴⁸ Svoje výhrady proti hře jako teologickému konceptu pak shrnuje Jenkins v tom smyslu, že o „reálné hře.... se nedá psát dopředu. Oslavovat je možné až poté, co oslavovaná událost nastala, pokud k tomu máme básnickou slinu.” Takže od teologických úvah (o hře) můžeme nanejvýše očekávat, že vyjasní základy, a třeba tím zároveň možná i ukážou možnosti které (skutečná teologie) může využít při zkoumání lidského života.“⁸⁴⁹

⁸⁴⁵ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 6.

⁸⁴⁶ Moltmann, *Theology and Joy*, pp. 13–15.

⁸⁴⁷ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 20.

⁸⁴⁸ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 21.

⁸⁴⁹ Moltmann, *Theology and Joy*, p. 25.

První, jimž je dána svoboda je text bezpochyby kontroverzní a provokuje k reakci.⁸⁵⁰ Skutečně vzbudil vydavatelskou pozornost: velmi rychle se dočkal překladů do více jazyků.⁸⁵¹ V kontrastu s tím je teologická odezva skromná a spíše rozpačitá. Kontinentální teologie jej ponechává nepovšimnutý a reakce, která přichází ze zámoří a Anglie ukazuje, nakolik je teologický koncept hry obtížný a jeho podání v *Prvních, jimž je dána svoboda* kryptické. Je zjevné, že recenzenti přes zřetelný zájem o Moltmannův text klíčové dimenze jeho pojetí hry chápou jen z malé části. Jejich kritické ohlasy jsou nejen chaotické⁸⁵², „mimo pravidla Moltmannovy hry“, jak to sám charakterizuje, ale především, teologicky vzato, nereflektují kontexty, které jsou pro Moltmanna výrazné⁸⁵³, a nejenže nepřispívají k „překlenování“ rozporů mezi světem a teologií a světa samotného, ale nové, a z pohledu Moltmanna typicky kardinalistické, rozpory vytvářejí a zasazují do nepřiměřených kontextů⁸⁵⁴. Hra, místo toho,

⁸⁵⁰ ‘V mých seminářích se (na téma hry, krásy a štěstí) vedly vzrušené diskuse. Pro jedny to bylo “kontrarevoluční”, pro druhé nemorální, pro třetí podivné’ Martin, Gerhard Marcel, p. 11.

⁸⁵¹ Kupříkladu ve francouzštině jsou *První, jimž je dána svoboda* dostupní také do roka od německého vydání Jürgen Moltmann, *Le Seigneur de la danse: essai sur la joie d’être libre* ([Paris]: Le Cerf-Mame, 1972).

⁸⁵² S ohledem na patrný despekt, který Moltmann vůči americkým „teologům hry“ chová, srovnej Martin, Gerhard Marcel, pp. 12–13.

⁸⁵³ Jediným konkrétním vyjádřením v ekonomicko sociální oblasti je Millerův (nepřesný) citát J. M. Keynesa. „Ve (střednědobé) perspektivě budeme všichni mrtví. Moltmann, *Theology of Play*, p. 108.

⁸⁵⁴ Tento dojem můžeme ilustrovat i na grafickém pojetí raných vydání *Prvních, jimž je dána svoboda*. Všechny jsou vyvedeny v teplých barvách, společné téma radosti tomu dobře odpovídá. Německé vydání v tučné kurzivě strohými literami uvádí jméno autora, titul a podtitul. Vše je ohraničeno v rámečku v horní části obálky. Na obálce, a to v jejím „jihozápadním“ rohu je část (blíže nespecifikovaného) díla Ernsta Eichingera, s antropologickou tematikou. Ilustrace jakoby záměrně opouštěla, přesahovala rámeček celé knihy. Téma muže a ženy je zpracováno způsobem, jak jej v našich krajích dobře známe třeba u Jiřího Anderleho. Jde o dramaticky pojatý anatomický řez postavou muže a tvář jakoby momentkou zachycené směřující se ženy. To, že ilustrace je nezastřené fragmentem většího celku, navíc umístěná na okraji, jakoby knihu opouštěla či do ni vstupovala, konfrontace analyticko - anatomické perspektivy asociované vizuálně s mužským prvkem a ženské s úsměvem dobře ladí s duchem Moltmannovy knihy. Dramatičnost obrazu dává navíc volba temně rudé barvy, asociující krev a utrpení. K tomu i zmíníme, že mnichovský výtvarník Eichinger je osobitý tím, že ve svém díle volil mimořádně širokou řadu témat i výtvarných technik, což, ať již zdůraznění šířky kreativního autorského horizontu mimo záběr knihy bylo i v tomto bodu záměrem či nikoliv, rovněž zapadá do obsahu knihy jako takové. Zvláštní odstup liter titulu od ilustrace a jejich ohraničení rámcem poukazuje k dobové tvorbě Jiřího Balcara či Eduarda Ovčáčka u nás. Jakoby obálka vyjadřovala napětí mezi akademickým diskurzem, jenže je obsahem knihy, vyjádřeným stroze vyvedeným a rámcem odděleným titulem, a neobsáhlou šíří, resp. nejednoznačností tématu, o němž je pojednáno. Jde to motiv typický pro letristické kompozice – pokus o tematizaci LOGU – k tomu blíže kupř. Eduard Ovčáček, Jirí Valoch, and Arsen Pohribný, *Lekce velkého A: konkrétní a vizuální poezie 1962-1993* (Praha: Trigon, 1995). Moltmannův aktivní zájem o letrismus je patrný z významu, který přisuzuje sestře Coritě a její letristické knize modliteb.

Obě anglická vydání jsou si podobná – nejspíše obálka britského titulu vznikla v rukou nakladatelského grafika volnou adaptací amerického vydání. Na obálce dominuje nezvyklá, zdobná typografie. Podotkneme zároveň, že v tomto případě je rovněž evidentně nositelem významu. Zvolený typ písma, inspirovaný secesním organickým

aby teologii aktualizovala, do ní vnitřně vnáší diskusní chaos a spíše ji otevírá rozporům světa, než že by umožnila konsolidované teologii do světa vstupovat a rozpory překlenovat, jak je Moltmannovým cílem. Nepochopení kulminuje v otázce hry a kříže, resp. ve vztahu k Moltmannově poznámce, kde charakterizuje Rahnerův výrok o „překrásné hře kříže za závojem utrpení“ jako gnosticko-doketické pomýlení. Žádný z komentujících v tomto ohledu Moltmanna nepochopil a nijak nesouzní ani s obrazy, které Moltmann v této souvislosti zmiňuje: Bachovu hudbu a pašijové hry v Oberammergau⁸⁵⁵. Místo toho je řeč o erekci.

První, jimž je dána svoboda není jediný Moltmannův text, který nevyvolal bezprostřední očekávaný zájem⁸⁵⁶. Problém ale není jen v teologii hry jako takové. Jak jsme obsáhle popsali, ta je zcela v souladu s Moltmannovým teologickým krédem a míří právě tam, kde Moltmann vidí potřebu současnou teologii rozvíjet.

Jistě se na recepci projevila forma, kterou Moltmann zvolil. Přístup, kdy se „nesnaží prezentovat teorii o hře, ale pracovní text, materiál a příhrávky pro produktivní fantasi, i teologickou! ..proč ne?“, kdy se „styl mění mezi pojednáním o umění, filosofickými argumenty, exegetickými poukazy a teologickými nápady“, kdy „čtenář sám začíná a přemýšlet a hrát „a „duchovní pestrost je povolena“⁸⁵⁷, se zjevně v praxi neosvědčil.

výrazem, byl v dobovém estetickém kánonu přelomu šedesátých a sedmdesátých let spojen s hippie kulturou. Jeho použití na plakátech a obalech hudebních nosičů bylo signální – mělo za cíl poukázat na „ostrůvek jinakosti“ ve společnosti designově i duchovně v té době převážně „hranaté“. Srovnej Eric King and others, *Psychedelia: Ve Vizuelní Kulturě Beatového Věku, 1962 - 1972*; (Praha: Kant, 2014).. Tato volba je pro americké vydání, které zdůrazňuje hru, funkční, dává obsahu, ve srovnání s vydáním německým, zřetelně „harlekýnský“ punc. Naopak u vydání britského, ke hře vyloženě odmítavého, vystupuje obálka a signály, jež poučenému recipientovi vysílá, prostě jen jako absurdní pastiche.

Dovozovat čistě z grafické úpravy obálek zásadní závěry by bylo jistě přehnané, nicméně tento pohled každopádně plasticky – a konzistentně – dokresluje, jak asi sám Moltmann reakce na své dílo nejspíše vnímal.

⁸⁵⁵ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, p. 35.

⁸⁵⁶ Již smě zmínili jeho pokus o koncept „doktríny spásy orientované na ty, kdo působí svým obětem zlo“. Ani zde nebyl Moltmann úspěšný, „byť pilotní esej byl publikován ve více jazycích“. Viz Moltmann, *A Broad Place*, p. 230. Zmíňme i osobité pojetí feministické teologie, které Moltmann prezentoval spolu s manželkou v roce 1981 na konferenci v Sheffieldu „Neměli jsme moc úspěch, ba ani jsme nevzbudili zájem, u jedněch (feministek) ani u druhých (teologů). Možná to bylo, a asi stále je, příliš brzy.“ Ve své biografii Moltmann k tomu dodává, že „Nová cesta vždy jde po trase separace - nalezení sebe sama – vytvoření nové komunity.“ Moltmann. V případě teologie hry ona fáze „vytvoření nové komunity“ teologie hry ovšem nenastala.

⁸⁵⁷ Martin, Gerhard Marcel, p. 13.

Problém sám o sobě je již i volba titulu. Pro tubingenské humanisty je poukaz na Herderův lingvistický romantismus, (v napětí s Heineho pojetím svobody, jak je nacházíme v titulu díla Gerharda Marcela Martina), možná srozumitelným poukazem, pointujícím autorův záměr. Tento signál ovšem nefunguje univerzálně.⁸⁵⁸ To jistě vyvolávalo velké rozpaky vydavatelů při překladových edicích. O to výraznější, že skutečně není jednoduché obsah *Prvních, jimž je dána svoboda* shrnout do výstižného titulu. Anglická vydání jdou cestou střízlivého názvu *Teologie hry*, resp. *Teologie radosti* a rozsáhlých přidaných komentářů. Francouzská edice volí název *Pán tance*, s podtitulem *Esej o radosti být svobodný*.

Připomeňme malý zájem, se kterým se svého času setkal i Moltmannův text z roku 1959. Fahrenholzův komentář: „Práce je příliš asertivní a příliš stručná. Obsahuje úvahy o teologii, etice, homiletice a církevní politice a tak v zásadě předkládá celý program církevní reformy. Měřeno důsledky, které práce implikuje, argumentace je příliš stručná, a ve světle radikality závěrů působí vágně.“⁸⁵⁹, v mnoha ohledech shrnuje i slabiny *Prvních, jimž je dána svoboda*.

Po svém se k této otázce vyjádřil Gerhard Martin ve své úvaze z roku 1974, ve které s odstupem dvou let hodnotí zmíněnou výměnu názorů o *Prvních, jimž je dána svoboda* mezi Moltmannem a americkými teology. Jak jsme popsali, Moltmannovi je hra především prostředkem, ne cílem. Tematizuje svobodu, vymezuje se proti práci. Jde mu o aktualizaci, mediaci, „změnu kursu“ církve. Vymezuje se proti tendenci, která se „stále častěji ukazovala již od počátků studentských nepokojů v roce 1967, kdy zcela proti původním záměrům mnohé zachvátil strach ze svobody, radosti a spontaneity“⁸⁶⁰. Tím pádem ale „centrálním termínem této teologie v žádném případě není jenom „hra“. U Moltmanna jsou dalšími klíčovými termíny radost, svoboda, zalíbení, já jsem ve svém pokusu použil štěstí, u Coxe krystalizuje v pojmy slavení a fantasmie.“⁸⁶¹ Cox a evropští teologové hry jsou úsporní, nechtějí hru přetěžovat, oprávněně se obávají její ideologizace. To je právě důvod, proč jak on, tak i Martin a další, používají různá synonyma. Moltmannova teologie hry, jak jsme popsali, je ovšem značně komplexní. Vědomě ambivalentní vyjádření, která mají za cíl pojem „hra“ teologicky odlehčit, stěžují uchopení textu kvůli dalším významovým vrstvám. Moltmannovi je hra jednak hrou v přirozeném smyslu, zároveň, jak jsme popsali, ale i avatarem estetiky. Ve své teologii navíc hru de facto prezentuje jako (dávno hledaný) „univerzální termín, pro nějž by hřích, kříž a smrt vyjadřoval protiklad,

⁸⁵⁸ Moltmann si je přitom dobře vědom partikulární podmíněnosti německé církevní a teologické perspektivy, viz kupř. Moltmann, *The open church*, p. 14.

⁸⁵⁹ Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, p. 36.

⁸⁶⁰ Cituje Gerhard Martin Moltmann, *První*, p. 7. v Martin, ‘Eine Neue Genitiv - Theologie?’, p. 518.

⁸⁶¹ Martin, ‘Eine Neue Genitiv - Theologie?’, p. 519.

aniž by ale vytvářel dualistická schémata“.⁸⁶² Významnou roli zde zároveň hraje hra jako projev Zákona (naší terminologií kardinalistická hra). Její zhoubnost Moltmann sice zdařile tematizuje, ale jaksi v druhém plánu, vyhýbá se formulaci, že “kříž je hrou smrti, hrou Zákona”. Brání se přetěžovat hru směrem k negativním významům. „Jeho hra je příliš veselá.“⁸⁶³ „Mnohmluvná Moltmannova vyjádření, která američtí komentátoři nepochopili, jsou hlavním problémem jejich příspěvků, spíše než nezvyklá forma, kterou zvolili“, shrnuje Gerhard Martin.⁸⁶⁴

Pohled z odstupu

Moltmannův text zůstává velmi obtížný i s odstupem let, a to i pro specialisty, kteří se přímo na Moltmannovu teologii zaměřují. Moltmannovské monografie jej vesměs krátce zmiňují, konstatují, že se v různých ohledech vymyká schématům, v nichž je Moltmannovo dílo lineárně interpretováno, konstatují jeho význam jako textu, pojícího *Teologii naděje* a *Ukřižovaného Boha*, aniž by mu ovšem věnovali hlubší zájem, popřípadě se pokusů text charakterizovat vůbec zdržují.⁸⁶⁵

Bauckham popisuje vznik *Prvních, jimž je dána svoboda* jako etapu na cestě směrem od Moltmannova zájmu o vzkříšení *Teologie Naděje* směrem k teologii kříže. Poukazuje na „důraz, relativně nový v (Moltmannově) teologii, na hru a oslavu, krásu a užívání si“⁸⁶⁶. „To by mohlo být nezodpovědným náboženským eskapismem, pokud by je Moltmann nevztahoval ke své fundamentální dialektice kříže a vzkříšení. Myšlenka, charakteristická pro *Teologii naděje*, že moc vzkříšení v křesťanském životě nyní nabývá formy utrpení v obecenství s ukřižovaným Kristem, není opuštěna, ale spojena s relativně novou notou oslavy a radosti.“⁸⁶⁷

⁸⁶² Gerhard Martin poukazuje na obdobný starší rámcový pokus Wenera Schulze v článku Werner Schultz, ‘Die Idee Des Spiels Und Die Idee Der Menschheit in Der Theologie Schleiermachers’, *Neue Zeitschrift Fur Systematische Theologie Und Religionsphilosophie*, 4, 1962, 340–72.

⁸⁶³ Gerhard M. Martin, ‘Spiel in Der Bibel - Kreuz Im Spiel. Zwei Grundfragen Zur Diskussion Um Die “Theologie Des Spiels”’, *Der Evangelische Erzieher*, 27, 1975, 21–30 (pp. 26–27).

⁸⁶⁴ Martin, ‘Spiel in Der Bibel - Kreuz Im Spiel. Zwei Grundfragen Zur Diskussion Um Die “Theologie Des Spiels”’, p. 27.

⁸⁶⁵ Goudineau a Souletie zařazují část *Prvních, jimž je dána svoboda* do výběru textů, výrazně vystihujících Moltmannovu teologii, v monografii Goudineau and Souletie.

⁸⁶⁶ Bauckham, *Moltmann*, p. 49.

⁸⁶⁷ Bauckham, *Moltmann*, p. 51.

Ve své jinak k Moltmannovi empatické monografii *Teologie jako naděje*, věnované celku jeho teologie, zmiňuje *První, jimž je dána svoboda* i Ryan A. Neal, s komentářem, že „naneštěstí (Moltmannův) důraz na hru je jednostranný, protože se podivně soustředí na pozitivní konotace. V zásadě vzato, jeho odkazy potřebují vyvážit: hra má občas temnější prvky, a co je ještě důležitější, hry⁸⁶⁸ mají neznámou a nejistou budoucnost, což je přesně to, co je na nich svůdné. Přesto se Moltmann soustředí na pozitivní esteticky příjemné významy, a tím pádem jeho porozumění neadekvátně zasahuje jen část toho, co symbol hry zahrnuje“⁸⁶⁹. To je motiv obdobný výhradám amerických teologů. Tím, že Neal odkládá celý koncept hry, včetně her Zákona, her smlouvy utrpení a smrti, stranou, naráží na přílišný Moltmannův optimismus i na dalších místech jeho teologie⁸⁷⁰. Pro Neala „je nepochopitelné, proč se Moltmannova pneumatologie tak rychle přesunuje do pozitivna“. Neale sice vnímá, že „Duch vzkříšení je na místech, kde zakoušíme stín kříže“, ale pro něj „to nevysvětluje roli Ducha“⁸⁷¹.

5 Teologie hry u Rahnera a Moltmanna: srovnání.

5.1 Teologické myšlení skrze hru

Hugo Rahner a Jürgen Moltmann se dotkli hry, a to s pozoruhodným výsledkem. Jak jsme ukázali, u obou vyústily teologické úvahy o hře v něco, co by se dalo nazvat komplexní teologií překračování.⁸⁷²

Pro oba je termín „mediace“ signální. Rahner osobitě teologicky reflektuje tíživou dobu války, jungovskou psychologii, racionalizující a ideologický dobový diskurz; Moltmann se skrze hru teologicky vyrovnává s modernitou, marxismem, teologickým subjektivismem, aktuálními

⁸⁶⁸ V originále na tomto místě „games“

⁸⁶⁹ Neal, p. 133 pozn. 16.

⁸⁷⁰ Neal se v tomto smyslu pozastavuje nad „příliš pozitivními dary Ducha“ a opakované poukazy na „neomezené možnosti“ člověka. To, že nevnímá pozadí a váhu kardinalistické hry, mu brání vnímat podstatu Moltmannova výroku „... pochopili jsme budoucnost jako naprosto neotevřenou, nebo jako předpokoj neomezených možností, ale obsazenou protisilami a protiutopiemi“ Bauckham, *God Will Be All in All*, pp. 118–19. K tomu blíže Neal, p. 189.

⁸⁷¹ Neal, pp. 196–200.

⁸⁷² Zmiňme Moltmannovu charakteristiku překračování, kterou lze chápat i jako jeho osobní krédo: “Metoda protikladů na první pohled neslučitelných: jedinečné a všeobecné, štěstí a zákon, intimní a politické, krása a neúprosná vážnost. Vytrvale polarizuje, aby dospěla k pozitivnímu prostředkování.” Martin, Gerhard Marcel, p. 13.

politickými otázkami osvobození, revolty, bratrskou pomocí spřátelených armád. Oba skrze teologii hry zároveň vyjadřují velice náročný vlastní teologický program. Hugo Rahner v *Člověku ve hře* na pozadí hry rozvíjí svou symbolicko syntetickou teologii a dává osobitý výraz svéráznému pojetí Corpus Christianum, odvozeného ne z Aristoteléské filosofie, ale z obraznosti kulturních symbolů evropské civilizace. Moltmann skrze hru sleduje ambici teologii aktualizovat, vrátit jí světskou relevanci, učinit z ní nástroj mediace rozporů současné společnosti, otevřít ji světovosti světa, uchopit jak angažovanost a radost, tak apatii a strádání. Je jim společný jazyk negativní teologie i eklesiologie boje, byť u každého v poněkud jiné podobě. Jak jsme podrobně popsali, skrze hru dali oba autoři své ambici velmi kompaktní výraz a zasadili svůj náročný program do ještě náročnější doby a vztahů. Plný dosah jejich prací o hře je patrný až při zevrubném pohledu na jejich osobní historii, intelektuální východiska, teologickou práci, na konkrétní problémy, které vnímají jako palčivé a chtějí řešit, i naladěnost publika, na které se obracejí.

Nahlédněme nejprve synopticky specifické důrazy přístupu ke hře u obou autorů.

5.1.1 Teologické přitakání světu

Jakkoli východiskem obou teologií je odmítnutí samých základů současnosti, oběma autorům jde především o způsob, jak realitu přijmout, najít v ní pro člověka místo. Oběma je přitom společný důraz na jeho tělesnost, neoddělitelnost těla a duše. Liší se v přístupech, kterými k tomuto cíli směřují. Pro Rahnera je referenčním modelem, vůči kterému se teologicky vymezuje, římská civilizační organizace, řecká filosofie a symboly, židovská konkrétnost, které symbolicky skrze hru s (*Abendlandem* na pozadí) přeznačuje vůči jen neurčitě popsané současnosti. Moltmann naopak vychází z analýzy současného světa, jeho modelu námezdní práce a kapitálu, vědy a techniky, morálních normativů a dějinnosti.

5.1.2 Hra jako odpověď na ztrátu identity a zvěcnění člověka

Oba autoři zdůrazňují faktickou ztrátu svobody a identity člověka v současném světě a snaží se ji teologicky tematizovat „negativním jazykem“. Rahner na pozadí eroze *Abendlandu* kritizuje politický sekularismus, psychologismus, tendenci k technickému myšlení a současnou ztrátu symbolického rámce, autenticity, ale i odstupu. Z něj vyplývá zvěcnění, tupý stereotyp školmetské vážnosti. V zóně zvěcnění, termiště, iluzivní vážnosti, nemá hra, nositel svobody,

prostor. Hra se objevuje zejména v podobě stereotypů, které jsou projevem „zoufalství“, kterému člověk propadá. Kontext hry je brán vážně, hra je chápána nevážně. Skutečná hra je tehdy, je-li brána vážně a kontext je podmíněn hrou, ne naopak.

Člověk upadá psychologicky do bezvýchodnosti zoufalství nebo „zvrácenosti bytí mezi nebem a zemí“, snahy vyrovnat se Bohu skrze věčnost.

Moltmann cílí kritiku na mechaniku a myšlení kapitálu, vědy, technologie, ale i na teologický subjektivismus. Ty jsou projevem kardinalistického myšlení, uspořádávání, které není nástrojem, ale stává se cílem, extrapolací, plánováním. Toto uspořádávání se stává kontextem hry, podmiňuje její svobodu. Hra a její anticipace je uzávorkována nesvobodou do Zákona. Ten je odvozen od prázdna, míří ke smrti, tedy zcela nesvobodný. Zastřené je tedy svoboda hry jen v jakési potenci, která poukazuje ke svobodě, ale je plně zasazena do Zákona.

5.1.3 Teologické kouzlo hry: „Kdo prohrává, vítězí“.

Oba autoři se pozoruhodně setkávají v herním vyjádření „kdo prohrává, vítězí“. Rahner klade důraz na osobní postoj člověka, který by se měl naučit skrze model jakési herní askeze svět vnímat intenzivněji a sám sebe se naučit upozadovat, měl by se otevřít Kristu a církvi, k tomuto postoji mobilizující a na cestě k němu posilující. Pro Moltmanna cesta nevede přes individuální lidskou subjektivitu (ani teologicky ne), ale skrze konkrétní solidaritu směřující k nepřímému osvobození ze zajetí Zákona, ze kterého se člověk sám nemůže vymanit. Je třeba kombinovat pomoc v hmotných podmínkách a zároveň vytvářet „oázy“ svobodné hry. Iniciativu Moltmann směřuje spíše k církvi a teologii. Ta by měla dokázat dialogem se sekulární společností intelektuální monopol Zákona narušovat. Zestručněno, pro Rahnera je hra „zvláštní (a jedině správný) způsob, jak být živý“, je to cesta „smíchu a vytrvalosti“⁸⁷³, kterou prostředkuje Kristus a za níž bojuje církev. Moltmann klada důraz na přicházející, transformaci adventu, v boji, který vybojoval Kristus a prostředkuje církev. Proto je také Moltmannova teologie hry výrazně orientovaná christologicky, zatímco Rahner své úvahy odvozuje převážně od doktríny Stvoření.

⁸⁷³ Jak to Rahner ilustruje na Filonově výkladu biblické epizody, v níž Abimelek odhalí, že Rebeka a Izák jsou manželé, díky jejich hře

5.2 Chápání hry a její obtížnosti

Pokusíme-li se srovnávat nad rámec podobností a rozdílu v prvním plánu, konstatujeme především, že Rahner i Moltmann kompaktně za pomoci hry dali výraz velmi komplexní teologii, a to tak, že zahrnuje právě to, co oba považují za zásadní a obtížné. Každý tak činí jinak a z jiných důvodů. V obou případech jde o jednorázový pokus, bez většího okamžitého ohlasu a efektu. Náš zevrubný pohled na obě práce, jejich vznik a působení ukazuje, jak je hra teologie, kterou rozvinuli, obtížná. O hře rozsáhleji od Augustina nikdo nedovožoval významnější dogmatické schéma.⁸⁷⁴ Důvodem je možná právě to, čeho se jak Rahner i Moltmann dotýkají. Hra je hluboké, „bezedné“ tajemství, které může být prostředkující, ale také velmi matoucí.

To je právě také oběma počínům společné. Rahner i Moltmann přebírají, co se hry týče, zjednodušující obecná schémata. Ta sice po svém rozvíjejí, ale jejich hra zůstává velmi abstraktní, jen příležitostně vztažená ke konkrétním projevům, jako jsou u Rahnera tanec, divadlo, míčové hry, humor, extatické zážitky, a u Moltmanna vlastně jen ptačí zpěv coby projev demonstrativní hodnoty života, a politický humor. Zároveň své chápání hry, naplněné významy a vztahy, jako je svoboda, radost, přátelství, relaxace, kompenzace, blíže nevysvětlují.⁸⁷⁵ To je ale hned z více důvodů nepřiměřeně optimistická strategie. Myšlení o hře není triviální ani obecně známé. Navíc, není ani snadno dostupné a už vůbec ne v nějakém autoritativním a jednoznačném tvaru. Pokud autor jasně nevymezí, jak hře rozumí, čtenář nutně vychází z často naivního předporozumění, a na každém kroku se s textem na této úrovni dostává do kolize. To platí i o teologické nadstavbě úvah o hře, a jak je patrné z textů, vztahujících se k *Prvním, jimž je dána svoboda* v anglickém vydání, je to dokonce zcela zásadní překážka pro porozumění i pro akademické teology s aktivním zájmem o hru. Text čtenáře zaujme, otevírá otázky, ale nedokáže srozumitelně vysvětlit autorovy odpovědi a už vůbec ne přesvědčit. Překonat tuto hermeneutickou bariéru, jak ukazuje tato práce, vyžaduje na straně čtenáře značné úsilí. Zároveň ale takové komplexní porozumění oběma textům zřetelně ukazuje, jak hru Rahner a Moltmann dokázali využít jako zdroj pozoruhodné teologické inspirace.

⁸⁷⁴ Jejich závěry ale nestojí zcela mimo teologickou tradici. Gerhard Marcel Martin poukazuje na Abelarda a Bernarda s Clairvaux, kteří také eschaton vnímají jako dar svobodné a neomezené Boží lásky, Martin, 'Eine Neue Genitiv - Theologie?', p. 528.

⁸⁷⁵ Pouze obecně poukazují na dostupnou literaturu, ve které, jak mají za to, je vše potřebné dostatečně popsáno

5.2.1 Rahner: hra jako metapozice mezi nebem a zemí

Konkrétně, Hugo Rahner přichází s všeobjímajícím teologickým rozvrhem, kde hra získává hned několik zásadních rolí. Na úrovni Boží působí hra perichoreticky. Z této trojiční hry pak vzchází stvoření, které je díky svému původu ve hře Trojice též hrou. Člověk žije ve stvoření, které je dobré. Díky svobodě, která je mu od Boha dána, s riziky, které svoboda ale nutně obnáší, má do hry stvoření, hry Boží, vstupovat. Hra otevírá zvláštní tragičnost i radost lidského osudu, je na člověku, aby skrze svůj život vytvářel herní dynamiku, která se setkává „v tanci“ s Boží hrou. Člověk jak v tomto světě, tak eschatologicky, směřuje k metapozici „mezi nebem a zemí“, plné účasti na Boží hře, a zároveň plné tělesnosti. Rahner sám tvrdí, že jde o tradiční teologii raného křesťanství, nicméně v takto úplné podobě jde rozvrh, který prezentuje, nepochybně daleko nad rámec citovaných symbolických vyjádření dávných autorů.

Obdobně je tomu s Rahnerovou na hře postavenou christologií a eklesiologií, které jsou následně v úzkém dotyku s antropologií. Kristus a církev již jsou v oné metapozici hry a člověka vedou a povzbuzují, aby se k nim připojil. Učí ho vnímat, co je vážné a nevážné, odstupovat od vztahů pocházejících čistě jen ze světa, učí ho vytvořit a nalézt sám sebe ve vzorcích oné velkolepé hry, která je mu svobodou otevřena.

Skrze světskost hry Rahner inovuje i ve vztahu teologie a současného světa. Ukazuje teologickou podmíněnost kultury, ale díky hře tak nečiní z obvyklých pozic, kde Bůh je předpokladem a východiskem kritiky kultury a společnosti, ale skrze poukazy ke kořenům evropského myšlení, cítění, náboženství, z kultury samotné. Tím ukazuje, že psychologie současného člověka, a to i v „hlubinném jungovském podání“, by na teologii měla navazovat. Díky hře teologie vysvětluje psychologii, ne naopak. Hra také stojí nad věcností racionalizující omezené perspektivy „termitišť“. Teologie, úzce spojená s hrou, dává věcem smysl a člověku identitu.

To je bezpochyby, řečeno s Moltmannem „půvabné“⁸⁷⁶. A Moltmann také, přes některé již vícekrát citované výhrady a kousavé poznámky o „buržoasní nostalgii“ a „docketismu“,

⁸⁷⁶ Doslova ‘reizvoll’. Tak hovoří Moltmann o rahnerově knize v předmluvě Martin, Gerhard Marcel, p. 12.

Rahnerův rozvrh implicitně plně přebírá. Rozšiřuje jej zároveň i o další vlastní významné inovace.

5.2.2 Moltmann: Vztah hry a Zákona

Především jde o asociaci hry se Zákonem. Moltmann odhaluje, že hra je sice v souladu s Rahnerem základem svobody a naplněním života člověka, ale naopak v našem světě a konkrétních životních poměrech je především zdrojem ztráty svobody, ztráty sama sebe, ztráty kontaktu s bližním, Bohem. Hra prostředkuje smlouvu smrti, hra nepřímo člověka ovládá strachem, je zdrojem bezbožnosti. Tento paradox pak Moltmann objasňuje, vysvětluje specifické typologie hry, její kreativní i oslavný aspekt a specifickou „kardinální“, srovnávací, uspořádací hravost, jako neoddelitelný korelát rozumu. Pokud rozum se svými hrami v lidské hře dominuje, a k tomu právě mají tyto hry sklon, pak člověka ovládnou, a místo svobody života ho uvrhnou do zajetí smrti. Hra, svobodná hra, v níž se lidský život může v Rahnerově smyslu naplnit, vyžaduje zachování svobody, vnitřní rovnováhy hry.

Rahnerovo obecné schéma rozvíjí Moltmann právě na základě tohoto motivu. Boží hra je svobodná, ale člověk, coby obraz Boží, upadl do vlivu kardinalistické hry. Ty dominují, svět člověka je odcizeným světem výkonu a účelů odvozených od fiktivních, sebe sama utvářejících žebříčků hodnot. Takto, po svém, implicitně Moltmann vyjadřuje situaci pádu, a to je i základem jeho originální christologie. Vtělení směřuje v Moltmannově pojetí k nové herní rovnováze, novému stvoření (nové hře, jak říká Moltmann). Ježíš je vzorem svobodné hry a autentické identity.

Odtud rozvíjí Moltmann soteriologii skrze hru. Základním problémem člověka je, jak se zbavit kardinalistických „nesvobodných her“ (Zákona), které zakládají „neautentickou identitu“. Jediná cesta je následováním Krista, skrze hru svobody. Ta nabízí člověku skutečnou vlastní identitu a otevírá mu i obecnství s Bohem a lidmi. Zahrnuje ale i nutné přijetí svojí i cizí bolesti, utrpení i smrti. Ty ale svobodná hra také dokáže překonat, ukazuje Moltmann ve své teologii „místa kříže“ jako východiska svobodné hry, „přátelství hry“ s Bohem.

Moltmann rovněž, v tom je jeho další specifický příspěvek, toto schéma přímo konfrontuje skrze „kontexty“ a „rozpory“ se současným světem. Formuluje ekonomickou, sociální i politickou kritiku současného světa „hrou“. Zdrojem útlaku, utrpení a poroby je především

dominantní orientace na výkon a výsledky, jistá civilizační obsese, metatotalitní kontext, který se masivně rozvinul z protestantské morálky práce; teologicky tento stav neváhá nazvat „institucionálním ospravedlněním skutky“ a na jeho pozadí je model kardinalistických her. Moltmann zároveň odmítá jako naivní všechny pokusy takovýto řád útlaku výkonem jednorázově odstranit a nahradit nějakou alternativou. To proto, že takové pokusy nakonec vesměs vyústí v situaci ještě horší než onen neutěšený původní stav. Důvodem je pro něj to, že lidé ztratili vztah ke svobodě, jsou na útlak navyklí, a jakákoliv revoluční změna, která by snad i mohla otevřít cestu k nějakému svobodnému společenskému uspořádání, přejde právě díky této zranitelnosti a náchylnosti, ba ochotě, být utlačován, velice rychle znovu do nějaké formy masivní poroby. Jsou zcela v zajetí kardinalistických her. A Moltmann pak stejně originálně zároveň i doporučuje strategie, které vycházejí z teologické reflexe tohoto kritického hodnocení současnosti. Právě hra má v tomto doporučeném přístupu, jak jsme popsali, ústřední roli. Je východiskem pro církve i jednotlivce, jak se světu v jeho konkrétních realitách, vztazích a rozporech stavět.

5.3 Theologia ludens generalis a specialis, jednota v odlišnostech

Při všech těchto odlišnostech v chápání a důzazech ohledně hry vyvstává, že se teologické úvahy obou autorů o hře navzájem harmonicky doplňují.

Rahnerovo a Moltmannovo podání stvoření. Blízké jsou si jejich christologie, byť ovšem každý pojímá Krista v jiné tonalitě. Rahner je osobně intimní, Moltmann, s důrazem na osvobození, politickou a sociální agendu, prezentuje Ježíše jako vítěze nad smrtí a Krista ve slávě Božího království.⁸⁷⁷

S určitou mírou zjednodušení lze snad říci, že Rahnerova „theologia ludens generalis“ je pak Moltmannově podání rozpracována jako „theologia ludens specialis“. V některých ohledech se samozřejmě oba teologové ve svých úvahách překrývají.

⁸⁷⁷ Při podrobnějším pohledu najdeme řadu dalších rozdílných jednotlivostí a důrazů. Zmíňme Rahnerovy obrazy vtělení coby Boží dětské hry skrze lůno panny, skrze které popisuje roli církve. To ovšem u Moltmanna nenalezneme, stejně jako Rahner nehovoří o mlčení v Getsemane. Při vši rozdílnosti se Moltmann kriticky vyjadřuje pouze k Rahnerovým vyjádřením o vztahu kříže a hry. K této otázce se ještě podrobněji vrátíme.

5.3.1 Vážnost a radost hry

Pozoruhodné jsou rozdíly, které nacházíme tam, kde oba autoři hovoří o hře jako podmínce současného světa. Pro Rahnera je hra přímočaře posvátná, Moltmann ponechává svatost plně na straně Boží, pro něj svobodná hra prostředkuje aktivní podíl na stvoření a tím i Boží slávě. Ve výsledku je ale role hry obdobná liturgii, svátostem. Rozdíly jsou spíše v narativu než ve vnímání významu hry a jejímu vztahu k Bohu a člověku.

Rahner zdůrazňuje vážnost hry, zatímco svobodná hra je u Moltmanna vždy doprovázena radostí. Utrpení, bolest a smrt nejsou ve svobodné hře samé. Stojí „mimo hru“ buď jako kříž či utrpení, které hra napomáhá překonat, nebo v podobě kardinalistické hry, která je sama korelátém strachu a smrti. Zde Rahner, v rámci diskursu vážnosti, hovoří o člověku, pohlceném věcností tohoto světa, které výhradně přikládá opravdovou váhu. Taková absolutní vážnost vytěšňuje žert, odstup, ale i spiritualitu, kreativitu, umění. Ve své zvěcnělé podobě hra „zoufalství a beznaděje“, člověka pohltí. Skrze několikerý paradox Rahner logiku obrací, ukazuje, že právě věčné, stvořené, je jen produktem hry stvoření. Jen hra stvoření poukazuje na to jediné opravdu vážné, Logos. Hra je zde, stejně jako u Moltmanna, jak významnou součástí Boží ekonomie a řádu stvoření, tak i prostředkem, skrze nějž může člověk tento řád nahlížet a vstupovat do něj. U obou nalezneme i onu zničující hru Zákona, s velmi podobnými vlastnostmi. U obou nalezneme v souvislosti s hrami i cykličnost; subverze a afirmace, manipulace a kompenzace.

5.3.2 Svoboda a nesvobody hry

Obecně lze ovšem snad říci, že Rahner se orientuje především na úvahy popisující svobodu hry, zatímco Moltmann na téma nesvobody, osvobození. Moltmann teologizuje směrem k Zákonu a skutkům. Pád, skutky, Zákon, ospravedlnění Rahner naproti tomu jako teologické termíny ponechává stranou, „ztráta schopnosti hry“ je pro něj problémem aktuální historie. Otázku hříchu, viny, pádu, ponechává mimo svoje úvahy. Věnuje pozornost otázce tragičnosti svobodného člověka, obrazu Božího, „na němž je nejlepší, že imituje Božskou moc“. Vedle tragičnosti je omezován světem, onu moc jeho duch vyjadřuje skrz tělo, omezení. Handicapy, tělesné i sociální hodnotí i Moltmann jako na jednu stranu výzvy, „dary Ducha“, ale zároveň

poukazy ke změně. Jak u Moltmanna tak Rahnera se působení Ducha skrze tělo, působení svobody skrze handicap dotýká agonálního typu hry, vítězství nad omezeními. Jakkoliv se Rahner i Moltmann vyhýbají kategoriím zla i hříchu, nacházíme v jejich pojetí hry jak rozměr nauky, která jejich samu existenci vztahuje ke svobodě člověka, tak i ireneický model zdokonalování skrze překonávání překážek.

5.3.3 Vztah etiky a estetiky skrze hru

A také jde o antropologické přímé propojení estetiky hry s etikou hry. Moltmann formuluje výhrady proti zploštění rozporu mezi etikou a estetikou, jehož se Rahner v jeho pohledu dopouští přílišným upínáním na antické modely vážnoveselosti, které příliš připomínají idealizovanou průměrnost, apatii. Jak jsme podrobně ukázali, Rahner ale onu pozici „mezi nebem a zemí“, pozici Ježíše, pozici „magistra lidí“ v žádném případě nechápe jako plochou nivelizaci vnímání a pasivitu apatie. Jeho člověk ve hře je zároveň připraven svět obejmout i odvrátit se od něj, je člověkem vyostřených afektů, člověkem přijímajícím rizika vyplývající z tragičnosti jeho údělu, člověkem, který sdílí svobodnou hru tance s Kristem, v Hippolytově metafoře, kterou Rahner i Moltmann sdílejí, a který impulzy ducha se vším tragickým rizikem uskutečňuje.

5.3.4 Hra, tradice a církve

Na první pohled se značně liší také Rahnerův a Moltmannův vztah k církevní tradici. Moltmann je kritický, poukazuje na potřebu vymanit teologii z mytologické neurčitosti, středověkého sebevědomí, kdy teologie byla kritériem pravdy, i ze současného konzervativního pasivního přitakávání autoritářskému státu. Rahner se naopak do minulosti, k antice, k Abendlandu, obrací jako k prostředí, kde autentické hra byla jak žita, tak i filosoficky reflektována a s ní i víra a opravdový život. Současný stav, kdy jedinec kontakt s hrou ztratil, je pro Rahnera právě důsledkem toho, že se dnešní člověk ztrácí kontakt se svým evropanstvím, svými kořeny. Je ale pozoruhodné, jak je nakonec Rahnerův projev poznamenán nejen Hermannem Hesse, ale i jazykem Eranu a střízlivými vyjádřeními prací o hře, na které Rahner navazuje. Naopak Moltmann končí díky své „estetické preferenci“ velmi často u symbolických, kulturně podmíněných vyjádření. Navíc, jak jsme také zmínili, i on vidí otázku „autentického

evropanství“ jako jeden ze základních teologických problémů současnosti. Zdá se, že hra zde sehrála roli mediátora mezi oběma teology, a jejich rozdílná východiska sblížuje.

Poměrně výrazně se Rahner a Moltmann liší, v rámci svých úvah o hře, ve svém pohledu na církvev. Tam, kde Moltmann vidí jako problém církve její ztrátu statutu „koruny společnosti“, se kterou se ovšem tato nedokáže vyrovnat, a upadá ve stresu do civilizační bezvýznamnosti, kompenzační zóny mimo sféru účelu a výkonu současné společnosti, Rahner zdůrazňuje, že právě v evropské tradici byla vždy církvev na světské moci nezávislá, ale přitom svým významem vždy proti ní prezentovala významný korektiv. Velmi odlišná východiska pak i zde vedou k velmi podobným závěrům. Strategie, kterou Moltmann na základě teologie hry církvi doporučuje, je velmi blízká církvi Abendlandu, k jejímuž modelu by se měla podle Rahnera církvev snažit vrátit.

5.3.5 Otázka kříže

Samostatnou pozornost v souvislosti s hrou a srovnáním přístupů u Rahnera a Moltmanna zasluhuje otázka, nakolik „kříž patří do hry“. Zatímco Rahner o kříži, jako poukazu a možné součásti celkové, velkolepé hry Logu, dostupné jen skrze vytržení mystických zážitků, hovoří, Moltmann to v *Prvních, jimž je dána svoboda* radikálně zavrhuje, a to v souladu s *Teologií naděje*, kde výslovně odmítá připustit, že kříž je od Boha neoddělitelný, poukazem na to, že Bůh se zjevuje v Kristově vzkříšení⁸⁷⁸. Až po roce 1968 u Moltmanna nastává obrat obraz k důrazu na kříž. Ten Neal⁸⁷⁹ spatřuje v inaugurační přednášce na universitě v Tubingen v červnu 1968. Postupně Moltmann dospívá až k vypjaté poloze *Ukřížovaného Boha*. „Bůh jde s námi, trpí s námi“, i na Kříži „Kdo vidí mne, vidí Otce“ (J14,9). V Kristově opuštění Bohem vychází Bůh sám ze sebe, umírá s výkřikem po Bohu, jímž se cítí opuštěn. Bůh je v umírajícím Kristu.⁸⁸⁰ Přitom Moltmann „napíná perichoresis až na samý okraj zhroucení⁸⁸¹“ výroky, že „Kristova smrt obsahuje společenství mezi Ježíšem a Otcem v odloučení a odloučení ve společenství“.⁸⁸²

⁸⁷⁸ Moltmann, *Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie.*, p. 171.

⁸⁷⁹ Neal, p. 41.

⁸⁸⁰ Jürgen Moltmann, *Jesus Christ for Today's World*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis: Fortress Press, 1994), p. 38.

⁸⁸¹ Neal, p. 110.

⁸⁸² Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi Als Grund Und Kritik Christlicher Theologie*, pp. 243–44.

To dává otázce, nakolik „kříž patří do hry“ i v rámci Moltmannovy teologie širší rozměr. I zde se ukazuje, že nejde o nějaký zásadní rozpor mezi Moltmannovou a Rahnerovou teologií hry. Moltmannova perspektiva v události kříže zdůrazňuje utrpení, bezmoc, hrůzu osamocení a pochybností, zdali Boží království, na němž Ježíš staví celý svůj pozemský život, není pouhou iluzí. Později Moltmann utrpení rozšiřuje perichoreticky, a to, jak jsme popsali, v souvislosti s Duchem⁸⁸³. Skrze něj se tedy kříž nepřímo do hry dostává neboť, jak jsme popsali, Moltmannova pneumatologie je hře velmi blízká. Boží schopnost trpět pak Moltmann také popisuje v kategoriích herních handicapů, to je již pozice poměrně blízká Nealově příspěvku v *Teologii hry*. Obdobně pozdější Moltmannova teologie otevírá apofatickou perspektivu (což je právě metodologie, kterou Moltmann v souvislosti se hrou doporučuje) vymezení hry kenoticky. Kříž je místo smrti, místo absence hry. Tak „v dějinách utrpení světa přírody a lidí musíme odhalit nevyjádřitelné záblesky přítomného Ducha a trpící přítomnost Boží.“⁸⁸⁴

Hugo Rahner především vnímá a komentuje tragičnost kříže. Moltmann si je ovšem také vědom takového tragického kontextu a nazývá jej v *Prvních, jimž je dána svoboda* „místem“. Rahner nijak nesnižuje skutečnosti lidského utrpení. To, že kříž je součástí Božské hry vidí v jeho vyjádření jen „opravdový mystik“, a ovšem až ex post, je podobné vyjádření, jako Moltmannův poukaz na to, že vzkříšení je „zesměšněním smrti“. Rahner hovoří o tom, že skrze „závoj utrpení“ Ježíše vyvstává Božská hra eschatonu, Moltmann poukazuje na to, že se „roztrhla chrámová opona, oddělující člověka od Boží blízkosti“. Obě metafory jsou si významově zřetelně významově velice blízké⁸⁸⁵.

„S křížem vše stojí a padá“, „kříž je základním tajemstvím“. O kříži je možno přiměřeně vypovídat jen v symbolických vyjádřeních. V těch se Moltmann s Rahnerem velmi blíží. A to i u vědomí, že Rahnerova hra je oproti Moltmannovi více zatížena tragičností. To se pochopitelně promítá do síly symbolických obrazů, resp. je klíčem k jejich přiměřenému porozumění. A i náš pracný a nedokonalý pokus jejich teologie hry systematizovat a kardinalizovat ukazuje, že v otázce kříže v žádném případě nestojí obě teologie proti sobě.

⁸⁸³ „Bolest Kříže určuje vnitřní život trojjediného Boha od věčnosti k věčnosti“ Moltmann

⁸⁸⁴ Moltmann, *God in Creation*, p. 102.

⁸⁸⁵ Je možné uvažovat i o tom, že Moltmannovi u Rahnerova vyjádření vadil právě pojem „odhalování“. Ten používá Barth a je pro Moltmanna signálním výrazem pro eschatologii bez futurity, jak jsme již zmínili. Zároveň ovšem Neal ve své monografii shrnuje, že „ústředním předpokladem Moltmannova myšlení je povaha kříže, a jak otevírá okno, jímž nazíráme vztah mezi Otcem a synem“. Neal, p. 59.“

Zajímavé jsou v tomto kontextu i poznámky Gerharda Martina k Moltmannově kontroverzi s americkými teology. Konstatuje, že „u všech „teologů hry” je kříž neuralgickým bodem“⁸⁸⁶ a připomíná, že již Hegel v předmluvě k *Fenomenologii ducha* varuje, že teologie hry lásky, bez vážnosti, viny, bolesti, je nutně mdlá⁸⁸⁷. K tomu se hlásí nejen Moltmann, ale i Dorothee Solle⁸⁸⁸ a Heinrich Kutzner, který problém pregnantně shrnul „jen v rámci nutnosti, vážnosti a smrti můžeme skutečně uvažovat o rozdílu mezi vážností a hrou, smrtí a životem.“⁸⁸⁹ Moltmannovo specifické pojetí „místa kříže“ interpretuje Gerhard Martin jako „pauzu” mezi dvěma mody hry, která hru vyostřuje, obdobně jako pauza v hudbě. „Pauza, přerušování hry, není protikladem hry⁸⁹⁰, spíše zhroucením systematiky uvnitř systematiky“. Teorie, která by ale skutečně chtěla zcela „hru vyloučit ze hry” ničí každou systematiku, vylije s vaničkou i dítě⁸⁹¹.

Ještě další rozměr otázky vztahu kříže a hry dává právě kontext teologie v současné společnosti vůbec. „Asimilace křesťanství buržoasní společnosti vždy znamená, že kříž je zapomenut a naděje ztracena“⁸⁹². Kardinalistické hry Zákona kříž vytěsňují. Už jen tím kříž „patří“ do hry.

Nejde ovšem jen o vztah hry a kříže. Samostatnou související, a zřejmě i podstatnější otázkou je vztah hry a zla. Jak jsme viděli, Rahner se k zóně hříchu, zla, utrpení, přímo nevymezuje, odkazuje na ně jako ve skutečnosti nevážné; podlehnoutí takové nevážnosti vede k zoufalství. V jiném pohledu je součástí tragičnosti lidské svobody. Tyto linie ale Rahner nedomýšlí, soustředí se především na pozitivní polohu hry, jako dynamický společný jmenovatel trojiční ekonomie, stvoření i člověka, a ovšem Krista a církve, kteří opět skrze hru ono dynamické schéma člověku prostředkují. Jakoby za zlem, neštěstím, bolestí vždy byl skrze paradox a ultimátně eschatologickou perspektivu další horizont hry, který dokáže vždy ono strašné, nesnesitelné, nespravedlivé, přeznačit. Tím pak ovšem skutečně, jak to Pavel vyjadřuje hymnicky, je smrt zesměšněna, a s ní i strach a utrpení. Tento horizont je nám ovšem bezprostředně nepřístupný,

⁸⁸⁶ Martin, 'Spiel in Der Bibel - Kreuz Im Spiel. Zwei Grundfragen Zur Diskussion Um Die "Theologie Des Spiels"', p. 22.

⁸⁸⁷ Martin, 'Spiel in Der Bibel - Kreuz Im Spiel. Zwei Grundfragen Zur Diskussion Um Die "Theologie Des Spiels"', p. 28.

⁸⁸⁸ Jde o jedno z hlavních témat její Dorothee Solle, *Phantasie und Gehorsam: Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, 12. Aufl., 74.-77. Tsd (Stuttgart: Kreuz-Verl, 1988).

⁸⁸⁹ Kutzner, p. 261.

⁸⁹⁰ Připomeňme, že stejně Moltmanna v této věci charakterizuje Neale, a právě to je i jádrem jeho kritického příspěvku v *Theology of Play*.

⁸⁹¹ Martin, 'Spiel in Der Bibel - Kreuz Im Spiel. Zwei Grundfragen Zur Diskussion Um Die "Theologie Des Spiels"', pp. 29–30.

⁸⁹² Moltmann, *God in Creation*, p. 58.

jakkoli Kristus a církev nás učí a vedou k tomu jej vnímat a aktivně do něj vstupovat. I to může být právě jeden z rozměrů lidské svobody, svobody chybovat, tragičnosti lidského údělu.

Moltmann se nakonec vymezuje ke zlu, útisku, utrpení obdobně. Operuje s pojmem naděje, ta ale v kontextu hry má nakonec také „jen“ rozměr eschatologický, a díky Boží solidaritě v utrpení k tomu ještě i afektivní. V jakém vztahu ke zlu, utrpení, je zde hra? V prožívání skutečnosti u Moltmanna extrémní stavy utrpení samu možnost hry vylučují, a až na určité úrovni elementárního bezpečí a integrity pak je teprve možno rozvinout koncept svobodné hry. Ti, kteří utrpení působí, a to i sami sobě, jsou u Moltmanna, obdobně jako u Rahnera, postižení absencí svobodné hry. Zlo a utrpení působené člověkem pramení nakonec v kenozi, nepřístupnosti hry člověku či jeho neschopnosti vysledovat rytmus a krok oné mozartovské polonézy, k níž Kristus vybízí.

Zde lze jen naznačit, jak tento obtížný materiál uchopit. Jaký je vztah takto vnímané herní kenoze a bezpečí hry? Jak vnímat otázku moci a panování? Jako čistě kardinalistický konstrukt, vlastní člověku? Zde se zdá, že moc, jako ovládnutí prostředí, je vlastní životu vůbec. Moc je zjevně sémioticky podmíněná, a naopak významy se vytvářejí vždy obousměrně, mají nejen rozměr akomodace prostředí, ale i jeho asimilace. Život sám, jako sémiotická aktivita, je tedy nejspíš ze své podstaty (také) agonální. Jak chápat v této perspektivě Boží panování, moc a slávu? Trinitární úvahy, kenoze, kondescendence, povaha stvoření samého, jsou ve hře.

Rahner s Moltmannem zde zdůrazňují specificky lidský prvek tragičnosti, resp., u Moltmanna, utrpení, jako předpoklad a podmínku přístupu ke svobodě a svobodné hře, díky negaci absolutní negace. Takto se bezpochyby lze tázat a teologii hry domýšlet. Hluboké a přesvědčivé, přímé a ucelené výpovědi „out of the box“ ovšem ani teologie hry nenabízí. To ale není nutně její defekt, ale spíše směr, jak ji rozvíjet. Spiegler cituje R. Volpa⁸⁹³, v tom smyslu, že je jistě na místě poukazovat na nevyslovitelná utrpení, která se prostě dějí, ale přitom přece jak jinak než i právě za pomoci hry a humoru obětem utrpení pomáhat?

Další rozměr může této otázce dát náhled na hru jako princip, který se projevívá, jsou-li příznivé podmínky⁸⁹⁴. Ve své primární podobě není hra nutně nositelem svobody, ale prostě prvkem,

⁸⁹³ Spiegler, p. 160.

⁸⁹⁴ Tak tematizuje hru Gordon M. Burghardt, *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits*, A Bradford Book, 1. MIT Press paperback ed (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006).

který souvisí s životem samým a i jeho zjevnou častou bolestností i krutostí. Teprve ve své odvozené podobě, u člověka, dostává díky zapojení rozumu a dalších specificky lidských vlastností takovou šíři (a kromě jiného i etický a estetický rozměr), které ji staví do přímé blízkosti a korespondence s hrou Boží, na kterou by bylo možno nahlížet v této logice hierarchie her jako na hru ultimátní úrovně. Nakonec zde je právě motiv, který rozpracoval Gardavský (lidská hra na pomezí objevování světa a jeho vytváření), motiv, se kterým pracuje po svém Rahner (Abendland) i Moltmann (kardinální vidění). Může být účelné do těchto úvah zapojit i cyklickou tematizaci hry. Hra vždy staví nějakou perspektivu vztahu hrajícího, hry a kontextu, a to dynamicky. Skrze hru samou se z pohledu hrajícího tyto důrazy vyvíjejí na ploše cyklů různé délky. Použijeme-li pro popis těchto cyklů Boreckého tematizaci komiky⁸⁹⁵, pak ironie předchází humoru a je možné, že obdobně by bylo možné tematizovat i ony různé formy absence hry či její nesvobody. Tako nahlíženo, není východiskem zlo, ale rozvíjení a překonávání, naplňování stvoření. Prvotní je pozitivní uchopení skutečnosti, přitakání a angažovanost. Zlo zde je nutnou referenční součástí takového rámce. Není však cílem, ani prostředkem. Zároveň je apofaticky autotelické, v povaze takto chápaného zla je právě jeho přechodnost a výzva překonat je. Není, jak to formuluje Moltmann, ve své konkrétní podobě teoretickou kategorií.

Skrze hru si zlo a utrpení uvědomujeme, a právě skrze hru je i překonáváme. To může být perspektivní směr, jak rozvíjet Rahnerovy úvahy o svobodě a tragičnosti člověka a Moltmannovy úvahy o herních hendikepech. Oba po svém také ukazují, že ona bolest a zlo, které odkrýváme, je sdílena Bohem a naše tvůrčí angažovanost ve světě vstupuje na otevřený parket polonézy, skrze níž jak zde a tady, tak eschatologicky, my osobně i kolektivně, s Kristem i sami sebou, jací jsme, tento horizont zla, handicapu světa, překonáme. A obdobně i Moltmannovo „ospravedlnění hrou“, a to nejen ve smyslu utrpení a strachu, zla, jemuž jsme vystaveni, ale i zla, útisku, bolesti, které působíme. Boreckého dynamický pohled na hru nám umožňuje obě tyto polohy chápat. Před zlem, krutostí, bolestí, které zjevně mají charakter hry, resp. původ ve hře, nelze zavírat oči. Nejde jen o zvrácenost člověka. Krutost, tak jak ji lidsky chápeme, je přítomna v živé přírodě. A ovšem, z naší sémiotické perspektivy jsme vystaveni bolesti, neštěstí i tam, kde jejich kořeny nedohlédneme (nemoc, přírodní katastrofy, poruchy technologie, omyly, “smůla”).

⁸⁹⁵ Vladimír Borecký, *Odvračená tvář humoru: ke komice absurdity* (Liberec; Praha: Dauphin, 1996).

Rahnerův komentář o vztahu kříže a velkolepé hry se těchto úvah také týká. Krátce se k tomuto tématu ještě vraťme. Kříž je jistě součástí stvoření, do takové hry nepochybně patří. Zároveň je zde, na „místě kříže“, hra absolutně potlačena, kontakt se hrou stvoření utlumen až do mlčení, kontext nesvobody Zákona, vážnosti vystupňován k svému extrému, stejně jako fyzická bolest a beznaděj. Metá se ovšem los o Kristovy šaty. Je zde i prvek prolomení kontextu (Ještě dnes budeš se mnou v ráji Lk 23,43) zoufalství. Rahnerova i Moltmannova tematizace je funkční, pašije, stejně jako Boží pathos, jsou ovšem, nazíráno hrou, jak ji Rahner, resp. Moltmann chápou, komplexnější než onen Rahnerův kritizovaný výrok nebo Moltmannovo „vyloučení kříže ze hry“. Pokud vytrhneme jejich jednotlivé výroky z kontextu jejich myšlení a necitlivě je paušalizujeme, stanou se ovšem snadno, jak jsme popsali, cílem kritiky. Poukazy k sadismu, doketismu, nepřiměřené pozitivnosti hry a další výhrady, jsou vesměs oprávněné, vztaženo k dílčím přespříliš zjednodušujícím vyjádřením, ale zároveň i podceněním toho, co mají Rahner a Moltmann zřejmě na mysli.

Zmiňme i související kontroverzi ohledně teologie kříže mezi Moltmannem a Blochem. Právě jen plná smrtelnost Kristovy smrti a plné utrpení jeho trýzně, skutečná bezedná opuštěnost jeho opuštěnosti znamená, že vzkříšení skutečně „prolamuje zdi utrpení, viny a smrti.“⁸⁹⁶ Moltmann odmítá způsob, kterým Bloch problém bezvýchodnosti smrti jako nemožnosti negovat negativní obchází v tom smyslu, že bezvýchodnost nezahrnuje zatím nerealizované, ale zcela neznámé, nepředstavitelné a neurčité budoucí možnosti. Bez víry ve vzkříšení ale podle Moltmanna takováto naděje nemůže obstát.⁸⁹⁷ A naopak, pokud by vzkříšení nebylo eukatastrofou vůči autentické a plné konfrontaci se smrtí a nicotou, tak, jak jí každý člověk po svém je vystaven, nedokázalo by naději posílit dostatečně, tak, aby skutečně smrt a nicota byla překonána. Obdobně, pokud by Moltmann připustil, že smrt a nicota jsou součástí hry, spoluhrájí, tak to na jedné straně zcela odporuje naší žité zkušenosti, a zároveň činí z události kříže určitý stylizovaný spektakl. Nedosti na tom, připustil by, že nicota a smrt skrze účast na hře patří i eschatologicky do království. Takový kardinalistický kříž a kardinalistické vzkříšení by pak ale předznamenalo eschaton nicoty a smrti. Svobodná hra se právě vůči nicotě a smrti vymezuje, její součástí je oslava demonstrativní hodnoty bytí, stejně jako křesťanská naděje „vychází z určité historické reality Ježíšova vzkříšení a oznamuje budoucnost této reality, jejich budoucích možností a její vlády nad budoucností.“ Tato realita, k níž se vztahuje tak nezměrná

⁸⁹⁶ Moltmann, *Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie.*, p. 19.

⁸⁹⁷ Bauckham, *Moltmann*, p. 20.

naděje, má tím pádem nesmírný význam a připustit její kontaminaci smrtí by, ve smyslu „*crux probat omnia*” znamenalo triumf nihilismu. Eschaton není ani „rigidním kosmem zavedených skutečností a věčných zákonů”, ani „blochovským nedokončeným světem, plným neomezených možností jak pro dobro, tak zlo”, ale perspektivou „otevřenou vzkříšení z mrtvých”⁸⁹⁸.

Nahlíženo ještě jinak, událost kříže a vzkříšení je jedinečná a nemá historickou analogii jinou, než totalitu budoucí reality v eschatonu Království. V tomto smyslu ale ani hra jako atribut Ježíšova působení není s křížem a vzkříšením souměřitelná. A zejména ne naše osobní, ani kolektivní zkušenost hry. V tomto smyslu je skutečně nutné, historicky nazíráno, hru, co se kříže týče, zásadně vyloučit. Protože ale svobodná hra prostředkuje jak vztah ke stvoření, tak i k novému stvoření a eschatonu, má, nikoliv ovšem v historické perspektivě, ale perspektivě hry samé, v události kříže a vzkříšení svou jistou anticipativní analogii, kterou lze vyjádřit například tak, jak to učinil Hugo Rahner.

Připomeňme rovněž „dialektický princip poznání”. Právě kříž a priori boří kardinalistické myšlení, Boží láska se může naplno projevit pouze při střetu s nenávisí.⁸⁹⁹ „Bůh se zjevuje tam, kde je zjevně konfrontován se svým protikladem, tam, kde jeho láska trpí protimluvem nenávisi.”⁹⁰⁰ Bůh se takto zjevuje, protože jeho láska se identifikuje i s tím, co je mu cizí, a protože nachází svou identitu v sebevyprázdňující solidaritou s ostatními. Jak jsme popsali, právě ve hře se oboustranně dovršuje na jedné straně Božské, s futuritou adventu, směřující ke svobodné hře nového stvoření, a zároveň Zákon, směřující skrze kardinalistické hry ke smrti a nicotě. Hra dialektický princip poznání amplifikuje, a zároveň od něj odvozuje život sám. Takto nazíráno, kříž je skandalon, paradox, možná také spadající v nějakém smyslu do kategorie Božské hry, avšak každopádně člověku nedostupné v kategoriích jeho lidské hry. Od kříže se ale pak přímo odvíjí jak svobodná hra nového stvoření, tak se i zviditelňuje se vši vážností a naléhavostí hra Zákona, hra smrti. Důsledné domyšlení teologie hry ukazuje hru jako cosi, v našich současných podmínkách pod Zákonem, převážně trýznivého, doslova smrtícího. Poukaz na kříž perspektivou hry je tedy, teoreticky nazíráno, nesprávný, věcně ovšem přiléhavý. Nejde

⁸⁹⁸ Moltmann, *Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie.*, p. 289.

⁸⁹⁹ Bauckham, *Moltmann*, p. 68.

⁹⁰⁰ Bauckham, *Moltmann*, p. 69.

to, že by kříž byl zlehčován poukazem na hru, ale že si ve svém důsledku neuvědomujeme hrůznost her, které nás v tanci smrti vedou k nicotě.

Kříž je pro Moltmanna klíčový i z pohledu jeho trinitárního myšlení Moltmanna rozvíjí trinitární myšlení kdy “Bůh je událost kříže”, až v tom smyslu, že událostí kříže se Bůh stává Trojicí⁹⁰¹. Tak ovšem by Trojice byla podmíněna zlem a utrpením - což je neuralgický problém Moltmannovy teologie kříže a Božího pathosu obecně. Hra zde není zdrojem problému, ale spíše symptomem, který problém sám odkrývá.

Poznamenejme na závěr této úvahy, že diskuse o vztahu kříže a hry demonstruje obecnou záludnost a náročnost hry jako teologického pojmu. Pokud výroky, ve kterých se objevuje, pečlivě nevážíme v jejich souvislostech, snadno dochází k nedorozumění. Hra je nejen základem jazyka a porozumění, ale také sama jazykovým a hermeneutickým problémem⁹⁰². Bez toho, abychom poměrně podrobně vyložili osobní i teologickou historii a vývoj postojů autorů těchto výroků, a velmi podrobně až únavně popsali ve značné šíři a hloubce, jak s pojmem hra pracují, zůstal by problém kříže na pozadí hry jen okrajovou Moltmannovou glosou⁹⁰³.

6 Závěr

Z našeho rozboru vyplývá určitý paradox. Jak Hugo Rahner, tak Jürgen Moltmann zapojením ve svých „herních teologiích“ dokázali v dogmatické zkratce vyjádřit řadu podstatných bodů svého teologického programu a zasadit jej živě do aktuálních dobových reálií. Teologie hry působí v tomto ohledu velmi tvárně, umožňuje vyjádřit specifické důrazy a integrovat je do uceleného dogmatického schématu. Proto Karl Rahner oceňuje *Člověka ve hře*: jedinečným způsobem vystihuje teologické myšlení svého autora. Obdobně Moltmann řadí s odstupem *První, jimž je dána svoboda* významem po bok svých zásadních referenčních děl, protože „jsou mu blízcí“. Zároveň ale herní teologie obou autorů, jak jsme popsali, na sebe harmonicky navazují. To je při opravdu výrazné odlišnosti východisek, zkušeností, zájmu, stylu práce vlastně nečekané.

⁹⁰¹ Bauckham, *Moltmann*, p. 107, pozn. 27.

⁹⁰² K jazykovým souvislostem pojmu hra viz blíže v příloze

⁹⁰³ K problému nejednoznačnosti hry a obtížím spojeným s tím, jak o hře hovořit, viz klasický text Sutton-Smith.

Navažme zde na otázku, které jsme se již dříve dotkli. Je hra neutrálním nástrojem, který je možné použít jako vyjádření víceméně libovolných teologických obsahů? Nebo je hra z pohledu metodického či obsahového určující a jakákoliv teologie, která se hrou pracuje, od ní skutečně bude jednoznačně a srovnatelně odvozená? Zdá se, že do značné míry je oboje pravdou. Hra umožnila ve zkratce vyjádřit jedinečnost myšlení obou teologů, přitom je ale také transformativní, toto myšlení se skrze ni rozvíjí, a tak jak to vidíme na příkladu Rahnera a Moltmanna, dospívá k rámcům, které nejspíše vycházejí ze hry samotné. Stává se ne objektem, ale subjektem jejich teologie, jak o tom ostatně oba hovoří. A to je možná i důvod, že ani jeden svůj vstupní text o teologii hry dále nerozvádí. Hra jako subjekt teologie nijak neztrácí ne své subversivní síle.

Pozoruhodná pružnost pojmu hra, a zároveň opakovaně popsaná schopnost transformativního „překračování“, působí jako dobré důvody cestu theologie ludens rozvíjet. Zároveň by jejím výchozím půdorysem mohl být docela dobře právě přístup, rozpracovaný Rahnerem a Moltmannem, jak jsme jej orientačně popsali. Je ovšem nápadné, že otevřené výzvy, jíž theologia ludens bezpochyby je, se žádný teolog výrazněji ve srovnatelné šíři již po *Prvních, jimž je dána svoboda* nezhostil.

Američtí teologové hry na přelomu šedesátých a sedmdesátých let představovali zárodek určité „školy“. Jak je patrné z polemiky s Moltmannem, kterou jsme podrobně popsali, nechybělo jim sebevědomí. Hra se u nich objevuje v radikálním významu a jednoznačně pozitivní podobě⁹⁰⁴. Jak jsme zmínili, nejdále jde v ambici hry Miller, který staví hru jako zásadní korelát Ducha, do té míry, že od své takto pneumatizované teologie hry očekává, že metodicky vstoupí nad všechna náboženství jako jistá sui generis metareligionsitika⁹⁰⁵.

To je ambice, která již u Moltmanna budí rozpaky a odstup, patrný i z vyjádření mimo kontroverzi v *Theology of Play*. Miller rozdíl charakterizuje v tom smyslu, že on a kolegové se věnují teologii hry vzkříšeného Krista, zatímco evropští teologové hry, Rahner, Moltmann a Martin, „nenechali Boha ještě ani pořádně zemřít“⁹⁰⁶. Naopak Gerhard Martin již v roce 1971 soudí, že americký přístup je „pod vlivem psychedelie, a snahy o extatické vytržení za každou cenu.“⁹⁰⁷ Moltmann zase hovoří o konjunkturální publicistice, o níž byl v atmosféře, kdy

⁹⁰⁴ Podrobnější charakteristiky přístupů jednotlivých autorů americké teologie hry viz Martin, ‘Eine Neue Genitiv - Theologie?’

⁹⁰⁵ Gerhard Martin odkazuje na svou korespondenci s Millerem na toto téma Martin, ‘Eine Neue Genitiv - Theologie?’, p. 521.

⁹⁰⁶ Martin, ‘Eine Neue Genitiv - Theologie?’, p. 521.

⁹⁰⁷ Martin, ‘Eine Neue Genitiv - Theologie?’, p. 516.

květinové děti ukázaly americké společnosti výkonu záblesk radosti ze života, konzumní zájem.⁹⁰⁸ Tak či onak žádný z citovaných autorů se k teologii hry již ve svých dalších pracích po roce 1973 nevrací. K tomu Martin s odstupem tří let od své předchozí poznámky dodává: „ambice vysoká, výsledky mizivé. Nevědomky se v těchto pokusech odráží vymoženosti amerických subkultur, včetně drog, charismatického hnutí Jesus People, a zájmu o východní náboženství“⁹⁰⁹. Jak jsme popsali, počátkem sedmdesátých let v USA „party skončila“, s ní dobová poptávka po „new age“ křesťanství, a tím pádem, je-li Moltmannova dobová glosa správná, nastal i očekávaný kolaps americké teologické produkce o hře.

To ale platí obecně. Na evropské straně se Moltmann od pojmu hra odpoutává a aktivní viditelný zájem o teologické souvislosti hry z teologů hry přelomu šedesátých a sedmdesátých let přetrvává jen u Gerharda Marcela Martina. Naplnila se jeho předpověď z roku 1971, že „(teologická) teorie hry je jen další vlnou navazující na vlny bezprostředně v rychlém sledu předcházející, teologii naděje, teologii smrti Boha, teologii revoluce a politickou teologii“⁹¹⁰. K tomu pak dodává: “Nic takového jako teologie hry neexistuje. Jsou tu jen náznaky a příspěvky, které - vesměs nesystematicky a aforisticky - pojednávají o jevech a pojmech souvisejících s hrou, a to reflektovanou politicky, historicky, nebo ani to ne.“⁹¹¹

Gerhard Marcel Martin ale zároveň dosavadní zkušenosti shrnuje a zmiňuje výslovně čtyři hlavní okruhy problémů, se kterými by se nějaká budoucí skutečná komplexní teologie hry měla vypořádat⁹¹². V dalších jeho příspěvcích k tématu teologie hry pak dodává ještě dvě další doporučení:

1. Je nutné, aby teologie hry jasně vysvětlila, co si pod pojmem hra představuje. Dosavadní pokusy pouze neurčitě poukazují na tvůrčí radost. Teologie musí být konkrétnější a dokázat jasně popsat i hru v jejích odvrácených, špatných, zničujících podobách.
2. Teologie by měla být přehledná v tom smyslu, jak se hrou pracuje. Jde-li o kritický nástroj analýzy (jako u Moltmanna), obsah teologie, metodu, jak takové obsahy prakticky uskutečňovat. Teologie hry se může legitimně snažit o univerzálnost⁹¹³. Je ale

⁹⁰⁸ Jak o tom Moltmann hovoří v předmluvě k Martin, Gerhard Marcel.

⁹⁰⁹ Martin, ‘Spiel in Der Bibel - Kreuz Im Spiel. Zwei Grundfragen Zur Diskussion Um Die “Theologie Des Spiels”’, p. 27.

⁹¹⁰ Martin, ‘Eine Neue Genitiv - Theologie?’, p. 516.

⁹¹¹ Martin, ‘Spiel in Der Bibel - Kreuz Im Spiel. Zwei Grundfragen Zur Diskussion Um Die “Theologie Des Spiels”’, p. 21.

⁹¹² Martin, ‘Eine Neue Genitiv - Theologie?’, pp. 522–23.

⁹¹³ Všechny předchozí genitivní teologie ve skutečnosti takovou univerzalizující ambici také mají, dodává k tomu Gerhard Martin

nutné zvládnout juxtapozici světa a teologie, operovat v aktuálních kontextech. Specificky se teologie musí vyrovnat s terminologickým kolísáním game / play v anglickém jazyce⁹¹⁴.

3. Teologie hry se musí otevřít kultuře, religionistice, sociologii. Hra teologie musí odpovídat skutečné hře, jak ji jedinec a společnost zakoušejí a tematizují.
4. V evropském kontextu je nutné se aktivně otevřít dialogu s dalšími živými disciplínami a přístupy. Zde pak Martin jako příklad udává řadu oborů, pojmů a jmen konkrétních osobností
 - a. Je nutné se jasně vymezit ohledně vztahu hry a kříže. Je nutné najít způsob, jak „zůstat v dynamickém středu mezi všemocností a bezmocností.“⁹¹⁵
 - b. Je nutné se vyrovnat s tím, že pojem hra v současném smyslu v Bibli prostě není používán. To neznamená, že klíčové citované pasáže, jako Př 8,30, Ž104,26, Jon 40,26 nejsou v souvislosti s hrou správně interpretovány. Jde právě o to, že v Bibli je hra spíše okolností, či komentujícím hlasem, než postojem či aktivitou nějaké postavy. Jde zde hlavně o to, vyvarovat se hodnotících exegezí, které vnáší do textu duality ze strany interpreta⁹¹⁶.

Tento Martinův program je užitečným poukazem, jak by bylo možné rozvíjet „kontinentální teologii hry“, jejíž základy položili Rahner a Moltmann. Prezentuje metodický výčet hlavních úkolů, bez nichž „americká teologie hry“ zůstala jen v rovině oněch „náznaků a příspěvků“. Otevírá i možnosti, jak se teologii hry případně věnovat bez nároku na univerzálnost. Tím i skutečně předznamenává půdorys aktivit v oblasti teologie hry přinejmenším na další půl století. Zájem o hru dále nejde cestou rozvíjení a ujasňování rahnerovská-moltmannovské dogmatiky hry⁹¹⁷ či zasazování americké ambice do teologického rámce. Nejde ani cestou budování nějaké jiné komplexní herní dogmatiky, ale právě cestou dílčích pohledů a kontextů.

Zatím.

⁹¹⁴ Gerhard Marin hovoří v této souvislosti o rozdílu mezi hrou chápanou socio-onticky a psycho - ontologicky

⁹¹⁵ Martinův příspěvek ve sborníku Riemer and Sturzenhecker, p. 195.

⁹¹⁶ Martin, 'Spiel in Der Bibel - Kreuz Im Spiel. Zwei Grundfragen Zur Diskussion Um Die "Theologie Des Spiels"', pp. 22–25.

⁹¹⁷ Poznamenejme, že „program“ Gerharda Martina osobitě navazuje jak půdorys práce Hugo Rahnera (mediace symbolických vyjádření tradice, emancipace vážnosti, tragičnosti hry), tak i Moltmannův program kontextů a aktualizace teologie.

7 Seznam literatury

ACZEL, Amir D, 2008. *Umělec a matematik: příběh o Nicolasi Bourbakim, geniálním matematikovi, který nikdy neexistoval*. Praha: Academia. ISBN 978-80-200-1683-6.

ADAM, Karl, 1928. *Christus und der Geist des Abendlandes*. 1. vyd. München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet.

ADAM, Karl, 1934. *Das Wesen des Katholizismus*. 1. vyd. Düsseldorf: Schwann.

BACHTIN, Michail Michajlovič a Jaroslav KOLÁR, 2007. *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha: Argo. ISBN 978-80-7203-776-6.

BALTHASAR, Hans Urs von, 1989. *Schleifung der Bastionen: von der Kirche in dieser Zeit*. 5. Aufl. Einsiedeln Trier: Johannes-Verl. Christ heute Zweite Reihe, Bd. 9. ISBN 978-3-89411-001-7.

BARTH, Karl, 2005. *Der Römerbrief: Zweite Fassung 1922*. 17. Aufl., 46.-47. Tsd. Zürich: Theol. Verl. ISBN 978-3-290-11363-6.

BAUCKHAM, Richard, 1987. *Moltmann: Messianic theology in the making*. Basingstoke, Hants, UK: M. Pickering. Contemporary Christian studies. ISBN 978-0-551-01566-1.

BAUCKHAM, Richard, 1995. *Theology of Jürgen Moltmann*. B.m.: A&C Black. ISBN 978-0-567-29277-3.

BAUCKHAM, Richard, ed., 1999. *God will be all in all: the eschatology of Jürgen Moltmann*. Edinburgh: T&T Clark. ISBN 978-0-567-08663-1.

BAUER, Kateřina, 2010. *Znovuobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta*. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury). ISBN 978-80-7325-229-8.

BEKKUM, K. van, ed., 2017. *Playing with Leviathan: interpretation and reception of monsters from the biblical world*. Leiden ; Boston: Brill. Themes in biblical narrative: Jewish and Christian traditions, volume 21. ISBN 978-90-04-33795-4.

BLOCH, Ernst, 1984. *Thomas Münzer: als Theologe der Revolution*. 24. Tsd. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Bibliothek Suhrkamp, Bd. 77. ISBN 978-3-518-01077-8.

BLOCH, Ernst, 2018. *Geist der Utopie: erste Fassung*. Sonderausgabe, Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp. ISBN 978-3-518-58722-5.

BÖCKER, Werner a Gottfried ADAM, ed., 1987. *Lernbedingungen und Lerndimensionen*. 1. Aufl. Düsseldorf: Schwann. Handbuch religiöser Erziehung, hrsg. von Werner Böcker ...; Bd. 1. ISBN 978-3-590-14430-9.

BONHOEFFER, Dietrich, 1971a. *Das Wesen der Kirche*. 1. Aufl. München: Kaiser. Kaiser-Traktate, 3.

BONHOEFFER, Dietrich, 1971b. *Treue zur Welt: Meditationen*. 1. Aufl. München: Kaiser. Kaiser-Traktate, 1. ISBN 978-3-459-00641-0.

- BORECKÝ, Vladimír, 1996. *Odvrácená tvář humoru: ke komice absurdity*. Liberec; Praha: Dauphin.
- BOURBAKI, Nicolas a Nicolas BOURBAKI, 2016. *Topologie algébrique: Chapitre 1 à 4*. Heidelberg New York Dordrecht London: Springer. *Éléments de mathématique*, ISBN 978-3-662-49361-8.
- BROCKMÖLLER, Klemens, 1955. *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*. Frankfurt: Knecht.
- BROCKMÖLLER, Klemens, 1964. *Industriekultur und Religion*. B.m.: Knecht.
- BROŽOVÁ, Věra, 2011. *Karafiátovi Broučci v české kultuře*. 1. vyd. Praha: Nakl. ARSCI. ISBN 978-80-7420-018-2.
- BÜHLMANN, Walbert, 1974. *Wo der Glaube lebt: Einblicke in die Lage der Weltkirche*. Freiburg: Herder. ISBN 978-3-451-17085-0.
- BÜHLMANN, Walbert, 1984. *Weltkirche: neue Dimensionen: Modell für das Jahr 2001*. Graz: Verlag Styria. ISBN 978-3-222-11512-7.
- BUHR, Heinrich, 1969. *Das Glück und die Theologie: wider die Weltflucht*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- BULTMANN, Rudolf, 1989. *New Testament and mythology and other basic writings*. Philadelphia: Fortress Press. ISBN 978-0-8006-2442-2.
- BURGHARDT, Gordon M., 2005. *The genesis of animal play: testing the limits*. Cambridge, Mass: MIT Press. ISBN 978-0-262-02543-0.
- BUYTENDIJK, Frederik J. J., 1933. *Wesen und Sinn des Spiels: das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb*. Berlin: Wolff.
- CAILLOIS, Roger, 1991. *Les jeux et les hommes le masque et le vertige*. [Paris]: Gallimard. ISBN 978-2-07-032672-3.
- CAILLOIS, Roger a Nina VANGELI, 1998. *Hry a lidé: maska a závrať*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon. ISBN 978-80-902482-2-9.
- CLOUGH, David L., 2015. Review of Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope*, trans. Margaret Kohl (London: SCM, 2012). *Studies in Christian Ethics*. (28), 243–45.
- CONGAR, Yves, nedatováno. Rozhovor. *30 Tage in Kirche und Welt*. **1993**(3), 20–25.
- CONGARD, Yves, Giuseppe ALBERIGO a Hermann POTTMEYER, 1982. *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*. 1. vyd. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- COUTRAS, Lisa, 2016. *Tolkien's theology of beauty: majesty, splendor, and transcendence in Middle-earth*. New York: Palgrave Macmillan. ISBN 978-1-137-55344-7.
- COX, Harvey, 1968. God and the Hippies. *Playboy*. **15**(1), 9.

COX, Harvey, 1969. *The feast of fools: a theological essay on festivity and fantasy* [online]. Cambridge: Harvard University Press [vid. 2020-04-04]. ISBN 978-0-674-28500-2. Dostupné z: <http://www.degruyter.com/isbn/9780674285002>

COX, Harvey, 1966. *The Secular City*. Princeton: Princeton University Press.

CRAIGO-SNELL, Shannon, 2016. *The empty church: theater, theology, and bodily hope*. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-982792-3.

DANIÉLOU, Jean a VORGRIMLER, HERBERT, 1961. *Sentire Ecclesiam - Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. Festschrift zum 60. Geburtstag von H. Rahner*.

EDGAR, Brian, 2017. *The God who plays: a playful approach to theology and spirituality*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers. ISBN 978-1-5326-0761-5.

ELLIS, Robert, 2014. *The games people play: theology, religion, and sport*. Eugene: Wipf & Stock. ISBN 978-1-60899-890-6.

FINK, Eugen, 1960. *Spiel Als Weltsymbol*. First edition. B.m.: W. Kohlhammer.

FINK, Eugen, Jiří ČERNÝ, Pavel KOUBA a Věra KOUBOVÁ, 1992. *Oáza štěstí*. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0224-1.

FROBE - KAPTEYN, Olga, Eds., 1949. *Eranos - Jahrbuch 1948*. 1. vyd. Zurich: Rhein - Verlag. XVI.

GABELMAN, Josephine, 2016. *A theology of nonsense*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications. ISBN 978-1-62564-553-1.

GARDAVSKÝ, Vítězslav, 1967. *Bůh není zcela mrtev; úvaha o křesťánském teismu a marxistickém ateismu*. Praha: Československý spisovatel.

GARDAVSKÝ, Vítězslav, 1969. *Naděje ze skepse*. Praha: Svoboda.

GOUDINEAU, Hubert a Jean-Louis SOULETIE, 2002. *Jürgen Moltmann*. Paris: Cerf. Initiations aux théologiens. ISBN 978-2-204-06949-6.

GROOTAERS, Jan, 1998. *Actes et acteurs à Vatican II*. Leuven: University Press : Uitgeverij Peeters. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 139. ISBN 978-90-6186-930-6.

GUARDINI, Romano, 2016. *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung ; Die Macht : Versuch einer Wegweisung*. Ostfildern; Paderborn: Matthias Grünewald : F. Schöningh. ISBN 978-3-7867-3080-4.

HAECKER, Theodor, 1931. *Vergil. Vater des Abendlands*. 1. vyd. Leipzig: Jakob Hegner.

HÁJEK, Václav, 2011. *Jak rozpoznat odpadkový koš: eseje o stereotypech ve vizuální kultuře*. 1. vyd. V Praze: Labyrint. Labyrint fresh eye, 1. ISBN 978-80-87260-31-9.

HART, Trevor A., 2013. *Between the image and the word: theological engagements with imagination, language and literature*. Surrey; Burlington: Ashgate. Ashgate studies in theology, imagination, and the arts. ISBN 978-1-4724-1369-7.

HÄRTEL, Filip Hanuš, 2015. *Pojem naděje mezi Janem Patočkou a Jürgenem Moltmannem* [online]. 2015. B.m.: bakalářská práce, Evangelická teologická fakulta UK,. Dostupné z: <http://hdl.handle.net/20.500.11956/66597>

HARVEY, Lincoln, 2014. *A brief theology of sport*. London: SCM Press. ISBN 978-0-334-04418-5.

HELAN, Pavel, 2006. *Duce a kacíř: literární mláde Benita Mussoliniho a jeho kniha Jan Hus, muž pravdy*. Brno: L. Marek. ISBN 978-80-86263-82-3.

HERDER, Johann Gottfried von, 1994. *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*. 1. Aufl. Stuttgart: Klett. Editionen Philosophie. ISBN 978-3-12-692020-9.

HERDER, Johann Gottfried von, 2013. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [online] [vid. 2019-05-02]. ISBN 978-3-8430-3356-5. Dostupné z: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-2016112214657>

HERZOG, FREDERICK, 1970. *The Future of Hope: Theology as Eschatology*. B.m.: Herder and Herder.

HESSE, Hermann, 2003. *Das Glasperlenspiel: Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften*. 35. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Suhrkamp-Taschenbuch, 79. ISBN 978-3-518-36579-3.

HESSE, Hermann, 2012. *Hra se skleněnými perlami pokus o životopis Magistra Ludi Josefa Knechta včetně jeho spisu z pozůstalosti*. Praha: Argo. ISBN 978-80-257-0710-4.

HOLDT, Johannes, 1997a. *Hugo Rahner: sein geschichts- und symboltheologisches Denken*. Paderborn: F. Schöningh. ISBN 978-3-506-73956-8.

HOLLAND, James Gordon a B. F SKINNER, 1961. *Analysis of behavior: a program for self-instruction*. New York: McGraw-Hill. ISBN 978-0-07-029565-0.

HOŠEK, Pavel, 2017. *Evangelium podle Jaroslava Foglara*. 1. vydání. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 978-80-7325-427-8.

HUIZINGA, Johan, 1971. *Homo ludens: o původu kultury ve hře: Homo ludens (Orig.)* [online] [vid. 2015-03-27]. Dostupné z: <https://is.muni.cz/publication/56088>

HUIZINGA, Johan, 2000. *Ve stínech zítřka: diagnóza kulturní choroby naší doby*. Praha: Paseka. ISBN 978-80-7185-302-2.

HUIZINGA, Johan, 1999. *Podzim středověku*. Jinočany: H & H. ISBN 978-80-86022-26-0.

HUS, Jan a Václav FLAJŠHANS, 1916. *Mistra Jana Husi veškeré listy*. 1. Praha: J. Otto.

HYERS, M. Conrad, 1981. *The comic vision and the Christian faith: a celebration of life and laughter*. Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers. ISBN 978-1-59244-395-6.

CHUNG, Sung Wook, ed., 2012. *Jürgen Moltmann and evangelical theology: a critical engagement*. Eugene, Or: Pickwick Publications. ISBN 978-1-61097-890-3.

JANŠTA, Vojtěch, 1995. *Christologické a ekleziologické inspirace v díle Hugo Rahnera*. Olomouc. Univerzita Palackého.

JOHNSTON, Robert K, 1997. *The Christian at play*. ISBN 978-1-57910-052-0.

JUNG, Carl Gustav, 2016. *Červená kniha: Liber Novus*. ISBN 978-80-262-1076-4.

KEEN, Sam, 1969. *Apology for wonder*. New York: Harper & Row.

KENT, Corita, 1967. *Footnotes and Headlines. A Play- Prey Book*. New York: Herder and Herder.

KING, Eric, Zdenek PRIMUS, DUM UMĚNÍ (OPAVA), a GALERIE MĚSTA (TRUTNOV), 2014. *Psychedelia: ve vizuální kultuře beatového věku, 1962 - 1972*; Praha: Kant. ISBN 978-80-7437-131-8.

KLISS, Oliver, 2009. *Das Spiel als bildungstheoretische Dimension der Religionspädagogik*. Göttingen: V & R Unipress. Arbeiten zur Religionspädagogik, 38. ISBN 978-3-89971-499-9.

KUJAWA, Gerhard von, 1940. *Ursprung und Sinn des Spiels: eine kleine Flugschrift versehen mit Randbemerkungen eines Schilfbürgers*. Leipzig: Seemann.

KUSTERMAN, Abraham Peter, ed., 1993a. „Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe“: *Hugo und Karl Rahner - Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft*. Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Sekretariat. ISBN 978-3-926297-48-8.

KUTZNER, Heinrich, 1975. *Erfahrung und Begriff des Spiels: eine religionswissenschaftliche, metapsychologische und gesellschaftskritische Untersuchung*. Bonn: Bouvier. Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik ; Bd. 103. ISBN 978-3-416-01074-0.

LAKNER, Franz, 1960. Der 60 Geburtstag von P. Hugo Rahner S.J. - ein Tag der Freude und des Dankes. *Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum*. 94(4), 13–17.

LAMSER, VÁCLAV, 1966. *Základy sociologického výzkumu*. Praha: Svoboda.

LAMSER, VÁCLAV, 1969. *Komunikace a společnost: Úvod do teorie společenské komunikace*. Praha: Academia.

LAMSER, VÁCLAV a RŮŽIČKA, LADISLAV, 1969. *Základy statistiky pro sociologii*. Praha: Svoboda.

LAYCOCK, Joseph, 2015. *Dangerous games: what the moral panic over role-playing games says about play, religion, and imagined worlds*. Oakland, California: University of California Press. ISBN 978-0-520-28491-3.

LYOTARD, Jean-François, 1979. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit. Collection Critique. ISBN 978-2-7073-0276-2.

- MACHOVEC, Milan, 2003. *Ježíš pro moderního člověka*. 2. vyd. Praha: Akropolis. ISBN 978-80-7304-033-8.
- MARTIN, Gerhard M., 1971. Eine neue Genitiv - Theologie? *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gessellschaft*. **60**, 516–523.
- MARTIN, Gerhard M., 1973. *Fest und Alltag: Bausteine zu einer Theorie des Festes*. Stuttgart: W. Kohlhammer. Urban-Taschenbücher, Bd. 604. T-Reihe. ISBN 978-3-17-001474-9.
- MARTIN, Gerhard M., 1975. Spiel in der Bibel - Kreuz im Spiel. Zwei Grundfragen zur Diskussion um die „Theologie des Spiels“. *Der Evangelische Erzieher*. (27), 21–30.
- MARTIN, Gerhard M., 1979. „Bibliodrama“ als Spiel, Exegese und Seelsorge. *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gessellschaft*. **68**, 135–144.
- MARTIN, GERHARD MARCEL, 1970. „Wir wollen hier auf Erden schon...“ *Das Recht auf Glück*. T-Reihe. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- MEEKS, M. Douglas, 1974. *Origins of the theology of hope*. Philadelphia: Fortress Press. ISBN 978-0-8006-0265-9.
- MOHS, Mayo, 1969. Changing Theologies for the Changing World. *Time Magazine*. **1969**.
- MOLTMANN, Jürgen, 1959. *Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi; neue Perspektiven in der protestantischen Theologie*. Neukirchen: Neukirchener Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins. Bekennen und Bekenntnis, 5.
- MOLTMANN, Jürgen, 1964. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Munchen: Christian Kaiser.
- MOLTMANN, Jürgen, 1968. *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Munchen, Mainz: Kaiser Verlag und Matthias-Grunewald Verlah.
- MOLTMANN, Jürgen, 1969. *Religion, revolution, and the future*. New York: Scribner. ISBN 978-0-684-31086-2.
- MOLTMANN, Jürgen, 1971a. *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung: Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*. 1. Aufl. München: Kaiser. ISBN 978-3-459-00640-3.
- MOLTMANN, Jürgen, 1971b. *Hope and planning*. London: SCM Press. ISBN 978-0-334-00639-8.
- MOLTMANN, Jürgen, 1972a. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. B.m.: Christian Kaiser.
- MOLTMANN, Jürgen, 1972b. *Le Seigneur de la danse: essai sur la joie d'être libre*. [Paris]: Le Cerf-Mame. ISBN 978-2-204-01090-0.
- MOLTMANN, Jürgen, 1972c. *Theology of play*. 1st ed. New York: Harper & Row. ISBN 0-06-065902-5.

MOLTMANN, Jürgen, 1973. *Theology and joy*. London: S.C.M. Press. ISBN 978-0-334-01603-8.

MOLTMANN, Jürgen, 1974. *Das Experiment Hoffnung: Einführungen*. München: Kaiser. ISBN 978-3-459-00898-8.

MOLTMANN, Jürgen, 1975a. *Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitr. z. messianischen Ekklesiologie*. München: Kaiser. ISBN 978-3-459-01028-8.

MOLTMANN, Jürgen, 1975b. *The experiment hope*. Philadelphia: Fortress Press. ISBN 978-0-8006-0407-3.

MOLTMANN, Jürgen, 1976. *Im Gespräch mit Ernst Bloch: e. theol. Wegbegleitung*. München: Kaiser. Kaiser Traktate ; 18. ISBN 978-3-459-01048-6.

MOLTMANN, Jürgen, 1977a. *Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*. 1. Aufl. München: Kaiser. ISBN 978-3-459-01105-6.

MOLTMANN, Jürgen, 1977b. *Umkehr zur Zukunft*. 2. Aufl. Gütersloh: Mohn. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 154. ISBN 978-3-579-03906-0.

MOLTMANN, Jürgen, 1978. *The passion for life: a messianic lifestyle*. Philadelphia: Fortress Press. ISBN 978-0-8006-0508-7.

MOLTMANN, Jürgen, 1979. *The future of creation: collected essays*. 1st American ed. Philadelphia: Fortress Press. ISBN 978-0-8006-0627-5.

MOLTMANN, Jürgen, 1980. *Experiences of God*. 1st American ed. Philadelphia: Fortress Press. ISBN 978-0-8006-1406-5.

MOLTMANN, Jürgen, 1980. *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*. München: Kaiser. Systematische Beiträge zur Theologie, 1. ISBN 978-3-459-01308-1.

MOLTMANN, Jürgen, 1981. *Ohne Macht mächtig: Predigten*. München: Kaiser. ISBN 978-3-459-01405-7.

MOLTMANN, Jürgen, 1983. *The power of the powerless*. London: SCM. ISBN 978-0-334-01278-8.

MOLTMANN, Jürgen, 1985. *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*. München: Chr. Kaiser. ISBN 978-3-459-01587-0.

MOLTMANN, Jürgen, 1985. *The open church: invitation to a messianic life-style*. London: SCM. ISBN 978-0-334-01177-4.

MOLTMANN, Jürgen, 1988a. *Theology today: two contributions towards making theology present*. London: Philadelphia: SCM Press; Trinity Press International. ISBN 978-0-334-02359-3.

MOLTMANN, Jürgen, 1988b. *Was ist heute Theologie? zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*. Freiburg: Herder. Quaestiones disputatae, 114. ISBN 978-3-451-02114-5.

- MOLTMANN, Jürgen, 1991a. *Der Geist des Lebens: eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Chr. Kaiser. ISBN 978-3-459-01906-9.
- MOLTMANN, Jürgen, 1991b. *History and the triune God contributions to trinitarian theology*. London: SCM Press. ISBN 978-0-334-02513-9.
- MOLTMANN, Jürgen, 1993a. *God in creation: a new theology of creation and the spirit of God*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis: Fortress Press. The Gifford lectures, 1984–1985. ISBN 978-0-8006-2823-9.
- MOLTMANN, Jürgen, 1993b. *The way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis: Fortress Press. ISBN 978-0-8006-2826-0.
- MOLTMANN, Jürgen, 1994. *Jesus Christ for today's world*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis: Fortress Press. ISBN 978-0-8006-2817-8.
- MOLTMANN, Jürgen, 1995. *Das Kommen Gottes: christliche Eschatologie*. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus. ISBN 978-3-579-02006-8.
- MOLTMANN, Jürgen, ed., 1997. *How I have changed: reflections on thirty years of theology*. Harrisburg, Pa: Trinity Press International. ISBN 978-1-56338-241-3.
- MOLTMANN, Jürgen, 1999a. *Bůh ve stvoření ekologická nauka o stvoření*. Brno: CDK. ISBN 978-80-85959-25-3.
- MOLTMANN, Jürgen, 1999b. *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus. ISBN 978-3-579-02631-2.
- MOLTMANN, Jürgen, 2000. *Experiences in theology: ways and forms of Christian theology*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis, MN: Fortress Press. ISBN 978-0-8006-3267-0.
- MOLTMANN, Jürgen, 2006. *Weiter Raum: eine Lebensgeschichte*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. ISBN 978-3-579-05233-5.
- MOLTMANN, Jürgen, 2007. *A broad place: an autobiography*. London: SCM Press. ISBN 978-0-334-04127-6.
- MOLTMANN, Jürgen, 2010. *Ethik der Hoffnung*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. ISBN 978-3-579-01929-1.
- MOLTMANN, Jürgen, 2020. *Auferstanden in das ewige Leben Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele*. ISBN 978-3-579-06602-8.
- MOLTMANN, Jürgen a Eckart LÖHR, 2016. *Hoffnung für eine unfertige Welt*. Ostfildern: Patmos Verlag. ISBN 978-3-8436-0755-1.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko, 2000a. *Phantasie für das Reich Gottes: die Theologie Jürgen Moltmanns ; eine Einführung*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus. ISBN 978-3-579-02633-6.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko, 2000b. *The kingdom and the power: the theology of Jürgen Moltmann*. London: SCM Press. ISBN 978-0-334-02801-7.

- NEAL, Ryan A., 2009. *Theology as hope: on the ground and the implications of Jürgen Moltmann's doctrine of hope*. Eugene: Pickwick Publications. Princeton theological monograph series, 99. ISBN 978-1-55635-463-2.
- NEUFELD, Karl H., 1994. *Die Brüder Rahner: eine Biographie*. Freiburg im Breisgau: Herder. ISBN 978-3-451-23466-8.
- NEUFELD, Karl Heinz, 2004. *Hugo a Karl Rahnerové*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma. ISBN 978-80-86715-31-5.
- NIETZSCHE, Friedrich, 2009. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: Nakl. XYZ. ISBN 978-80-7388-147-4.
- OVČÁČEK, Eduard, Jiří VALOCH a Arsén POHRIBNÝ, 1995. *Lekce velkého A: konkrétní a vizuální poezie 1962-1993*. Praha: Trigon. ISBN 978-80-85320-64-0.
- PANNENBERG, Wolfhart, 1987. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 676. ISBN 978-3-518-28276-2.
- PAPARONI, Demetrio, ed., 2007. *Eretica: the transcendent and the profane in contemporary art*. Milan : London: Skira ; Thames & Hudson [distributor]. ISBN 978-88-6130-069-9.
- PARRY, Jim, Mark NESTI a Nick WATSON, 2013. *Theology, ethics and transcendence in sports*. London: Routledge. ISBN 978-0-415-83320-2.
- PETERSON, Eugene H, 2008. *Christ plays in ten thousand places: a conversation in spiritual theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. ISBN 978-0-8028-6297-6.
- PIAGET, Jean, 1978. *La formation du symbole chez l'enfant: imitation, jeu et rêve, image et représentation*. 7. éd. Paris: Delachaux et Niestlé. Actualités pédagogiques et psychologiques. ISBN 978-2-242-00069-7.
- PIEPER, Josef a Berthold WALD, 2012. *Zustimmung zur Welt eine Theorie des Festes*. ISBN 978-3-8367-0765-7.
- RAHNER, Hugo, 1937. Dialektik des Papstgeschichte. *Zeitschrift für Katholische Theologie*. **61**, 99–104.
- RAHNER, Hugo, 1939. *Eine Theologie der Verkündigung*. Freiburg: Herder.
- RAHNER, Hugo, 1943. *Abendlandische Kirchenfreiheit Dokumente über Kirche und Staat im früheren Christentum*. 1. vyd. Einsiedeln: Benziger.
- RAHNER, Hugo, 1944. *Mater Ecclesia Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*. 1. vyd. Einsiedeln: Benziger.
- RAHNER, Hugo, 1945. *Griechische Mythen in christlichen Deutung*. Zurich: Rhein - Verlag.
- RAHNER, Hugo, 1949. *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*. 1. vyd. B.m.: Anton Pustet Verlag.

- RAHNER, Hugo, 1951. *Maria und die Kirche: Zehn Kapitel über das geistliche Leben*. Innsbruck: Marianischer Verlag.
- RAHNER, Hugo, 1953. *Die Martyrerakten des zweiten Jahrhunderts*. 2. vyd. Freiburg: Imprimatur.
- RAHNER, Hugo, 1954. Eutrapelie, eine vergessene Tugend. *Geist und Leben*. (27), 346–53.
- RAHNER, Hugo, 1956. *Ignatus von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*. 1. vyd. Freiburg: Herder.
- RAHNER, Hugo, 1964. *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. 1. vyd. Salzburg: Otto Muller Verlag.
- RAHNER, Hugo, 1965. *Man at Play*. New York, NY: Herder and Herder.
- RAHNER, Hugo, 1966a. *Abendland*. 1. vyd. Freiburg im Breisgau: Herder.
- RAHNER, Hugo, 1996. *Maria a církev*. Velehrad; Olomouc: Refugium Velehrad-Roma; Velehrad. ISBN 978-80-86045-00-9.
- RAHNER, Hugo, 2008. *Der spielende Mensch*. 11. Aufl. Einsiedeln u.a.: Johannes Verlag. ISBN 978-3-89411-194-6.
- RAHNER, Hugo, 2012. *Ignác z Loyoly: a dějinné pozadí jeho spirituality*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma. ISBN 978-80-7412-119-7.
- RAHNER, Hugo a Leonard von MATT, 1955. *Ignatius von Loyola*. 1. vyd. Würzburg: Echter.
- RAHNER, Hugo a Leonard von MATT, 2004. *Ignác z Loyoly*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma. ISBN 978-80-86715-19-3.
- RAHNER, Karl, Paul IMHOF a Hubert BIALLOWONS, 1986. *Glaube in winterlicher Zeit: Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. 1. Aufl. Düsseldorf: Patmos. ISBN 978-3-491-77631-9.
- REINGRABNER, Gustav, nedatováno. Das göttliche Spiel - der spielende Mensch. *Matreier Gespräche - Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft Wilheminenberg*. 1996, 8–20.
- RIEMER, Christoph a Benedikt STURZENHECKER, 2002. *Playing arts*. 1. Aufl. Gelnhausen: Triga-Verl. Beiträge aus der Arbeit des Burckhardthauses, Bd. 8. ISBN 978-3-89774-253-6.
- RIX, Robert, 2007. *William Blake and the cultures of radical Christianity*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate. ISBN 978-0-7546-5600-5.
- ROSENBERG, Alfons, 1966. *Hugo Rahner*. Stuttgart/Olten: Walter.
- ROSENBERG, Alfons, 1984. *Einführung in das Symbolverständnis: Ursymbole und ihre Wandlungen*. Originalausg. Freiburg im Breisgau: Herder. Herderbücherei, 1033. ISBN 978-3-451-08033-3.
- ROSENBERG, Alfons a Otto BETZ, 1992. *Engel und Dämonen: Gestaltwandel eines Urbildes*. 3. Aufl. München: Kösel. ISBN 978-3-466-20278-2.

- RULER, A. A. van, 1956. *Gestaltwerdung Christi in der Welt; über das Verhältnis von Kirche und Kultur*. Neukirchen Kr. Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins.
- SARRAZIN, Bernard, 1991. *Le rire et le sacre: Histoire de la derision*. Paris: Desclee de Brouwer. ISBN 978-2-220-03251-1.
- SCREECH, M. A. a Anthony GRAFTON, 2015. *Laughter at the foot of the cross*. The University of Chicago Press edition. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 978-0-226-24511-9.
- SCHILLER, Friedrich, 1995. *Estetická výchova*. V Olomouci: Votobia. Malá díla. ISBN 978-80-85885-67-5.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, 2001. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*. Nachdr. der 1999 erschienenen Ausg. Berlin: de Gruyter. De-Gruyter-Texte. ISBN 978-3-11-017267-6.
- SCHMITT, Carl, 2009. *Hamlet or Hecuba: the intrusion of the time into the play*. New York: Telos Press Pub. ISBN 978-0-914386-42-1.
- SCHULTZ, Werner, 1962. Die Idee des Spiels und die Idee der Menschheit in der Theologie Schleiermachers. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. (4), 340–372.
- SINGER, Peter, 2011. *Practical ethics*. 3rd ed. New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-88141-8.
- SÖLLE, Dorothee, 1988. *Phantasie und Gehorsam: Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*. 12. Aufl., 74.-77. Tsd. Stuttgart: Kreuz-Verl. ISBN 978-3-7831-0216-1.
- SÖLLE, Dorothee a Jan ZÁMEČNÍK, 2008. *Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich. ISBN 978-80-7017-089-2.
- SPARIOSU, Mihai, 1989. *Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*. B.m.: Cornell University Press. ISBN 0-8014-2327-9.
- SPARIOSU, Mihai, 1997. *The wreath of wild olive: play, liminality, and the study of literature*. Albany, NY: State University of New York Press. ISBN 978-0-7914-3365-2.
- SPENGLER, Oswald, 2011. *Zánik Západu: Obrysy morfologie světových dějin*. Praha: Academie. ISBN 978-80-200-1886-1.
- SPIEGLER, Norbert, 1977. *Das Leben spielen: Phänomene jugendl. Verhaltens: Konsequenzen für d. Jugendarbeit*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. ISBN 978-3-579-04078-3.
- STĂNILOAE, Dumitru, 2010. *Teologia dogmatica ortodoxa*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. ISBN 978-973-616-147-6.
- STEPHEN N. WILLIAMS, 2012. Moltmann on Jesus Christ. In: *Jürgen Moltmann and Evangelical Theology A critical Engagement*. Eugene, Or, USA: Pickwick Publications, s. 104–123. ISBN 978-1-61097-890-3.

STOCKITT, Robin, 2011. *Imagination and the playfulness of God: the theological implications of Samuel Taylor Coleridge's definition of the human imagination*. Eugene, Or: Pickwick Publications. Distinguished Dissertations in Christian Theology, 6. ISBN 978-1-61097-347-2.

SUTTON-SMITH, Brian, 2009. *The Ambiguity of Play*. B.m.: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-04418-0.

ŠMEJDOVÁ, Barbara, 2016. Argument nebo svědectví? Radost, potěšení a touha jako téma fundamentální teologie u C. S. Lewise. *Acta Universitatis Carolinae Theologica*. (6), 187–200.

ŠTURSA, Lukáš, 2016. *Stvoření jako svátost v dílech A. Schmemanna, P. T. de Chardina a J. Moltmanna a jeho význam pro současné teologické myšlení* [online]. Praha 2016. B.m.: Dizertační práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta. Dostupné z: <http://hdl.handle.net/20.500.11956/73372>

TAYLOR, T. Kevin a Giles WALLER, ed., 2011. *Christian theology and tragedy: theologians, tragic literature, and tragic theory*. Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate. Ashgate studies in theology, imagination, and the arts. ISBN 978-0-7546-6940-1.

TEPLÝ, Petr, 2015. *Consumer lending in theory and practice*. Prague: Charles University in Prague, Karolinum Press. ISBN 978-80-246-3236-0.

TERTULLIAN a Petr KITZLER, 2004. *O hrách = De spectaculis*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 80-7298-100-5.

VILHAUER, Monica, 2010. *Gadamer's Ethics of Play: Hermeneutics and the Other*. B.m.: Lexington Books. ISBN 978-0-7391-3916-5.

VOPĚNKA, Petr, 2000. *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci: souborné vydání Rozprav s geometrií*. Praha: Práh. ISBN 978-80-7252-022-0.

VORGRIMLER, Herbert, 1985. *Karl Rahner verstehen: eine Einführung in sein Leben und Denken*. Orig.-Ausg. Freiburg im Breisgau: Herder. Herderbücherei, 1192. ISBN 978-3-451-08192-7.

WELKER, Michael, ed., 1979. *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“*. München: Kaiser. ISBN 978-3-459-01201-5.

ZAHRNT, Heinz, 1967. *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie*. Munchen: R. Piper & Co. Verlag.

ZIMMERMANN, Rainer Ernst, ed., 2017. *Ernst Bloch: das Prinzip Hoffnung*. Berlin ; Boston: De Gruyter. Klassiker Auslegen, Band 56. ISBN 978-3-11-037092-8.