

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

disertační práce

Mgr. Zdeněk Ambrož Eminger

Teologická etika a kultura – Boží tajemství a řád.
Studie o křesťanské etice a jejích podobách v kultuře.

Studijní program: Teologie

Studijní obor: Systematická a praktická teologie

Katedra teologické etiky

Vedoucí práce: Doc.ThDr. Jindřich Halama

Praha 2006

Velmi rád bych poděkoval panu doc. dr. Jindřichu Halamovi za to, že mně již na samém počátku umožnil nahlédnout do bohatství křesťanské etiky, protestantské zvláště, za jeho vedení skrze mare magnum etického uvažování, jakož i za jeho obětavost a pomoc při konzultacích dílčích paperů, disertace i věci osobní povahy. Můj dík patří také těm, kteří mně zpříjemnili ahasverovský osud sytě žírnými skutky lásky a milosrdenství a svou milou, třebaže chvilkovou přítomností.

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „*Teologická etika a kultura – Boží tajemství a řád. Studie o křesťanské etice a jejich podobách v kultuře*“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Praze dne 30. září 2006

Zdeněk Ambrož Eminger
Zdeněk Ambrož
Eminger

OBSAH:

Úvod obecný	2
Úvod speciální	5
Oddíl A.	
I.	9
1. Kultura – prameny a dosah	9
1. 1. Abeceda kultury čili osnova	9
1. 2. Souvislosti	12
1. 3. Kultura a dobro	13
1. 4. Kultura a ne/kultura	18
1. 5. Podstata kultury	20
II.	24
2. 1. Ideologické podhoubí neboli prediskuze	24
2. 1. 1 (a) Kultura je vytvářením nového – protestantská výzva	24
2. 1. 2. (b) Kultura je pozvedáním starého	27
2. 1. 3. (c1) Kultura je předáváním toho nejlepšího k posouzení a životu	28
2. 1. 4. (c2) Kultura je, slovy Jana Pavla II. „jeden z nejnaléhavějších úkolů lidského soužití a sociálního pokroku“	31
2. 1. 5. (d) Kultura je zušlechťováním věcí duševních i tělesných	34
2. 1. 6. (e) Kultura je projevem Ducha svatého	37
2. 1. 7. (f) Kultura je také v pravém slova smyslu spojena s kultem	39
2. 1. 8. (g) Kultura je pozitivní hodnotou. Společnost jí a v ní žije, utváří se, roste, vzkvétá	42
2. 1. 9. (h) Kultura je chápána jako příprava na evangelium	45
2. 1. 10. (i) Kultura je pozemskou „svátostí“ proměny společnosti	49
2. 1. 11. (j) Kultura je považována za doxologii	53
2. 1. 12. (k) Kultura jako součást konceptu věčného života nepozbývá svých hodnot	55
2. 1. 13. (l) Kultura stejně jako umění je znakem, ikonou Božího království.	

Katolický princip.....	57
2. 1. 14. (m) Kultura je nepochybně konečná. Její problém se nedá cele vyřešit	61
2. 1. 15. (n) Kultura je odlišná od souhrnu forem morálního poznání	63
2. 1. 16. (o) Kultura je pokládána za 1. formu náboženství (Paul Tillich), 2. stupeň či dokonce 3. předmět víry	66
2. 1. 17. (p) Kultura je způsobem žití, které lze nahlížet jako výsledek dlouhých zkoušek a učení.....	68
2. 1. 18. (q) Kultura je v neustálém napětí mezi lidským hříchem a lidskou svatostí. Hřích je hluboce zakořeněn v člověku a narušuje jeho kulturu. Protestantský princip.....	70
2. 1. 19. (r) Kultura je více než civilizací. Má jinou podstatu a jiné prvky	73
2. 1. 20. (s) Je kultura cenná pro mravní úroveň těch, kdož ji vytvářejí?.....	75
2. 1. 21. (t) Je kultura nenahraditelná pro schopnost uspokojit člověka estetickým prožitkem a může se stát naplněním života?	77
2. 1. 22. (u) Kultura je též naplňováním určitého antropologického vzorce skrze symboly, pojmy a tvary	80
2. 1. 23. (v) Je kultura společným sdílením hodnot a významů subjektivna a objektivna?	82
2. 1. 24. (w) Je kultura vlastním a osobitým klíčem k pochopení lidské skupiny a lidského společenstva?	85
2. 1. 25. (x) Kultura je nadpřirozeně inspirující.....	87
2. 1. 26. (y) Kultura je vpravdě neateistická, neboť každá kultura směřuje ke svému duchovnímu cíli skrze duchovní smysl	88
2. 1. 27. (z) To, co je člověk a kým je, kulturu přesahuje. Podstatná jeho část zůstává tajemná a nesdělitelná. Člověk a.....	89
III.....	92
3. 1. Kultura v pohybu	94
3. 1. 1. Aktualizace kulturní tradice	96
3. 1. 2. Aktualizace - ovládání hodnot.....	102
3. 1. 3. Duchovní hodnoty a problém minulosti.....	104
3. 1. 4. Paradoxy tzv. všemocné kultury.....	108
3. 2. Vědomá identifikace s duchovními hodnotami a jejich komunikace.....	112

IV.....	117
4. Inkulturace	117
4. 1. Co je inkulturace a co má společného s etikou?	117
4. 2. Inkulturace: enkulturace, akulturace a transkulturace	120
4. 2. 1. Enkulturace.....	120
4. 2. 2. Akulturace	122
4. 2. 3. Transkulturace	123
4. 3. Podmínky inkulturace. „Budete mými svědky...“	127
4. 3. 1. První podmínka inkulturace	131
4. 3. 2. Druhá podmínka inkulturace	131
4. 3. 3. Třetí podmínka inkulturace.....	132
4. 3. 4. Čtvrtá podmínka inkulturace.....	133
4. 4. Inkulturace – setkání kultur v lásce a vyjádření vlastní duchovní totožnosti	134
4. 5. Sociální rozměr kultury.....	143
4. 5. 1. Princip pozitivní závislosti.....	149
4. 5. 1. 1. Psychologické odstíny pozitivní sociální závislosti.....	152
4. 5. 1. 2. Sociální odpovědnost – náběh k tématu svobody.....	155
4. 6. Kultura a dimenze křesťanské svobody.....	161
4. 6. 1. Podněcování Kristem. ... Ve jménu svobody	162
4. 6. 2. Milosrdný šach-mat Kristem čili ruská idea svobodného člověka <i>Bendárev</i>	167
4. 6. 2. 1. Kultura a svoboda ducha	179
4. 6. 3. Svoboda a řád v kultuře – nejen protestantská výzva. Svoboda pro Partnerství.....	183
4. 6. 4. Exkurz: Johan Huizinga a „kultura zrozená ve hře“	
J. B. Souček a hra omilostněná	193

Oddíl B.

V.....	198
5. Křesťanská kultura – rozdělená, ekumenická, jednotná v různosti.....	198
5. 1. Etické nároky na kulturu - model katolický.....	200
5. 2. Čtyři etické požadavky.....	202
5. 2. 1. První požadavek.....	203
5. 2. 2. Druhý požadavek.....	206
5. 2. 3. Třetí požadavek.....	209
5. 2. 4. Čtvrtý požadavek.....	212
5. 3. Kritika: horae caniculae čítankového ideálu.....	216
VI.....	230
6. 1. Etické nároky na kulturu - model východní.....	230
6. 2. Nikolaj Berďajev a kultura jako zotročení, nebo naděje.....	233
6. 2. 1. Kultura jako zotročení a vábení kulturních hodnot (ad 2).....	234
6. 2. 2. Kultura ducha a etika tvoření (ad 3).....	239
6. 3. Vladimír Solovjov.....	250
6. 3. 1. Jednota a dobro.....	252
6. 3. 2. Krása a láska zachraňují svět.....	258
6. 4. Nepřenositelnost národních motivů: historicko-metodický exkurz.....	265
VII.....	269
7. Etické nároky na kulturu - model protestantský.....	269

7. 1. Tvořím, neboť jsem milován a miluji – předmluva ke studiím.....	271
7. 2. Albert Schweitzer	278
7. 2. 1. Podstata kultury	279
7. 2. 2. Kultura a světonázor	282
7. 2. 3. Krize kultury a její duchovní příčiny	283
7. 2. 4. Etika oddanosti a etika sebezdokonalování	286
7. 3. Paul Johannes Tillich	289
7. 3. 1. Náboženství, kultura a čas.....	290
7. 3. 2. Náboženský aspekt kultury	293
7. 3. 3. Autonomie, heteronomie, theonomie.....	294
7. 3. 4. Tvoření kultury, umělecké dílo a jeho místo v „Ideal of Holy Emptiness“	299
7. 3. 5. Na hlubinu kultury neboli všelidský strach ze strachu a úzkosti.....	301
7. 4. Helmuth Richard Niebuhr	305
7. 4. 1. Niebuhrova prolegomena k teologii kultury	305
7. 5. Kristus a kultura – Niebuhrova pětidílka o kultuře	308
7. 5. 1. Kristus proti kultuře.....	309
7. 5. 2. Kultura Krista – na prahu katolického pojetí kultury: Schweitzerovské zastavení.....	311
7. 5. 3. Kristus nad Kulturou.....	314
7. 5. 4. Kristus a kultura v paradoxu – síla dualistů - z milosti Boží	316
7. 5. 5. Kristus, ten, jenž kulturu přeměňuje.....	320
VIII	323
8. Závěr: Tři jsou, a přece jedno	323
8. 1. Trojí etické obdarování	327

Anotace

Disertační práce se zabývá tématem teologie kultury se zřetelem ke křesťanské etice a jejím nárokům a očekáváním v kontextu současné ekumeny. Jejím cílem je analytické popsání různých teologických a mravních úrovní kultury, jako je např. její duchovní podstata či vztah ke společnému (sociálnímu) dobru. Úvodní diskurs nazvaný „abeceda kultury“ přináší detailnější pohled na ty součásti duchovního bohatství kultury, které jsou upřednostňovány jednotlivými teologickými školami a jejich představiteli. Kapitoly o inkulturaci, sociálním rozměru společnosti a kapitoly o dimenzi křesťanské svobody v kultuře mají na mysli prolínání tzv. akademické teologie do života konkrétních lidských společenství. Druhý oddíl práce tvoří studie, které se zabývají myšlenkovými koncepty daného tématu, pocházející z oblasti 1) katolické teologie – např. Jan Pavel II., Jacques Maritain, Johan Huizinga, Joseph Ratzinger, 2) teologie východní - pravoslavné - Nikolaj Berd'ajev, Vladimír Solovjov, I. A. Iljin a 3) teologie protestantské - Albert Schweitzer, Paul Tillich, Emil Brunner a H. Richard Niebuhr.

Teologická etika a kultura – Boží tajemství a řád.
Studie o křesťanské etice a jejích podobách v kultuře.
- disertační práce -

Zdeněk Ambrož Eminger
ETF UK v Praze

Praha 2006

Úvod obecný

Teprve hrubým zásahem do integrity lidského bytí můžeme poznat člověka jako toho, kdo o svou existenci musí a chce bojovat všemi prostředky a způsoby shromážděnými z odsypávajících se staletí stůj co stůj, i kdyby tyto jeho nástroje - vzpínající se rozum a vůle - sahaly ve svém zápase po barbarštějších prostředcích než jsou barbarské síly, které se ho pokoušejí zničit, odloučit od druhých a nadobro a projednou se vysmát jeho lidské existenci – důstojnosti, které je člověk mnohem více než jen věrným kustodem.¹ Život stojí za riziko smrti.

I proto od nepaměti člověk sebe sveřepě vzdělává, ukládá si úkoly, které často bortí jeho úmysly a snahy, které napínají jeho nejvnitřnější síly a životní mízou plývají nazdařbůh, slovem, člověk rád dochází na samotnou mez, za níž lze (ovšem bez jistoty nalezení) objevit již jen člověka svatostí vypáleného, dobře zvonivého a cenného. A toto lidské vzdělávání není ničím jiným než kulturou, která ruku v ruce s Kristovým evangeliem doplňuje poklad všech těch jmenných i bezejmenných, kteří se zrodili, aby čas strávený na Zemi proměnili v nekonečné a nadějeplné setkávání přátel - Božích dětí, aby proměnili prázdnotu v plnost a dopomohli v dotvoření světa. Kultura je zřejmě prapůvodně vzešlá z prvotního lidského výkřiku, jenž mu, ale třeba i kameni nebo podhorské květině, dává poznat střípek vlastní existence, jehož hodnota se v tomto pravýkřiku zestonásobuje, a vábí tak k polyfonii nesčíslných *adsum! adsum! adsum!*

Evangelium spolu s kulturou rozechvívají přítomnou dobu svými nároky, ale i každý z nás sám a na vlastní pěst, s vědomím nepřehlédnutelné odpovědnosti znamená svět svou péčí. „*Mysleli jsme si, že, kulturu netřeba definovat, neboť ji přece máme*“,² píše Albert Schweitzer a bouří klidné a stojaté vody společenského „povědomí“ o kultuře, umění a náboženství. Toto quasi-povědomí nelze však než bouřit a dráždit, neboť z obecného povědomí o věcech zásadních a důsažných není možno vyhlédnout o mnoho dále než za hranice frapantní obeznámenosti, slovníkové znalosti a sobě přiznané

¹ Za velice zdařilou pokládám v tomto směru myšlenku Giovanniho Picca della Mirandoly o rozličných semenech, která v člověku zasadil Bůh. Podle toho, čemu člověk dává přednost a kam směřuje svůj vlastní život včetně života tvůrčího, vypěstuje člověk ze semen v sobě zasetých různé formy lidské důstojnosti, resp. nedůstojnosti: stane se „rostlinou, zvířetem, nebeskou bytostí, andělem, synem Božím či jedním duchem s Bohem v osamělé temnotě.“ Viz. MIRANDOLA, Giovanni Picco della. *O důstojnosti člověka=De dignitate hominis*. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 59.

² SCHWEITZER, Albert. *Kultura a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 33.

moudrosti. Kultura, křesťanské náboženství a etika se už pro svou lásku ke křesťanské mateřské tradici a kořenům musejí vzpínat všelikým povědomím, resp. nezájmům, poněvadž jen tehdy, jak smýšlí Tomáš Špidlík, „*kultura neztrácí svou hodnotu, když je součástí věčného života, když se setkává s božskou skutečností*“.³ Nechci se snažit jakousi sterilní a nepřirozenou cestou imputovat člověku břemeno náboženského ukotvení a kulturní křesťanské hodnoty,⁴ naopak. Chci po krůčcích i toho posledního z lidí navrátit a vsadit, vpravdě implantovat zpět domů, do svého a pravého domova, jehož členy, vzácnými a stálými jsou: kultura, víra a řád mravních hodnot. Jednám o návratu člověka, jinými slovy, o bezpodmínečné kapitulaci chaosu, nezdaru a obecné dezorientace. Ne nadarmo a náhodou má člověk vycházet se zástavou, která může a měla by ospravedlnit nejen sama sebe, ale i konání a zkoumání, které jsem si předsevzal. „*Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými.*“ (Jan 8, 32)

Kulturu nelze především jen pěstovat, ale je nezbytné o ni bojovat a věrně ji uchovávat.⁵ Její etická a estetická dimenze⁶ bude donekonečna zpochybňována a dehonestována těmi samými způsoby, jakými se to dělo a děje s uměním a jeho nároky po pravdě, kráse a dobru, jež jsou na zemi jednou provždy pro lidské obohacení a pro slávu Boží, nebo způsoby, jakými se tak dělo s lidskými právy, resp. právem na život. Čím jiným a jakými jinými nástroji nežli „*metafyzickými kategoriemi jsoucna*“ můžeme bránit křesťanskou kulturu proti jejímu „*uchvácení ze strany etnologů a neopozitivistů?*“, ptá se Wolfgang Kraus.⁷ Netřeba již znaveně žehrat nad vyprázdněným a stokrát zneužitým pojmem kultury, neboť kdy byl vůbec pojem kultury smysluplně definován, ustaven jako neměnný a zvěčněn, v životě uskutečněn? Je snad kultura právě tím, co „*zahrnuje hru a umění, zrovna tak náboženství, filozofii, vědu, ale*

³ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 155.

⁴ Timothy Gorringe v návaznosti na toto téma cituje myšlenku přisuzovanou Karlu Barthovi: „Nemáme volbu, než být nábožnější“. Srov. GORRINGE, Timothy. *Furthering Humanity: A Theology of Culture*. Aldershot: Ashgate, 2004. s. 40.

⁵ V českém kulturním prostředí bychom stěží našli lepší příklad mravní osobnosti, než romanistu a literárního kritika Václava Černého. Svůj intimní vztah ke kultuře a k lidskému tvoření vůbec vyjádřil velmi jasně těmito slovy: „...vášnivý odpor k úspěchům snadným, nechut' k snadnému štěstí...“ Viz. ČERNÝ, Václav. *Samota*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 97.

⁶ Lze nalézt i ryze lékařské studie o vlivu krásy a estetiky nejen na lidskou psychiku, ale vůbec na zdárný a dokonce i jedinečný proces úplného tělesného uzdravení. S výsledky takové mravní reformy skrze moc krásy se můžeme seznámit v práci Ctibora Bezděka. Viz. BEZDĚK, Ctibor. *Záhada života a smrti. Etikoterapie*. Praha: Gemma89, 1995. s. 166.

⁷ KRAUS, Wolfgang. *Kultura a moc*. Olomouc: Votobia, 1992. s. 145.

*také – a to je rozhodující – tu část živé reality, v níž jsou etické hodnoty uváděny v život?*⁸

Kulturu vskutku odvozují z latinské slova „colere“, které ve svých významech: vzdělávat, obdělávat, pěstít, zdobit, upravovat, ošetřovat, šlechtit, zušlechtovat (duši), bydlet, obývat, opatrovat, chránit, oblíbit si, dbát o něco, pěstovat něco, hledět si čeho, šetřit čeho, zachovávat, uchovávat, vyznávat, vážit si, uctivě se chovat, ctít, mít v úctě a chovat v úctě, nenechává snad nikoho na pochybách, že právě ono aktivní slovo „colere“ je neodlučitelně spjato nejen s etickými, ale i estetickými nároky, které jsou bez výše citovaných a v praxi uskutečňovaných významů zhola nemyslitelné. V jádru lidského citu pro mateřský jazyk jsme „neopomněli“ vynalézt mimo kulturu také slovo nepřejaté, skrz naskrz a nadobro české, činné, i když zapomínané – slovo „osvěta“, osvícenství, které oproti kultuře „miří bezprostředně ke vzdělání myslivého ducha“,⁹ což bezpečně poznal jazykovědec Pavel Eisner. Osvěta je spolu s kulturou zvyklá „způsobem polní role“ nejen člověka vzdělávat a stavět na nohy, nýbrž i chovat někoho a něco v úctě. Proto není tak malebně prosté „kulturu dělat“ či „dělat do kultury“ nebo „mluvit o kultuře“, když je ponejprv životně důležitější vzdělát a dovzdělát svoji vlastní duševní a intelektuální roli starodávnými nástroji odříkání, snahy, modlitby, nápodoby dobrého a varování se zlého stůj co stůj. Je-li pak život každého z nás **mravní volbou**, mělo by vše, co je dílem jeho rukou a jeho mysli, být výsledkem a svodem tohoto mravního snažení a usilování. S výsledkem sice nejistým, konáním neocenitelným, leč konáním nadějným a nezbytným. Kulturu pak můžeme v kontextu našeho rozvažování nazvat spolu s Terry Eagletonem „nejenom tím, čím žijeme. Do velké míry je také důvodem, proč žijeme.“¹⁰ Kultura je „také“ důvodem, avšak není absolutním důvodem, neboť není absolutní příčinou, ani posledním cílem. Je-li tedy kultura „také“ důvodem naší existence a našeho snažení, musí být před ní, u ní a za ní něco či Někdo, kdo je jejím, mateřsky nezpochybnitelným Důvodem. S podařilou definicí kultury v kontextu lidské odpovědnosti za svoji vlastní existenci přichází John S. Mbiti, který kulturu a její projevy přivlastňuje povýtce člověku samému.¹¹ Obdobné názory na kulturu nalezneme později u představitelů nejen protestantské teologie, ale zvláště u ní.

⁸ KRAUS, Wolfgang. *Kultura a moc*. Olomouc: Votobia, 1992. s. 147.

⁹ EISNER, Pavel. *Čeština poklepem a poslechem*. Praha: Jaroslav Podroužek, 1948. s. 173.

¹⁰ EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001. s. 145.

¹¹ Srov. NICHOLLS, Bruce J. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. Downers Grove: Illinois: InterVarsity Press, 1979. s. 11.: „...Kultura je lidským vzorcem života v odpovědi na lidské

Albert Schweitzer může přesvědčivě říci, že „*kultura – řečeno celkem všeobecně – je materiálním a duchovním pokrokem jednotlivců, jako i společenství.*“¹² Vize jakéhokoliv pokroku je však přitažlivá a realizovatelná pouze v případě, že je nositelkou všeobecného zlepšení, zjemnění a zušlechtění mravů, že zmírňuje a činí snesitelnějším boj o lidskou existenci „*vládou rozumu nad přírodními silami a vládou rozumu nad lidskými názory.*“¹³ Nazýváme-li kulturu po právu **etickou kulturou**, činíme tak už z prostého důvodu metodické a jazykové korektnosti, neboť **étos** – věci etické – jsou vpravdě zvykem a obyčejem, tedy něčím, co podléhá vývoji, upřesňování a aktualizaci, a nemá se vracet zpět. A nejiná je i kultura, její základ a cíl. Formulaci podobné myšlenky nalezneme v mnoha filosofických statích Alberta Einsteina. Snad nejpregnantněji vyjádřil Einstein svůj názor v přednášce k 75. výročí založení *Ethical Cultural Society* v r. 1951.¹⁴

Úvod speciální

Tato práce má počátek v mém zájmu o studium teologie kultury, a to zvláště prostřednictvím díla Romana Guardiniho, Hanse Urs von Balthasara, Jana Pavla II., Paula Tillicha, Alberta Schweitzera, Nikolaje Berďajeva a Vladimíra Solovjova. Typickým znakem jejich ryze kontextuálního díla je snaha o nalezení přesahu jedné teologické disciplíny do disciplín jiných, přičemž „přesah“ není pouze možným místem čistě teologické (ekumenické) shody, ale místem shody praktického lidského snažení na úrovni sociální, politické a v nejširším měřítku na úrovni společenské. Úvodní „abeceda kultury“ mapuje jednotlivé časové i předmětové etapy teologického myšlení, bez kterých je křesťanská teologie kultury v podstatě nemyslitelná, nebo zužující se pouze do objektu antropologického zkoumání. Domnívám se, že „abeceda“ dává jednotlivým teologickým názorům prostor, ve kterém mohou stručně a srozumitelně načrtnout svá východiska a metody myšlení (postupu) a ve kterém mohou vyslovit souhlas či odmítnutí s tou extrémní teologickou pozicí, která společný a velmi žádoucí pohled na věc spíše rozostřuje nebo přímo zatemňuje. V oddíle práce týkající se křesťanského

prostředí – vyjádřená v přirozených formách jako zemědělství, umění, technologie; v mezilidských vztazích jako instituce, zákony, zvyky; a ve formách reflexe celostní reality života jako jazyk, filosofie, náboženství, duchovní hodnoty, světový názor.“

¹² SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 33.

¹³ Ibidem. s. 34.

¹⁴ EINSTEIN, Albert. *Jak vidím svět*. Praha: Lidové noviny, 1993. s. 36.: „Bez „etické kultury“ nebude pro lidstvo záchrana.“

pohledu na podstatu kultury a ve vybraných, velmi atraktivních¹⁵ textech o inkulturaci je zřetelné, že kultura si nejen zaslouží, ale přímo volá po zhodnocení etickém, v rámci dogmatické teologie po zhodnocení jejího christologického významu, což však nepatří do nárysu této studie.

Kapitola nazvaná „Kultura v pohybu“, zabývající se hodnotou a jejími valencemi, se snaží představit hodnotovou základnu kultury v tradici, tzn. v neměnné jistotě evangelijních pravd a církevního (teologického) učení, ale také jako hodnotu v „pohybu“, která bez stálé kontextualizace tradice neztrácí pouze svoji cenu a vážnost, ale může se stát dokonce anti-hodnotou. Sociální rozměr kultury je ryze společným ekumenickým tématem, odhalujícím zvláště pozitivní závislost jednotlivých směrů kultury, přičemž teologickou etiku zajímá také sociální rozměr společnosti v pozitivní závislosti (koordinaci, solidaritě) psychologické. Duchovní princip „svobody v kultuře“ se ukazuje na příkladech jednotlivých teologických škol jako princip neopakovatelné teologické „barevnosti“, ze které je možno vybírat nejenom podle teologického naturelu bohoslovců, ale také podle duchovního založení těch, kdo žijí křesťanským životem v sekularizovaném světě a uprostřed svých církevních rodin. Zvláště zajímavé je podání svobody z pera ruských teologů a teologizujících filosofů, a to i z toho důvodu, že můžeme pozorovat a porovnávat výsledky jejich myšlení a systematické práce na pozadí těch událostí, kterými prošla ruská společnost v první polovině 20. století a na které se pokoušejí navazovat přední ruští myslitelé¹⁶ a jejich zahraniční kolegové. Exkurzem o Johanu Huizingovi a J. B. Součkoví „Kultura zrozená ve hře“ otevírám v malém pohled na kulturu v poněkud neobvyklém světle. Slovem, kultura znovu dostává příděch velikého tajemství plně zakořeněného v Boží vůli svobodného hravého tvoření, které je každému člověku na světě příkladem pro tvoření vlastní, které se musí, má-li být kultura „místem k životu a místem radosti“, vymykat zažitým zákonům a strukturám společenské práce. Hravost, nevyzpytatelnost, stálá přítomnost humoru a

¹⁵ Pocházejících ze všech směrů křesťanské teologie. Od katolického magisteria v čele s Janem Pavlem II. či současně teologie rovníkové Afriky a Latinské Ameriky, přes pastorálně (pastoračně) orientovanou teologii a službu v kontextu požadavků a přání Světové rady církví, až po znovu objevení ruské teologie konce 19. a začátku 20. století, reprezentované v českých a evropských podmínkách Marko I. Rupnikem, Michelinou Tenace a naším kardinálem Tomášem Špidlíkem.

¹⁶ Srov. AMBROS, Pavel, ed. *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*. Olomouc: Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2001. s. 12.: „Obnovené proudy současné ruské kultury navazují úmyslně, zasvěceně a tvořivě (a existuje vůbec nějaká jiná alternativa?) na počátky intelektuálního programu zlaté éry ruského náboženského myšlení i generací následujících. ... Překvapivé je to, jak osoba a myšlenky Solovjovovy žijí uvnitř pravoslavní (často s potížemi a podezříváním), i mimo ně.“

nepochopitelné nelogičnosti a často také chaosu dokazuje právě člověku-tvůrci, že jeho tvoření je pouze spolutvořením, a to spolutvořením v Boží milosti.

Pátý, šestý a sedmý oddíl práce je věnován studijím jednotlivých teologických škol a jejich představitelům. Na příkladu a citovaných textech je možné nahlédnout do tezí o teologii kultury, jak ji dotyční autoři představili ve svých stěžejních dílech a také v menších pracích, jimž obvykle nebývá věnována větší pozornost. To se týká zvláště textů katolických teologů, uveřejňovaných v italských odborných periodikách a prostřednictvím *Papežské Rady pro kulturu*, založené papežem Janem Pavlem II., a také zhusta uveřejňovaných v „exilových“ časopisech a vědeckých člancích pod záštitou a kuratelou *Křesťanské akademie v Římě*. Mimořádně ojedinělé texty, překonávající ostatní katolickou teologickou perspektivu, přináší poselství Jana Pavla II., který jako básník, znalec a milovník řeči a divadla rozumí tématu kultury a umění jako tématu celocírkevnímu, ale také jako tématu intimnímu. Ruská teologie, v pravém slova smyslu však ruská obnova myšlení, je representována Nikolajem Berďajevem a Vladimírem Solovjovem. Katolická teologie *Učitelským úřadem*, jednotlivými teology a Janem Pavlem II., nejen v tomto případě coby osobou stojící „nad úřadem“. Protestantská část si bere za vzor Alberta Schweitzera, Paula Tillicha a H. Richard Niebuhra jako představitele komplexního pohledu na teologii kultury, který se mně, řečeno velmi subjektivně a ovlivněno mým osobním, katolickým způsobem prožívání Kristova tajemství, jeví jako nejméně extrémní, a tedy spíše universalistický, ekumenicky smířlivý a nad míru inspirující. Všichni autoři, které povolávám jako autority teologického myšlení, mají k sobě velmi blízko. Konfrontace jejich stanovisek jde na hlubinu podstatných věcí. Nevylučuje ani shodu pouze citovou a ostentativně proklamovanou, ale přesto hledá takovou shodu, ze které je možno vykročit jedním společným směrem. Jsem si plně vědom, že by bylo možno postavit proti sobě myslitele absolutně odlišného teologického přístupu. Jaká by však byla v tomto případě konzistentnost celé práce, nedokážu vůbec odhadnout. Kloním se spíše k přesvědčení, že izolovanost by produkovala izolovanost a nepochopení. Proto proti sobě úmyslně nestavím např. Jacquese Maritaina a Emila Brunnera, Hanse Urs von Balthasara a Karla Bartha, Romana Guardiniho a Ernsta Troeltsche, Josepha Ratzingera a Jürgena Moltmanna. Nikoliv z toho důvodu, že by nebylo možno „vést“ s takovými dvojicemi rozhovor, ale proto, že při respektování hesla „littera scripta manet“ by mohl takový teologický rozhovor skončit u zdvořilostní výměny pozdravů a přání dobra.

Účelem práce je postavit vedle sebe, ne proti sobě, obecně uznávané autority teologického myšlení jednotlivých bohosloveckých proudů 20. století a autorů současných a aktuálně publikujících. Programově jsem neočekával a neočekávám úplnou shodu nad jednotlivými tématy. Abeceda kultury tuto shodu úmyslně vyvrací a zároveň se pokouší již na samém počátku ukázat na kulturní fenomén – *res communis*, kterou všichni citovaní autoři nalézají, svým vlastním způsobem, zakotvenou v Bohu, jeho Synu, Duchu svatém a stále nově promlouvajícím Božím slově. Literatury k práci existuje tolik, že zaměstná fundovaného knihovníka již při samé evidenci, natož autora studie, který byl omezen časem a technickými prostředky, ale také dostupností textů podléhajících mnohdy přísným pravidlům copyrightu. Co se týče samotné teologie kultury, obvykle je k nezbytnému „kánonu“¹⁷ literatury počítáno asi 1200 knih. Necelá pětina má úzké zaměření k umění, architektuře a hudbě, přičemž není řečeno, že by tato literatura byla nezajímavá. Velmi často ji cituje např. Paul Tillich a jeho texty poukazují na její akribickou znalost. Všechna mnou citovaná díla jsem měl při studiu k dispozici buďto v knižní podobě, nebo prostřednictvím internetových zdrojů. Citace elektronických zdrojů se řídí současnými pravidly citační etiky a i při redakci této práce¹⁸ je bylo možno ve 100% vyhledat na jejich původním umístění. Není bez zajímavosti, že základ „Seznamu literatury“ tvoří necelou polovinu knih, které jsem měl k dispozici. Zvláště africká a latinsko-americká odborná produkce více méně pracovala se známými texty, a např. v katolickém přístupu k teologii kultury se tito exotičtí autoři věnovali spíše vlastním komentářům stěžejních magisteriálních prací, dokumentů II. Vatikánského koncilu atp. Necht' nyní práce žije svým vlastním životem s laskavou parafrází smírných slov Vladimíra Solovjova: „...nelze zapomenout, že se jedná o mladickou disertaci“¹⁹

¹⁷ Myšleno v technickém slova smyslu jako např. v oboru literární vědy – komparatistiky, která se bez kánonu stěžejních domácích i světových autorů nemůže obejít.

¹⁸ Přelom června a července r. 2006.

¹⁹ SOLOVJOV, Vladimír. *Idea nadčlověka*. Olomouc: Votobia, 1997. s. 143.

Oddíl A.

I.

1. Kultura – prameny a dosah

„Kdo tedy podlehne pokušení, aby se vyjádřil o pravděpodobné budoucnosti naší kultury, učini dobře...“²⁰ Chceme-li zřetelně a deskriptivně popsat prazáklady kultury a pokusit se na ně vrhnout světlo ryzího a střízlivého uvažování, nelze jinak, než podniknout tuto první cestu na hlubinu *res communis*, společného a shodného ustrojení, tj. vnitřní i vnější organizace kultury. Následující verze abecedy kultury je vybrána podle jednoduchého klíče. Její jednotlivá písmena odpovídají nejrozšířenějšímu chápání kultury z hlediska teologie protestantské, pravoslavné a katolické. Pokusím se ověřit, zda se jednotlivé body stanou svorníkem jakési nové „ekumenické etiky“ a zda je možno mít očekávání a vložit naději v jejich obecnou platnost. Hovořím-li v textu o „kultuře“ a „křesťanské kultuře“, jedná se vesměš o synonymní pojmy. Tam, kde se objevuje termín „křesťanská kultura“, není řeč o uzavřené společnosti křesťanské civilizace v nějakém geografickém smyslu, např. kultura evropská nebo severoamerická. Znamená to tedy, že obratem „křesťanská kultura“ rozumím takový projev kulturního života, do kterého jakýmkoliv viditelným i neviditelným způsobem vstoupilo Boží slovo zvěstované církví, samotnými křesťany a teology. V takto charakterizované kultuře se snažím obecně i v detailech nalézt prvky křesťanské mravnosti a její etické, zvláště praktické podoby a intenzity. Jistou výlučnost (nadřazenost) křesťanský orientované kultury jsem ochoten uznávat pouze tehdy, plyne-li z jejího konání nezpochybnitelný pozitivní přínos pro její vlastní členy, jakož i pro ty, ke kterým přichází v pokoji a pokoře skrze rozličné způsoby a formy inkulturace.

1. 1. Abeceda kultury čili osnova

Kultura je předně:

- a) vytvářením nového.
- b) pozvedáním starého.

²⁰ FREUD, Sigmund. *Budoucnost jedné iluze*. Praha: Volná myšlenka, 1929. s. 6.

- c1) předáváním toho nejlepšího k posouzení a životu.
- c2) je, slovy Jana Pavla II. „jeden z nejnaléhavějších úkolů lidského soužití a sociálního pokroku“.²¹
- d) zušlechťováním věcí duševních i tělesných.
- e) také projevem Ducha svatého.
- f) je také v pravém slova smyslu spojena s kultem.
- g) pozitivní hodnotou. Společnost jí a v ní žije, utváří se, roste, vzkvétá.
- h) je chápána jako příprava na evangelium.
- i) je pozemskou „svátostí“ proměny společnosti.
- j) je považována za doxologii.
- k) jako součást konceptu věčného života nepozbývá svých hodnot.
- l) stejně jako umění je znakem, ikonou Božího království. Katolický princip.
- m) je nepochybně konečná. Její problém se nedá cele vyřešit.
- n) je odlišná od souhrnu forem morálního poznání.
- o) je pokládána za 1. formu náboženství (Paul Tillich), 2. stupeň či dokonce 3. předmět víry.
- p) je způsobem žití, které lze nahlížet jako „výsledek dlouhých zkoušek a učení“.
- q) je v neustálém napětí mezi lidským hříchem a lidskou svatostí. Protestantický princip.
- r) je více než civilizací.
- s) je cenná pro mravní úroveň těch, kdož ji vytvářejí?
- t) je nenahraditelná pro schopnost uspokojit člověka estetickým prožitkem a může se stát naplněním života?
- u) je též naplňováním určitého antropologického vzorce skrze symboly, pojmy a tvary.
- v) je společným sdílením hodnot a významů subjektivna a objektivna?
- w) je vlastním a osobitým klíčem k pochopení lidské skupiny a lidského společenstva?
- x) kultura je nadpřirozeně inspirující.
- y) je vpravdě neateistická, neboť každá kultura směřuje ke svému duchovnímu cíli skrze duchovní smysl.
- z) To, co je člověk a kým je, kulturu přesahuje. Podstatná jeho část zůstává tajemná a nesdělitelná.

Spojení kultury s náboženstvím, či spojení náboženství s kulturou, tzn. v zásadě oboustranná inkulturace, je něčím, co dává člověku „vertikální rozměr života“.²² Proto

„obyčejné“, každodenní žití života, prožívání života, jeho dožívání, mnohdy však i lidské přechití (*horizontální rozměr*) musí být překročeno a naplněno rozměrem, ve kterém člověk nejedná pouze účelově, biologicky, vpravdě utilitárně a záchovně. Kulturou si člověk netvoří pouze prostředí pro svůj život, ale kultura je i místem, kde rozkládá svůj náboženský život,²³ jímž se spojuje s Bohem. Ačkoliv kultura naplňuje celý lidský život, nepřechází na něj žádným genetickým transferem, ale vyžaduje jeho každodenní zkušenost, která stojí vposledku u jejího rozvoje. Tato lidská zkušenost je pak teologicky zajímavá hlavně tím, že v širším smyslu zabírá i zkušenost „ducha“ (Solovjov), tedy jakousi „celkovou lidskou zkušenost“, o níž hovoří např. Emerich Coreth.²⁴ Kultura je v křesťanském smyslu bezpochyby kromobyčejně vzácnou hodnotou, neboť je spolunositelkou přesažných hodnot a také odrazem Božího konání (milost), Božího plánu²⁵ a Boží dokonalosti (Stvoření). („*Bůh viděl všechno, co udělal, a hle bylo to velmi dobré.*“ Gen 1, 31). Dekret *Apostolicam actuositatem* přináší velice dobrou definici kultury v jejím časném řádu: „*Všechno, co tvoří časný řád, totiž hodnoty života a rodiny, kultura, hospodářství, různá umění a zaměstnání, instituce politického společenství, mezinárodní vztahy apod. i jejich rozvoj a pokrok, jsou nejen prostředky k dosažení posledního cíle člověka, ale mají i vlastní hodnotu vloženou do nich Bohem, ať je uvažujeme samy o sobě nebo jako části veškerého časného řádu.*“²⁶ Objevování Boha v kultuře, což také znamená jeho objevování v přírodě a jejích zákonitostech, je shodným konáním všem hlavním teologickým školám. Základní rozdíl spočívá v **rozsahu** kulturních (přírodních) forem a také v hodnotě jejich nadpřirozeného **obsahu**, do nichž člověk situuje vlastní poznání Hospodina a své tvůrčího konání. Širší rozsah forem (a v podstatě širší rozsah etického obecně) je typický pro protestantské pojetí teologie kultury, která chápe svět v jeho sekularitě jako místo zjevování svatého (das Heilige - Tillich). Širší obsah je typický pro teologii katolickou a pravoslavnou, které, třebaže na území o něco menším, nacházejí a nacházet také chtějí hodnotu ne

²¹ Jan Pavel II. *Christifideles laici*. Praha: Zvon, 1996. čl. 44.

²² KOHÁK, Erazim. *Člověk, dobro a zlo*. Praha: Ježek, 1993. s. 41.

²³ Srov. NICHOLLS, J. Bruce. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. InterVarsity Press, 1979. s. 12.: „Náboženství jako lidský faktor v kultuře ovlivňuje a je ovlivňován skrze každou vrstvu a segment (kultury).“

²⁴ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 53.: „Zkušenost chápeme v širším smyslu, v němž o ní mluví už Schelling a Hegel. Mají na mysli celkovou lidskou zkušenost, i „zkušenost ducha“ (Hegel).“

²⁵ Srov. MARITAIN, Jacques. *Náboženství a kultura*. Brno: Edice Akord, 1936. s. 12.: „Dále záleží na tom, abychom dobře pochopili, že kultura, civilisace o sobě náleží do oblasti časné, že mají jinými slovy úkol specifikující, pozemské a pomíjející blaho našeho života tu na zemi – jehož látka je řádu přirozeného.“

²⁶ *Apostolicam actuositatem*, čl. 7.

pouze v její „sekulární, každodenní“ podobě, ale v podobě ideální, přičemž např. v oblasti umění je možno (*dicitur*) tuto hodnotu (krásu či pravdu) objevovat v její plnosti. Široký obsah mravně-kulturního tvoření nazývá Paul Tillich jedinečně „katolickou substancialitou“.²⁷

1. 2. Souvislosti

Z abecedy kultury je mně zřetelné, že člověk v kultuře žije a přebývá nejen proto, že mu „nic jiného nezbývá“ a že ho kultura chtě nechtě obklopuje a není z ní úniku. Člověk žije v kultuře, s kulturou a prostřednictvím kultury, neboť, jak čteme v *Gaudium et spes*: „nemůže dospět k pravému a plnému lidství jinak než prostřednictvím kultury, to znamená záměrným rozvíjením hodnot přírody a ducha. Kdekoli tedy jde o lidský život, příroda a kultura velmi těsně souvisí.“²⁸ Kultura se tak stává formou náboženství, materiálním a duchovním prostorem, do kterého se vtěluje Boží Slovo. Tato skutečnost se nazývá inkulturace.

Neustálé pohybování se v kultuře (dějinný rozměr) a neustálé obohacování jejího vnitřního pokladu (základny) neukazuje pouze na sociologický rozměr²⁹ kultury a na genialitu člověka, ale přímo na aktivní rozměr bytí, tak jak o něm uvažoval například Erich Fromm. „Předpoklady modu bytí jsou nezávislost, svoboda a existence kritického rozumu. Jeho podstatným znakem je aktivita, ne však ve smyslu povrchní zaneprázdňenosti, ale aktivita vnitřní, tvořivé užívání vlastních lidských sil.“³⁰ Proto také mohl Václav Černý poznamenat v jedné ze svých brilantních studií, že „umění, kultura myslí život činně, nikoliv verbálně, reprezentativně.“³¹ Bylo by chybou nahlížet na kulturu pouze jako na osnovu, která je absolutně daná, nebo na ni nahlížet jako na pozemský řád, se kterým se nedá nic dělat. Eschatologická budoucnost se dotýká člověka právě v jeho eschatologické přítomnosti – zde, dnes a v každém jeho konání. Je do jisté míry pohybem; a tento pohyb je i pohybem, aktivitou celé křesťanské kultury.

²⁷ Viz. citaci Paula Tilliche v poznámkách pod čarou v kapitole 7. I: „Tvořím, neboť jsem milován a miluji – předmluva ke studiím“.

²⁸ *Gaudium et spes*, čl. 53.

²⁹ Sociologický, resp. sociální rozměr kultury má, myslím, na mysli i José Ortega y Gasset ve své *Vzpouře davů*, když bez rozpaků píše, že: „Dnešního průměrného člověka jsem poměřoval, pokud jde o jeho schopnost pokračovat v moderní civilizaci a pokud jde o jeho oddanost kultuře.“ GASSET, José Ortega y. *Vzpouře davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 35.

³⁰ FROMM, Erich. *Mít nebo být?* Praha: Naše vojsko, 1992. s. 72.

³¹ ČERNÝ, Václav. *Tvorba a osobnost I*. Praha: Odeon, 1992. s. 17.

Stojíme-li tedy před aktivním rozměrem kultury (nejen křesťanské), dovádí nás tato aktivnost, jinými slovy každodenní společná práce³² v odpovědnosti a lásce k mnohem závažnějšímu, vpravdě přesažnému a eticky nosnému tématu, totiž k dobru.

1. 3. Kultura a dobro

Souvislost kultury s dobrem není náhodná, stejně jako není náhodná vnitřní souvislost krásy, pravdy³³ a dobra. Dobro je a má být skutečně středem zájmu a účasti každého člověka.³⁴ Věc, která k dobru směřuje (snaží se o něj, je k němu pužena), je a bývá dobrem obohacena, doplněna v chybějícím, zdokonalena a uskutečněna. Pro křesťany všech vyznání platí bez výjimky, že jejich směřování k Bohu znamená také přirozené směřování k dobru,³⁵ i když se při tom ponechává vlastní prostor přesvědčení o „dobrotě“ člověka a hodnotě, resp. kvalitě jeho dobrých činů. Tato metafyzická pravda není ani tak výsledkem rozumového uvažování a nemusí být nikterak zplatňována křesťanskou etikou. Toto přirozené putování k Dobru - Bohu skrze víru lze proto nazvat „nadsmyslně“ přitažlivým, skrz naskrz přitažlivým a vpravdě lidským. Putující charakter každé kultury, zvláště pak se zřetelem ke specifickým jednotlivých náboženství, osvětlují Karl Rahner a Herbert Vorgrimler: *„Tato kultura je však ve své stvořenosti určena všemi existenciálními rysy člověka, konečností, ohrožeností, hříšností, víceznačností, otevřeností vůči nevypočitatelnému, potřebou vykoupení i vykoupeností. Není ještě královstvím Božím, není ještě (jako skutek zdola) samotnou milostí, ale objektivizujícím a zprostředkujícím materiálem, na němž člověk (implicitně nebo explicitně) realizuje svůj skutek v přijetí milostiplného sebesdilení Božího*

³² Srov. HUIZINGA, Johan. *Kultura a kríza*. Bratislava: Kalligram, 2002. s. 30.: „Kultura je přítomná od okamžiku, kdy člověk zažil, jaké věci dokáže ruka ozbrojená hrubým kamenným dlátem, věci, které by bez něho byly mimo lidský dosah.“

³³ Paul Tillich je toho názoru, že: „V každém velkém uměleckém díle je pravda, jmenovitě pravda k vyjádření něčeho; a je-li takové umění zasvěceno k vyjádření našeho posledního zájmu (ultimate concern), nemůže být nikoliv menší, nýbrž poctivější (more honest) než jiné umění. Viz. TILLICH, Paul. *Main Works – Hauptwerke 2. Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. s. 268.

³⁴ Srov. SCHWEITZER, Albert. *Křesťanská sociální etika (Úpadek a nová výstavba kultury)*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1964. s. 36.: „(Naše křesťanství ztratilo svou sílu). Ztrácíme afinitu, příbuzenský vztah k svému bližnímu. A tím jsme se ocitli na cestě k nelidskosti. Kde mizí vědomí, že každý člověk pro nás něco znamená jako člověk, tam se kultura a etika začínají viklat. Pokračování k vyvinuté nelidskosti je pak už pouze otázkou doby.“

³⁵ Srov. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: clerical style. Volume 2*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. s. 240.: „Bůh je dobrem, protože všechno, co řídí podle své vůle, je dobré.“

shora.³⁶ Potřeba kultury v jejím „poutnickém“ smyslu je typicky křesťanským fenoménem, který však neplatil vždy. Realizace mravnosti, tzn. realizace nutně se vymykající samoty a odloučenosti, potřebuje kulturu a její hmotu (Solovjov), resp. potřebuje její odpor k přeměně, aby bylo možno alespoň v určité míře klasifikovat lidské mravní jednání a jeho následky. Samotný pohyb, přemáhání a tvarování hmoty, překážek, přírody a jejích sil, vytváří pro člověka to, co lze nazvat „jeho dobrem“. Slovy Teilharda de Chardina jde o „vybudování mostu mezi fyzickým a mravním břehem naší existence, chceme-li, aby se duchovní a hmotná stránka naší aktivity navzájem podněcovaly.“³⁷ Dobro je v tomto základním významu rovno lidskému přežití a uchování života. Později, kdy již není nutně třeba zápasit o vlastní život, se valence toho, jaká je podoba dobra, ke kterému směřuji, rozšiřují. Poutní charakter kultury vylučuje zaměření se na sebe, a tím také vylučuje, aby byl obsah dobra, ke kterému člověk směřuje a na kterém se tak či onak podílí, svévolně a libovolně měněn. Vztahový (relační) princip mravnosti (Tillich) ve smyslu „já a Bůh, já a můj bližní“, který pro sebe postuluje také kultura, nedovoluje chtít a „uvalit“ na bližního takové dobro, které by bylo v hrubém rozporu s jeho právem na život, s právem na jeho pěstování a zachování.³⁸

Ve svém niterném vztahu k dobru je kultura ostatně přímo předurčena, aby nebyla (ani nemůže být) jakousi kulturou *in vitro*, tzn. kultivací a zlepšováním ve sterilních podmínkách, v uzavřenosti, v živném roztoku pod ochranným sklem. V žádném případě se nemá stát „sportovním výkonem“ ani „klášterní duchovní disciplínou“. Ať prostoupena Kristovým evangeliem, či nikoliv, vyznačuje se kultura mimořádným a napodobování hodným znakem – vychází ze svobody, z neomezeného prostoru; proto chce-li vzkvétat, musí sama vyhledávat svobodu a její možnosti a výzvy. Kultura je vždy závislá na bezbřehém a neomezeném prostoru země a velikosti lidské duše. Právě dobrem je „inspirována“ společenská dimenze kultury. Kultura je „společné vědomí, jako společenská inteligentia, jako vzdělanost i jako thesaurus poznatků, zkušeností a dispozic, které tvoří základnu k dalšímu poznávání.“, píše Růžena Vacková.³⁹ Je-li tedy kultura něčím po právu intimním, avšak po právu také veřejným, společným a

³⁶ RAHNER, Karl. VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996. s. 150–151.

³⁷ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. s. 53.

³⁸ Srov. myšlenku José Ortegy i Gasset o „kulturním a vitálním imperativu“ v kapitole 1. 5. „Podstata kultury“.

³⁹ VACKOVÁ, Růžena. *Věda o slohu I*. Praha: Aula, 1993. s. 20.

universálním, a je-li její zaměření k dobru jejím fundamentem, je třeba říci, o jaké dobro se vlastně jedná. Romano Guardini představuje tuto variantu: „Nemůžeme třeba říci: „Dobro je láska k druhému člověku“ nebo „Je to věrnost sobě samému“: To by byla jenom část, jenom jeden z projevů dobra. A naopak zas nemůžeme říci: „Dobro je to pravé a správné.“ ... Živoucí dobro se dotýká mého svědomí. Jinými slovy: Co je dobro, volající po uskutečnění, bude vždy zřejmé z toho, co je právě třeba, aby se stalo.“⁴⁰ Kultura chápaná podle tohoto vzorce je proto plně závislá na mohutnosti lásky vůči Bohu a bližnímu. H. Richard Niebuhr hovoří dokonce o „Ježišovské kultuře“⁴¹, která je postavena na lásce samotného Božího Syna a na jejím lidském napodobování. Konání, které by bylo možno libovolně, tj. subjektivně označit za více či méně dobré, může v oblasti kultury nést tento přívlastek jen tehdy, znamená-li pro mého bližního kvalitativně pozitivní změnu.

Ne-sterilita kultury, její směřování ke ztracenému dobru a její sociální charakter, právě to jsou prvky, do kterých logicky samozřejmě a v pravém slova smyslu vlastnický zapouští kořeny církev, ergo hlásané evangelium.⁴² Sdružování kultur, jejich prostupování, vzájemná inkulturace (nikoliv Huntingtonův „*The Clash of Civilizations*“) souvisí také s nezbytným, a tudíž uskutečňovaným sblížením partikulárních církevních společenství a praktickou ekumenou (služebnou ekumenou). „Lidská osoba“, říká Marko I. Rupnik, „je tedy interkulturní entitou.“⁴³ Autenticky sice žije ve své kultuře, ale odpovědná je za kulturu celého světa. Stejně i bez „ekumeny kultur“ neexistuje smysluplné a zdravé prostředí, v němž je láska⁴⁴ a úcta pramenem všech činů a kroků. Všechny kultury dávných civilizací, stejně jako dnešní kultury dosahují vlastní hodnoty nikoliv samy o sobě, nýbrž tuto hodnotu jim dává, resp. odnímá, člověk a jeho

⁴⁰ GUARDINI, Romano. *Dobro, svědomí a soustředování*. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 19–20.

⁴¹ Srov. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 71.: „Zde není útěku od kultury; alternativou se zdá buďto úsilí o reprodukci kultury, ve které žil Ježíš, nebo přenesení jeho slov do jiného sociálního řádu.“

⁴² Srov. *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. čl. 835.: „Podle přání našeho Pána to má být stále jedna a táž církev, univerzální svým povoláním a posláním, třebaže zapouští kořeny v nejrůznějších kulturních prostředích a sociálních a lidských podmínkách, a třebaže nabývá v každé části světa jiné tvářnosti a liší se svými vnějšími projevy.“

⁴³ RUPNIK, Marko Ivan. *Otázka kultury*. In *Spiritualita, formácia a kultura*. Velehrad: Refugium, 1995. s. 145.

⁴⁴ Srov. ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 31.: „Myšlenka, která je povzbuzená láskou, se stává záštitou rozumu, váže se k poznávanému předmětu a nabízí pravé poznání. ... Proto tedy křesťan nevěří v kulturu bez lásky. Láska k Bohu je podle něj pramenem víry.“

činnost,⁴⁵ rozumí se činnost ve smyslu praktického konání, tj. mravních skutků.⁴⁶ Terminologii pastorální teologie by se dala universálnost a přesažnost kultur nazvat „laickou kulturou“, neboť zájem na jejím růstu a přežití je zájmem všelidským, nerozdílným a demokratickým. Rozdíly kultur nejsou a nemají být příčinou svárů, nýbrž vzájemného obohacování.⁴⁷ A patří-li kultura „*k Božímu stvořitelskému působení*“,⁴⁸ jak píše Matthias Zeindler, nemůže být o vzájemném obohacování žádných pochyb. Vzájemná odlišnost spojuje a stává se nositelkou společné naděje a kvality, třebaže kultura bývá kolísavá právě ve své kvalitě, zaměření a účelu.⁴⁹

Leonardo Boff na příkladu kuřete a orla ukazuje vnitřní ustrojení kultury a způsob, jakým může být a bylo toto ustrojení narušeno. Podle Boffa „*k tragickým stránkám naší západní kultury patří právě skutečnost, že od sebe oddělila tělo a duši*“.⁵⁰ Kultura je buďto „*objektem bez hloubky (duše)*“,⁵¹ nebo naopak „*duch se povýšeně vznáší nad hustotou a hmotností*“.⁵² Boff doplňuje kulturní rozdělení v geografickém a materiálním smyslu o charakter určitého „zásadního rozdělení“ (*divisio intrinseca*), které nás bude v této práci zajímat přednostně. Také proto může se vši vážností a promyšleností říci ruský bohoslovec I. A. Iljin, že: „*Kultura je jev vnitřní a organický: zasahuje samotnou hlubinu lidské duše a uskutečňuje se cestami existující, tajenné souvislosti se vším*“.⁵³ Právě vnitřní struktura kultury a její vliv na psycho-fyzické jádro člověka, její uskutečňování v čase a uskutečňování (se) na člověku, staví samotnou kulturu do nových a nových pozic, jakýchsi startovních míst, ze kterých dochází k neustálému náběhu k překonávání a dovršování kultury, resp. člověka. Terry Eagleton právem

⁴⁵ Srov. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 33.: „Kultura... je lidským činem (vymožeností).“

⁴⁶ Tato poznámka sice daleko předbílá jedno z následujících témat, ale přesto si заслужuje krátkou citaci. *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. čl. 1149.: „Liturgie církve předpokládá, přebírá a posvěcuje prvky stvoření a lidské kultury tím, že jim udílí důstojnost jako znamení milosti, nového stvoření v Ježíši Kristu.“

⁴⁷ Srov. *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. čl. 1937.

⁴⁸ ZEINDLER, Matthias. *Gott und das Schöne – Studien zur Theologie der Schönheit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993. s. 418.

⁴⁹ Srov. BERĐAJEV, Nikolaj. *Smysl dějin: pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: OIKÚMENÉ, 1995. s. 149.: „V každé kultuře přichází po období rozkvětu, dokonalosti a vytríbenosti období vyčerpání tvůrčích sil, vytrácí se a pohasíná duch, duchovnost zachází na úbytě. Mění se celé směřování kultury. Směřuje k praktické realizaci své mohutnosti, k praktické organizaci života pro její stále větší rozprostranění po zemském povrchu.“

⁵⁰ BOFF, Leonardo. *Orel a kuře: o integraci a dynamické rovnováze protikladů v nás*. Praha: Portál, 2000. s. 50.

⁵¹ Ibidem. s. 50.

⁵² Ibidem. s. 50.

⁵³ ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 29.

hovoří o kultuře jako o tom, „*co můžeme změnit, materiál, který má změnou projít, má však autonomní existenci, díky níž je mu vlastní i něco z nepoddajnosti přírody.*“⁵⁴ Křesťanu je proto tvoření kultury přípravou na evangelium, vždy však „*cestou k evangeliu*“.⁵⁵ Neznamená to, že by kultura po přijetí evangelia byla této nepoddajnosti čili autonomie kultury zbavena, nikoliv. Dochází však (jako v každé kultuře, kultuře v nejobecnějším smyslu) k takovému sdělování forem a hodnot, že nepoddajnost kultury paradoxně spolu zapříčiňuje proměnu, nyní už křesťanské, správněji Kristovské kultury v aktivní Boží nástroj sledující lidskou cestu ke spáse a svatosti, resp. k ospravedlněnému hříšníkovi, a cestu k Božimu oslavení a ke zvěstování jeho radostného slova. A tak nelze nepřipomenout jeden z výborných postřehů Haskella M. Millera, že: „*Následky lidských chyb a hříchů na úrovni lidského společenství jsou vtěleny do lidské kultury.*“⁵⁶ Kultura je tak daleko více než „interakcí“ mezi člověkem a Bohem,⁵⁷ tedy interakcí ve smyslu prosté „výměny“ informací (co od člověka žádá Bůh; co od Boha žádá a očekává člověk) a následování. Je interakcí mezi člověkem (jeho vírou) a Bohem s ohromným vlivem na věčný život. I proto může Josef Lukl Hromádka konstatovat, že: „*Víra reformační je mravní akt, nikoli theoretické poznání.*“⁵⁸

Stojí-li tedy u základu každé „opravdové“ kultury cosi, co ji drtí, hněte, klade překážky, dělí ji, ničí ji, a taková kultura přežívá – ne navzdory, nýbrž právě pro tyto překážky (!), nacházíme u pilířů křesťanské kultury svérázný a jedinečný „mlýnský kámen“, totiž Kristův kříž a cestu ke Golgotě. Tady kultura již není čímsi, co člověka obklopuje a čím člověk prochází, tu snadno, tu hůře. Pramen křesťanské kultury sice nezaručuje, nýbrž velmi zvláštním způsobem (působením zjeveného Boha a křesťanské víry) „vtěluje“ kulturu do kontextu věčnosti, věčnosti jednotlivého člověka.⁵⁹ Snad také z tohoto důvodu se nerozpakuje Tomáš Špidlík říci, „*že kultura je ikonou Božího království. Ve chvílích velkého přechodu dotkne se Duch svatý svým jemným prstem této ikony a něco pak zůstane navždy.*“⁶⁰ Spolu s ním rovněž s naléhavostí hovoří

⁵⁴ EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001. s. 12.

⁵⁵ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 152.

⁵⁶ MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965. s. 10.

⁵⁷ Srov. MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965. s. 10.

⁵⁸ HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 409.

⁵⁹ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 155.: „Kultura neztrácí svou hodnotu, když je součástí věčného života, když se setkává s božskou skutečností.“

⁶⁰ *Ibidem*. s. 154.



Christopher Dawson o „*křesťanské kultuře jako kultuře naděje*.“⁶¹ Ve společenské dimenzi kultury (světa), kde vane Boží Duch, je klasifikace dobrých činů nikoliv zcela nemožná, ale velmi komplikovaná. Okolnosti zapříčiňující lidské chování a konání vycházejí ze dvou bodů: 1) Jde o okolnosti přirozené, které jsou následkem lidského tvoření. Obrazně řečeno, člověk prochází staveništěm a nezbyvá mu než překračovat zcela ojedinělé překážky, přičemž má na výběr, zda překážku pro druhé odstraní a promění ji v pozitivní prvek. 2) Jde o okolnosti nadpřirozené, které jsou úradkem Božím. Jsou ve své podstatě člověkem neovlivnitelné, neboť je možné považovat jejich skrytý, tajemný smysl za intimní rozhovor člověka s Hospodínem, za rozhovor, který započal Bůh a na který člověk svobodně odpověděl. Obsah dobra není libovolně stanovitelný, stejně jako např. obsah lásky⁶² a stejným způsobem nelze zastříti pravý obraz kultury jako „ikony Božího království“ tak, aby se ikona jevila jako dokonalé dílo, když jí není. Tato ikona je taková, jaká skutečně je, čímž nejlépe dokazuje, jaká by měla ideálně být a jaká aktuálně rozhodně není.

1. 4. Kultura a ne/kultura

Se samozřejmostí a právem může kdokoliv podotknout, že vyspělost současné civilizace, technický, znalostní, vědecký či politický pokrok poskytují pramenu přítomné kultury jedinečnou základnu, z níž může vyrůst kultura tzv. „čistá“ a tak zvaně osvobozená, v našem tématu: kultura, která překážky nejen že nepotřebuje, nýbrž je ani nepřipouští. Etická závaznost vůči N/někomu či N/něčemu prý neexistuje.⁶³ Taková kultura se vyhýbá živelnému kvasu a promíchávání jednotlivých složek kultur, neboť vše je vypočteno a naplánováno s kromobyčejnou pečlivostí. Inkulturační stupně shodné pro kulturu jakékoliv doby nezná či obchází. Nepřipouští se chyba, tolerance k ní je velmi malá, zato je kladen nárok na kulturu čistou téměř v jakémisi „hygienickém ohledu“.⁶⁴ Na co pak kultura prolutá (spíše však okořeněná) křesťanstvím nebo jiným

⁶¹ Srov. DAWSON, Christopher. *The Historic Reality of Christian Culture: A Way to the Renewal of Human Life*. New York: HarperCollins, 1960. s. 60.

⁶² Srov. kapitolu 6. 3. 2. „Krása a láska zachraňují svět“.

⁶³ Srov. BERĎAJEV, Nikolaj. *Filosofie svobody. 2 díl. Původ zla a smysl dějin*. Olomouc: Votobia, 2000. s. 160.: „Bohatá kultura, krásná a tvůrčí kultura, je pokrevně spojená s křesťanskou mystikou a symbolikou. Je spojená s obřadem, právě s tím duchem, který vytvořil ikony, zažehl před nimi lampičku a zapálil kadidlo. Boj racionalistického ducha s ikonou, lampičkou a kadidlem se fatálně mění na boj s kulturou, s kulturní symbolikou a s mystickými prameny kultury. Racionalismus podřezává kořeny kultury a tvorby.“

⁶⁴ Tento prvek krajní lidské touhy po čistotě a hygieně je patrně nejlépe vidět na současném kultu lidského těla.

náboženstvím a hodnotou? Domnívám se spolu s Johanem Huizingou, že: „*Ten, kdo mimochodem detailněji prověřuje obraz, který má o určité kultuře, si určitě vždy všimne, že i pro něho je jedinou esencí kultury harmonický vztah duchovních hodnot. Velmi dobře víme, že vysoký stupeň vědecké a technické dokonalosti ještě nezaručuje kulturu. Nepostradatelný je tu však pevný právní pořádek, mravní zákon a norma lidskosti, vytvářející základy společnosti, které je nositelem kultury.*“⁶⁵ Této vesměs moderní kultuře zcela chybí jakékoliv kulturní uvědomění, přesah sebe samé, slovy Alberta Schweitzera, chybí jí „*nadvláda rozumu nad lidským smýšlením.*“⁶⁶

Jedná se však ještě o kulturu? Albert Schweitzer připomíná, že: „*Dnes však, když nám samy události neúprosňě připomínají, že žijeme v nebezpečné směsi kultury a nekultury, musíme – volky či nevolky – hledět určit podstatu pravé kultury.*“⁶⁷ Křesťansky orientovaná kultura je v mnoha podobách výhradně kulturou vzdělanou. Žijí v ní lidé, kteří se rozhodují svým rozumem, vírou se vztahují k Bohu a činí mnohá mravní rozhodnutí. Církev, která také žije v kultuře (a kultura v církvi a v Kristu)⁶⁸ a tu více či méně kulturu také (re)formuje a ona reformují ji, má coby tělo Kristovo ke Kristu utvořen vztah všech vztahů – nezrušitelný, nepodmínečný a věčný. Je to právě Boží inkarnace – vtělené Slovo na zemi, která zakládá v lidstvu aktivní prvek a vztah ke **světu**. Tento vztah však zásadně závisí na tom, do jaké míry je kultura člověkem vzdělávána – mravně, technicky, umělecky či politicky. Mění-li člověk tvářnost světa a zároveň kultury, mění tím nejen jejich vnější podobu, ale mění ji také zevnitř. Boží zájem o člověka a zemi neleží v silách a rozhodnutích člověka. Proto i kultura bez Boha, která mění vnější podobu země (planety) k nepoznání, je v podstatě ne-kulturou, neboť její tvoření je zacíleno výhradně k člověku, egoisticky dovnitř. Nikdy nepřesáhne hranice pozemskosti. Činí z člověka boha, a zanikne spolu s ním. Nedbá Boha jako Stvořitele a Pána, a z cyklické uzavřenosti vlastních skutků k Bohu nedojde. Tato ne-kultura není charakteristická výhradně tím, že se v ní nějakým **neosobním** způsobem naplňují vztahy její vnitřní struktury, že se vše děje jaksí mimochodem a mimochodem správně. Ne-kultura vždy značí spíše **osobní** angažovanost v tom, před čím varuje

⁶⁵ HUIZINGA, Johan. *Kultura a kríza*. Bratislava: Kalligram, 2002. s. 198–199.

⁶⁶ SCHWEITZER, Albert. *Křesťanská sociální etika (Úpadek a nová výstavba kultury)*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1964. s. 42.

⁶⁷ Ibidem. s. 42.

⁶⁸ Srov. BONHOEFFER, Dietrich. *Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2005. s. 67.: „Znamená to nikoliv oddělení od světa, nýbrž povolání světa do společnosti těla Kristova, ke kterému svět vpravdě již přináleží.“

Albert Schweitzer – tj. maniakální zaujetí její materiální základnou⁶⁹ a falešným pojetím kladnosti (pozitivity) hodnoty. Nezáleží na skutečnosti, že se toto mylné zaujetí a falešnost hodnoty týkalo a týká ohromného množství lidí, někdy národů (nacismus, bolševismus, novodobé tyranie 20. století) či etnik. Schází-li duchovní smysl vyplňující obsah kultury, bývá pád z oslnění její materiální částí o to dynamičtější a často roven katastrofě.

1. 5. Podstata kultury

Lze tedy definovat obsah kultury, její podstatu a určit směr odkud a kam má kráčet? Z křesťanského pohledu neexistuje žádné místo společnosti, světa, kultury, které by nebylo spravováno, ovládáno vyšším smyslem – Bohem, který je původcem stvořených věcí, jejich řádu a jejich zákonitostí. Albert Schweitzer zaměřuje při formulaci podstaty svoji pozornost na následky. „*Útlum a ochabování kultury*“, říká „*se ukázalo jak na úseku materiálním, tak v oboru eticky duchovním, a to v prvním obyčejně dříve nežli v druhém.*“⁷⁰ Duchovní „inspirace“ tedy předchází „materiálnímu“ naplnění. **Etická energie**, o které hovoří Schweitzer na mnoha stránkách své výjimečné knihy „*Kultura a etika*“, se mu jeví jako hlavní a jediný hybatel kultury. Kulturu bez etiky nejen že dobře zná, ale poznal i její katastrofální následky. Duchovní inspirace dobrem, láskou a služebnou pomocí je proto také José Ortegovi y Gassetovi doslova imperativem. Kulturním imperativem míní nařízení či zákon, podle něhož má „*člověk, živá bytost, být dobrý*“.⁷¹ A to „*dobré má být lidské, prožité, a tudíž slučitelné s životem a životu potřebné*“, *totiž imperativ vitální*.⁷² I skromného znalce Písma svatého zcela určitě napadne, že jak kulturní imperativ, tak imperativ vitální, jsou nerozdělitelnými součástmi morálního poselství evangelia. Má-li tedy člověk jednat v zájmu svého života (biologický rozměr), musí být tento zájem nejenom správný, ale také dobrý, tzn. duchovně smysluplný.⁷³

⁶⁹ Viz. kapitolu 7. 2. I. „Podstata kultury“.

⁷⁰ SCHWEITZER, Albert. *Křesťanská sociální etika (Úpadek a nová výstavba kultury)*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1964. s. 44.

⁷¹ GASSET, José Ortega y. *Úkol naší doby*. Praha: Mladá fronta, 1969. s. 34.

⁷² Ibidem. s. 34.

⁷³ Srov. Jan Pavel II. *Towards a Pastoral Approach to Culture*. L'Osservatore Romano, 26 March 1997, I/2.: „Ve svém esenciálním vztahu k pravdě a dobru nemůže kultura pramenit pouze ze zkušenosti potřeb, středu zájmů či základních požadavků. První a fundamentální dimenze kultury je zdravá moralita, morální kultura.“

Podstata kultury proto intimně náleží samotnému člověku, závisí na něm, na jeho mravních rozhodnutích, mravních vztazích vůči bližnímu (Tillich) a na jeho víře. „Kultura“, píše Jan Pavel II., „*existuje pouze skrze člověka, díky člověku a pro člověka. Je celkem lidské aktivity, lidské inteligence a emocí, otázkou lidského tázání se, lidských zvyků a etiky. Kultura je člověku natolik přirozenou, že se lidská přirozenost může zjevit jedině v kultuře.*“⁷⁴ T. S. Eliot pokládá kulturu za „*způsob života určitých lidí, kteří spolu žijí na jednom místě*“⁷⁵, a také za „*to, co dělá život životem*“.⁷⁶ Tak tkví podstata kultury, prostě řečeno, v životě a smrti (smrtelnosti) člověka.⁷⁷ Jde od počátku jeho prvního dechu a končí tam, kde ho život opouští. Je nositelkou nejen lidských myšlenek a uskutečňování jeho idejí a přání (Schweitzer ji také měl za „*materiální a duchovní pokrok jednotlivců, jako i společenství*“),⁷⁸ nýbrž je obrazem všeho toho, čím člověk je a čím se cítí být, co vykonal a vykonat opomněl nebo neučinil úmyslně, tzn. co neučinil a co v kultuře **schází**. Člověk, vědom si své pozemské konečnosti, kterou spojuje s kulturou, již tvoří, sdílí spolu s ostatními lidmi mnohé věci svého života a právě prostřednictvím kultury komunikuje se světem a vymezuje své bytí.⁷⁹ Nejen proto je od kultury neodmyslitelná její morální dimenze – mravností člověk vymezuje své bytí zcela primárně. *Per analogiam* lze říci, že podstata a smysl kultury, které oba tkví v člověku a jeho svobodě a odpovědnosti tvořit - jednat, jsou zcela v područí a závislé na jeho mravním životě a mravní volbě, ať je jakákoliv.⁸⁰ Hodnocení kultury se proto nikdy neděje a nemá dít výhradně pohledem na její vnějšek (prizmatem estetiky, sociologie, antropologie nebo historie), ale vždy pohledem na její vnitřek, neboť kultura je tvořena zvnitřku, není kopií přírody ani kopií nějaké ideální struktury. Kultura sice není rovna mravnosti, není synonymem mravnosti, ale kopíruje mohutnost lidského

⁷⁴ Jan Pavel II. *Towards a Pastoral Approach to Culture*. L' Osservatore Romano, 26 March 1997, I/2.

⁷⁵ EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001. s. 126.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 126.

⁷⁷ Srov. ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In *Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 107.*: „A je-li kultura stupňovaným sebe-uvědoměním života – sebe-uvědomění je totéž jako uvědomění významu – náleží-li smrt nevyhnutelně do sebepojetí života, neboť život na svoji smrt zapomenout nemůže, jak by nebyla každá kultura výslovně definována právě způsobem, jímž se orientuje na skutečnost smrti, svým vztahem k ní?“

⁷⁸ SCHWEITZER, Albert. *Kultura a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 33.

⁷⁹ Srov. RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In *Teologické texty 7/3 1996. s. 82.*: „Z toho plyne, že se kultura rodí z hlubšího podnětu ke komunikaci, ke sdílení, že vzniká z hlubiny lidského bytí, z níž se vynořuje sdílení jako existenciální nutnost otevírat se a sdělovat.“

⁸⁰ Srov. ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 30.: „Vnitřní, tajné a duchovní řeší otázku upřednostnění vnějšího, zjevného a hmotného. To je třeba nyní považovat za axióm veškeré kultury a zvláště kultury křesťanské. Takže, mravní postavení člověka není hodnoceno podle jeho materiálních výsledků ani podle vnějšího užítku, který z toho plyne, ale podle vnitřního stavu duše a srdce člověka, které to prožívá.“

ducha, neboť ani jinak nemůže. Je, jak uvidíme u Paula Tillicha, emanací ducha ve všech aspektech (hloubkách) jeho duchovnosti. Každý patří do nějaké kultury a každá kultura patří člověku, protože v kultuře se člověk existencionálně realizuje a vtiskuje jí své hodnoty. „Podstata“, říká Marko I. Rupnik, „je živým jádrem tkaniva kultury. Z podstaty kultury vyplývají hodnoty.“⁸¹ Domnívám se, vědom si bohaté diskuze o tom, zda člověk hodnoty tvoří, nebo je pouze jejich pasivním příjemcem, že „jádem tkaniva kultury“ je samotný člověk. On je u každého pohybu kultury, u jejích změn, u aktualizace jejích hodnot, u jejích krachů a jejího povstávání. Z těchto okolností však také plynou omezení, kterými je člověk limitován – vlastním hříchem, kvalitou a významem řeči, jazyka a myšlení⁸², slabostí těla a slabostí víry – nedověrou, nevěrou. Reformační teologie zdůrazňuje, že toto omezení je na druhé straně doplňováno faktem, že člověk, vnitřně osvobozený od zákona a autority, může investovat všechny své síly do služebného tvoření, třebaže si je vědom svých hranic a nedokonalosti.⁸³

Ostatně o bytí člověka, které se nemůže před světem a ve světě schovat, a tudíž se zřící své kultury, psal skvěle již Erich Fromm. „Žítí má dvě dimenze. Člověk jedná, koná, vyrábí, vytváří; zkrátka je aktivní. Není však aktivní v prázdném prostoru, bez těla, v nehmotném světě: má co činit s věcmi. Jeho jednání se týká objektů, živých či neživých, které přetváří nebo vytváří.“⁸⁴ Podstata kultury se tak zjevuje na něm, v něm a skrze něho, stejně jako se na něm projevuje její příčinnost a důvodnost. Člověk jako tvůrce kultury do ní může ukládat v mravním smyslu pouze pozitivní duchovní hodnoty, neboť pozitivní hodnota je tou jedinou hodnotou, která se může stát cílem a předmětem lidského snažení.⁸⁵ Pramení-li, či může-li kultura vůbec pramenit z negativních hodnot, je třeba říci: ne⁸⁶. Johan Huizinga tlumočí názor Jacoba Buckhardta, že i „pro něho je

⁸¹ RUPNIK, Marko Ivan. *Otázka kultury*. In *Spiritualita, formácia a kultura*. Velehrad: Refugium, 1995. s. 146.

⁸² Srov. NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda („la gaya scienza“)*. Olomouc: Votobia, 1996. s. 151.: „Myšlenky a slova. - Ani své myšlenky nedokáže člověk zcela reprodukovat slovy.“

⁸³ Srov. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 385.: „Smysl reformace bývá hledán také v oblasti kulturní: reformace zlomila principy kultury středověké, položila základy kultury nové, moderní, a vytvořila nového člověka, osvobozeného od autority a autonomního v mravním boji a rozumovém myšlení.“

⁸⁴ FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 79.

⁸⁵ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 106.: „Co je však mravní hodnota, co je mravní dobro? ... Dobro je to, co je žádoucí nebo co si zaslouhuje naši snahu – podle Aristotela mluvili scholastikové o „appetibile“.“

⁸⁶ V Tillichovské studii (kapitola 7. 3. 2: „Náboženský aspekt kultury“) stojí za pozornost jeho odmítnutí boje „ducha proti duchu“ a „morálky proti morálce“.

*jedinou esenci kultury harmonický vztah duchovních hodnot.*⁸⁷ I když nemohu zcela souhlasit s Oswaldem Spenglerem, že „*kultury je třeba chápat a opisovat jako mystické veličiny, vedoucí svůj vlastní život*“,⁸⁸ zůstává pravdou, že při setkání jednotlivých kultur dochází ke střetům jednotlivých hodnot, z nichž později může nastat destrukce nějaké kultury, třebaže člověk tento „střet hodnot“ neřídí a nesměruje k němu. Spengler má však jedinečnou pravdu, že „*každá (kultura) vyrůstá z půdy své země, (...) opírá se o svůj materiál, o své lidi, o svou vlastní formu. Každá má svou vlastní ideu, své vlastní vášně, svou smrt*...“⁸⁹ V kultuře je křesťan předně Božím dítětem a Božím obrazem; být kulturním tvůrcem či správcem je až druhotné lidské povolání, od prvního však neodlučitelné.

Domnívám se, že není logickým nonsensem říci: **Podstata** každé kultury tkví v člověku, jeho nasměrování k dobru, pravdě a kráse, v mravní volbě, ve víře a v duchovních hodnotách, které – manifestovány v kultuře, se mohou stát důstojným dílem k Boží oslavě, přičemž jejich reálná a spravedlivá cena je také v tom, že se tímto „dílem k Boží oslavě“ stát nemusí, jsou-li hodnotově mdlé. Ve jménu pozitivních hodnot se Země stává tak trochu lidským dílem.⁹⁰ Kultura je svéprávným stvořitelským aktem člověka, v němž se člověk ukazuje a připomíná jako Boží dítě a v němž objektivizuje a naplňuje své lidství. Kultura v jistém slova smyslu odhaluje člověku sebe samotného. Marcello Carvalho de Azevedo je dokonce toho názoru, že „*kultura je proto nejhlubším klíčem k odhalení lidské, společenské skupiny a k jejímu pochopení*.“⁹¹ Člověk jako tvůrce kultury může proto zdařile objevovat souvislosti svého konání, které mu napříště pomohou v dokonalejší identifikaci se s hodnotami, jež stojí u základů kultury.⁹² Jen skrze člověka se může kultura stát silnou, či slabou. Stane-li se však slabou, jak může docházet k inkulturaci Božího slova? Do jakého prostředí by člověk zval Hospodina?

⁸⁷ HUIZINGA, Johan. *Kultura a kríza*. Bratislava: Kalligram, 2002. s. 198.

⁸⁸ *Ibidem*. s. 199.

⁸⁹ ORTOVÁ, Jitka. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Karolinum, 1999. s. 125.

⁹⁰ Srov. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 33:

„Kultura je prací lidské mysli a rukou.“

⁹¹ AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 28.

H.

2. 1. Ideologické podhoubí neboli prediskuze

Následující body „kulturní abecedy“ předcházejí ústřední části této práce rozvětvené do dvou oddílů. Oddíl A a jeho stěžejní kapitoly týkající se kultury v pohybu a etických valencí inkulturace, sociality a svobody, čerpají z úvodního abecedního nastinění stejně tak, jako oddíl B věnující se konceptu teologie kultury se zřetelem k jejím hlavním představitelům. Body „abecedy“ se mně jeví jako vhodná zastavení, která nepodávají hotová řešení jednotlivých aspektů kultury, nýbrž zveřejňují jejich silná a slabá místa. Tyto body se v pozdějším analytickém diskurzu budou objevovat napořád. K jádru této práce se mají takto: sledují etické problémy kultury v trojím hledisku: 1) v hledisku katolické teologie a magisteriálních výroků, 2) v hledisku protestantské teologie zvláště anglo-amerického proudu a 3) v hledisku teologie ruské, resp. teologie pravoslavné. Závěry této abecední sondy budou zvláště se zřetelem ke specifickým jednotlivých teologických proudů a škol k dispozici v páté, šesté a sedmé kapitole této práce v konkrétním představení jednotlivých teologických modelů týkajících se kultury, a samozřejmě také v „Závěru“. Jednotlivé teze ukryté v bodech abecedy nejsou žádnou dogmatickou páteří kultury, o kterou je nezbytné se jedině opírat. Tyto body spíše na počátku osvětlují můj přístup hledání a nalézání odpovědí a dávají také najevo určitou spirituální formaci, kterou autor této práce prošel a prochází. I když v některých bodech ustupuje křesťanská ekumenicita před některými extrémními názory všech tří zmíněných teologických proudů, přece se v průběhu i závěru potvrdí její zásadní význam a vliv, který měla nejen na sběr a setřídění studijních materiálů, ale také na konečné stanovisko ohledně kultury a etiky. V to alespoň doufám.

2. 1. 1. (a) Kultura je vytvářením nového

Nepochybně správně považuje Haskell M. Miller každou kulturu za „manifestaci změny“.⁹³ Kulturu jako vytváření nového předpokládá, i když z jiné strany pohledu, Tomáš Špidlík, když říká, že: „Kultura se totiž nebude vyvíjet do nekonečna. Není to cíl

⁹² Srov. Jan Pavel II. *Integrální lidství člověka se vyjadřuje v kultuře*. In *Studie VI/1980*, s. 512.: „Člověk a jedině člověk je tvůrcem (acteur) a strůjcem (artisan) kultury; člověk a jedině člověk se v ní vyjadřuje a nachází v ní svou vlastní rovnováhu.“

⁹³ MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965, s. 10.

sám o sobě; jako předmět stává se domácovacím systémem, a protože je všestranně uzavřena ve svých hranicích, její problém se nedá vyřešit."⁹⁴ Samotné formy sdělování hodnot, odněpaměti rozličné a bohaté, dávají tušit, že v běhu věků dochází k cizelování a aktualizaci jejich významů, změně jejich idejí nebo k samotné nápravě či „výměně“ forem a hodnot, které se ukázaly jako jalové, nepřesné a neživotné. Jedna kultura (a nejen ta křesťanská) rázně odmítla všechnu pohanskou moudrost,⁹⁵ aniž by tím odmítla hodnotné, spolehlivé a dobré formy kultur předchozích. Změna byla nevyhnutelná, neboť „nová kultura“ využila k pochopení Božského zjevení formu, symboly, znaky a pojmy pohanské kultury, jejichž schopnost „mluvit, popisovat, opisovat“ byla a zůstává nenahraditelná; jejich správnost je objektivní a faktická. To je v základu princip **inkulturace**, jak je chápán převážně katolickou teologií. Dle mého lze etický moment tohoto bodu abecedy spatřovat v tom, že lidstvo dospělo k všeobecnému pokroku skrze nové morální myšlenky a vzorce. Že civilizace dospěla k (novým a novým) morálním myšlenkám skrze pokrok, nelze popřít. Křesťanská etika, zvláště ta katolická, byla a je zaměřena výhradně na člověka a jeho dobro. Vypořádání se etiky s „mimolidským světem“, resp. se stvořeným světem, přišlo na pořad až posledně, jakoby náhodou, pod tlakem a z „nezbytí“. Tento přirozený zájem o věci „mimolidského světa“ náleží k nedocenitelným momentům a pokladům reformační teologie. Eticky rigorózní požadavky na člověka se promítly do podoby každodenního života veřejného i osobního, tedy i kulturního. Antropocentrická kultura, jedněmi považovaná za nešťastný a mylný „produkt“ lidského konání, nejen že nutně nesla charismata lidské povahy, nýbrž nesla charismata zacílená **pouze** k potřebám člověka. Etické hodnoty dobra a ctností se promítly do kulturního výrazu velmi zřetelně, jako se do něj promítla celá devalvace těchto hodnot. Protože se ale tento přístup týkal až na výjimky jen člověka, kultura nebyla o to „více“ či „méně“ dobrá, nýbrž odpovídala antropocentrickému obrazu, který člověk v kultuře a v dějinách obtiskl. Tuto realitu nelze popřít; lze se z ní však poučit. Perfekcionistické pojetí kultury, jak se s ním setkáváme zvláště v konzervativní katolické teologii, nejen že neodpovídá dané reálné situaci člověka, ale není jím konečně poznamenána ani samotná kultura, její steré podoby a její nástroje. Protestantské pojetí kultury toto antropocentrické pojetí obohacuje nejvíce svým

⁹⁴ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 155.

⁹⁵ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 152.

přesahem k biblickým základům kultury, o nichž velmi zasvěceně hovoří např. Bruce J. Nicholls.⁹⁶

Kultura jako sdílení hodnot a významů sama od sebe (sama sebou) vyžaduje nepřetržitou interakci a aktualizaci hodnot, je zkrátka závislá na aktivitě.⁹⁷ **Pohyb**⁹⁸ je její doménou, z pohybu vyrůstá.⁹⁹ Pasivita obrací kulturu v niveč. Dimenze „starého“ může být nepochybně objektivně dobrá. Dimenze „nového“ je však pro kulturu o mnoho víc – je prostorem, který nabízí šanci pro další život. Nové je pokrok.¹⁰⁰ Protestantská teologie, např. ústy Emila Brunnera, není obvykle nakloněna estetizujícím tendencím umění a kultury a výsostnému (mystickému) povolání jedněch oproti druhým, umělců a velkých tvůrců oproti ostatním. Aktualizace kulturních hodnot se neděje nahodile skrze snažení několika jednotlivců a jejich spirituálním a mystickým zážitkům. Odpovědnost patří všem skrze jejich charisma služby ve svobodě,¹⁰¹ ke kterému byli povoláni vírou a vnitřní svobodou. Výjimečnost a geniálnost jednotlivců není a nemůže být odmítána, přesto však na nich žádná kultura nemůže vytvářet svoji podstatu a své charisma. Kultura není podřízena společenské a občanské nerovnosti; tvoření je údělem všech lidí bez rozdílu. Protestantská teologie se klání spíše k rozšíření obsahu toho, co lze považovat za jedinečné, následováníhodné a co se může časově stát vhodným ukazatelem dobrého kulturního díla. Oceňuje všechny „ohromné maličkosti“ malých tvůrců, dříve opomíjené, a také v nich hledá nové impulsy společenského, mravního života. Tato obecná idea kulturního tvoření je v podstatě tím, na čem se pokusím vystavět svoji práci. Východiska H. R. Niebuhrovy „kulturní pětidílký“¹⁰²

⁹⁶ NICHOLLS, Bruce J. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. InterVarsity Press, 1979.

⁹⁷ RUPNIK, Marko Ivan. *Otázka kultury*. In *Spiritualita, formácia a kultura*. Velehrad: Refugium, 1995. s. 145.: „Kultura se v tomto smyslu jeví jako organické tkanivo hodnot a významů, prostřednictvím kterých se tyto hodnoty komunikují, budují a realizují.“

⁹⁸ Nedopustím se snad teologického skandálu, když zahrnu pojem „pohyb“ pod širší chápání pojmu „reformace“.

⁹⁹ Srov. SOUČEK, J. B. *Slovo Boží a tvořící člověk*. Praha: Kalich, 1944. s. 5.: „Svým oslovením si Bůh chce zabavit celého člověka, i toho člověka, který si tvoří kulturu anebo si aspoň osvojuje to, co kulturně vytvořili jiní. Opravdu si osvojit kulturu není jistě možné, aniž bychom při tom sami byli a proto právem ve zkratce mluvíme o tvořícím člověku, majíce na mysli člověka kulturně tvůrčího i kulturu přece jen také aktivně přijímajícího.“

¹⁰⁰ Srov. HOSTINSKÝ, Otakar. *Umění a společnost*. Praha: Jan Laichter, 1941. s. 133.: „Víme již, že právě dotčená snaha po novém, jiném, pokud přestává na pouhé obměně toho, co zde již jest, sama o sobě nezaručuje pokrok ve smyslu povznášení a prohlubování umění; rozhojňuje síce umění co do množství jeho výtvorů, a to snad i o díla o sobě velmi cenná, ale neobohacuje je takovým ziskem, jenž je s to působiti blahodárně i v budoucnosti.“

¹⁰¹ Viz. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 326.

¹⁰² Viz. kapitolu 7. 4. „Helmuth Richard Niebuhr“ a její podkapitoly.

velmi dobře poukazují na úzký vztah aktivity a pasivity tvůrčího konání se zřetelem k mravnímu životu jednotlivců a také vzhledem k podobě jejich křesťanského vyznání.

2. 1. 2. (b) Kultura je pozvedáním starého¹⁰³

Integrita jednotlivostí, jednota celku, pozvedání starého. Pozvedání starého čili obnova a zesoučasňování hodnot je zdaleka nejpřirozenější a nejjednodušší z kroků na cestě za novou kulturou, jakož i z kroků na cestě k duchovní integritě (zralosti), potažmo ke svatosti ve smyslu starozákonním i novozákonním. Boží díla jsou dokonalá (Deut 32, 4) a lid, který byl Božím záměrem oddělen ode všeho pozemského a profánního, se má stávat dokonalým a znovunalezat a dosahovat neporušenosti. Jak to činit? Prvně si brát poučení z příkladu předků (Sir 44-49) a následovat je. Novozákonní téma dokonalosti se našeho tématu dotýká o poznání silněji. Dokonalost, techničtěji řečeno integrita osobnosti, nespočívá ani (!) u Ježíše v zachovávání Zákona – v zachovávání starého stůj co stůj, nýbrž výhradně 1) v **dokonalosti lásky** (Kol 3, 14; Řím 13,8nn), 2) v **pokoře**, která vede k dokonalosti (1 Jan 1,8; Lk 9, 23), 3) a 3) ve **stálém zdokonalování sama sebe** (Fil 3, 12.15; 1 Kor 2,6; 14,20). Tyto 3 stupně vedoucí k dokonalosti úzkostlivě cílí ke konečné paruzii, věčné budoucnosti, která jediná je dokonalostí a plností lidství > plnost lidství předpokládá, dokonalost-svatost požaduje. Staré znamená setrvávat na místě. Nové znamená budoucnost, běh, cestu, boj, námahu¹⁰⁴ a tedy i odměnu. „Nemyslím, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti; běžím však, abych se ji zmocnil, protože mne se zmocnil Kristus Ježíš.“ (Fil 3, 13). Ideálem je *cultura semper reformanda*, mohu-li si dovolit obměnu reformačního hesla. Kultura je živoucím tělem - hmatatelným i neviditelným, jak výstižně cituje Terry Eagleton: „Podle Eliota je kultura nejenom způsobem života, ale veškerým způsobem života lidí, od narození do hrobu, od rána do noci a dokonce i ve spánku.“¹⁰⁵ Kultura je organismem, který nezbytně volá po nasycení, po odvrhnutí starého, po nových živinách, po životě a vždycky po pozvednutí. Kultura je tak vitální jak jen vitální může být. Shromažďuje život. Ukazuje nám ho sice snad jen ve svých čtyřech pětínách, ale

¹⁰³ Srov. LINHART, František. *Náboženství a kultura*. Praha: Kalich, 1925. s. 95.: „Kultura jest úsilí o povznesení a zdokonalení všeho lidského života, života jednotlivcova i celé společnosti lidské na základech duchovních.“

¹⁰⁴ Srov. slova Friedricha Nietzscheho na adresu budoucnosti. NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda („la gaya scienza“)*. Olomouc: Votobia, 1996. s. 163-164.: „Miluji nejistotu kolem budoucnosti a nechci záhynout netrpělivostí a předčasným vychutnáváním příslibeného.“

¹⁰⁵ EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001. s. 127.

poslední nezřetelná pětina je však tou částí, která první spatří obraz dokonalosti a ospravedlnění. Pozvedání starého však nelze ztotožnit s dokonalostí samou. Křesťanským ideálem je, aby člověk šel ve svém náboženském a kulturním životě jedinou cestou k Bohu a netrpěl sekulárně-náboženskou schizofrenií (Tillich), když již trpí a trpět musí rozdvojením těla a ducha. V rámci teologie kultury je lidská snaha o pěstování mravní kultury obvykle nazývána a správně nahrazována pojmy: **zralost** (*maturity*), **neporušenost** (*wholeness*) a **úplnost** (*completeness*).¹⁰⁶ Dokonalosti v kulturní dimenzi je třeba rozumět jako trvalému procesu, jehož zdrojem je spalující láska k bližnímu, pokora a pokorné umenšení ambicí perfekcionismu a trvalá práce na rozvíjení vlastního ducha. Statičnost lidské dokonalosti na zemi má dvoji konotaci: 1) statické formy takového „svatého“ života se nemají proč rozvíjet, což by mělo za následek konec kultury; 2) nadpřirozená dokonalost opravdu svatého člověka je, jak se domnívám, pravým opakem statičnosti, hotovosti a spokojenosti, které si člověk ve chvílích duchovní slabosti přeje. Bude-li lidská dokonalost zábleskem Boží dokonalosti, pak se bude pyšnit nepřeborností forem, které by se člověku svázanému pozemskostí mohly jevit jako nepatřičné, chaotické či dokonce paradoxně jdoucí proti Bohu.

2. 1. 3. (c1) Kultura je předáváním toho nejlepšího k posouzení a životu

Jako je Bůh živý a zná a má v sobě všechny formy života, zná a vlastní i lidský život, je jeho příčinou, uchovatelem a jeho podmínkou. Život (a nejenom lidský) trvá, zmnožuje se, manifestuje a roste pouze díky Božimu požehnání a milosti, a díky vůli k životu darované od Hospodina jako trvalé volní a mravní reziduum. Hodnota, krása a křehkost života jeví se o to zřetelněji, je-li ustavičně připomínána jeho úloha v plánu Božího stvořitelského díla. Bůh předkládá stvoření, tedy i život, k posouzení člověku,¹⁰⁷ který o stvoření může rozumově uvažovat, třebaže jen v relaci nedokonalé spekulace. Přejít smrtí do věčného života je dosvědčováním vpravdě záhrobním, naprosto však dosvědčováním života a životního díla v jeho nejdůležitější fázi, tj. skrze oslavu lidské síly život podržet a vejít s ním do slávy, k oslavě samotného Boha, a v satisfakci ve smyslu úzce psychologickém, což je radost z dobře vykonané práce. Také v křesťansky

¹⁰⁶ V tomto smyslu rozumí dokonalosti i Jakubův list. Je zde zřetelný významový přesah dokonalosti k chápání starozákonnímu; nikoliv tedy perfekcionismus, ale, jak vykládá Hoppe, „celková oddanost Bohu“. Srov. HOPPE, Rudolf. *List Jakubův*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. s. 21.

¹⁰⁷ Člověk má panovat nade vším živým (Gn 1, 26–28) a má také pojmenovat zvířata, podle jména je znát, milovat je a vládnout jim (Gn 2, 19–20).

motivované kultuře má jít o radost z využití nabídnuté Boží milosti, o radost z přesahu všeho lidského, které se navrácí k prameni, z něhož člověk lopotně čerpal. V perspektivě Tillichovské „sekulární kultury a náboženství“ s sebou člověk (v sobě) bere do nebe zemi se všemi propastmi, nedokonalostmi i výšinami.¹⁰⁸

Výklad konečných věcí člověka jako vrcholné události, kdy je smrt pohlcena životem, nám rozvíjí příjemnou myšlenku: není-li ani smrt jakýmsi ztroskotáním života, fiaskem a znamením bezbřehé marnosti, nýbrž aktem uzavírající se minulosti, která otvírá budoucnost, je i kultura, tedy **má být**, pohlcena jen a pouze životem. V takovém případě opakují a trvám na kultuře v Duchu, na kultuře, o které se může I. A. Iljin odvážit říci, že je jevem „*vnitřním a organickým: zasahuje samotnou hlubinu lidské duše a uskutečňuje se cestami existující, tajemné souvislosti se vším.*“¹⁰⁹ Jakýkoliv myšlený či uskutečňovaný „kulturní futurismus“, tzn. vše zničit, začít znovu, popřít dějiny od jejich počátku do dnešního dne, zůstává naštěstí již jen akademickým snem potomků (pohrobků) pozitivisticky (marxisticky, komunisticky) pěstované vědy, kdy vše je vysvětlitelné a děje se podle přání vládnoucí vrstvy takzvané mocných. Je to ona „*svobodná vůle bez cíle = čirá zvůle*“¹¹⁰, o níž hovoří Václav Černý, která jde na vrub prvotního hříchu člověka. A je to také ona zvůle, která jakoukoli hodnotu veškeré kultury devaluje do stádia konečného úpadku a grotesknosti. Etický pohled na kulturu zvůle, kulturu bez života, která ani zbla nesnese jakékoliv posuzování a vážení, neboť je kulturou pouze marně lidskou, je přísně odmítavý.¹¹¹ Právě křesťanská etika dokazuje, že v této „*kultuře zvůle*“ panuje *horror vacui* veškerých ctností, lidské lásky¹¹² a svobodné služebnosti vůči bližnímu. Zvůle je nesvobodou a vnitřní nesvoboda je kardinální překážkou mravního jednání.

¹⁰⁸ Srov. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 37.: „Systémy zákonů a svobod, zvyky a sociální společenství, metody myšlení, základy učnosti a náboženství, techniky umělecké tvorby, jazyka a sama morálka nemohou být uchovány stálou opravou zdí a dokumentů, které jsou jejich symboly. Potřebují být znovu a znovu zapsány, generace po generaci, „na deskách srdce“.

¹⁰⁹ ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 29.

¹¹⁰ Srov. ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 105.

¹¹¹ Jak bude citováno v pozdější studii o Paulu Tillichovi (kapitola 7. 3. 2. „Náboženský aspekt kultury“), byl Tillich přesvědčen, že církev, která nedokáže soudit sama sebe, nemůže soudit ani svět, a svět plným právem může soudit ji. Jsem přesvědčen, že kultura podléhá zcela stejným zákonitostem a odpovědnosti.

¹¹² Tomu odpovídá i novější katolické pojetí ctností jako „darů Boží lásky“, které nejsou určeny výhradně pro osobu jednotlivce, ale, jak píše Bernhard Häring, jsou „schopností hledět bez výhrady na druhého, být mu vděčný, slyšet jeho volání, vycházet mu vstříc a cítit ho tím, že mu prokazujeme dobro“. Viz. HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 92.

Odvaha dát posoudit vlastní dílo, resp. nechat posoudit vlastní život v intimitě té největší možné hloubky, nepatří výhradně člověku nábožensky žijícímu a spirituálně dýchajícímu. Náboženství sice znamená, jak praví Romano Guardini, „v jistém smyslu pokus člověka, aby se vypořádal s danými věcmi; poznáváje, hodnotě, zaujímaje stanovisko a přičiňuje se, aby sama sebe postihl ve vlastním vztahu k nějakým po ruce snad jsoucím posledním příčinám.“¹¹³, ale v této práci a zvláště v této kapitole znamená však povýtce lidský vztah k Absolutnu, tedy k Něčemu, čeho se dosahuje nejen osobně, člověk za člověkem, jeden po druhém, nýbrž čeho se dosahuje se vším tím, co bylo za léta nashromážděno, vykonáno ať dobře, či špatně, se vším tím, co změnilo tvářnost světa právě skrze mysl a ruce každého z nás, skrze mravní vztah dvou lidí.¹¹⁴ Kultura a její tvoření je proto čímsi, na co se vztahují desky Desatera, stejně jako ostatní zákony a pravidla Boží, třebaže by mnoho umělců a kulturních tvůrců proti tomu protestovalo celou bytostí. Proti mravnosti, stejně jako proti duchu nelze protestovat jinak než mravností a duchem. Velmi těžko lze nechat posoudit dílo (umělecké, pracovní, kulturní atp.), které směřuje odnikud nikam a vyrostlo z ničeho.¹¹⁵ Kultura je tak skutečností, na kterou křesťanská etika právem pohlíží jako na vlastní věc, kterou opravuje, napomíná, povzbuzuje, cizeluje a o kterou se stará také studiem, jež následně kultuře otevírá nové cesty.

Domnívám se, že člověk jako *imago Dei* má pomýšlet a tvořit takovou kulturu, která bude jeho jako Boží obraz odrážet nezkresleně, radostně i bolestně realisticky,¹¹⁶ bude-li ho však odrážet vůbec. Abychom mohli spolu s Tomášem J. Bahounkem říci, že „*Stvořitel je nekonečně více hoden lásky než jakékoli dílo lidské*“,¹¹⁷ musíme nutně předpokládat lidské konání zasvěcené Boží oslavě a lidské tvoření jako **pokus** o objektivizaci nadpřirozených věcí (krásky, dobra, spravedlnosti a lásky). Pouze kultura, která sama sebe nepovažuje za účel *pro toto* a která nemá poslední cíl v samotném člověku, či dokonce v sobě samé, je z hlediska křesťanské etiky relevantní,

¹¹³ GUARDINI, Romano. *Křesťanství a kultura*. Stará Říše na Moravě, 1931. s. 4.

¹¹⁴ Srov. výměr mravnosti u Paula Tillicha v kapitole 7. 3. 2. „Náboženský aspekt kultury“.

¹¹⁵ Jak bude vidět v pozdějších kapitolách a zvláště u Alberta Schweitzera a Paula Tillicha, nezjevuje-li se v díle nějaké duchovní poselství, neznamená to, že by byl jeho autor člověkem neduchovního života. Tillich v tomto případě, a zcela fenomenálně, ukazuje na skrytou svatost (*das Heilige*) v kultuře sekulární a nábožensky nevyhraněné.

¹¹⁶ V mravních výšinách i mravní deficienci.

¹¹⁷ BAHOUNEK, Tomáš J. *Krása a umění Božího lidu (Úvod do teorie krásy a umění)*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1992. s. 168.

normotvorná, morálně občerstvující, obohacující a živá.¹¹⁸ Kulturu schopnou nechat se posuzovat/posoudit, připravenou soudit sebe samu a posléze měnit, je možno nazvat kulturou nerománovou a neblouznivou, tedy realistickou. Jde o kulturu, která v konání lidí přesahuje prostor pozemskosti a stává se tak kulturou přesažnou a duchovní v nejobecnějším slova smyslu – hledající transcendentní jednotu, něco či Někoho, kdo je lidským posledním zájmem (*ultimate concern* - Tillich).

2. 1. 4. (c2) **Kultura je**, slovy Jana Pavla II., „*jeden z nejnáléhavějších úkolů lidského soužití a sociálního pokroku*“¹¹⁹

Když byla konstatována pozitivní úloha kultury při vytváření nového, v pozvedání starého a předávání k posouzení a životu, je nasnadě také osvětlit kontext kultury jako lidského soužití a sociálního pokroku. Výraz „společenství“ (jemný ekvivalent řeckého slova *koinónia*, které je dokonalejší svým: obecnstvím, těsným spojením, vztahem, účastí na něčem, sdílností a štědrostí),¹²⁰ patří neodmyslitelně k duchovnímu základu kultury. Aplikace výlučného antropocentrismu kultury dnešní doby pomůže objasnit mnohé. Antropocentrismus dnešní kultury, třebaže odmítá a někdy ani nezná křesťanskou, tedy humanistickou koncepci kultury, je chťe nechtě obklopen společenstvím, do kterého je vrostlý a s nímž polemizuje. Nemůže přesto vystoupit ze společenství lidí stejně tak, jako z něho nemůže vystoupit nikdo z nás.¹²¹ Čas od času bývá kulturní tvoření ve slepé uličce, když mu přestává být cílem lidský „**ultimate concern**“ a člověk se stává pouze mechanickým prostředkem a utilitárním nástrojem. Když kultura, do které je vtěleno Boží evangelium, přestává být **úkolem** lidského soužití a vzájemné služebné pomoci, pak se naděje po věčné slávě a podílu na konečném dobru stává skutečností spíše irelevantní, neboť ani evangelium, ani kultura nemohou žít izolovaný život v každém křesťanu zvlášť. Oba jsou závislí na tom, co bychom mohli nazvat nepsanou společenskou smlouvou, jejíž obsah výborně popisuje

¹¹⁸ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 50.: „Člověk je od přirozenosti kulturní bytost. Sám musí svůj svět utvářet v kulturní svět. Teprve tím se svět stává lidským životním prostorem.“

¹¹⁹ Jan Pavel II. *Christifideles laici*. Praha: Zvon, 1996. čl. 44.

¹²⁰ Viz. SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému Zákonu*. Praha: Kalich, 1997. s. 146.

¹²¹ Na tomto principu vystavěl Albert Schweitzer svoji universalistickou (apokatastatickou) teorii teologie kultury. Viz. kapitulu 7. 2. 1. „Podstata kultury“.

Erazim Kohák slovy: „*Prokazuje to i kulturní empirika. Celkově vzato, lidé spolu více méně vycházejí.*“¹²²

Pakliže se nemá kultura stát tvořivě a služebně impotentní, je nezbytné objevit i v ní společnou hodnotu, na které se podílet a kterou udržovat se zkrátka vyplatí každému, kdo vládne rozumem. Kultura je svou „společenskostí“ jakýmsi „produktem“ časného řádu, na němž se člověk podílí vší svou vůlí, rozumem a prací. Myslím, že snad i proto lze nazírat na kulturu a celé kulturní tvoření jako na činnost *stricte dictu* misionářskou,¹²³ a to jak v obecném smyslu náboženském, tak ve smyslu lidského nezničitelného (vždy však mravního) kontinua. Na nikoho neplatí lépe než na člověka kulturně aktivního a tvůrčího slova dekretu *Ad gentes*, který charakterizuje úlohu křesťanského zvěstovatele evangelia takto: „*Svorně a ve vzájemné lásce bude spolupracovat s bratřími a se všemi, kdo se věnují témuž dílu, aby podle vzoru apoštolské obce spolu s věřícími měli jedno srdce a jednu duši.*“¹²⁴ Síla a snaha samotného či samojediného člověka nestačí při vší snaze někdy ani na zachování vlastního života, natož na dosažení pravého a plného lidství, jak o něm hovoří *Gaudium et spes*: „*K lidské osobě patří to, že nemůže dospět k pravému a plnému lidství jinak než prostřednictvím kultury, to znamená záměrným rozvíjením hodnot přírody a ducha. Kdekoli tedy jde o lidský život, příroda a kultura velmi těsně souvisí.*“¹²⁵ Kulturu tak lze vnímat jako soubor kultur a mnohost kultur. Odlišnost, jinakost či různost jsou jen některými atributy jedné jediné kultury, které její sociální a solidární rozměr podtrhují výrazně a srozumitelně.¹²⁶ Lidskému soužití a sociálnímu pokroku daleko předchází **fenomén služby**, který (právě díky své duchovní podstatě) sociální rozměr kultury naplňuje, řekli bychom – pěstuje jej. Ne nadarmo je také pokrok v sociální oblasti

¹²² KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití: Kapitoly z mezilidské etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. s. 29.

¹²³ V obdobném smyslu je Pedro Arrupe přesvědčen o inkulturaci jako o „metodě evangelizace“. Srov. ARRUPE, Pedro. *Inkultura jako metoda evangelizace*. In *Studie* č. 68.

¹²⁴ *Ad gentes*, čl. 25.

¹²⁵ *Gaudium et spes*, čl. 53.

¹²⁶ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 53.: „Z toho plyne, že kultura má nutně dějinnou a společenskou stránku, a slovo kultura dostává často sociologický a etnologický význam. V tomto smyslu se tedy mluví o pluralitě kultur. Z odlišností při užívání věcí, při práci a sebevyjadřování, při náboženském životě a vytváření zvyklostí, zákonů i právních zřízení, při rozvíjení vědy, techniky a umění - z toho všeho vznikají různé formy života ve společenství a různé řady životních hodnot. Tak se z předávaných zvyklostí vytváří odkaz vlastní každému lidskému společenství. Tak vzniká i určité dějinné prostředí, do něhož je člověk jakéhokoli národa nebo doby začleněn a z něhož čerpá hodnoty potřebné k rozvoji lidské a společenské kultury.“

znaméním pokroku ekumenismu, jak o něm hovoří dekret *Unitatis redintegratio*.¹²⁷ Kultura z křesťanského hlediska má však ještě jednu dimenzi. Společné soužití a pokrok jsou sice i v ní, ba právě v ní, inspirovány láskou a obecnou služebností, ale tak je tomu i v kulturách, které Boha neznají. Křesťanská kultura a její pojem lidského soužití je obohacena výhradně tou skutečností, že víra v živého Boha otevírá a odhaluje netušené možnosti lidského ducha a také to, co Paul Tillich nazývá „*lidskou odvahou*“.¹²⁸ Christopher Dawson je dokonce přesvědčen, že: „*Celá historie kultury ukazuje, že člověk má přirozenou tendenci hledat náboženský základ pro sociální způsob života, a tak když kultura ztrácí svůj kulturní základ, stává se vratkou.*“¹²⁹ Intimní zakoušení Ducha svatého, modlitbu či askezi nelze chápat jako životní zkušenost, u které neexistuje reálný užitek pro ostatní. Taková zkušenost otevírá člověku možnosti, ve kterých se lidské soužití může projevat jako společenství lidí jdoucích za Bohem k ospravedlnění a ke svatosti. I tato intimní zkušenost modlitby, prosby a askeze patří do kulturního bohatství, neboť jej zmnožuje zevnitř, neviditelně, ale přesto silně a účinně. Spojovat sociální pokrok, lépe řečeno snahu o společenskou jednotu, s náboženským životem jednotlivých lidí, je v kontextu křesťanské teologie zcela přirozená věc. Pojetí kultury Nikolaje Berďajeva a Vladimíra Solovjova tyto dvě skutečnosti od sebe vůbec neodděluje,¹³⁰ ba naopak, předpokládá je. Požaduje pokrok duchovního života jdoucí zároveň se sociálním a duchovním pokrokem celé společnosti.¹³¹ Tento „naléhavý bod lidského soužití“ nemůžeme pustit ze zřetele v tom případě, chceme-li sledovat teologii kultury kontextuálně a v ekumenickém přesahu.

¹²⁷ Viz. *Unitatis redintegratio*, čl. 6.

¹²⁸ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 9.: „Náboženství otevírá hloubku lidského duchovního života, který je obyčejně pokryt prachem našeho každodenního života a hlukem našeho sekulárního světa. Dává zkušenost Duchá a je tím, co je nedotknutelné, inspirující úctou, konečným smyslem, zdrojem základní odvahy.“

¹²⁹ DAWSON, Christopher. *Religion and Culture*. New York: Meridian Books, 1958. s. 217.

¹³⁰ Viz. VI. oddíl.

¹³¹ Na soulad, resp. nesoulad lidské tvůrčí aktivity s mravním životem upozorňuje např. Božena Komárková. Viz. KOMÁRKOVÁ, Božena. *O svobodu svědomí*. Heršpice: EMAN, 1998. s. 31.: „Křesťan se cítí mocně spoluvinen za stíny našeho společenského života a spoluodpověden za znovuvytvoření morální stability nové společnosti. Taková stabilita se nevytváří mocenskými zásahy, ale především zdola ze soukromých lidských pozic, kde má křesťan v poslušnosti svého Pána Ježíše Krista sloužit všem svým spolubližním prostou anonymní službou, pravdivostí a čistotou svého života, věrností k závazkům a vírou nadějí v utrpení, jež přijímá z rukou Božích jako neoddělitelnou součást své životní pouti.“

2. 1. 5. (d) Kultura je zušlechťováním věcí duševních i tělesných

Zušlechťování neboli návyk¹³² spadá nezaměnitelně do etické kategorie ctností. Nedobry návyk, tedy návyk, který člověka ponižuje – neřest – zaujímá v této kapitole také určitou roli. Mravní pokrok se v žádném případě nemůže obejít bez pravidelnosti, trvalosti, nepřestálého hledání a následování dobrých, smysluplných návyků. Domnívám se, že nezáleží ani tak na tom, zda o ctnostech uvažujeme se zřetelem ke starověkému humanismu, který o ctnosti uvažoval výhradně vztažené ke člověku, nebo zda o nich přemýšlíme jazykem starozákonního, resp. novozákonního lidu. Zdatnost antického vojáka, sportovce či vojevůdce byla jistě opakovanou a snad i trvalou snahou o zušlechťování duševní i tělesné dispozice jedince. V každém případě lze takové trvalé jednání označit jako konání/žití podle určitého řádu, směrnice, **ideálu**. Hovoří-li Helmut Weber o tom, že „*představy ctností – nejinak než normy – vždy také závisejí na příslušné době a kultuře a jsou jimi formovány.*“¹³³ domnívám se, že nemá na mysli speciální normy a ctnosti rozličných malých národů a antropologických skupin polozapomenutých nebo zapomenutých, nýbrž uvažuje o diferenciacích norem v tzv. „velkých kulturách“. I když starozákonní teologie žádný katalog ctností (tak jej známe z novozákonních textů či patristiky) neuvádí, přesto je možné hovořit o „starozákonní šlechtnosti“ jako o „pravidelném“ životu podle Božího řádu, který není ničím jiným než spravedlností, spravedlností čistého srdce a lásky.¹³⁴

A protože není možné dosáhnout duševní a tělesné integrity bez lásky, je, myslím, ospravedlnitelné prohlásit, že neexistuje ani kultura bez lásky.¹³⁵ Lásky, o které křesťan věří a vyznává, že je z Boha (1 Jan 4, 7), je tou samou láskou, která by se měla vynacházet v každé kultuře. Váhu takové lásky velmi dobře zná a popisuje I. A. Iljin: „*Myšlenka, která je povzbuzená láskou, se stává záštitou rozumu, váže se k poznávanému předmětu a nabízí pravé poznání. Vůle, která je zrozená z lásky, se stává svědomitou, šlechtnou vůlí a jeví se jako pramen křesťanských hrdinských*

¹³² Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: Modlitba*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999. s. 355.: „Není divu, že ctnosti činí rozum neochvějným, když ctnost je vynikající návyk rozumové duše, který působí, že se dá jen nesnadno zviklat zlem.“

¹³³ WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. Praha: Zvon, 1998. s. 340.

¹³⁴ Srov. *Slovník biblické teologie*. Velehrad: Řím: Křesťanská akademie, 1991. s. 59.

¹³⁵ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. Citát N. Arsenjeva: s. 156.: „Láska je tedy smyslem kultury.“

skutků.“¹³⁶ Čím však je dnešnímu člověku takový hrdinský skutek, či dokonce „pramen hrdinských skutků“? Pravěkou historií odžitou na úkor bezejmenných a prostých? Pohádkou vyprávěnou milióny úst, zdomácnělou, zvnitřnělou sice, ale přece báchorkou? Je pochybné tyto hrdinské skutky, ctnosti, ctnostné povahy,¹³⁷ šlechtné jednání na počátku 21. století vůbec brát na zřetel a brát vážně?

Kultura jako zušlechťování věcí duševních a tělesných je zušlechťováním charakteru.¹³⁸ Charakter - χαραγμα, χαρακτηρ; tedy to, co bylo do člověka vyraženo, čím byl člověk ocejchován a ocejchoval se, tak jak se sám jeví a tváří, znatelně vstupuje do kultury lásky, potažmo do kultury ne-lásky a tedy smrti. Růst charakteru velmi pěkně popisuje George Santayana: „*Skupina zvyků a vášní, nazývaná marnivost, a jiná, nazývaná vkus, a jiná, nazývaná svědomí, vzrostou v jeho nitru. Každá z těchto skupin, pokud se neshodovaly od počátku nebo navzájem nespolupracovaly, bude směřovat k tomu, aby si podřídila nebo přemohla ostatní. Toto soupeření vášnivých zálib člověka tvoří jeho mravní historii...*“¹³⁹ Tvořivost, revoluční duch tvoření a ryzí duch je nezbytným předpokladem kulturního pokroku, stejně jako předpokladem pokroku umění vůbec.¹⁴⁰ Netřeba výhradně uvažovat jen o individuálním charakteru,¹⁴¹ ba naopak. Kultura nás zajímá primárně z hlediska společenského, sociologického, náboženského a etického, což dozajista nejsou kategorie vztahující se jen a pouze k individualitě. Když jsem vznesl neskromný návrh, aby byla v kultuře provždy nalézána a do ní promítána láska člověka, jakož i láska Boží, nebude jistě přijata

¹³⁶ ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 31.

¹³⁷ Starověké, novověké, reformační, osvícenské, obrozenecké, demokratické, disidentské.

¹³⁸ Viz. ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 105.: „Kultura je tedy, a dále, záležitostí povýtce heroickou, záležitostí charakterů. Budiž to jasno: jenom charakter je kulturně kladný a kulturně tvůrčí, zbabělost a opatrnictví takové být absolutně nemohou a pánové, pro něž inter arma silent musae a kteří v časech nebezpečí schlípnou, zalezou a vyčkávají, až se vichřice přezene, ačli obezřele nekolaborují se zradou, nejsou, nebyli a nebudou leč parazity kultury, i kdyby byli sebeučenější, napsali sebevíce knih a měli o sobě sebehonosivější mínění.“

¹³⁹ SANTAYANA, George. *Essays o filosofii, náboženství a umění*. Praha: Jan Laichter, 1932. s. 9.

¹⁴⁰ Srov. HOSTINSKÝ, Otakar. *Umění a společnost*. Praha: Jan Laichter, 1941. s. 133-134.: „Avšak snaha ta nabývá velkého významu pro dějinný vývoj umění, jakmile projevuje se v ní vnitřní pud velkých tvořivých duchů, jejichž osobnost lidská i umělecká je docela svá, nebývalá, netoliko podstatně jiná než průměrné osobnosti vrstevníků, nýbrž i mohutnější, vyšší, dokonalejší, a nikdy se nezastavuje, stále sama se vyvíjí a pokračuje, jak Richard Wagner pěkně to vyslovil: Duch věčně nespokojený, jenž o novém vždy sní.“

¹⁴¹ Zušlechťování věcí duševních i tělesných nelze v prizmatu ctností chápat jako individualistickou snahu, která je zaměřena výhradně na sebe. Právě kultura může být důkazem, že lidské pokušení izolovat vlastní osobu od druhých lidí stojí za klamnými formami kultury, které byly nakonec zbaveny veškerého ducha lásky, spravedlnosti a rozumu. Bernhard Häring dobře definuje tuto izolacionistickou snahu: „Pohled je zaměřen na Já; na druhého jen tehdy, pokud přitom jde o zdokonalování vlastního Já.“ Viz. HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než příkázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 92.

s podívem ta skutečnost, že zušlechtění mravů, charakteru a jejich přímý vliv na kulturu a vše, co člověka obklopuje, jsou oba bez rozdílů pod „sladkým jhem“ Kristovy lásky a jeho radostné zvěsti. Je to sám Kristus, který zušlechtuje, doplňuje nehotové, povznáší kleslé (kleslé hříchem, kleslé ztracenou silou) a oživuje polomrtvé či mrtvé.¹⁴² Být kulturním a civilizovaným člověkem znamená být člověkem mravního aktivního života.¹⁴³ To že má lidský hřích katastrofální vliv na kulturu, podařeně dosvědčuje silnými slovy H. Richard Niebuhr.¹⁴⁴

Přetváření hmotných věcí skrze lásku a krásu tak, jak o nich uvažuje např. Vladimír Solovjov,¹⁴⁵ se nekoná pouze samotnou silou daných mohutností (mohutností dobra), ale děje se prostřednictvím intelektuálních, duchovních a také fyzických sil, jejichž jednota je a má být každým člověkem účinně hledána. Anselm Grün a Meinrad Dufner spojují lidskou sílu, zdraví a vitalitu se spirituálními a mravními kritérii. Má-li jakákoliv hodnota, v našem případě hodnota zjevující se a realizující se v kultuře (ve světě), mít vliv nejen na věci utvořené, ale také na samotného člověka – tvůrce a jeho *fysis*, má být podle Grúna a Dufnera taková hodnota: a) mystagogická a ne moralizující, tzn. má uvádět do tajemství Boha a do tajemství člověka; b) osvobozující a nesmí přetěžovat, tzn. má uvádět do svobody Božích dětí, c) má spojovat, neštěpit na věřící a nevěřící, zbožné a nezbožné, dobré a zlé; d) má mít vztah k světu, neodtahovat se od světa; e) má být celostní a ne jednostranná – má naslouchat duchu i tělu; f) taková mravnost má být také pokorná, ne pyšná a rozvíjející člověka v pseudosvatosti.¹⁴⁶ Takto nastavená kritéria mravnosti, resp. spirituality, mají za následek, že se věci utvořené, jakož i vnitřní a vnější lidská podoba, zobrazuje ve své opravdové aktualitě a realitě. Zušlechtování „věcí duchovních i tělesných“ tak jde v příčinné souvislosti a právem

¹⁴² Viz. *Gaudium et spes*, čl. 58.: „Kristova radostná zvěst nepřetržitě obnovuje život a kulturu kleslého člověka a tepe a odstraňuje omyly a zlořády, které vyplývají ze stále hrozícího pokušení k hříchu. Neustále očišťuje a povznáší mravy národů. Duševní přednosti a vlohy kteréhokoli národa nebo období vnitřně oplodňuje, upevňuje, doplňuje a v Kristu obnovuje nadpřirozeným bohatstvím. A tak tím, že plní svůj úkol, církev pobízí a přispívá k zušlechtění člověka a společnosti a svou činností, i bohoslužebnou, vychovává člověka k vnitřní svobodě.“

¹⁴³ Viz. EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001. s. 27.: „Být civilizovaný nebo kultivovaný znamená být obdarován vytříbenými city, umírněnými vášněmi, přijatelnými způsoby a otevřenou myslí. Znamená to chovat se rozumě a mírně, s vrozenou citlivostí k zájmům druhých, umět se ovládat a být připraven obětovat své vlastní sobecké zájmy pro dobro celku.“

¹⁴⁴ Srov. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 211.: „Dobrá přirozenost člověka byla porušena a jeho kultura se stala zvrhlou v tom způsobu, že porušení přirozenosti vytváří zvrhlou kulturu a zvrhlá kultura porušuje přirozenost.“

¹⁴⁵ Srov. kapitolu 6. 3. 2. „Krása a láska zachraňují svět“.

¹⁴⁶ GRÜN, Anselm. DUFNER, Meinrad. *Zdraví jako duchovní úkol*. Svitavy: Trinitas, 1994. s. 44-57.

ukazuje člověka v takové důstojnosti, která mu jedině přísluší, aniž by jej činila mravně a tělesně „nevzhledným“, neřestným a opovržením hodným.

2. 1. 6. (e) Kultura je projevem Ducha svatého „Zabraňovat kulturní tvořivosti znamená omezovat liturgii ducha a srdce.“¹⁴⁷

Myšlenka kardinála Tomáše Špidlíka putuje na hlubinu pravdy o kultuře, neboť putuje na hlubinu pravdy o člověku. Je-li kultura a kulturní tvořivost poznamenávaná a poznamenána lidskými ctnostmi, neřestmi, charismaty a vůbec duchovními dary, jak o nich uvažuje křesťanská etika, pak liturgie ducha a srdce, řečeno postaru – obcuje – s liturgií Boží, a to do té míry, do jaké se Boží milost 1) po katolicku > vyprošuje a naplňuje, 2) v protestantské tradici dávné i současné > přijímá a objevuje.

Zabraňovat kulturní tvořivosti není „jen“ násilím proti duchu a srdci každého člověka, zabraňovat kulturní tvořivosti představuje křesťanu těžko pochopitelný atak proti Duchu s velkým D; v lepším případě je žalostnou kolaborací zraněné a nemocné duše s pýchou vlastní dokonalosti. Klasická symbolika větru vztažená na třetí Božskou osobu je v tématu této kapitoly více než příznačná. Nelze v žádném případě určit, jakým směrem Duch vane, odkud vane a kam vane (Jan 3, 8), i když je jeho přítomnost ve světě paradoxně natolik jasná a zřetelná a jeho uchvácení člověka bývá obvykle výsostně dramatické. Takový Duch vane kulturou právě tak samozřejmě a věkovitě, jako vane lužním lesem kdesi na okraji země. Komunikace kultury, o níž bude řeč v jedné z následujících kapitol, je možná jen díky působení Ducha svatého.¹⁴⁸ Slovo, umění a kultura – prosté Ducha – jsou a zůstanou prosté znalosti či jen dohadu o své podstatě, o své cestě a o své kráse. Slovo, umění a kultura nedbající Ducha, jsou však stále ještě na dobré cestě jej nalézt. Slovo, umění a kultura zatracující Ducha (nejedná se v žádném případě o Tillichovskou podobu sekulární kultury!), jsou nikoliv na konci, nýbrž dohlédají začátek této cesty ještě jen slabě a mlhavě. Říká-li Iljin, že: „*Evangelium vzniklo proto, aby dalo člověku svobodu Ducha, ne svobodu bez ducha – to by byla slepá a vášnivá volba záhuby; ale také ne duchovnost bez svobody – to by*

¹⁴⁷ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 153.

¹⁴⁸ Srov. RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In *Teologické texty* 7/3 1996. s. 83.: „Kultura se stává skutečnou komunikací působením Ducha, jak zdůrazňuje v citovaném článku Fedotov.“

byla formální počestnost mrtvé osobnosti; ale aby nabídlo zejména svobodu Ducha, tj. dar samostatně vnímat Božství a samostatně chodit božími cestami – zcela a dobrovolně setrávat svým duchem v Duchu Božím.“¹⁴⁹ nemám důvod, v tomto případě – teologicky – nedůvěřovat jeho slovům. Nedbat Ducha vanoucího kulturou a světem (nejen církví) a tedy vanoucího člověkem,¹⁵⁰ znamená ve své podstatě nedbat Ducha pravdy, ale také, jak píše Bernhard Häring, nedbat „Ducha krásy“ (der Geist der Herrlichkeit).¹⁵¹ Nakolik je možné, aby byl člověk již na zemi a ve svém mravním jednání „Duchem pravdy (a krásy)“ (Jan 8, 32) vysvobozen a jím prostoupen, natolik je možné a smysluplné očekávat také jeho vnější tvůrčí projev tímto „osvobozením“ inspirovaný a zesílněný.

Byl to tentýž Duch, jenž vane dějinami a kulturou, jehož spolupůsobením se stalo Slovo tělem (Jan 1, 14) a byl to tentýž Duch, který byl Ježíšem zůstaven (Jan 7, 39; 16, 7) lidem jednou a provždy jako Utěšitel, Vzdělavatel (vložený zákon), Přímlyvce, jako Síla sil. Tento Duch svatý je Tím, z něhož se narodil nikdo menší než Spasitel, který „vlévá do srdce stejného ducha poslání, jaký pobízel samého Krista.“¹⁵² Omezovat proto jakýmkoliv způsobem liturgii ducha a srdce prostřednictvím tvůrčího konání byt' jediného člověka, znamená *ipso facto* omezovat liturgii Ducha a srdce samotného Boha. Nejedná se pak pouze o pohrdání láskou a vírou, ale také o vzdávání se naděje, což jedni považují za hříšnost, druzí za bláznivost. Realistické a střízlivé oceňování lidských, zvláště uměleckých tvořivých sil, není, jak by se mohlo zdát, omezováním Ducha v člověku. Paul Tillich správně poukazuje na zhodnocení lidské a umělecké tvořivosti, která je omezována svojí subjektivitou – stylem, který používá, místem, kde žije, a prostředky, které má k dispozici.¹⁵³ Tato lidská subjektivita je přesto velice žádoucí, třebaže je nezbytno, aby celá její mohutnost **nebyla** spojována a **identifikována** přímo s Duchem svatým, stejně jako nemá kultura a náboženství tentýž obsahový výměr.¹⁵⁴ Metody a způsoby, jak v tomto rozlišování pomoci, jsou různé.

¹⁴⁹ ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 24.

¹⁵⁰ Bruce J. Nicholls nazývá Ducha svatého „misionářem napříč kulturami“ (cross-culture missionary). Srov. NICHOLLS, Bruce J. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. InterVarsity Press, 1979. s. 67.

¹⁵¹ HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens. II. Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*. Freiburg: Herder, 1989. s. 113.

¹⁵² *Ad gentes*, čl. 4.

¹⁵³ Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 71–72.

¹⁵⁴ GORRINGE, Timothy. *Furthering Humanity: A Theology of Culture*. Aldershot: Ashgate, 2004. s. 47. „Argumentoval jsem, že náboženství a kultura nemají být od sebe oddělovány, ani ztotožňovány.“

Katolictví a pravoslaví upíná své naděje v účinnou modlitbu, znalosti a představy o podstatě křesťanské estetiky, zatímco protestantství poukáže umělci a kulturně tvořícímu člověku na všeplatnost a hodnotu Božího Slova, které je podle J. B. Součka: „*soudem a hranicí lidského tvoření.*“¹⁵⁵

2. 1. 7. (f) Kultura je také v pravém slova smyslu spojena s kultem¹⁵⁶

Nejen křesťanské náboženství je známo svou svátostnou liturgickou Bohopoctou, tedy svými svátostnými obřady a projevy, svým **kultem**,¹⁵⁷ svým neustálým hledáním ideálů dobra, pravdy a krásy.¹⁵⁸ Tato Bohopocta a tyto obřady, jak píše Karl-Heinz Peschke: „*vyjadřují lidskou víru a lásku, bázeň a klanění ve vnějších liturgických úkonech.*“¹⁵⁹ Bohopocta je v křesťanském smyslu prováděna prvotně veřejně, a jak hovoří konstituce *Sacrosanctum Concilium*, „*z hlediska účinnosti se jí žádá jiná činnost církve titulem ani stupněm nevyrovná.*“¹⁶⁰ Formy kultu jsou rozličné a jejich analytické vypočítávání nemá pro tuto práci většího smyslu. Započítáme-li legitimně mezi formy Bohopocty liturgické úkony, svátosti/svátostiny, svěcení dní, svátků, uctívání kultovních míst, předmětů, obrazů, sliby či závazky, jsou tyto formy podle křesťanských vyznání: 1) úctou k Bohu, která náleží jedině jemu, 2) prostředkem lidské spásy, který ho s Bohem zvláštním způsobem spojuje. Oba dva body odpovídají katolickému pojetí kultu, ale přesto jeho možný obsah zdaleka nevyčerpávají; zůstávají nepřenositelně izolované. 3) Také reformační podoba kultu, jak ji popisuje J. L. Hromádka, je „*v podstatě zvěstováním Slova Božího*“¹⁶¹ a obecný svátostný charakter kultu nepředpokládá. Přesto v ní lze nalézt příklad a svědectví, jak esteticky střízlivé formy umění mohou být vtěleny do křesťanského kultu reformačních církví.¹⁶²

¹⁵⁵ SOUČEK, J. B. *Slovo Boží a tvořící člověk*. Praha: Kalich, 1944. s. 7.

¹⁵⁶ Srov. DAWSON, Christopher. *The Historic Reality of Christian Culture: A Way to the Renewal of Human Life*. New York: HarperCollins, 1960. s. 72.: „Primární kulturní aktivitou bylo uctívání.“

¹⁵⁷ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 154.: „Není náhodou,“ píše Florenskij, „že slovo kultura pochází od slova kult. Kultura je ústrojný systém prostředků, jimiž se uskutečňuje a zjevuje hodnota přijatá jako absolutní. Z toho důvodu je předmětem víry. Víra určuje určitý kult, kult pomáhá pochopit svět, a z toho pochází kultura.“

¹⁵⁸ *Ibidem*. s. 49.: „Křesťanství není jediným náboženstvím. Jsou také jiná. Všechna hlásají krásné ideály, ale slouží všechny tyto ideály tomuto životu?“

¹⁵⁹ PESCHKE, Karl-Heinz. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 110.

¹⁶⁰ *Sacrosanctum Concilium*, čl. 74.

¹⁶¹ HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 415.

Jaký je tedy vztah obecné kultury ke kultu a kultu ke kultuře? Je možné říci, že kultura může a, jak se domnívám, také má být universálním (nikoliv absolutním) kultem, tedy Bohopoctou, jako jí samozřejmě může být a nezdá se bývat v nejintenzivnější podobě samo umění?¹⁶³ Katolická teologie jde ještě o krok dál. Neváhá zařadit mezi určité formy Bohopocty **chléb** – jak plod lidské práce, tak chléb svátosti Kristova těla, a také **víno**, které se dostává na oltář,¹⁶⁴ a tím více méně ukazuje své (pružné) limity toho, co lze považovat za kulturní tvoření a za kulturní projev s přesazným nárokem. Bernhard Häring pak označuje za kultické křesťanské jednání vše, „*čím člověk posvěcuje sebe a celé své konání ke službě Boží.*“¹⁶⁵ Tomášem Špidlíkem představený model krásna, tzn. „*proměna hmoty tím, že se do ní vtělí vyšší, nadhmotný princip*“,¹⁶⁶ lze velmi dobře aplikovat i na model kultury obecně. Spojení kultury s kultem (se zřetelem k jejímu „*nadhmotnému principu*“) nutně předpokládá, samozřejmě v oblasti křesťanské civilizace, určitý kristologický smysl – princip.¹⁶⁷ Potom můžeme říci: Je-li konečnou pozemskou metou a posledním cílem kultury a umění člověk a jeho „*ultimate concern*“, pak je jím, slovy Tomáše Špidlíka, „*člověk s velkým Č, kterého definujeme jako „obsah veškerého umění“.*“¹⁶⁸ Avšak pohlédneme-li na stejný problém očima křesťanského ekumenismu, musíme konstatovat, že celý svět, tedy celá ekumena, je zodpovědná za duchovní-kultovní náplň kultury už z hlediska své katolicity, obecné společenskosti.¹⁶⁹ Jako se, píše Peter Neuner, „*katolická církev naproti tomu nachází po celém světě, pokrývá jej jako vinná réva*“,¹⁷⁰ tak zůstává kultovním úkolem kultury společná oslava Boží velikosti, společná oslava

¹⁶² Srov. SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 131.: „Prostota a střízlivost našich bohoslužeb, jež není bez estetických kladů, má proto své hluboké oprávnění a trvalou platnost.“

¹⁶³ Srov. RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In *Teologické texty 7/3 1996*. s. 82.: „Do této linie se řadí studie Pavla Florenského, jež studiem jvu kultury došel k objevu, že jádrem kultury je *cultus*.“

¹⁶⁴ Viz. VRÁNA, Karel. *Eucharistie a kultura*. In *Eucharistie Mysterium fidei*. Svitavy: Trinitas, 2002. s. 127–128.

¹⁶⁵ HÄRING, Bernhard. *The Law of Christ*. Plymouth: The Mercier Press, 1963. s. 127.

¹⁶⁶ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 85.

¹⁶⁷ Expanzí, resp. různými formami inkulturace, dospěl svět k jisté míře velmi těžko definovatelné jednoty, kterou např. Arnold J. Toynbee nazývá „*Velkou společností*“, jejíž jednota nespočívá „*pouze*“ na nyní již společné historii, ale také na jednotě, či sjednocování jejich duchovních hodnot. Viz. TOYNBEE, Arnold J. *Civilization on Trial*. London: Oxford University Press, 1949. s. 158.

¹⁶⁸ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 49.

¹⁶⁹ Na obecné kultovní úkony v povaze lidských tvůrčích činů upozorňuje Nikolaj Berďajev ve své „*etice tvořivosti*“. Srov. kapitolu 6. 2. 2. „*Kultura ducha a etika tvoření (ad 3)*“.

¹⁷⁰ NEUNER, Peter. *Ekumenická teologie: hledání jednoty křesťanských církví*. Praha: Vyšehrad, 2001. s. 18.

lidské naděje být lepší, překonat sám sebe, dojít smíření a svatosti.¹⁷¹ Domnívám se, že proměňovat svět, měnit tvářnost civilizace, potažmo celého vesmíru, je prvořadou úlohou člověka.¹⁷² V tomto bodě je teprve viditelný počátek jakéhokoliv smysluplného a pravého kultu, neboť v tvůrčím konání, které je obecně vytrženo z „každodennosti“ a ostentativní obyčejnosti novostí a novým hledáním forem, jsou již vnitřně přítomné „hodnoty a bohatství kulturní tvorby“.¹⁷³ Podobným způsobem nahlíží tuto skutečnost Tomáš Špidlík.¹⁷⁴

Je nemyslitelné, aby křesťanstvím prostoupená kultura (stejně jako kultury přírodních národů) jakýmkoliv způsobem „využívala a používala“ kulturu k propagaci určitého náboženství. Kultura je vždy tím, do čeho se vtěluje Bůh, ne naopak. Nesamostatnost, nezávislost a hrubá nesvoboda mají v hloubi své podstaty na svědomí to nejhorší: **totální** 1) sekularizaci a 2) ateizaci společnosti, 3) vyprázdňení sebe samé, 4) bezbřehou kenozí lidského smyslu žít.¹⁷⁵ Nesvoboda je pak v etickém smyslu zcela proti lásce a proti spravedlnosti. Obojí, láska i spravedlnost, jsou nezadatelné skutečnosti, beze kterých žádná kultura nemůže zdravě a plně existovat. Bývá-li pak umělec a člověk kulturně tvořící nazýván knězem či oslavovatelem Boží jsoucnosti, je výsledek jeho duchovního snažení právem označován jako prostředek kultu nebo může být dokonce považován za ikonu božskosti (Solovjov). Kultura je kultovou záležitostí všude tam, kde se člověk hotoví k oslavě Boha vším, co je v něm dobré, i nedokonale dobré. Kultura není kultem pouze tehdy, neupíná-li se k Bohu, kterého buďto nemá, nebo nezná, nebo odmítá. A kultura není kultem zvláště v tom případě, kdy si její tvůrci přestanou být vědomi konečnosti své, jakož i konečnosti kultury, ať je tato kultura

¹⁷¹ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 343.: Kultura... „musí zůstat spojena s „kultem“ Božím, a tak nacházet svůj duchovní význam.“

¹⁷² Srov. Pontifical Council for Culture 1999. *Towards a Pastoral Approach to Culture*. „Kultura existuje pouze skrze člověka, v člověku a pro něj. Je čistě lidskou aktivitou, lidskou inteligencí a emocemi, které vyžaduje lidství pro porozumění lidským zvykům a etice. Kultura je člověku tak přirozená, že lidská přirozenost může být zjevena pouze skrze kulturu.“

¹⁷³ BERDAJEV, Nikolaj. *Filosofie svobody. 2 díl. Původ zla a smysl dějin*. Olomouc: Votobia, 2000. s. 159.

¹⁷⁴ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 32.: „Svoboda vytváří vztahy mezi lidmi a celým vesmírem, a tím se stává nenahraditelným prvkem proměny společnosti a kosmu. Jednotlivý člověk by nemohl být skutečně svobodný. V jednom článku Brockhausovy Encyklopedie definuje Solovjev problém svobody jako problém „pravdivých vztahů mezi existujícím jednotlivcem a univerzalismem, nebo jako problém stupně nezávislosti, která přísluší části celku“. Tímto způsobem máme chápat povinnost „řídít svět“, prosazovat představy, vytvářet kulturu.“

¹⁷⁵ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 153–154.: „Evdokimov proto odmítá formuli, podle které by mělo křesťanství „používat kulturu“. V takové situaci „kultura začíná pociťovat, že je pouze trpěná, že je cizím tělem, které se

jakákoliv, ať je kdekoliv.¹⁷⁶ Je však třeba mít na paměti, že kult a jeho rozličné formy mají přesahovat hranici běžnosti a každodennosti. Tuto podmínku klade např. Paul Tillich, který požaduje po kultu, aby tvořil své formy „*mimo zkušenost každodenního života a aktuální situace*“.¹⁷⁷ Úlohou kultu je pomoci vyzdvihnout člověkem stvořené či spolutvořené věci „*do světla věčnosti*“.¹⁷⁸ Jelikož služba kultury a lidská služba v kultuře je primárně (vztahovou) realizací mravnosti, má pravdu Václav Černý, když ztotožňuje tvořivost lidského života s nepřestálou **modlitbou**, jejíž všeobecná hodnota tkví právě v tom, že nejde, Černého slovy, o „*stav privilegovaný a výjimečný*“,¹⁷⁹ ale o nepřetržitý stav vnitřního lidského boje. **Kulturní tvoření je pak modlitbou** (dialogem člověka s Bohem) a v nejširším slova smyslu kultem v tom případě, promítá-li se do lidské tvořivosti¹⁸⁰ intimní poznávání Boha a radost z tohoto poznání. Domnívám se, že tento obecný (nejširší) smysl kultovní úlohy kultury lze srovnávat s Tillichovou definicí „*theonómie kultury*“, v níž a skrze níž směřuje člověk ke svému poslednímu zájmu (ultimate concern).¹⁸¹

2. 1. 8. (g) Kultura je pozitivní hodnotou; Společnost jí a v ní žije, utváří se, roste a vzkvétá

Αἰσιος označuje jsoucno hodné a přiměřené. Αἰσιουν znamená pokládat někoho za hodna, činit hodným, oceňovat, schvalovat, usilovat o něco a něco požadovat.¹⁸² Novozákonní přínos etice dobra je velmi dobře vidět v Pavlovském listu Římanům: „*Soužení a úzkost padne na každého, kdo působí zlo, předně na Žida, ale i na Řeka, avšak sláva, čest a pokoj čeká na každého, kdo působí dobro, předně na Žida, ale i Řeka*“ (Řím 2, 9-10) Katolická etika chápe hodnotu, jako „*abstraktně pojatou dobrotu dobra... jako postoj, kterým člověk odpovídá na dobro, např. věností, úctou,*

používá podle potřeby, a proto odchází, stává se samostatnou, sekularizovanou, ateistickou.“ Proto má právo být považována za projev Ducha.“

¹⁷⁶ Srov. MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Řím: Křesťanská akademie, 1967. s. 36.: „Místo co by kultura zaměřovala své vlastní dobro, které je dobrem pozemským, k životu věčnému, hledá svůj svrchovaný cíl v sobě samé, a tímto cílem je vláda člověka nad hmotou.“

¹⁷⁷ TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 219.

¹⁷⁸ Ibidem. s. 219.

¹⁷⁹ ČERNÝ, Václav. *Bůh*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 110.:

„Nemám za to, že by se měl člověk tuze modlit jinak než celým svým životem a jeho bojem.“

¹⁸⁰ Za zmínku stojí Huizingova studie „*o původu kultury ve hře*“, kde se téma „*kultu*“ objevuje u počátku hry jako svébytného tvůrčího fenoménu. Srov. kapitulu 2. 1. 7. (f) „*Kultura je také v pravém slova smyslu spojena s kultem*“.

¹⁸¹ Viz. kapitoly 7. 3. 3. „*Autonomie, heteronomie, theonomie*“ a 7. 3. 4. „*Tvoření kultury, umělecké dílo a jeho místo v „Ideal of Holy Emptiness*“.

poslušnosti.¹⁸³ Bez ohledu na to, jakou míru objektivitu, resp. subjektivitu, přikládá kdo přirozenému zákonu (srov. katolické stanovisko x situační etiku a její obecný odpor ke zevšeobecňování mravních situací a jejich řešení), je více než jasné, že mravní rovnováha je hledána všemi lidmi bez rozdílu. *Regressus ad infinitum* v hledání zodpovědných zdůvodnění a autoritativních (církvních) rozhodnutí je křesťanskými teology a etiky považován již za přežitý a opuštěný. Je znovu objevována a doceňována hierarchie hodnot. Helmut Weber se právem dotazuje filosofie a humanitních věd, „*jak mohou lecčím přispět k tomu, jak lze chápat člověka a jeho dobro, nebo co pro člověka znamenají základní hodnoty, jako třeba život, zdraví nebo sexualita*“.¹⁸⁴ Základní hodnoty jsou mu hodnotami **pozitivními**, které mohou a musí mít nezpochybnitelně pozitivní vliv na lidský život či zdraví.¹⁸⁵ Pozitivitu hodnot dokládá a hlavně předpokládá i katolické magisterium. Oceňuje jejich prostřednictví mezi člověkem a Bohem, rozumí jejich vlastní hodnotě vložené do nich Bohem, vztahuje je k časnému řádu člověka.¹⁸⁶ Hodnota obecně – *bonum commune* – (hledaná a požadovaná i pro samotnou kulturu) si nárokuje spolupráci celého lidského společenství. Velice přesně osvětluje danou věc H. Richard Niebuhr, když říká, že: „*Svět kultury je světem hodnot*“.¹⁸⁷ Nikoliv nesmyslně bývají tzv. lidské hodnoty (vzniklé uprostřed společnosti jako záruka smysluplné kooperace) výjimečnou výzvou všem lidem, věřícím i nevěřícím.¹⁸⁸ Tato obecná pozitivní hodnota, mající za sebou počáteční nasměrování k Bohu a dobru, dává fenoménu kultury zvláštní odstín: život společnosti, její růst a utváření tak od samého základu patří do sféry základní lidské spirituality. „*Kultura je*“, říká Terry Eagleton, „*tedy ve stejné míře záležitostí překonání sama sebe i*

¹⁸² Viz. SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému Zákonu*. Praha: Kalich, 1997. s. 37.

¹⁸³ SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997. s. 72.

¹⁸⁴ WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. Praha: Zvon, 1998. s. 170.

¹⁸⁵ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 343.: „Vedle náboženství se souhrn pozitivních hodnot, kterými žije společnost, nazývá „kulturou“.“

¹⁸⁶ *Apostolicam actuositatem*, čl. 7.: „Všechno, co tvoří časný řád, totiž hodnoty života a rodiny, kultura, hospodářství, nízná umění a zaměstnání, instituce politického společenství, mezinárodní vztahy apod., i jejich rozvoj a pokrok, jsou nejen prostředky k dosažení posledního cíle člověka, ale mají i vlastní hodnotu vloženou do nich Bohem, ať je uvažujeme samy o sobě nebo jako části veškerého časného řádu: „Bůh viděl všechno, co udělal, a hle bylo to velmi dobré“ (Gn 1,31). Tato jejich přirozená hodnota získává zvláštní důstojnost z jejich vztahu k lidské osobě, k jejíž službě jsou stvořeny. Konečně se Bůh rozhodl všechno, přirozené i nadpřirozené, v Ježíši Kristu shromáždit vjedno, „aby on sám měl ve všem prvenství“ (Kol 1,18).“

¹⁸⁷ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 34.

¹⁸⁸ Srov. *Apostolicam actuositatem*, čl. 27.: „Také společné lidské hodnoty nezřídka vyžadují podobnou spolupráci křesťanů sledujících apoštolské cíle s těmi, kdo se ke křesťanství nehlásí, ale tyto hodnoty uznávají. Takovou dynamickou a uvážlivou spoluprací, která má velký význam pro časnou činnost, vydávají laici svědectví pro Krista, vykupitele světa, a pro jednotu lidské rodiny.“

seberealizaci.¹⁸⁹ Kultura a hodnota dobra/dobrého¹⁹⁰ se mají k sobě takto: plné lidství bez nich není možné. Plné lidství je bez nich nemyslitelné.¹⁹¹ Člověk, spolupůvodce pozitivních hodnot, je má rozvíjet a naplňovat podle Stvořitelského plánu, přičemž však není řečeno, že by primárním úkolem kultury bylo dosažení plného lidství všech lidí. Domnívám se, že člověk-křesťan je determinován (paradoxně opět pozitivně) nejspíše jen tím, že tak či onak, bez ohledu na své vlastní-svéprávné spolutvořitelské úsilí,¹⁹² patří on a všechno, co mu patří, výhradně Bohu. Mělo by mu patřit a má mu patřit. „... *ať svět nebo život nebo smrt, přítomnost nebo budoucnost, všechno je vaše, vy však jste Kristovi a Kristus je Boží.*“ (1 Kor 3, 22 b-23) Nemělo by se nikdy stát, aby „*Bůh*“, jak píše Jacques Maritain, „*se stal jen jakousi ideou.*“¹⁹³

Myslím si, že v rámci protestantského pojetí kultury lze kulturu jako pozitivní hodnotu rozšířit skrze Tillichovo pojetí mravnosti coby setkávání osoby s osobou.¹⁹⁴ To se neděje prostřednictvím ideálních mravních norem v jejich **ideální** viditelné podobě, tzn. v nadpřirozeném obrazu lidského díla, ale děje se prostřednictvím mravnosti v její **reálné** podobě. Do oblasti **pozitivity kultury** tak přispívá mravní jednání, jeho dosah a výsledky i tím, že dochází ke sdílení sice nedokonalého, ale pravdivého obrazu toho, kým člověk ve skutečnosti mravně je. Celá kultura a její křesťanská inkulturace bytostně závisí na faktu, aby vždy docházelo k inkulturaci těch hodnot, které jsou – ať v negativním či pozitivním smyslu – součástí člověka, a tím jej společnosti vymezují a oba chrání (!) jako osobu respektování hodnou a v určitém slova smyslu také pravdivou. Reálný a nezahalený pohled na lidskou mravnost a současně povinnost ukazovat sebe sama druhému ve skutečném světle, jsou základními požadavky křesťanské spravedlnosti. Shoduje-li se v Janově evangeliu „vidění“ s „vírou“ (Jan 14, 8n: „*Filip* ?

¹⁸⁹ EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001. s. 12.

¹⁹⁰ U H. Richard Niebuha čteme: „Co lidé udělali a co dělají, musíme přijmout, je zaměřeno k účelu; je zamýšleno k tomu, aby sloužilo dobru.“ Viz. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 34.

¹⁹¹ Slov. *Gaudium et spes*, čl. 53.: „K lidské osobě patří to, že nemůže dospět k pravému a plnému lidství jinak než prostřednictvím kultury, to znamená záměrným rozvíjením hodnot přírody a ducha.“

¹⁹² Jak o tvořitelském úsilí a odpovědnosti člověka smýšlel Václav Černý, s jehož výkladem se ztotožňuji, si žádá tento delší citát. ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 105.: „... první hřích je obdařen svobodou novou, jež zůstávajíc i nadále důkazem Božího synovství – neboť to mu vzato není -, stává se zároveň prokletím, jeho úzkostí – totiž povinností, prací, tvorbou: a právě tato úzkost, fakt, že je tentokrát na člověka vložena jako tíha i úkol, ji konečně justifikuje: teprv nyní je člověk zdůstojněn, teprv nyní může si jí, osud absolutního daru boží libovůle, zasloužit.“

¹⁹³ MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Řím: Křesťanská akademie, 1967. s. 37.

¹⁹⁴ Viz. Tillichova definice mravnosti v kapitole 7. 3. 5. „Na hlubinu kultury neboli všelidský strach ze strachu a úzkosti“.

mu řekl: „Pane, ukaž nám Otce, a víc nepotřebujeme!“...), tzn. chci vidět Pravdu a chci v ní uvěřit, v rovině inter-personální zakládá touha vidět druhého člověka v jeho skutečné podobě¹⁹⁵ také skutečnost vzájemné vážnosti, důvěry, lásky a úcty.

2. 1. 9. (h) Kultura je chápána jako příprava na evangelium¹⁹⁶

Pomineme-li specificky nenáboženský (ateistický) pohled na kulturu,¹⁹⁷ kdy je kultura považována za cosi materialisticky sprostého, tmářského a nihilistického, je možno prohlásit, že civilizované národy a národy nově vznikající přijímaly Kristovo evangelium již skrze kulturu více méně pokřesťanstělou.¹⁹⁸ Toto historické intermezzo nemá nic společného s ruskou teologií, která k našemu tématu přispívá naopak jedinečnou a zdařilou teologickou argumentací. Odvážnou tezi, se kterou lze souhlasit, ovšem kterou lze, myslím, i doplnit, představil I. A. Iljin: „*Celá historie křesťanství není vlastně nic jiného než jediné a velké hledání křesťanské kultury.*“¹⁹⁹ Není tedy i naopak celé údobí kultury „jedním a velkým“ hledáním křesťanství? Není kultura jakýmsi prae-evangeliem s právoplatností zcela autonomní, nebo se naopak skutečnosti Božího slova a jeho hlásání vůbec netýká?

Misijní dekret *Ad gentes* pokládá za přípravu na evangelium „*plán Boha Otce*“, který je uskutečňován jednotlivými lidmi formou nových a nových pokusů.²⁰⁰ V předchozích kapitolách bylo řečeno, že kultura je a má být tvůrkyní a nositelkou pozitivních hodnot. Její prae-evangelní, tedy „Bohem plánovaná“ úloha končí v tom bodě, kde začíná a

¹⁹⁵ Tento požadavek na člověka „beze lži“ nalezneme ve starozákonních a novozákonních textech na mnoha místech. Např. Oz 4, 2; 7, 1; Jer 9, 7; Nah 3, 1; Mt 5, 37; Jak 5, 12; 2 Kor 1, 17n; Kol 3, 9n; Ef 4, 25; Sk 5, 1-11. etc.

¹⁹⁶ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 152.

¹⁹⁷ Tzn. období ruského bolševismu, včetně jeho dějinných odnoží realizujících se ve státech střední a východní Evropy, jižní Ameriky a dálného Východu kdysi i dnes.

¹⁹⁸ Ruský národ je smutným příkladem obojího – záště vůči kultuře i záště vůči Bohu. Je podivuhodné, jakým způsobem se v dějinách ruský lid doslova vrhal tu k Bohu, tu ke kultuře bez Boha. Jeden z nejpodařilejších pramenů k této otázce lze nalézt u André Gida v knize *Návrat ze Sovětského svazu*. I. A. Iljin v již citovaných „Základech křesťanské kultury“ analyzuje tento problém na s. 23. takto: „Je známo, že toto veliké hledání předkládalo i extrémní učení: jedni byli připraveni zamítnout ve jméno Krista pozemskou kulturu a celý svět, v rámci něhož je tvořena; a druzí byli připraveni přijmout až příliš mnoho pozemského a světského – až k zániku Kristova Ducha. Ale křesťanská církev se vždy snažila najít mezi těmito extrémny nějakou střední, životně moudrou cestu, která by spolehlivě vedla od Krista k světu – zakořeněná v Kristu by jeho paprsky tvořivě vyživovala tkáň lidského života. Tuto cestu nyní určitě schválně každý, kdo pomýšlí na budování křesťanské kultury.“

¹⁹⁹ ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s.

23.

²⁰⁰ *Ad gentes*, čl. 3.

přichází pravé evangelium (inkulturace Božího slova), avšak život kultury samozřejmě nekončí. Její prae-evangelní hodnota tkví v tom, že kultura je nezbytnou formou, prostorem a místem, do kterého přichází křesťanská zvěst v hlásaném Božím slově. Joseph Ratzinger poukazuje na kulturu a její „**adventní dynamičnost**“, která uschopňuje její členy k poznání křesťanské zvěsti v jakémsi přirozeném, zděděném „biologickém“ smyslu.²⁰¹ Jako si nelze přestavit náboženství (víru) bez člověka, nelze si představit ani Kristovu zvěst a náboženství bez kultury.²⁰² Kultura je dozajista jedním ze zdrojů života, ale jediným pravým zdrojem lidského života je pouze **evangelium**.²⁰³ Kvalitativní rozdíl mezi kulturou a evangeliem, zde spíše mezi uměním a evangeliem, dobře postihuje Mariasusai Dhavamony.²⁰⁴ Tím je také vysvětlen význam a hodnota předložky „prae“ v jejím služebném a dočasném smyslu. Boží slovo se sice vtěluje do kultury a bere na sebe její formy, stejně tak i kultura do sebe vstřebává hodnotu Božího Zjevení, ale v obojím případě existuje, v jistém slova smyslu „**substanciální**“ mez, kterou ani evangelium ani kultura překročit nemohou. Netřeba uvažovat o míře prostřednictví kultury mezi člověkem a Bohem nijak počtářsky. Evangelium zkrátka připravuje člověka na setkání/setkávání s Bohem. Je opravdovým a jedinečným setkáním **člověka s Bohem**, kdežto kultura primárně připravuje člověka na setkání s **druhým člověkem**²⁰⁵ – je prostředkem jejich komunikace a místem střetávání lidské mravnosti. Teze o inspirovanosti Písma (protestantismus versus katolicismus) na tom nic nemění. Bernhard Häring, zabývá se tématem „prae-evangelizace“, je toho názoru, že se člověk před tím, než přijmul evangelium, „musel naučit jisté filosofii, jistým etickým formám, mravnímu systému a určité teorii přirozeného mravního zákona“.²⁰⁶ On i jeho kultura měla být a má být zhodnocena a přirozeně zkvalitněna ještě **dříve**, než

²⁰¹ Joseph Ratzinger uvažuje o kulturách také v tom smyslu, že „nekřesťanské kultury“ čekající na Kristovo evangelium v sobě mají „adventní dynamičnost“, která jim následné setkání se Slovem Božím činí od počátku srozumitelnějším a snazším. Srov. RATZINGER, Joseph. *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Bod 1, oddíl C. Zdroj: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM>.

²⁰² Dobrou myšlenku přináší H. Richard Niebuhr. Zabývá se tezí Martina Dibelia o tom, že Ježíšova slova a jeho učení nejsou primárně určeny jako „pravidla pro kulturu“. Proto jsou-li Kristova slova uplatňována za taková pravidla pro kulturu, nelze se divit, že tato pravidla nemohou zodpovědět všechny otázky každodenního života.“ Srov. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 71.

²⁰³ Srov. *Lumen gentium*, čl. 20.

²⁰⁴ Srov. DHAVAMONY, Mariasusai. *The Christian Theology of Inculturation*. In *Inculturation Gospel and Culture*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995. s. 26.: „Nemůžeme říci, že zjevení je odděleno od kultury, zjevení bere na sebe kulturní formy pro komunikaci a své vyjádření. Ale také nemůžeme říci, že zjevení je imanentně přítomno uvnitř kultury v tom smyslu, jako by (zjevení) bylo produktem kultury.“

²⁰⁵ Jedná se v podstatě o etiku kultury, jak ji promyšlí Albert Schweitzer. Viz. kapitola 7. 2. 1. „Podstata kultury“.

okusí Božího slova. Měla se stát úrodným polem. Evangelium, slovy Romana Guardiniho, „*otevřít ve věřícím novou, nejen hlubší, nýbrž jinakou vnitřnost: „skrytu býti s Kristem v Bohu“*“.²⁰⁷ Kultura nemá prostředky, jak by mohla „otevřít tuto specifickou vnitřnost“ a ani jí to nepřísluší. Je ovšem schopna otevřít „mravní vnitřnost“ jak v její duchovní, intimní dimenzi, tedy v lásce, tak i v její dimenzi tvůrčí – tvůrčích skutcích lásky (Solovjov).²⁰⁸ Kdesi v předchozích kapitolách jsem označil kulturu za boholidskou,²⁰⁹ stejně jako je jí přisuzován velmi velký tvůrčí potenciál na budování Božího království na zemi.²¹⁰ Znatel této problematiky z nejpovolanějších nám dává za pravdu.²¹¹ Aby bylo možno uhájit kulturu s její prae-evangelní hodnotou a uhájit ji jako souběžný a potřebný element počátku křesťanské společnosti, je potřeba rozptýlit pochybnosti o tom, že církve (církve) jsou z titulu své struktury stále jaksi v závěsu za „opravdovou“ kulturou, že jí stále dobíhají, že jí nestačí.

Tezi o věčné opožděnosti církvi za kulturou nemohu přijmout. „*Církev zkouší s kulturním zpožděním následovat svět na jeho vlastní rovině...*“²¹² dedukuje Marko I. Rupnik. Soudí, že protestantské církve jsou na tom přece jen lépe. Dle jeho pohledu se sice lépe přizpůsobují „realitě“ světa, avšak ke své škodě „*vznikají, v kulturních termínech, jako hybrid*“.²¹³ Domnívám se, že církve nejen že nedohánějí kulturní běh a nespočetné kulturní revoluce sotva postřehují, nýbrž je tomu přesně naopak. Právě v církvi se v rovině geografické, dějinné a kulturní odehrává ta zásadní inkulturace, totiž inkulturace Kristova evangelia, která nemůže být už z principu věci nahlížena jako „zpožděná“. Na tuto skutečnost upozorňuje Ctirad V. Pospíšil slovy o „*nadkulturním*“.

²⁰⁶ HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus: Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Band II. Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*. Freiburg: Herder, 1989. s. 239.

²⁰⁷ GUARDINI, Romano. *Křesťanství a kultura*. Stará Ríše na Moravě, 1931. s. 15.

²⁰⁸ Srov. kapitolu 6. 3. 2. „Krása a láska zachraňují svět“.

²⁰⁹ Bůh je přítomen v kultuře svým Slovem a také jako tvůrce řádu (Althaus). Člověk je přítomen v kultuře jako její tvůrce a jako člověk poznamenaný hříchem. Srov. výklad Tomáše Špidlíka. Viz. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 155n.

²¹⁰ Srov. Tillichovu a H. Richard Niebuhrovu kritiku církve za to, že se dostatečně nevěnuje „každodennímu uskutečňování Božího království na zemi“ v analytickém diskurzu kapitol 7. 3.n a 7. 4. n.

²¹¹ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 155: „Kultura jako boholidská obsahuje dvojí prvek: prvek věčný a prvek pomíjející. Rozdělení těchto prvků vede neodvratně k úpadku kultury. ... Berďajev zde mluví o náboženství všeobecně, zato Čaadajev, Gogol, Florenskij, Ivanov kladou důraz na víru křesťanskou, ne na jakoukoli víru. Smysl umění je u nich totéž co budování Božího království.“

²¹² RUPNIK, Marko Ivan. *Otázka kultury*. In *Spiritualita, formácia a kultura*. Velehrad: Refugium, 1995. s. 161.

²¹³ *Ibidem*. s. 161.

2
 „rozměru kultury“.²¹⁴ Je tedy vůbec nesmyslné diskutovat o tom, zda a jak se církev přizpůsobuje „světu“, neboť skutečnost, že inkulturace křesťanské zvěsti přináší do „světa“, a tedy do kultury „nadkulturní rozměr“ v podobách, slovy Pospíšilovými: „lásky, pokory a chudoby“,²¹⁵ hovoří sama za sebe. Že církev není „oděna“ do různých kulturních forem, padá na vrub samotné skutečnosti, že církev a kultura nejsou totéž a evangelium a kultura pocházejí ze zcela jiného pramene. Jejich souvislost v pohledu křesťanské teologie je ovšem velmi těsná. Jan Pavel II. dokazuje tuto souvislost na textu z Řím 8, 20. Tvorstvo, svět podrobený nicotnosti „získává v Ježiši Kristu své původní spojení se samým Božím zdrojem moudrosti a lásky“.²¹⁶ Kultura, potažmo svět proto od Zjevení Božího Syna-Slova neočekává skutečnosti, které by dříve neznal a které by mu byly zcela cizí. Tajemství a hodnota prae-evangelní úlohy kultury tkví právě v tom, že člověk obhospodařující zemi svým tvůrčím konáním očekává Zjevení ne jako „nový počátek“ nového světa, ale jako „nový počátek“ světa starého.²¹⁷ Všecka tvůrčí lidská práce nemá mimo toto očekávání žádný smysl, neboť to by ji navracelo do stavu přírodních národů, ve starozákonním kontextu kamsi do absolutní Kainovy beznaděje nad vlastním osudem.

Je-li kultura v uvažování Václava Černého „naprosto účastna povahy svobody“, je-li „kultura samou svojí podstatou dobrodružstvím, je největším dobrodružstvím Života. Kultura je sázka. Sázka na úspěch možného významu slova člověk.“,²¹⁸ je zcela mimo rozumnou představu, aby církev a církve zůstávaly k těmto zcela nepochybně vysokým hodnotám hluché a slepé. Tam, kde církve vyjadřují svou „dočasnou hluchotou, slepotou či ne-citelností“ nezájem o současnou kulturu (*current culture*), vznášejí tak způsobem navýsost gentlemanským pochybnosti o svobodě kultury, potažmo člověka, o významu „slova člověk“, jaký tato nová (nepochopená) kultura o člověku má. Kdyby byla platná Rupnikova teze o „dohánění kultury“, podléhal by člověk, resp. církev pudům, přesně dle Freudových představ a vzorů. Takový zpozdilec by na tom byl ještě o mnoho hůře než „Freudův“ jednotlivec, který je „vystaven působení svého přítomného

²¹⁴ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Tajemství víry jako model inkulturace*. In *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologické fakulty Trnavské univerzity, 2003: s. 224.

²¹⁵ *Ibidem* s. 224.

²¹⁶ *Redemptor hominis*, čl. 8.

²¹⁷ Velmi pěknou paralelu můžeme nalézt ve vyprávění Alberta Schweitzera a v jeho zkušenostech z „Pralesá“. Člověk jako by byl nějakým vnitřním neviditelným způsobem odjakživa poznamenán některými prvky Ježíšova učení. Schweitzer dosvědčuje, že „Jakmile (černoch) pozná vyšší mravní pojmy náboženství Ježíšova, promluví v něm něco, co tu bylo už dříve, ale němé, a uvolní se něco, co bylo dosud spoutáno.“ Viz. SCHWEITZER, Albert. *Lidé v pralesích*. Praha: Orbis, 1948. s. 122.

*kulturního prostředí, ale podléhá i vlivu kulturní historie svých předků.*²¹⁹ Proto tomu, kdo by kultuře odnímal její prae-evangelní dimenzi, její přípravnou úlohu a posléze spolu s Kristovým evangeliem a křesťanstvím vůbec úlohu doplňující, by kultura měla zůstat alespoň, jak soudil Berďajev, „*tvůrčí cestou vedoucí k novému Kosmu, k jehož vybudování Bůh lidstvo povolal.*“²²⁰ Vnitřní souvislost kultury a evangelia tkví také v jejich společném pilíři – obě jsou svědectvím o nové spravedlnosti, o lidské důstojnosti a o spáse, a obě jsou neoddělitelně spojeny s Bohem. Evangelium toto svědectví přináší, kultura jej přetváří a v člověku mu připravuje „*přichystané pole*“, jak jej známe z podobenství „*O rozsévači*“.²²¹ Evangelium jde od Boha k lidem skrze slovo a kulturu. Kultura jde od lidí k němu skrze evangelium.²²² H. Richard Niebuhr hovoří dokonce o „*dvojím štěstí*“ života v kultuře a v Kristu, který je v obou případech „*jedním systémem cest*“ k blaženosti.²²³ Kultura je v církvi přítomna skrze její členy snad nejvíce aktuálně, jak jen to je možné. Zvláště v kapitole „*5. 3. Kritika: horae caniculae čítankového ideálu*“ bude zřetelně vidět, že velmi dobrá míra kulturní aktuality v církvi nepodléhá výhradně tomu, jak se církev staví ke kultuře „*ex cathedra*“, ale naopak je zcela závislá na všech lidech církve, kteří se jí dotýkají a v ní žijí svým náboženským, resp. mravním životem.

2. 1. 10. (i) Kultura je pozemskou „svátostí“ proměny společnosti

„...*seskupení věřících, vybavené kulturním bohatstvím vlastního národa, ať se hluboce zakoření v lidu; ... ať se zakládají spolky a skupiny, jejichž prostřednictvím by mohl apoštolát laiků proniknout celou společností duchem evangelia. Proniknutí Kristovým Duchem působili svými podněty a pořádajícím vlivem zevnitř jako kvas na časné záležitosti tak, aby se konaly vždycky podle Krista.*“²²⁴ Struktury a praktická osnova společnosti neexistují samy pro sebe, nerealizují se pro „*realizování samé*“. Jejich osamocená hodnota by byla měřitelná pouze v oblasti konzervativního estetismu, o který se ale křesťanská etika opírat nemůže a nesmí. Podstata mravního jednání záleží

²¹⁸ ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 105.

²¹⁹ FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 182–183.

²²⁰ BERĎAJEV, Nikolaj. *Filosofie svobody. 2 díl. Původ zla a smysl dějin*. Olomouc: Votobia, 2000. s. 133–134.

²²¹ Mt 13, 1-9; Mk 4, 1-20; Lk 8, 4-8.

²²² Srov. AMBROS, Pavel. *Pastorální teologie V*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 41.: „Kulturou přijímá člověk širší projekt života, priority, kritéria, principy. Evangelium pak navazuje na kulturu tím, že shrnuje tyto projekty života do plnosti života, mění je, modifikuje či proměňuje.“

²²³ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 133.

v lidském poznání, rozhodnutí, chtění a následném uskutečnění. Emerich Coreth definuje základ a dovršení realizace jako realizace „*ducha v tom, co je pro něho tím druhým*“.²²⁵ Této realizaci jednoho v druhém, jež je leitmotivem Tillichova pojetí **interpersonální mravnosti**, přisuzují schopnost „*pozemské svátostné proměny*“. Jako skrze svátosti v pravém teologickém smyslu člověk přijímá nový Kristův život, proměna společnosti a kultury je skrze svůj „*pohyb*“ k novému životu více než puze. Taková proměna samozřejmě nepůsobí „*ex opere operato*“, ale nejde také o proměnu pouze v technickém, materiálním slova smyslu. Solovjovovo uskutečňování „*nadhmotného principu nad hmotou*“ (*mind over matter*) je tím nejlepším příkladem.²²⁶ V pravoslavném a katolickém pojetí se tak například lidské výtvořiny - chléb či víno stávají součástí nadpřirozených svátostných úkonů.²²⁷

Hovořil jsem o lásce, bez které je každá kultura zcela nemožná, neboť není-li *spiritus movens* všeho jejího tvoření, taková kultura je zhora nesympatická, v nehlubším slova smyslu je bezcitná k člověku, nespolečenská a lakomě individualistická, obdoba l'art pour l'artismu se vším všudy. Proto když hovoří Jean Maria Guyau o společenské solidaritě, která „*jest princip nejvyšší a nejsložitější emoce estetické*“, nemůže nedodat, že se „*zásadou života „co nejintenzivnějšího co nejvíce společenského“ se setkáváme všude*“.²²⁸ V jakékoliv kultuře nemá stát na prvním místě exkluzivní snaha o materialistické uskutečňování²²⁹ sebe samé.²³⁰ Na druhé straně je třeba nalézat v kultuře znak určité svátostnosti (přesahu od člověka k Bohu), ovšem jen tehdy a v té kultuře, která koná svou cestu výhradně duchovním životem,²³¹ resp. jdou-li touto cestou i její tvůrci, lidé celého světa. „*Svátostnost*“ kultury nelze chápat v ryze

²²⁴ *Ad gentes*, čl. 15.

²²⁵ CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 121.

²²⁶ Viz. kapitoly 6. 3. 2. „*Kráska a láska zachraňují svět*“ a 6. 4. „*Nepřenositelnost národních motivů: historicko-metodický exkurz*“. Srov. slova Josefa Čapka: „*Tak i umělecké dílo je myšlenkou, která se stala viditelnou a vnímatelnou skutečností, která nabyla své zjevnosti a podoby, stala se tvarovou hmotou.*“ Viz. ČAPEK, Josef. *Co má člověk z umění a jiné úvahy o umění z let 1911-1937*. Praha: Výtvarný odbor Umělecké besedy, 1946. s. 12.

²²⁷ Srov. kapitolu 2. 1. 7. f. „*Kultura je také v pravém slova smyslu spojena s kultem*“ a citaci Karla Vrány o hodnotě chleba a vína při úkonech liturgického kultu.

²²⁸ GUYAU, Jean Maria. *Umění s hlediska sociologického*. Praha: Orbis, 1925. s. 11.

²²⁹ Srov. SEGUNDO, Juan Luis. *Our Idea of God*. Orbis Books, 1974. s. 73.: „*Kultura znamená ne lepší svět jako něco ušlechtilejšího. Svět nemá být změněn skrze „převrat“ materiálního řádu života, ale prostřednictvím události individuální duše konkrétního člověka.*“

²³⁰ DAWSON, Christopher. *The Historic Reality of Christian Culture: A Way to the Renewal of Human Life*. New York: HarperCollins, 1960. s. 8.: „*Nemůžeme oddělovat kulturu od náboženství o nic více, než můžeme oddělovat život od naší víry.*“

²³¹ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: Modlitba*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999. s. 146.: „*Duchovní život je tedy svátostný.*“

dogmatickém, věroučném pojetí (nedělá to tak žádná z hlavních křesťanských denominací). Svátosti zde rozumím daleko více jako symbolu a především jako jedinečného intimního duchovnímu **poutu**, které spojuje lidi v jejich pozemském životě, v jejich společných radostech i strastech. Náboženské symboly vtělené do kultury zcela jedinečným způsobem odhalují jak hloubku lidské duše,²³² tak se podílejí na rozšiřování prostoru, ve kterém může kultura působit. Jde tak spíše o psychologický a symbolický význam, o společný prostředek poznávání. Náboženské symboly nejsou samy „svatými“, resp. identickými se Svátostí. Participují na ní. Žijí-li lidé se skutečnými svátostmi (např. těla a krve Kristovy) spojení tím nejužším poutem „jednomyslnosti a jednoty“ (což vyznává teologie katolická, pravoslavná a ze zástupců reformované teologie např. Jan Calvin²³³), žijí, třebaže v jiném, ale podobném smyslu, i lidé ve své kultuře. Jejich „kulturní“ jednomyslnost, jednota a sociální pouto²³⁴ není nijak menší či větší, než skutečné svátostné pouto. Toto lidské, ryze humanitní pouto je zkrátka **jiné**. Je-li, jak praví Karl Barth: „*Etika teorii lidského chování*“,²³⁵ domnívám se, že tato teorie dokáže nad jiné ocenit lidské chování prodchnuté láskou, které je nejdůležitějším fenoménem nejen křesťanských společenství a kultury. Není to málo, že se duchovní a svátostný život křesťana odehrává v kultuře. Struktura kultury zásadním způsobem ovlivnila vnější podobu života, ale také její podobu vnitřní. V katolickém pojetí nalézáme nejvěrohodnější příklad v eucharistii a liturgii, které jsou spojeny s plody země a lidskou tvořivostí zcela nerozdělitelným poutem.²³⁶

Je-li víra zcela nepochybně a nezaměnitelně schopna zřetelně měnit tvářnost lidského života, duchovní znak křesťanské kultury je ve svých znacích-symbolích, tj. ve víře, lásce a službě, dle mého, s to učinit totéž. Vylučovacím způsobem k podobnému cíli dochází i Christopher Dawson: „*Jako živoucí víra musí změnit život věřícího, tak i živoucí náboženství musí ovlivnit a transformovat sociální způsob života, tedy*

²³² Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 58–59.: „Náboženské symboly dělají to samé, co všechny symboly, jmenovitě odhalují stupeň reality, který se jinak vůbec neotevírá, který je skryt.“

²³³ Srov. CALVIN, Jan. *Institute učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951. s. 153.

²³⁴ O sociální spravedlnosti, lásce a kultuře budov v dalších kapitolách velmi zřetelně a jasně vypovídát odkazy a citace z Ernsta Troeltsche.

²³⁵ BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1964. s. 86.

²³⁶ Srov. VRÁNA, Karel. *Eucharistie a kultura*. In *Eucharistie Mysterium fidei*. Svitavy: Trinitas, 2002. s. 127.: „V chlebu se setkáváme nejen s hotovým a do sebe uzavřeným plodem. Ve svém bytí chléb zahrnuje také své dění, své složité a dlouho trvající dějiny, svou kulturu a propojenost s lidským děláním. ... I víno je dění. Vinařství je velké a slavné umění. Je to velká kultura. Můžeme se odvážit mluvit o vinařství a o víně jako o kultu, o obřadu.“

*kulturu.*²³⁷ Proměna, díky duchovnímu prvku kultury, mnou opovážlivě a v uvozovkách nazývaná „svátostnou“ proměnou, patří ve své podstatě do základu kultury, neboť ta je přímo odkázána na jediné: manifestovat změnu, změny, proměnu a proměny.²³⁸ Tato proměna není v žádném případě bezbožeckou modloslužbou, ve které by byla napadána Boží svrchovanost. Člověk nekoná nic jiného, než že vyplňuje rozsah své svobody a řádu, ve kterém kultura nutně působí. Bůh obklopuje člověka ze všech stran, jak píše Karl Barth: „*Skrze své zjevení je Bohem poznáným ve své milující laskavosti jako Bůh člověka.*“²³⁹ A právě tento Bůh naplňuje člověka svobodou, skrze kterou a ve které běží jeho život svobodně a v radosti, neboť, slovy Barthovými, „*můžeme vidět, že svoboda je radostné bytí.*“²⁴⁰ Co má ale člověk dělat, je-li obklopen „milující laskavostí“ Boží? Má ve víře v Krista tuto lásku přijmout, neboť ona je, jak píše Jan Calvin, „*darem a ovocem Ducha svatého a dílem jeho posvěcení.*“²⁴¹ Nerozlučitelnost víry, lásky a posvěcení člověka, které z nich vyvěrají, nemůže být člověkem než předáváno dál. Skutečnost a radost z víry a lásky se tak stává jedním ze základních pravidel mravního jednání. V kultuře je silou, která způsobuje lidskou proměnu (proměnu myšlení, chování) jediné láska. Vladimír Solovjov ji dokonce přímo spojuje s „mravností“ a „normálností“.²⁴² Není, myslím, sporu o tom, jestli, ale **jak** je kultura spojena s mravností. Ernst Troeltsch ji spojil s mravností tehdy, ukázal-li ji, spolu se sociálním životem, jako *dobro*.²⁴³ Takové dobro, které Erazim Kohák příznačně odvozuje jako to, co je „*posvátné (!), přirozené, prospěšné a správné*“,²⁴⁴ přítomné v kultuře a sociálním životě, se podílí na proměně společnosti a člověka docela přirozeně; nemůže jinak. A jelikož, slovy Tomáše J. Bahounka: „*Každý lidský čin má svou mravní stránku jak pro toho, kdo ho koná, tak i pro toho, kdo ho*

²³⁷ DAWSON, Christopher. *The Historic Reality of Christian Culture: A Way to the Renewal of Human Life*. New York: HarperCollins, 1960. s. 68.

²³⁸ Srov. MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965. s. 10.: „Každá kultura manifestuje změnu.“

²³⁹ BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1964. s. 73.

²⁴⁰ Ibidem. s. 78.

²⁴¹ CALVIN, Jan. *Institute učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951. s. 91.

²⁴² Srov. SOLOVJOV, Vladimír. *Kritika abstraktních principů*. Velehrad: Roma: Refugium, 2003. s. 254.: „Za mravní a normální může být považováno jediné konání, které vychází z citu lásky (causa materialis mravnosti)...“

²⁴³ DIETRICH, Wendell S. *Cohen and Troeltsch Ethical Monotheistic Religion and Theory of Culture*. Atlanta: Georgia: Scholars Press, 1986. s. 74.: „Stvořená realita kultury a sociálního života je přijata jako dobro, a kultura a společnost jsou sledovány jako vhodné (appropriate) sféry lidské aktivity.“

²⁴⁴ KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití: Kapitoly z mezilidské etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. s. 103.

pozoruje“²⁴⁵ opravdový cíl každé opravdové kultury má tak či onak vést k proměně společnosti a každého jednotlivého člověka. Kultura je lidským dílem s Boží milostí provázená. Svátostná, tedy naprostá duchovní proměna člověka je i v jeho rukou, na náboženské přesvědčení nehledě.²⁴⁶

2. 1. 11. (j) Je považována za doxologii²⁴⁷

Pavel Evdokimov²⁴⁸ a Tomáš Špidlík²⁴⁹ hovoří společně o kultuře jako o projevu Ducha svatého. Jimi představené téma kultury jako projevu Ducha, resp. kultury jako doxologie, bezprostředně navazuje na pojednání o kultuře a její kultovní úloze.²⁵⁰ Jejich koncept se zcela a úspěšně vymyká ostatním myšlenkovým konstrukcím, které jsou k tomuto tématu k dispozici. Převážně liberální a katolicky smířlivý Albert Schweitzer ve svém mohutném díle o kultuře a etice, dle mého čtení, o tomto aspektu kultury nepíše. Katolické dokumenty jsou ještě o poznání chudší, nemluvě o zpracování podobného tématu dominikánskou školou světovou (Maritain), nebo českou teologií (Vodička, Habáň, Braitó, Zvěřina). Doxologickou dimenzi kultury nezdůrazňuje přesvědčivě ani moderní etika protestantská a katolická. Velice pěkně hovoří o daném tématu trojice dokumentů, již zčásti citovaných na předchozích stránkách.²⁵¹ Dalo by se proto říci, že relace kultury a jejího doxologického charakteru je převážně dílem ruské ortodoxní teologie, ruského umění a ruského spisovatelství. Alespoň podobný závěr činí znalec z nejpovolanějších, Tomáš Špidlík.

Kultura by nemohla být doxologií, nebyla-li by v první řadě přirozeným chvalozpěvem Bohu. V kapitole „O pozitivní hodnotě kultury“ jsou jmenovány dva

²⁴⁵ BAHOUNEK, Tomáš J. *Krása a umění Božího lidu (Úvod do teorie krásy a umění)*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1992. s. 157.

²⁴⁶ Pavel Evdokimov nazývá tuto „svátostnou proměnu“, alespoň ve vztahu k umělcům, nalezením vlastního kněžství. V jakém smyslu? „...že vykoná teofanickou svátost: když bude kreslit, tesat a zpívat jméno Boží, v němž Bůh učiní svůj příbytek.“ Viz. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 89.

²⁴⁷ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 154.

²⁴⁸ EVDOKIMOV, Paul. *L'amour fou de Dieu*. Paris, 1973. s. 134.

²⁴⁹ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 153–154.

²⁵⁰ Viz. kapitolu 2. 1. 7. (f) „Kultura je také v pravém slova smyslu spojena s kultem“.

úhelné prvky pozitivních hodnot: 1) Dobrý, příznivý vliv na člověka, 2) Spolutvořitelství úsilí, snaha o změnu, nápravu, zlepšení, tzn. dobré dílo v obecném smyslu slova. Pozitivní neboli dobrá hodnota si žádá šíření *eo ipso*, jak to lze vidět na příkladech Božího evangelia či myšlenek demokracie (Reinhold Niebuhr). Spolutvořitelství člověka v každodenním životě, a tedy i v kultuře, restauruje nejen jeho život, nýbrž i život ostatních lidí, za které je, ve smyslu hluboce křesťanském, zodpovědný. Domnívám se, že kulturou se proto člověk obrací k Bohu způsobem úplně korektním a vznešeným.²⁵² „*Chvála je v první řadě vyznáním Boží velikosti*“... a „*Chvalozpěv k počtě živého Boha strhává celého člověka (Žl 57, 8; 108, 2-6) a vede jej k obnově jeho vlastního života.*“²⁵³ Opěvování Božího jména uměním, životem a kulturou znamená podle Tomáše Špidlíka, že se „*kultura svým způsobem setkává s liturgií, působí, že zaslechneme vesmírnou liturgii, kultura se stává doxologií*“²⁵⁴.

Kultura jako chvalozpěv a kultura jako doxologie je ovšem možná jen tehdy, projde-li poutivou a uctivou cestou osobního zrání a svobodného rozhodnutí člověka, jeho modlitbou a zacílením jeho mravního života – skrze úmysly budoucího konání a skrze konkrétní činy. Kataleptické pokusy předkládat coby chvalozpěv vše „co je při ruce a co se namane“, nejsou správné. Myslím si, že výklad a varovná slova J. B. Součka o umění a jeho hranicích ve vztahu k Bohu se nechají vztáhnout i na kulturu obecně: „*Máme však pamatovat, že ani tím si netvoříme sami božstvo, že jsme ani v umělecké tvorbě nenašli přímý pramen gnóse, přímou cestu k Bohu.*“²⁵⁵ Vědomí exkluzivity, tzn. exkluzivní znalost „přímé cesty k Bohu“, ať v uměleckém nebo obecně kulturním tvorbě, nemají s doxologickou povahou kultury pranic společného. Tomáš Špidlík cituje Pavla Florenského: „*Ve věčné liturgii budoucího věku, pomoci všech prvků kultury, které projdou ohněm očišťování, bude člověk opěvovat slávu svého Pána. Ale už zde na zemi slaví člověk, člen křesťanského společenství, vědec, umělec a zároveň kněz všeobecného kněžství, svou vlastní liturgii, při níž je Kristus skutečně přítomen*

²⁵¹ Jan Pavel II.: *Dopis k umělcům z r. 1999*, konkrétně *Art and the mystery of the Word made flesh; O pastorálním přístupu ke kultuře*, Pontifical council for culture, r. 1999; *Diskurz k plenárnímu zasedání Pontifikální rady pro kulturu z r. 1994*, zvláště v části 8.)

²⁵² EVDOKIMOV, Paul. *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*. Redondo Beach: Oakwood Publications, 1996. s. 57.: „Znovu vytvářená kultura je proto nyní a zde předešlou nebeské doxologie.“

²⁵³ *Slovník biblické teologie*. Velehrad: Řím: Křesťanská akademie, 1991. s. 145.

²⁵⁴ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 154.

²⁵⁵ SOUČEK, J. B. *Slovo Boží a tvořící člověk*. Praha: Kalich, 1944. s. 11.

podle toho, jak čisté je místo této přítomnosti.²⁵⁶ Směr našeho uvažování je dobře viditelný: středem a cílem lidského jednání není ani člověk sám o sobě, ani cokoliv, co vyrůstá zpod jeho rukou, ale středem lidského zájmu a víry má být pouze Bůh ↔ křesťanský personalismus.²⁵⁷

J. B. Součkovo oceňování umění se všemi jeho hranicemi doplňuje moji následnou tezi o konečnosti kultury a její úloze. Je zřetelné, že mysticismus, který Souček příliš neakcentuje, jako mu nehoduje i část protestantské moderní teologie, zase nachází své místo v katolickém a pravoslavném nazírání na umění a kulturu, i když i tam jsou vznášeny nároky na jeho „zcivilnění“. Zdrženlivost protestantské tradice vzhledem k umění a kultuře je ovšem v každém případě inspirující když ne v mnoha aspektech, tak alespoň v jednom: její pozdější „strnulé odmítání a prosté ignorování“²⁵⁸ uměleckého a kulturního tvoření se stalo základem nového uvažování. Nejvýznačnějším představitelem této revize smyslu umění a kultury jsou Schweitzer a Tillich. Devaluaci kultury v náboženském smyslu plasticky popisuje ve svých myšlenkách také Emil Brunner.²⁵⁹ Kultuře jako doxologii rozumím také v jejím přirozeném, snad původním smyslu, který na povaze „tvůrčí modlitby lidského díla“ osvětlil Václav Černý²⁶⁰ či Josef Čapek na náboženském původu umění, které – ať je prosté či vznešené – hledá ztracený řád svými pokusy o nový řád²⁶¹ věcí. Takové konání, přiřkneme-li mu spolu s Josef Čapkem „přirozený náboženský prvek“, má schopnost vyjadřovat Boží chválu tak přirozeně, jako sám tvůrce přirozeně dýchá.

2. 1. 12. (k) Kultura jako součást konceptu věčného života nepozbývá svých hodnot

Stěžejní téma této kapitoly je inkulturace. Gustavo Gutiérrez uvádí moji tezi slovy: „(Boží) Slovo se musí vtělit do rozličných „světů, situací a kultur“.²⁶² Rozšiřuji tuto tezi

²⁵⁶ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 154.

²⁵⁷ SOUČEK, J. B. *Slovo Boží a tvořící člověk*. Praha: Kalich, 1944. s. 5.: „Ve středu zájmu víry, a proto též církve, a proto též teologie není člověk, ani lidská náboženská funkce ani žádná theorie, nýbrž skrze své slovo jednáící Bůh, Otec Pána Ježíše Krista.“

²⁵⁸ *Ibidem*. s. 12.

²⁵⁹ Srov. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 32 *inn*.

²⁶⁰ Viz. kapitolu 2. 1. 8. (g) „Kultura je pozitivní hodnotou. Společnost jí a v ní žije, utváří se, roste a vzkvétá“.

²⁶¹ ČAPEK, Josef. *Co má člověk z umění a jiné úvahy o umění z let 1911-1937*. Praha: Výtvarný odbor Umělecké besedy, 1946. s. 12-13.

²⁶² GUTIÉRREZ, Gustavo. *The Density of the Present: Selected Writings*. Maryknoll: Orbis Books, 1999. s. 184.

o dodatek, že vše Boží v člověku „se musí vtělit do rozličných světů, situací a kultur“. Protestantské *ecclesia semper reformanda* napomáhá pochopit toto téma ještě hlouběji. Pakliže má být kultura součástí věčného života, účastná na svátostné proměně člověka, je zapotřebí stále „překládat“ a přenést významy křesťanských ideálů a učení do různých kulturních kontextů. Celá křesťanská teologie a samozřejmě i křesťanská etika nemůže opominout příležitost a povinnost trvalé aktualizace a překontextualizování tradice, tzn. utváření nové formy, tedy revizi starého ve prospěch nového, což je posléze základním úkolem praktické teologie.

Aby kultura mohla být součástí konceptu věčného života, a tak si udržela podstatnou část svých pozitivních hodnot, je třeba mít na paměti, že je to právě Bůh, kdo se zcela zvláštním a „milostným“ způsobem **inkulturoval a inkulturuje**²⁶³ do světa lidí. I proto je kultura výjimečnou, neboť „*obdivuhodným způsobem odráží vztahy mezi člověkem a Bohem*“.²⁶⁴ K tomu ke všemu nemá být kultura čímsi „bouřlivě“ proměnlivým a náhodným. Řád je proto kultuře totéž co krása umění a naopak. Pakliže, slovy Timothea Vodičky: „*Ideální hodnota krásy existuje nezávisle na proměnlivosti věci; je sice vyjadřována, ale ani nevzniká se svým výrazem, ani s ním nezaniká; je sama o sobě neproměnná*“,²⁶⁵ ideální hodnota v kultuře by neměla být jiná. Má-li inkulturace Slova a inkulturace víry hranice na počátku desek Desatera (Ex 20, 3n; Deut 5, 6n), zůstane podrobné popsání toho, co lidského vstupuje do dimenze věčnosti jednou z nevyřešených otázek povšechné křesťanské teologie, neboť jí také musí zůstat. Zůstane také ale nevyřešenou otázkou každého člověka; jeho tvoření se tím stává rizikovým, nejistým a relativním, ale pouze tyto „atributy nejistoty“ v něm vzbuzují vnitřní zápas, který je jednou z podstatných složek při mravním rozhodování a jednání. V theorii kultury Nikolaje Berďajeva je zřetelné, že realizace pozemských věcí v kontextu věčnosti, přesažnosti, tzn. nekonečnosti, paradoxně podléhá uskutečnění v konečnosti,²⁶⁶ tzn. uskutečnění ve formách a takovými způsoby, které samo tvoření uzavírají do vnější statickosti, která zhusta odmítá jakoukoli etickou (mravní) dynamiku, a tím stojí proti nezrušitelnému požadavku mravní i kulturní aktualizace. Konečnost kultury a její hodnoty vstupují do věčnosti jen prostřednictvím člověka a

²⁶³ Srov. *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. čl. 854.

²⁶⁴ *Diskurz k plenárnímu zasedání*, čl. 8.

²⁶⁵ VODIČKA, Timotheus. *Filosofie umění*. Brno: Brněnské tiskárny, 1948. s. 99.

²⁶⁶ Srov. BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 142.

toho, jakým způsobem v něm tyto hodnoty zakoření a jak jej promění.²⁶⁷ Přes **konečnost formy**²⁶⁸ se přenese jen ta část lidského tvoření, která má v sobě dynamiku a sílu proměňovat vnitřní i vnější tvárnost hmoty (Solovjov), potažmo přírody. Tuto dynamiku proměny můžeme ztotožnit s vydařeností a kvalitou lidského vládnutí světu, k němuž je člověk povolán (Gn 1, 27-28). V Berďajevově pojednání o etice tvořivosti je to samotný tvůrčí akt, který Berďajevovi splývá vždycky (!) s „věčností“.²⁶⁹ Tuto pozici zastává také Solovjov, kterému správnost a krása tvůrčího činu splývá s věčností, kterou nazývá Jednotou.

2. 1. 13. (I) Kultura stejně jako umění je znakem, ikonou Božího království; Katolický princip

Jedná se o rozvedení předchozích kapitol, zvláště kapitoly o „kultovní úloze kultury“ a o další krok k doplnění mozaiky toho, čím kultura je a čím není. Základ této teze spadá spíše do obsahu spirituální teologie, čímž je také řečeno, že se jedná o mezní tezi příslušející do oblasti katolické a pravoslavné teologie. Domnívám se, že míra její obhajitelnosti závisí i v ranku konzervativního teologického přístupu na zestřízlivění jejích nároků a na pozitivním zevšeobecnění, které zůstává mimo meze mravního přetěžování (Häring, Drewermann) – *ad impossibilia nemo teneatur*. Její charakteristikou je, Solovjovovsky řečeno, dosažení jednoty dobra a pravdy skrze hmatatelné projevy krásy.

1) Dokonalost - 10 písmen, zvukomalebně seřazených, ale jednoho zcela určitého významu, eticky „šťavnatého“, spirituálně důležitého. Dokonalost jako následování Boha. „*Proto buďte svatí, neboť já jsem svatý*“ (Lv 10, 45; 19, 2). „*Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec*“ (Mt 5, 48). Že je svatost Boží v první řadě (tedy viditelně i neviditelně, roz. mysticky) zásadní odlišností od veškerého jsoucna tohoto světa, je jasné. Oddělenost svatého a dokonalého od profánního světa je Božím spravedlivým požadavkem naplněným láskou. Tento požadavek platí pro všechny věřící

²⁶⁷ Michelina Tenace cituje při této příležitosti Vladimíra Solovjova a jeho myšlenku o tom, že i hmotné věci jsoucí v kultuře mají „účást na věčnosti jako princip duchovní“. Viz. TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 31.

²⁶⁸ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 52.: „Křesťanští věřící mají využívat přítomný čas a rozlišovat to, co je věčné, od proměnných forem.“

²⁶⁹ Viz. kapitolu 6. 2. 2. „Kultura ducha a etika tvoření (ad 3)“.

v Bohu, a tak musí být jeho plnění a vyslyšení společným (společenským) úkolem s mimořádnou mírou aktivní, tedy tvůrčí spolupráce, ohleduplnosti a pomoci.²⁷⁰ Musí ale být také naplněn skrze střízlivou pokoru mravních požadavků církve, pastýřů, náboženských institucí, ale také rodin a přátelství. 2) Milosrdenství - 13 písmen, významu mravně a pastoračně velmi důležitého. Lukášovská varianta „lásky k nepřátelům“ (Lk 6, 36) zaměňuje **dokonalost** (τέλειος) za **milosrdenství** (οικτιρμός). Lidské milosrdenství, v našem tématu charakterizované solidaritou a sociální pomocí, souvisí s Božím milosrdenstvím i nad „nevděčnými a zlými“. Aby proto mohla být kultura ikonou Božího království v těchto dvou rozměrech – dokonalosti a milosrdenství, musí být v obou rozměrech zřetelně zjevná. Je-li tedy kultura, a to alespoň ta křesťanská, znakem Božího království, musí tento její znak odrážet cosi z jeho království, tedy z Boží přirozenosti,²⁷¹ vypovídat o ní způsobem zvláštním, jedinečným a neopakovatelným. Přesto je tato jedinečnost omezena dosahem a relativností symbolů a znaků, které používá umění a které jsou přítomny i v celé kultuře.²⁷² Na časovou a významovou relativnost symbolů a znaků křesťanského náboženství upozorňuje například Paul Tillich²⁷³ a také katolické magisterium.²⁷⁴ Střízlivým ideálem je Häringův požadavek „opravdového Božího obrazu“, který ukazuje na „*milosrdnou, promijející, shovívavou lásku Boží*“ a který člověku neustále připomíná, že je „*ještě daleko od cíle – být co nejvěrnějším obrazem Božím*“.²⁷⁵

Domnívám se, že kultura má prvotně ukazovat (zvolím-li tento abstraktní obrat) směr k naplnění lidského života,²⁷⁶ neboť ta samá kultura, říká *Gaudium et spes*, „*má přispívat k všestranné dokonalosti lidské osoby, k dobru jednotlivých společenství a celé*

²⁷⁰ Ten, kdo chce jít k Bohu cestou zdokonalování, musí mít na paměti jeden základní požadavek: k Bohu nelze stoupat po zádech - skrze utrpení ostatních lidí. Podporovat druhé lidi v jejich dosahování ctivostného života je prvním požadavkem obecné spravedlnosti.

²⁷¹ Podle Gilsona je krása nadpřirozeným bytím, které se přibližuje k práhu posvátna. Srov. GILSON, Étienne. *The Arts of the Beautiful*. New York: Charles Scribner's sons, 1965. s. 182.

²⁷² Srov. BONHOEFFER, Dietrich. *Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2005. s. 405.: „Jako odlišnost společné entity (corporate entity) je charakteristické církevní vyjádření neomezeného Kristova poselství uvnitř omezené sféry vlastních kulturních a materiálních zdrojů...“

²⁷³ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 56–67.

²⁷⁴ *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. čl. 1146.: „Znamení a symboly zaujímají v lidském životě důležité místo. Člověk jako bytost tělesná a zároveň duchová vyjadřuje a vnímá duchovní skutečnosti prostřednictvím hmotných znamení a symbolů. Jako bytost společenská má zapotřebí znamení a symbolů, aby mohl komunikovat s druhými prostřednictvím řeči, gest a činů. Totéž činí i ve vztahu k Bohu.“

²⁷⁵ HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než příkázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 44–45.

²⁷⁶ Katolická a pravoslavná teologie by řekla: „k dokonalosti“ a „svatosti“.

*lidské společnosti.*²⁷⁷ Různorodá (nedostatečná) míra lidské dokonalosti je posléze tím jedinečným, jediným a nejlepším způsobem, jak lze hlásat a budovat Boží království všude na zemi (2 Sol 3, 1). Ačkoli je velmi pravděpodobné, že toto téma je do jisté míry závislé na učení křesťanských denominací o milosti (zaslouženost milosti, její vyprošování etc.) a že může rozličným křesťanským teologiím působit tu větší, tu menší potíže, platí, dle mého, teze, že: žádný lidský čin není vyňat z mravního řádu. Lidské činy včetně uměleckého a kulturního tvoření, které se mají Boha dotýkat a k němu vztahovat,²⁷⁸ pravdivě a spravedlivě zrcadlí, resp. měly by odrážet snahu a přiměřenou touhu po svatosti (dokonalosti) jako naplnění mravního řádu. Tato touha může být jedněmi pokládána za absolutní vrchol křesťanské idolatrie, jinými může být pokládána za svéprávný lidský akt, kterým člověk vzhlíží k Bohu a který se mu může stát dvojakým osudem: 1) tragickým vybočením z opravdové a silné koncentrace na Boha, což může zapříčinit jeho pád, nebo 2) může se mu stát vážnou, ale přesto radostnou a romantickou hrou,²⁷⁹ v níž jsou pouze dva hráči - Hospodin a člověk.²⁸⁰ Myslím si, že citát J. B. Součka pesimistického (nejoptimističtějšího z pesimistických) názoru na věc,²⁸¹ je střízlivým, a proto přijatelným pohledem, který, prost jakéhokoliv „mysticizování“, si žádá pozornosti. „*Takovouto živou službou Slova církve nejlépe přispěje k tomu, aby tu měli umělci, kteří opravdu věří, a kteří pak spontánně, bez mistrování nějakým moralistním nebo jiným zákonem – ale jistě ne bez odpovědnosti! – budou si hrát tu velmi vážnou, ale také radostnou hru, které říkáme umění, a která má zvláštní možnost, že by při ní člověk mohl – z milosti! – uzřít okraj Otcova roucha, ano snad i úsměv Jeho tváře.*“²⁸² Umělec nahlíží budoucích věcí a svým uměním na ně může dokonce poukázat a člověku je ozřejmit, ale dokonalost v tomto snažení není.

²⁷⁷ *Gaudium et spes*, čl. 59.

²⁷⁸ Srov. kapitulu 7. 4. – studii o H. Richard Niebuhrvi a zvláště kapitulu 7. 5. 2. „Kultura Krista“, kde je na příkladu státníků (Thomase Jeffersona), filosofů či básníků dobře viditelná provázanost křesťanství s kulturou.

²⁷⁹ Srov. kapitulu 4. 6. 4. „Exkurz: Johan Huizinga a „kultura zrozená ve hře“.

²⁸⁰ Paul Tillich vypráví ve své autobiografii, jak byl od mládí a po celý život fascinován uměním. Velmi pěkně hovoří o: „Imaginaci, která manifestuje sama sebe, mezi jinými způsoby, v radosti ze hry. Tato radost (delight) mně doprovázela po celý můj život, ve hrách, ve sportech (kterých jsem se nikdy neúčastnil jinak než ve hře), v zábavě, v hravém vzrušení, které doprovází plodné okamžiky a činí je vyjádřením nejjemnějších forem lidské svobody.“ Viz. TILLICH, Paul. *On the Boundary: An Autobiograph Sketch*. New York: Charles Scribner's sons, 1966. s. 25.

²⁸¹ Spíše pesimistický je Emil Brunner, který sice rozumí umění „jako jednomu z Božích darů“, ale zároveň je toho názoru, že: „Člověk hledá v umění, co umění nabídnout nemůže: skutečnou výšku života, skutečnou dokonalost“. Viz. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 260.

²⁸² SOUČEK, J. B. *Slovo Boží a tvořící člověk*. Praha: Kalich, 1944. s. 18.

V kapitole „O kultuře zrozené ze hry“ ozřejmí J. B. Souček svoji tezi na příkladě hry a jejím primárním smyslu, tzn. smyslu Božího hravého tvoření.

Umělecké a kulturní tvoření může své příjemce – bližní, přivést, jak píše J. B. Souček: „na práh“ Boží slávy a Boží pravdy.²⁸³ Není však práh místem, ze kterého je stejně daleko či blízko „zpět na zemi“ a stejně daleko či blízko do Boží slávy? Součkova odpověď je více méně jasná a předvídatelná. Zatímco umění a kultura **mohou** ve svém tvoření pomoci ve zvěstování Božího slova, církev je oproti jim „*strážkyně čistoty této zvěsti*“.²⁸⁴ Církev **musí** předávat Boží slovo universálně srozumitelné, bez složitých filosofických, teologických a estetických fistulí. Shledávám u J. B. Součka dvojí shodu o umění a církvi: oba se musí varovat uzavřenosti a strnulé dogmaticnosti a vždy „*soběstačnosti*“.²⁸⁵ Hledání nových forem zobrazení a „věčné“ překračování zákonitví, tedy omezenosti, je pro oba životodárnou podobou jakési duchovní rebelie, která znovu rozdmýchává zájem o věci podstatné, nikoliv o sebe samého a o marginálie. Bernhard Häring připomíná teologický názor (shodný s myšlenkou Karla Rahnera),²⁸⁶ Jacques Maritaina a také papeže Pia XII., že umělec může skrze své charisma nahlížet do nadpřirozených věcí stejně jako to činili proroci.²⁸⁷ Häring cituje Karla Bartha a jeho myšlenku, že „*velký umělec jako Mozart věděl o kráse a pravdě Stvoření více než velcí církevní Otcové a reformátoři, více než pravověrní a liberální teologové s celou jejich přirozenou teologií a jejich citáty z Pisma svatého*“.²⁸⁸ Charisma kulturního tvoření, které, jak píše Karl Barth, může pro člověka vyzískat více než „traktáty teologie“, není vhodné chápat jako projev duchovní anarchie a chaosu. Tato zjednodušená zkratka pro umělecky tvořícího člověka je neplatná. Romano Guardini vidí pozitivitu takového tvůrčího činu v tom, co nazývá „*ethosem odříkání*“.²⁸⁹ Proto, aby bylo možno překročit hranice přirozeného, je potřeba se vzdát přirozeně samozřejmých věcí každodenního života a smířit se s tímto umenšením jako s náležitým a nezbytným prvkem Božích zkoušek, má-li být kultura, alespoň v malém, znakem Božího království.

²⁸³ SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 136.

²⁸⁴ *Ibidem*. s. 136.

²⁸⁵ *Ibidem*. s. 136.

²⁸⁶ Viz. kapitolu 5. 2. 4. „Čtvrtý požadavek“.

²⁸⁷ HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus: Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Band II. Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*. Freiburg: Herder, 1989. s. 125.

²⁸⁸ *Ibidem*. s. 125-126.

²⁸⁹ GUARDINI, Romano. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962): Band 2*. Mainz: Grünewald/Schöningh, 1994. s. 818. Srov. ZAHRADNÍČEK, Jan. *Slovo*. In *Teologické texty*, 1, r. 6 (1995). s. 32.: „To je rozpoložení básníka ve chvíli, kdy se odhodlává k napsání veršů, nespokojenost se sebou samým, potřeba vykoupení a především gesto odříkání.“

2. 1. 14. (m) Kultura je nepochybně konečná; Její problém se nedá cele vyřešit

Mimořádně hutná problematika času a časnosti zaujímá od biblistiky po dogmatickou teologii nescísně výkladů a disputací. Biblické doklady času (1. jako časové měrné jednotky stvoření ← koloběh v přírodě, pravidelnost, sluneční cyklus, lunární cyklus, epochy kralování vládců, přírodní katastrofy, či 2. jako liturgického fenoménu ← sakralizace času²⁹⁰ a cíl času) jsou všeobecně známy a respektovány. „*Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi*“ (Gen 1, 1). „*Ano, přijdu brzo!*“ (Zj 22, 20). Zde vidíme mezní období stvořitelského díla ohraničené časovým údajem, i když, alespoň v druhém případě, relativně špatně určitelným. Čas se díky zjevení přesažného Boha stává skutečnou historií, tedy svébytnou strukturou, v níž jsou zachyceny okamžiky dějin spásy, jejich počátek, průběh a jejich konec. Tento Boží čas je na rozdíl od časů pohanských náboženství časem opravdu prvním a jedinečným – slovy lidského jazyka těžko vyjádřitelný: je to zkrátka čas absolutní - Čas časů. Pohanský čas byl sice dozajista spolehlivým měřidlem událostí, ale jeho liturgicko-kosmická role nebyla a není žádná. V takovém případě se jeví pohanský pračas – období života „malých“ bohů a polobohů – křesťanu podezřelý, teologu logicky nesprávný a nepodstatný. Proto nelze dost dobře hovořit a pojednávat o dějinách Boha, neboť dějiny a čas existují jen „ve vydání“ lidském. „*Moje budoucnost je ve tvých rukou*“ (Žl 31, 16a). Moje budoucnost, můj čas je ve tvých rukou. Čas je měřítkem konkrétního, nikoliv něčeho nehmatatelného a prázdného. Mezní období času však není jen odtud potud, nýbrž křesťanu je časem liturgickým a hlavně časem eschatologickým. V „nejhorším případě“ je časem historickým, v nejlepším případě se jeví jako **čas milosti**.²⁹¹ „*Odpovím ti v čase přízně, pomohu ti v den spásy*“ (Iz 49, 8a). Dokonání času, konec času či poslední čas zná nerozdílně jak Nový tak Starý zákon. Novozákonní poslední čas je však okamžikem nevratného a neopakovatelného rozuzlení. Je okamžikem konečného ano či ne, života či smrti. „*Duch výslovně praví, že v posledních dobách někteří odpadnou od víry a přidrží se těch, kteří svádějí démonskými naukami, jsou pokrytci, lháři a mají vypálen cejch na vlastním svědomí*“ (1 Tim 4, 1).

²⁹⁰ Srov. kapitolu 7. 3. 1. „Náboženství, kultura a čas“ a Tillichovo pojetí „sakralizace času“.

²⁹¹ „Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného z ženy, podrobeného zákonu, aby vykoupil ty, kteří jsou zákonu podrobeni, tak abychom byli přijati za syny.“ (Gal 4, 4–5).

Kultura a její vztah ke konečnosti se má takto: kultura není cílem sama o sobě, je čímsi nezbytným, ale pomocným, je uzavřená v konečném čase a (pozitivně i negativně) limitovaná svým původcem – člověkem.²⁹² Konečnost kultury otevírá v křesťanském smyslu její nový počátek v Kristu. Proměnlivé a konečné věci lidského tvoření se stávají věčnými tehdy, dosahují-li ve své proměně²⁹³ Kristova plérómatu. Mnohé národy ve skutečnosti nevytvořily ani žádnou kulturu, nebo struktura takové kultury je nehotová, primitivní a těžko uchopitelná, a přesto se jich konečnost času dotkne stejně makavě jako obyvatel vyspělých kultur, těch kultur, které jsou vtěleny do křesťanské společnosti a jejího ustrojení zcela výjimečně a nevykořenitelně. Pavel Evdokimov proto varuje před rozhodujícím se usazením v nekonečnu vlastní imanence.²⁹⁴ Příhodný čas (čas církve²⁹⁵) a jeho význam ukazují k jednomu bodu: patří vlastně již do budoucího světa, neboť církev nepomine a znamená, zanechaná na ní a v ní časem, si ponese i do věčnosti. Zařadí-li (vejde-li) se do tohoto příhodného času i kultura, společenský život a vůbec veškeré umění, o kterých bylo hovořeno výše, má jedinečnou příležitost přece jen „přežít“ svoji konečnost²⁹⁶ a prostřednictvím církve, tedy lidí, navěky uchovat něco ze sebe samé. Touha opravdu kulturních lidí bez výjimky by měla být určitě tato: zadarmo nabrat vody života.²⁹⁷ Pouze s přičiněním vlastních sil se konečnost tvořivosti, tzn. konečnost kultury ukazuje jako beznadějnost, která není schopna „řešit nic“ podstatného.²⁹⁸ Guardini žádá, aby si člověk uvědomil konečnost reprezentovanou každodenními událostmi: např. strach z nemoci, požáru nebo války.²⁹⁹ Tyto negativní události jsou do jisté míry předznamenáním velkého nic (*Nichts*), které

²⁹² Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 42.: „Člověk však nemůže své dějiny zcela objektivovat jako „předmět“. Prožívá sám sebe a rozumí sám sobě na základě svého dějinného světa. Veškeré jeho bytí, i jeho myšlení a chtění, hodnocení a jednání, podléhá dějinným podmínkám, jež nemůže zrušit. Ty otevírají konkrétní možnosti bytí, a to dějinami formovanou řečí a kulturou, předem danými myšlenkovými formami, povahou představ a způsobem vyjadřování, ale také ukládají omezení a tím jednotlivci předznačují jeho místo v dějinách.“

²⁹³ O konečné proměně „celého vesmíru a veškeré lidské kultury v Krista“ píše Karel Vrána. Viz. VRÁNA, Karel. *Eucharistie a kultura*. In *Eucharistie Mysterium fidei*. Svitavy: Trinitas, 2002. s. 128.

²⁹⁴ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 155.: „Myšlení, umění, společenský život se dříve nebo později zastaví na vlastní hranici a pak je nutné volit: usadit se v nekonečnu vlastní imanence, opijet se svou prázdnotou, nebo překonat svá omezení a v průzračnosti svých očištěných vod odrážet transcendentno.“

²⁹⁵ Srov. Mt 16, 18; Ef 2, 20.

²⁹⁶ Srov. BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 129.: „Umění je tvůrčí proměnou, ne ještě skutečnou proměnou, ale účastí na této proměně. Krása tance, básně, symfonie či obrazu vstoupí do věčného života.“

²⁹⁷ Viz. Zj 22, 17b.

²⁹⁸ Emil Brunner je toho názoru, že „kultura nemůže zodpovědět člověku otázku po smyslu života“. Viz. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 85-86.

²⁹⁹ GUARDINI, Romano. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962): Band 2*. Mainz: Grünewald/Schöningh, 1994. s. 1048.

má podle Guardiniho pro člověka téměř „strašidelnou moc“.³⁰⁰ Kdyby člověk nemohl vyjít z konečné kultury do nekonečnosti a mít naději pravdivosti tohoto přechodu, tzn. kdyby nevěřil, mohly by se mu všechny negativní a bolestné události přítomné v kultuře jevit dokonce jako události „strašidelně Božské“.³⁰¹ Konečnost kultury, třebaže bolestivou, navrhuje Nikolaj Berďajev nikoliv překonávat, ale v možnosti lidských sil uznat a zároveň překračovat stále novými tvůrčími myšlenkami v jejich nedokonalé realizaci.³⁰² Do „konečného konce“ kultury člověku nic jiného nezbyvá, než žít v kultuře jak svůj život duchovně intimní, tak život tvůrčí práce a spolupráce.

2. 1. 15. (n) Kultura je odlišná od souhrnu forem morálního poznání

Tento bod se vztahuje k otázce přirozeného zákona a mravní podmíněnosti, potažmo relativnosti. O přirozeném zákonu jako o všeobecném a neměnném pravidle a příkazu hovoří velmi jasně *Katechismus katolické církve*.³⁰³ Avšak rozsah přirozeného zákona je také souborem spekulací teologie nejedné křesťanské denominace. Obligátní „vyvanulost“ určitých historických „nezměnitelností“ dala příležitost fundovaně diskutovat o mravní a kulturní podmíněnosti jednotlivých norem a součástí přirozeného zákona, nebo přímo o zákonu celém. Relativnost kulturních hodnot vzhledem k absolutnosti hodnot Božího řádu je předmětem úvah Karla Bartha (účel a váha umění a kultury *versus* hodnota Zjevení a Božího Slova), Emila Brunnera (kultura jako prostředek a nástroj, které vyplňují rozsah vnější lidské svobody), Ernsta Troeltsche (umění a kultura proměněné zvláště čalvínskou podobou spirituálního asketismu).
Zlatou střední cestou jde Albert Schweitzer, který stojí na pomezí liberální katolické teologie a teologie protestantské, která na příkladu Schweitzerově usiluje o duchovní a intelektuální rehabilitaci tradice, jež místo jakékoliv formy ikonoklasmu nabízí reaktualizaci mravních a kulturních hodnot v jejich „universální“ podstatě.

Společenský a mravní řád dostal za poslední 2 tisíce let velmi výrazných změn, a proto se netřeba podívat, že čím dál tím častější ohlasy na redukci přirozeného

³⁰⁰ GUARDINI, Romano. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962): Band 2*. Mainz: Grünewald/Schöningh, 1994. s. 1048.

³⁰¹ Ibidem. s. 1048.

³⁰² Srov. kapitolu 6. 2. 2. „Kultura ducha a etika tvoření (ad 3)“.

³⁰³ *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. čl. 1956 a 1958.: „Přirozený zákon, přítomný v srdci každého člověka a zakotvený v rozumu, je všeobecný ve svých příkazech a jeho závaznost se týká všech lidí“ „Přirozený zákon je neměnný a stálý v průběhu dějinných proměn.“

zákona ve smyslu – konej dobro, nekonej zlo – se zdají být jediným možným řešením před dalšími fiasky křesťanské etiky, katolické zvláště. Podmíněnost skálopevných společenských institucí a mravních norem, resp. jejich role v životě lidí, se ukázala být téměř fatální. Diskuze nad rozsahem přirozeného zákona, vyhranění protestantské (zvláště calvinské a lutherské) etiky, vznik a záběr situační etiky, liberalizace a samozřejmě i tuhá ortodoxnost katolické etiky, jsou důkazem a) jedněm o relativismu křesťanské etiky (mravouky), potažmo o prázdnotě příkazů zákona (nahrazuje je víra, láska a trpělivost), b) druhým o neměnné existenci přirozeného zákona a jeho pravidel, jenž je právě neustálými ataky ze strany celé křesťanské společnosti dokazován ve své užitečnosti a správnosti. Shoda v tomto bodě zatím neexistuje a je spíše v nedohlednu. /k

Fetišistické lpění jedné skupiny lidí na umění a kultuře, které se s evangeliem perou o spasitelnost lidí,³⁰⁴ je na druhé straně vyváženo důsledným pohrdáním a odmítáním umění a kultury, které jsou pouze lidským výtvořem, jenž na poslední věci člověka nemá žádný vliv a jejichž mravní poznání a hodnota jsou labilní. Osobně se, jak je vidět i z předchozích tezí, kloním spíše k prae-evangelnímu, dynamicky adventnímu znaku kultury, jak jsem si ho dovilil označit a jak mu také rozumí Joseph Ratzinger, vědom si přesto významové nedostatečnosti a možné dvojznačnosti tohoto termínu. Lidské poznání, jímž člověk objevuje dobrou (lepší), nebo zlou (horší) dimenzi svého jednání, jeho špatnost a nesprávnost (ve vztahu ke svobodě a řádu), je uměním a kulturou manifestováno často velmi dramaticky a pastózně. Přesto není rovno ucelenosti mravního poznání, třebaže jej může, zvláště v určitých formách uměleckého, intimního poznávání, rozšiřovat, nemůže se však vyhnout omylu poznaného. Kultura a lidské tvoření je na poznání závislé. Oba pro něj však nepředstavují jediný pramen poznání, nýbrž prostředek poznání – jeden z prostředků. Kultura a ani umění nenahrazují ani nesuplují způsoby mravního poznávání, což je nejlépe patrné na omezené možnosti jejich tvůrčího, zvláště jazykového vyjadřování. Obrazně je možné říci že jak „jazyk rozumu“, tak „jazyk srdce“ nemají dostatečnou slovní zásobu. Kultura a umění často bývaly a zůstávají hodnotnými zástupci „profesní“ teologie, když se ta zřekla své povinnosti reflektovat závažné okolnosti své doby. Mnozí spisovatelé, básníci a lidé umělecky tvořící nejen že zvládli tuto úlohu obstojně, nýbrž přispěli do fondu

³⁰⁴ Vzhledem k přirozenému zákonu je ke kultuře a umění málokdo opatrnější a tvrdší než Jan Calvin. Jím ztotožněný „přirozený zákon“ se „svědomím“ má svůj význam pouze tehdy, ukazuje-li člověku jeho bídu, úplnou hříšnost, nedokonalost mravní i nedokonalost veškerého konání. Srov. CALVIN, Jan. *Instituce učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951. s. 43.

teologických znalostí velmi výrazně – u nás nejvíce T. G. Masaryk a jeho studie o umění a F. X. Šalda spolu s Václavem Černým.

Mravní poznání se završuje v poznání pravdy ↔ v poznání Boha ↔ a nakonec i ve spásě člověka, o němž naléhavě hovoří 1 Tim 2, 3–4: „*To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.*“ Souvislost mravního poznávání a kultury lze vidět v jejich zprostředkující funkci. Poznávání včetně poznávání mravního není cílem samo o sobě, ale vyžaduje přijetí poznání a jeho mravní realizaci. Zprostředkovává poznání (pravdu, správnost, krásu etc.), a jeho úloha končí tam, kde nastává okamžik mravního rozhodnutí a vůle dané poznání uskutečnit. Jelikož ve své podstatě nemůžeme kvantifikovat míru poznání a omezeně také hodnotit kvalitu poznání, je eticky velmi problematické rozhodnout, které náboženské a mravní pravdy a v jaké míře zůstávají člověku nedostupné; tím hůře lze povědět, jakou roli v této nedostatečnosti poznání hraje kultura. Nejde přitom o potencialitu a jistotu poznání Boha (ta je člověku zaslíbena),³⁰⁵ ale o rozsah a obsah³⁰⁶ takového poznání. Bernhard Häring cituje H. Schära a jeho myšlenku o změně poznání, poznání i poznávajícího. „*Měníme se při poznávání a v poznávání, a poznání se mění se změnou lidstva.*“³⁰⁷ Tato relativnost poznání rezonuje s teologickým názorem Emila Brunnera, který za největší kvalitu mravního poznání a poznání Boží pravdy, tzn. Boha, považuje jen **poznávání Zjeveného Boha ve Slovu**,³⁰⁸ nikoliv umění a kulturní tvoření, přičemž J. B. Souček je ještě více dalek toho, aby např. v Ježíšových slovech nalézal „*řešení ethických problémů a systém ethických hodnot a směrnic*“.³⁰⁹ Nejtěsnější sepětí mravního poznání, resp. kvality duchovního života s tvůrčím konáním člověka v kultuře představuje H. Richard Niebuhr ve své tezi „*Kultura Krista*“.³¹⁰

³⁰⁵ Řím 1, 20.: „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“ Srov. Job 12, 7-9; Žl 19, 2-4.

³⁰⁶ Emerich Coreth v tomto příkladě konstatuje, že „ze svého světa získáváme obsahy svého poznání. Jsme vztaženi ke světu, vycházíme jakoby ze sebe – anebo jsme nikdy nebyli jen uvnitř – do světa, abychom ho pojali do nitra svého svědomí.“ Viz. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 49.

³⁰⁷ HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus: Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Band II. Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*. Freiburg: Herder, 1989. s. 33.

³⁰⁸ BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 63.

³⁰⁹ SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 124.

³¹⁰ Kapitola 7. 5. 2. „Kultura Krista – na prahu katolického pojetí kultury: Schweitzerovské zastavení“.

2. 1. 16. (o) Kultura je pokládána za 1. formu náboženství (Paul Tillich), 2. stupeň či dokonce 3. předmět víry

Na první pohled srozumitelná trojice pojmů, které mají s kulturou právem co dělat. 1) **Formy víry** jsou rozličné: víra fiduciální nebo nadpřirozená. Víra kolísá od důvěry, spoléhání se, nedověry, víry ve Slovo (Sk 15, 7; 1 Kor 15, 2) až k víře dokonalé (Lk 23, 46). Vyznání: „*Vím, komu jsem uvěřil*“ (2 Tim 1, 12) je **deklarací předmětu** křesťanské víry nejdokonalejší. Kultura a víra, víra a kultura jsou ve skutečnosti k sobě do jisté míry *inertní*. Kdyby byla kultura pravou a osobitou řečí víry či dokonce jejím vyjádřením, byla by *ipso facto* úkonem víry, kterým není a být nemůže. Kultura není vírou ani z hlediska formy, stupně či předmětu, poněvadž kultura není jistým poznáním (není absolutní formou), ani poznáním dokonalým (kultura je konečná), zatímco víra nese atributy přesně opačné. Na kulturu je proto možné nahlížet jako na inkulturaci křesťanské zvěsti, nikoliv jako na stupeň či předmět víry samé. Tato inkulturace víry se děje, jak čteme u Ctirada V. Pospíšila: „*geograficky, jazykově a kulturně*.“³¹¹

Kulturu a víru odlišuje samozřejmě také Paul Tillich, přičemž je velká škoda, že se k tomu tématu nevyjadřuje „křesťansky universalizující“ Albert Schweitzer. Zatímco je křesťanská víra Boží milostí, kultura nikoliv. Ta však je, slovy Paula Tilliche, „*formou náboženství*“.³¹² O kultuře nelze říci, že „*v pokorné víře uchopí milosti Boží v Pánu Ježíši*...“.³¹³ Zatímco kultura je jakýmsi produktem, víra je darem. Vzhledem k vážnosti, kterou chová protestantská teologie k Božimu Slovu, poukazuje Tillich na slovo a jazyk jako na základní lidské schopnosti, které člověka dělají člověkem. „*Všechny funkce lidského duchovního života jsou založeny na lidské moci hovořit nahlas či tiše*.“³¹⁴ To, co člověk umí a tím, kým je, dává kultuře funkci formy, ve které náboženství žije.³¹⁵ Lze-li vůbec hovořit o nějaké dokonalé kultuře, pak jde nejspíše o kulturu, ve které žijí ti, kdož jsou u Boha. Forma, jak píše Paul Tillich, „*dává věci její jedinečnost a universalitu, je specifickým místem uvnitř celého bytí, jeho vyjadřovací*

³¹¹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Tajemství víry jako model inkulturace*. In *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologické fakulty Trnavské univerzity, 2003. s. 223.

³¹² TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 47.

³¹³ *Katechismus českobratrský*. Nedělní Besídka v Hradci Králové, 1935. s. 6.

³¹⁴ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 47.

³¹⁵ Šrov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Tajemství víry jako model inkulturace*. In *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologické fakulty Trnavské univerzity, 2003. s. 224.: „*Víra bez náboženské podoby by byla nevtělená, pouze abstraktní, a proto také nelidská*.“

silou.³¹⁶ Proto není kultura ani tak formou ve smyslu jakéhosi ohraničení, ale je hlavně formou uvnitř – hnací silou, je vymezením vycházejícím zevnitř – z podstaty. Tam, kde se nevyznává Bůh evangelia,³¹⁷ není možné nahradit vakuum bohem kultury. Kultura, resp. kulturní formy, ve kterých se realizuje náboženství, jsou podle Paula Tillicha zvláště takové, které mají moc vyjadřovat člověka – vyjadřovat jeho pocity, závěry jeho poznávání a zkušenosti jeho víry. Jde samozřejmě o mnohé varianty lidského slova a jazyka v „*potřebách denního života, ve vyjadřování a komunikaci, v literatuře, poesii a také ve vyjadřování a komunikaci našich konečných věcí (ultimate concern), v náboženském jazyce, v jazyce profétickém a liturgickém.*“³¹⁸ Přesné vymezení toho, co je to a jaká vlastně je kultura, coby forma náboženství, není lehké. Tillich nabízí jednu paralelu. Jako se člověku jeví jeho slovo a jazyk bytí svatým, ale není jím,³¹⁹ ani kultura, pakliže se svému tvůrci jeví jako svatá, svatou není. Přesto Tillich oceňuje funkci kultury, když říká, že: „*Ve všech činech celé lidské kulturní tvořivosti, jsou přítomné poslední věci člověka (ultimate concern).*“³²⁰

Tillichův pohled na kulturu je jedinečně teologicky přesný. Jeho přibližování kultury k víře a důraz kladený na uskutečňování víry ve všech místech sekulárního světa, podporuje moji představu kultury jako jakéhosi prae-evangelia, rozhodně však podporuje tuto tezi oproti kultuře zmaterializované, mechanické a antropocentrické. „*Celá historie křesťanství*“, píše I. A. Iljin, „*není vlastně nic jiného než jediné a veliké hledání křesťanské kultury*“.³²¹ Hledáním rozumím postupnou změnu tvářnosti civilizace, optimalizaci přirozených a pozitivních hodnot nejen v rovině theoretické, nýbrž i praktické. Tehdy můžeme nacházet v kultuře charakteristické znaky křesťanské víry (ne víru samou), pakliže v momentu, kdy kultura nemůže více nabídnout, spontánně a nevyhnutelně zaniká, přičemž nejlepší z nejlepšího ze sebe samé zanechává v člověku, neboť ten jediný je v Božím záměru garantem dějinných souvislostí a tradice života. Tím vstupuje do dimenze věčnosti – svými znaky, vytrvalostí, svobodou a tvořivostí. Znaky a symboly umění a kultury dokážou sice „*odhalovat stupně reality*“,³²² ale přece jen je třeba chápat tyto znaky jako podmíněné, dočasné a měnící se. Velmi

³¹⁶ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 69.

³¹⁷ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 19.

³¹⁸ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. 48–49.

³¹⁹ Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 48.

³²⁰ Ibidem. s. 42.

³²¹ ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Vclchrad: Refugium Vclchrad-Roma, 1997. s.

expresivně to říká právě Paul Tillich: „...*symbols se rodi a umiraji*.“³²³ Kdybychom spolu s J. B. Součkem uvažovali nejen o formě víry, ale také o jejich pravidlech, museli bychom spolu s ním říci, že tato pravidla vycházejí jen z moci Božího Slova, kterému se člověk má podrobovat kázní 1) osobní, intimní, tzn. tvůrčí, 2) církevní a 3) teologické.³²⁴ Kulturu jako víru v náboženském slova smyslu, lze v jistém slova smyslu nalézt – *cum grano salis* – právě u Alberta Schweitzera, i když i u něj by bylo vhodnější nazvat takovou „víru“ jakousi „bezpředmětnou nad-vírou“ v podobném smyslu, v jakém postuluje principy „nad-etického“ jednání. Kultura jako víra v nenáboženském slova smyslu je nekulturou,³²⁵ ta však není předmětem mého uvažování, patří fyzické a sociální antropologii. Jediný platný prvek této teze je „kultura jako forma náboženství“; ostatní diskutované atributy kultury nepatří a ani nejsou jejími synonymy.

2. 1. 17. (p) Kultura je způsobem žití, které lze nahlížet jako „výsledek dlouhých zkoušek a učení“.³²⁶

Přes všechnu negativní konotaci má slovo zkouška (πειράζειν, διακρίνειν) dvojí význam: 1) Zkouška jako těžkost, neúspěch a utrpení; 2) Zkouška jako pozitivní činnost – aktivita, soupeření a překonávání. Existuje-li pro obojí stejný výraz, „*pak je tomu proto*“, čteme ve *Slovníku biblické teologie*, „*že se v obou už projevuje náboženská moudrost, která v nich vidí test člověka a jeho srdce*“.³²⁷ Lze-li tedy v kultuře objevit obě tyto složky, jsme na nejlepší cestě představit kulturu jako realistický „způsob žití“. Její etický potenciál by o to více ještě vzrostl. Etymologický význam obou řeckých slov odkrývá hodnoty: „*zkoušet, pokusit se o něco, zkoumat, podrobit (se) zkoušce, někdy v neutrálním a dobrém smyslu, jindy ve špatném smyslu: pokoušet, také: svádět, pokoušet Boha, t. j. činit s ním pokus, zkoušet jeho moc a dobrotu; oddělovat, odlišovat, rozlišovat, posuzovat, uvažovat, rozhodnout, vynést rozsudek, bojovat proti někomu, zápasit sám v sobě = pochybovat*“.³²⁸ „Aroma“ slova učení je nepochybně jemnější – postupovat vpřed, snažit se. „*Být učeným*“, praví veliký znalec jazyka Pavel Eisner, „*je*

³²² TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 56.

³²³ *Ibidem*, s. 58.

³²⁴ SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 127.

³²⁵ Viz. kapitolu 1. 4. „Kultura a ne/kultura“.

³²⁶ MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965. s. 9.

³²⁷ Viz. *Slovník biblické teologie*. Vclchrad: Řím: Křesťanská akademie, 1991. s. 622.

³²⁸ Viz. SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. Praha: Kalich. s. 201 a 67.

teprv začátek, má to být teprv začátek“.³²⁹ Stejně jako v žalmu 25., mají být také zkoušky a učení v kultuře Božím vedením; „*Dej mi poznat svoje cesty, Hospodine, u mě chodit po svých stezkách.*“ (Žl 25, 4).

Evangelní leitmotiv zkoušky a utrpení se v pravém slova smyslu vždy vztahuje k člověku.³³⁰ Jde o 1. osobní zkoušky (Mt 5, 1-12; Lk 6, 20-26; Flp 1, 29; 4, 12; 1 Petr 3, 14; Zj 2, 10), 2. o kardinální zkoušku celého lidstva (Gn 3), 3. zkoušky Ježíše Krista a jejich spásný význam pro člověka (např. Mt 16, 21; 17, 12; Mk 8, 31; 9, 12; Lk 9, 22; 17, 25; Sk 3, 18) a 4. zkoušky církve jako celku (Mk 10, 38-40; Lk 21, 12; Mt 24, 9-14). Z mravního hlediska znamenají tyto zkoušky jediné, resp. jediné důležité – odvahu a statečnost člověka pro svobodné **přítakání těžkostem** a zkouškám, odvaha člověka pro **přítakání utrpení**.

Je více než jasné, že znaky *zkoušek* a *utrpení* jsou v běžném koloběhu kulturního života (intimního života!) vnímány a obyčejně postřehovány v těch nejrozličnějších podobách, zvláště pak pod drobnohledem moderní psychologie. To velmi odpovídá protestantskému pojetí teologie kultury, které rozšiřuje téma „zkoušek a utrpení“ v kultuře nejen na všechny její tvůrce, ale **ode všech** chce také odezírat způsoby, jak zkouškám čelili a jak je překonávali. Jejich mravní síla není chápána jako mohutnost nesrovnatelná s křesťanskou mravností, zvláště v její katolické, psané podobě. Naopak je jí rozuměno jako svébytné mohutnosti, která se může, a je-li třeba, také musí stát příkladem všem, bez ohledu na to, jaká je jejich role v časném řádu společnosti, resp. společenské nebo církevní postavení. Nejvýraznějším představitelem tohoto pojetí zkoušky a jeho ocenění v každé lidské bytosti je nepochybně Albert Schweitzer a jím chápána „vůle k životu. Touto myšlenkou podporuje Schweitzer tezi o kultuře jež „je odlišná od souhrnu forem morálního poznání“, neboť zmáhání zkoušek vůlí k životu nesituuje do oblasti poznávání okolí (druhého, bližního, subjektu), resp. správného poznání a následného jednání, ale do oblasti **poznávání sebe samého**, pramenů a okolností mravního jednání. Toto poznání sice není absolutně dokonalé, ale je, jak píše Schweitzer, „*bezprostřední a pochází z tajemných impulsů života jako takového.*“³³¹

³²⁹ EISNER, Pavel. *Čeština poklepem a poslechem*. Praha: Jaroslav Podroužek, 1948. s. 325.

³³⁰ Není v možnostech mé práce, abych pojednal o stejném tématu v oblasti starozákonní.

³³¹ SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 320.

2. 1. 18. (q) **Kultura je v neustálém napětí mezi lidským hříchem a lidskou svatostí; „Hřích je hluboce zakořeněn v člověku a narušuje jeho kulturu.“³³² Protestantský princip**

Ani život několika tváří nedovoluje, aby se člověk rozléval do jednotlivých svých prací, podniků a každodenních činností jako rozdvojená, schizofrenní osobnost, neboť právě tato schizofrenie je nemožná a nežádoucí díky jeho celistvosti,³³³ kterou má povinnost hledat a s níž musí vydržet stůj co stůj. Pro H. M. Millera jsou lidské omyly a hříchy tím, co se vtěluje do jeho kultury.³³⁴ Je Millerova teze opodstatněná?

Starozákonní definice zajíždí opravdu na hlubinu. **Hřích je:** přestupkem, nespravedlností, chybou (παράπτωμα – též v Pavlovské teologii), omylem, vzpourou, dluhem, nevěností vůči závazkům,³³⁵ zlem, nepravostí, neposlušností, špatným lidským úkonem (též u Tomáše Akvinského)³³⁶ a odmítnutím Boží lásky. Hřích způsobuje nabourání osobní integrity (Gn 3, 3; 3, 5), stojí za porušením důvěrného vztahu mezi Bohem a člověkem (Gn 3, 8; 3, 23) a stojí také za devastací vztahu přátelství, lásky dvou lidí a **rodiny**. Novozákonní definice je co do rozsahu téměř shodná (viz. seznamy hříchu v Pavlových listech: 1 Kor 5, 10n; 6, 9n; 2 Kor 12, 20; Gal 5, 19nn; Řím 1, 29nn; Kol 3, 5–8; Ef 5, 3; 1 Tim 1, 9; Tit 3, 3; 2 Tim 3, 2–5), ale s výjimkami. Hřích sídlí v srdci člověka, a proto jej z hloubi poskvrňuje (Mk 7, 20–23). Je pochybením proti lásce, a to pochybením největším. **Svatost** je starozákonnímu člověku znamením oddělení a vyvolení. Svaté se dávat poznat jako silné, tajemné a plné vznešenosti, protože je ve styku s nadpřirozenem.³³⁷ Svaté je důstojností a nese viditelné znaky svatosti také v oblasti mravní. **Svatost** novozákonní se zrcadlí ve svatosti starozákonní. Bůh je svatým, svatým Otcem (Jan 17, 11), věčným soudcem, eschatologickým Vševládcem (Zj 4, 8; 6, 10). Slovem, všechno Boží je svaté a sám Bůh je také svatý, proto mají být svatí všichni lidé, jeho vyvolení (Lv 19, 2; 1 Petr 1, 15n). Křesťané se mají stávat Kristovými svatými (1 Kor 1, 2; Fil 1, 1) a zvláště chrámem Ducha svatého

³³² MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965. s. 33.

³³³ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 133.:

Biblickému učení o člověku je dualismus cizí. Člověk je chápán jako živoucí jednota.“

³³⁴ MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965. s. 10.:

„Výsledky lidských omylů a hříchů na rovině společenského života se vtělují (incorporated) do jeho kultury.“

³³⁵ Viz. SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997. s. 100.

³³⁶ Viz. BENEŠ, Albert. *Morální teologie 1*. Kazatelské středisko Československé provincie řádu bratří Kazatelů, 1990. s. 42.

(1 Kor 3, 16n; Ef 2, 21n). Duch svatý posvěcuje křesťanské věřící, a tak, je-li v kultuře také přítomen Duch sv. způsobem, o kterém bylo psáno v předchozích kapitolách, je kultura „zainteresována“ ve svatosti *par excellence*.

Jaký hřích a jaká svatost, taková i kultura, říká správně Miller. To platí samozřejmě i pro protestantskou tezi o „nedokonalosti“ člověka. Ten je se svým hříchem přítomen v kultuře, a tak je tam s ním, jak čteme u Karla Bartha, i samotný Bůh.³³⁸ Důsledně promítá **kvalitu** lidského vnitřního ustrojení se vši lidskou dobrovolností a svobodou (tj. s možnou, Bohem umožněnou svobodou) do svého konání bez výjimky. „Napětí mezi lidským hříchem a svatostí“ však není v takové míře **absolutní a tragické**, jak jej vidí Miller. Jelikož člověk obyčejně nehledá a nechce striktně hřích-nedostatek-omyl jako takový, nepotácí se ani v kultuře mezi hříchem a svatostí tak dramatickým způsobem, jak se Miller domnívá. (Nehledě na konsensuální reformační představu a učení o člověku zásadně nezpůsobitelném konat přirozené dobro). Svou svobodnou volbou se vším, co s ní souvisí (zvláště obtíže plynoucí z prvotního hříchu), hledá a nachází, chce a dosahuje spíše **nevhodného dobra** – rozumového a volního „zmetka“. Ačkoliv je Millerova teze v podstatě správná, příliš nehledí na **tajemství možnosti hříchu**³³⁹ (tj. na míru opravdové lidské svobody, vůle a poznání). Již Calvin trval na tom, aby se (se zřetěním k textu Jak 5, 16) lidé navzájem vyznávali ze svých hříchů, přestoupení a nedokonalostí, ale zvláště proto, aby navzájem docházeli útěchy, rady, **soucitu** a pomoci.³⁴⁰ Jde vlastně o zcela jedinečný rozměr hříchu, který je paradoxně schopen v člověku zažehnout skutky lásky. Taková lidská spoluúčast na duchovním životě vymezuje životní pesimismus a tragiku do přiměřených a snesitelných mezí. Jak je možné vidět např. u Rozanova, i napětí mezi hříchem a lidskou svatostí může být konec konců příkladem mohutné životní duchovní inspirace a silou, která je s to dokázat, že křesťanskému pojetí svatosti odpovídá spíše skutečnost, že svatost často musí žít **uprostřed hříšného**, nikoliv ostentativně proti tomu, co je slabé a zatím nedokonalé.³⁴¹

³³⁷ Viz. *Slovník biblické teologie*. Velehrad: Řím: Křesťanská akademie, 1991. s. 485.

³³⁸ Stov. BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1964. s. 73.: „Navzdory lidskému hříchu je s člověkem Bůh, ten samý, který v Ježíši Kristu smířil svět...“

³³⁹ Viz. SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997. s. 101.

³⁴⁰ CALVIN, Jan. *Institute učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovcecká, 1951. s. 191.

³⁴¹ ROZANOV, Vasilij Vasiljevič. *Svět ve světle „ruské ideje“*. Praha: OIKÚMENÉ, 1999. s. 17.: „Hrozně zajímavé jsou pokusy míšení hříšného a svatého. Kdo nad kým zvítězí? Kdo z nich přežije? Co

Ani lidská nepatrnost pramenící z hříchu, neuzavírá člověku jeho tvůrčí cestu. Karl Barth svými „*navzdory*“³⁴² ukazuje, že ani ve hříchu Bůh člověka neopouští, a ani ve hříchu není zproštěn závazků vůči bližním, společnosti a řádu. Jedině v milosti, jak praví Barth,³⁴³ se člověku zjevuje Bůh ve všech ohledech. Jistota jeho přítomnosti (v dané vnitřní svobodě, ve Slovu; v konceptu katolické a východní teologie – také ve svátostech) sama dává člověku možnosti, aby v tu kterou chvíli postavil svým mravním jednáním vlastní osobu na některý bod **pomyslné linie mezi hříchem a svatostí**, resp. mezi hříchem a nedokonalou dokonalostí. „*Ale hřích je v člověku a člověk je v hříchu. Kultura je porušená.*“³⁴⁴ praví H. Richard Niebuhr. Dualistní oscilace mezi úplnou lidskou nedokonalostí a lidskou svatostí zasahuje také kulturu. Ale kultura je, jak říká Paul Tillich, formou náboženství. Inkulturace křesťanské zvěsti tuto oscilaci do určité míry narovnává, nebo dokonce smazává. Můžeme spolu s H. Niebuhrem říci, že: „*jakkoliv důležité jsou pro křesťany kulturní závazky (duties), jejich život v nich není; je skryt s Kristem v Bohu.*“³⁴⁵ Naopak v myšlení Paula Tilliche je však kultura pro náboženství zcela nezbytná. Domnívám se proto, že Niebuhrovo „*with Christ in God*“ lze doplnit slovy „*with Christ in God through the culture*“. Eschatologická budoucnost (její zaslíbení) je pevně spjata s eschatologickou přítomností, tedy každodenností. Boží království je přítomné **zde a nyní**. I lidský život žitý v kultuře má svou dimenzi věčnosti také zde na zemi. Jde o něj již nyní, na tomto místě, v tom či onom konkrétním člověku.³⁴⁶ V kapitole o protestantském stanovisku etiky ohledně kultury bude zřejmé, že například již výše citovaný Paul Tillich či Albert Schweitzer obrušují teorii „duality“ se zřením k aktuálnímu stavu společnosti, sociálnosti a ke stavu církví. Detailní pohled účinků hříchu na kulturu podává H. Richard Niebuhr ve své „*pětidílece kultury*“.³⁴⁷ Avšak ani v jedné ze svých tezí, dokonce ani v té ekumenicky nejmírnější (Kultura Krista) nerelativizuje a nebagatelizuje Niebuhr účinky hříchu natolik, aby se jakákoliv

je silnější? Hrozně zajímavé. Samotné křesťanství je do určité míry pokusem o takové smíšení. Bůh sestoupil na zem – to nejsvatější do samého středu hříšného. Nelze tvrdit, že tomu tak není.“

³⁴² BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1964. s. 72–73.: „Navzdory lidské bezvýznamnosti je Bůh s člověkem jako jeho Stvořitel, který zamýšlel a učinil lidstvo, aby bylo dobré. Navzdory lidskému hříchu je Bůh s člověkem, Ten, který v Ježíši Kristu smířil svět, táhnoucí člověka k sobě v milosrdném odsouzení. Navzdory lidskému životu, v těle, padlém a prchavém, je Bůh s člověkem. Navzdory lidské smrti je Bůh s člověkem...“

³⁴³ Ibidem: s. 72.

³⁴⁴ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 152–153.

³⁴⁵ Ibidem: s. 189.

³⁴⁶ Léonu Bloyovi je přisuzována původní myšlenka: „Do ráje se vstupuje dnes“.

³⁴⁷ Viz. kapitolu 7. 5. „Kristus a kultura – Niebuhrova pětídílečka o kultuře“ a její podkapitoly.

společnost včetně společenství církevního jevila jako ideální komunita hříchu prostá, neřku-li svatá.

2. 1. 19. (r) Kultura je více než civilizací;³⁴⁸ Má jinou podstatu a jiné prvky; Frankofonní oblast obvykle kulturu ztotožňuje s civilizací³⁴⁹

Bylo by rizikem minout vztah kultury a civilizace bez povšimnutí, neboť ve stěžejních kapitolách této práce a ve studiích o teologii kultury by zbytečně mohlo docházet (a také dochází) k nedorozuměním, a to nejen jazykovým, nýbrž také logickým. Následující stručný etymologický přehled je toho důkazem. Johan Huizinga datuje jazykové narození civilizace ne hlouběji než do šestnáctého století.³⁵⁰ Civilizaci v přísně jazykovém a etymologickém smyslu má za hybrid,³⁵¹ který činí „potíže“. Italské *la civiltà* a nepochybně i latinské *civilis* ozřejmuje původní význam vši civility a civilizace. Být civilním znamenalo být prostě: občanským, blahosklonným, vlídným, přívětivým, demokratickým, zdvořilým, umírněným a slušným.³⁵² Civilizace je (a to etiku může zajímat) jaksi „načichlá“ vzdělaností. Jedněm je vzdělaností kultivovanou, jejíž obsah nedovoluje činit negativní, zhoubné činy, druhým je vzdělaností papírovou. Kvalitativní rovina pojmu „civilizace“ je oproti kultuře spíše **negativní** a v oblasti pastorální teologie a zvláště misiologie mnohdy totožná s okupací, válkou nebo zotročením. Kultura má konotaci obecně výrazně **pozitivnější**. Váže se daleko více než pojem „civilizace“ k intelektuální, umělecké a duchovní mohutnosti každého jednotlivce.

³⁴⁸ MARITAIN, Jacques. *Náboženství a kultura*. Brno: Edice Akord, 1936. s. 8.: „Místo slova kultura, jímž se rozumí rozumový rozvoj bytosti lidské ve vši její úplnosti, mohl bych také dobře užítí slova civilisace. Mnoho myslitelů německých a ruských staví civilizaci proti kultuře a označuje prvním termínem, pojatým ve smyslu nižším, především hmotný, mechanický a vnější rozvoj života společenského (kultura zestárlá a zkostrnatělá). V našem smyslu si zaslouží civilisace toho jména, jen je-li kulturou, rozvojem skutečně lidským, a tedy hlavně intelektuálním, mravním a duchovním.“

³⁴⁹ Srov. SCHWEITZER, Albert. *Kultura a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 35.: „Němec obvyčejně hovoří o kultuře, zatím co Francouz o civilizaci.“ Srov. HUIZINGA, Johan. *Kultura a kríza*. Bratislava: Kalligram, 2002. s. 190.: „O mnoho složitější než terminologická historie, díky které bylo v nizozemštině dlouhý čas zbytečně používat slovo *civilizace*, aby se celkem zamezilo jeho vzestupu, je kariéra francouzského slova *civilisation*, anglického *civilization* a německého *Zivilisation*. Z jazykovědného hlediska je *civilisation* nešťastným útvarem, nemáme-li rovnou říci, že je to monstrum.“

³⁵⁰ HUIZINGA, Johan. *Kultura a kríza*. Bratislava: Kalligram, 2002. s. 190.

³⁵¹ Ibidem. s. 190.

³⁵² Viz PRAŽÁK, J. NOVOTNÝ, Fr. SEDLÁČEK, J. *Latinsko-český slovník*. Česko-slovenská grafická unie, 1939. s. 216.

Huizinga cituje Oswalda Spenglera, jenž považoval kulturu za „pravou, živou, vznešenou a původní flóru lidského ducha ve společnosti, ve které se rozvíjejí nejvyšší síly a největší bohatství lidského spolužití.“³⁵³ O civilizaci jako produktu nehovoří Spengler sám.³⁵⁴ „Moderní civilizace“, píše Christopher Dawson, „ignoruje tyto společnosti (velké dějinné světové společnosti), protože to jsou největší kulturní společnosti, které kdy lidstvo poznalo, a protože mají hlubší duchovní vliv na lidskou mysl než sekulární civilizace, která zaujala jejich místo a jsou silné právě tam, kde je moderní civilizace slabá – jako morální řády a učitelé duchovní pravdy.“³⁵⁵ Křesťanský chápaná kultura tak zaujímá zvláštní místo. 1) Někomu je totožná s civilizací,³⁵⁶ 2) Někomu ční nad civilizací, 3) Někomu je součástí civilizace.³⁵⁷ Domnívám se, že kultura je civilizaci vsutku spíše jakousi „matkou“.³⁵⁸ Přináší již 2000 let zcela ojedinělou perspektivu pro veškerou společnost³⁵⁹ bez ohledu na to, na jakém stupni civilizační (technické, občanské, hospodářské) vyspělosti se daná společnost - civilizace nachází. I proto mohu jen těžko souhlasit s **estetickým výměrem** kultury, který jí přisuzuje „neutrální výraz bez hodnoticích odstínů“,³⁶⁰ tak s výměrem, který odlučuje kulturu od Krista z údajné obavy lidského duchovního poskvrnění.³⁶¹

Významového vrcholu při rozlišení kultury a civilizace dosáhlo vydání Brockhause z roku 1931, které představuje v kostce tuto „nerovnici“ kultury vůči civilizaci: „opozice vnitřního vůči vnějšímu, vyvinutého vůči vyrobenému, organismu vůči mechanismu, ba dokonce účelu vůči prostředku“.³⁶² Ať v případě, kdy člověk pokládá 1) kulturu a civilizaci za synonyma, či tehdy, 2) upřednostňuje-li vyšší významovou a tradicionalistickou hodnotu kultury (Maritain hovoří o hodnotách sdělitelných o

³⁵³ HUIZINGA, Johan. *Kultúra a kríza*. Bratislava: Kalligram, 2002. s. 195.

³⁵⁴ Ibidem. s. 195.

³⁵⁵ DAWSON, Christopher. *Kríze západní vzdělanosti: se zvláštními programy pro studium křesťanské kultury od Johna L. Mulloye*. Řím: Křesťanská akademie, 1970. s. 146.

³⁵⁶ Např. Sigmund FREUD užívá soustavně slova kultura místo civilizace. Viz. FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 152.

³⁵⁷ Srov. LANDMANN, Michael. *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*. München: Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1961. s. 190n.

³⁵⁸ Srov. KRAUS, Wolfgang. *Kultura a moc*. Olomouc: Votobia, 1992. s. 166.: „Civilizace je ztracený syn (!) kultury, a můžeme jenom doufat, že se podaří vrátit jej domů.“

³⁵⁹ Srov. DAWSON, Christopher. *Kríze západní vzdělanosti: se zvláštními programy pro studium křesťanské kultury od Johna L. Mulloye*. Řím: Křesťanská akademie, 1970. s. 150.: „Idea křesťanské kultury zahrnuje obsažnější a realističtější koncepci křesťanské společnosti, než na jakou jsme zvyklí.“

³⁶⁰ SOURIAU, Étienne. *Encyklopedie estetiky*. Praha: Victoria Publishing, 1994. Heslo: „kultura“.

³⁶¹ Srov. kapitolu 7. 5. 1. „Kristus proti kultuře“.

³⁶² HUIZINGA, Johan. *Kultúra a kríza*. Bratislava: Kalligram, 2002. s. 196.

sobě³⁶³), nebo 3) staví-li civilizaci na přední místo, je třeba velmi pečlivě naslouchat jednotlivým textům a „případ“ kultury a civilizace vždy podrobovat přísné kritice a všimnout si etymologických nuancí. Jsem si vědom, že není možné hovořit ani definovat jakoukoliv **ideální civilizaci**, stejně jako není možno mluvit o **ideální kultuře**. Maritain výslovně odmítá ideální křesťanskou civilizaci a má ji za *abstraktum*.³⁶⁴ Nedokážu přesně odhadnout a vysvětlit, zda střídání jednotlivých civilizací (po)vede v budoucnu alespoň k přiblížení se k obrazu ideální civilizace, a stejně tak nedovedu říci, zda se kdy objeví jakási Kultura kultur s velkým K. Velmi sympatický je názor Igora Kišše o uskutečňování „*etiky dober*“, mezi něž Kišš řadí také snahu „*o humanizáciu civilizácie*“,³⁶⁵ které rozumím jako úkolu ryze mravně-kulturnímu, tzn. vybudovat civilizaci na podstatných kulturních motivech; ztotožnit ji s kulturou. Ať upřednostníme při práci pojem „kultura“, nebo „civilizace“, v obojím případě platí Kiššova slova: „*Celá naša ľudská kultúra, celá naša civilizácia má mať na sebe pečať Kristovej lásky*.“³⁶⁶ Že mi je však kultura oproti civilizaci přece jen nadřazeným pojmem, a budu s ním proto i nadále takto pracovat, vysvítá mně ze všeho, co bylo do této chvíle o kultuře napsáno a shromážděno a co jsem měl možnost studovat. V podobném, „nadřazeném“ smyslu (*superior sense*), hovoří o kultuře také Kathryn Tanner, která jí, zvláště na podkladu německého chápání, rozumí jako „*nejvyššímu výtobytku společnosti*“.³⁶⁷

2. 1. 20. (s) Je kultura cenná pro mravní úroveň těch, kdož ji vytvářejí?

Jiří Skoblík hovoří o „*projektu ideální normy duševního (i mravního) života*“.³⁶⁸ Ideální duševní normu, tedy charakteristiku duševně zdravého člověka a odchylky od této normy³⁶⁹ lze, i díky Skoblíkově analýze, poměrně dobře určit a sledovat její valence. Je tato myšlenka ekumenicky únosná? Ideální norma mravního života, jak víme, není to samé co mravy a mravní pravidla či normy v jednotlivých sociálních

³⁶³ MARITAIN, Jacques. *Náboženství a kultura*, Brno: Edice Akord, 1936. s. 71.

³⁶⁴ *Ibidem*. s. 73.

³⁶⁵ KIŠŠ, Igor. *Sociální etika*, 2006.

Zdroj: http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Systematicka_teologia.htm. s. 45.

³⁶⁶ *Ibidem*. s. 192.

³⁶⁷ TANNER, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. s. 9.

³⁶⁸ SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997. s. 37.

³⁶⁹ *Ibidem*. s. 37.

prostředích, tedy ve smyslu antropologické odlišnosti a různého vývoje národů.³⁷⁰ Nežádka a naneštěstí bývají ideální mravní normy přednostně nacházeny a stanovovány v oblasti sexuální etiky a v této napjaté dimenzi také velice často porušovány.³⁷¹ Také ideální mravní norma má své hranice. Velmi přesvědčivě je nastínil Emerich Coreth: „Bytí jednotlivce je tím utvářeno zvenku i zevnitř, zčásti je tak dokonce nezměnitelně určeno. Jsou nám předem vyznačeny možnosti našeho chťení a jednání, ale také naše svoboda je omezena na určitou oblast konkrétně dosažitelných a uskutečnitelných možností.“³⁷² Pozitivní (dobré) hodnoty jsou křesťanské etice poznatelné nejen „cestou“ racionální, nýbrž také poznáním citovým, jehož rozsah a obsah je u jednotlivců natolik rozrůzně, že neexistuje dvojí shodné poznání poznávaného, včetně poznávání mravního. V každém případě ale platí, že „mravní úroveň těch, kdo vytváří kulturu“, má-li být cenná a následováníhodná či dokonce normativní, musí být jednoznačně a zcela srozumitelně oceněna zvláště těmi, kdo stojí „ve směru“ mravní realizace jednotlivce. Rozvíjení a uskutečnění obsahu lidství vůbec není izolovanou a výsostnou úlohou, resp. právem a povinností individua, neboť toto uskutečnění se neděje v „mravním vakuu“, nýbrž pokaždé 1) v podmínkách omezeného prostoru (světa), 2) v omezené srozumitelnosti (jazyka, řeči či nonverbální komunikace) a 3) ve vztahu minimálně dvou lidí.

Na celek kultury nelze v jeho tvůrčích nahlížet ani skrze ideální normu a její dosahování či plnění, ani např. prostřednictvím kasuistické etiky, přičemž neříkám, že tyto přístupy křesťanské etiky jsou úplně mylné a neživotné. Kultura jako hledání jednoty a směřování k ní je kupř. v Solovjovově pojetí plně závislá na jednotlivci a jeho konkrétním díle realizace lásky, pravdy a krásy,³⁷³ ale není tím řečeno a říci to ani nelze, že by jednatel stál nad hodnotou, resp. nad společenstvím a kulturou. Pohlížet a klasifikovat jednání jednotlivce není totéž co klasifikovat skutečnou jednotu, tj. klasifikovat hodnotu kultury. Funkční není ani obrácená verze: na výši, resp. níži kulturního bohatství a na jeho formách např. sociální solidarity, nemůžeme hodnotit

³⁷⁰ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 105.: „Je pravda, že konkrétní mravní normy jsou historicky a sociologicky velmi různé a že výchova, sociální prostředí a dějinná situace podstatně, pozitivně či negativně, přispívají k vytváření pojetí mravních hodnot u jednotlivce – k formování jeho „svědomí“.“

³⁷¹ Tyto napjaté formy, které lze velice lehko porušit, ale velice těžko dodržet, spojuje Igor Kišš s „rigoróznou morálkou deontologického přístupu v etice“. Srov. KIŠŠ, Igor. *Sociální etika*, 2006. Zdroj: http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Systematicka_tecologia.htm s. 42.

³⁷² CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 103.

³⁷³ Viz. kapitoly 6. 3. 1. „Jednota a dobro“ a 6. 3. 2. „Krása a láska zachraňují svět“.

mravní úroveň jednotlivcov. Jakýkoliv pokus oboustranného hodnocení **není nemožný**, ale podléhá dramatickému zjednodušení a vůbec nemá na paměti evangelní exhortaci o „neposuzování druhých“ (Mt 7, 1-5; Mk 4, 24; Lk 6, 37-42; Jan 7, 24). Hledání podobných souvislostí přináší v rámci křesťanství ovoce pouze v praktickém pohledu na pozitivní prvky inkulturace, v pohledu na sociální rozměr kultury a také v tom, co jsem nazval „principem pozitivní závislosti“.³⁷⁴ Z hlediska „ekumenické únosnosti“ se mně jeví jako nejlepší Tillichův koncept „theonómie kultury“ a Solovjovův důraz na hledání jednoty. Přímá identifikace „dokonalé“ mravnosti, nebo naopak neřesti s výsledkem tvůrčího konání, je komplikovaná, ba více, není možná.

2. 1. 21. (t) Je kultura nenahraditelná pro schopnost uspokojit člověka estetickým prožitkem a může se stát naplněním života?³⁷⁵

Proč by měla kultura uspokojovat člověka estetickým prožitkem a proč by měla být chápána jako naplnění života?³⁷⁶ Není viditelná rozpolcenost křesťanské kultury jasným důkazem o tom, že člověka uspokojit, Freudovými slovy – ukojit – zkrátka nemůže? Nemusí, ale může. Toto uspokojení není třeba vnímat pouze jako smyslové uspokojení, potažmo uspokojení v podobě mystického vytržení, nebo nějaké formy či stupně duchovní nirvány. Skutečnost je jednodušší a prostší. Katolická, pravoslavná, ale také část protestantské teologie vyznává a uznává, že křesťan má jedinečnou možnost skrze svoji víru „cítit“, je-li v tom či onom uměleckém díle,³⁷⁷ v tom či onom aktu kulturního tvoření přítomen obraz, záchvěv či symbol samotného Pána.³⁷⁸ Kultura a její mravní

³⁷⁴ Viz kapitola 4. o „Inkultuaci“ a kapitola 4. 5. n o „Sociálním rozměru kultury“.

³⁷⁵ FREUD, Sigmund. *Budoucnost jedné iluze*. Praha: Volná myšlenka, 1929. s. 16. „Není třeba říkat, že kultura, která nechává tak velký počet svých účastníků neukojených a nutí je ke vzpouře, nemá ani naději, že se trvale udrží, ani toho nezasluhuje.“

³⁷⁶ Dietrich Bonhoeffer poukazuje ve své „*Etica*“ na to, že mnohé elementy časného řádu – „spravedlnost, pravda, věda, umění, kultura, humanita, svoboda, patriotismus hledají po dlouhém putování zpáteční cestu ke svým počátkům“, tzn. k církvi, jež reprezentuje duchovní hodnoty. Viz. BONHOEFFER, Dietrich. *Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2005. s. 132.

³⁷⁷ K tomuto tématu poznamenává George Santayana, že jakékoliv „opojení, okouzlení a uspokojení“ nemá nic společného s lidskou spásou. Srov. SANTAYANA, George. *Essays o filosofii, náboženství a umění*. Praha: Jan Laichter, 1932. s. 191.: „Být okouzlen neznamená být spasen, i kdyby všichni čaroději a estéti světa prohlašovali, že je to tak.“

³⁷⁸ Srov. SOUČEK, J. B. *Slovo Boží a tvořící člověk*. Praha: Kalich, 1944. s. 15.: „Umělec se vyjádří právě prostřednictvím svého díla; co z něho vycítí a vyčte druhý, to je nový akt, jež umělec už nemůže dále ovlivnit. A ovšem: abychom z tohoto díla vycítili ohlas či výraz či symbol poznání zjevení Božího v Kristu, poníženém a trpícím Pánem, nemůže nám být dáno žádnou obecnou, jednoznačně dokazatelnou interpretací, nýbrž toliko aktem osobní víry, aktuálního promluvení Božího, v jehož světle poznáváme v uměleckém díle projev bratra ve víře.“

hodnota, píše Václav Černý, je vlastně „organickým souborem hodnot“.³⁷⁹ Kromě Stvoření a Kristova evangelia, jak věříme, není na jednom místě a v jednom, ač rozvláchném díle, ovšem – lidském díle, soustředěno takové množství hodnot, potažmo nenalezneme příhodnější možnost k tvrzení, že kultura je na rozdíl od všeho ostatního na „organickém souboru hodnot“ závislá, vyrůstá z nich. Estetický prožitek dokáže aktivovat smyslová centra člověka opravdu velmi účinně. Celistvost, harmonie a jasnost krásna stimuluje lidský rozum k poznávání řádu a evokuje touhu po poznávání Dokonalosti - Boha. Estetické uspokojení dosahujeme nazíráním.³⁸⁰ Proto je uspokojení estetikou, v tomto případě estetickou hodnotou kultury příhodné a libé.³⁸¹ Krása jako dokonalost věcí vzbuzuje v člověku přičinně pouze radost a uspokojení, a to ne jenom uspokojení psychické, nýbrž také spirituální. Krásno je totiž (pro teologii katolickou a pravoslavnou) objektivní a transcendentální, shoduje se s pravdou a dobrem. Jedině tento přesah krásy, resp. umění a veškerého kulturního tvoření zabraňuje stavu, kdy je umění uzavřeno výhradně do struktury estetiky jako vědy. Dobro hledá v krásnu místo k účinnému uskutečnění (Solovjov). Vztah člověka ke krásnu je však spoluurčován a omezován také tím, že člověk – umělec, **není původcem** svého talentu, umění či génia.³⁸² Totožný obsah krásy a dobra, typický pro teologii katolickou, je stejně tak důležitý pro Solovjova a Berďajeva. Solovjov rozumí této totožnosti jak ve smyslu **skutečné identity**, ale vykládá ji také se zřením k identickému působení obou a k působení paralelnímu.³⁸³ V lidském hledání jednoty, do něhož spadá také dobro a krása a jejich uskutečňování, je u Solovjova nejlépe patrná souvislost mezi krásou, člověkem hledanou, a skutečnou krásou Boží, v Häringově komentáři: „*krásou jako dimenzí veškerého Božího díla*“.³⁸⁴ Oproti tomu Berďajev je náchylný – v pozitivním slova smyslu – sice objevovat krásu v tvůrčí lidské myšlence, ale jde spíše o záchvěv takové krásy, než o krásu samotnou. Nepopírá tím možnost estetického uspokojení, ale

³⁷⁹ ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 104.

³⁸⁰ Viz. BAHOUNEK, Tomáš J. *Krása a umění Božího lidu (Úvod do teorie krásy a umění)*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1992. s. 6.

³⁸¹ Na významové rozdíly estetického uspokojení „středověkého člověka“ upozorňuje Johan Huizinga. Srov. HUIZINGA, Johan. *Podzim středověku*. Jinočany: H&H, 1999. s. 457.: „Uvědomělý estetický požitek a jeho jazykové vyjádření se vyvinuly teprve později. Člověk patnáctého století měl pro svůj umělecký obdiv k dispozici pouze výrazy, jaké očekáváme třeba od žasnoucího prostého člověka. Dokonce i pojem umělecké krásy je mu ještě neznámý. Když ho prozařuje nebo rozdechvívá krása umění, bezprostředně proměňuje tento zážitek v prožitek Boha nebo prožitek radosti ze života.“

³⁸² Srov. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 159.: „Umělecká síla, talent, ve svém nejvyšším zdokonalení – v géniu, je sama něčím naprosto daným.“

³⁸³ Srov. kapitolu 6. 3. 2. „Krása a láska zachraňují svět“.

³⁸⁴ HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus: Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Band II. Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*. Freiburg: Herder, 1989. s. 111-112.

vymezuje mu jeho kvalitu a hlavně čas, po který je tohoto uspokojení schopno.³⁸⁵
 Vztahuje k tomuto časově a kvalitativně ohraničenému „okamžiku přesahu“ okamžik „tvůrčí myšlenky“, která ve svém zrodu nese plnost „přesahu“, ale velmi rychle o tuto plnost přichází. Berdajevova paralela „ohně a jeho vyhasínání“ je velice dobrým příkladem.³⁸⁶

Pozitivní dosah umění se ale dokonale nekryje se samotnou kulturou. Je pouze její součástí, přičemž je zhora nemožné detailně říci, jak se do obecného lidského tvoření promítají estetické kategorie a jejich nuance. V takovém případě je více než na místě protestantská obezřetnost, v této práci reprezentovaná zvláště J. B. Součkem, J. L. Hromádkou a Emilem Brunnerem. Proto se umění, tím méně kultura, nemůže stát naplněním lidského života.³⁸⁷ Tím může být jen to či ten, kdo je také cílem lidského života.³⁸⁸ Naplnění života jednoho člověka také není identicky totožné s naplněním života druhého (realizace subjektu v objektu),³⁸⁹ ačkoliv jsou oba na sobě v podstatě závislí. Vlastní osobní lidský svět je specifickou veličinou, ale přesto je součástí obecné jednoty (Solovjov). Těsná provázanost a závislost jednotlivých „lidských naplnění“ je samozřejmě také důvodem, proč bude ve stěžejních částech této práce věnována pozornost tomu, aby individuální a osamocené lidské nároky egoisticky nepřekračovaly nepodmíněné, nezrušitelné a absolutní nároky na kost obnaženého lidství (obecna). Existuje-li však možnost, aby jednotlivec mohl pokorně a služebně překročit hranice obecna a tyto hranice pro druhé rozšířit, přikláním se k názoru, aby se tak dělo³⁹⁰ a aby se tak dělo jak prostřednictvím umění, tak skrze obecné „umělectví-kněžství“ (Karl Rahner) všech lidí. Lidství v kontextu služby je obecným tématem křesťanské teologie. Karel Vrána velmi vhodně upozorňuje na „*estetickou uzavřenost a neprůhlednost*“³⁹¹ umění, která je vlastně synonymem toho, čím kultura a umění být **nesmí**. Tato uzavřenost známá z muzeí a často i sakrálních prostorů však od základu nevyhovuje

³⁸⁵ O způsobech nazírání krásy a o výrazových prostředcích a jejich limitech, skrze něž člověk krásu reflektuje, hovoří v historickém exkurzu např. Josef Zvěřina. Viz. ZVĚŘINA, Josef. *Teologie agapé*. Praha: Scriptum, 1992. s. 361n.

³⁸⁶ Viz. kapitolu 6. 2. 1. „Kultura jako ztotočnění a vábení kulturních hodnot (ad 2)“.

³⁸⁷ Srov. Brunnerovu citaci o „člověku, jenž stojí vysoko nad kulturou“ v kapitole 2. 1. 13. (1) „Kultura stejně jako umění je znakem, ikonou Božího království. Katolický princip“; a kapitolu 7. 1. „Tvořím, neboť jsem milován a miluji – předmluva ke studiím“.

³⁸⁸ Srov. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 329.: „Kultura je prostředkem, projevem a nástrojem pravého lidství, nikoliv pramenem a cílem.“

³⁸⁹ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 120.

³⁹⁰ Srov. kapitolu 5. 3. „Kritika: horae caniculae čítankového ideálu“.

³⁹¹ VRÁNA, Karel. *Eucharistie a kultura*. In *Eucharistie Mysterium fidei*. Svitavy: Trinitas, 2002. s. 129.

tomu, co dělá kulturu kulturou – *cultus*, tzn. stálé pěstování. Estetický prožitek, jak bylo napsáno výše, se může stát či přispět k novému a silnému setkání člověka s Kristem. Po tomto setkání však „následuje“ mravní život, který má být v Kristu také žit; nemá tedy být izolovaně žit v umění. To samo o sobě nemůže nikdy být naplněním života. Estetické, literární a divadelní přístupy k mravním otázkám nejsou s to rozhodovat za samotný, reálný mravní život. Rozhodnutí o platnosti této teze není ani jednoduché, pakliže je vůbec možné. V závěrečných studiích mé práce se toto téma prolíná teologií kultury napořád. Není opomíjeno ani jednou z představených teologických tradic a ani jednou není zcela zatraceno. Stále trvajícím diskuze o vhodnosti a podobě sakrálního umění, která panuje v církvích bez rozdílu vyznání, dokazuje, že rehabilitace a aktualizace myšlenek o umění a jeho dosahu je zcela nezbytná.

2. 1. 22. (u) **Kultura je též naplňováním určitého antropologického vzorce skrze symboly, pojmy a tvary**³⁹²

„Kultura“, říká Clifford Geerte, „označuje historicky přenesený významový vzorec vyjádřený symboly, systém zděděných pojmů symbolicky vyjádřených tvary, jejichž prostřednictvím se lidé domlouvají, zvětňují a rozvíjejí své poznatky o životě a postojích k životu.“³⁹³ Na první pohled vyhlíží kultura, popsaná určitým antropologickým vzorcem, velmi lákavě. Jeví se v celku a ve své mnohosti jakoby „snadno spočitatelná“, zvažitelná a její struktury, vnitřní ustrojení a fungování jako jasné a jednoduché; slovem, prostřednictvím vzorce se prý lze dotknout její vnitřní podstaty. Symbol, pojem, tvar a vzorec do jisté míry tvoří materiální řád, nebo jej alespoň spoluutváří. Mám za to, že nebezpečí takovýchto vzorců tkví v představě o dokonalém a konečném „materiálním“ zvratu a zlepšení světa a o dominanci hmoty nad duchem (*matter over mind*), tedy o přesném opaku toho, jak hmotu a její nadhmotný princip chápe Solovjov nebo Tomáš Špidlík.³⁹⁴ Teze, že existuje-li vzorec, existuje i řešení, je mylná. Řešení není výhradně technickým problémem.

„Významové vzorce vyjádřené symboly“, jak výše cituji Geerteho, jsou samozřejmě blízké a vlastní křesťanství a církvím vůbec. Tyto symboly a vzorce jsou však ošidnými

³⁹² Viz. AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 26.

³⁹³ *Ibidem*. s. 26.

³⁹⁴ Viz. kapitulu 2. 1. 7. (f) „Kultura je také v pravém slova smyslu spojena s kultem.“

zkratkami daleko složitější skutečnosti. Symbol a znamení je v ryze biblickém významu to, co „umožňuje poznat myšlení nebo vůli jiné osoby, existenci nebo opravdovost nějaké věci.“³⁹⁵ Jde o znamení přirozené nebo smluvené. Pochází-li tato znamení z lidské interpretace skutečnosti, která (interpretace) však bývá často polovičatá a kostrbatá, ukazuje na podstatu věci nejinak než nedokonale. Božská znamení, jež jsou přizpůsobena lidskému chápání a přirozenosti, jsou bezpochyby nejlepšími interpretacemi minulosti, přítomnosti i budoucnosti, což lidská znamení a vzorce nejsou. Antropologický vzorec kultury je ale přínosný a nezbytný jako nástroj (vědeckého i nevědeckého) poznávání. Usnadňuje vědci cestu, kterou musí urazit, aby dosáhl první mety svého poznání. Je jakýmsi sylabem pro okamžitou orientaci, avšak je nedokonalým instrumentem v proniknutí k jádru kultury, jejíž duchovní, mravní a přesahné hodnoty³⁹⁶ jsou vzorci a symboly nevyjádřitelné. Tyto antropologické a vůbec vědecké vzorce o kultuře jsou zcela determinovány a ovlivněny duchovní podstatou svého tvůrce – člověka. Na to poukazují zvláště studie protestantské etiky, které správně popisují hodnotu lidské bytosti (její velikost, správnost, pravdivost)³⁹⁷ a jejího konání pouze ve vztahu ke Stvořiteli, který je nejen dárce a původcem hodnoty a vnitřní lidské svobody, ale také tvůrcem pozemských řádů (Althaus), tzn. také tvůrcem vzorců a pojmů, které antropologie objevuje a používá. Kultura v uzavřenosti „vzorců, tvarů a znaků“ by v žádném případě nenesla přívlastek „sekulární kultury“, nýbrž spíše přívlastek, parafrázováno slovy Kierkegaardovými: „**kultury k smrti**“. Ospravedlnitelnou pozici antropologických vzorců a symbolů lze však nalézt např. na všech třech stupních křesťansky chápané inkulturace (enkulturace, akulturace, transkulturace),³⁹⁸ kde tyto poznávané vzorce slouží k prvotnímu ohledání obou prostupujících se kultur a jejich podstatných hodnot a struktur, které mají tvořit základ pozdější praktické výměny a oboustranného prostoupení.

³⁹⁵ *Slovník biblické teologie*. Velehrad: Řím: Křesťanská akademie, 1991. s. 630.

³⁹⁶ Srov. kapitolu o „ne-ateistické“ kultuře 2. 1. 26. (y).

³⁹⁷ Srov. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 149.

³⁹⁸ Velice správně ztotožňuje antropologicky vnímané symboly a vzorce (patterns) s enkulturací Kathryn Tanner. V základě se jedná o „předávání kulturního a sociálního dědictví“, o „duchovní příbuznost“ (spiritual affinity) a o „vzorce chování“ (patterns of behavior). Srov. TANNER, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. s. 62.

2. 1. 23. (v) Je kultura společným sdílením hodnot³⁹⁹ a významů subjektivna a objektivna?⁴⁰⁰

Vztah mezi objektivnem a subjektivnem patří do základních specifik křesťanské etiky. Realizace lidského bytí se děje ve dvou souběžných rovinách. Člověk 1) realizuje své bytí v duchovní rovině uvědomováním si vlastní bytosti (*reditio completa ad seipsum*) a 2) realizuje ho také v konkrétních skutcích a ve vztahu k druhému člověku, vědom si při tomto konání limitů své nedokonalosti a omezenosti časem. Právě omezená doba a limity, ve kterých se může realizovat, dávají **pravý smysl** jeho konání a smysl jeho mravnímu životu. Relativně neomezený prostor pro lidské jednání (horizontální dimenze) je prořat omezenou dobou jeho pozemské realizace (vertikální dimenze).⁴⁰¹ Emerich Coreth označuje prolnutí těchto dvou dimenzí - „seberealizaci a realizaci“ za „*dialektickou jednotu*“.⁴⁰² Charakteristickým znakem mravního jednání je skutečnost, že jím člověk vždy jedná i **mimo sebe**, v rovině křesťanské spirituality bychom pak řekli, že jeho jednání jde **nad něj**. Znamená to tedy, že nejméně dva lidé, realizující vlastní identitu, jsou zároveň účastni jedné společné věci – úkonu. Pouze uskutečňování vlastní (vnější) svobody je určitou zárukou rozmanitých hodnot, možností a osobních voleb, přičemž nezbytně odkrývá lidskou mravnost v její vnější podobě, která může být, i když velmi složitě, klasifikována. Takováto realizace a následná komunikace hodnot je nejlépe viditelná právě v kultuře. Člověk je tak v realizaci vlastní svobody, tedy ve svém tvoření doslova vehnán do roviny mravních rozhodnutí.

Lidské uskutečňování vlastní svobody, realizace subjektivního vzhledem k objektivnímu, není na pozadí křesťanské kultury ničím umělým a nepřírozeným. Vztažnost lidského mravního jednání k druhému člověku má i v kulturní dimenzi příklad Božího jednání s člověkem. Bůh jako Stvořitel a Pán realizuje tento vztah **totalně**. Člověk je sice konstituován jako individuum do jisté míry uzavřené ve svém

³⁹⁹ Srov. GUARDINI, Romano. *Křesťanství a kultura*. Stará Říše na Moravě, 1931. s. 3.: „Jest možno to, co jest v křesťanství dáno, tedy pravdy, normy, impulsy, podoby osob, vnášeti do oboru kultury tak, aby v něm mohly působiti jako pobídka, pomůcka ke zřízení pořádku, k vyjasnění a utváření?“

⁴⁰⁰ Srov. AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 27.: „Kultura je soustavou významů, hodnot a modelů, které tvoří základ mající sociální i symbolický aspekt.“

⁴⁰¹ Knihy o vnitřním duchovním životě a kontemplaci by jako synonymum této vnější realizace nabídly „dimenzi kříže“.

⁴⁰² CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 119.

prostředí,⁴⁰³ ale je to právě „prostředí“, tzn. ostatní lidé, kteří jsou **platformou** jeho realizace. Křesťanská etika se však ptá, zda je možné realizovat tuto platformu, vstupovat do ní (objekt) prostřednictvím subjektivních prožitků a subjektivního jednání? Skutečnost platně dokazuje, že se tak děje. Otázkou je, zda se tak děje eticky správně, či nikoliv. V zásadě existují dva modely. 1) Poznávání hodnoty a její kvality jako výsledek subjektivního, citového prožitku. 2) Objektivní poznání hodnot v jejich vnitřní „reálné“ hodnotě.

Ad 1) Subjektivní prožívání hodnoty odpovídá Tillichovu výměru mravnosti jako „*vlastního přijetí našeho esenciálního bytí*“.⁴⁰⁴ Ať je hodnota pochopena racionálně či citovým prožitkem, vztahuje-li se k „přijetí našeho bytí“, stává se hodnotou „*bezpodmínečnou*“.⁴⁰⁵ V jednotlivých osobách tak dochází k postupnému rozšiřování hranic etického obecná, s Tillichem pověděno, jedná se o „*dynamický koncept přirozeného zákona*“.⁴⁰⁶ Člověk **nepoznává** kvalitu hodnoty v její reálné podobě, nedotýká se jejího jádra. Poznává ji samostatně, subjektivně, ale poznává pouze její část. Přesto je i takové částečné poznání vzhledem k poznávacím lidským schopnostem poznáním v nejpříhodnější a nejvyšší formě. Předávání tohoto poznání druhému (objektu), tzn. tvoření kultury s hodnotami, které tkví na lidském poznávání a jeho rozličných stupních, je předáváním naprosto správným, spravedlivým a ve své podstatě jediným správným. Nedochozí k předávání „idejí“, ale k předávání reálného výsledku poznávání. Podobným způsobem nahlíží věc Nikolaj Berďajev,⁴⁰⁷ který přichází s tezí o „postupném vychladnutí tvůrčí myšlenky a počátečního tvůrčího úkonu“, z něhož se uskutečňuje pouze nepatrná část, a to ještě v podobě velmi odlišné od počátečního *optio fundamentalis*. Bylo by mylné se domnívat, že tato upřesňující (relativizující) teze o hodnotě a jejím subjektivním poznávání činí hodnotu zbytečnou. V obojích případech je hledána hodnota pro ni samou (v její vlastní *dignitě*), ať jde o hodnotu na všech jejích stupních, jak je vyjmenovává Jiří Skoblík.⁴⁰⁸ Pravdivý obraz kultury dokazuje, že se takto poznávané a zprostředkované hodnoty obtiskují do kultury v přímé úměrnosti ke

⁴⁰³ Srov. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 149.: „Člověk je v místě a v čase stvořený individuální subjekt, kterému jsou skrze jeho místo a čas postaveny hranice.“

⁴⁰⁴ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 136.

⁴⁰⁵ Ibidem. s. 136.

⁴⁰⁶ Ibidem. s. 138.

⁴⁰⁷ Srov. kapitulu 6. 2. 1. „Kultura jako zotročení a vábení kulturních hodnot (ad 2).“

„kvalitně“ jejich poznání a porozumění. Neznamená to, že by tímto způsobem orientovaná hodnotová etika nesměřovala k poznání skutečného, obecného dobra jako je např. život, přátelství, lidská důstojnost atp., nebo že by dokonce nerozpoznala mravně špatný (nedobry) předmět jednání. V tématu kulturního tvoření není možné směřovat k mravně špatnému, negativnímu předmětu ani skrze něj tvořit. Neexistuje totiž možnost jeho „hodnocení“, tudíž neexistuje ani možnost účinně klasifikovat výsledek takového tvoření. Má-li kultura mít na mysli svůj „služebný princip“, je jedině možné vtělit do kulturního tvoření takové poznané hodnoty, které apriorně nevylučují pozitivní hodnoty jiné kultury, resp. hodnoty jiného lidského společenství (Schweitzer).

Ad 2) Objektivní poznání hodnot v jejich reálné hodnotě, tzn. pravé poznání dobra, krásy, pravdy, ctností či spravedlnosti je potenciálně možné. Existují hodnoty tzv. prae-morální (např. hodnota života sama o sobě), jejichž „správné“ poznání je přístupno každému mravně zdravému člověku. Realizace mravního subjektu v objektu i skrze reálnou „hodnotu hodnoty“ však může narazit na hranice toho, komu, resp. čemu chceme hodnotu předat. Emerich Coreth v tomto případě připomíná, že: „*Realizace ducha v tom druhém ještě není úplná*“.⁴⁰⁹ V kulturním schématu odpovídá tato „částečná, nedokonalá“ realizace nikoliv tomu, že by sdílená hodnota byla sama o sobě „špatná“, ale proto, že je jednou (poznávající) stranou poznána nedokonale, nebo druhou stranou nedokonale pochopena a přijata. Tomuto zvláštním stavu se podivuje Vladimír Solovjov, a zvláště v tom případě, jedná-li se o hodnotu esteticko-etickou, tj. krásu. Jak může krásu, která je podle Solovjova vnějším dovršením a jasným „důkazem“ dobra, nepůsobit na všechny lidi stejnou silou? Odpovědí mu je aktuální duchovní stav nejen křesťanského lidu, jehož mravní život – výhradně však mohutnost lásky – se nachází zatím **v přírodních počátcích**.⁴¹⁰ Jako nejvhodnější se jeví Tillichův koncept „theonómni kultury“, který váže na **realizaci hodnoty** skutečnost „posledního zájmu“ (*ultimate concern*), což je pro křesťanského člověka samozřejmě Bůh jako absolutní svatost, a Duch svatý jako svorník a jednotící prvek.⁴¹¹

⁴⁰⁸ SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997. s. 72.: 1) hodnoty nejnižšího stupně: „např. podivná, působící zábavu“; 2) hodnoty vyššího stupně: „zdraví a vzdělání“; 3) hodnoty nejvyššího stupně: „intelektuální, estetické a etické“.

⁴⁰⁹ CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 121.

⁴¹⁰ Srov. kapitulu 6. 3. 2. „Krása a láska zachraňují svět“.

2. 1. 24. (w) Je kultura vlastním a osobitým klíčem k pochopení lidské skupiny a lidského společenstva?

Společenství věřících, čteme v *Ad gentes*, zakořeněné a přizpůsobené místní kultuře, má dospět k nějakému stupni stálosti a pevnosti.⁴¹² A jedině ve společenství mohou vzniknout „*různé řády životních hodnot*“,⁴¹³ nikoliv v samotě jednotlivců. Klíčem k pochopení lidské skupiny, jak zní v úvodu této podkapitoly, má být kultura. Její potenciál k tomu je veliký. Je-li společenství věřících nerozlučně spjato a spojeno s Kristem ve svátostech a Božím slovem, je i společenství kulturních lidí nerozlučně spjato samo se sebou, resp. s hodnotami a dědictvím, které patří jen a jen kultuře. Na příkladech realizace vlastní svobody a vlastního bytí lze vidět, že společenský a tedy i společensky mravní charakter je pro křesťanskou kulturu zcela typický.

Koinónia, toliko nejsprávnější model křesťanského společenství a života, výhradně lpí na láskyplném společenství mezi křesťany navzájem (Jan 15, 12). Domnívám se, že „koinónický“ charakter kultury spočívá ve společenství lidí nejen na základě společných dějin, nýbrž i na základě společného, výhradně lidského díla. Označíme-li spolu s Pavlem Filipim kulturu jako „**neteologický faktor**“, položme si jeho slovy otázku: „*Jakým faktorům a v jaké míře dovolila církev, aby ovlivnily její podobu a její zvěstování. S kterými silami a trendy se spojovala, od kterých distancovala?*“⁴¹⁴ Je kultura nutně tím, čemu „církev dovolila“, aby ji ovlivňovalo, je nutně tím, s čím se „církev spojovala“? Myslím si, že není. Haskell M. Miller cituje otázku jednoho z vysokých představitelů jedné z křesťanských denominací: „*Je církev, kterou známe, hodna úkolů, kterým čelí?*“⁴¹⁵ Ano, je jich hodna, ale podmíněně. Odpověď je tvrdá, ale přesná.⁴¹⁶ Ačkoliv církev vstupovala do rozličných kultur, jakož i rozličné kultury vstupovaly do ní, myslím si, že vstup kultury do života církve a společenství byl spíše záležitostí neorganizovanou, živelnou, přirozenou (*per se*),⁴¹⁷ avšak pro církev proto očišťující. V podstatě šlo a stále jde o prvotní projev „enkulturace“ s její těžko

⁴¹¹ Viz kapitolu 7. 3. 3. „Autonomie, heteronomie, theonomie“.

⁴¹² *Ad gentes*, čl. 19.

⁴¹³ *Gaudium et spes*, čl. 53.

⁴¹⁴ FILIPI, Pavel. *Církev a církve: kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2000. s. 153.

⁴¹⁵ MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965. s. 79.

⁴¹⁶ *Ibidem*. s. 80.: „Bůh“, řekl jeden velmi známý pastor, „vrátil církev do rohu (boxerského ringu) a řekl, nyní konej svoji povinnost, nebo zemři.“

vysvětlitelnou přitažlivostí a atraktivitou. Pozitivní hodnotu kultury brání H. Richard Niebuhr varováním před ztotožňováním světa a kultury s královstvím bezbožnosti.⁴¹⁸ Ne vítězství nejsilnějšího, nýbrž vítězství nejdárnějšího a nejlepšího svědčí o tom, že proces inkulturace (v obojím směru: církev – kultura, kultura – církev) stále probíhá. Z přísně přírodovědného hlediska je kultura klíčem k pochopení lidské skupiny zcela nepochybně. Příčinný (biologický i dějinný) vztah lidské individuace a civilizace je toho typickým příkladem. Jednotlivé formy, etapy a stádia lidského jedince jsou nejlepším ukazatelem spojujícího faktoru, který je nazýván tu faktorem psychickým, biologickým nebo náboženským.⁴¹⁹ Kultura jako klíč k pochopení lidského společenství má také ovšem úroveň ryze intimní a lidsky důvěrnou. Společné vlastnictví kultury, mohu-li si dovolit tento obrat, zakládá lidskou svornost (možnost ke svornosti) zvláště na podkladě lidské lásky, která dokáže i v okamžicích nezdaru a proher „přikrývat přestoupení“ (Př 17, 9).⁴²⁰ Toto souručenství společné zkušenosti, trpké i radostné, je jakýmsi universálním pojítkem lidí. Evangelní výzva ke společné lásce, která ukazuje na „učednictví Kristovo“,⁴²¹ je v kultuře přítomna v určité „neutrální“ formě,⁴²² jež se, jak se domnívám, zčásti kryje se Schweitzerovým pojetím „nad-etické“ kultury. Kontroverzním prvkem takového „universálního souručenství“ je náchylnost rozumět společnosti a kultuře v Lovelockově pojetí Země jako organismu, matce – Gaie.⁴²³ Zůstává platnou a nevyřešenou otázkou, zda se toto chápání vzájemného lidského souručenství blíží více idolatrckému a modloslužebnému jednání, nebo zda jde o jednání natolik přirozené a biologicky a duchovně determinované, že z hlediska křesťanské etiky a dogmatiky podléhá jakémusi „generálnímu pardonu“.

⁴¹⁷ Srov. Tillichovu tezi o „přítomnosti nadpřirozeného a svatého“ v autonomním pojetí kultury. TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 63n.

⁴¹⁸ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 117.

⁴¹⁹ Jazykem sociální antropologie je možné tato jednotlivá stadia pojmenovat spolu s Ivo T. Budilem velmi sofistikovaně: „marginalita, liminarita a communitas“. Viz. BUDIL, Ivo T. *Za obzor západu: proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase*. Praha: Triton, 2001. s. 47n.

⁴²⁰ Kdo stojí o lásku, přikrývá přestoupení, ale kdo je přetřásá, rozlučuje důvěrné přátele.“

⁴²¹ Jan 13, 35: „Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým.“

⁴²² Výraz „neutrální“ přesně nevykládá podstatu věci. Kultura rozličných údobí velmi ráda zakládala učednictví vztahující se k náboženským autoritám, někdy k autoritám kladným, jindy záporným. Neutrální forma tohoto učednictví je vlastně hledaným ideálem. Křesťanské pojetí „Kristova učednictví“ pro všechny je pak nepochybně ideálem nejvyšším.

2. 1. 25. (x) Kultura je nadpřirozeně inspirující

Některé z předchozích úvah, resp. počátečních vysvětlení, chtěly ukázat, že kultura, která je ve své podstatě lidskou činností, objektivizací lidské vůle, poznání a představ, znamená nejnvtřněji to, slovy Romano Guardiniho, „co člověk jedná a tvoří na obklopujícím ho jsoucnu, na druhém člověku, na sobě samém.“⁴²⁴ Prae-evangelizační charakter kultury a její adventní dynamičnost ji opravňuje a zároveň zavazuje, ovšem ve smyslu přísně demokratickém, se svobodně, nenásilně a pokojně šířit, tzn. inkulturovat se. Je-li uskutečnitelné vnášet jednotlivé hodnoty kultury do oblasti křesťanství a hodnoty křesťanství do kultury (a skutečnost inkulturace nám dává za pravdu), pak je zjevné, že za vzájemnou „inspirovatelností“ kultur stojí to, co bychom mohli nazvat „nadpřirozeným prvkem“. Inkulturace víry a inkulturace evangelia není výhradně lidským dílem, nýbrž spoludílem. Do kultury se tak obtiskuje obraz nadpřirozené víry, který v ní, prostřednictvím lidí a jejich tvůrčího díla, navždy setrvává, technicky řečeno: naplňuje zákon o „zachování energie“. Má-li však kultura v budoucnu také skrze vzájemnou inspiraci všech kultur dosáhnout podoby universální kultury, jak o ní hovoří *Gaudium et spes* v čl. 54,⁴²⁵ není jasné.

Jednota v různosti, či jednota v organickém společenství, jsou témata nejen pro aktuální ekumenickou teologii, nýbrž i pro současnou křesťanskou etiku. Oboustranné, potažmo vzájemné obohacování jednotlivých kultur znamená také vzájemné obohacování etiky, a to nejen v její theoretické (vědecké) perspektivě, ale v základních věcech a hodnotových orientacích, které jsou nejlépe patrné na sociální dimenzi kultury. Kultura jako „forma náboženství“ a „náboženství jako substance kultury“, o níž hovoří Paul Tillich, jsou důkazem takové inspirace. Věci **typicky lidské** vytvářejí prostor náboženskému životu, a **náboženský život** tuto formu postupně vyplňuje. Dělá to pokaždé jinak (aktualizace čili reformace) a v jiné míře, ale nemůže jinak. Člověk se jen velmi těžko může hřát nadějí, že tento „kulturní prostor“ určený pro náboženství pochází výlučně od něj. Ano, je poznamenán „typickým“ lidským rukopisem. Není kulturou z jiného světa, patří člověku, ale patří mu z Boží milosti díky tomu, že Bůh

⁴²³ Viz. LOVELOCK, James E. *Gaia: Živoucí planeta*. Praha: Mladá fronta, 1994. Podrobným výkladem se zabývá Erazim Kohák v „Zelené svatozáři“. Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: Kapitoly z ekologické etiky*. Praha: SLON, 2002. s. 133n.

⁴²⁴ GUARDINI, Romano. *Křesťanství a kultura*. Stará Říše na Moravě, 1931. s. 1.

⁴²⁵ Viz. *Gaudium et spes*, čl. 54.

člověku dovoluje nahlížet do záhybu eschatologické reality již zde na zemi a dává mu ve stvořeném „hmotu k opracování“ (Solovjov). Křesťanská zvěst přichází do světa a svět inspiruje nikoliv skrze „lidskou milost“ v níž člověk dovolil Bohu se „vtělit a inkulturovat“, ale přichází do světa k lidem, kteří Boha nepoznali, skrze ty, které si vybral za svůj „neužitečný nástroj“, jenž je povinen sloužit. (Srov. Sk 9, 15; 2 Tim 2, 21; Lk 17, 10). Není důvod, aby se člověk styděl za své kulturní spolutvůrčování, ale má být střízlivě realistický v soudu, odkud přichází nadpřirozená hodnota, která se stává zjevnou tomu, koho si Bůh vyvolí za svého služebníka. Přijmeme-li jednu z tezí kulturního protestantismu, že z nadpřirozeného zůstává ve světě a v lidském tvoření jen nepatrná část (a stejného názoru je i Nikolaj Berďajev), nemůžeme tomuto „reziduu nadpřirozena“, s Tillichem povědění „reziduu svatého“ upřít jeho vliv a dosah. Nadpřirozená inspirace kultury nepochybně existuje, její podoba je však spíše zastřená. Také proto je správné, aby člověk – křesťan, hledal zdroje nadpřirozené hodnoty tam, kde tuší jejich neomezené množství, tzn. v Bohu. Bruce J. Nicholls ztotožňuje tyto nadpřirozené hodnoty s pojmem „nad-kulturní“ kultury (*supra-cultural culture*)⁴²⁶ a Richard H. Niebuhr je ve své analytické studii přisuzuje křesťanskému společenství typu „*Christ above Culture*“.⁴²⁷

2. 1. 26. (y) Kultura je vpravdě neateistická, neboť každá kultura směřuje ke svému duchovnímu cíli skrze duchovní smysl

Kapitola o „Kultuře jako projevu Ducha svatého“ stojí u základu tohoto bodu abecedy. Položili jsme si otázku ohledně působení Ducha svatého v kultuře. Rozvinutí teze na neateističnost kultury není, jak se domnívám, jen pouhou výplní tam, kde chybí smysluplný obsah a síla k bádání. Jelikož steré vědecké publikace pojednávající o kultuře jsou výslovně založeny na popírání duchovnosti kultury a jejího mravního významu, ale přitom je jejich spekulativní hodnota ne nepřitažlivá, je potřeba odfiltrovat jejich dobové uhranutí rádo by lidskou všemohoucností a ignorovat jejich doslova maniakální hysterii z kultury, která se nedá ovládat a měnit výhradně lidským rozumem a lidskou silou.⁴²⁸ Kulturu spojuje s „nejduchovější duchovností“ – s Bohem nejen katolické

⁴²⁶ Viz. kapitolu 4. 4. „Inkultura – setkání kultur v lásce a vyjádření vlastní duchovní totožnosti“.

⁴²⁷ Viz. kapitolu 7. 5. 3. „Kristus nad Kulturou“.

⁴²⁸ Na podobné pokusy být v kultuře a náboženství sám sobě zákonem (autonomní kultura), nebo být naopak zákonem ujařmen (heteronomní kultura) upozorňuje Paul Tillich. Viz. TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 62n.

magisterium, ale ke Slovu Božímu ji vztahují mnozí protestantští teologové – J. B. Souček, J. L. Hromádka, A. Schweitzer,⁴²⁹ Dietrich Bonhoeffer či Karl Barth.⁴³⁰ Křesťan nachází smysl své existence pouze v Bohu a ve víře v něj. Již nemůže existovat v kultuře a tvořit kulturu, která by byla pouhým produktem lidské tradice myšlení a kulturní práce. Není mu ani jen místem života, tedy jakýmsi organizovaným zázemím nebo místem duchovního tréninku či přípravy. Jako správce Božích stvořených věcí disponuje coby jediný možnostmi, jak spravovat jejich pozemský řád, ale je také na něm, aby našel účinný způsob, jakým je možno v aktuální kultuře zvěstovat evangelium. Paul Tillich varuje při této příležitosti před pokusy, jak svévolně komunikovat Boží Slovo, aby je lidé přijali. Zdůrazňuje, že Boží Slovo má být zvěstováno proto a tak, aby jej lidé buďto přijali, nebo odmítli.⁴³¹ Vzájemná zkušenost společné účasti na životě (existenci lidstva) a zkušenost víry a předávání evangelia jsou nerozlučitelné, což je koncept Tillichovy „*theonomní kultury*“.⁴³² Existuje také nerozlučitelná naděje v to, čím člověk bude v budoucnosti a jak dojde naplnění své eschatologie, spolu s obecnou povinností k tomu, čím je člověk v přítomnosti a jak zachází se svěřenými hřivnami (Mt 25, 14-30; Lk 19, 11-27). Velikost a kvalita aktuálního prostoru pro lidský život leží na člověku. Velikost a kvalita dimenze, do které vejde člověk ospravedlněný a oslavený, záleží na Bohu. Hĺoubku a zároveň strach z této propasti však může vyplnit jenom nadpřirozená naděje v požehnaný, budoucí *kairos* a tvůrčí vyplňování propasti, kterou Paul Tillich nazývá „*Holy Emptiness*“.⁴³³

2. 1. 27. (z) To, co je člověk a kým je, kulturu přesahuje; Podstatná jeho část zůstává tajemná a nesdělitelná⁴³⁴ Člověk a ...

Desetiletí tradovaná historka jednoho z římsko-katolických kardinálů, že to, „co je člověk, se nedá vykopat lopatou a krumpáčem“, je, myslím, vhodným úvodem tohoto bodu. Témata „člověk a ...“ jsou a zůstávají v nekonečném zájmu křesťanské etiky všech denominací. Slovníková hesla „člověk a ...“ těmto pracím vévodí a činí je zhusta

⁴²⁹ Srov. SCHWEITZER, Albert. *Albert Schweitzer: z mého života a díla*. Praha: Vyšehrad, 1974. s. 202.: „Jediná možnost, jak dát svému životu nějaký smysl, je v tom, aby svůj přirozený poměr ke světu pozvedl na poměr duchovní.“

⁴³⁰ Srov. BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935. s. 138.

⁴³¹ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 201.

⁴³² Viz. kapitolu 7. 3. 3. „Autonomie, heteronomie, theonomie“.

⁴³³ Viz. kapitolu 7. 3. 4. „Tvoření kultury, umělecké dílo a jeho místo v „Ideal of Holy Emptiness“.

foliantními k nepřechení. Duch, duše, tělo a srdce jsou nejen hesly biblické antropologie a teologie spirituální, ale také těmi mohutnostmi lidského bytí, které se do vnitřní i vnější podoby kultury vtělují od každého člověka zcela individuálně a mnohdy také zcela nepodobně. Kulturní formy, rozličné obrazy života společnosti i každý jednotlivý lidský osud dokazují, že přechod od Berďajevovského „tvůrčího úmyslu“ (ohně) k „hmatatelnému, viditelnému“ výsledku (uhašení ohně)⁴³⁵ je provázen mnohými nezdary a vlastním i okolním nepochopením. Tajemství duchovního života a potažmo také tajemství mravního jednání a mravní volby se nemohou dokonale zobrazit ve viditelných formách, neboť každá forma je formou jen díky svým **limitům** a omezením, a každá forma prochází procesem **významové aktualizace**, resp. procesem zplnění a zevšeobecnění.⁴³⁶ Prochází také často dynamickým procesem vlastního **odumírání**. Na této perspektivě staví své pojetí teologie kultury jednotlivé křesťanské denominace, které nabízejí svoji představu skutečnosti, je-li člověk, jakým způsobem a v jaké intenzitě vtištěn do podoby svého díla. Teologie kultury nabízí k této tezi dvojí řešení.

1) Katolická a pravoslavná teologie je ochotna a schopna nacházet v realitě porušeného, hříchem zasaženého světa a lidského tvůrčího konání nadpřirozený charakter, který je nejlépe patrný v mravním a estetickém hledisku jednotlivého díla. Nevypĺňuje celý obsah kultury, ba naopak, je v ní přítomen jen nepatrně a symbolicky, ale je v ní přítomen **reálně**, tzn. že ji proměňuje a proměňovat dokáže. 2) Protestantké pojetí teologie kultury tak, jak jej představují Albert Schweitzer, Paul Tillich a H. Richard Niebuhr, lpí na zaměření se na každodenní realitu tvoření a možnou shodu, resp. neshodu s theoretickým ideálem. Lidstvo přesahuje kulturu primárně tím, že duchovní rovina je s rovinou hmotnou (materiální) ve své podstatě natolik odlišná, že obě nelze srovnávat nějakou počtářskou metodou, nelze srovnávat **ideální** (chtěné, psané) s **realitou** (již utvořenou a někdy také nechtěnou). Na tuto skutečnost jedinečně upozorňuje Albert Schweitzer při formulování teze o krizi kultury a jejích duchovních příčinách.⁴³⁷ Nepřenositelnost psaného mravního zákona (ideálu) do reality však nemá být impulsem „*k dezercii, k úteku zo sveta*“, jak připomíná Igor Kišš, ale je naopak

⁴³⁴ AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturační a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 28.: Kultura je „zároveň bohatství i chudoba, potvrzení negace, hodnota i omezení. Kultura je zároveň partikulární i univerzální.“

⁴³⁵ Symboliku ohně používá přesně v tomto případě Nikolaj Berďajev. Srov. kapitulu 6. 2. 1. „Kultura jako zotročení a vábení kulturních hodnot (ad 2)“.

⁴³⁶ Viz. III. oddíl a stati o křesťanském pojetí inkulturační v kapitole 4.

⁴³⁷ Srov. kapitulu 7. 2. 3. „Krise kultury a její duchovní příčiny“ a tezi 3. časové nesouslednosti mravního a kulturního úpadku.

správným impulsem k „humánnemu pochopeniu prirodzeného zákona“.⁴³⁸ Přítomnost člověka v kultuře spolu s jeho mravními rozhodnutími odpovídá reálnému obrazu „humanity“, tzn. takové lidskosti, která člověka nechává „lidským, hříšným člověkem“, a nečiní z něj ihned a v každém případě ikonu svatosti.⁴³⁹

⁴³⁸ KIŠŠ, Igor. *Křesťania a kultúra*. In Křesťanská revue 66, č. 3, (1999), s. 36-37.

⁴³⁹ Srov. ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In Literární archiv 25/1991: Památník národního písemnictví, 1991, s. 105.: „Kultura je sázka. Sázka na úspěch možného významu slova člověk. A jako každá avantýra je podnikem naprosto nejistým, nikde, ale nikde není psáno, že vyjde nebo že se dokonce vyplatí. Lidské

III.

Přediskuze zahájená abecedou kultury je začátkem následné analytické práce. Není řečeno, že by litery abecedy a témata, která jsou za nimi skryta, byly jedinými a možnými složkami kultury, přičemž jiné by mohly být pokládány např. za témata okrajová. Nikoliv. Abecedu kultury je třeba nazírat jako uzavřený, ale pružný celek, na kterém bude v následujících oddílech provedena kritická zkouška pravdivosti a udržitelnosti. Neříkám, že by neexistoval jiný, kvalitativně stejně dobrý, ne-li reprezentativnější souhrn, jenž by ve stejné situaci kritické reflexe obstál snad ještě lépe. Na teologických myšlenkách Karla Bartha, Alberta Schweitzera, Ernsta Troeltsche, Emila Brunnera a zvláště Paula Tillicha a Richard H. Niebuha bude zřetelné, že i přísně předmětné tázání protestantské etiky se dokáže s velkou vážností vyslovit k tématům ryze katolickým či pravoslavným (kultura jako kult. a doxologie, svatost v kultuře, resp. ve světě atd.), čímž se v mnoha ohledech boří mýtus protestantského pesimismu ke kultuře a umění, který stále žije v povědomí některých teologů. Tam, kde se ukáže ekumenická smířlivost k jednotlivým tématům, nechť se ukáže pravdivě, a ne pouze v podobě ústupků či gest. Ekumenické myšlenky, zvláště Schweitzerovy a Tillichovy, jsou o to cennější, neboť jich bylo dosaženo vpravdě soustavným tázáním se po pravdě a pečlivým bádáním a srovnáváním a snahou nalézt pro ně živnou půdu skutečné, společenské a církevní realizace. Právě Albert Schweitzer dokázal jako jeden z mála pojmenovat nostalgickou vyvanulost konfesních zvláštností a nesmířlivostí, přičemž jeho evangelní poukaz na praktický dosah křesťanské etiky má v moderní teologii jen málo následovníků.

Doufám, že z výše napsaného je srozumitelné, že nebudu v této práci příliš odbíhat od etického pohledu na věc a že všechny skutečnosti budou přímo vztahovány a poměřovány s etikou jako vědou, jejíž přesah do praktického života je ovšem nepochybný a který upřednostňuji. Vzájemná influence mezi tématem této práce a etikou coby vědeckou disciplínou je opravdu výjimečná a pro mne nečekaná. Předmět mého zkoumání, křesťanská etika a kultura, je pro křesťanského etika doslova požehnaným krajem či žněmi, se kterými je sice dosti co dělat, ale které také skýtají silný pramen podnětů pro etické uvažování, hledání a nalézání neměnností, nebo naopak

dobrodružství může být zrovna tak dobře vesmírnou ostudou jako vítězstvím, to záleží úplně na člověku a na jeho svobodné ochotě nasadit se a obětovat.“

proměnlivých skutečností, na něž je v každém případě potřeba reagovat a jim porozumět. Mozaika mého předmětu zájmu není tak aktuální a pestrá jako např. téma bioetiky či etiky sexuální. Její rozlehlost je však o poznání monumentálnější, a tak orientace vyžaduje plné vzepětí sil.

Myslím si, že koncipování bodů abecedy má také jednu zřejmou výhodu. Reakce k jednotlivým bodům je umožněna téměř všem, kdo přicházejí s tématem kultury do styku, lidem křesťanské víry, víry jiné, nebo lidem bez víry. S určitým upozaděním etických výpovědí lze přistupovat k abecedě i z pozice ryze humanitního zájmu a kritiky. Ekumenicky je abeceda lehce přístupná, neboť není unikonfesní, na čemž stavím celý druhý oddíl své práce. Mám za to, že vliv např. východních teologů a filosofů a jejich názorů není v žádném ohledu na škodu; naopak rozdmýchává debatu o podstatném, nikoliv o nepodstatném, třebaže vědecky přitažlivém. Ne nadarmo se jako autority objeví v této práci i ti, jejichž vztah k etice a ke křesťanství vůbec je spíše distingovaný, ne-li odmitavý. Na postavě Václava Černého,⁴⁴⁰ který, slovy Josefa Palivce, patřil mezi „*dvě nejcennější hlavy našeho kulturního dneška*“,⁴⁴¹ můžeme vidět, že ani v kruzích „*nekřesťanských*“ nebylo zapomenuto na etickou, resp. morální úlohu kultury v nejobecnějším měřítku. Z dalších je třeba jmenovat Johana Huizingu, Ericha Fromma, José Ortegu y Gassetu nebo T. G. Masaryka. Nejen z toho je patrné, že přisvojit si vlastnicky toho neb onoho, to či ono z křesťanské etiky a jejich výpovědí, je nešťastné. Objevuje-li, odhaluje-li, popisuje-li (nakolik věrně) křesťanská etika jednotlivé aspekty morálních daností, stavů a jevů, není v tom sama a nevládne žádnou exkluzivitou. Zdárné či nezdárné výsledky aplikace morálky ve společnosti, či spíše v kruzích společnosti, popisují mnohdy velice zdařile ti, kteří byli a jsou ve středu dění – lidé všech stavů a povolání, nejenom křesťanští duchovní a profesionální etici. Nezřídka však také ti, kterým byla mravnost před jejich duchovní konverzí synonymem pravěku a dokonalé rozumové dekadence.

⁴⁴⁰ Osoba romanisty a literárního vědce Václava Černého je typickým a vzácným ztělesněním mé teze o překračování obecného rozsahu etična individuálním činem statečně jednajícího člověka, bez ohledu na jeho náboženské přesvědčení. Viz. kapitolu 5. 3. „Kritika: horae caniculae čítankového ideálu“.

⁴⁴¹ PALIVEC, Josef. *Prózy, listy z vězení, pozdravy přátel*. Praha: Torst, 1996. s. 93.

3. 1. Kultura v pohybu

Všechno jest v pohybu. Od věcí neživých k živým, od jednoduchých ke složitým. Jejich rezistentnost a pevnost je tak spíše otázkou relativní a otázkou času a jeho působení. Všechno se mění. Představme si zde kulturu jako vytváření nového, pozvedání starého a předávání jejích výsledků k posouzení a životu. Principy toho pohybu jsem načrtl v úvodních kapitolách. Kultura se nebude vyvíjet do nekonečna. Má stejně jako člověk svůj cíl. Mezi svým počátkem a koncem je však v neustálém pohybu. Jelikož je kultura z podstaty tvořivostí a účelným vytvářením a sdílením, nemůže přestat reflektovat a aktualizovat hodnoty, na nichž je založena a které ji dělají kulturou.⁴⁴² Její pohyb musí být vždy pohybem etickým.⁴⁴³ Organičnost kultury vyžaduje obměnu tohoto organismu. Někdy se tak děje živelně, jindy pomalu, ale přesto jistě a nezvratně. Někdy však kultura pro své zmírající hodnoty tuto přirozenou operaci odmítá. Oba, kultura i člověk, jsou náchylní ke zhoubným nemocem. Hodnota, jejíž aktuálnost je špatně viditelná a rozpoznatelná, potřebuje oživení.⁴⁴⁴ Neaktuálnost hodnot však není výhradně lidskou vinou. 1) Hodnota může ustrnout díky jazykovému významu podstatných filosofických, estetických a teologických definic a pojmů, které již neodpovídají vnitřní povaze té které doby, a člověku jsou v podstatě mrtvé. 2) Hodnota je náchylná k deformaci, a to někdy způsobem zcela nelogickým, neracionálním a nevysvětlitelným; vymyká se kontrole a plnému lidskému vlivu, jehož devaluaci má na svědomí hřích a s ním spojené okolnosti ovlivňující mravní jednání. Také člověk často drží morální pozice s vědomím „správnosti“ svého jednání, i když se tyto hodnoty mohou dokonce obracet proti němu samému, proti bližnímu⁴⁴⁵ a proti Bohu. Vztahuje-li se člověk k Bohu, jenž ho přijal za svého syna, hodnotou, která je bezcenná, nejedná se jen o anachronismus, ale také o zbavení se odpovědnosti vůči vztahu k Hospodinu a

⁴⁴² ŠTOGR, Josef. *Proměnlivé a stálé*. Praha: CHERM, 2004. s. 18.: „...vykládáme kulturu jako aktualizaci hodnot, cílů, otázek a odpovědí.“

⁴⁴³ U Alberta Schweitzera nalezneme úvahu o „zpomalení kulturního pohybu“ od „časů Aristotelových do doby devatenáctého století“. Viz. SCHWEITZER, Albert. *Kultura a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 35-37.

⁴⁴⁴ Srov. VRÁNA, Karel. *Křesťanství a kultura: eseje*. Svitavy: Trinitas, 2004. s. 39.: „Kulturní hodnoty a prostředky stárnou, odumírají a chřadnou. Musí být obnoveny, oživeny, zesoučasněny, nebo dokonce nahrazeny a obohaceny novými, spolehlivějšími hodnotami.“

⁴⁴⁵ Srov. varovná, ale nikoliv nepravdivá slova Friedricha Nietzsche. NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda („la gaya scienza“)*. Olomouc: Votobia, 1996. s. 132.: „Ke kritice světců. - Chceme-li mít ctnost, musíme ji snad chtít v její nejbrutálnější podobě? - jako to chtěli a potřebovali křesťanští svatí; pro ty byl život snesitelný jen s myšlenkou, že při spatření jejich ctnosti začne každý pohrdat sebou samým.“

bližnímu.⁴⁴⁶ Křesťan tuto diskontinuitu přemáhá životem z víry, modlitbou, askezí a svátostmi. Jelikož zesoučasnění kulturních hodnot musí provést jedině člověk, neboť jemu kultura „rodičovsky“ patří, je tento obrodný proces poněkud nesnadný.

Aby mohla být kultura živa a neustále v pohybu, musí být **kulturou ducha**.⁴⁴⁷ Křesťanská dimenze tohoto požadavku je zřetelná: vytvářejme kulturu Ducha - osobně, s vlastní odpovědností a vědomím vztahu k bližnímu a obecně ve smyslu etickém (Kierkegaard). Kultura v pohybu, která zná a tedy ví o cestě (obyčejně nesnadné; Mt 7, 13-14; Lk 13, 24; Sk 14, 22), kterou bude muset jít, více než vážně lpí na vnitřní rovnováze a harmonii. Johan Huizinga proto může právem napsat, že „*kultura vyžaduje především určitou rovnováhu duchovních a hmotných hodnot*.“⁴⁴⁸ Křesťanství, které je mimo jiné také zcela zaměřeno k hledání pravdy a řádu, musí působit na kulturu, v níž existuje, právě a pouze harmonií, řádem (pořádkem) duchovních hodnot, zdravou silou a mocí, které jsou nezbytné v „obrodné“ funkci kulturního podhoubí. Myslím, že mimořádnost kultury, která je prostoupena křesťanstvím, tkví ve skutečnosti, že hodnocení kladů a záporů kulturního života je možné výhradně skrze etické (morální) hodnoty, kterou jsou nakonec 1) jak pevně zakotveny v jisté hodnotové tradici, tak 2) tuto tradici rozvíjejí, naplňují a aktualizují. „*Kastrace, kulturní ubohost, ochabnutí tvorby a vraždění krásy jsou spojené právě s racionalistickou, rozumářskou a antináboženskou kulturou*“,⁴⁴⁹ píše Berďajev. A píše to po právu. Kultura v pohybu existuje také ve společnosti výrazně „racionální, rozumářské a antináboženské“, neboť kultury bez pohybu není. Negativním atributem této kultury je však její „vnitřní quasi-trvalost“. Antináboženské tradice, existuje-li vůbec něco takového, jsou obyčejně odsouzeny k rychlému vyprchání. Vycházejí totiž výhradně z člověka samého a stojí právě na něm velice chabě a nespolehlivě. Naproti tomu kultura Ducha sice stojí také na člověku, ale je také pevně zakotvena v Bohu. Jen on je Stvořitelem řádu, ve kterém kultura žije. Jen on nabízí prostředky a stvořené věci, skrze něž má člověk šanci, uchopí-li ji, vytvořit dobré dílo. Proto je obvykle velmi dobře možné historicky

⁴⁴⁶ Srov. BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1964. s. 79.: „Každý je odpovědný za svůj vztah k Bohu a své přátelství k člověku.“

⁴⁴⁷ V kontextu listu Efezanům 4, 23 hovoří *Lumen gentium*, čl. 7. o Duchu, který „oživuje, sjednocuje a uvádí v pohyb celé tělo“. Toto lidské tělo v pohybu, oživené Duchem, je nejlepším dokladem toho, jaká je pozice člověka v kultuře, resp. jaká je jeho pozice na neustálém postupu, a jaké jeho místo být nemá.

⁴⁴⁸ HUIZINGA, Johan. *Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby dnešní doby*. Praha: Jan Laichter, 1938. s. 23.

⁴⁴⁹ BERĐAJEV, Nikolaj. *Filosofie svobody. 2 díl. Původ zla a smysl dějin*. Olomouc: Votobia, 2000. s. 160.

analyzovat údobí bezbřehé kulturní devastace a mravní vzpoury, protože se jedná v podstatě o vzpouru proti Bohu. Prostředky a cíle této devastace, kterou by Albert Schweitzer nazval porušením kontinuity hmotného a duchovního vývoje společnosti revolucí nebo válkou, jsou stále stejné: chaos, nenávisť, nespravedlnost, zabijení, neúcta k člověku a maniakální zahledění na vlastní cíle. Pohyb je buďto porušen, nebo se společnost dostává do kontra pohybu, jenž ji navrácí o desítky či stovky let dějinného vývoje nazpět.⁴⁵⁰

3. 1. 1. Aktualizace kulturní tradice

Aktualizace kulturní tradice je myslitelná pouze s garantem toho, jenž je nad tradicí – tedy s Bohem. Aktualizací rozumím znovu obnovení takových hodnot, bez nichž kultura být nemůže, a rozumím jí také jako zesoučasnění hodnot v kulturním a náboženském kontextu doby. Jelikož má člověk obvykle značné problémy uchovat svůj život pouze vlastními silami, přičemž zásadní, příjemné či nepříjemné, životní změny ho stojí mnoho sil, aktualizovat kulturní hodnoty pouze skrze lidskou sílu a moc je činnost úsměvná i tragická zároveň. Kdyby kultura nebyla přímo spojena s duchovní podstatou člověka, bylo by jistě přijatelné, aby se obnova kultury a její každodenní aktualizace děla v jistém smyslu **fiktivně** a **živelně**. Šlo by snad obnovovat staré struktury a ideály zaniklých a tzv. vysokých kultur způsobem technicistním, ale jednalo by se o přivádění do klamného a virtuálního života, do fiktivní reality. Jelikož ale kultura v pohybu není odlučitelná od pozitivních hodnot a jejich skutečného makavého působení, není tato fiktivní obnova tradic kultury možná, resp. je diskutabilní včetně jejich praktických výstupů. Domnívám se, že nelze fiktivně obnovovat a křísit duchovní hodnoty pro ně samé, řekl bych, není možné přistupovat k této obnově podle archeologických nebo stavitelských postupů.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Smutným příkladem je nedávný konflikt v bývalé Jugoslávii, kde se dějiny propadly téměř o 100 let zpět včetně všech důsledků, které tento návrat znamenal.

⁴⁵¹ V aktualizaci kulturních hodnot lze nalézt výraznou shodu s aktualizací estetickou. Obě plně a závazně zasahují do svého díla a tak či onak mění obecný pohled na nové formy umění, resp. kulturního tvoření. Srov. CHVATÍK, Květoslav. *Strukturální estetika. Řád věci a řád člověka*. Praha: Victoria Publishing, 1994. s. 20.: „Aktualizace charakterizuje tvorbu, strukturu díla i jeho recepci a podílí se podstatně na tom, že estetický postoj, realizovaný v díle, nabývá poznávací funkce, že struktura díla orientuje určitým novým způsobem pohled příjemce díla na svět. Lze to vyjádřit i tak, že právě aktualizace proměňuje estetickou emoci v umělecké poznání.“

Jeden z možných způsobů aktualizace kultury popisuje Karel Vrána. „*Křesťanství totiž nejen uznává svébytnou hodnotu kultury, nejen ji exorcizuje od lži a hříchu, ale ono – a zde běží o nekladnější poměr – vnáší kulturní, pozemské hodnoty do svého vlastního prostoru, do svého života dějin spásy.*“⁴⁵² Jak vidíme, křesťanský příspěvek je vícevrstvý. Za prvé „uznává svébytnou hodnotu kultury“, za druhé je ale nucen, aby v kultuře uznal i to, co je v nehlubší podstatě poznamenané hříchem a ne-pravdou, jejíž původ (ne-pravdy) lze v tomto případě buďto odvodit od samotného člověka, nebo je možné jej pozorovat jako postupné zamlžování a rozpad pravdy vlivem, jak bylo řečeno výše, dopodrobna nevysvětlitelným a tajemným. Aby mohla kultura v pohybu být tím, pro co ji křesťan vyhledává a účastní se jejího vnitřního života a její obnovy, musí být principy této aktualizace co do podstaty shodné s principy, na kterých křesťan staví svoji vlastní vnitřní duchovní obnovu.⁴⁵³ **Kompatibilita** těchto dvou aktualizací je zcela zásadní, neboť jak jsem napsal v předchozích kapitolách, duchovní schizofrenie člověka v kultuře není slučitelná s hledáním mravní integrity. U Paula Tillicha dochází k překonání této schizofrenie až v údobí „theonomní kultury“, která je ve své podstatě uskutečnitelná až v „přicházejícím kairosu“.⁴⁵⁴ Z etického hlediska je možné charakterizovat kvalitní (vydařený) život člověka právě prostřednictvím neustálého pohybu a obnovy, nepřestálého přibližování se pravdě, služebnosti v lásce, získávání a dosahování ctností, za předpokladu permanentní intelektuální a duchovní reflexe a modlitby. Pokud člověk setrvá alespoň při těchto principech „života v pohybu“, nestane se mu, že by svůj život rozmělnil, zakonzervoval jej, nebo ho dokonce ztratil. Principy a hodnoty prověřené minulostí by však neměly v těchto aktualizacích hrát absolutní roli neměnného pravidla.⁴⁵⁵ „*Životní podmínky moderního člověka*“, jak píše konstituce *Gaudium et spes*, „*se z hlediska společenského a kulturního hluboce změnilo, takže lze mluvit o novém období lidských dějin.*“⁴⁵⁶ Interakce moderních kultur je vpravdě veliká. Kultura jako prostor života je tak sdílena stále větším množstvím lidí, přičemž dochází a mělo by docházet také k interakci a sdílení mravních hodnot. Odpovědnost za vlastní

⁴⁵² VRÁNA, Karel. *Křesťanství a kultura: esej*. Svitavy: Trinitas, 2004. s. 37.

⁴⁵³ Připomínám myšlenku Paula Tillicha, který ve tvorbě nových kulturních forem viděl také jedinečnou možnost vnitřní aktualizace náboženství, jeho oživení a rozpomenutí se na evangelní principy, na Boží slovo. Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 47n.

⁴⁵⁴ Srov. kapitolu 7. 3. 3. „Autonomie, heteronomie, theonomie“.

⁴⁵⁵ Srov. HUIZINGA, Johan. *Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby dnešní doby*. Praha: Jan Laichter, 1938. s. 21.: „Zdravý kulturní duch se nebojí na svém postupu vpřed žádného velkého zatížení hodnotami minulosti. Víme s naprostou jistotou, že chceme-li kulturu zachovat, nesmíme ji přestat tvořit.“

⁴⁵⁶ *Gaudium et spes*, čl. 54.

duchovní aktualizaci i za aktualizaci kultury⁴⁵⁷ nese výhradně člověk sám.⁴⁵⁸ Jeho vstup do kultury je daleko více než jen zhmotněním biologických potřeb, jak se domnívali například marxisté.⁴⁵⁹ Vstupem a tvorbou kultury potvrzuje svůj vlastní život, a kultura se mu tak stává jakýmsi **primárním životním prostředím**.⁴⁶⁰ Takové spolutvořitelské úsilí není jen potvrzením ideje o shodě aktualizace lidského duchovního života a kultury, nýbrž je dalekosáhlejší.⁴⁶¹ Člověk jako tvůrce kultury nekládá do kultury „něco ze sebe“, ale vkládá do ní „sebe sama“. A vkládá-li do ní sebe sama, nemůže do ní a do jejích základů vložit ze sebe jaktěživ cokoliv materiálního a hmotného, když samotný pramen jeho života pochází výlučně z duchové podstaty – od Boha. Oba významy – *typologie* a *axiologie*, jak jich brilantně použil Josef Zvěřina ve své přednášce „*Teologie a kultura*“, se výhradně vztahují k úloze člověka v kultuře a potvrzují naše přemýšlení. Josef Zvěřina píše: „*Proti přírodnímu pojetí kultury máme tu význam typologický a axiologický. Typologický v tom smyslu, že je to zvláštní příznačná činnost pro ducha lidského. Axiologický význam pak v tom, že je to činnost, která vytváří hodnoty. Nositelem této činnosti může být jedinec i společnost, a to profánní i náboženská.*“⁴⁶² Na nikom jiném než na člověku spočívá onen dvojí „typologický a axiologický“ úkol: tvorba a aktualizace vlastních duchovních hodnot a jejich zdárné předání (komunikace) do života kultury a do života sekulární společnosti, uskutečňující se ve vrcholné formě jako dokončená „**transkulturace**“.

Nejenom tehdy, je-li kultura chápána jako nástavba (marxismus), jako náhražka či jako doplněk života, narážíme obyčejně v kulturních věcech na značný nepořádek a chaos, na nesoulad mezi hodnotou, jejím zaměřením, kvalitou a intenzitou její komunikace. Stává se tak i v těch chvílích, kdy je kultura sice chápána jako výsledek

⁴⁵⁷ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 55.: „Neustále se zvyšuje počet mužů a žen ze všech společenských nebo národnostních skupin, kteří si uvědomují, že jsou tvůrci a původci kultury svého společenství.“

⁴⁵⁸ Srov. LOBKOWICZ, Mikuláš. *Křesťanství, kultura, inkulturace*. In *Křesťanství, kultura a svět I*. Brno: Cesta, 1991. s. 39.: „Je to však vždycky myšlení a konání mnoha JEDNOTLIVCŮ, co vytváří kulturu. Každého z nás poznamenává, ale každý z nás může také poznamenat ji; některým z nás se to podaří tak dalece, že jejich jméno vstoupí do dějin. Kultura je tedy námi ovlivnitelná, neseme za ni odpovědnost – na rozdíl od počasí nebo od růstu semene.“

⁴⁵⁹ Z tohoto důvodu byla např. pro V. I. Lenina nepřijatelná „kulturní duchovní obnova“ prostřednictvím návrhů a myšlenek Vinogradova, Berd'ajeva, Franka, Merežkovského, Solovjova, Struveho, Rozanova nebo Miljukova, zvláště pak díky absolutně rozdílným představám o povaze „svobody“. Srov. MEJLACH, B. *Lenin a kultura*. Praha: Mladá fronta, 1948. s. 118-119.

⁴⁶⁰ V podobném kontextu je dobré si všimnout pojetí kultury u představitelů ekologické etiky – Lovelocka, de Chardina, Rolstona, Naesse, Leopolda nebo Lorenze.

⁴⁶¹ Srov. *Centesimus annus*, čl. 50.: „Pokud se však kultura uzavírá sama v sobě a snaží se zvěčňovat zastaralé životní formy, odmítá-li jakoukoliv komunikaci a jakýkoliv spor o pravdě o člověku, je neplodná a upadá.“

lidského tvoření a Božího požehnání, ale kdy existuje latentní lhostejnost k rozvoji duchovních hodnot a kdy jsou tyto hodnoty opomíjeny. Existuje sice rozdíl mezi radikální lhostejností a opomíjením,⁴⁶³ ale důsledek této negativní distance od věci, za něž má člověk odpovědnost, je na první pohled téměř k nerozeznání. Aby byl pohyb a život kultury takzvaně udržitelný a její aktualizace neztrácela základ duchovního pramene, je nezbytné všechny vytvářené hodnoty **účelně sdílet**. Podobně jako dochází ke sdílení a předávání symbolů křesťanského náboženství už proto, že symboly poukazují na jeho samou podstatu, tedy na Boha, je třeba také sdílet jednotlivé symboly kultury, které pocházejí z oborů lidského konání v nejšířším slova smyslu - z občanského života, politiky, hospodářského života, umění, služebnosti a práce. Velice příznačná a varovná slova pocházejí od Wolpharda Pannenberg. „*Jediné místo, které světská kultura vyhrazuje náboženství, je soukromí jednotlivce.*“⁴⁶⁴ Na rovině **individuálního pěstování kultury** však není možné tvořit žádnou kulturu, stejně jako není možné očekávat v samotě třibení lidského charakteru a mravnosti. Církev výslovně požaduje a lpí na dvou úrovních svého snažení: 1) na *evangelizaci kultur* a 2) na *obraně člověka a na jeho kulturním rozviti*.⁴⁶⁵ Všimněme si, že uskutečnění těchto požadavků není uvozeno žádnými podmínkami a doplňky. Je požadováno tak, jak je napsáno. Nikoliv „po evangelizaci kultur“ započít s „kulturním rozvitím“, ale činit tak souběžně. Obojí je zcela souvislé v čase a intenzitě. Kulturní rozvoj člověka zakládá v posledku charakteristiku jeho duchovního – spirituálního a mravního života *en bloc*. Papež Jan Pavel II. jde přinejmenším stejně daleko. Ve výše citovaném proslavu dokonce přímo spojuje „*kulturní hodnoty*“ a „*opravdu kulturní život*“.⁴⁶⁶ Aktualizace a zesoučasnění kultury, o které nám jde, se tak ukazuje nejen jako nezbytný úkon pro život kultury, ale také jako nezbytný úkon pro život člověka. „*Ano, budoucnost člověka závisí na kultuře*“,⁴⁶⁷ řekl 2. června roku 1980 v sídle Unesco Jan Pavel II.

Kultura má být tvořena tak a takovým způsobem, aby rozvíjela lidskou osobnost celostně. Na obtíže moderní křesťanské kultury upozorňuje již konstituce *Gaudium et*

⁴⁶² ZVĚŘINA, Josef. *Teologie a kultura*. In Křesťanství, kultura a svět I. Brno: Cesta, 1991. s. 58.

⁴⁶³ Oboje, lhostejnost či opominutí dobra, které spadají do jednání odporujícího lásce, má své vlastní příčiny a okolnosti, ale v běžném životě je rozlišování mezi oběma velmi složité. Mnohem důležitější zůstává fakt, aby lhostejnost či opominání dobra u křesťanů byly spíše projevem lidského duchovního pádu, nikoliv odmítáním Boha.

⁴⁶⁴ GALLAGHER, Paul Michael. *Křesťanství a moderní kultura*. Velhrad-Roma: Refugium, 2004. s. 57.

⁴⁶⁵ Jan Pavel II. *Proslav k papežské radě pro kulturu 18. ledna 1983*. čl. 4.

⁴⁶⁶ *Ibidem*. čl. 8.: „Právě tyto kulturní hodnoty působí, že jednotlivec či skupina lidí žijí opravdu lidským životem a nelze trpět, aby byly zničeny kořeny a důvody jejich života.“

to bylo
z druhé
ruky

spes. Je si vědoma kulturních hodnot, které tvoří výhradně společenství vzdělaných lidí, ale zároveň varuje před kulturou vzdělanců, „*kteřá se stává stále nepřístupnější a složitější*“.⁴⁶⁸ Církev, vědoma si své odpovědnosti za sobě svěřené lidstvo, chce a musí být této aktualizace hodnot účastna jako jedna z prvních, ne-li jako první. Bez jakéhokoli patosu hovoří Jan Pavel II. o kultuře a ptá se, „*je-li kultura tím, čím se člověk stává dokonalejším, je tu ve hře sám úděl a osud člověka*“.⁴⁶⁹ Církve vstupují do této aktualizace ve své podstatě nejen právem, ale mají vstupovat také výhradně nenásilně. Ponechávají každé kultuře její svébytnost a přímo vstupují do tohoto procesu, aby ji (kulturu) pročišťovaly ode všech planých a neživotných proudů a součástí.⁴⁷⁰ „Církev“, píše Jan Pavel II., „*se nestaví ke kulturám zvenčí, nýbrž zevnitř jako kvas, protože je tu organický a základní svazek, jenž je těsně spojuje*“.⁴⁷¹

Aktualizace tradic a hodnot je především věcí osobního života každého člověka a záležitostí kulturního dialogu. Paul Tillich je přesně toho názoru, že účinné řešení problémů dnešního křesťanství leží výhradně v moci každého jednotlivého člověka. „*Prvně*“, píše Tillich, „*musíte být přijati. Pak musíte přijmout sebe, což znamená, že budete vyléčeni*“.⁴⁷² Obojí je již plně zakotveno v dimenzi, která se nazývá inkulturace. Kultura spolu se svým vývojem a pohybem není totiž odlišitelná od bytí člověka a řešení podstatných otázek jeho života. Je na nich účastná „*Podstatný význam kultury tkví podle slov sv. Tomáše Akvinského v tom, že charakterizuje lidský život jako takový. ... Člověk žije životem opravdu lidským díky kultuře. Člověk nemůže být mimo kulturu*“.⁴⁷³ V integritě kultury, která obsahuje společenství v celé pluralitě,⁴⁷⁴ se zračí také složitost a mnohvrstevnatost integrity lidské osoby, její mravní úroveň včetně možné mravní deficeince.

⁴⁶⁷ Jan Pavel II. *List kardinálu Casarolimu o ustavení Rady pro kulturu*. In *Studie I-II/1983*. s. 1.

⁴⁶⁸ *Gaudium et spes*, čl. 56.

⁴⁶⁹ Jan Pavel II. *List kardinálu Casarolimu o ustavení Rady pro kulturu*. In *Studie I-II/1983*. s. 3.

⁴⁷⁰ J. B. Souček ve své studii o „*Církvě a světu*“ připomíná jednomu z proudů tehdejší církve, že „je nesprávné žít nebo dokonce požadovat odpor proti určitým projevům kulturním („světské učenosti“, románům, výtvarnému umění, divadlu jako takovému). A to proto, že se tu zapomíná na funkci, smysl odporu proti světáctví. ... Hranice je a musí být pohyblivá, řekli jsme si; je chyba jednou provždy stanovit, že určitá oblast lidské činnosti je pro člověka Božího zapověděna.“ Viz. SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 52.

⁴⁷¹ Jan Pavel II. *List kardinálu Casarolimu o ustavení Rady pro kulturu*. In *Studie I-II/1983*. s. 4.

⁴⁷² TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 211.

⁴⁷³ Viz. Jan Pavel II. *Integrální lidsví člověka se vyjadřuje v kultuře*. In *Studie VI/1980*. s. 511.

⁴⁷⁴ Srov. *Centesimus annus*, čl. 24.: „Kultury jednotlivých národů jsou v zásadě pouze rozdílnými způsoby, jak se lidé ptají po smyslu vlastní existence; je-li tato otázka vyloučena, kultura a morálka národů degeneruje. Proto se boj na obranu lidské práce spontánně spojil s bojem za kulturu a práva národa.“

Myslím, že na obranu křesťanské etiky a jejího vztahu ke kultuře lze uvést následující. Pozitivní hodnoty, které stojí u pramene kultury a které je nutné vtělovat i do nových a nových aktualizací hodnot, nejsou pouze hodnoty mravní (moralistní) v přísném slova smyslu. Duchovní hodnoty, o něž nám a tedy i kultuře jde především, nejlépe charakterizuje spojení těchto oblastí: **etické** (morální), **racionální** (intelektuální) a **estetické**.⁴⁷⁵ Důraz je kladen na harmonii těchto oblastí. Všechny tyto skupiny můžeme ještě doplnit o **oblast evangelní**, která v sobě sice slučuje všechny tři dimenze, ale kulturu přesto obohacuje ještě o jeden nezbytný prvek - **milosrdenství**. Bez něj, jak také píše Johan Huizinga, „nelze žádnou kulturu zváti vysokou“.⁴⁷⁶ Společné zacílení sil na aktualizaci duchovních hodnot by bez zřetele k obecnému blahu (*bonum commune*) vyznívalo takřka protismyslně. Takové obecné blaho lze společně s Tomášem Akvinským nazvat také „*bonum arduum*“⁴⁷⁷ – dobrem odvážným, které má co dočinění s prací a statečností každodenního života a má co dočinění také s dimenzí lidských zkoušek a utrpení.⁴⁷⁸ Jak bylo řečeno v bodě „O kultuře jako naléhavém úkolu lidského soužití“,⁴⁷⁹ nikdo nemůže vystoupit ze společenství duchovní příbuznosti a nemůže vystoupit ani ze společenství kultury.⁴⁸⁰ Tato společenská dimenze kultury je skutečným fenoménem služby, skrze který lze přistupovat k dnešní moderní kultuře.⁴⁸¹ Sebevyjadřování člověka v kultuře je jen těžko proveditelné bez sebevyjadřování vlastního morálního pokroku. Na rozdíl od primitivních kultur (do kterých lze zhusta počítat i mnohé dnešní kultury či alespoň jejich údobí), které obyčejně pokládají mravní věci za **tabu**,⁴⁸² dělá křesťanství naprostý opak. Věci mravní povahy jsou věcmi až

⁴⁷⁵ V podobném slova smyslu charakterizuje Jonathan Sutton zájem Vladimíra Solovjova o duchovní hodnoty a jejich komplexní rozměr. Viz. SUTTON, Jonathan. *Vladimír Solovjov, morální filosofie a „zdravá politika“*. In AMBROS, Pavel, ed. *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*. Olomouc: Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2001. s. 92.: „Vladimír Solovjov se snažil potvrdit, že duchovní hodnoty se dotýkají všech oblastí lidského úsilí, utvářejí je a formují (nebo by měly).“

⁴⁷⁶ HUIZINGA, Johan. *Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby dnešní doby*. Praha: Jan Laichter, 1938. s. 24.

⁴⁷⁷ Tomáš Akvinský. *Summa theol.* I-II, q.40, a.1 c; I-II, q.34, a.2 ad 1.

⁴⁷⁸ Viz. kapitolu 2. 1. 17. (p) „Kulturu lze chápat jako výsledek zkoušek a učení“.

⁴⁷⁹ Kapitola 2. 1. 4. (c2) „Kultura je, slovy Jana Pavla II. „jeden z nejnaléhavějších úkolů lidského soužití a sociálního pokroku“.

⁴⁸⁰ Srov. *Centesimus annus*, čl. 51.: „Veškeré lidské konání se odehrává v kultuře a obojí na sebe vzájemně působí. K přiměřenému formování této kultury je třeba zapojení celého člověka, který v ní rozvíjí své tvůrčí schopnosti, svou inteligenci, své vědomosti o světě a o člověku. Kromě toho do ní vnáší svou schopnost sebeovládání, osobní oběti, solidarity a ochoty podporovat obecné blaho.“

⁴⁸¹ Srov. *Centesimus annus*, čl. 52.: „Je tedy zapotřebí velkého úsilí o vzájemné porozumění, o vzájemné poznání a o zvýšení citlivosti svědomí. To je ona vytoužená kultura, díky níž roste důvěra v lidskou výkonnost chudého, a tím i v jeho schopnost zlepšit svou situaci prací, popř. přispět k hospodářské prosperitě.“

⁴⁸² Johan Huizinga pokládá tento „moderní postup“ tabuizování morálky za „prostoduchost“. Viz. HUIZINGA, Johan. *Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby dnešní doby*. Praha: Jan Laichter, 1938. s. 28.

výřečně otevřenými a diskutovanými; musí jimi být. Všechny křesťanské hodnoty, jimiž disponujeme a které spoluvytváříme nebo objevujeme, jsou ze své vnitřní povahy otevřené ke sdělení (komunikaci) a sdělení obsahují přímo samy v sobě jako jistou „genetickou vzpomínku“. Nic utajeného, nic jinotajného, žádné tabu. Zesoučasnění dávných hodnot a obnova hodnot současných je záležitostí lidí všech stavů. Účast na této obnově a revitalizaci je pro moderního člověka navzdory všem překážkám o mnoho snazší, než například pro člověka barokního. Jeho dnešní možnosti jsou více než pestré. José Ortega y Gasset o tom píše: „*Chtěl jsem upozornit na to, jak se lidský život rozrostl co do potenciality. Má k dispozici neskonale větší úhrn možností než kdykoli jindy. V duchovním ohledu nalézá větší počet směrů, jimiž se může ubírat myšlení, více otázek, více dat, více nauk, více hledisek.*“⁴⁸³ Lze-li hovořit o první a zásadní aktualizaci života či bytí, pak je touto aktualizací samozřejmě uvědomění si reality nového života v Kristu. V přeneseném slova smyslu je třeba chápat i Boží vykupitelský akt jako **Božskou aktualizaci**.⁴⁸⁴ Je jenom na člověku samém, zda si uvědomí, jaká je jeho osobní úloha v řádu stvoření. Církev, o které Tillich s protestantskou odvahou a břítkostí říká, že „*není organizovaným náboženstvím, hierarchickou autoritou a sociální organizací, ale vyjádřením nové reality, skrze kterou byli lidé shromážděni*“,⁴⁸⁵ je přesto shromážděním povoláných, žijících v kultuře a v prostoru sekulární rozvrstvenosti a nejednoduchosti. Uvědomování si této „nové reality života“ je vlastně vrcholnou a stálou (reformační) aktualizací života a jeho hodnoty.

3. 1. 2. Aktualizace - ovládnání hodnot⁴⁸⁶

Hodnoty a jejich vytváření, uchovávání a předávání předpokládají ještě jeden důležitý prvek – **ovládání**. Jaký je význam tohoto „ovládání“? Abychom mohli prezentovat hodnotu navenek, musíme být touto hodnotou nejen prostoupeni a zasaženi, ale musíme ji být schopni správně užívat a ji předávat. Lidé mají tuto hodnotu ovládat, jak nejlépe umí (jen stěží lze napsat: dokonale), má být jejich samozřejmým

⁴⁸³ GASSET, José Ortega y. *Vzpouora davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. s. 52.

⁴⁸⁴ Richard H. Niebuhr připisuje Bohu a jeho milosti dynamický charakter a nazývá jej „Bohem jednání, akce“. Srov. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 185-186.

⁴⁸⁵ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 212.

⁴⁸⁶ Slovo ovládnání chápu v jeho pozitivním významu: ovládnout znamená porozumět. Ovládnání nikoliv jako podrobení, ale jako projev účinné a kladné vlády na tím, nad čím mám vládnout.

vlastnictvím a mají mít nad ní vládu a moc.⁴⁸⁷ Tehdy, bude-li člověk ovládat hodnoty, na kterých vystaví vlastní kulturu, můžeme hovořit o účinné pomoci při tvoření a zesoučasňování kultury. Ovládání, jinými slovy panování, vláda, kralování, správa, porozumění není člověku vůbec cizí. Má duchovní možnost a sílu bytostně rozumět vládě a kralování, ke které byl povolán na počátku věků (Gn 1, 26). „Kultura“, praví Huizinga, „předpokládá ovládání přírody“.⁴⁸⁸ Se zřením k dnešnímu stavu přírody a dnešnímu rozsahu *ekoetiky* neplatí Huizingova slova doslova, resp. mechanicky. Neporoučíme již ani větru, ani dešti, ale uvědomujeme si přírodu jako součást našeho lidského druhu. Vstupujeme do ní a, s jistou reflexí biblického pojmenování zvířat člověkem (Gn 2, 19–20), přírodu „znovu pojmenováváme“ neboli objevujeme její jména dávno nám zvetšelá. Tvoří-li člověk kulturu, musí jí také duchovně rozumět, tj. umět ji pojmenovat a následně ji ovládat a spravovat, rozpoznat její zákonitosti, její řád a její rytmus. „Člověk“, píše Karel Vrána, „vytváří kulturu tím, že přetvořuje a dotvořuje přírodu; tím, že ji proniká svým poznáním, že zaujímá stanovisko k jejímu řádu, že ji hodnotí a s ní zachází.“⁴⁸⁹ Toto porozumění vlastním hodnotám a tím i vlastní kultuře velmi výstižně dokreslují slova listu do Kolos: „Tak budete svým životem dělat Pánu čest a stále se mu líbit, ve všem poneseťe ovoce dobrých skutků, budete růst v poznání Boha, a z moci jeho božské slávy nabudete síly k trpělivosti a radostné vytrvalosti,“ (Kol 1, 10–11) **Ovládání znamená** v pravém slova smyslu dosahování **mravní rovnováhy** uvnitř mne samotného, ale také dosahování rovnováhy, rovnovážného vztahu mezi mnou a bližním.

Jedině proto, že křesťanství nepochází z tohoto světa, není jej možno považovat za synonymum kultury. Více o tom bylo napsáno v úvodu této práce. Hodnoty, které člověk spoluvytváří, se vztahují jednak k němu samému, jednak také k Bohu, který není (nepochází) **ze** světa, ale přesto je **ve** světě. Ovládání a **zvlastnění** není pouze otázkou lidské síly a vůle, ale je také **věcí víry** (protestantský princip),⁴⁹⁰ modlitby, prosby a

⁴⁸⁷ Viz kapitolu 7. 2. 1. „Podstata kultury“ a Schweitzerovu definici „podstaty kultury“.

⁴⁸⁸ HUIZINGA, Johan. *Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby dnešní doby*. Praha: Jan Laichter, 1938.

s. 29.

⁴⁸⁹ VRÁNA, Karel. *Křesťanství a kultura: esej*. Svitavy: Trinitas, 2004. s. 11.

⁴⁹⁰ Doufám, že je dobře patrné, že ani toto ovládání a zvlastnění hodnot není primárně v lidském vlivu a v jeho síle. Člověk není dispensován od mravních hodnot a od toho, aby jich dosahoval a jich se držel. Ať se však bude snažit sebevíc, přece existuje jedná velká „neznámá“, která za takovými hodnotami stojí, je převyšuje a konec konců převyšuje i člověka, „velká neznámá“ – Bůh. Není možné říci: jsem dokonalý člověk, křesťan, hledám mravnost, žiji mravně, věřím a jsem ztělesněním hodnot. Ze samé podstaty

děkuvzdání, po němž Calvin vyžaduje, aby „vzešlo ze srdce“.⁴⁹¹ Vladimír Solovjov má toto „duchovní vlastnění hodnot“ za jakousi „přirozenou inkulturaci“.⁴⁹² Řekneme-li, že člověk „vzpíná ruce“ a volá k Bohu (není v tuto chvíli od věci použít příměr „já dole“, „Bůh nahoře“) ze země, říkáme tím, že člověk volá k Bohu z místa a jedinečného prostoru, který nazýváme kulturou. Porozumět duchovním hodnotám pomáhá člověku Bůh, který skrze kulturu vstupuje do lidských dějin a tím pádem i do lidských osudů a který je konec konců původcem, **středem**⁴⁹³ a cílem veškerých hodnot. Ovládnutí hodnoty můžeme tedy rozumět jako jejímu vnitřnímu přijetí. V takovém případě člověk hodnotě nejen rozumí a chápe její zákonitosti, ale dokáže také do určité míry poznat její souvislosti, tzn. poznat, co s touto hodnotou dělat a k čemu tato hodnota spěje či přispívat má. Ovládnutím hodnoty nestojí člověk **nad** hodnotou, ale může a má s ní vytvořit těsné společenství. Nelze např. hodnotu pravdy, potažmo pravdomluvnosti uchopit pouze zvenčí a nakládat s ní jako s cizorodým předmětem. Nestane-li se pravda typickou a **intimní součástí** mne samého, bude se její vyjadřování dít spíše mechanicky a vždycky polovičatě. Zmizí její duchovní smysl a pravda se stane jen určitým nástrojem či zbraní proti lži. Pravda tak nebude lež přesvědčovat o své pravdivosti, ale více méně ji pohltí a zničí. Takový extrém úplně devaluje jemné odstíny mravního jednání individua a činí z něj buďto nositele pravdy, nebo nositele lži; v každém případě z obou činí nepřátele. Duchovní smysl hodnot však jakékoliv jejich nepřátelství vylučuje. Bojovat proti druhému nadpřirozenou hodnotou navrácí člověka do dob, kdy jedinou hodnotou bylo přežití závislé na potravě, síle přírodních živlů a fyzické zdatnosti.

3. 1. 3. Duchovní hodnoty a problém minulosti

Aktualizace duchovních hodnot má být uskutečňována se zřetelem k minulosti a tradici, kterou žádná kultura a žádná církev nemůže opomenout. Aby však mohlo dojít k pravému zplnění hodnot minulosti, a nejednalo se tak jen o kosmetickou revizi ve stylu „vzít dobré“ a „špatné nebrat“, je třeba přistupovat k minulosti nejen obezřetně,

křesťanského duchovního života bych byl tímto prohlášením bližnímu podezřelý, před Bohem bych pak stál u propasti záhuby, v níž číhá pýcha, modlářství a smrt.

⁴⁹¹ CALVIN, Jan. *Instituce učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951. s. 251.

⁴⁹² Srov. kapitolu 6. 2. 2. „Kultura ducha a etika tvoření (ad 3)“.

ale také pokorně. Paul Ricoeur nazývá spolu s Raymondem Aronem tuto cestu „**defatalizací minulosti**“. Vykládají ji jako přenesení „*se do situace protagonistů, kteří tehdy měli před sebou budoucnost, přenést se do jejich situace nejistoty, kdy něco očekávali, něčeho se obávali, v něco doufali a v žádném případě nemohli vědět, co bude dál.*“⁴⁹⁴ Kultura, ač konečná, přesouvá z generace na generaci pensum duchovních hodnot v určité **strukturované formě**. Tuto formu je potřeba aktualizovat velmi pečlivě, nikoliv však ve smyslu archeologického výzkumu či lámání kamene. Křesťanu, který uznává Ježíše Krista za střed dějin, znamená toto „dědictví předků minulosti“ neobejitelný závazek. Vždyť není možné vystoupit z kultury, ani začít tvořit kulturu novou, jak smýšlí Paul Tillich.⁴⁹⁵ Křesťanské dědictví, ale vlastně veškeré kulturní a národní dědictví se rozlévá v dějinách, zasahuje téměř všechna území a společnosti je vtisknuto navždy. Závazek minulých vůči budoucím a budoucím vůči minulým je ryzím příkladem toho, co křesťanská etika situuje do ranku křesťanské odpovědnosti a hodnot svobodného rozhodování. Takové správné rozhodování, píše Jan Sokol, „*zůstane plně v mých rukou, bude však vedeno vědomím, že jeho důsledky dopadnou i na druhé – a o ty jde především.*“⁴⁹⁶ Odpovědnost v sobě zahrnuje i „ovládání a zvnitřnělou znalost hodnot“, abychom věděli, jakým závazkem a službou jsme komu odpovědni, a nesloužili tak druhým prostřednictvím **kulturních kulis** a dobových nástrojů a oděvů. Nejde o divadelní historickou inscenaci, ale o aktuální a nové prožívání tzv. starých dějin. Nazveme-li pak tuto odpovědnost také povinností, neuděláme nic jiného, než připomene církvím jejich základní „letniční poselství“.⁴⁹⁷

Kultura jako trvalý závazek člověka k člověku vyžaduje tedy nejen pouhou **adopci** duchovních hodnot, ale žádá si, aby dnes ani napříště nedocházelo již k „pouhé“ adopci, nýbrž aby se tyto hodnoty utvářely v člověku jako pevný díl jeho duchovního ústrojenství. Přijetí či také nabytí duchovních hodnot v sobě nese jasné poselství.

⁴⁹³ Srov. RAMSEY, Paul. *Faith and Ethics: the theology of H. Richard Niebuhr*. New York: Harper & Brothers, 1957. s. 143.: „Teologická etika pramení z poznání, že Bůh je ten, kdo je pouze náležitým (proper) centrem hodnoty.“

⁴⁹⁴ RICOEUR, Paul. *Myslet a věřit: Kritika a přesvědčení*. Praha: Kalich, 2000. s. 161.

⁴⁹⁵ Paul Tillich hovoří o aktualizaci kultury zevnitř, skrze její vlastní sílu. Nahrazení např. průmyslové kultury jinou formou není ani možné, ani nepřísluší jakékoliv sociální skupině včetně církve. Srov. TILICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 50-51.

⁴⁹⁶ SOKOL, Jan. *Etika a čas*. In *Čas a etika (Texty k problémům temporality)*. Praha: Sofis, 1998. s. 21.

⁴⁹⁷ FILIPI, Pavel. *Církev a církev – kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie (CDK), 2000. s. 153.: „Od letnic platí, že církev se svou zvěstí nezůstává omezena na jednu kulturní oblast, nýbrž přijímá různost kultur synchronně i diachronně – v teologii se někdy mluví o „inkulturaci“ evangelia.“

Jejich předání do služby kultuře (do služby člověku) není nutné výlučně jakýmsi „veřejným“ aktivním způsobem. Vliv těchto hodnot, najmě vliv skrytý, má, lze-li použít toho výrazu, shodný účinek. Výstižně o této situaci hovoří Henri de Lubac: „*Je možno již předem prohlásit, že na potřeby své vlastní doby odpoví nejlépe ten, kdo se na ně nebude snažit hned odpovídat. Právě to, co má člověk v sobě a pro sebe, se může stát pro ostatní účinným lékem, základní potravou a prostředkem k nápravě.*“⁴⁹⁸ Vidíme, že skrytá (v předchozích kapitolách bylo užito i termínu „tajemná“) síla a vliv duchovních hodnot je pevnou součástí kultury, neboť ji, prostě řečeno, svébytným způsobem obohacuje a živí zevnitř. Tento eklesiologický pohled na člověka, který svojí vírou směřuje k Bohu a zároveň vstupuje do světa a svět přetvořuje, je neopomenutelný, a to zvláště v Solovjovově pojetí mravního tvůrčího aktu.

Jak ale mohou být nesčetným národům a civilizacím společné duchovní hodnoty, když historické analýzy hovoří často o opaku? Z křesťanského hlediska – hlediska víry a naděje v Boha, je tato skutečnost až nepatřičně jednoduchá. Nekřesťanská kultura, avšak i kultura křesťanská, která se nevyvíjí a křesťanství již vlastně dávno vytěsnila ze svých základů, sdílí spolu s ostatními kulturami a národy takové duchovní hodnoty, které odpovídají tomu, čemu říkáme lidskost – humanita.⁴⁹⁹ V kultuře výhradně jde a půjde o obecnou humanitu do té doby, dokud nebude kultura prostoupena křesťanstvím a tedy Bohem natolik, aby byl proces inkulturace dokončen, což v perspektivě „konečné kultury“ znamená dokončení na prahu „posledního času“ v dokonalé kulturní „theonomii“ (kairos). Duchovní hodnoty humanity tak nejsou jen spojnicí mezi jednotlivými kulturami, ale spolu s „otázkou pravdy“ jsou „otázkou bytí a nebytí člověka“.⁵⁰⁰ Jan Pavel II. rozvíjí tuto myšlenku humanity a říká, „že kultury, jsou-li hluboce zakořeněny v humanitě, nesou v sobě svědectví typické otevřenosti člověka pro univerzalitu a transcendenci.“⁵⁰¹

⁴⁹⁸ CARRIER, Hervé. *Vztahy mezi vírou a kulturou. Sociologicko-teologický rozbor*. In Studie č. 100–101. s. 334–335.

⁴⁹⁹ Pro Igora Kišše je křesťanský přijatelná i ta sekulární kultura, která zachovává „princip humanity“. Srov. KIŠŠ, Igor. *Křesťanství a kultura*. In Křesťanská revue 66, č. 3, (1999). s. 37. Srov. SCHWEITZER, Albert. *Albert Schweitzer: z mého života a díla*. Praha: Vyšehrad, 1974. s. 222–223.: „Výrazem humanity rozumíme opravdové dobré chování člověka k bližnímu. V tomto slově je vyjádřena myšlenka, že jsme se snažili být dobří nejen proto, že nám to ukládá etický příkaz, nýbrž také proto, že takový postoj odpovídá naší přirozené podstatě.“

⁵⁰⁰ Srov. RATZINGER, Joseph. *Víra, pravda, kultura: Zamyšlení nad encyklikou Fides et ratio*. Communio r. 4, č. 2 (2000). s. 181–182.: „Otázka na pravdu... není proto hříčkou prosperujících kultur. Jež si mohou dovolit tento luxus, ale otázkou bytí a nebytí člověka.“

⁵⁰¹ RATZINGER, Joseph. *Víra, pravda, kultura: Zamyšlení nad encyklikou Fides et ratio*. Communio r. 4, č. 2 (2000). s. 182.

Pokud tedy každý národ a jednotlivec podstoupí „defatalizaci minulosti“ a také „defatalizaci skutečného stavu hodnot své doby“, není zbylí než konstatovat, že tyto jednotlivci, národy a kultury jdou dobrým směrem. A jaké je a má být směřování kultur? Mají směřovat k vzájemnému slití v humanitě, třebaže rozdílní ve své různosti, ale jednotní v základu? Kdyby nebylo Ježíše Krista a jeho Inkarnace, jevila by se tato varianta jako nejlepší. S Ježíšem a tedy se Zjevením se musí udělat ještě jeden krok – učinit krok k Ježíši. Myslím, že není třeba rozvíjet diskuzi o tom, zda tento krok učinily a učiní v dějinách lidstva všechny kultury, neboť taková spekulace by zůstala jen theoretickou spekulací. Jeví se mně mnohem rozumnější řešení,⁵⁰² kterého se přidržuje např. Josef Ratzinger, a mělo by být, domnívám se, vlastní i křesťanským církvím *en masse*. „Zjevení“, píše Ratzinger, „není kulturám cizí, nýbrž odpovídá na očekávání v nitru samotných kultur.“⁵⁰³ Ideálem je „směřování kultur k Božímu Logosu, který se v Ježíši Kristu stal tělem.“⁵⁰⁴ Křesťan má být pravým a účinným svědkem nejen humanity, ale má ve své společnosti a kultuře vždy ukazovat k Božímu Logu, vždy odhalovat v kulturách (kulturám) jejich vlastní potenciál – universalitu, sílu a moc odpovédět na Zjevení. Má dokazovat svým životem a tvořením, že se celou svou duchovní mohutností navrácí, slovy Igora Kišše, k „Logosu, preexistenčnímu Kristu“.⁵⁰⁵ Kultuře, která by byla „ryze humanitní“, ale bez Boha (a takových pluralitních kultur existuje nespočetné množství), je křesťan dobrým partnerem. Společné humanitní hodnoty uznává a také vyznává, ale vždy odkazuje na jejich nadpřirozený rozměr,⁵⁰⁶ který přesahuje všechny kultury a který v křesťanském smyslu stojí, jak dokazuje Kišš, za „humanizací světa“.⁵⁰⁷ Hervé Carrier shrnuje věc takto: „Křesťan pak připomíná pluralistické kultuře, že příliš často postrádá vertikální rozměry, protože se uzavírá před hodnotami toho, co přichází samo od sebe, absolutna, rozjímání, tajemství

⁵⁰² Oproti tomu Jacques Maritain považuje humanitní antropocentrickou kulturu za „oddělenou od Vtělení“. Viz. MARITAIN, Jacques. *Náboženství a kultura*. Brno: Edice Akord, 1936. s. 23.

⁵⁰³ RATZINGER, Joseph. *Věra, pravda, kultura: Zamyšlení nad encyklikou Fides et ratio*. Communio r. 4. č. 2 (2000), s. 182.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, s. 183.

⁵⁰⁵ KIŠŠ, Igor. *Sociálna etika, 2006*. Zdroj: http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Systematicka_teologia.htm, s. 196.

⁵⁰⁶ Tento nadpřirozený rozměr objevují u Karla Bartha v tvrzení: „Neexistuje žádná humanita ve světě. V Kristu ano, ale ne ve světě.“ Viz. BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935. s. 381. Srov. Nikolaj Berďajev kritizuje v této souvislosti omezenost humanismu ne v tom smyslu, že by „zdůrazňoval nejvyšší hodnotu člověka a jeho tvořivé myšlení“, ale pro zdůrazňování lidské soběstačnosti. Křesťanské pojetí humanismu má u Berďajeva kořeny v člověku jako „obrazu a podobu Boží“. Viz. BERĐAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Riša Ducha a říša Cisarova*. Bratislava: Kalligram, 2003. s. 29.

⁵⁰⁷ KIŠŠ, Igor. *Sociálna etika, 2006*. Zdroj: http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Systematicka_teologia.htm, s. 196.

životu, utrpení a smrti.“⁵⁰⁸ Křesťan má nalézat svoji duchovní sílu, aby se neodvracel od kultury v době, kdy je kultura postižena bolestí, pronásledováním, nemocí, utrpením a smrtí, neboť jde o zkoušky a utrpení, kterých musí být **účasten** z hlediska všelidské odpovědnosti za tvářnost světa. Tento postoj by měl být ideálně samozřejmým, neboť nejde o zkoušky, které by byly proti-lidské, anti-humánní.⁵⁰⁹ Má se však, slovy Igora Kišše, „dištancovať od kultúry, ktorá nesie na sebe znaky antihumánnych javov“.⁵¹⁰ Tyto „antihumánní jevy“, jdoucí proti Bohu a náboženství, jsou jevy, které si s sebou nesou značnou míru minulosti a jejich chyb. Jejich defatalizace a zaujetí nového postoje k nim je jak výrazem spravedlnosti, tak výrazem úcty k těm a k tomu, co kdysi mohlo započít jako dobré a co lidé v dobrém úmyslu toužili odevzdat společnosti a světu jako dílo služebné.

3. 1. 4. Paradoxy tzv. všemocné kultury

Kultura bez Boha a bez duchovních hodnot obsažených ve slovech evangelia, o nichž a o jejichž předpokladech bude hovořeno v další kapitole, má ještě další úskalí. Humanita „nestačí“, a nestačí ani křesťanství a jeho hodnoty v jakési poloviční formě a intenzitě. Kultura, která je (vy)budována na těchto principech, sice může stvořit výjimečné struktury kultury a výjimečné struktury lidské společnosti (sociální systém, právní systém, snahu o udržitelný rozvoj života na Zemi atp.), ale je paradoxem, že „vnější“ harmonie těchto lidských struktur a staveb neodpovídá harmonii vnitřní – slovem, nedošlo k úplnému zvláštění a zesoučasnění duchovních hodnot. Toto schizma je však zcela typické, očekávatelné a eticky prominutelné. Harmonie duchovních hodnot a pevný řád kultury je stejným cílem člověka jako soulad a řád jeho duchovního života. Je ideálem. Bernard Rootmensen upozorňuje na ty nejkřiklavější paradoxy tzv. všemocné kultury“:

1) „nashromáždění obrovského bohatství vs. narůstající propast mezi bohatými a chudými“; 2) „výjimečnost kultury, v níž rozkvetla věda a technika jako nikdy předtím vs. etická chudoba v mnohém ohledu“; 3) „pokrok v komunikaci mezi lidmi vs. eroze lidského společenství“; 4) „hodnoty užitku, funkce, výkonnosti vs. chudoba citu, vztahů,

⁵⁰⁸ CARRIER, Hervé. *Vztahy mezi vírou a kulturou: Sociologicko-teologický rozbor*. In *Studie* č. 100–101. s. 336.

⁵⁰⁹ Srov. Mt 11, 30; Sk 14, 22; Řím 5, 3; 8, 18; Žid 13, 3; 1 Petr 3, 14; 4, 1; Zj 2, 10.

⁵¹⁰ KIŠŠ, Igor. *Křesťanství a kultura*. In *Křesťanská revue* 66, č. 3, (1999). s. 36.

„fantazie a hry“; 5) „dynamická kultura plná radosti a impulsů vs. vysychání řeči, nezáměr o minulost a budoucnost“.⁵¹¹ Křesťanský etik si musí položit otázku, co vlastně charakterizuje bohatství kultury? Jsou to hmotné projevy, do nichž člověk do slova a do písmene investoval svůj intelekt a svoje duchovní síly? V kapitole „O kultuře jako projevu Ducha svatého“ byla vznesena teze, obhajovaná Tomášem Špidlíkem, že „zabraňovat duchovní tvořivosti v kultuře znamená vlastně bránit Duchu svatému v jeho činnosti“. Pomineme-li, že hmotná kultura „jen“ reprezentuje původní úmysl člověka (Solovjov),⁵¹² který je úmyslem duchovním, odpověď tedy zní: bohatstvím kultury jsou její duchovní hodnoty. Ne nadarmo patří mezi toto bohatství také oblast lidské činnosti, které se zabývá slovem, poezií, hudbou a uměním vůbec. Jsou to však prvky kultury, které sice právem náleží do jejího bohatství, ale v „řešení paradoxů, jak je vypočítal Rootmensen, dokonale nepomáhají.

Umění je svým zaměřením ke kráse, dobru a pravdivosti jedním z nejlepších počínů, jak účinně „hovořit o Bohu“. Je v jeho silách přispět k obnově lidského společenství, které utrpělo „erozí vztahů“. „Chudobu citu, vztahů, fantazie a hry“ překonává umění od nepaměti způsobem nenapodobitelným. Umění probouzí řeč, a tím také zájem o minulost a budoucnost. Je pravdou, že nejvyšší a ideální meta umění je jeho přirozené začlenění do oblasti sakrální a kultovní,⁵¹³ ale v každodenním boření paradoxů kultury nám umění zcela pomoci nemůže. Dle mého soudu patří mezi největší bohatství kultury, které se přímo dotýká člověka, dimenze důstojnosti lidské osoby a dimenze svobody. Lidstvo se může opřít nejen o jejich pozitivní tradici, ale také o tradici negativní. Odvěké porušování a znásilňování těchto lidských mohutností dokazuje, že disharmonie společnosti ve všech jejích úrovních prvotně závisí na kvalitě realizovaného vztahu mravnosti člověka k jeho bližnímu. Zabraňovat rozkvětu a dýchání lidské důstojnosti a lidské svobody značí v našem tématu předstupuň „zabraňování duchovní tvořivosti v kultuře“, a tedy bránění Duchu svatému.

Bylo by možno vypočítat ohromné množství jednotlivých položek, které si mohou právem osobovat nárok být bohatstvím kultury. Nám však jde o to, pojmenovat jakousi

⁵¹¹ ROOTMENSEN, Bernard. *Čtyřicet slov na poušti: O krizi církve, víry a kultury*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. s. 36-37.

⁵¹² Srov. kapitolu 6. 3. „Vladimír Solovjov“.

poslední mez tohoto bohatství kultury, která by byla a musí být závazná pro všechny a jediné skrze kterou lze překonávat kupříkladu Rootmensenovy „paradoxy“. Výše citovaná slova Jana Pavla II., že také v kultuře „*je ve hře osud a úděl člověka*“, vytyčují cestu následnému uvažování. Musíme si proto položit otázku, co je zcela bezprecedentně vlastnictvím člověka, ale nepochází od něj, s čím vstupuje do každé kultury a co je 1) jeho vrcholným bohatstvím a 2) co ukazuje nejen na něj samého, ale také na toho, kdo ho stvořil a kdo je konečně také nad kulturou. Všechny „Rootmensenovy paradoxy“, které však mohou být zmnoženy o řadu dalších, pocházejí výhradně od člověka a výsledná *discordia* padá plně na vrub lidského společenství. Jak tedy a do jaké míry musí být člověk obnažen, aby šlo tyto paradoxy kultury překonat? Rootmensen dokazuje, že konání věcí způsobem, kde prostředkem, ale i cílem tohoto konání je izolovaný člověk-jedinec a pouhé uspokojení jeho základních biologických potřeb, jsou od kořene problematické. Proč pro společenský rozměr kultury, která je místem k životu (bojištěm) všem lidem, dokonale nepřemoci chudobu majetkovou, citovou, chudobu lidských společenství atp? Nestojí za to člověk? Z hlediska **přirozených motivů**⁵¹⁴ se cesta uzavírá. Představíme-li si „průměrného člověka“, jehož vztah k lidem je kladný a motivy jeho konání můžeme situovat do oblasti svobodného konání dobrých věcí, je opravdu nepochopitelné, proč by takový člověk výrazně odmítal trvalé překonávání „paradoxů kultury“. Každý z jeho příspěvků k potlačení všeobecné kulturní chudoby by byl nedocenitelný. Neděje se tak. Motiv konání, který má aktivně pomoci v této problematice, souvisí s identifikací základních hodnot. Wladyslaw Piwowarski je toho názoru, že „*v každé kultuře jsou hodnoty to nejdůležitější, protože stanoví základ identifikace a dávají smysl jak jednotlivcům, tak i společenstvím. Co více, na společenské rovině tvoří základ konsenzu a spolupráce pro společné dobro státu, oblasti i celého lidstva.*“⁵¹⁵ A konečná, resp. vrcholná identifikace hodnot spočívá na identifikaci člověka s jeho lidskou důstojností a svobodou a na vlastním sebezpřijetí. V sociálním kontextu jednotlivých společenství a kultur se bude člověk identifikovat

⁵¹³ RICOEUR, Paul. *Myslet a věřit: Kritika a přesvědčení*. Praha: Kalich, 2000. s. 231.: „Umění nepochybně bylo od počátku oblastí sakrálna. Lze ale říci i obráceně, že sakrálna bylo od počátku kvalifikováno esteticky, prostřednictvím hudby, poezie a výtvarného umění.“

⁵¹⁴ Velice pěkně upomíná na nadpřirozené motivy a podněty kultury Jan Sokol. Viz SOKOL, Jan. *Civilizace, kultura a náboženství*. In *Teologické texty* r. 5, č. 6 (1994). s. 189.: „Proč se poměrně úspěšný hospodský ze Stratfordu na Avonu ve svých pětadvaceti letech dal na divadlo a v pětáctyřiceti toho zase nechal, nemůže nikdo vysvětlit. Kde se vzala jeho úžasná jazyková schopnost, když chodil jen do místního gymnázia, jeho psychologické náhledy, když o psychologii nejspíš nikdy neslyšel, jeho umělecké nápady, když neměl žádného učitele? Lidé, kteří s tím sami udělali nějakou zkušenost, proto odjakživa dávali najevo, že jejich dílo nepochází z nich samých a mluvili o múzách, inspiraci a podobně.“

⁵¹⁵ PIWOWARSKI, Wladyslaw. *Hodnoty – duše kultury*. In *Teologické texty* 6/4 1995. s. 111.

s mnohými pozitivními hodnotami (možná dokonce i s hodnotami evangelními), ale jak jsme viděli, ani tyto pozitivní hodnoty nestačí, aby došlo k překonání kulturních nelogičností a paradoxů. „V každé kultuře“, píše Erich Fromm, „je poměr mezi věcmi a činy rozdílný.“⁵¹⁶ Tento poměr rozdílnosti je však anulován ve chvíli, kdy se nám zjeví lidská důstojnost a svoboda jako dva základní prvky lidské existence, jako jeden ze zdrojů lidské naděje.⁵¹⁷ V zájmu lidské důstojnosti pak nelze neospravedlnit nic, co by mu nepřineslo viditelné dobro – mravní pokrok a jeden ze stupňů mravní integrity.

Z etického hlediska je správné posuzovat výše uvedené „paradoxy kultury“ za projev a nezřídka také za následek hříchem ujařmeného člověka. To však neznamená a nedokládá jen lidskou vinu, nýbrž zároveň i nezměrnou naději v lidské ospravedlnění. Umenšení mravní viny je vždy na místě tam, kde mravně deliktní chování je důsledkem špatného či mylného odhadu výsledku našeho jednání, důsledkem volby špatných nástrojů, tvůrčích forem, špatného jazyka a intenzity jednání. Určitou lhostejnost v mravním jednání, jakož i lhostejnost v kulturním tvoření, není nutně třeba považovat za negativní věc.⁵¹⁸ Z lhostejnosti obyčejně nepovstává nic dobrého, ale obyčejně také apriorně nic zlého. Aby tedy bylo možno překonat paradoxy tzv. všemocné kultury, musí tak být učiněno (ve společnosti náboženské i nenáboženské) ve jménu lidské důstojnosti a svobody. Krátkodobě mohou uspět i jiná řešení, motivovaná nábožensky, nebo ustanovená společností a jejími psanými zákony. V dlouhodobém horizontu, kdy očekáváme kulturu vyrostlou na hodnotách, které lze posuzovat z **hlediska věčnosti**, bychom měli zcela porozumět motivům našeho jednání. Proč chceme bořit paradoxy kultury a proč ve jménu důstojnosti a svobody každého z nás? Porozumět tomu z hlediska nenáboženského nelze. Ovšem s přesahem k duchovním hodnotám to možné je. Je-li člověk tvůrcem kultury, tvoří ji z něčeho, co **nestvořil**. Jeho zdroje jsou tak již hotové, objevené a člověku dané. Ačkoli kulturu tvoří, majetnický mu nepatří, neboť je místem života všech lidí. Proto musí být motivy „našeho“ jednání zaměřeny výhradně nesobecky a sociálně. „...*zadarmo jste dostali, zadarmo dejte.*“ (Mt 10, 8) V souladu s naším rozvažováním má Jan Sokol za

⁵¹⁶ FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 79.

⁵¹⁷ Srov. VRÁNA, Karel. *Tvář evropské kultury*. In: Teologické texty r. 5, č. 6 (1994). s. 193.: „V křesťanství se svoboda stává opět skutečnou nadějí, opravdovou novou možností. Není to už prelud ani tragická zkušenost řecké duše, není to už spor a dohadování Joba s Bohem. Je to spíše sám Bůh, který se ujímá naši raněné, ponížené svobody a dává jí právě onu dimenzi, onu božskou, nekonečnou a věčnou kvalitu, po které jsme marně sahalí svými prométeovskými vzpourami.“

⁵¹⁸ Srov. DAŇEK, Ct. Slavomil. *Církev a kultura*. Kalich 15, r. 1931. s. 21.: „...opravdové, rozhořené náboženství a křesťanské zejména, bez ohledu na typ církve, která je jeho zevní formou, je obrazoborecké a i k nejkrásnějším světským, kulturním, ba k pouhé civilisaci často lhostejným.“

to, že „Kultura je oblast naší tvořivosti a je také zcela svěřena do našich rukou. Zato její motivy, podněty a cíle leží mimo ni a nikdo jimi nevládne.“⁵¹⁹ Nepodílet se na zvěšování kulturního bohatství (což znamená i zvěšování bohatství samotného člověka) z účelových a osobních důvodů, je konání nesprávné, ale ospravedlnitelné z hlediska lidské mravní slabosti. Podílet se ovšem na kulturním životě, ale bez respektování lidské důstojnosti a svobody, z čehož plynou a plynout budou veškeré její paradoxy, je konání nesprávné a jeho ospravedlnění spočívá pouze v rukou toho, kdo je tvůrcem lidské důstojnosti a svobody, rozumí se v rukou Trojjediného Boha.

3. 2. Vědomá identifikace s duchovními hodnotami a jejich komunikace

Identifikace člověka s duchovními hodnotami, které má on sám, vědomě a odpovědně, promítat do kultury, v níž žije, není potřebná pouze z důvodu individuálního sebepotvrzení, ale je stejně tak nezbytná pro společenskou dimenzi, jíž se týká. Bez vzájemné identifikace s hodnotami, na nichž je ta která kultura tvořena, by nebylo žádné spolupráce a ani společného, resp. občanského života.⁵²⁰ V kultuře lze jen těžko objevit jakoukoli jinou dominantu, než je **dominanta** ryze duchovní, i když pokusy o nalezení nové dominanty zvláště rázu materialistického⁵²¹ existuje dost a dost.⁵²² Jacques Maritain rozeznává tři období kultury, která předcházela a zhusta stále ještě předcházejí podstatě a podobě kultury v jejím duchovním smyslu. Jde o 1) Období rozvinuté civilizace, která spatřuje řád v lidském rozumu, ale zapomíná na původní prameny kultury. 2) Kultura má zavést nový řád založený na přírodě; jde o období racionalistického optimismu – buržoazní období. 3) Kultura má být vytvořena na hodnotách materialistických. Jedná se o revoluční období radikálního ateismu známé z bolševického Ruska.⁵²³

⁵¹⁹ SOKOL, Jan. *Civilizace, kultura a náboženství*. In *Teologické texty* r. 5, č. 6 (1994). s. 189.

⁵²⁰ Srov. CSONTOS, Ladislav. *Úvod do filozofie kultury*. Bratislava: Dobrá kniha, 1996. s. 201.: „Všechny živé bytosti, počínajíc člověkem a končíc živočichy, potřebují komunikovat, aby mohli přežít.“

⁵²¹ Srov. ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 13.: „Počínajíc obdobím francouzského „osvícenství“ a s ním spojené francouzské revoluce, jeví se historie 19. století jako pokus vytvořit duchovní kulturu mimo „náboženské předsudky“ a bez jakoby nepotřebných „domněnek“ (hypotéz) o duši a duchu. Postupně se utváří a sílí kultura bez víry, bez Boha, bez Krista a evangelia.“

⁵²² Srov. HUIZINGA, Johan. *Vě stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby dnešní doby*. Praha: Jan Laichter, 1938. s. 31.: „V přítomné době se mluví mnoho o národních kulturách a třídních kulturách, což znamená, že pojem kultury se podřizuje ideálu blahobytu, moci a bezpečnosti.“

⁵²³ MARITAIN, Jacques. *Náboženství a kultura*. Brno: Édice Akord, 1936. s. 23–24.

Uvažujeme-li o „duchovní dominantě“ kultury, musí tedy existovat jakási **přirozená hierarchie hodnot**, které se v pomyslné pyramidě této dominanty završují. Tato dominantní hodnota samozřejmě obsahuje základní souhrn významů, znaků a symbolů, které tvoří každou kulturu.⁵²⁴ Hodnoty, jež jsou doslova identitou kulturní společnosti, však musejí být nejen dobře určené, ale měly by být také vhodně interpretovány – **komunikovány**.⁵²⁵ De Azevedo požaduje nejen objasnění „*epistemologické příbuznosti mezi hodnotami*“, ale také „*jakýsi druh průhledného epistemologického dialogu*“.⁵²⁶ Pozitivní hodnoty mají být vyhledávány a následovány už pro sebe samé, nikoliv pro to, jak dokonale jsou „kabinetně“ popsány. Člověku křesťansky orientovanému pak jsou ještě čímsi vyšším. V hodnotách objevuje vloženou hodnotu samotným Bohem, svým způsobem v nich objevuje Boha. Kapitola „O pozitivních hodnotách“ hovoří o kultuře a pozitivních hodnotách jako o tom, bez „čeho není plné lidství myslitelné“. Komunikace takovýchto hodnot je proto více než předáváním. Její hlubší význam tkví v účinném spojování jednotlivých lidí, společenství i národů. Podle Břetislava Horyny „*je nutné jako první krok k mezikulturní komunikaci zkoumat užívání těchto pojmů v jazyku, v řeči, která je osmysluje*“.⁵²⁷ Vystává však otázka, zda takové zkoumání v kulturách antropologicky exotických, může přinést uspokojivou odpověď z hlediska vnitřní (hodnotové) fakticity. Může se samozřejmě stát, že v určité kultuře nenalezneme vůbec žádné hodnoty, které jsou cenné a významné samy o sobě – hodnoty intelektuální, estetické a etické. Bez duchovních hodnot se stává každá společnost „*nestabilní*“.⁵²⁸ Z hlediska křesťanské teologie se jeví tato mezikulturní komunikace o něco bohatší. Nepochází již k pouhému sdílení a vyměňování hodnot, ale uskutečňuje se ve své plné podstatě jejich vnitřní inkulturace, tj. platné vtělování.⁵²⁹ Antropologické či

⁵²⁴ Srov. RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In Teologické texty 7/3 1996. s. 82.: „Nemůžeme proto hovořit o kultuře v autentickém smyslu a mít za to, že významy a hodnoty nepatří k životu, tj. k osobám, jež v nich komunikují a setkávají se.“

⁵²⁵ Srov. RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In Teologické texty 7/3 1996. s. 81.: „Kultura představuje skutečnost, v níž se stýkají dva světy - svět pozemský, kosmický, lidský a svět univerzální, nadčasový, nadindividuální - jak to můžeme najít ozřejmeno u S. Franka nebo V. Ivanova. Proto můžeme definovat jev kultury především jako „sdělování, komunikaci“. Především proto, že kultura je tkáň, v níž osobnost přesahuje vlastní meze, jedinečně představuje skutečnosti komunikace.“

⁵²⁶ AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 27.

⁵²⁷ HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha: OIKÚMENÉ, 1994. s. 123.

⁵²⁸ DAWSON, Christopher. *Religion and Culture*. New York: Meridian Books, 1958. s. 217.: „Celá historie kultury ukazuje, že člověk má přirozenou tendenci pátrat po duchovním základu sociálního způsobu života, a tak pokud kultura ztrácí svůj duchovní základ, stává se nestabilní.“

⁵²⁹ Srov. DAWSON, Christopher. *Religion and Culture*. New York: Meridian Books, 1958. s. 59.: „Podobně jakákoliv duchovní změna, která transformuje lidské pohledy na realitu, bude inout ke změně jejich způsobu života, a proto vytvoří novou formu kultury.“

religionistické tázání po shodných a odlišných prvcích jednotlivých náboženství a kultur se může, alespoň theoreticky, ve svém pohybu zastavit, a nemusí nutně dojít k objasnění rozdílů a nalézt původní integritu dnes již nepodobných si kultur. **Transcendentní dimenzi** otevírá až samo křesťanství a otevírá ji prostřednictvím kultury.⁵³⁰ Kultura, která je konečná, „zdržuje“ člověka v sobě samém jenom potud, pokud je člověk svázan s pozemskou realitou. Avšak pozemská kultura není a ani nesmí být čímsi, co je v rozporu s hodnotami, ke kterým člověk spěchá životem a svou vírou, skrze které a pro které také poznává samotného Boha. Křesťanství nechce a netouží akribicky popsat kulturu, v níž je rozprostřeno. Tato činnost by se jevila stejně nesmyslná, jako popisné zobrazení Boha a nebe. Křesťan tak mimo jiné není rukojmím vlastní kultury a už vůbec není rukojmím její (pravdivé či mylné) interpretace z úst kohokoli – umělců, vědců, duchovních atp. Josef Ratzinger velmi pěkně píše: „Člověk není zajatcem v zrcadlovém sále interpretací, může a musí se pokoušet proniknout k vlastní skutečnosti, musí se ptát, kdo je sám, a aby to dokázal, musí se také ptát, zda existuje Bůh, kdo je Bůh a co je svět. Člověk, který už neklade tuto otázku, ztrácí měřítko a cestu.“⁵³¹ Křesťan kulturu nevytváří a neprostředkuje jen jako cosi, co ho obklopuje jako divadelní kulisy. Vstupuje do kultury s „*duchem zvnitřnění*“,⁵³² o němž hovořil Iljin. Tento „*duch zvnitřnění*“, charakterizovaný nejlépe evangelním „*Boží království je mezi vámi*“ (Lk 17, 21b), je ovšem nemyslitelný bez lásky. Bůh, který je láska (1 Jan 4, 8; 4, 16) zvnitřňuje kulturu a tím instaluje její největší „**komunikační princip**“ - **princip lásky**. Od okamžiku vtělení Božího slova mezi lidi již není možné neidentifikovat kulturu s láskou a lásku s kulturou.⁵³³ A není také možné přestat předávat kulturu a její hodnoty, neboť není, v tomto případě již mravně únosné, nepředávat lásku, bránit jejímu komunikování a její inkulturaci. H. Richard Niebuhr geniálně připomíná paradox, že člověk, který má být vyslancem Boží lásky, reaguje na samotnou Boží lásku vůči stvoření a člověku „*popíráním její skutečnosti a nenávistí vůči Slovu*“.⁵³⁴ Inkulturace a vůbec kompletní předávání jednotlivých hodnot se děje v kultuře na té nejzákladnější úrovni přirozeně v oblasti sociální⁵³⁵ a do této oblasti je

⁵³⁰ Srov. AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 32.: „Mé stanovisko v této přednášce je, že křesťanská zvěst je otevřená všem kulturám, není vázána na žádnou kulturu, a proto je přístupná každé lidské bytosti.“

⁵³¹ RATZINGER, Joseph. *Víra, pravda, kultura: Zamyšlení nad encyklikou Fides et ratio*. In *Communio* r. 4, č. 2 (2000). s. 181.

⁵³² ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 30.

⁵³³ Srov. ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 31.: „Proto tedy křesťan nevěří v kulturu bez lásky. Láska k Bohu je podle něj pramenem víry.“

⁵³⁴ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 77.

⁵³⁵ Viz. kapitolu 4. 5. 1. „Princip pozitivní závislosti“.

promítána také láska, jakož i lidský odpor k lásce Boží, o němž hovoří Niebuhr. Sociální dimenze kultury proto ani nemůže vypadat jako uzavřená společnost klášterního života, kde se jeden stará bratrsky o druhého. Jejím typickým stigmatem je paradoxně soustavné porušování evangelního příkazu starosti o chudé a nejmenší (Mt 25, 35-46), což ji však nezbavuje odpovědnosti tímto příkazem se řídit.

V případě křesťanství platí definice kultury z pera Mary Douglasové.⁵³⁶ Kultura, která je pronikána křesťanstvím, přestává mít, pokud je ovšem kdy měla, pevné hranice⁵³⁷, slovy M. Douglasové, „pevné hranice vůči okolí“. Kultury jsou sice tvořeny jedním jediným lidským druhem, lidskými bytostmi, ale jsou také obyčejně chápány jako utváření **místa bezpečí**, klidu a zrání, a to bez výjimky. Pohyb kultury tyto hranice nivelizuje a činí je spíše abstraktními a pomyslnými. Místa „bezpečí, klidu a zrání“ se mohou propojovat a tvořit tak oázy bezpečí. Nikdy však nejsou místem absolutního bezpečí a bezstarostnosti. Na to, aby docházelo ke zcela přirozenému a bezbolestnému sdílení kulturních hodnot, je potřeba, jak potvrzuje Romano Guardini, aby člověk a křesťan povýtce začlenil všechny nové věci, vjemy a síly do svého **eticko-personálního řádu**,⁵³⁸ aby je konfrontoval s mravností a realitou okolního světa. Překračovat jakékoliv pevné hranice kultur však nelze se soustavným porušováním lidské integrity, zvláště té mravní, jejímž garantem, garantem nejdůslednějším, zůstává mohutnost lidské víry a svědomí. Identifikovat se s různými pozitivními hodnotami,⁵³⁹ přijmout je, odpovídat na ně a předávat je, znamená pokaždé se identifikovat s vlastním svědomím, což je orgán duchovního života shodný pro obyvatele i těch nejexotičtějších kultur. Etiku, jak vidíme, nelze z kultury ani v nejmenším vyjmout, což je jedno z východisek myšlenek Johannese Messnera.⁵⁴⁰ Komunikace duchovních hodnot by se měla dít skrze veškeré možnosti, které člověku poskytuje jeho

⁵³⁶ BUDIL, Ivo T. *Za obzor západu: Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase*. Praha: Triton, 2001. s. 29.: „Každé kulturní společenství se snaží symbolickým jazykem udržet a legitimovat své vnitřní uspořádání a současně vymezit hranice vůči okolí, které vyjadřují její svébytnost a sebepochopení.“

⁵³⁷ Podobný názor má americká teoložka Kathryn Tanner, která označuje tzv. hranice mezi „křesťanským způsobem života“ a „životem nekřesťanským“ za „prchavé a prostupné“. Křesťanský orientovaná kultura zahrnuje do své podstaty „materiál (surovinu)“ nalezenou kdekoliv. Srov. TANNER, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. s. 152.

⁵³⁸ Srov. GUARDINI, Romano. *Konec novověku*. Praha: Vyšehrad, 1992. s. 68.

⁵³⁹ Srov. VRÁNA, Karel. *Křesťanství a kultura: esej*. Svitavy: Trinitas, 2004. s. 46.: „K nejhlubší podstatě křesťanské víry náleží uznávat relativní, ale skutečnou a opravdovou samostatnost přirozených skutečností a profánních, světských hodnot. Křesťanství uznává kriticky a kladně nejen náboženské hodnoty, mimokřesťanské a předkřesťanské, ale váží si vůbec všeho, co je pravdivé, dobré a krásné, vznešené a šlechtné.“

fyzické ustrojení, intelekt a duch. Slovy Bernharda Häringa by se měla dít personalisticky
*„na různých vlnových délkách, neboť je úlohou lidské osobnosti, aby stvořený svět –
 nejprve člověka, ale také všechny jiné vztahy – chápala jako mluvu Boží...“*⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Slov. MESSNER, Johannes. *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*. München: Oldenburg, 2001. s. 339.: „...co má etika co dělat s kulturou? Má s ní dočinění všechno.“

⁵⁴¹ HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než příkázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 100-101.

IV.

4. Inkulturace

Dialog a živá konfrontace kultur mezi sebou, dialog církví a kultur a konečně i církví navzájem, má být chápán jako společná odpovědnost, plně se dotýkající individuální odpovědnosti každého z lidí a plně se dotýkající jeho mravnosti. Jan Pavel II. naprosto otevřeně říká, „že dialog církve se současnými kulturami je životně důležitou oblastí, kde je v sázce osud světa na sklonku tohoto 20. století.“⁵⁴² Tato slova jsou jen těžko obejitelná, zvláště v tom případě, kdy kontextuální přístup křesťanské teologie se jeví jako jeden z nejučinnějších prostředků společné (ekumenické) řeči a práce. Zjevná i méně zřetelná teologická věroučná rozdělení, se v takovém případě zcela příčinně a souvisle promítají i do dalšího rozdělení kultury, které se však dotýká nejen její struktury a vnější podoby, ale předně lidských životů.

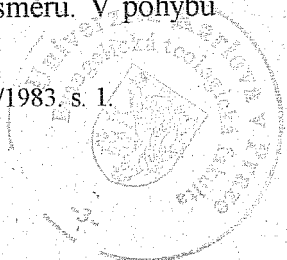
Ačkoli není možné z křesťanského uvažování o inkulturaci vyjmout téma inkulturace víry, přesto nepůjde v této kapitole o výhradní definici toho, co znamená inkulturace, akulturace (Skalický), enkulturace (Herskovits, Tanner), křesťanský integralismus (Vrána) nebo inkarnace evangelia do jednotlivých kultur z hlediska biblického či dogmatického. Odpověď biblických věd nepatří do struktury této práce, patří biblistům. Vlastní inkulturaci křesťanské víry budu sledovat v tomto ohledu: Věřící člověk žije ve své kultuře a přichází do ostatních kultur i se svojí vírou. Tou poznamenává kulturu a proměňuje ji, a toto „poznamenávání vírou“ chápu jako stanovisko či postoj každého věřícího, který zaujímá vůči Bohu, a jak říká *Centesimus annus*: „i vůči tajemství Boha“.⁵⁴³ Nemůže toto „tajemství“ v žádném případě ignorovat. Musí stále vystupovat jako celý křesťan a musí do prostoru inkulturace také vstupovat jako hříšník, kající, jako litující. Označení „celý křesťan“ mu musí stačit coby dostatečná „konfesnost“ i dostatečná „pravověrnost“.

4. 1. Co je inkulturace a co má společného s etikou?

Inkulturace, navázáno na kapitolu „Kultura v pohybu“, je samotnou dynamikou a duchem kultury. V inkulturaci můžeme objevit tento pohyb ve dvojím směru. V pohybu

⁵⁴² Jan Pavel II. *List kardinálu Casarolimu o ustavení Rady pro kulturu*. In *Studie I-II/1983*, s. 1.

⁵⁴³ *Centesimus annus*, čl. 24.



ven a v pohybu dovnitř. **Vnitřní pohyb** je takovým lidským snažením, které ho přibližuje ke středu kultury, potažmo ke středu jeho bytí, tedy k Bohu. Tento pohyb je podmíněn mimo jiné také svobodnou identifikací se s duchovními hodnotami a vyžaduje jejich co nejužší komunikaci. **Vnější pohyb** znamená konkrétní kulturní vliv a výraz v dějinách neboli Solovjovovo uskutečnění „nadhmotného principu“. Vnitřní pohyb kultury, kde křesťanský etik, slovy Jana Pavla II., „*očekává člověka duchovně zralého*“,⁵⁴⁴ je přenesen do jejího nejširšího kontextu (všech hloubek lidského ducha – Tillich), a tak ji obohacuje. Jak vyplývá z podstaty pohybu, oba - vnitřní i vnější - jsou v neustálé interakci. Inkulturace, lze-li to tak říci, se nachází kdesi „na ostří nože“ obou těchto pohybů a v téměř dokonalém středu lidské mravnosti. Mezi sdílením a předáváním hodnot existuje velice úzký vztah. Zcela v obecném slova smyslu, se kterým se ztotožňují, nahlíží svobodu pohybu myšlenek a vědeckých a kulturních výsledků Albert Einstein.⁵⁴⁵

Teologickou definici inkulturace podává Marcello Carvalho de Azevedo: „*Inkulturace je dynamický vztah mezi křesťanskou výzvou a kulturou nebo kulturami; vřazení křesťanského života do kultury; pokračující proces jejich oboustranné a kritické interakce a asimilace.*“⁵⁴⁶ Ani jeden z výše uvedených „kroků“ inkulturace není krokem jednoduchým. V inkulturaci se jedná o **pozvolné pronikání** „křesťanského života do kultury“, nikoliv o pohlčení, přičemž je zcela vyloučen jakýkoliv invazivní způsob. Kompromitace v podobě násilného pronikání křesťanských duchovních hodnot do kultury je zcela proti duchu *evangelizace kultury*. Inkulturace v sobě obsahuje „misionářský prvek“, ale v podstatě lze říci, že první dvě etapy misí,⁵⁴⁷ jak je vypočítává Pedro Arrupe, do ryzí povahy inkulturace nenáleží. Samy křesťanské misie nejsou inkulturací, ale jedním z jejich účinných nástrojů. Křesťanství přináší k definici inkulturace jeden důležitý prvek. Kultury, které si mohly být kdysi v minulosti (i nedávne) zcela cizí (nevěděly o sobě a nijak se neovlivňovaly), dostávají ve chvíli, kdy rozšiřují rodinu kultur tvořených na křesťanských základech, nový rozměr - rozměr **existencionalní nepostradatelnosti**. Takové kultury již spolu musí spolupracovat ne výhradně z důvodů utilitárních, třebaže mravně vysokých, ale spolupráce se jeví nezbytná zvláště v rovině spirituální a eschatologické

⁵⁴⁴ Jan Pavel II. *Integrální lidství člověka se vyjadřuje v kultuře*. In Studie VI/1980. s. 516.

⁵⁴⁵ Srov. EINSTEIN, Albert. *Jak vidím svět*. Praha: Lidové noviny, 1993. s. 63.: „Pro zdravý rozvoj vědy i kulturního života obecně je nezbytná výměna myšlenek i výsledků, které nikdo nebrání.“

⁵⁴⁶ AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 29.

⁵⁴⁷ ARRUPPE, Pedro. *Inkulturace jako metoda evangelizace*. In Studie č. 68. s. 160.: 1) etapa – dobývání, asimilace, 2) etapa – přízpůsobení zevních forem svého křesťanského života.

(metafyzické). Přítomnost identického Boha a jeho Slova, je spojuje a eschatologicky svazuje velmi pevně. Radim Palouš tuto tezi potvrzuje „*novým důvodem reálné pospolitosti*“⁵⁴⁸ Pedro Arrupe správně dedukuje, když píše, že: „*Proces inkulturace vykazuje mnoho rozličných složek a prvků. Kromě toho se bezprostředně dotýká jak hlásání evangelia, tak i všelidské problematiky.*“⁵⁴⁹

Moralistovi je tato všelidská problematika tím, co v tématu inkulturace vlastně hledá. Zajímají ho základní a striktně neměnné hodnoty křesťanské etiky a to, jak se daří jejich předávání, ale zajímají ho také všechny ostatní hodnoty, které si původní, křesťanstvím netknutá kultura, nese s sebou. Toto etické, ve své podstatě však – celoteologické – napětí, je pro teologii, ale i praktické náboženství zcela nezbytným. Různé hodnoty se setkávají relativně na malém, avšak omezeném území, a tak je jejich aktualizace, tedy zesoučasňování, v určitém slova smyslu „vynuceno“, neboť se mu nelze prakticky vyhnout. Požadavek, který klade křesťanská etika i ve společnostech, které tkví v křesťanské civilizaci po staletí, tu je rozřešován většinou s naturelem konfesně a skupinově nezatižených lidí.⁵⁵⁰ Církev zde nemají být ani sekundanty, ani soudci. Jejich hlavním úkolem v tomto procesu je ozřejmovat jeho nadpřirozenou povahu, resp. skutečnost, že v posledku jde o způsob soužití přirozeného (kultura) s nadpřirozeným řádem, jehož specifickým znamením je Boží milost. A ta, jak poznamenává Karel Vrána, „*se setkává s odporem. Musí jej stále přemáhat, spoutávat, očišťovat, vykupovat – osvobozovat od starého, nízkého, „nepřirozeného.*“⁵⁵¹ Ještě je třeba upozornit, že tzv. přirozené hodnoty jednotlivých kulturních společností nelze chápat jako hodnoty méněcenné. Obyčejně bývají vymezeny samotným stvořením a tradicí daných společenství. Úkolem etiky je nalézt vhodný způsob, jak tyto hodnoty včlenit do řádu nadpřirozených hodnot, nalézt fundament jejich „**nového**“ vztahu k milosti, objevit jejich vnitřní jednotu a prozkoumat jejich pravdivost. Je také na křesťanském etikovi,

⁵⁴⁸ PALOUSH, Radim. *Křesťanství a kulturnost*. In Teologické texty, r. 5, č. 6 (1994). s. 184.: „Tento věk lze nazvat světověkem: jsme odkázáni na celém světě jeden na druhého tak, jako ještě nikdy dříve. Ještě před sto lety mohly žít některé kultury relativně izolovaně a před několika sty lety naprosto odděleně. Tato reálná pospolitost je novým důvodem, proč je zapotřebí vzdělání v onom původním slova smyslu. Jde o transcenci, o onu vertikálu, kdy překračujeme sebe, své bezprostřední okolí a vystupujeme nad svůj „kraj“, abychom z vyšší perspektivy mohli vnímat druhé, abychom mohli chápat svá omezení, své limity.“

⁵⁴⁹ ARRUPE, Pedro. *Inkulturace jako metoda evangelizace*. In Studie č. 68. s. 163.

⁵⁵⁰ Ve stejném duchu očekávají křesťanské církve mimo Latinskou Ameriku, jak „křesťanská teologie osvobození“ vyřeší nesnadné problémy sociální destrukce a války, která ohrožuje obyvatelstvo těchto zemí v masových rozměrech. Latinská Amerika tak ne nadarmo bývá označována za „novodobou kolébku sociální teologie“.

⁵⁵¹ VRÁNA, Karel. *Křesťanství a kultura: esej*. Svitavy: Trinitas, 2004. s. 52.

aby sám dokázal pochopit inkulturaci, slovy Jana Pavla II., jako „*velké tajemství inkarnace*“⁵⁵² a toto velké tajemství dovedl, odvážil se a pokusil se ozřejmit aktuálním, třebaže nedokonalým lidským jazykem. V percepci hodnot nekřesťanských kultur objevuje křesťanský teolog znaky jejich **adventní dynamičnosti**.⁵⁵³

4. 2. Inkulturace: enkulturace, akulturace a transkulturace

Tři úrovně inkulturace,⁵⁵⁴ které se přímo dotýkají mravnosti člověka, nebývají obvykle detailně rozlišovány. Jejich definice však pomohou lépe pochopit způsob, jakým člověk v kultuře existuje a jaká je jeho role (aktivní, pasivní) při vlastní inkulturaci. Rozlišení se týká jak rozsahu jejich působení, tak jejich intenzity. Všechny tři formy jsou sice dílem, resp. spolu-dílem člověka a ten v nich jedná pouze „jednou, stále stejnou lidskou mravností“, ale v každé fázi se také zřetelně mění požadavky na to, jakým způsobem má být člověk v inkulturaci zainteresován co do svojí tvůrčí aktivity.

4. 2. 1. Enkulturation

Charakterizovat nejlépe enkulturaci znamená vyzvednout princip **lidské zkušenosti**. De Azevedo hovoří o enkulturaci jako o „*procesu, v němž se lidské individuum začleňuje do své vlastní kultury*.“⁵⁵⁵ Toto začleňování člověka do společnosti a vlastní kultury není cosi předem naučeného či geneticky daného. Zkušenost, složená z jednotlivých polů lidských zkoušek,⁵⁵⁶ v sobě skýtá dvě různé úrovně: aktivitu a pasivitu. **Aktivní část** zkušenosti je předně ovlivnitelná člověkem a směřuje k překonávání **pasivní části zkušenosti**, která je naopak na člověku nezávislá. Aktivitou rozumím lidský pohyb, rozhodnutí jeho vůle konat či zkrátka duchovní snahu o to, jak být účinně přítomen v realitě nového bytí v Kristu (Tillich). Pasivitou rozumím např.

⁵⁵² Srov. Jan Pavel II. *Catechesi tradendae*, čl. 53.: „Termín „akulturace“ nebo „inkulturace“ je možná neologismem, ale velmi dobře vyjadřuje skutečnost velkého tajemství **Vtělení**.“

⁵⁵³ Srov. kapitolu 2. 1. 9. (h) „Kultura je chápána jako příprava na evangelium“ a citaci Josepha Ratzingera.

⁵⁵⁴ Další z mnoha podob definice inkulturace nabízí Sylvanus Inibong Udoidem. Zdrojem je mu Jan Pavel II. a jeho myšlenky o kultuře a inkulturaci, Pedro Arrupe či A. A. Roest Crolius. Viz. UDOIDEM, S. Inibong. *Pope John Paul II on Inculturation. Theory and Practice*. Lanham: University Press of America, 1996. s. 1–17.

⁵⁵⁵ AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturation a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 25.

⁵⁵⁶ Viz. kapitolu 2. 1. 17. (p) „Kultura je způsobem žití, které lze nahlížet jako výsledek dlouhých zkoušek a učení“.

nemoc, bolest, strach nebo smrt. Obě roviny mají co dočinění s lidskou mravností, neboť jsou v první řadě zápasem člověka o lidskou svobodu, kde protivníkem jsou buď dva lidé či společenství, nebo člověk a Bůh ve chvíli, kdy se člověk proti Bohu bouří a jeho nedbá. Typickou hodnotou, jež je přímo závislá na lidské zkušenosti, jsou **ctnosti**. Obecně vzato je není nutno vykládat jako trvalou a pevnou dispozici konat dobro, i když právě na této definici je nejzřetelněji vidět princip aktivity (angažovanosti), který je, na rozdíl od pojetí „mechaničnosti ctností“, přijatelný i pro protestantskou kritiku ctností. Moderní teologie spolu s psychologii upozorňují na pozitivní hodnotu ctností ve smyslu vědomého a trvalého návyku, kontinuity prvotního rozhodnutí, kladného prvku sebezapření či dobrovolné askeze. Křesťansky psychologický prvek ctností bych nazval spolu s Bernhardem Häringem prvkem „*dialogickým, responzorním, vyzývajícím*“,⁵⁵⁷ který z povahy věci vyžaduje mravní kontinuum – věrnost, tzn. ovoce Ducha svatého (Ga 5, 22).⁵⁵⁸ Pozvolné vrůstání ctností do lidského života rezonuje s pozvolnou enkulturací, neřekneme-li rovnou, že mezi nimi existuje úplná závislost.

Enkulturu člověk vrůstá do vlastní i cizí inkulturované společnosti. Přivyká jejím pravidlům a vytváří si svůj osobní vztah k morálním zásadám. Nejkráskavější zkušenost se začleňováním do společnosti a kultury zažívá ten, kdo je vystaven drtivé sekularizaci hodnot moderní společnosti,⁵⁵⁹ jejichž vykladatelem byla po staletí církev, resp. církve. Toto začleňování nespadá na vrub enkulturacy, jako spíše na vrub socializace jako funkce společnosti. **Enkulturacy** si nese spíše konotaci „*duchovní zkušenosti*“, kdežto obdobný termín **socializace** se v dnešní době vztahuje spíše k jednotným standardům chování, které vyžaduje sama společnost jako vnitřní záruku spolupráce a přežití → normativní zákon či étos včleněný do zákonodárství. Teologie sice považuje spolupráci určitého společenství za základní projev svobodné vůle na cestě za společným dobrem, ale přece jen je více orientována k dobru jednotlivce, osobnosti člověka, k jeho pravdivosti a kráse. Tento západní model teologie rezonuje s „enkulturací“, kdežto východní model lne spíše k obecné „socializaci“ společenství nad jedincem, kterou Nikolaj Berďajev geniálně nazval „*religiozitou biologického tepla, které přežívá jako teplo mystické*“.⁵⁶⁰ Na enkulturu, kterou musí projít každý jednatel, vidíme, že

⁵⁵⁷ HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než příkázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 204.

⁵⁵⁸ Srov. 2 Kor 6, 6; Ef 5, 9; 1 Petr 1, 5-7.

⁵⁵⁹ Nejedná se zde o žádnou shodu s učením Paula Tillicha o „sekulární podobě křesťanské společnosti“.

⁵⁶⁰ BERĎAJEV, Nikolaj. *Duše Ruská*. Brno: Petrov, 1992. s. 22.

křesťansky orientovaná inkulturace nezačíná, jak se domnívá Arrupe,⁵⁶¹ až ve chvíli, kdy církve daných společenství dosáhly větší zralosti,⁵⁶² ale naopak. Inkulturace **neustále** probíhá na mnoha kvalitativních úrovních bez ohledu na programovou připravenost k inkulturaci, bez ohledu na sociální úroveň a kvalitu lidského života. Kde existuje život a kde se rodí nový život, tam lze nalézt inkulturaci přímo jako způsob života procházejícího zkouškami. Inkulturace je úkolem všem kulturám bez rozdílu, vztahuje-li se tento úkol primárně k dobru (pro) člověka a uvažuje-li v pravdě o podstatě lidského bytí.⁵⁶³ Postupným vrůstáním zkušenosti do kultury, tzn. procesem enkulturace, získává, slovy Azevedovými, člověk ve své kultuře „kompetenci“⁵⁶⁴ a vážnost.

4. 2. 2. Akulturace

Akulturací může být sice rozuměna již sama inkulturace, ale několik rozdílů je přece jen její charakteristikou. Jestliže je inkulturace vztahem mezi kulturami a zvláště procesem (nikdy ne stavem a uzavřeností), je akulturace jakousi **styčnou plochou** mezi dvěma kulturami. V akulturaci lze pozorovat nejen samotný děj inkulturování, ale přednostně se upíná pohled na prvotní kontakt mezi kulturami. Ten, kdo by chtěl zkoumat toto období prvopočátku inkulturace včetně jeho mravní sféry, by se zaměřil na základy zkoumaných kultur a jejich prvotní „inkulturační ideje“, aby mohl v budoucnu dobře odlišit provedené změny. Provedl by jejich antropologický, jazykovědný, religionistický rozbor a v neposlední řadě také rozbor etický. Je zde dobře zřetelná skutečnost, o které hovoří Karel Vrána, totiž o „*odvěké netrpělivosti s dějinami a se světem*“.⁵⁶⁵ Stačí totiž první dotek kultur, aby Boží Duch začal pronikat společností a měnil ji nezadržitelným tempem. Z toho pochází také možnost frustrace ve

⁵⁶¹ Srov. ARRUPE, Pedro. *Inkulturace jako metoda evangelizace*. In Studie č. 68. s. 160.

⁵⁶² V křesťanských církvích všech minulých stoletích je vyznáván jeden trojjediný Bůh, který pro věřící znamená stále stejnou, aktuální a živou realitu nového života.

⁵⁶³ Srov. *Octogesima adveniens*, čl. 25.: „Kulturním a náboženským společenstvím – bez újm na svobodě jejich členů, bez jakékoliv myšlenky na vlastní užitek a bez sektářství – přísluší, aby ve společnosti nezištně a svými vlastními cestami podněcovaly a rozvíjely pevná přesvědčení o podstatě, původu a cíli člověka a společnosti. V této souvislosti je vhodné připomenout zásadu, kterou znovu vyslovil 2. vatikánský koncil: „Pravda nevznáší svůj nárok jinak než silou pravdy samé, která proniká do lidské mysli jemně a zároveň mocně.“

⁵⁶⁴ AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 25.

⁵⁶⁵ VRÁNA, Karel. *Křesťanství a kultura: esej*. Svitavy: Trinitas, 2004. s. 47.

společnosti, nedojde-li přece jen ke sloučení obou kultur,⁵⁶⁶ k překročení jejich styčné plochy, nebo koná-li se inkulturace dokonce za přispění násilí či donucování. Bez soustavného vzájemného pokorného poznávání se člověk může stát, slovy *Octogesima adveniens*, „předmětem manipulací, při nichž jsou řízeny jeho tužby a potřeby, mění se jeho mravy, dokonce se sahá i na jeho hierarchii hodnot. Bezpochyby je v tom vážně nebezpečí pro zitřejší společnost i pro člověka samého. Neboť shodnou-li se všichni na budování nové společnosti, která bude skutečně sloužit člověku, bude nejprve třeba vědět, o jakého člověka má jít.“⁵⁶⁷ Akulturace nemá být žádné ze společností strašákem a nemá nikoho ani odradit. Domnívám se, že v etickém rozměru by každá kultura měla objektivně zhodnotit a prezentovat vlastní pozitivní hodnoty, ale také **pravdivě** odhalit své struktury, které **nejsou hodny následování** a jejichž zveřejnění může pomoci vyvarovat se špatných kroků. Tyto struktury, jinými slovy - negativa a slabosti společnosti, velice pěkně pojmenoval Bernard Rootmensen jako „*stepi v kultuře*“.⁵⁶⁸ Při akulturaci má vědecké poznávání poslední a jedinečnou šanci, jak objevit, pojmenovat a analyzovat motivy, které vedou k samotné inkulturaci, nebo které inkulturaci mohou také překazit, znemožnit, ve většině případů však spíše znesnadnit.

4. 2. 3. Transkulturatione

Transkulturatione je procesem inkulturace, ve kterém nás zajímají hodnoty, symboly a významy v jejich bezprostřední podobě a syrové formě. De Azevedo rozumí transkulturationi „*přechod kulturních rysů, symbolů, významů, modelů, hodnot nebo institucí určité kultury do téměř všech ostatních kultur*“.⁵⁶⁹ Chápání transkulturatione má obvykle spíše negativní rozměr. Jde v podstatě o dominaci silné, civilizované a technicky vyspělé kultury, která se setkává s kulturou původní - slabou a přírodní.

⁵⁶⁶ Stov. PIWOWARSKI, Władysław. *Slovník katolíckej sociálnej nauky*. Trnava: Dobrá kniha, 1996. s. 11. „K akulturaci dochází tehdy, když jednotlivec nebo skupina lidí, např. imigranti, sezónní dělníci, představitelé firem a obchodních společností, kteří jsou zakořenění v kultuře vlastní země (enkulturace), přebírají prvky cizí kultury (hodnoty, modely chování). Může to vést k napětím a konfliktům a následně k frustraci nebo k adaptaci.“

⁵⁶⁷ *Octogesima adveniens*, čl. 39.

⁵⁶⁸ ROOTMENSEN, Bernard. *Čtyřicet slov na poušti: O krizi církve, víry a kultury*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. s. 36-37. Rootmensen představuje tyto „stepi v kultuře“ paradoxálně. 1) Bohatství světa vs. propast mezi chudými a bohatými a inflace lidské tvorby. 2) Rozsáhlá materiální základna kultury (viz. Schweitzer) vs. umenšení etického prvku v kultuře. 3) Rozvoj komunikačních prostředků vs. eroze křesťanské sounáležitosti, tolerance a solidarity. 4) Kultura orientovaná na užitek, funkci a výkonnost vs. chudoba citu, fantazie a hry (viz. Huizinga). 5) Dynamická kultura vs. redukce řeči na její sdělovací funkci.

Původní kultura se brání přijímat hodnoty ostatních kultur díky jejich **násilnému tlaku**. Toto odmítání je typické z důvodu relativně dobré znalosti hodnot a hodnotových struktur, které „nová“ kultura nabízí, **ale** které nabízí nevhodným a násilným způsobem. Jde o praktický výsledek akulturace a jejích negativních motivů. Taková znalost nutně nepochází z intelektuálního rozboru základních pilířů „transkulturující“ kultury, ale může být ovlivňovaná kultuře známa nebo sdělena prostřednictvím jí vlastních náboženských prožitků a zkušeností. Transkulturace tak dostává nádech „kulturní okupace“. Tato okupace je tím závažnější, čím více transkulturující kultura sama odolává vlivům ostatních kultur, do kterých by ráda vstoupila.

Eticky je tato „verze“ inkulturace zajímavá. Aby totiž nějaká kultura svolila ke vzájemnému ovlivňování, musí být splněny dvě základní podmínky. 1) U primitivních kultur se jedná o **ovládání přírody**, tzn. že lidský duch je schopen přetvořovat přírodu ke svému užitku, a nalézá tak v ní své právoplatné a smysluplné místo. Výstižně o této podmínce hovoří Vrána,⁵⁷⁰ Guardini,⁵⁷¹ Haecker či Maritain.⁵⁷² 2) Zájem o společné blaho musí vycházet ze společné filosoficko-teologické báze (viz. motivy akulturace). Huizinga hovoří o kultuře, která „*musí být nesená podstatně stejnorodým úsilím*“.⁵⁷³ Takový společný zájem je však třeba formulovat, aby se s ním mohly kultury identifikovat. Vyvstává však řada problémů. Mezi jednotlivými kulturami by mohlo jen stěží dojít k organickému prolnutí, kdyby se lidé spolehli pouze na definici významu kultury prostřednictvím „*kultivovaných intelektuálů*“,⁵⁷⁴ jak o nich hovoří Eagleton. Jaký je tedy tento společný zájem nebo „stejnorodé úsilí“ a jak lze dojít k formulaci svorníku kulturní spolupráce? Na čem má vyrůst a jaký má být jeho *spiritus agens*?

⁵⁶⁹ AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000, s. 25.

⁵⁷⁰ VRANA, Karel. *Křesťanství a kultura: esej*. Světavy: Trinitas, 2004, s. 11.: „Člověk vytváří kulturu tím, že přetvořuje a dotvořuje přírodu; tím, že ji proniká svým poznáním, že zaujímá stanovisko k jejímu řádu, že ji hodnotí a s ní zachází. Člověk zasahuje takto nejen do řádu přirozené skutečnosti, která ho obklopuje, ale také do přírody, která je v něm samém a v druhém člověku.“

⁵⁷¹ GUARDINI, Romano. *Křesťanství a kultura*. Stará Říše na Moravě, 1931, s. 1.: „...kultura vyznačuje soujem toho, co člověk z věcí přirozeně daných udělá.“

⁵⁷² MARITAIN, Jacques. *Náboženství a kultura*. Brno: Edice Akord, 1936, s. 7.: „Vzdělávatí pole znamená přinutití lidskou prací přírodu, aby vydala plody, jež by sama nemohla vydati, neboť to, co vydává zcela sama od sebe, jest jen „divoká“ vegetace. Tento obraz nám ukazuje, co je kultura, o níž mluví filosofové, ne kultura jisté výměry půdy, nýbrž kultura samého lidstva.“

⁵⁷³ HUIZINGA, Johan. *Ve stínech zítřka: Diagnosa duševní choroby dnešní doby*. Praha: Jan Laichter, 1938, s. 30.

⁵⁷⁴ EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001, s. 33.: „(Kultura) jako produkt kultivovaných intelektuálů může představovat prvotní jinakost, která je schopna oživit degenerované společnosti. Kdykoli zaslechneme obdivné řeči o divoších, můžeme si být jisti, že se nacházíme v přítomnosti učenců.“

Když jsem se v předchozích kapitolách opíral o humanitu jako svorník společných hodnot, dělal jsme to vědomě. Křesťanství vstupuje (pro někoho dosti „starožitně“ a přežile) do kultury s vrcholným ideálem – ideálem všemohoucího Boha Spasitele. Křesťan velmi dobře rozumí tomu, co je humanita⁵⁷⁵ a jaké hodnoty „cizích“ kultur jsou dobré. Rozumí jim téměř vždy nemetaforicky, ale jednoznačně. Pakliže takové hodnoty v jedné z fází inkulturace porušuje a nedbá jich, neukazuje to na „neznalost“, ale na hrubé a vědomé neporozumění a na jeho zvlí. Huizinga dokládá, že „starší období měla jako obecně uznávaný ideál: úctu k Bohu, ať se jí rozumělo jakkoli, spravedlnost, ctinnost, moudrost. Duch doby“, říká Huizinga, „mluví o nich jako o zastaralých metafysických pojmech neúplně vymezených. Avšak tím, že se vzdáváme takových pojmů, vznikají pochyby o jednotnosti kultury. Neboť to, co vstupuje na jejich místo, je jen souhrnem přání navzájem si odporujících.“⁵⁷⁶ Kultura jako společný zájem vždy přesahuje individuální požadavky jednotlivce a společnosti, přičemž je ještě atakována nároky jednoho, nebo druhého.⁵⁷⁷ Duchovním hodnotám lze jen těžko vytýčit cestu, na níž bychom „je rádi viděli“. Na přirozených hodnotách, majících svůj základ ve fungování přírody, tj. například respektování vůle po životě, účinná spolupráce pro zachování prostředí a života nebo ekonomičnost ve spotřebovávání zdrojů, by se mohli shodnout všichni lidé. Respektovat je znamená respektovat jeden ze společných zdrojů života. Jelikož ale hodnoty přírody jsou chápány relativně,⁵⁷⁸ nemohou být v zásadě tím, co by tvořilo ideovou základnu společenské a kulturní (psané či nepsané) dohody. Přesně na tomto principu by rád viděl svornost kulturního společenství Albert Schweitzer. Piwowarski právem ukazuje na dvojí okruh problémů. 1) Na „přechod od hodnot asketických k seberealizačním“ – soukromý zájem pohlcuje společné dobro. 2) Svorník kulturní spolupráce může být buďto minimální či maximální. „Ať je jakýkoli“, říká Piwowarski, „je třeba mít na paměti, že je to *conditio sine qua non pro jednotu, integraci a budování společného domu*.“⁵⁷⁹ Duchovní přesah kultury, která je, jak bylo dříve řečeno Janem Pavlem II. „osudem bytí a nebytí člověka“, absolutně vylučuje rozumět kultuře jako jakémusi „koníčku“ či „intelektuálnímu“ výstřelku, jímž se může bavit ten, kdo je

⁵⁷⁵ U Karla Bartha splyvá pojetí humanity a kultury v jedno. Srov. BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935. s. 370.: „Kultura se nazývá humanitou.“

⁵⁷⁶ HUIZINGA, Johan. *Ve stínech zítřka: Diagnosa duševní choroby dnešní doby*. Praha: Jan Laichter, 1938. s. 31.

⁵⁷⁷ Srov. kapitolu 5. 3. „Kritika: horae caniculac čítankového ideálu“ a snahu jednotlivce přerůst hranice obecného.

⁵⁷⁸ GUARDINI, Romano. *Křesťanství a kultura*. Stará Říše na Moravě, 1931. s. 2.: „Ryzí příroda jest dána člověku toliko jako hodnota přibližná... Že by nějaký člověk jsa prvním zastihl přírodu dosud nedotčenou, jest rovněž případ přibližný.“

vzdělaný nebo bohatý. Překvapivě ve stejném tónu hovoří o kultuře i Hannah Arendtová.⁵⁸⁰ Takový „kulturní princip“ by však dosvědčoval negativní transkulturní ambice, kdy ovlivňují druhého bez toho, aby se nechal ovlivňovat. Dokonce i „výprodej morálních hodnot“⁵⁸¹ v Německu, jak o něm hovoří Arendtová, nebyl výprodejem jen tízké skupiny lidí, ale týkal se společnosti v jejích základech.

Svorník kulturní spolupráce je nade všechno závislý na porozumění lidskému životu i životu v jeho obecné rovině v kontextu času, resp. věčnosti. Jenom tam a tehdy, kdy je kultura přísně zasazována do časovosti okamžiku, může dojít a také dochází k jejímu úplnému rozkladu. V řádu okamžikovosti, ne v řádu času, „jsou si zlo a dobro navzájem rovny“;⁵⁸² napsal Max Picard. O kultuře jako intelektuálním rozmaru mohl hovořit snad ještě Sigmund Freud, který sledoval na kultuře „již jen“ část jejího „psychického inventáře – náboženské představy v nejširším slova smyslu, jinak řečeno, jak později dokážeme, její iluze.“⁵⁸³ Křesťanství, které je mimořádným způsobem „ve světě“ (dole), ale své zakotvení má „mimo svět“ (nahore), poskytuje k duchovnímu svorníku kultury hodnoty z obou těchto úrovní. Zdola člověk přichází s dějinnou zkušeností (zkušenost jednotlivých okamžiků, zkušenost kladná i záporná). Shora proniká jeho zkušeností zkušenost víry, modlitby a intimní zkušenost z prožívání svátosti a Božího slova (zkušenost věčnosti). Proniká jej milost a z milosti víra, naděje a láska. Křesťanský člověk by si neměl představit kulturu jinak než bez hodnot pomáhajících mu přes propast, která existuje mezi světem a Bohem. Svorníkem jsou mu nejen hodnoty, jejichž je spolutvůrcem a uchovatelem, ale také hodnoty, které zakládají intimní vztah mezi ním a Stvořitelem, vyvazují jej z okamžikovosti a přenáší jej do věčnosti. Transkulturace těchto hodnot s sebou nese zcela nový pozitivní prvek. Člověk, ačkoliv kulturu vytváří, nechce a nemůže být sám svorníkem kultur a společností; jeho omezené síly a možnosti k tomu nestačí, ani krátkodobě, natož dlouhodobě. Odkazuje k něčemu vyššímu, co ho přesahuje, co může ovlivňovat ostatní kultury, ale co nemůže být samo ovlivněno – Bůh. To je ta pravá

⁵⁷⁹ PIWOWARSKI, Władysław. *Hodnoty - duše kultury*. In *Teologické texty* 6/4 1995. s. 111.

⁵⁸⁰ ARENTOVÁ, Hannah. *Krise kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 123.: „A protože společností ve smyslu „lepší společností“ se rozuměly vrstvy obyvatelstva, které disponovaly nejen bohatstvím, nýbrž i volným časem, tj. časem, který bylo možno věnovat „kultuře“, ohlašuje masová společnost vskutku novou situaci, kdy se z pout fyzicky vyčerpávající práce celá masa populace osvobodila natolik, že má na „kulturu“ dostatek volného času.“

⁵⁸¹ ARENTOVÁ, Hannah. *Krise kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 128.

⁵⁸² PICARD, Max. *Hitler v nás*. Praha: ERM, 1993. s. 36.

⁵⁸³ FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 283.

transkulturatione, která pochopitelně musí postrádat svůj negativní okupační rozměr jak v dimenzi samotné inkulturatione, tak při hlásání evangelia nebo při zakládání misii.

4.3. Podmínky inkulturatione; „Budete mými svědky...“

Podmínkou pro sdílení je **kompromis**, tedy dobrovolné vzdání se části vlastních pravd a práv ve prospěch pravd a práv druhého. Říkám záměrně pravd, protože o vzdání se toho, co nepatří do základů jednotlivých kultur, nelze pochybovat. Pokora, jak čteme u Pedra Arrupeho, je při takovém kompromisu nezbytným charakterovým rysem.⁵⁸⁴ Jde ruku v ruce „*s pravdou, láskou, porozuměním, dobrotou, vlností, rozvážností a důvěrou*“.⁵⁸⁵ To je pro inkulturaci velmi důležité. Není divu, že „*křesťanská láska a pokora*“⁵⁸⁶ jsou nezbytnými vlastnostmi, se kterými se má přistupovat ke společnému ekumenickému stolu, což je jedna z hlavních podmínek katolického pojetí ekumenického dialogu. Kultura v pohybu, která je neustále obohacována vlivem ostatních kultur, vytváří jak nové formy kulturního života, tak dosahuje komplexnější formulace toho, co je aktuálně třeba vykonat pro **společné dobro** a co je aktuálně nezbytným **cílem společnosti**. Z hlediska křesťanské teologie můžeme tuto variantu podmínky inkulturatione přijmout bez doplňků. Mnohem složitější situace však vyplývá z rozdílu mezi charakteristicky neměnnými hodnotami křesťanského náboženství a mezi hodnotami, jež můžeme nazvat sekundárními, neboť jsou daleko více výtvořem člověka a jemu samotnému slouží.⁵⁸⁷ Tento rozdíl je patrný nejen ve vztahu mezi kulturou s křesťanskými rysy a kulturou jinak nábožensky orientovanou, ale také mezi kulturami, které obě čerpají z nadpřirozeného řádu křesťanství, ale historicky jsou zakotveny ve zcela rozdílných prostředích.

⁵⁸⁴ Srov. ARRUPE, Pedro. *Inkulturatione jako metoda evangelizace*. In Studie č. 68, s. 162.: „Pokora nám umožňuje, abychom rozlišovali, ale nevnucovali. Nepřeceňuje složky, jimiž může přispět vlastní (misionářova) kultura, ale nepodceňuje ani ty, které lze nalézt a objevit v jiných kulturách. Pomocí pokory uznáváme, že se můžeme leccemus naučit též od druhých, vede nás ke skromnosti při hodnocení vlastních věcí a působí, že začneme přezkoumávat i platnost měřítek, podle nichž posuzujeme samotné hodnoty.“

⁵⁸⁵ Srov. *Christus Dominus*, čl. 13.

⁵⁸⁶ Srov. *Unitatis redintegratio*, čl. 11.

⁵⁸⁷ Mám na mysli například princip a rozsah zužování a omezování práv lidí po událostech teroristických útoků na WTO v New Yorku, nebo naopak rozšiřování práv nadnárodních společností v souvislosti s využíváním přírodních zdrojů. V podstatě jde o ta práva a hodnoty společnosti, která se vztahují jen k nepatrnému počtu tzv. hospodářské elity - kapitánům průmyslu. Takové hodnoty sice mají svůj legální právní rámec, ale jejich obecná pozitivita a účelnost je minimální.

Ačkoliv je křesťanský pohled na věc inkulturace plný napětí, jeho obsah je zřetelný. Nezbytnost inkulturace jde ruku v ruce s křesťanským posláním „jít až na konec země“: „...dostanete sílu Ducha svatého, který na vás sestoupí, a budete mi svědky v Jeruzalémě a v celém Judsku, Samařsku a až na sám konec země.“ (Sk 1, 8) Toto Boží poslání, jímž byl člověk navždy uveden **do pohybu**, do pohybu v kultuře, má dvojí význam. 1) Jednak se člověk dostává od počátku hlásání evangelia do konfrontace s kulturami, do nichž vchází, a čerpá tak bohatou zkušenost, jak o ní bylo hovořeno v předchozích kapitolách o „enkulturaci a akulturaci“. 2) Ti, kteří jsou vysláni na cestu, mají předávat **pravdu** o tom, co slyšeli a v co uvěřili, a k tomu jim Bůh dal, slovy encykliky *Fides et ratio*: „možnost neustále poznávat univerzalitu zvěsti a překážky vyplývající z rozmanitosti kultur.“⁵⁸⁸ Pravda, která je mimo jiné také zásadním předmětem etického zájmu a zkoumání, není v křesťanském smyslu pouze tím, co má být „někam“ nesen a předáno. Od samotných kultur, k nimž křesťanství přichází, se očekává, že **ony samy** nabídnou **nové formy** a cesty, kudy jít k pravdě.⁵⁸⁹ Žádná kultura nevlastní jedinečnou pravdu včetně té, jejíž původ je možné odvozovat z tradice řecko-latinského myšlení a moudrosti.⁵⁹⁰ Přesto zůstává velikou pravdou křesťanského vyznání ve všech Kristových církvích, že cesta vedoucí k pravdě by měla být lemována nejvyššími hodnotami celého lidského společenství, neboť tato cesta, ať vede k pravdě kudy chce, vede nakonec k samotnému Hospodinu.⁵⁹¹ Předejít nekonečným diskuzím o pravdě se snaží například Pedro Arrupe, když uvádí několik podmínek, které musí předcházet samotné inkulturaci. Na křesťanu žádá:

1) **Poddajnost vůči hlasu Ducha svatého.**⁵⁹² V hodnotách odlišných kultur je třeba objevovat „semena Božího slova“.

2) **Žádá pokoru**, která „*vylučuje falešný stud, který se vzpírá připustit, že se naše kultura může obohatit prvky z jiných kultur a dodává nám konečně odvahu*“

⁵⁸⁸ Jan Pavel II. *Fides et ratio: O vztazích mezi vírou a rozumem*. čl. 70.

⁵⁸⁹ *Ibidem*. čl. 70.: „Kultury, když jsou hluboce zakořeněny v lidské přirozenosti, nesou v sobě zároveň svědectví o její otevřenosti k univerzalitě a transcendenci, která je člověku vlastní. Představují proto rozmanité přístupy k pravdě, které jsou pro člověka velmi užitečné, protože mu nabízejí hodnoty, které mohou jeho život činit stále více lidským.“

⁵⁹⁰ Srov. Jan Pavel II. *Fides et ratio: O vztazích mezi vírou a rozumem*. čl. 71.: „Hlásání evangelia v různých kulturách, i když vyžaduje od jednotlivců, kterým je určeno, přijetí víry, nebrání jim uchovat si svou kulturní identitu. To nevytváří žádné rozdělení, protože pokřtěný lid se vyznačuje onou univerzalitou, která přijímá každou kulturu a podporuje rozvoj toho, co je v ní implicitně obsaženo, až k plnému rozvinutí v pravdě. Z toho vyplývá, že žádná kultura se nikdy nemůže stát kritériem posuzování a tím méně posledním kritériem pravdivosti Božího zjevení.“

⁵⁹¹ Srov. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: clerical style. Volume 2*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. s. 240.: „Bůh je pravda, protože všechno, co řídí podle své představy (idea), je pravdivé.“

nabídnout bez zvláštních nároků to, čím podle svého názoru můžeme přispět ke společnému dílu.“

3) Má za samozřejmou „**Otevřenost** našeho rozumu i srdce, a to jak do minulosti a přítomnosti, tak i do budoucnosti, bez předběžných výhrad a předpojatých závěrů.“ Připomíná radu sv. Pavla o rozlišování dobrého a zlého. „*Plamen Ducha nezhášejte, prorockými dary nepohrdejte. Všecko zkoumejte, dobrého se držte, zlého se chraňte v každé podobě.*“ (1 Tes 1, 19–22)

4) Hlásá rovnost mezi národy na základě „duchovního bratrství“ a „Božího synovství“. Ideálem je **opravdové bratrství** na základě rovnoprávnosti a spoluúčasti. „*Všechny národy v jejich celku i každý národ zvlášť je třeba přijímat a respektovat, vyhledávat a milovat kvůli němu samému, pro jeho skutečné vlohy, pro to, čím může přispět ke společnému stolu, u něhož celá lidská rodina slaví velikonoční tajemství.*“

5) Plně v ekumenickém duchu se zasazuje za vzájemné poznávání a revizi skutečných hodnot, jež velmi upomíná na ekumenickou revizi „o doktrinálních odsudcích“, kterou vykonaly a konají společnými silami různé křesťanské církve. Požaduje **široký rozhled**. „*Tento úkol nám ukládá, abychom vnikali hlouběji do srdce evangelia, v jeho různých významech a hodnotách, které si přejeme sami vnášet do jádra všech kultur. Na druhé straně nás rovněž vede k tomu, abychom hlouběji poznávali různé národy a vlohy, kterých se jim od Boha dostalo a abychom je tak mohli položit k nohám Božího Syna.*“

6) Arrupe hovoří o „**rozvážné a prozíravé lásce**“, která je více než jen pouhé stanovisko. „*Je nepostradatelná při tak choulostivé činnosti, jakou je právě inkulturace.*“ Tato láska, která má být více než jen „stanoviskem“, zakládá v morálním smyslu u Paula Tillicha dvojí neocenitelný pohled. „*Láska... není emoce, ale principem života. ... Láska je odpovědí na problém moralismu a morality. ... Láska je zdrojem milosti.*“⁵⁹³

7) Konečně žádá, aby žádná inkulturace nebyla **úkolem** či dokonce údělem několika **nepatrných**, ale aby se stala povinností a úkolem celé církve Kristovy bez výjimky. „*Je přirozené, že něco tak zodpovědného a důležitého jako je inkulturace, nelze konat jen na okraji církve.*“ Tento požadavek se zcela shoduje s mými závěry, které budou k dispozici v kapitole „*Kritika: horae caniculae*“ čítankového

⁵⁹² ARRUPPE, Pedro. *Inkulturace jako metoda evangelizace*. In Studie č. 68. s. 161nn.

⁵⁹³ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 144–145.

ideální“, a je také výbornou heslovitou zkratkou toho, co od kultury požadují mnou vybraní zástupci protestantské teologie, zvláště pak Paul Tillich.

V případě křesťanství, jak lze vidět na příkladu Arrupeho, se výhradně požaduje „myslet inkulturaci“ v nejšířším rozměru. Odpovídají tomu nejen podmínky, které je nutno předem naplnit, ale také obecné celokřesťanské vědomí o existenci a povaze eschatologické budoucnosti, kterou Bernhard Häring proti mylnému chápání „útěku od skutečného života“, nazývá „mocně zachraňující vykupující přítomnosti Boží lásky, v srdcích lidí, ve středu společenství, v naplňování lidských dějin“.⁵⁹⁴ Výzvou církve tedy není pouze převést do této budoucnosti sebe samu, ale také a bezpečně ty kultury, ke kterým se dostane hlásání evangelia. Karel Vrána píše v tomto ohledu o „nostalgii“, jejímž jádrem je universální touha všeho a všech po jednotě, shodě a dohodě,⁵⁹⁵ a shoduje se tak s učením Vladimíra Solovjova.⁵⁹⁶ Souvislost kultury a náboženství, potažmo kultury a „eschatologické přítomnosti a budoucnosti“ dokládá ve své klasické tezi Paul Tillich. Říká: „Náboženství je substancí kultury, kultura je formou náboženství. ... Náboženství jako nejvyšší záležitost je tím, co je hlavní substancí kultury, a kultura je souhrnem forem, ve kterých se vyjadřuje sama základní věc náboženství.“⁵⁹⁷ Kultura, která vyjadřuje základní věci (*basic concern*) náboženství, je náboženstvím naplňována, jak jen jí může být naplněna. Křesťanské náboženství se, obrazně řečeno, rozlévá jak v kultuře, ve které je tzv. doma, ale rozlévá se také v kulturách, do nichž teprve vchází. V podobném smyslu vyznívá i pozice *Fides et ratio*.⁵⁹⁸ Aby bylo možno chápat inkulturaci také v jejím křesťanském transcendentním rozměru, je nezbytné ve všech jejích etapách, od enkulturacy k transkulturaci, se pokusit splnit čtyři základní podmínky.

⁵⁹⁴ HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než příkázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 205.

⁵⁹⁵ Srov. VRÁNA, Karel. *Křesťanství a kultura: esej*. Svitavy: Trinitas, 2004. s. 27.: „Dojde-li v dějinách a v určitých epochách k takové harmonické shodě a dohodě, k dorozumění a míru, pak tomu bývá jen na krátký čas. V dějinách jsou tyto šťastné a světlé okamžiky vždy přechodné, jakoby náhodné, nestálé a vždy ohrožené. Vyjevuje se v nich hluboká nostalgie po jednotě a naplnění, usmíření a vyrovnání. Tato nostalgie je vlastní jak kultuře, dějinám a lidskému srdci, které je stále neklidné a poutnické, tak i křesťanství...“

⁵⁹⁶ Srov. kapitolu 6. 3. „Vladimír Solovjov“.

⁵⁹⁷ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 42.

⁵⁹⁸ Jan Pavel II. *Fides et ratio: O vztazích mezi vírou a rozumem*. čl. 71.: „Způsob, jak křesťané prožívají svou víru, je proniknut kulturou jejich prostředí a život z víry zase působí, že povaha kultury se postupem času mění. Do každé kultury vnášejí křesťané neměnnou pravdu o Bohu, kterou on zjevil v dějinách a v kultuře jednoho národa.“

4.3.1. První podmínka inkulturace

První podmínkou inkulturace je fakt, aby jakákoliv kultura žila plně a vědomě z podstaty svých hodnot do doby, než dojde k inkulturaci „oficiálního rázu“. Duchovně zdravá společnost nemusí ostentativně poukazovat na svoji atraktivitu. Ta je zjevná sama o sobě, nepotřebuje reklamu. Originalitu a specifičnost kulturní přirozenosti, tzn. její mravní bohatství, je třeba vždy chápat jako pozitivní prvek. Kvalitu takové positivity je však možné odkrýt pouze tehdy, dojde-li k demýtizování vlastního dějinného vývoje, a tím se dosáhne, slovy Azevedovými, „vědomého, prozravého a důkladného uvolnění, které by nám dovolilo vyprostit původní křesťanskou zvěst z ohromné a velice podrobné soustavy názorů, symbolů a norem, které se za ta staletí nashromáždily a které se církev snažila a stále se snaží udržet, a to někdy zcela bezpodmínečně.“⁵⁹⁹ Vyjádřit smysluplně a pravdivě základní zvěst křesťanského náboženství včetně jeho morálního poselství nelze pouze předmětně a skrze statická ustanovení psaného zákona, který nejvíce ze všech podléhá dějinnému posunu. Ideálem je vyjádřit toto tajemství prostřednictvím dynamické tvůrčí kultury a také umění a jejich prostřednictvím objevit nové stopy Božího slova, které nám dosud zůstávaly skryty. Jedině díky takovému poselství mohou lidé té které doby, jak uvažuje Tillich, „*cítit křesťanské symboly ne jako ustanovení věroučných a morálních zákonů, ale spíše jako dobrou zprávu o výboji zákona, zjeveného jako nová uzdravující realita.*“⁶⁰⁰

4.3.2. Druhá podmínka inkulturace

Druhou podmínkou je požadavek, aby souhrn významů, hodnot, symbolů a vzorců, kterými je možno charakterizovat každou křesťansky orientovanou kulturu, byl v maximálně možném měřítku jakousi opovědí, kterou církev dává na otázky lidí přímo **v ní**, ale také **mimo ni**. V kapitole „O kultuře jako ikoně Božího království“ jsem psal o kultuře, která má být pro mravní jednání a úroveň lidí „znakem Božího království“. Jedním z ideálů je Azevedova myšlenka o kulturách,

⁵⁹⁹ AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 41.

⁶⁰⁰ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 70.

kteře se samy dobrovolně vzdají toho, co není slučitelné s křesťanskou zvěstí.⁶⁰¹ Další ideál, tentokrát pocházející z pravoslavné teologie, představuje Marko I. Rupnik: „Skutečný duchovní význam kultury můžeme shrnout takto: člověk patřící k jedné kultuře učiní gesto takovým způsobem, že ho příslušník jiné kultury přijme jako vlastní gesto konkrétní osoby, která ho projevila, a současně jako gesto Boží.“⁶⁰²

Tuto podmínku ozřejmuje a potvrzuje také skutečnost, že úkolem křesťanské kultury je vytvářet prostor evangelium, aby tak člověk mohl stále nově hledat a nabývat svoji ztracenou duchovní a mravní integritu nasloucháním Božímu slovu. Církev může dát tuto odpověď pouze v závislosti na svém Pánu, a požadovat v plné míře nejen zdokonalování člověka, ale žádat, aby se tak dělo v Kristu a jeho jméně viditelně, ne anonymně. V kontextu Tillichovy teologie kultury se tato mravní proměna má dít viditelně v celém rozsahu společenské sekularity.

4. 3. 3. Třetí podmínka inkulturace

Třetí podmínkou je požadavek, aby církev, která se nemůže zříci inkulturace, formulované často velmi precizně a teologicky (církevně) odvážně, nechabovala v motivaci, kterou čerpá z víry a z Boží milosti. Inkulturovat lze totiž v etickém ohledu jen ty hodnoty, které jsou pravým **přesvědčením** jednotlivců i církve samé, které organicky zapadají do osobního řádu hodnot a které spoluvytvořily a vytvářejí kulturní klima, ve kterém je možné a uskutečnitelné zobrazit křesťanskou zvěst dobře srozumitelnou všem, kteří v daném kulturním prostředí vyrostli, či do něj později vrostli. Mezi kulturou a hodnotami panuje velmi zvláštní vztah. Kultura nezdídko odmítá, či dokonce vyvrhuje všechno, co aktuálně i dlouhodobě má sloužit člověku jako funkční předmět. Tento paradox připomíná Niebuhrův komentář k podobně nesmyslnému lidskému odmítání Boží lásky a nenávisti k Božímu slovu.⁶⁰³ Mnohé uměle vytvořené předměty – často i předměty umělecké, jsou časem nahrazeny předměty jinými, novými. Hannah Arendtová přichází v této

⁶⁰¹ AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 42.: „...došlo by k pronikavému posouzení v lásce a pravdě. (Kultury) by odložily významy a hodnoty, které by skutečně byly považovány za neslučitelné s křesťanskou výzvou. Avšak nevyžadovalo by se od nich, aby se zřekly svého kulturního dědictví a aby přejaly cizí kulturní vzory. A pak by, ve světle křesťanské výzvy, nakonec pochopily teologickou orientaci své kultury, její definitivní význam.“

⁶⁰² RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In *Teologické texty* 7/3 1996. s. 83.

⁶⁰³ Viz. citaci této Niebuhrovy myšlenky v kapitole 3. 2. „Vědomá identifikace s duchovními hodnotami a jejich komunikace“.

souvislosti s velmi dobrou definicí, že: „Předmět je kulturní, pokud je schopen přetrvat.“⁶⁰⁴ Motivace vytvořit věci, které se do určité míry vzpínají časnému řádu, byla vždy odvislá od lidské víry a bázně Boží a od duchovní, resp. fyzické tyranie, kterou člověk na sebe dobrovolně vzal. Náboženské umění, jež je výrazem takové tyranie, kterou na sebe člověk vzal, aby stvořil věci, které budou vzdorovat času, jsou přesto také věcmi konečnými. Nejde proto výlučně o cenu věci, díla či stavby samé, ale o to, ke komu jsou tato díla vztažena. Jedině **hodnoty a intenzita, kvalita a dynamika** jejich zesoučasňování patří do řádu věčnosti, neboť jsou motivací, skrze kterou touží lidé otvírat nebe a skrze které přicházejí lidé k Bohu. Tak např. Nikolaj Berďajev, jak bude zřetelné z kapitoly věnované jeho koncepci teologie kultury, na této intenzitě a dynamice, tj. tvůrčímu „ohni“, staví svoji „etiku tvořivosti“, která je vždy vztažena výhradně k věčnosti.⁶⁰⁵ Věci, potažmo užitekové předměty, nelze inkulturovat ve vlastním smyslu. Tyto věci lze převzít, zdědit, darovat, lze se na ně adaptovat, ale v tématu duchovní inkulturace zůstávají vždy jenom věcmi, které „jdou s člověkem“, ale nejsou „v člověku“ a nejsou člověkem. Mám za to, že v požadavcích opravdu účinné inkulturace má existovat reálná možnost, podporovaná jak kulturou tak církví, tyto věci odložit, odmítnout je a zřít se jich, brání-li inkulturaci v samé její podstatě.

4. 3. 4. Čtvrtá podmínka inkulturace

Čtvrtou podmínkou je skutečnost, aby inkulturace, bez ohledu na náboženské přesvědčení, byla nezbytně kulturou ducha - **cultura animi**. Křesťan bude vždy v kultuře reflektovat svůj vlastní intimní prožitek Boží přítomnosti, milosti a vlastní víry. Kultura jako projev lidského ducha se má u všech lidí vyznačovat stálostí a odpovědností za společné věci. Má být vpravdě humanitou, která je provázena šlechetností, statečností a vážností, což jsou jedny z hlavních požadavků při dosahování a překračování hranic etického obecná (Kierkegaard). Člověk nenáboženský nebude při kulturním tvoření reflektovat prožitek nadpřirozeného, ale vždy může reflektovat své vlastní pocity a zkušenosti, u kterých bude bezpečně hledat podobnost s jinými a ostatními, podobnost v kvalitě, intenzitě a účinku.

⁶⁰⁴ ARENDTOVÁ, Hannah. *Krise kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 132.

⁶⁰⁵ Viz kapitolu 6. 2.n.

Snad právě on si je výsostně vědom hrdosti nad svými kulturními činy, které, ačkoliv nevznikly z náboženských inspirací, jsou plodem kultury ducha, tj. vědomé identifikace se s hodnotami, jejichž přesah pocitů i ten, jenž zůstává zatím bez víry v Boha, ale i člověk v Boha věřící a spravující se jeho zákony. V případě, že je kultura „cultura animi“, může ji člověk a také církev podrobovat přísně duchovní revizi a konfrontovat ji se základy křesťanské zvěsti. „Církev“, říká Paul Tillich, „soudí kultury, včetně svých vlastních forem života.“⁶⁰⁶ což je myšlenka odvážná a hluboká. Soudit duchovně vnitřní ustrojení kultury s vědomím, že tento soud platí i pro mne samotného a že platí pro celou církev, je předpokladem úspěchu,⁶⁰⁷ aby kultura byla místem, kde lze žít křesťanství autenticky.⁶⁰⁸ Ptá-li se Paul Tillich: „Zda má církev úkol a sílu atakovat a transformovat ducha industriální společnosti?“⁶⁰⁹ odpověď „v duchu cultura animi“, je jasná. Tento úkol je jejím současným osudem. Ne nadarmo se zdůrazňuje role církve (v tomto případě církve v Rusku), která mimo jiné je také považována za „záruku kultury, tedy tvoření národního genia“.⁶¹⁰ Tento úkol církve je ekumenickým poselstvím a znakem její universality a služebnosti. Pověděno s J. B. Součkem: „Církev má lidem být útočištěm před bouří a přívalem. A pomáhat lidem, podporovat dobré dílo.“⁶¹¹

4. 4. Inkulturace - setkání kultur v lásce a vyjádření vlastní duchovní totožnosti

Setkávání kultur v lásce je ústřední hodnotové téma, na němž lpí křesťanská etika s obzvláštní vehemencí. Přijmeme-li Schweitzerovu definici základního principu etiky, „který musí být i při své všeobecnosti něčím nesmírně elementárním a vnitřním. Když se člověku jednou zjeví, víc ho nepustí, samozřejmým způsobem se podílí na jeho uvažování, nedá se odstrčit do kouta a stále provokuje konfrontaci se skutečností“,⁶¹² téma „kultura v lásce“ se ukáže být daleko více než jen sentimentálním žehráním a neuskutečnitelným ideálem. Není však láska, tedy jeden z projevů duchovního života, tím, co nemá s kulturou nic společného? Nepochází přece jen k tomu, o čem hovoří José

⁶⁰⁶ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 51.

⁶⁰⁷ Srov. kapitolu 2. 1. 3. (c1) „Kultura je předáváním toho nejlepšího k posouzení a životu“.

⁶⁰⁸ Srov. CARRIER, Hervé. *Vztahy mezi vírou a kulturou: Sociologicko-teologický rozbor*. In *Studie č. 100–101*. s. 329.: „Křesťanská totožnost se stává kulturně oprávněnou tím, že společnost ji předpokládá a podporuje“

⁶⁰⁹ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 50.

⁶¹⁰ РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА. Москва: ИНИОН РАН, 2000. s. 61.

⁶¹¹ SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 55.

⁶¹² SCHWEITZER, Albert. *Kultura a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 128.

Ortega y Gasset: „Když člověk naslouchá řečem o „kultuře“ a o „duchovním životě“, má dojem, jako by šlo o jiný život, bez spojitosti s ubohým životem „spontánním““⁶¹³

Domnívám se, že nedochází. Ortega y Gasset velmi přesně postihuje dvě skupiny lidských projevů. 1) Skupinu biologických funkcí člověka - **vitální jevy**, tj. vyměšování, pohyb, trávení etc. a 2) Skupinu duchovní - **kulturní**. Do této druhé skupiny řadí lidské činnosti a duchovní mohutnosti jako např. cit pro spravedlnost, poznání a uvažování o pravdě, uměleckou tvorbu nebo lidské zážitky.⁶¹⁴ Druhá skupina je charakteristická jednou nepřehlédnutelnou skutečností. Vytváří (přijímá) totiž hodnoty, které jsou cenné samy pro sebe a samy pro sebe mají smysl. Dosahovat jich lze především pro jejich individuální atraktivní hodnotu.

Do duchovní skupiny (skupiny kulturní), patří také **láska**. I. A. Iljin prezentuje křesťanský názor, že „Kristus odhalil v lásce tento naprosto prvotní pramen veškeré tvorby, a tedy i veškeré kultury.“⁶¹⁵ Láska je dynamickou a aktivní silou a mocí. Kultura, která vytváří nové, tedy z primárního pramene - lásky nejen čerpá, ale kultura v lásce také tvoří, přijímá, ale také odmítá, odevzdává, komunikuje, vyslovuje souhlas a v lásce se ztotožňuje s druhým. Jedině skrze kulturu jsou hodnoty prostředkovány - nabízeny a přijímány. Při inkulturaci je proto láska tím, co již nemá hodnotu spirituální a mravní pouze pro sebe samu a pro jedince, ale láska se stává jakýmsi **hmatatelným komunikátem**.⁶¹⁶ Není pouhým vyslovením o lásce, není pouhým textem, který pojednává o lásce, není kabinetní kategorií, ale je hodnotou, kterou sdělujeme a chceme, aby se tato hodnota co nejučinněji a nejlépe realizovala.⁶¹⁷ V podstatě zacházíme s takovou mohutností, která dokáže člověka cele naplnit, ale která jej také přesahuje. Wolfgang Kraus ve svém „seznamu banálních, ale neshadných požadavků pro rozvoj kultury“⁶¹⁸ uvádí několik bodů (lidské pochopení, soucítění, toleranci, respektování sebeúcty druhých, ochotu pomoci, dobrotu atd.), které se k lásce buďto přímo vztahují,

⁶¹³ GASSET, José Ortega y. *Úkol naší doby*. Praha: Mladá fronta, 1969. s. 32.

⁶¹⁴ Ibidem. s. 32.

⁶¹⁵ ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 30.

⁶¹⁶ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 108.: „V chování k druhému člověku, který v konkrétní situaci vyžaduje laskavé porozumění, spravedlivé posouzení, lásku ochotnou pomoci, pomáhající lásku, nejde o mne, ale o druhého; ne o to, abych „získáním hodnoty“ mravně obohatil nebo zdokonalil sám sebe, ale abych se v čisté „oceňující odpovědi“ zaměřil na druhého, abych ho přijal a uznal pro jeho vlastní osobní hodnotu...“

⁶¹⁷ Nejlépe, jak čteme u Sorena Kierkegaarda, tuto lásku „komunikují“ básníci, které Kierkegaard neváhá nazvat „knězi lásky“. KIERKEGAARD, Soren. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 28.

⁶¹⁸ Srov. KRAUS, Wolfgang. *Kultura a moc*. Olomouc: Votobia, 1992. s. 149.

nebo jí, a to v každém případě, nezbytně předpokládají. Tyto tzv. „banální“ požadavky jsou vlastně nezbytností pro nabytí a uchování kvality duchovního a fyzického zdraví.

Inkulturace je vztahem k bližnímu. Je znamením společného života. Kristovo přikázání lásky (Jan 13, 34; 15, 12.17; 1 Jan 2, 7-10; 3, 18-23; 2 Jan 5) se v kultuře stává universálním pravidlem, vycházejícím z pravidla lásky bliženecké. Kristova láska nás má ve své moci (2 Kor 5, 14), jak bychom tedy mohli tvořit kulturu bez ní? Tvořit bez ní znamená tvořit bez Krista. Tam, kde je člověk, je i láska, bez ohledu na jeho příklon či odklon k Božskému stvořiteli. Jeden z jejich nejvyšších projevů má být viditelný také v **lásce k nepřátelům** (Přís 25, 21-22; Mt 5, 44; Lk 6, 27-28.32; Řím 12, 20-21), tedy tam, slovy Bernharda Häringa, „*kde se sektáváme s odporem, neporozuměním, odmítáním a opovrhováním*“.⁶¹⁹ V oblasti kultury je toto „setkávání“ každodenním chlebem, neboť konání hříšného člověka nedokonalými formami a způsoby vyvolává mnohdy chaos, různice a discordii všeho druhu. Marko I. Rupnik proto právem píše, že „*skutečnost, lásky náleží ke světu osoby*“.⁶²⁰ Kultura a kulturní život jsou spolu s láskou pevně zakořeněny v realitě tohoto světa.⁶²¹ Že však existují hraniční situace, které ovšem nejsou nijak řídké, kdy člověk uvažuje o prostoru a úloze vlastní svobody, potažmo lásky, velmi dobře dosvědčuje F. M. Dostojevskij⁶²² a jeho tázání se po svobodě. Bez lidské svobody by nebylo kultury, stejně jako bez lásky by bylo lidské tvoření obdobou technického zkoumání přírody a hmoty. Clifford Geertz je toho přesvědčen, „*že neexistuje žádná lidská přirozenost, která by byla nezávislá na kultuře*“.⁶²³ Tuto skutečnost kopíruje také láska, bez níž je „lidská přirozenost“ nemyslitelná. Blaise Pascal zná hodnotu lásky samu o sobě velmi dobře. Pokud se z lásky nic netvoří, a lze-li v tomto případě vůbec hovořit o lásce, zůstává tato „sebeláska“ svodem nedokonalosti a bídy.⁶²⁴ Etika rozumí lásce v přísném slova

⁶¹⁹ HÁRING, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 37-38.

⁶²⁰ RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In Teologické texty 7/3 1996. s. 82.

⁶²¹ Nelze pominout vynikající studii Johana Huizingy o „*Společenských formách lásky*“ ve středověku, které je možno nalézt v dobových uměleckých dílech a vůbec v projevu tehdejší kultury samé. Novodobá studie na obdobné téma nás teprve čeká. Srov. HUIZINGA, Johan. *Podzim středověku*. Jinočany: H&H, 1999. s. 199n.

⁶²² Viz. KAUTMAN, František. *Dostojevskij: Věčný problém člověka*. Praha: ROZMLUVY, 1992. s. 204.: „Ve svých dílech se Dostojevskij neustále pohybuje na pomezí konfliktního střetnutí obou řešení. Může člověk svobodně projevit svou vůli nebo nemůže? Je odpovědný za své činy nebo nikoli? Je svobodný nebo není? Co je kritériem jeho „svobody“?“

⁶²³ GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Praha: SLON, 2000. s. 62.

⁶²⁴ Srov. PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Jan Laichter, 1937. s. 63.

smyslu jako uskutečnění individuální, a tedy oboustranné lidské svobody.⁶²⁵ Možnost svobodného rozhodnutí **milovat** stojí u základů každé inkulturace v pravém slova smyslu. Jde o nejdůležitější předpoklad počátku jakékoliv **enkulturace**. Kathryn Tanner považuje toto „hledání křesťanské identity“ za nezpochybnitelný **úkol**.⁶²⁶ Odhlédneme-li prozatím od faktu, který prezentuje Arseňjev, že „*Kristus, dávající se všem bez výjimky, tak svou láskou reprezentuje konkrétní a v rozměrech kosmických - tedy kulturních - realizovanou pravdu kultury*“,⁶²⁷ z křesťanského a etického pohledu můžeme tento vztah pravda ↔ láska ↔ kultura doplnit o jiný aspekt.

Křesťanská etika nevidí lásku jen jako určitou sílu, která hýbe jednáním člověka anarchicky a nazdařbůh. Oceňuje lásku nejen pro její vnitřní hodnotu, ale hledá její ocenění v praktickém životě. Paradoxně je však láska tím, co se nezřídka vzpírá praktickému rozumu a racionálnímu vysvětlení.⁶²⁸ Umožnění lidské svobody milovat není pouze základem evangelních exhortací po absolutní – Trojiční – lásce,⁶²⁹ nýbrž je v lidském pozemském měřítku závislé na právu, resp. spravedlnosti, která tuto lidskou svobodu hájí. Stejného přesvědčení je například Emerich Coreth.⁶³⁰ Kultura svobodu v jednání postuluje coby nezadatelný požadavek, beze kterého nemá ani smysl „kulturu pěstovat“. Podobný reliéf svobody nalézáme u Václava Černého. „*Svoboda! Neboť svoboda je opravdu sama lidskost, je znak synovství božího. Je jim v jistém smyslu víc než touha po spáse ...*

⁶²⁵ Srov. FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Orbis, 1966. s. 27.: „L'amour est l'enfant de la liberté“, říká stará francouzská píseň, láska je dítětem svobody, a nikdy ne dítětem ovládnání.“

⁶²⁶ TANNER, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. s. 151.

⁶²⁷ RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In *Teologické texty* 7/3 1996. s. 83.

⁶²⁸ Srov. ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 31.: „Přitom se láska najednou staví jak proti abstraktnímu rozumu, bezcitné vůli, chladné fantazii, tak proti pozemské smyslnosti. ... Myšlenka, která je povzbuzena láskou, se stává záštitou rozumu, váže se k poznávanému předmětu a nabízí pravé poznání.“

⁶²⁹ Srov. SCHAEFFER, Francis. *Ten, který je skutečností*. Praha: Návrat domů, 1994. s. 89.: „Křesťan má naproti tomu obecně platnou hodnotu, potřebnou k tomu, aby mohl mluvit o významu lásky. O Trojici víme mimo jiné to, že byla už před stvořením všeho ostatního a že ještě před založením světa láska existovala mezi osobami Trojice. V takovém případě tedy láska, jak ji známe sami u sebe, nevznikla náhodou, ale má svůj původ v tom, co zde bylo vždy.“

⁶³⁰ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 166.: „Tento osobní a vylučný prostor mravní svobody je prostor práva, jež nemá žádný jiný smysl než zajistit lidskou mravní svobodu. Z toho plyne povinnost nejen zachovávat práva druhého, ale i hájit vlastní práva vůči druhému, pokud jsou nutná jako podmínka mravní svobody. Existuje tedy nutná dvojnásobnost lásky a práva, daná podstatou člověka.“

všechno je na světě nejdřív otázkou mravní, protože je to otázkou svobody...“⁶³¹
 Sepětí mezi láskou, právem, pravdou⁶³² a spravedlností v dimenzi tvůrčího jednání je zcela jasné a srozumitelné Paulu Tillichovi. Láska není v životě člověka ničím přidavným. Není přidána ke spravedlnosti jako „zmírňující“ činitel, nýbrž, jak říká Tillich, „je spíše základem, silou a cílem spravedlnosti“.⁶³³ Jádrem etického pohledu na lásku v kultuře zůstává skutečnost svobody,⁶³⁴ ve které se ani jeden z lidí (ani jedna ze stran kultury) nevzdává sama sebe.⁶³⁵

Protestantský pohled na kulturu obsahuje jedno *novum*. Hledá v kultuře nad-kulturní (*supra-cultural*) realitu. Bruce J. Nicholls rozumí této nad-kulturní realitě jako „fenoménu kulturní víry a zkušenosti, které mají svůj zdroj mimo lidskou kulturu.“⁶³⁶ Překračuje tím antropologické a sociologické pojetí kultury, ale teologicky se „trefuje“ přímo do černého. Tento „zdroj mimo lidskou kulturu“ je pojímán se zřetelem k lidskému vztahu k církvi, k našemu vztahu k Bohu „skrže církev, přes církev“, k naší zkušenosti s Božím slovem, s naší intimní duchovní reflexí evangelních událostí a v neposlední řadě také s reflexí dějin vyvoleného národa Židů. Jestliže Nicholls nepochybuje o tom, že „Boží Slovo změnilo směr kultury a přeměnilo ji“, souhlasím s ním s tím dodatkem, že pevnou součástí této *supra-kulturní* dimenze je také láska. Její Božský původ (1 Jan 4, 7.: „...neboť láska je z Boha“) zakládá nejen hodnotu, která je pro všecko lidské tvoření včetně tvoření kulturního nepostradatelná, ale se zřetelem k tomuto původu můžeme říci, že inkulturace je křesťanskému člověku také nemyslitelná bez církve a lásky k ní,⁶³⁷ neboť církev se na proměně kultury účastní svým velkým dílem evangelizace.

⁶³¹ ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 102, 103.

⁶³² Srov. 1 Kor 13, 6.: „(Láska) nemá radost ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy.“

⁶³³ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 144.

⁶³⁴ Srov. HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 40.

„Láska je zcela osobní výzva pro svobodného člověka, skutečné přikázání pro něho.“

⁶³⁵ Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 145.

„Spravedlnost (správnost) lásky zahrnuje, že na žádném partneru v tomto vztahu není požadováno, aby zničil (annihilate) sám sebe.“

⁶³⁶ NICHOLLS, Bruce J. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. InterVarsity Press, 1979. s. 13.

⁶³⁷ Srov. ARRUPÉ, Pedro. *Inkulturace jako metoda evangelizace*. In Studie č. 68. s. 163.: „Inkulturaci je nutno pojímat, stejně jako ostatní problémy, »s církví« a »v církvi«, a to pro lásku, kterou k ní cítíme jako ke »Kristově nevěstě«.“

Přítomnost lásky v kultuře není ničím nepochopitelným. Vše pozitivní, co láska v kultuře činí a čím kulturu předchází, aby ovlivnila její vnitřní život, **není** žádným způsobem **výlučně** spjata s nábožensky orientovaným člověkem. Uvědomění si života prostřednictvím svého okolí, percepce vlastní neodvratné smrtelnosti, nedokonalosti a slabosti, to jsou skutečnosti, které prožívá **každý člověk**. S vědomím pozemské tragiky lidských osudů se člověk spojuje – samozřejmě prostřednictvím kultury a její inkulturace – s druhými. Erich Fromm přibližuje tento vztah sice dosti fatalisticky a dramaticky, ale přesto zajímavě.⁶³⁸ Jak vidíme na Frommově příspěvku, jeden ze základních principů inkulturace – **komunikace**, se potvrzuje pro všechny „účastníky“ kulturního dialogu. Když jsem v kapitole „Podstata kultury“ považoval za podstatu „život a smrt (smrtelnost) člověka“, měl jsem na mysli tuto podstatu v co nejširším možném významu, a to tak, že bez zvláštního náboženského přesahu. Frekventovaným tématem Frommovy knihy „*Umění milovat*“ je téma odloučenosti a samoty. K překonání těchto lidských stavů je povolávána láska jako princip nejnadějnější a nejspolehlivější, jako princip jedinečný. Myslím si, že není bezprostředně třeba povolávat k „(do)vysvětlení lásky“ lingvistiku, ale názorný příklad anglického výrazu „*to fall in love*“, nám ozřejmuje, že láska, ať je součástí kultury, nebo *spiritus agens* jakéhokoliv lidského vztahu, je principem s ohromnou, dalo by se říci se silou živelnou.

Jakým způsobem však láska v kultuře působí, bylo-li již uznáno, že v kultuře opravdu existuje a je pro ni nepostradatelná? V souhrnu toho, co bylo řečeno o inkulturaci, můžeme ukázat na její důležitý charakter. Na lásce v kultuře nás nezajímá jen její pouhá přítomnost, ale chceme ozřejmit její vliv na **rozhodování** člověka. Solovjov nachází lidskou identitu v uznání svobody a lásky druhého.⁶³⁹ Marko I. Rupnik jde v duchu pravoslavné teologie o poznání dále, když říká, že: „*Kultura tedy vstoupí do věčné anamnésis v té míře, nakolik jiné národy, jiné kultury na konci časů uznají slova, zpěvy, tance a obrazy, jimiž národ s takovou kulturou miloval. Gesto, které vstupuje do lásky, zůstává věčné, protože láska trvá věčně.*“⁶⁴⁰ Láska

⁶³⁸ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Orbis, 1966. s. 13-14.: „Toto vědomí sebe samého jako zvláštní jednotky, vědomí krátkého trvání vlastního života, vědomí, že se člověk narodil nikoli ze své vůle a že proti své vůli umře, že umře před těmi, jež miluje, či oni před ním, vědomí osamocení a odloučení, vědomí bezmocnosti vůči silám přírody a společnosti, to vše dělá z jeho oddělené, rozervané existence nesnesitelné vězení. Musil by zešílet, kdyby se z tohoto vězení neosvobodil, kdyby nevztáhl ruce a nespojil se nějak s ostatními lidmi, s vnějším světem.“

⁶³⁹ Viz. RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In Teologické texty 7/3 1996. s. 83.

⁶⁴⁰ *Ibidem*. s. 83.

v kultuře tak záleží nejen na prostém uznání svobody a uvědomění si lásky druhého člověka, ale záleží také na uznání toho, čím člověk či národ svou kulturou tvořil a miloval – na uznání váhy a hodnoty lidského slova v literatuře a umění vůbec a na uznání vlastní svébytné cesty, kterou člověk došel k milování Boha. Takové uznání a smíření samozřejmě předpokládá také vzájemný milosrdný postoj k chybám, mravním nedostatkům, pádům a projevům nepřátelství. Etická motivace lásky je zřetelně dvojitá. První - **křesťanská motivace** má svůj základ v uznání Božího milosrdenství a věčného Božího králování, v plnění Boží vůle, v příkázání lásky a v moudrosti, skrze kterou se motivace může jevit kladnou i člověku nevěřícímu.⁶⁴¹ Druhá – **nenáboženská motivace** lásky má svůj základ v poutu společenství,⁶⁴² kterým člověk nejen překonává vlastní existenční samotu, ale v poutu takového společenství může čelit osobní touze po všemohoucnosti, která se projevuje také touhou nahradit náboženství kulturou či **nahradit kulturou Boha**. O takové touze jedné z variant sekulární společnosti uceleně rozvažuje Franc Rodé.⁶⁴³ V rámci objektivitu je však třeba říci, že sekulární společnosti jsou velmi často ochránci humanitních hodnot, mají nezanedbatelný vliv na určité části světa a stojí mnohdy za zdařilou a příhodnou strukturou společnosti (sociální systém, vymáhání práva, ochrana života atp). Nemohou zapřít svoji křesťanskou inspiraci, a hledat v nich stopy Tillichovského „das Heilige“ je činnost naprosto přirozená a správná.⁶⁴⁴ Nenáboženská motivace lásky v kultuře, stejně jako motivace křesťanská, má několik společných prvků, které jsou s inkulturací a jejími principy téměř totožné. Jedná se o vzájemnou úctu, odpovědnost a aktivní péči. **Vzájemná úcta** mezi lidmi na té nejzákladnější úrovni zaručuje fungující a zdravou strukturu společenství, která vzbuzuje pocit bezpečí a jistoty, a tak podporuje život. **Lidská odpovědnost**, ať je motivována nenábožensky či nábožensky, tkví v zaměření se vůči sobě samému a kvalitě vlastního bytí, ale také vůči druhým.⁶⁴⁵ Když jsem hovořil o lásce jako o dynamické síle, je zřejmé, že taková síla se nutně obrací do

⁶⁴¹ Srov. Přís 2, 6.: „Neboť moudrost dává Hospodin, poznání i rozumnost pochází z jeho úst.“

⁶⁴² Srov. kapitolu 2. 1. 10. (i) „Kultura je pozemskou „svátostí“ proměny společnosti“.

⁶⁴³ Srov. RODÉ, Franc. *Křesťanská víra a kultura*. In *Teologické texty* r. 5, č. 6 (1994), s. 186.: „Člověk vyžaduje pro sebe a pro svět naprostou autonomii vůči Bohu a v této logice má kultura sklon nahradit náboženství. Pro příště je to kultura chápána jako tvůrčí dílo člověka, jež dává smysl životu. Tvrdil to již Goethe: „Kdo má v moci vědu a umění, má v moci také náboženství.“

⁶⁴⁴ Srov. Pontifical Council for Culture 1999. *Towards a Pastoral Approach to Culture*. čl. 23.: „...sekularizovaná kultura se svými hodnotami solidarity, šlechetného se zasvěcení pro druhé, svobodou, spravedlností a rovností mezi muži a ženami, s hodnotami otevřené mysli, duchem k dialogu a citlivostí k ekologickým otázkám, stále nese otisk těchto základních křesťanských hodnot...“

⁶⁴⁵ SOKOL, Jan. *Etika a čas*. In *Čas a etika (Texty k problémům temporality)*. Praha: Sofis, 1998, s. 21.: „Jakkoli se tedy odpovědnost dnešnímu člověku ukazuje nejprve jako odpovědnost vůči sobě samému ve vlastním svědomí (tak ji ostatně analyzuje také Heidegger), přece původně vzniká vždycky vůči něčemu „mimo“, vůči jinému a druhému.“

budoucnosti, a ne do minulosti. Celý proces „kultury v pohybu“ jiný pohled než pohled do budoucnosti ani nedovoluje. **Aktivní péče** je nepostradatelná jak pro kulturu a inkulturaci, tak pro lásku, neboť jinak se láska stává pouze inventární veličinou. Všechny tři motivace lásky – **vzájemná úcta** obracející se do minulosti, účinná v přítomnosti a předpokládající budoucnost, **odpovědnost**, tzn. minulé prověřovat a zesoučasňovat jeho životné hodnoty, a **aktivní péče**, tj. podstata života v přítomnosti, patří lidem bez rozdílu náboženského přesvědčení. Být „kulturně a nábožensky“ obrácen do minulosti je pro křesťanství i pro kulturu počátkem konce.⁶⁴⁶

Inkulturaci je možno označit za vědomé sjednocování lidí a **rozšiřování podmínek k životu**, který i bez náboženského přesahu překračuje individuální potřeby a cíle jednotlivce, neboť tato spolupráce na vzájemné inkulturaci je více než věcí přirozenou. Že toto vědomé sjednocování lidí v odpovědnosti a lásce odpovídá de Chardinově definici „*pravého štěstí*“,⁶⁴⁷ mám za skutečnost nikoliv náhodnou, ale vyplývající z povahy výše napsaného. V lásce a s láskou mají rozšiřovat tyto „podmínky k životu“ všichni lidé a všechny národy. Existují nesčetné způsoby, jak kulturu zesílnit, a tak zmnožit kvalitu jejího života. Sociální dimenze křesťanství nabízí způsob, jak mohou přispět ti, kteří „nic nemají“ a jsou bohatí povýtce svojí vlastní historickou a kulturní tradicí. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* proto podněcuje národy hospodářsky chudé, aby k obecnému blahu lidstva „*přispívaly také svými vlastními kulturními poklady, které by v opačném případě navždy zanikly*“.⁶⁴⁸ Ve vztahu k mé práci znamená toto vybídnutí nejlepší příklad, jak bez ohledu na náboženské zaměření národů, mohou všichni přispívat k růstu kultury svojí tradicí, svými poklady. To je opravdový princip živé kultury, který je základním motivem Solovjovova „*nadhmotného principu*“ – přetvořovat hmotu silou a bohatstvím ducha.⁶⁴⁹ Vidíme, že kulturní vklad se hodnotí jako nejcennější příspěvek ke společnému dobru bez ohledu na to, zda je kultura společensky (civilizačně, technicky) vyspělá, nebo není. Bohatství v tomto případě neznamená jen jakýsi mechanický posun kulturního bohatství k někomu jinému.

⁶⁴⁶ Srov. SCHILLEBEECKX, Edward. *Nový obraz Boha a sekularizace*. In Křesťanství dnes (Eseje). Praha: Horizont, 1969. s. 135.: „Kdo je kulturně a nábožensky celou svou bytostí obrácen do minulosti, vystavuje se nebezpečí, že ponechá svět takový, jaký je, že jej bude sice vykládat, nikoliv však měnit...“

⁶⁴⁷ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Chůl žít (výbor studií a meditací)*. Praha: Vyšehrad, 1970. s. 168.: „Pravé štěstí, jak jsme právě řekli, je štěstí růstu. Čeká nás tedy směrem, vyznačeným 1/ vnitřním sjednocením nás samých; 2/ naším spojením s druhými, kteří jsou nám rovni; 3/ podřízením našeho života životu většimu, než je náš.“

⁶⁴⁸ *Sollicitudo rei socialis*, čl. 39.

⁶⁴⁹ Viz. kapitolu 6. 3. „Vladimír Solovjov“ a její podkapitoly.

V přísném slova smyslu „komunikování statků“ by inkulturaci chápala nanejvýš ekonomie. V etickém hledisku dochází k razantnější výměně. Střet jednotlivých hodnot, viděno přirozenou motivací lásky, evokuje aktualizaci toho nejpodstatnějšího a životného, co v té které kultuře existuje a zbývá. Princip společné odpovědnosti a touha po zachování snesitelného bytí jsou základními požadavky, od kterých nemůže odhlédnout ani křesťanská etika, ani etické principy objektivizované v životě každé společnosti.

„Neznat“ kulturu, vyhýbat se jí, zříkat se jí či ji dokonce bořit si mohli dovolit opravdu jen nemnozí. Askeze uplatňovaná vůči kultuře, jak ji známe např. z východního mnišství (ale i např. od našich Českých Bratří a mnohých řeholních řádů), je mimo útočiště kláštera a v současné době zhoła nemyslitelná. Podobný přístup ke kultuře (jak o něm hovoří Tomáš Špidlík), zpodobený mnišskou tradicí, je však kupodivu dobrým impulsem k novému přístupu ke kultuře. Jde o to, novými podobami křesťanské askeze kulturu **nikoliv opustit**, ale vejít do ní se zvnitřnělým (asketickým) postojem k tomu, za čím nestojí žádný hodnotový základ a co je pouze vnějškově krásné a vnějškově pevné. Mnišské odříkání znamenalo „1. přijmout nutnost zřeknutí se „vnější moudrosti“, tj. nekřesťanské kultury; 2. moci se chlubit „neznalostí“ veškeré lidské kultury; 3. dospět ke zřeknutí se dokonce i křesťanské teologické kultury.“⁶⁵⁰ Kultura v pohledu nynější křesťanské teologie a její reaktury tradice je v jistém smyslu zcela jiná – **opačná**. Neříká se, že by tento mnišský přístup ke kultuře byl nesprávný, že by byl plný sebelásky, nepochopeného lidství atp. Lze jistě říci, že hledání specifická a tajemna ryze „křesťanské kultury“ bylo jediným možným řešením, jak kulturu v kláštorech té doby vůbec pěstovat, ale **nepřenositelnost** tohoto modelu do kultury v obecném smyslu je více než zřetelná. Pohyb kultury a Duch svatý, který kulturu prostupuje a kterého v kultuře plně „obhajují“ bez rozdílu všechny proudy novodobé teologie, musel z prostředí uzavřeného mnišského společenství vystoupit stůj co stůj. Lásky, kterou lidé jako tvůrci kultury posílají dál žít svůj život, snad musela nakrátko žít svůj vlastní příběh v podobných komunitách, ale *sub specie aeternitatis* musela láska skrze kulturu dojít „až na konec světa“. Tento pohyb kultury – její dynamiku, osvětluje, třebaže ne z náboženského hlediska, James Clifford. Přesně dle teologických požadavků na kulturu ji má za „otevřenou/uzavřenou, za tvořivý dialog subkultur těch, co jsou uvnitř i

⁶⁵⁰ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: Mnišství*. Velehrad: Refugium Velehrad: Roma, 2004. s. 223.

venku...⁶⁵¹ Na této definici nemůže měnit nic jak křesťanská teologie, tak společenské (občanské) úsilí o humanitní kulturu. Aby mohl člověk takovou kulturu tvořit, nesmí ani on, ani jeho tvoření postrádat lásku. Téma si však žádá ještě jedno připomenutí, které podává Albert Schweitzer. „Nesvoboda, nesoustředěnost a neúplnost člověka“⁶⁵² ho mohou zatáhnout do bezcitnosti, tedy do stavu bez lásky. Svoboda a láska jsou znovu potvrzeny jako nerozdílné hodnoty. Tuto pozici zastává teologie mnohých křesťanských denominací. Je samozřejmá Tillichovi, Schweitzerovi, Troeltschovi, Harnackovi, Althausovi, Huizingovi, katolickému magisteriu a tvoří dokonce určitý společný bod, o který se opírá kultura ryze humanitní a nábožensky nevyhraněná.

Křesťan „zabírá“ do své víry také lásku (uvědomělou hodnotu) ke kultuře, neboť mu kultura musí rezonovat s jeho vírou (Jan Pavel II.); žije svoji vírou v konkrétním místě a ve společenství konkrétních lidí. H. R. Rookmaaker, profesor dějin umění (!), odhaluje vztah víry a kultury na dřevě. „Kultura“, píše Rookmaaker, „která takto vzniká, nemůže být nikdy nezávislá na naší „víře“. A platí to i pro ty, kdo neuznávají živého Boha, Boha Stvořitele: jejich kulturní činnost je ovlivněna jejich nekřesťanskou vírou.“⁶⁵³ Etik však hledá autonomní hodnotu lásky, již dokáže pojmenovat a kterou zná také prostřednictvím biblických příběhů a vyprávění. Ať ji nalézá v kultuře přísné křesťanské orientace (Iljin, Evdokimov, Berďajev, Solovjov), nebo ji objevuje v kulturách antropologicky exotických národů, přesto nebo snad právě proto je schopen kvalitu a účinnost této lásky prohlásit za objektivní a normativní, nebo ji odhalit jako falešnou a egoistickou. Sociální aspekt kultury, o němž bude následně řeč, by nás měl přesvědčit, že kapitola o lásce v kultuře byla nezbytným předpokladem pro pochopení, jak těsně souvisí etika a mravnost s kulturou a jaké sdílejí společné hodnoty.

4. 5. Sociální rozměr kultury

Kultura je pro křesťanskou teologii nezbytným a každodenním předmětem teologické, zvláště pak systematicko-etické reflexe. Identifikace teologie se základními tématy a proudy kulturního vývoje není důležitá jen proto, že teologie nemůže pustit se

⁶⁵¹ CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture Twentieth-Century: Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. s. 46.

⁶⁵² Viz. SCHWEITZER, Albert. *Křesťanská sociální etika (Úpadek a nová výstavba kultury)*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1964. s. 35.

⁶⁵³ ROOKMAAKER, H. R. *Moderní umění a smrt kultury*. Praha: Návrat domů, 1996. s. 29.

zřetelnic, co je samo o sobě nositelem hodnoty, ale také proto, aby dokázala pochopit a teologicky osvětlit řadu nových skutečností a souvislostí lidského života, které vznikají v prostoru sekulárního světa. Pouze taková, vědomá a pravdivá identifikace, může ozřejmit nové dimenze kontextu křesťanské zvěsti⁶⁵⁴. Že takové nové dimenze vskutku existují, je zřetelné nejen z potřebné aktualizace⁶⁵⁵ hodnot,⁶⁵⁶ ale také z prosté zkušenosti, slovy Ctirada V. Pospíšila, „dramatického poměru mezi vírou a kulturou“.⁶⁵⁷

Jakoukoliv teologickou reflexi předchází, či spíše provází reflexe vnitřně lidská, tedy mravní, a to na úrovni **osobní a společenské**. Tuto prostou lidskou reflexi, probíhající zvláště v sociální oblasti, pozoruje a zkoumá teologie jako nerozdělitelný celek. Křesťansko-kulturnímu chápání této dvojí reflexe v jednom bodě odpovídá teze Jana Assmana o „osobní a kolektivní identitě“.⁶⁵⁸ **Osobní identita**, píše Assmann, „vyrůstá směrem zvenčí dovnitř“.⁶⁵⁹ Ze sociálních a mravních dispozic společnosti přebírá jejich hodnoty a vzorce. **Kolektivní identita** je vědomou identifikací jednotlivců, přičemž se síla, resp. úspěšnost takové identity rozeznává podle toho, nakolik se každý člověk vnitřně identifikuje s hodnotou této jednoty. Křesťanský pohled na hodnotu kolektivní identity⁶⁶⁰ je v podstatě shodný, ovšem s tím dodatkem, že vědomí a vytváření jednoty se pokládá za lidský úkol zcela neopomenutelný,⁶⁶¹ který před Bohem plně náleží k odpovědnosti lidstva za svět, kulturu a vztahy v občanském, politickém a sociálním životě. Protestantický model kultury, kterému se budu věnovat v samostatné kapitole, klade zvláště ve své calvinské tradici velký důraz na obraz kolektivní identity – řádu, povinnosti, lásky a služby.

⁶⁵⁴ Srov. *Ad gentes*, čl. 22.: „... je potřebí, aby v každé velké takzvané sociálně-kulturní oblasti byl dán podnět k teologickému bádání, které by ve světle tradice všeobecné církve nově zkoumalo fakta a slova zjevená Bohem, zaznamenaná v Písmě svatém a vykládaná církevními otci a učitelským úřadem církve.“

⁶⁵⁵ O kontinuitě a neustále aktualizaci sociální nauky církve hovoří v katolickém prostředí nejsilněji *Sollicitudo rei socialis*. Viz. Úvod do encykliky II. kapitola.

⁶⁵⁶ Viz. kapitolu 3. 1. 1. „Aktualizace kulturní tradice“.

⁶⁵⁷ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Uzlové body současné systematicko-teologické reflexe*. In *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologické fakulty Trnavské univerzity, 2003. s. 211.

⁶⁵⁸ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001. s. 115.

⁶⁵⁹ *Ibidem*. s. 115.

⁶⁶⁰ Srov. *Populorum Progressio*, čl. I. část, 2. Církev a rozvoj, čl. 14.: „Jsme toho názoru, že člověka je nutno cenit vysoko - kteréhokoli člověka, jakoukoli lidskou pospolitost, a také lidstvo jako celek.“

⁶⁶¹ Snaha po dosažení sociální jednoty pro všechny v hlubokém slova smyslu naplňuje a zároveň i překračuje fenomén „sociální solidarity“, jak o něm píše např. Arno Anzenbacher. Viz.

Křesťan, navzdory některým antropologickým představám o člověku,⁶⁶² naplňuje svoji osobní identitu, tj. vědomí vlastního „já“, ještě mnohem komplexněji, než obyčejně odvozuje antropologie nebo obecná psychologie. Svůj životní status nenahlíží pouze v perspektivě uvědomění si vlastního já a ztotožnění se s jednotou světa, nebo s jeho odmítnutím. Oproti Assmannově „vyrůstání zvenčí směrem dovnitř“, vyrůstá křesťan také „zvnitřku ven“ – ke Kristu; jde o paralelní proces. Objevuje Kristovo tajemství spásy a ospravedlnění, a tím v sobě nalézá a potvrzuje (vírou) nového člověka. Křesťan je v tomto smyslu doslova **obrácený** ven. Vyrůstá ze sebe k Ježíši a vyrůstá ze sebe také na pomyslný práh kolektivní (kulturní) identity. Na tomto prahu má být zjevný, dobře viditelný, má být „realisticky křesťansky evidentní“.⁶⁶³ Velmi zdařile hovoří pravoslavná teologie o hledání této kulturní identity jako o skutečnosti „přijetí světa“.⁶⁶⁴ Proč je člověk tak silně zaměřen k hledání jistoty, resp. jednoty v jejích mnoha formách? Protože je vnitřně ustrojen tak, aby sám pro sebe hledal vlastní mravní jednotu svou duší a tělem, svou myslí a vůlí, svým svědomím a srdcem. Proto je mu hledání sociální jednoty více než cestou k přežití a k naplnění antropologických vzorců.⁶⁶⁵ Stvořen jako společenský tvor hledá navzdory svému porušení „ztracený ráj“ jistoty. A k tomu mu má být nápomocna sociální dimenze kultury, kterou např. Igor Kišš identifikuje u samotného Ježíše jako snahu o sociální pomoc v „rámci systému“.⁶⁶⁶ Osvobozený svou vírou v Boha je pohotový investovat všechny své síly do takového namáhavého, ale přesto přirozeného, řekli bychom téměř „pudového“ konání. Setkání kultur v lásce dochází v sociálním rozměru svého naplnění; jde o pomyslný vrchol inkulturace.⁶⁶⁷ Jak osobní, tak kolektivní identita člověka je v základu nemyslitelná bez

ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika Úvod a principy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004. s. 198.

⁶⁶² Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika Úvod a principy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004. s. 172.: „Podle Bartha se křesťanská etika musí zakládat výhradně na zjevení, a proto se nesmí opírat o varianty přirozeného práva, o autonomii sociálních oblastí nebo o sekulárně-racionální antropologie, sociologie nebo psychologie.“

⁶⁶³ Viz kapitolu 5. 3. „Kritika: horae caniculae čítankového ideálu“.

⁶⁶⁴ ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 41.: „Po pravdě Kristus přijal svět a byl ztělesněn ne proto, aby nás naučil svět zavrhat, hanět a přezírat Boží tvoření; ale proto, aby nám dal možnost a ukázal nám cestu věrného křesťanského přijetí světa.“

⁶⁶⁵ Socializace lidského společenství, resp. socializace „postupně se hominidizovaných bytostí“ je Teilhard de Chardinovi počátkem veškeré (psychicky orientované) civilizace a individuace, resp. kultury. Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Misto člověka v přírodě. Výbor studií*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 61n.

⁶⁶⁶ KIŠŠ, Igor. *Sociálna etika, 2006. Zdroj:*

http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Systematicka_teologia.htm. s. 199. s. 248.

⁶⁶⁷ Albert Schweitzer pokládá za podstatu kultury ne materiální věci, ale „ideály jednotlivců na zdokonalování člověka, jako i zlepšení sociálních a politických poměrů národů a lidstva.“ Srov. SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 103.

dvou účinných motivačních (lépe řečeno: příčinných) prvků: **sociální spravedlnosti**⁶⁶⁸ a **sociální lásky**.⁶⁶⁹ V lidském společenství má být dle *Quadragesimo anno* sociální spravedlnost **páteří** společenského řádu a sociální láska má být **duší** tohoto řádu.⁶⁷⁰ I když je pojem solidarity v etice velmi rozrůzně a obsahuje řadu valencí, nevstává se do kultury ve všech svých podobách. Je samozřejmě možné najít v kultuře princip solidarity na bázi jisté právní (občanské) povinnosti, a i v tomto případě je relevantní diskutovat o této povinnosti jako o dobrovolném lidském rozhodnutí, či jako o povinnosti dané od Boha.

Kladu si otázku, jaký princip je mocen, aby „vnitřně“ obnovil neživotné hodnoty kultury a stejně tak i neúčinné hodnoty sociální solidarity? Kdybych se obrátil pro odpověď 1) k teologii lutherských teologů (Helmut Thielicke, Paul Althaus⁶⁷¹) a k její teologii „**světských řádů**“, pak by *spiritus agens* této obnovy byl sám člověk, neboť kultura, která z něho vyrůstá, spadá do obecně lidské roviny a je plně lidskou věcí. 2) Dialektická teologie Barthova stojí se svojí odpovědí v přímém protikladu k lutherské pozici. Autonomie přirozeného lidského práva i autonomie lidské solidarity stojí proti sociální etice, která vyrůstá pouze ze Zjevení. *Spiritus agens* této sociální etiky je Bůh ve svém Slově. 3) Poválečný a pokoncilní postoj protestantské a katolické teologie a jejich ekumenické sblížení vedl k relativizaci obou předchozích modelů. Klade největší důraz nikoliv na to, kdo má být vůdčím duchem obnovy sociální solidarity v církvi a obnovy kultury, nýbrž hledí prostřednictvím myšlenek svých bohoslovců na **praktický dosah** svého snažení; zajímá ji hmatatelný výsledek. **Formální správnost** a kvalita sociální nauky ustupuje do pozadí před aktuálním a nutným řešením sociálních otázek, což se však při dalším pohledu nemusí vždy jevit jako méněcenný a devalvující postoj a jev. 4) Katolický přínos sociální nauce odpovídá ve svých hrubých rysech průniku prvních dvou bodů. Za povšimnutí stojí, že subjekty, které se na sociálním životě církve podílejí, jsou dnes jak na straně protestantské, tak i katolické, téměř shodné. 1) Věřící praktikují ve svém církevním i občanském společenství sociální nauku a zpětně tak ovlivňují (měli by) vědomí a pozici církevních orgánů. 2) Odborné autority poskytují vědeckou analýzu daných problémů, promýšlejí teologickou

⁶⁶⁸ H. Richard Niebuhr ukazuje na zrelativizování spravedlnosti v případě, kdy se jedinec pokládá (ve svém státě, sociální třídě či rase) za konečnou hodnotu. Srov. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 240.

⁶⁶⁹ Srov. List Jakubův 2.

⁶⁷⁰ *Quadragesimo anno*, čl. 88.

argumentaci a naslouchají ostatním vědeckým disciplínám.⁶⁷² 3) Sociální učení je sice v církvích apoštolské posloupnosti pod dohledem autority nebo učitelského úřadu, ale nově se (i v katolické církvi) klade důraz na samostatnou odpovědnost místních církví (biskupských konferencí) a zvláště jednotlivých křesťanů. *Memoranda* evangelických církví jsou důkazem a příkladem praktické kooperace odborné autority s místní církví.

K čemu tento krátký výčet jednotlivých teologických principů sociální nauky? Každý z těchto modelů vyjadřuje a ukazuje plasticitu křesťanského života různých společenství a bez rozdílu je jasné, že dobrovolná a svobodná lidská aktivita v solidaritě je nezastupitelná. Ani jeden model nemůže existovat bez člověka a jeho snažení. A ani jeden model nemůže existovat bez Boha a jeho požehnání. A konečně ani jeden člověk jednotlivého modelu není s to investovat vlastní síly bez víry v Hospodina a v to, že jedině Bůh je garantem správnosti takového jednání. Velmi přílehavě cituje v této souvislosti Tomáš Halík J. B. Metzeho a jeho myšlenku, že kultura nebude nikdy obnovena, nevloží-li do ní člověk svoji víru co nehlouběji.⁶⁷³ Zvěstování Ježíše má velmi často podobu zvěstování lásky.⁶⁷⁴ Manifestace víry a lásky v sociálním rozměru kultury jen málokoho překvapí. Haskell M. Miller říká vcelku přesně, že „náboženství je dimenzí lidské zkušenosti, jež je běžně a přirozeně vyjádřena v procesu kulturního tvoření spolu s jinými aspekty zkušenosti.“⁶⁷⁵ Díky křesťanskému náboženství a víře každého křesťana existuje objektivní souhrn hodnot, které mohou a mají být vneseny do sociálního rozměru kultury. Limity, které nám v tomto případě ukládá vlastní víra, jsou limity, které by např. Karl Barth nazval limity Božího zjevení. Tyto limity proto nemohou mít jinou než **pozitivní** konotaci. Tuto pozitivitu lásky příhodně rozvíjí bohatství pravoslavné teologie a poukazy na ní. „*Jen lásce*“, dokládá Marko I. Rupnik,

⁶⁷¹ Srov. ALTHAUS, Paul. *Theologie der Ordnungen*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1935.

⁶⁷² Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004. s. 176.: „Tuto práci nemohou konat pouze odborní sociální etikové. Je nezbytná velká míra interdisciplinární spolupráce. Kompetence, která odpovídá složitosti problémů, lze dosáhnout jen interdisciplinárně.“

⁶⁷³ Viz HALÍK, Tomáš. *Teologie kultury po Druhém vatikánském koncilu*. In *Teologické texty* 6/94. s. 184–185.: „J.B. Metz vyslovil v r. 1990 názor, že nejhlubší intuicí 2. vatikánského koncilu bylo pochopení faktu, že křesťanství nebude obnoveno v prvé řadě posílením zbožnosti, nýbrž solidaritou církve s lidmi naší doby, hlubším vtělením víry do kultury a dějin, pozorným nasloucháním radostem a nadějím, bolestem a úzkostem lidí kolem nás, vstřícností a rozumějícím dialogem se současným světem.“

⁶⁷⁴ SOKOL, Jan. *Civilizace, kultura a náboženství*. In *Teologické texty* r. 5, č. 6 (1994). s. 189.: „Oblast setkání s úplně Jiným, které se podle starých národů nejspíš podobalo Slunci a které staří Řekové spojovali s dobrem a krásou. Konečně pro Židy se jiné stalo Jiným a pro křesťany Láskou, která svítí a hřeje, ale především rozdává.“

⁶⁷⁵ MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965. s. 22.

„se daří vykořenit egoismus a přesadit vlastní epicentrum do druhého.“⁶⁷⁶ Láska postavená na Kristu eliminuje nebezpečí sociální solidarity jako prostředku k dosažení vlastních cílů, i jako účelu ve snaze o vlastní cíle.⁶⁷⁷ Kultura je i v sociální oblasti „pěstováním a vzděláváním“, které se nemohou spoléhat a upnout pouze na jednu formu, neboť každá forma může nést a také nese stopy lidské nedokonalosti. Tvoření kultury a její **kvalitativní dimenze** je přímo úměrná **rozmanitosti forem**, což platí i pro oblast sociality v kultuře. Vypůjčím-li si myšlenku Hanse Künga, pak rozrůzněnost sociální solidarity v kultuře má na svědomí nezbytný lidský „dialog směrem ven“ a „dialog směrem dovnitř“.⁶⁷⁸ **Dialog směrem ven** prakticky utváří sociální jednotu, neboť k ní alespoň míří; děje se tak v rodinách, malých i velkých společenstvích, církvích, universitách, pracovních skupinách. **Dialog směrem dovnitř** verifikuje dialog směrem ven prostřednictvím modlitby, studia, četby a mlčení v nás samých. Komunikace křesťanských hodnot – inkulturace, dochází v sociální oblasti své vnější podoby. Ani jedna z těchto podob – vnitřní či vnější – není méněcenná. Obě žijí vedle sebe a spolu, přičemž hodnota „pouze“ a zatím hledá možnosti,⁶⁷⁹ jakým způsobem by se jí dostalo účinné objektivace.

Ani kultura, ani sociálnost v ní, nemohou být dnešním člověkem vnímány jako cosi neovlivnitelného, co je plně pod vlivem osudu.⁶⁸⁰ Podoba sociálního rozměru kultury⁶⁸¹ byla vždy v rukou člověka. Nebyla, samozřejmě, cele v rukou každého jednotlivce, neboť v jeho možnostech neexistovala vždy skutečnost dokonale svobodné volby vlastního cíle a odpovídajících prostředků. Společnost přinejmenším posledního století si je vědoma jistoty, resp. nejistoty, které mohou plynout z nezdárné kooperace. „*Budoucnost*“, píše de Azevedo, „je vždycky uskutečnění jedné z mnoha možností; nikdy není jistá. Je výsledkem

⁶⁷⁶ RUPNIK, Marko Ivan. *Otázka kultury*. In *Spiritualita, formácia a kultura*. Velehrad: Refugium, 1995. s. 169.

⁶⁷⁷ Arnold J. Toynbee přisuzuje rozmachu náboženství ve světě a zvláště náboženstvím tzv. vyšším, které „kulminují“ v křesťanství, vliv na nezměrné zlepšení podmínek sociálního života na Zemi. Srov. TOYNBEE, Arnold J. *Civilization on Trial*. London: Oxford University Press, 1949. s. 251.

⁶⁷⁸ Srov. KÜNG, Hans. *Světový étos: Projekt*. Zlín: Archa, 1992. s. 128.

⁶⁷⁹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Tajemství víry jako model inkulturace*. In *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologické fakulty Trnavské univerzity, 2003. s. 222.: „...inkulturace totiž nikdy není definitivně ukončeným a uzavřeným procesem...“

⁶⁸⁰ Srov. AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 50.: „Jednotlivci nebo kolektivy či obojí si dnes uvědomují, že rozsáhlé oblasti lidského života, které byly dříve vnímány jako podřízené osudu, jsou příležitostí k volbě.“

⁶⁸¹ Stručný přehled sociálního učení jednotlivých protestantských denominací podává Ernst Troeltsch v *Protestantism and Progress. A Historical study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Boston: Beacon Press, 1958. s. 142–153.

2
Sokolová

*voleb, ale voleb učiněných v přítomnosti.*⁶⁸² Byl to paradoxně krach sociálních jistot, který v druhé polovině devatenáctého a první polovině dvacátého století zapříčinil nové uvědomění si sociální solidarity jako nezbytného stavu fungující kultury. A byla to nová formulace evangelních hodnot, která bezesporu spojovala téměř všechna velká ekumenická shromáždění ve 20. století⁶⁸³ a která se plně přidala na stranu společenského řádu, který je pro vnitřní chod kultury živnou mizou. Celospolečenské úsilí o sociálně solidární společnost⁶⁸⁴ se stalo příkladným úsilím pro tvoření kultury⁶⁸⁵ a bezbariérové a nezávislé komunikování jejích hodnot.

4.5.1. Princip pozitivní závislosti

Společným bodem kultury a sociálnosti se stal princip pozitivní závislosti. Křesťanství poukazuje na universální, bratrský vztah mezi lidmi (Mt 23, 8), jehož podstata dalece přesahuje skutečnost, že lidé musejí žít vedle sebe *volens nolens*. Tento princip pozitivní závislosti byl původně formulován již Lutherem jako učení o vnitřním a vnějším člověku. Vnější, tzv. tělesný člověk je nucen žít s ostatními, přičemž vnitřní svoboda tzv. duchovního, **vnitřního** člověka mu dovoluje, aby mohl všechnu svoji sílu investovat do pomoci bližnímu.⁶⁸⁶ Princip pozitivní závislosti je patrný nejen v oblasti sociální, ale je obecným principem kultury vůbec.⁶⁸⁷ Na rozdíl od Timothea Vodičky se domnívám, že prolínání jednotlivých kultur se nemusí dít pod kuratelou osob s kvalifikací „vědeckou, politickou či uměleckou“.⁶⁸⁸ Technické provedení této vzájemné „závislosti“ se jeví přímo závislé na kvalitě a atraktivitě hodnot, které mají být vzájemně komunikovány, nikoliv závislé na vzdělání a společenském postavení komunikantů. Pozitivní neobejitelná sociální závislost není tedy pouze principem kultury, nýbrž slouží také jako nástroj účinné domluvy a kooperace na té nejzákladnější, řekli bychom na biologické úrovni. Neblaze známé je

⁶⁸² AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 51.

⁶⁸³ Amsterdam 1948, Uppsala 1968 (!), Nairobi 1975, Vancouver 1983.

⁶⁸⁴ Srov. Jan Pavel II. *Evangelium vitae*, čl. 101.: „Lid života se raduje, že se může o své poslání podělit s tolika ostatními lidmi, a tak se den ode dne „lid pro život“ stává četnějším a může vzrůstat nová kultura lásky a solidarity pro opravdové dobro lidské společnosti.“

⁶⁸⁵ Srov. AMBROS, Pavel. *Pastorální teologie V*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 15.: „Zásadní příspěvek k lidské práci je třeba vidět v kultuře solidarity. ... Solidarita je takovou hodnotou, která bere do úvahy budoucí horizonty ve smyslu zodpovědnosti za celek a za obecné dobro.“

⁶⁸⁶ Srov. Řím 14, 7.

⁶⁸⁷ Albert Schweitzer situuje „vyřešení problémů nastolených fakty“ a „hodnotný totální pokrok kultury“ pouze do moci „jednotlivců, kteří v duchovním smyslu pracují na sobě a na společnosti“. Srov. SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 103.

⁶⁸⁸ VODIČKA, Timotheus. *Principy sociální etiky II*. Olomouc: Krystal, 1946. s. 125.

úspěšně, ryze technické provedení této závislosti v podání Karla Marxe a ruského bolševismu a sociální revoluce. Jelikož tato „technicita“ neměla své opodstatnění (protipól) v tom, co by bylo **trvalé** a obsahovalo **přesazné** hodnoty, zůstalo povždy jen u nedokonalé koncepce sociální společnosti, obrazně řečeno zůstalo u „namalovaných kulis“. Nápadný chvilkový úspěch Marxova pojetí sociální společnosti nemohl najít spojence v církvích, které mají sice jisté společné cíle, ale vycházejí z odlišných podstat. Vnějškově falešně pozitivní, ale **vnitřně negativní**, a tedy záhubná závislost na „Marxově“, resp. pozdějším komunistickém experimentu ohledně sociální společnosti, mohla příčinně vyvolat jen absolutní krach této myšlenkové, nikoliv však realizovatelné ideje. Proto se quasi-pozitivní závislost stává negativní závislostí tam, kde se jedná o hodnoty ryze akademického (kabinetního) či revolučního charakteru. Albert Schweitzer situuje tento krach do revolucí porušené časové souslednosti materiálního a duchovního prvku (pokroku) kultury.⁶⁸⁹

Mimo ty etické hodnoty, které mají svůj nezpochybnitelný základ v Bohu a v percepci a rozboru Zjevení, zůstávají nám k posouzení „hodnoty“, potažmo jejich část, jichž je člověk buďto tvůrcem nebo spolutvůrcem. Jde o universální lidské hodnoty, obvykle velmi detailně formulované ústavou, občanskými zákony a deklaracemi. Velmi příhodně se k této situaci vyjadřuje Wendell Bell ve své studii *„Human Values, Social Change, and the Future“*.⁶⁹⁰ Bell je toho názoru, „že tam, kde lidé nevyvinuli správné morální hodnoty, stvořili více či méně nezdravé společnosti, které chybovaly v důležitých způsobech, jak uspokojit biologické a sociální potřeby svých členů.“⁶⁹¹ Dokonce i tyto hodnoty (kupř. individuální a společenská odpovědnost, respektování života, lidské důstojnosti, pohlaví, rasy, barvy kůže a osobních fyzických a psychických schopností atd.), které jsou obvykle shrnovány pod sousloví **globální etika**,⁶⁹² vážou k sobě pojem pozitivní závislosti zcela přirozeně. Jednu z mnoha skutečností dokazuje Bell velmi zdařile. Na 200 nezávislých studií, píše Bell, hovoří zcela jasně, že jednotlivé „universální“ hodnoty byly a mohou být změněny samotnými společnostmi, a to buď způsobem deklarativním, či přirozeným během. Evangelní hodnoty tuto „schopnost“ přirozeně postrádají. Křesťanský charakter kulturních a sociálních hodnot nemá co společného s obecnou představou o zkamenělých pilířích jednou ustavených struktur. Miller definuje „**křesťanský charakter**“ jako to, „co

⁶⁸⁹ Viz kapitolu 7. 2. 3. „Krise kultury a její duchovní příčiny“.

⁶⁹⁰ BELL, Wendell. *Human Values, Social Change, and the Future*. In *Traditional Religion and Culture in a New Era*. Reimon Bachika editor. New Brunswick (USA): Transaction Publishers, 2002.

⁶⁹¹ *Ibidem*. s. 130.

⁶⁹² *The Parliament of the World's Religions*, Chicago 1993.

je vyjádřeno ve své plnosti a tvořivé odpovědi Bohu, zjevenému v Ježíši Kristu, v evangeliu a čemu se dostává každodenní společenství s Duchem svatým.⁶⁹³ Termín „ve své plnosti“ je pro nás velmi důležitý. Vyjádření křesťanského poselství v plnosti znamená, že ani obecně křesťanský důraz na individualitu člověka netvoří tuto plnost cele sám. Jak správně poznamenává Miller: „*drsný individualismus zapřičiňuje opomíjení sociálních dimenzí náboženství.*“⁶⁹⁴ Oba extrémny – závislost bez hodnotové základny a „drsný“ individualismus – neodpovídají modelu křesťanské, resp. novozákonní sociálnosti a lásky, o nichž čteme např. v Jan 15, 12 nebo Řím 12, 10. V praktickém hledisku a v našich poměrech je pozitivní závislost a souručenství víry a života nejlépe patrné na duchovní podstatě a struktuře církve českých Bratří. Ti opouštějí nekonečné diskuze teologických debat a nevraživosti vůči jiným církevním útvarům a, jak popisuje J. L. Hromádka, „*důrazníjí křesťanský, Bohu posvěcený život a tudíž praktickou stránku křesťanství; ospravedlnění doplňují posvěcením; jejich oddanost Kristu je zvláště srdečná.*“⁶⁹⁵ Avšak ani u Bratří nenalezneme podobu ideálního společenství a neomezenou sympatii ke kulturnímu životu. To dokazuje Jindřich Halama,⁶⁹⁶ podle něhož postoj Bratří ke kultuře kolísal od „určité rezervovanosti“ a „vztahu velmi kritického“, přes „vzrůst kulturního zájmu“ až k „rozšíření obzoru zájmu na vědy a umění“ v osobě Blahoslavově.

Princip pozitivní závislosti je možné uskutečňovat pouze tam a tehdy, je-li člověku rozuměno a je-li s člověkem zacházeno jako s celistvou bytostí. „Každý pokus, píše Häring, „*rozdělit jeho život do osobní a neosobní sféry směřuje k tomu, aby jeho samého rozložil na dvě poloviny.*“⁶⁹⁷ V případě ruského bolševismu, v současném stavu země Třetího světa a v moderním kapitalismu neexistují evidentní doklady „pouhé“ nespravedlnosti sociálního systému, ale jde zvláště o důkazy absolutní vakace „univerzálního vztahu mezi lidmi“ a nepochopení hodnoty v jejím jádru. Bellem citované důsledky této skutečnosti, tzn. čím dál tím větší neuspokojení biologických a sociálních potřeb, jsou dokladem jak v jistém směru pochopitelné (nikoliv odůvodnitelné) nespravedlnosti sociálního zřízení, tak spíš dokladem programového rozvíjení nespravedlnosti vůči člověku – jednotlivci. Bernhardem Häringem představený model

⁶⁹³ MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965. s. 19.

⁶⁹⁴ *Ibidem*. s. 35.

⁶⁹⁵ HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 429.

⁶⁹⁶ Viz. HALAMA, Jindřich. *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2003. s. 138n a 179n.

⁶⁹⁷ HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než příkázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 100.

„rozdělení člověka na dvě poloviny“⁶⁹⁸ je skvělým obrazem toho, čím by pozitivní sociální závislost být neměla a nemá.

4. 5. 1. 1. Psychologické odstíny pozitivní sociální závislosti

Další odstíny toho, čemu říkám princip pozitivní závislosti a jeho aplikaci v sociálním aspektu kultury, spadají do oblasti psychologie. Kdybychom měli jazykem obecné psychologie označit některé **defektní stavy** kultury v sociální oblasti, pak by jimi rozhodně byl stav, který Erich Fromm nazývá **morální hypochondrii**,⁶⁹⁹ dále sebeláska (zvláště egoismus) a narcismus. Tyto stavy lidské duše, které mají předně svoji duchovní příčinu, neodpovídají tomu, co křesťané nazývají *caritas humani generis*. Této „humanitní, universální“ lásce se na rozdíl od dřívějšího, předkřesťanského chápání nerozumí jen jako předzvěsti lásky, která přijde, nebo jako lásce idealistické či poetické. Právě naopak. Křesťanská každodenní láska má být *caritas humani generis*, nebo alespoň její částí. Nemá být pouze předzvěstí či předobrazem. Jejím právoplatným znakem, nikoliv relativizujícím, zůstává právo na její postupný vývoj, který Häring nazývá „*trvalým obrácením jako cesta k dospělosti*“.⁷⁰⁰ Čas nutný k jejímu nalezení a rozvinutí nenapíná člověka na kolo neuskutečnitelného mravního příkazu. Např. u eticky „mírného“ Häringa se zcela určitě nejedná a jednat nemá o příklad románové utopie. Lidské dějiny, otáčející se kolem Krista⁷⁰¹, dostávají pro tuto pozitivní závislost přesažný rozměr. Křesťan proto nezná a ani se nemůže hlásit k jiné lásce, než je láska Kristova. Sám „zasažen“ **nadpřirozeným**, nemůže se s bližním dělit pouze o **přirozené**.

Závislost v sociální oblasti a potlačení sebelásky má sílu vést každého člověka k aktivně činnému životu. Jacques Maritain píše o **nejnižší hranici hmotné zajištěnosti**, která člověku ještě jakž takž dovoluje rozvoj duchovního života, a odvolává se přitom na Tomáše Akvinského.⁷⁰² Literárně o tomto předpokladu zdařile pojednává Dostojevskij, Charles Péguy, Léon Bloy, Francis Jammes, prakticky jej dokládá náš Franz Kafka, Bohuslav Reynek, Josef Florian, Ladislav Klíma a nalezneme ho i u T. G. Masaryka

⁶⁹⁸ Zdá se mně, že velmi příhodnou evangelní paralelou je text z Mt 12, 22-25 o „vyhánění ďábla ďáblem“; v. 25.: „Protože znal jejich smýšlení, řekl jim: „Každé království vnitřně rozdělené pustne a žádná obec ani dům vnitřně rozdělený obstát nemůže.“

⁶⁹⁹ FROMM, Erich. *Lidské srdce: jeho nadání k dobru a zlu*. Praha: Mladá fronta, 1969. s. 55.

⁷⁰⁰ HÁRING, Bernhard. *Láska je víc než příkázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 74.

⁷⁰¹ Podobně smýšlí i Rio Preisner. Srov. PREISNER, Rio. *Až na konec Česka*. Purley: Edice Rozmluvy, 1987. s. 50n.: „Kristus je cílem všeho dějinného a kosmického pohybu.“

v pojetí „českého humanitismu“. I ta nejmírnější forma sociálního souručenství, jak dobře dokazuje Masaryk, musí odkazovat k dalšímu minimu, které bychom mohli nazvat **minimem duchovním**.⁷⁰³ Vzájemná sociální závislost si s materiální závislostí opravdu nevystačí. Kultura, o které dokonce i Sigmund Freud smýšlí, že „*kulturní element je dán prvním pokusem upravit tyto (lidské, pozn. aut.) sociální vztahy*“,⁷⁰⁴ „upravuje“ lidské vztahy nejsilněji v oblasti duševní. „*Kulturní vykořeněnost*“, o které hovoří jeden z důležitých dokumentů katolické teologie kultury,⁷⁰⁵ sebou přináší následnou vykořeněnost jak v oblasti sociální, tak i pozvolnou ztrátu a nabourávání lidské identity a důstojnosti včetně mnoha úrovní duševního zdraví. Pozitivní závislost v oblasti sociálního souručenství dává nejen správnou a prověřenou **formu** komunikování kulturních hodnot, ale do jisté míry ovlivňuje i **obsah** tohoto sdělování. Vstupuje-li jednotlivec, menší společenství lidí, rodina nebo církve do kruhu vzájemné komunikace,⁷⁰⁶ dochází k určitému intimnímu předání informací o tom, jak to vypadá s naším konkrétním materiálním a duchovním **minimem**. Je tedy na každém člověku, v našem případě na křesťanu, aby našel v sociálním postavení svého bližního inspiraci, jak následně nejúčinněji uplatnit princip Kristovy bliženecké lásky. **Podání ruky bližnímu** či bratrské, přátelské políbení je tedy jakýmsi prazákladním krokem veškeré kultury, resp. inkulturace, kdy Bůh prostřednictvím člověka komunikuje s lidmi na úrovni a takovými způsoby, jakým je každý člověk schopen porozumět.⁷⁰⁷ Podání ruky i bratrské políbení je v biblické tradici, a má tomu být i v dnešní společnosti, jakýmsi synonymem vzájemného požehnání a úcty.⁷⁰⁸ Symbol Hospodinovy ruky, která nasycuje (Žl 104, 28; 145, 16) a nepochybně také ruky jeho Syna, která uzdravuje a křísí (Mt 9, 18.25; Mk 1, 41), má být společným charismatem všech křesťanů, jak vidíme z příkladu Skutků 4, 30: „*A vztahuj svou ruku k uzdravování, čiň znamení a zázraky skrze jméno svého svatého služebníka Ježíše*“.

⁷⁰² MARITAIN, Jacques. *Náboženství a kultura*. Brno: Edice Akord, 1936. s. 32.

⁷⁰³ Srov. MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní*. Praha: Čin, 1946. s. 22.: „V Dostojevského jednom románě několik mladíků rozbírá záhady ekonomického materialismu; někteří mají ohnivě přání stát se Rotšildy. Ale právem jim namítá jeden: „Dobrá, člověk se nají – ale co potom bude dělat?“

⁷⁰⁴ FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 341.

⁷⁰⁵ Jan Pavel II. *Towards a Pastoral Approach to Culture*, čl. 8.

⁷⁰⁶ Srov. CARRIER, Hervé. *Vztahy mezi vírou a kulturou: sociologicko-teologický rozbor*. In Studie č. 100-101. s. 329.: „Náboženskou totožnost posiluje i další jev, že totiž všechny druhy sociální příslušnosti jsou mezi sebou navzájem závislé. Patřit do určité rodiny, farnosti, oblasti, vesnice, do určitého společenského prostředí tvoří jednu velkou a celistvou skutečnost.“

⁷⁰⁷ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Tajemství víry jako model inkulturace*. In Studia Aloisiana. Ročenka Teologické fakulty Trnavskej univerzity, 2003. s. 222.: „...každá inkulturace aktualizuje sklonění se Boha. Slova k člověku na tu úroveň komunikace, již je ten který člověk schopen vnímat a sdílet.“

⁷⁰⁸ Viz Lk 7, 44-45.: „Pak se obrátil k ženě a řekl Šimonovi: „Pohleď na tu ženu! Vešel jsem do tvého domu, ale vodu na nohy jsi mi nepodal, ona však skropila mé nohy slzami a otřela je svými vlasy. Nepolíbil jsi mne, ale ona od té chvíle, co jsem vešel, neprestala líbat mé nohy.“

Vzájemná pozitivní závislost má tedy dosah nejen striktně psychologický, ale křesťanu, potažmo náboženskému člověku vůbec, z něj vysvítá hlavně duchovní rozměr. V tomto případě má pravdu Sigmund Freud, který v psychologickém slova smyslu říká, že „smysl života“, uskutečňovaný na „principu slasti“ (tzn. ryze duševní štěstí), „není v plánu stvoření obsažen“.⁷⁰⁹ Závislost takového „smyslového štěstí“ je maniakálně silná, ale je velmi náchylná se změnit v závislost negativní. Naopak smysl života uskutečňovaný na „principu lásky“ v plánu stvoření je, neboť zde člověk nemiluje a není milován pro „uspokojení“, ale, jak říká Bernhard Häring, lidé „jsou milováni pro ně samé. ... očekáváme své osobní naplnění, které se ovšem nesmí zaměnit s krátkodobou odměnou nebo uspokojením sebe samého“.⁷¹⁰ Zdůrazněná pozitiva vzájemného ovlivňování lidí v kultuře nalezneme u Ladislava Csontos. Společenskost kultury pro něj neznamena pouze „kauzální podmíněnost bytostrých relací mezi kulturou a individualitami, které mají na ni účast“.⁷¹¹ Vzájemná pozitivní závislost a komunikace je na prvním místě obohacením jednotlivce, což má za následek, jak píše Csontos, „rozšíření obsahu své kultury bez toho, že by se změnila její základní zaměření“.⁷¹² Sociální antropologie může samozřejmě učeně a právem odhadovat míru vzájemného kulturního obohacování, tj. jinými slovy může hodnotit vnější úspěšnost inkulturace. V duchovním smyslu kultury je smysluplné hodnotit kvalitu vzájemného obohacení výhradně skrze naplnění lidského bytí v závislosti na naplněném bytí bližního. V případě Solovjovovy myšlenky o „lásce, která zachraňuje svět“, je její snižování na úroveň biologické přitažlivosti rovno **degradaci** člověka do podoby prvoka. Solovjov stále zdůrazňuje, že člověk svým konáním a skutky lásky nevyjadřuje pouze to, co je v něm hmotné a co může poznat empirií, nýbrž v intimních okamžicích vzájemné lásky, chťe nechtě, vyjadřuje „obraz Boží, tj. svébytnou formu absolutního obsahu“.⁷¹³

Křesťanský kredit vnášený do společenství kultury nesešává jen v přínosu intelektuálním (akademickém), nýbrž i v přínosu osobité křesťanské víry každého člověka, která je při zvěstování evangelia na vzájemném praktickém dialogu lásky mezi lidmi naprosto závislá. Hovoří-li Hervé Carrier o „schopnosti otevřeného křesťanského myšlení,

⁷⁰⁹ FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. s. 325.

⁷¹⁰ HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 84-85.

⁷¹¹ CSONTOS, Ladislav. *Úvod do filozofie kultury*. Bratislava: Dobrá kniha, 1996. s. 32.

⁷¹² *Ibidem*. s. 32.

⁷¹³ СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Смысл любви*. Москва: Современник, 1991. s. 149.

ji vypracovávat teologii jako stálé bádání a hledání“⁷¹⁴ mám za to, že vyslovuje **definici** sociálního rozměru křesťanské kultury. Sociálně jednat v kultuře znamená hledat pozitivní hodnoty a následně je předávat s tím vědomím, že já, jakožto „komunikant“ těchto hodnot, jsem nic více a nic méně než Božím obrazem a nástrojem jeho vůle. Silným prvkem křesťanského sociálního myšlení je tedy stálé balancování mezi **pokusem**, abych se stal druhému „**bohem**“, a mezi tím, abych druhého nechal „**na pospas**“ Bohu beze své účinné pomoci. Fenomén lidského duchovního zranění a hříšnosti je v takovém případě až příliš dobře viditelný,⁷¹⁵ ale v žádném případě člověka absolutně nedispenzuje od tvořivého, účinného a služebného života. Tento psychologický odstín vlastní „božskosti“, nebo naopak totální závislosti na Bohu, je znamením správného, resp. nedokonalého sociálního altruismu. Za předpoklad přirozené sociality v kultuře pokládám princip lidské svobody, o němž bude pojednávat následující samostatná kapitola.

4. 5. 1. 2. Sociální odpovědnost – náběh k tématu svobody

Neopomenutelným prvkem křesťanského sociálního života v kultuře je oblast individuální odpovědnosti. Žádné **kolektivum** není a nemůže být zdrojem a nositelem **psychologických odstínů**, jak o nich bylo psáno výše. Církevní a kulturní společenství fungují samozřejmě uvnitř i navenek bez větších problémů, ale těžko bychom v nich zapřeli znak určité strojovosti a umělosti a přisoudili jim dokonalost vnitřního fungování a dokonalost vnějších projevů. Albert Schweitzer si byl této nedokonalosti dobře vědom, a tak se nebál konstatování, že: „*Čím důsledněji se vybuduje organizace, tím silněji se projeví, jako překážka, její vliv na všechno tvořivé a duchovní.*“⁷¹⁶ Jsou to velice silná a statečná slova důrazu kladeného na individuální etiku a podstatu křesťanského personalismu. Myslím, že však ne nepravdivá. Z etického hlediska existuje mravní závazek v hledání a uskutečňování pravdy,⁷¹⁷ která očišťuje „*duše k nepředstírané*

⁷¹⁴ CARRIER, Hervé. *Vztahy mezi vírou a kulturou: sociologicko-teologický rozbor*. In Studie č. 100-101. s. 343.

⁷¹⁵ Srov. RAHNER, Karl. VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1994. s. 151.: „...kultura je však ve své stvořenosti určena všemi existenciálními rysy člověka, konečností, ohrožeností, hříšností, víceznačností, otevřeností vůči nevypočítatelnému, potřebou vykoupení i vykopeností. Není ještě královstvím Božím atd.“

⁷¹⁶ SCHWEITZER, Albert. *Křesťanská sociální etika (Úpadek a nová výstavba kultury)*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1964. s. 38.

⁷¹⁷ Srov. Přís 23, 23.: „Pravdu získej a nekupči moudrostí, kázní a nerozumností.“ Srov. Jan 3, 21.: „Kdo však činí pravdu, přichází k světlu, aby se ukázalo, že jeho skutky jsou vykonány v Bohu.“ Srov. Ef 4, 25.: „Proto zanechte lži a mluďte pravdu každý se svým bližním, vždyť jste údy téhož těla.“ Srov. 1 Tim 2, 4.: „To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.“

bratrské lásce“ (1 Petr 1, 22; srov. Jan 13, 34). Tímto hledáním je člověk odpověden nejen samotnému Hospodinu, ale v dimenzi lidského společenství a souručenství je tímto hledáním povinen vůči bližnímu. Má povinnost ukazovat sebe svým bližním v **reálném obrazu své bytosti**. Má povinnost učinit své dobré i zlé stránky mravního života **zjevnými** a usnadnit tak ostatním orientaci. Tato křesťanská „evidenc“ zahrnující v sobě „obežetnost a bezelstnost“ je podle evangelisty Matouše „*údělem Ježíšových učedníků*“ (Mt 10, 16). Tyto povinnosti a úkoly však nejsou možné, nebo jen velmi těžko uskutečnitelné bez citelného vědomí zabezpečené vlastní existence. Konstituce *Gaudium et spes* spojuje výslovně kvalitu sociálního života jednotlivce s odpovědností, kterou takový jedinec cítí vůči Bohu, sobě a bližnímu.⁷¹⁸ Ztracená lidská důstojnost nejen že rozleptává vnitřní mravní integritu a devaluje projevy **vnější svobody**, ale může stát také za stavem, kdy člověk začne pochybovat o velikosti své **vnitřní svobody**, a tak se mu vůbec pojem odpovědnosti i jeho vlastní život rozplynou do nepochopitelná. Slovem, ztrácí víru.

S pevností vnitřní svobody musí každý člověk zápasit sám, neboť tak musí konat i ve věcech osobní víry. Kvalita vnější svobody je však takovou etickou kategorií, se kterou mají co dočinění všichni lidé. Kultura potřebuje vnitřní svobodu a po vnější svobodě⁷¹⁹ toužit musí,⁷²⁰ neboť pouze to, co je ovocem lidské svobodné vůle – včetně sociálního podhoubí té které společnosti – je hodno všeobecné úcty, pokory a ocenění; nezáleží na kvantitě, ale na kvalitě. Investovat do společné věci vnitřní život, slovy Alberta Schweitzera: „*vnitřní život, který pozbývá svého bohatství a své mnohotvárnosti*“,⁷²¹ je investicí s nejistým výsledkem a odpovědností spíše rozporuplnou. V takovém

⁷¹⁸ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 31.: „... k popsanému smyslu pro odpovědnost člověk sotva dospěje, jestliže mu životní podmínky nedovolí, aby si uvědomil svou důstojnost a plnil své povolání obětavou službou Bohu a bližnímu. Lidská svoboda často slábne, když se člověk dostává do krajní nouze; upadá i tenkrát, když se člověk oddává příliš pohodlnému životu a uzavírá se jakoby do krásné ulity. A naopak sílí, jestliže člověk přijímá nevyhnutelné obtíže společenského života, bere na sebe mnohotvárné požadavky lidského soužití a zavazuje se k službě lidskému společenství.“

⁷¹⁹ Je pravda, že i kultura vznikající v dobách nesvobody, vytvářela a vytváří hodnoty a byla kulturou cennou. Ideálem je však taková kultura, z jejichž hodnot mohou čerpat všichni lidé, taková kultura, která se stane místem života pro ty, kdo v ní chtějí žít, nikoli pro ty, kdo v ní chtějí žít a v ní poznávat Boha, ale nemohou. Je více než samozřejmé, že kultura „*gñét*“ se po svém „osvobození“ obyčejně stávala obrodnou silou kultury majoritní. Její kvantita a poměrně malá rozšířenost a známost v sobě skrývaly jakousi „koncentrovanou“ kvalitu.

⁷²⁰ *Gaudium et spes*, čl. 59.: „Kultura vyplývá přímo z rozumové a společenské povahy člověka, a proto k svému rozvoji stále potřebuje náležitou svobodu a oprávněné možnosti jednat podle vlastních zásad. Právem tedy vyžaduje úctu a těší se jisté nedotknutelnosti, pokud ovšem zachovává práva osoby, jednotlivých společenství i celé společnosti v mezích, které ukládá všeobecné dobro.“

⁷²¹ SCHWEITZER, Albert. *Křesťanská sociální etika (Úpadek a nová výstavba kultury)*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1964. s. 38.

společnosti, kde se jednotlivé mravní názory, ideje a koncepce mohou střetnout s koncepcemi ostatních lidí, existuje reálná a opodstatněná naděje, že ty hodnoty, které obostojí v časově rozsáhlé debatě, budou investovány do kultury nikoliv pro svoji dokonalost, ale pro **společné (obecné) přesvědčení** o jejich dobré „kondici“ a zdárné síle pro nadcházející cestu kulturou. A protože teologie kultury hovoří o kultuře také jako o božsko-lidském tvoření, které je neustále poháněno dynamikou pokroku,⁷²² je pochopitelné, že za dynamikou a sdílením sociálních hodnot kultury stojí nerozdílně jednotlivci i společnost. Za pozornost stojí J. B. Součkův názor, který považuje kulturu za „abstraktum“,⁷²³ jež hovoří k člověku zcela jinou řečí než Boží Slovo. Tím, a samozřejmě právem, zdůrazňuje omezenou roli a dosah kultury, ale také říká, že kultura, která chce smysluplně a jednoznačně hovořit k druhému a být slyšitelná (evidentní), musí být i coby „abstraktum“ co nejvíce přirozená a navenek účelná. Schweitzerova pozice je shodná. „Člověk se musí obhájit v přírodě i proti přírodě a právě tak mezi lidmi a proti lidem.“⁷²⁴ Skrze kulturně tvořícího a žijícího člověka promlouvá Hospodin, a promlouvá tak i do toho, jakou kvalitu sociálního citění v kultuře nalezneme.

Na rozdíl od „klasických“ predispozic **umění**, které má podle různých teologických škol **odlišné poslání**,⁷²⁵ je kultura skutečností mnohem jednoznačnější, logičtější, a tudíž pro širší společnost pochopitelnější. V kultuře se stává tvořícím (umělcem) každý člověk a skrze každého člověka promlouvá v kultuře také Bůh. Dávnověce hledaným ideálem kultury je skutečnost, abychom v ní nechali více promlouvat Boha v Duchu svatém, neboť ten je, jak píše Mariasusai Dhavamony, „příčinou a zdrojem veškeré komunikace a hybatelem inkulturace“.⁷²⁶ V sociální sféře kultury je proto právem připomínán Duch svatý⁷²⁷ jako Duch života a zdroj živé vody.⁷²⁸ Tohoto Ducha vlastní všichni pokřtěni v Krista; a společnost věřících v Kristu s sebou nese skrze Ducha neodmyslitelně i konotaci sociální – totiž **koinónii**. Láska je v koinónii samozřejmě uplatňována také tehdy, víme-li, jak píše Ernst Troeltsch, že: „Pokud někdy existovala rovnost (equality),

⁷²² Ať není slovo pokrok chápáno ani v náznaku jeho nedávné totální profanace.

⁷²³ SOUČEK, J. B. *Slovo Boží a tvořící člověk*. Praha: Kalich, 1944. s. 5.

⁷²⁴ SCHWEITZER, Albert. *Křesťanská sociální etika (Úpadek a nová výstavba kultury)*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1964. s. 42.

⁷²⁵ Viz. jednotlivá hesla v oddíle B.

⁷²⁶ DHAVAMONY, Mariasusai. *The Christian Theology of Inculturation*. In *Inculturation Gospel and Culture*. Řoma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995. s. 38-39.

⁷²⁷ O Duchu svatém jako svorníku kulturního tvoření hovoří stejnou řečí Albert Schweitzer v kapitole 7.

⁷²⁸ 2. 1. „Podstata kultury“ a Paul Tillich v kapitole 7. 3. „Autonomie, heteronomie, theonomie“.

⁷²⁸ Srov. Jan 7, 38.: „Kdo věří ve mne, proudy živé poplynou z jeho nitra, jak praví Písmo.“

existovala, podle protestantismu, pouze ve stavu nevinnosti v Ráji.⁷²⁹ Zatímco nerovnost je danost, stav a neměnnost, je láska naproti tomu pohyb a akt. A jediné věci v pohybu jsou věcmi, které mají naději přetrvat. Nositelem naděje je v dobré míře i solidarita Troeltschovy „světské nerovnosti“.

John J. McDermott zastává podobnou pozici jako H. Richard Niebuhr nebo Emil Brunner. „Kristus“, říká McDermott, „je více než kultura“.⁷³⁰ Spojení lidí v Kristu však nemůže probíhat tak, aby k němu docházelo „nad“ kulturou či mimo ní. Samotná kultura je místem setkávání a místem jedinečné realizace všech náboženství. Již v kapitole „O kultovní úloze kultury“ byl kladen důraz na její všelidský rozměr, který může v roli určité bohopocty zcela mimořádným způsobem spojovat jednotlivá náboženství, a tak naplňovat i ty nejširší hranice praktického ekumenismu. Sociální dimenze kultury je tedy „praktickým ekumenismem“ náboženství, a její zosobnění nelze nalézt nikde lehčeji a lépe, než v ryzě humanistickém prosazování lidských práv, lidské důstojnosti a všeobecného míru a pokoje v rozměru společenské sekularity. Společné setkávání lidí v kultuře je obohaceno převážně individuálním, subjektivním chápáním dobra a toho, co znamená „dobrý život“. Jsem s Davidem Hollenbachem⁷³¹ toho názoru, že křesťanský vklad do této společné věci je teologicky zřetelně charakteristický, tj. úctyhodný pro svoji **kladnou roli**. I když není vztah člověka a dobra v křesťanských společenstvích pojímán shodně, je možné říci, že snaha o dobrý život stojí na takových základech, které jsou středem veškerého pozitivního humanistického konání⁷³² ve společnosti.

Sociální živel v kultuře jde poněkud „klikatějším“ směrem. Upozorňuje-li proto Hans Küng na problém společných hodnot různých náboženství a politických systémů, vyslovuje následně jednu důležitou myšlenku, bez které se křesťanský aktivní sociální život v kultuře dít nemůže. „*Humanum (lidské)*“, píše Küng, „*bude zachráněno právě tím, že je budeme chápat jako zdůvodněné v „divinum“ (božském). Ukázalo se: Pouze nepodmíněné je s to bezpodmínečně vést k povinnosti, pouze Absolutní dokáže absolutně*

⁷²⁹ TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress: A historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Boston: Beacon Press, 1958. s. 150–151.

⁷³⁰ McDERMOTT, John J. *Christ and Culture*. In *Inculturation Gospel and Culture*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995. s. 103.

⁷³¹ HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. s. 166.: „Náboženské chápání dobrého života může hrát důležitou roli ve formování pozadí kultury.“

zavazovat.⁷³³ Jde tedy v podstatě o setkání lidí (v Absolutnu) a jejich kooperaci, ale nikoliv nad kulturou, ale v ní, prostřednictvím takových možností, které je schopna kultura nabídnout. „Práva vztahující se k hodnotám mravním a kulturním“,⁷³⁴ která požaduje encyklika *Pacem in terris* pro každého člověka, jsou právy, ze kterých přirozeně vyrůstá podmíněná povinnost se o tato práva dělit, vyžadovat je pro druhé a dopřávat je druhým.⁷³⁵ Hledání společného dobra není jen důkazem „domluvené“ velkomyslnosti, ale je přirozeným předpokladem společného soužití a přirozené formy odpovědnosti. Nejdůležitější z etických hodnot – láska, svoboda, spravedlnost a pravda patří sociálnímu rozměru jaksi vlastnický. Kultura, o které Paul Tillich napsal, že je „formou náboženství“, je její formou i v oblasti sociální. Naplnit tuto formu je úkolem všech náboženství, které chtějí kulturně existovat. Je výzvou. Výzvou k naplnění vlastní svobody a rozhodnutí, jak jednat s každým jednotlivým životem na této zemi a jak jej účinně milovat. Na pozadí válečných událostí 20. století hovoří Bernhard Häring o kvalitě inter-personálních vztahů, které velice přesně říkají, kým člověk je, kým není, kým být chce a kým být nechce a nesmí. „Člověk chce být víc než jen kolečkem ve stroji a víc než jen členem účelového společenství. Kdykoli je viděn a používán jen účelově, cítí se odcizený, ohrožený, ztracený. Chce být uznáván jako osoba.“⁷³⁶ Toto nevyslovené přání obecného člověčenství má stát u počátku realizace sociality ve společnosti.

Rosalie Osmond překračuje naše tázání po smyslu a podobě sociality v kultuře a ptá se na pozadí svých zkušeností z *Church of England* zcela přímo: **křesťanství nebo kultura?**⁷³⁷ Samá nesdílí toto antitetické pojetí, ale objevuje jej u svých současníků a také v církvi na místech, která by měla být o kultuře a křesťanství obeznámena *quam primum* a co nejlépe. Tragédii nepochopení toho, co je církev, co kultura a jaký je jejich vzájemný vztah, situuje Osmond do jasného výměru, že mezi oběma - kulturou a církví - existuje „vzájemná souvislost“ (interconnection).⁷³⁸ Doloženým výzkumem dokládá, že přirozené spojitosti mezi církví a kulturou přestává být rozuměno. Jako spisovatelka velmi dobře ví a

⁷³² GORRINGE, Timothy. *Furthering Humanity: A Theology of Culture*. Aldershot: Ashgate, 2004. s. 29.: „Co může kultura přidat, je důraz na harmonickou dokonalost, vyvíjející všechny stránky naší humanity.“

⁷³³ KÜNG, Hans. *Světový étos; Projekt*. Zlín: Archa, 1992. s. 86.

⁷³⁴ *Pacem in terris*, čl. 12 a 13.

⁷³⁵ Srov. význam slova „civilis“ v kapitole 2. 1. 19. (r) „Kultura je více než civilizací. Má jinou podstatu a jiné prvky“.

⁷³⁶ HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 97.

⁷³⁷ Srov. OSMOND, Rosalie. *Changing Perspectives Christian Culture and Morals in England Today*. London: Darton, Longman & Todd, 1993. s. 55–79.

⁷³⁸ *Ibidem*. s. 78.

následně prezentuje, že před ztrátou vědomí o nutnosti křesťanské sociality v církvi a v kultuře, přichází **pozvolně** průvodní „otřesy“ a projevy tohoto problému v literatuře, umění a divadle, tedy v místech a u lidí s velkou citovou, psychickou a fyzickou investicí. Podobné průvodní jevy vzájemného rozštěpení křesťanství a kultury má na mysli také Enrique Dussel, když říká, že „*kultura je symbolická poiesis nebo plod, spirituální vyjádření materiálního výtvoru*“.⁷³⁹ Nedostatek neboli privace kultury a jejích hodnot proto nikdy nezůstává bez následků. „Nemít“ kulturu či nebýt účasten na kultuře je stavem s morálními konsekvencemi, což je pochopitelně nejsnáze viditelné při nedostatku (privaci) křesťanské sociální nauky v praxi. „*Nedostatek kultury*“, píše Dussel, „*je také příčinou bolesti, utrpení a nerovnosti*“.⁷⁴⁰ Spojení duchovního s materiálním (u Dussela: *symbolic poiesis and material poiesis*) evokuje vzájemnou závislost kultury a duchovního a sociálního života člověka. Negativní i pozitivní důsledky kultury proto nelze nalézat jen v jednotlivých specifických oblastech společenského, občanského života, např. v chudobě či v nedostatku prosazování lidských práv. Nemocná a zničená kultura⁷⁴¹ se projevuje ve všech oblastech lidského života; a tam a tehdy, kde vystupuje život plně ve svých emocích, nenalezneme pokaždé jeho nejvýraznější odraz v literatuře, umění či na divadle, ale nalezneme jej stejně, ne-li předně i v každodenním životě společnosti a církve.

Duchovní a materiální dimenze kultury, o kterých byla řeč výše, jsou bezprecedentně a ryze přítomny v křesťanském chápání kultury *en bloc*. **Nemocná kultura** (kultura smrti v mnoha komentářích Jana Pavla II.) není v křesťanském pojetí jen důkazem absence institutu účinné lásky ke světu a bližnímu (*materiální dimenze*), ale může také hrát významnou roli v etickém hodnocení těchto nedostatečných skutků pomoci a solidarity, což může (v náboženském pojetí katolíků a pravoslavných) mít vliv na vlastní spásu věřících křesťanů (*duchovní dimenze*). Ačkoliv by většina protestantských teologů nepřijala tezi o vlivu kulturního a sociálního života na lidskou spásu, je v novodobém charismatu protestantských církví časté, že k osobnímu pojetí a prožívání **spásy skrze víru** přistupuje viditelná *fidex efficax*, skrze niž by si, jak píše Max Weber: „...*člověk dobrým konáním ověřoval jistotu spásy*...“⁷⁴² Jinými slovy, i víra jako absolutní hledisko protestantismu zahrnuje do svého pojetí spásy a věčného soudu to, co je lidským dílem

⁷³⁹ DUSSEL, Enrique. *Ethics and Community*. Tunbridge Wells: Burns & Oats, 1988. s. 200.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, s. 64.

⁷⁴¹ Theodor Adorno je toho názoru, že kultura trpí poškozováním tehdy, je-li plánována a spravována. Stejný názor bude velmi zřetelně patrný v kapitolách o Albertu Schweitzerovi. Srov. ADORNO, Theodor. *The Culture Industry: Selected essays on mass culture*. London: Routledge Classics, 1991. s. 108.

jakkoliv dobrým, tedy i kulturu a její sociální rozměr vybudovaný a uskutečněný samým člověkem.⁷⁴³ Albert Schweitzer nazýval spojení materiální a duchovní dimenze kultury „*etickým ideálem rozumu*“, které je samo o sobě účelné a podle plánu.⁷⁴⁴ Křesťanu se takový účel jasně spojuje s Bohem. Člověku jiného náboženství pak s jeho bohem, potažmo „nejvyšším dobrem“. Člověku bez víry rezonuje tento účel ve svědomí s dobře prožívaným životem.⁷⁴⁵ Syntéza materiální a duchovní dimenze kultury, pokud se podaří, ukazuje především na správné chápání podstaty kultury a její podstatu stále znovu re-kvalifikuje. Obvykle je pokládán jakýkoliv předmět za kulturní tehdy, je-li schopen trvalého přežití a vede-li k obohacení člověka zvláště v jeho duchovním životě. Nedostatek sociální struktury v kultuře spojuje např. Dussel přímo s „*příčinou bolesti a utrpení*“.⁷⁴⁶ Obojí, bolest i utrpení, **neznamenají** člověku křesťanského vyznání znamení zániku, a to znamení zániku trvalého a dokonalého. Jsou součástí jeho života. Také skrze ně poznává Boží vůli, také skrze ně dokáže Boha milovat. Domnívám se, že křesťanské očekávání „*zjevení Božích symů ve slávě*“ (Řím 8, 19-22), které se děje, jak čteme, v bolesti a sténání, musí být na zemi provázeno takovou obecnou kulturní prací, jež za sebou vytváří sociální společnost **svobodných lidí**, která je ale i v tom nejlepším případě **společností se znaky vnitřního porušení a nedorozumění**.

4. 6. Kultura a dimenze křesťanské svobody

Pohlédneme-li na jednotlivé body abecedy kultury, našli bychom jen málo jejích liter, které by nebyly pevně spjaty s požadavkem plného, silného a svobodného lidského rozhodování. Kultura jako lidské tvoření Boží milostí provázené, nalézá a situuje vlastní hodnotu právě v jedinečném rozhodování jednotlivce, který pozitivní hodnotu tvoří, přijímá, aktualizuje a komunikuje. Je za ní zodpovědný a bude za ní skládat účty; podobenství o hřívnách je toho nejlepším dokladem.⁷⁴⁷ Nesvobodný člověk přistupuje ke kultuře jako k instrumentu, kterým dosahuje toho, co právě dosáhnout může i při

⁷⁴³ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 301.

⁷⁴⁴ Srov. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 146.: „Věra podrobuje lidské zájmy, myšlenky i kulturní statky věčnému soudu.“

⁷⁴⁵ SCHWEITZER, Albert. *Křesťanská sociální etika (Úpadek a nová výstavba kultury)*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1964. s. 45.

⁷⁴⁶ Srov. *Lumen gentium*, čl. 17.: „...aby žádné dobré símě, které se najde zaseté v lidských srdcích a myslích nebo ve vlastních obřadech a kulturách národů, nejenom nezahynulo, nýbrž bylo ozdraveno, povzneseno a zdokonaleno k oslavě Boha, k zahanbení ďábla a ke štěstí člověka...“

⁷⁴⁷ DUSSEL, Enrique. *Ethics and Community*. Tunbridge Wells: Burns & Oats, 1988. s. 64.

⁷⁴⁸ Srov. Mt 25, 14-30; Lk 19, 11-27.

svých omezených (nesvobodných a nedokonalých) možnostech. Takový člověk svobodu neužívá, ale používá. Křesťanská kultura je však víc a žádá víc. Teologickými valencemi svobody, jak jej známe z katolické, východní (Berďajev, Evdokimov, Iljin) a protestantské teologie (Luther, Calvin, Barth, Tillich, H. R. Niebuhr), se budou zabývat samostatné studie o jednotlivých autorech. Konstatování, že rozdílné konfese křesťanských církví pokládají „svého“ člověka za duchovně (vnitřně) svobodného, je nezpochybnitelným, ale převážně radostným faktem, který vlastně sám osvobozuje a člověku ulehčuje.

Duchovní svoboda, o níž bude řeč zvláště u Berďajeva, znamená pro křesťana výhradně svobodu přijímanou od Boha, tedy skrze Slovo a evangelium, přičemž např. teologie osvobození jiné než osvobození ve jménu evangelia⁷⁴⁸ nezná. Rozumí se samo sebou, že cesty k uvědomění si vnitřní duchovní svobody jsou různé. Její dosažení, v každém případě uskutečněné v Kristu, pak dovoluje, aby člověk z této svobody a díky této svobodě lidsky svobodně tvořil. Nemusí svými skutky znovu potvrzovat víru ve vnitřní osvobození (Luther), ale nemůže své skutky také zastavit a nedbat jich (Mt 5, 16; 1 Petr 2, 12). Každý z těchto činů má svůj jasný a zřetelný motiv – lásku a úctu ke Kristu, který osvobodil a osvobozuje, a lásku k člověku, jemuž je třeba sloužit nezištně. Konání skutků bez těchto motivů považují evangelní texty za varování hodné (Mt 6, 1; 23, 5; Kol 3, 23-24).

4. 6. 1. Podněcování Kristem ... Ve jménu svobody

Mravní život je nemožný bez osnova a řádu, v jehož optice lze eticky pohlížet na to, co jde nikoliv pouze *contra moralitatem*, ale spíše mravně *contra humanitatem*. Pro křesťana je realizace mravního života nemožná bez řádu přirozeného a nadpřirozeného. Oba jsou člověku nejen vodítkem jejich života, ale konec konců jsou i jeho východiskem. Z Kristovy radostné zvěsti je **povolání ke svobodě** (Gal 5, 1.13; 4, 26.31; 1 Kor 7,22; 2 Kor 3, 17) nepochybně skutečností, která má hýbat křesťanským životem v jeho každém okamžiku. Ježíš nepřišel svobodu pouze slavnostně ohlásit, ale jak čteme u evangelisty Lukáše, přišel, aby „*propustil zdeptané na svobodu*“ (Lk 4, 18; srov. Jan

⁷⁴⁸ Srov. CARRIER, Hervé. *Vztahy mezi vírou a kulturou: Sociologicko-teologický rozbor*. In: Studie č. 100–101. s. 340.: „I my musíme uznat, že osvobození se stalo nutností naší doby. Jako křesťané však tvrdíme, že osvobození musí přinést člověku i duchovní obohacení, jinak by nebylo možno mluvit o osvobození ve jménu evangelia.“

8, 32, 36; Iz 61, 1-2). Svoboda **pro** člověka, chápaná jako jedinečný dar Kristova spasitelského díla, by měla být člověkem adoptována jako nejradostnější a nejmilejší věc; měla by být adoptována jako milované dítě. „*Tu svobodu*“, čteme v listu Galatským, „*nám vydobyl Kristus*“ (Gal 5, 1).⁷⁴⁹ Otrocké jho, přede kterým nás autor listu varuje, můžeme charakterizovat jako jho, resp. znamení ne-řádu a chaosu. Ježíš tak usměrnil mravní život křesťana ne co do jeho pestrosti a vrstevnatosti, ale **určil mu směr**, kterým se mravně vyplatí jít a který podporuje lidskou integritu - mravní, psychickou i tělesnou. Slouží člověku k celostnímu rozvoji jeho duchovní podstaty. Řád svobody je tedy ku pomoci, nikoliv k tomu, aby jej člověk překonával a jemu se bránil. Ostatně například Paul Tillich je toho názoru, že člověk nemůže odvrhnout svoji mravnost ani tehdy, kdyby po tom toužil.⁷⁵⁰

Kristova svoboda, kterou nabízí a uděluje člověku, je tedy vpravdě východiskem lidského života a jeho nejdárnějším řešením. Toto východisko – „*spása a poznání pravdy*“ (1 Tim 2, 4; 2 Tim 3, 7) však přirozeně evokuje dva obrazy svobody: 1. svobodné Boží vyvolení, které nezáleží na skutcích (Řím 8, 29; 9, 11) a 2. lidskou osobní svobodu a z ní plynoucí volbu **života**, nebo **smrti** (Dt 11, 26nn; 30, 15–20). Odpovědné a těžké mravní rozhodnutí pro svobodu a život odpovídá „*těsné bráně a úzké cestě*“ (Mt 7, 13-14; Lk 13, 24), které Kristus dává člověku na výběr. Volba a svobodné rozhodnutí (srov. Sir 15, 11.15)⁷⁵¹ je typické nejen pro dimenzi nadpřirozenou, tj. lidskou spásu, ale také pro dimenzi pozemskou - kulturu a lidské tvoření.⁷⁵² Na platnosti „*tvůrčí svobody*“ a „*svobody prvotního tvůrčího okamžiku*“ trvá velmi striktně Nikolaj Berďajev.⁷⁵³ Křesťan v tomto formálním rozdělení nehledá nějakou antitetickou zvláštnost a nonsens, naopak. Příklad **apoštola Pavla** je jen jeden z mnohých. Jeho rozhodnutí jít za Kristem (Sk 22, 6-10) neznamená, jak se domnívám, nic jiného, než že Pavel a) odevzdává vlastní spásu do rukou toho, kterého uslyšel a kterému uvěřil, ale rovněž b) že Pavel svobodným rozhodnutím jít za Ježíšem nastupuje

⁷⁴⁹ Srov. Jan 8, 36.: „Když vás Syn osvobodí, budete skutečně svobodní.“

⁷⁵⁰ Srov. studii o teologii kultury Paula Tillicha v kapitole 7. 3. a jejích podkapitolách.

⁷⁵¹ Verš 11: „Neříkej: „Hospodin zavinil, že jsem odpadl“; on přece nedělá to, co nenávidí.“ Verš 15: „Chceš-li, můžeš plnit přikázání a zachovávat věrnost podle libosti.“

⁷⁵² Aktivní prvek svobody, kterou člověk jako příjemce rozvíjí, chrání, cizeluje, třídí a zvěstuje (předává, komunikuje) tvoří ústřední motiv *Listu Filemonovi*. Můžeme zde totiž v „přímém přenosu“ pozorovat, jak se svoboda Božího dítěte stává vůdčím duchem společenských struktur a života, přičemž pomalu, ale jistě nastoluje nové chápání personality člověka. Vnitřní svoboda Filemonova a Onezimova předpokládá rozvíjení vnější svobody, jež je v tomto případě zase zcela závislá na Filemonově „*věře v Pána Ježíše*“ a na jeho „*lásce ke všem bratřím – svatým*“ (*List Filemonovi* 5).

⁷⁵³ Viz. kapitolu 6. 2. 1. „Kultura jako zotročení a vábení kulturních hodnot (ad 2)“.

zcela novou a dosud neznámou cestu tvoření (vzdělávání), která okamžik za okamžikem pomalu, avšak jistě vytváří novou civilizaci a novou kulturu s hodnotami, které plně závisí na Bohu i na člověku, tedy na tom, jak Pavel Boha poznal, jak mu porozuměl a jak porozuměl také svému vyvolení. Po uskutečněných cestách apoštolů a jejich kázání Božího slova se země navždy mění v krajinu, kde byl slyšen samotný Hospodin ve svém Synu. Jeho ozvěna je tam posud prostřednictvím cest každého z křesťanů. To, co požadoval Jacques Maritain, tedy: „rehabilitaci kultury v Bohu“,⁷⁵⁴ je jedinečným a pravdivým vzkříšením toho, co bylo kdysi ustaveno jako **tvoření kultury v Bohu**. Tímto svobodným tvořením je člověk schopen s obzvláštní pravdivostí a vědomím vlastní odpovědnosti zpívat Bohu chválu, jak kupříkladu čteme u Pavla Evdokimova.⁷⁵⁵

Oproti Hannah Arendtové, které se zdálo beznadějně⁷⁵⁶ položit si otázku „co je svoboda?“,⁷⁵⁷ je pozice křesťanského „hledače“ svobody o poznání jednodušší. Je snazší přinejmenším v tom smyslu, je-li taková otázka beznadějná, či naopak plná naděje. Myslím si, že druhá verze odpovědi je logičtější a správnější. I kdyby si křesťan zjednodušil odpověď na tuto otázku do sousloví: „svoboda je Ježíš Kristus“, nebo „svoboda je v Božím Slově“, a ani v jednom případě by nechyboval, jevílo by se mu takové tázání jako nadějeplné a samo o sobě osvobozující. Z tohoto důvodu směřuje (měl by) křesťan vše, co je dílem jeho rukou a myslí ke Kristu – Slovu,⁷⁵⁸ neboť jen tak

⁷⁵⁴ MARITAIN, Jacques. *Humanismus svatého Tomáše Akvinského*. In *Souvislosti* 3/1991. s. 65.

⁷⁵⁵ Srov. EVDOKIMOV, Paul. *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*. Redondo Beach: Oakwood Publications, 1996. s. 71.: „...člověk bude zpívat slávu svého Pána skrze všechny kulturní prvky, které projdou ohněm konečného očišťování.“

⁷⁵⁶ O beznadějnosti, resp. nadějnosti tázání po svobodě by mohli hovořit myslitelé, kteří povýšili lidskou svobodu na absolutní hodnotu. Jean-Paul Sartre a Friedrich Nietzsche, třebaže nesnesli, aby byla lidská svoboda omezována kýmkoliv včetně Boha, vložili naději tázání se po svobodě „alespoň“ do vlastních rukou. Byli garanty a původci naděje v té síle, kterou v sobě dokázali zmobilizovat. Srov. *Gaudium et spes*, čl. 20.: „Moderní ateismus se často vyskytuje ve formě soustavy, která mimo jiné dovádí požadavek svéprávnosti člověka tak daleko, že vznáší námitky proti jakékoli závislosti člověka na Bohu. Vyznavači takového ateismu tvrdí, že svoboda záleží v tom, aby člověk byl sám sobě cílem, jediným strůjcem a tvůrcem své historie; podle jejich názoru to nelze sloučit s uznáním Pána, původce a cíle všech věcí, nebo to alespoň činí takové tvrzení zcela zbytečným. Tuto nauku může podporovat pocit moci, který člověku dodává dnešní technický pokrok.“

⁷⁵⁷ ARENDTOVÁ, Hannah. *Krise kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 65.

⁷⁵⁸ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 41.: „Žádným lidským zákonem se nemůže tak dobře zabezpečit osobní důstojnost a svoboda člověka jako Kristovým evangeliem, svěřeným církvi.“

má naději, že alespoň nepatrné z toho, co vytvořil, dojde u Boha konečného uznání.⁷⁵⁹
 Naděje ho v jeho tvoření nemůže mást (Řím 5, 5).⁷⁶⁰

Svoboda jako lidské východisko, o které bylo řečeno, že je nadějeplná, zůstává pravou a jedinečnou svobodou pouze ve svém **duchovním smyslu**. Podstata křesťanské svobody tkví v této duchovní rovině, neboť, jak dokládá Emerich Coreth, svoboda je primárně věcí konečného lidského ducha.⁷⁶¹ Jedině z osvobození ducha může vzejít osvobození rázu společenského a politického. John Stott ve svých definicích svobody příkladně nevystupuje z přesvědčení, že svoboda od Boha se prvně týká výhradně lidského ducha.⁷⁶² Je pak ale například H. Richard Niebuhr práv konstatovat, že: „*Historie naší kultury ilustruje v nesčíslných podobách tuto závislost naší svobody na důsledcích, které jsme si nevybrali.*“⁷⁶³ Niebuhr je nepochybně v právu, neboť ví a věří, že celá struktura lidské vnitřní svobody a vykoupení a odpuštění hříchů pochází od Boha, který jako Tvůrce řádu tvoří řád svobody, ale je také ve svém Duchu zdrojem utišení a odpuštění. Ne my jsme si vybrali Boha, ale Bůh si vybral nás, zněl by komentář k Niebuhrovým platným tezím o svobodě. Ten, kdo ví a věří, že: „*Přijde ze Sióna vysvoboditel*“ (Řím 11, 26), také ví a věří ve svobodu s jejími hranicemi a omezeními. Nejinak také smýšlí o kultuře, která coby „produkt ducha“ podléhá stejným zákonům jako duch. Kultura však k tomu ke všemu bývá ještě korumpována okolnostmi, které se vymykají lidskému počátečnímu úmyslu tvořit, vymykají se rozumu a svědomí. Tuto skutečnost pravdivě pojmenovává Niebuhr: „*Neděláme svá svobodná rozhodnutí pouze v závislosti na počátcích (origins), mimo naši kontrolu, ale také v závislosti na důsledcích, které nejsou v naší moci.*“ I když je však člověk ve svých silách slabý⁷⁶⁴ a jeho tvoření je nedokonalé a někdy také přímo jdoucí *contra*

⁷⁵⁹ Srov. RATZINGER, Joseph. *Víra, pravda, kultura: Zamyšlení nad encyklikou Fides et ratio*. In *Communio* r. 4., č. 2 (2000). s. 183.: „...směřování kultur k Božímu Logosu, který se v Ježíši Kristu stal tělem“

⁷⁶⁰ „A naděje neklame, neboť Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán.“

⁷⁶¹ CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. s. 97.: „V tom je rozhodující základ a důkaz lidské svobody, totiž v bytostné povaze konečného ducha, již lze objasnit metafyzickou bytostnou strukturou lidské svobody.“

⁷⁶² STOTT, John. *The Contemporary Christian: An Urgent Plea for Double Listening*. Leicester: InterVarsity Press, 1992.: s. 48.: „svoboda od viny“, s. 49.: „svoboda od sebe samého“, s. 50.: „svoboda od strachu“

⁷⁶³ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 250.

⁷⁶⁴ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 31.: „Lidská svoboda často slábne, když se člověk dostává do krajní nouze; upadá i tenkrát, když se člověk oddává příliš pohodlnému životu a uzavírá se jakoby do krásné ulity. A naopak sílí, jestliže člověk přijímá nevyhnutelné obtíže společenského života, bere na sebe mnohotvárné požadavky lidského soužití a zavazuje se k službě lidskému společenství.“

libertatem,⁷⁶⁵ nezbytnost lásky, hodnoty a dobro, o nichž hovoří H. R. Niebuhr,⁷⁶⁶ jsou nejjistějším (nikoliv absolutně jistým) svorníkem, který ukazuje k jediné a pravé svobodě – k Pánu Ježíši Kristu.⁷⁶⁷

Je to *παρησία* – „otevřenost řeči, svoboda slova, neohroženost, upřímnost (vůči lidem), radostná důvěra (vůči Bohu)“,⁷⁶⁸ která je nejkrásnějším dědictvím duchovní svobody, dědictvím, bez něhož je i všechno lidské kulturní tvoření zcela nemyslitelné. Že toto tvoření podléhá ideálu a zpětné vazbě v podobě **pravdy** (pravosti poznávaného, pravosti utvořeného), je nezpochybnitelným poselstvím 1 Petr 2, 16: „*Jste svobodni, ale ne jako ti, jimž svoboda slouží za plášť nepravosti, nýbrž jako služebníci Boží.*“ a 1 Petr 2, 19. Korintští gnostikové jsou dobrým příkladem, jak byl pojem svobody upraven k potřebám jedné skupiny lidí, jak byl upraven *ad usum delphini*. Pavlův kárající výrok z 1 Kor 10, 23–24.: „*Všecko je mi dovoleno – ano, ale ne všecko prospívá. Všecko je mi dovoleno – ano, ale ne všecko přispívá ke společnému růstu. Nikdo ať nemyslí sám na sebe, nýbrž ať má ohled na druhého!*“ je doslovným naplněním významu, který přisuzují právě křesťanské konotaci kultury. **Na jedné straně** z něj platí pro kulturu svobodné tvoření (stavění) v plné síle lidské svobody,⁷⁶⁹ **na druhé straně** pro něj platí skutečnost, že ani svoboda v kultuře a svoboda pro kulturu (tzn. i svoboda pro člověka) nesmí být tím, co by člověka zotročilo, o čemž hovoří opět Pavel v 1 Kor 6, 12nn a co je leitmotivem Berďajevovy „etiky tvoření“ (možnost zotročení kulturou, svobodou a dokonce zotročení ctnostmi a dobrem!). Člověk, jak čteme v předchozím úryvku z Korintských, patří Pánu nejen se svojí duchovností a tedy svobodou, ale patří mu i se svým tělem a tím, co vytvoří. Na oko nechápavě se Pavel ptá: „*Nevíte, že vaše těla jsou údy Kristovými?*“ (1 Kor 6, 15) a zároveň tak řeší dilema, kam až může člověk ve své svobodě dojít, kde je její hranice. V kultuře je pozitivní hranicí 1) **láska**,⁷⁷⁰ kterou

⁷⁶⁵ Srov. SVOBODA, Emil. *Věčná otázka svobody*. Praha: Nakladatelství Edvarda Fastra, 1948. s. 181.: „Lidé podle všeho častěji než by se zdálo vyhledávají nesvobodu a není-li jí, vymýšlejí si ji, aby se zbavili svobody, nesoucí v klíně osobní odpovědnost jako svůj od věků počatý plod.“

⁷⁶⁶ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 250.: „Život, humanita, rozum, společnost a kultura nejsou pouze silami ale hodnotami těch dober (goods), ke kterým jsme byli připojeni nezbytností lásky.“

⁷⁶⁷ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 17.: „Zaměřenost k Bohu může hříchem narušená lidská svoboda plně uskutečnit jen s pomocí Boží milosti.“

⁷⁶⁸ SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému Zákonu*. Praha: Kalich, 1997. s. 199.

⁷⁶⁹ U gnostiků: svoboda jako instrumentum absolutum.

⁷⁷⁰ Podobný výměr lásky nemusí mít ani zdaleka přísný teologický nádech. Že i láska může být jednou kdesi považována za „málo“, půvabně píše Michail J. Lermontov. Viz. LERMONTOV, Michail J. *Z plamene jasu*. Praha: Odeon, 1978. s. 157.: „před soudem, kde nic neobstojí/ až skloníš hlavu potichu/ a bude potom hanbou tvojí/ tvá láska, jež je bez hříchu, -“ Srov. BERĎAJEV, Nikolaj. *Filosofie svobody*.

dovedl do krajnosti Ježíš a o kterou se mohl opřít také Pavel v 1 Kor 9, 19.: „*Jsem svoboděn ode všech, ale učinil jsem se otrokem všech, abych mnohé získal.*“ a 1 Kor 9, 22b.: „*Všem jsem se stal vším, abych získal aspoň některé.*“,⁷⁷¹ a 2) **vzájemná snášenlivost**, o které s pevnou jistotou hovoří Pavel ve 14. kapitole Římanům.

Evangelní Kristova výzva kultuře je charakterizována „prospěchem mnohým“, jež je zásadním mottem nejen apoštola Pavla v 1 Kor 10, 33b.: „*Nehledám svůj vlastní prospěch, nýbrž prospěch mnohých, aby byli spaseni.*“, ale i těch nesčetných, kteří přišli po něm. Zcela v těchto intencích nalezneme pojetí svobody u Karla Vrány jako „*překračování hranic času a mezi prostorem*“.⁷⁷² Křesťanská teologie sice není jednotná v názoru, jak úzce (vzdáleně) se kultura a vůbec lidská díla dotýkají jeho spásy⁷⁷³ a jakou v ní hrají roli, ale v souhrnu existuje společné přesvědčení, že kultura má svůj svébytný „duchovní odkaz“, což je i jedna z pozic obecné estetiky.⁷⁷⁴ Křesťanského etika však zdaleka nejvíce upoutává Pavlův apel a přání z 1 Kor 11, 1.: „*Jednejte podle mého příkladu, jako já jedním podle příkladu Kristova.*“, které je jakýmsi rastroem obsahu kultury, do kterého je postupně přimalováváno (dotvořováno) právě to, co je typicky a vlastně lidské a co se chce setkat s Božským v jednotě a pravdě.

4. 6. 2. Milosrdný šach-mat Kristem čili ruská idea svobodného člověka

V pojetí svobody mimo přísné hranice katolické či protestantské etiky dochází nejdále „ruská škola“, reprezentovaná nejsilněji Nikolajevem Berd'ajevem a jeho pojetím personality člověka⁷⁷⁵, Vladimírem Sergejevičem Solovjovem, Borisem Vyšeslavcevem, I. A. Iljinem, Pavlem Evdokimovem, P. A. Florenským a prostřednictvím niterné ruské spirituality také Teofánem Zlatovranným a mnohými

⁷⁷² 2 díl. *Původ zla a smysl dějin*. Olomouc: Votobia, 2000. s. 94.: „V Kristově náboženství je svoboda omezena jedině láskou.“

⁷⁷¹ Srov. VYŠESLAVCEV, Boris. *Etika proměněného érotu*. Velehrad: Roma Refugium, 2005. s. 125.: „Svobodná vůle sublimuje do svobody tvorby, do tvůrčí služby, protože každá tvorba je obětavá služba.“

⁷⁷² VRÁNA, Karel. *Experiment křesťanství*. Praha: Zvon, 1995. s. 47–48.: „Podstatným a nejvlastnějším údělem lidské svobody je překračování hranic času a mezi prostorem, překračování toho, co je zde a dnes, nejen k tomu, co doposud není a co bude, může a má být, nýbrž předně a hlavně k tomu, co JE věčné a nekonečné...“

⁷⁷³ Srov. ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 102.: „Svoboda a spása mají se k sobě jako existence a její sebe-uvědomění, jako stvoření a radostný pohled, jímž se stvoření v zrcadle sebe samého zhlédne říkouc si, že je k dobrým cílům.“

⁷⁷⁴ Srov. SOURIAU, Étienne. *Encyklopedie estetiky*. Praha: Victoria Publishing, 1994. Heslo: „kultura“: „Na rozdíl od dědičných vlastností biologických je kultura svébytným typem odkazu duchovního. V tomto smyslu také Jean Rostand napsal: „To co je v člověku dědičné biologicky, ignoruje kulturní.““

jinými.⁷⁷⁶ Ruské (ortodoxní) pojetí svobody nestojí zcela mezi lutherským a katolickým vnímáním svobody, jak by se mohlo na první pohled zdát. Není *via media aurea*. Jeho počátky a důvody jsou tím autonomnější, čím více se přidržují každodenního života obyčejného člověka, neboť ruská ortodoxní teologie je namnoze vzdálena akademickému pojetí křesťanské etiky,⁷⁷⁷ resp. mravnosti. To však není případ ruské filosofie, která právě na akademické půdě dosahovala největší pozornosti a úspěchů. Následující expozice o ruském pojetí svobody zvláště prostřednictvím myšlenek N. Berd'ajeva je dodnes křesťanské etice západní tradice jakousi hádankou. Zdroje lidské svobody jsou v tomto případě sice v podstatě shodné se zdroji, na které poukazuje západní teologie, ale motivy jejího uplatňování jsou zcela jiné. Svoboda a mravnost nejsou v ruském pojetí mohutnostmi, které „pouze“ existují a jsou předmětem theoretického bádání, ale jsou mohutnostmi, které žijí téměř mystickým životem; hmatatelným a personifikovaným. Snad více než v kterémkoli teologickém pojetí je zde třeba výjimečné obezřetnosti k tomu, aby člověk nebyl lákán a puzen hodnotit projevy lidské mravnosti v kontextu tohoto pojetí svobody. Lépe je odejít od těchto motivů svobody s nepochopením, než opustit ruského člověka jako **drobného střadatele vlastních mravních výkonů**, a tedy bytost nemravnou. Slovem, „*alia terra alios mores postulat*“, „*amici mores noveris, non oderis*“.

Domnívám se, že pro pozdější etické zdůvodnění kultury ze strany jednotlivých křesťanských vyznání, je ruský přínos k tématu „svobody a kultury“ (umění) zásadní a neopomenutelný. Mám za to, že Nikolaj Berd'ajev rozhodujícím a jedinečným způsobem popsal situaci ruského křesťanství, a tím naznačil osu svého i mého uvažování. Zaslouží si proto plnou citaci. „*Ruská religiozita*“, píše Berd'ajev, „*je ženská, kolektivní religiozita biologického tepla, které přežívá jako teplo mystické. Je v ní jen slabě rozvinut osobnostní prvek, jako by se bála opustit kolektivní teplo a vyjít do mrazu a ohně osobnostní religiozity. Taková náboženská se zřiká mužské, aktivní duchovní cesty*.“⁷⁷⁸ Můžeme vidět, že ona *παρησία*, o které bylo psáno výše, je ruskému pojetí svobody ne-li cizí, pak vážně nesrozumitelná. Její motivy jsou jiné. Na úvod však

⁷⁷⁵ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 20–59.

⁷⁷⁶ N. S. Arseňjev, S. Tyszkiewicz, G. Florovskij, Marcelin Olestnitskij, I. Chalkolivanov, N. Favorov, I. Janyšev, Š. Ostroumov, E. Popov, G. Diačenko, A. Pokrovskij, M. Menstrov, M. Berezin, V. Rozanov, Lev P. Karsavin, M. Prišvin a další.

⁷⁷⁷ Srov. BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 16.: „Etika musí být obojí – theoretická i praktická, tzn. musí volat po morální obnově života a zplnění (revaluation) hodnot i za jejich samotné přijetí.“

musím připomenout, že střízlivé (vědecké) nebo umělecké (Dostojevskij, Tolstoj) popsání tehdejšího stavu ruské religiozity je téměř bezvýhradně kritizováno právě Berďajevem, Frankem a Solovjovem. Kontradikčnost individuální a společenské Svobody popisuje Berďajev takto: „V ruském národě skutečně existuje svoboda ducha, které dosahuje jen ten, kdo není příliš pohlcen touhou po pozemském zisku a pozemském uspořádání věci. Velikost ruského národa a jeho vyvolenost k vyššímu životu se soustřeďuje právě v typu poutníka. Poutníkům v kulturním, intelektuálním životě říkají někdy „tuláci ruské země“, někdy disidenti.“⁷⁷⁹ Netřeba jistě dokládat, jak je tato definice cizí lutherskému a kalvínskému pojetí svobody. Lutherův vnitřní a vnější člověk, jeho rozpornost a zároveň jednota, je ruskému pojetí člověka namnoze vzdálen.

To, co bychom mohli ústy doktora Martina Luthera nazvat lehkým, radostným jhem (vnitřní) svobody, rozeznává naopak Berďajev, např. u Dostojevského, jako „břímě svobody“.⁷⁸⁰ Proto je Lutherův výrok o svobodném člověku, který je „sám sobě králem a na věky knězem“,⁷⁸¹ ruské „verzi“ o svobodě neznámý. Berďajev (a nejen on) měl protestantskou svobodu za „negativní, formální a bezobsažnou.“⁷⁸² Poznával, chápal a věřil ve svobodu, která se uprostřed církve, nikoliv pouze v nitru každého člověka, stávala téměř jakousi **pra-svátostí**. Poutnický fenomén ruského křesťanství hovoří jasnou řečí: svoboda je tím, co stojí nejen za to poznávat a přijímat, ale čeho je nutné se dotýkat, tak jako by byla svoboda **hmatatelná**, zvažitelná a obejmutelná. Křesťan, tak jak svobodu zažívá a nahmatává,⁷⁸³ v takové intenzitě ji pak rozdává a dělí se o ni.⁷⁸⁴ Svoboda tu má dokonce jakési rysy „člověčenství“, nebo také „bytostnosti“. Je dítětem, tedy čímsi vzácným, jež často roste úplně volným a nespoutaným životem bez řádu. Křesťan východní církve potřebuje svobodu vidět na druhém, ale stejně důležité je,

⁷⁷⁸ BERĎAJEV, Nikolaj. *Duše Ruska*. Brno: Petrov, 1992. s. 22.

⁷⁷⁹ Ibidem. s. 25.

⁷⁸⁰ BERĎAJEV, Nikolaj. *Filosofie svobody. 2 díl. Původ zla a smysl dějin*. Olomouc: Votobia, 2000. s. 93.: „Člověk je povinen nést břímě svobody a nemá právo toto břímě ze sebe shodit. ... Podle Dostojevského musí člověk kvůli své spáse břímě svobody nést.“

⁷⁸¹ LUTHER, Martin. *O svobodě křesťanské: Babylonské zajetí*. Praha: Jan Laichter, 1935. s. 154.

⁷⁸² BERĎAJEV, Nikolaj. *Filosofie svobody. 2 díl. Původ zla a smysl dějin*. Olomouc: Votobia, 2000. s. 99.

⁷⁸³ Osobní náboženskou zkušenost si člověk neoponechává sám pro sebe, ale rozšiřuje (zmnožuje) její hodnotu tím, že ji ihned nabízí ostatním ne jako symbol či důkaz kvality vlastního duchovního života, ale jako důkaz, že mu Bůh požehnal a je s ním. Podobně uvažuje Marko I. Rupnik, když říká, že: „Sama událost kultury je událost transcendence, a to osobní.“ a že: „Především proto, že kultura je tkáň, v níž osobnost přesahuje vlastní meze, jedinečně představuje skutečnost komunikace.“ Viz. RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In Teologické texty 7/3 1996. s. 81.

⁷⁸⁴ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 16.: „Skrze svoji svobodu musí člověk světu představit úmysly a hodnoty vypůjčené z ideálu dávno zmizelého království.“

když je **nesvoboda** v určitou dobu a na určitém místě údělem mnohých a nejlépe všech. K tomu dodává Berďajev, že: „*Svoboda nemůže být nikdy hledána pouze v poznání, ale musí být ukázána v poznávajícím jako pravdivý základ jeho bytí.*“⁷⁸⁵ Společná zkušenost ať svobody, nebo nesvobody, dává křesťanu příležitost nového uvědomění si svého vztahu nejen k Bohu, ale také k druhému člověku. Radostné, či bolestné okamžiky bližního nesmí nechat na pokoji moji **mravní povinnost** pomoci skutkem lásky a neméně účinně také modlitbou.⁷⁸⁶ Důležitost kolektivní svobody a vůbec kolektivního uvědomění⁷⁸⁷ si **Života** je nejpůvabněji a nejlépe zobrazena v ruské poezii.⁷⁸⁸

Hmatatelný pocit svobody je pro východní teologii typický a důležitý. Oproti reformační teologii, která nabádá člověka k uvědomění si vlastní **vnitřní svobody**, která (je-li žita ve víře v Krista) činí člověka naprosto svobodným, radostným a plnou silou své osobnosti připraveným ke službě Bohu, poukazuje východní bohosloví prvně na člověka **slabého** a věčně pochybujícího, a naopak na Ježíše Krista jako na Vzkříšeného, Vševládného, jako na **Pána**. Velmi správně objevil tuto „vlastnost“ T. G. Masaryk u Dostojevského. Píše: „*Člověka slabého tři věci vždy mučily a mučiti budou: slabý člověk potřebuje někoho, komu by svěřil své svědomí, ve své slabosti chce se někomu klaněti a opět ze slabosti spojuje se s ostatními v jednotu co možná největší.*“⁷⁸⁹ Takový člověk se modlí žalmové chvály na Hospodinovu sílu jedním dechem se všemi ostatními. „*Miluji tě vroucně, Hospodine, moje sílo.*“ (Žl 18, 2) „*Nebud' mi vzdálen, Hospodine, má sílo, pospěš mi na pomoc!*“ (Žl 22, 20) „*Já však budu zpívat o tvé síle.*“ (Žl 59, 17) „*Má spása a sláva je v Bohu, on je má mocná skála.*“ (Žl 62, 8) Dalo by se

⁷⁸⁵ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 13.

⁷⁸⁶ Srov. RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In Teologické texty 7/3 1996. s. 83.: „Volné prostory a vznikání stvoření a kultury existují proto, aby byly naplněny láskou. Vzdálenosti se zkrátí nadšeným zájmem jednoho člověka o druhého. Kristus se svým božským zaníceným příklonem k nám lidem, jimž všechny zasáhl, je základem našeho nadšeného zájmu jednoho člověka o druhého. On je dokonce prostor, v němž můžeme dosáhnout jeden druhého. Se Solovjevem můžeme říci, že osobnost, kterou chce každý z nás uplatnit, se zachrání obětováním sobcctví. A žc tedy osobnost bude uznána ve své idcntitě ve chvíli, kdy dá prostor druhému. Způsob, jakým někdo zkrátí vzdálenost k druhému, je jím vzpomenut na věčnosti.“

⁷⁸⁷ Srov. MASARYK, Tomáš Garrigue. *Studie o F. M. Dostojevském*. Praha: Slovanský ústav v Praze a Společnost Dostojevského, 1932. s. 15.: „Živá láska k člověku musí vázati, člověk milující není osamoceny; osamocování, izolace individua proti individui je zdrojem všeho nezdaru soukromého i společenského, - tato izolace, tento individualism ohrozuje obzvláště společnost moderní. Osamocovati se - toť Dostojevskému in concreto je protiva lásky.“

⁷⁸⁸ Srov. PASTERNAK, Boris. *Světlohra*. Praha: Lidové nakladatelství, 1979. s. 37.: „Na cestu půlnoc - stínový pierot - hvězdami nalehla. Nikdo z nás nesmí odbočit za plaňkový plot, abychom nepošlapali vesmír.“

⁷⁸⁹ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Studie o F. M. Dostojevském*. Praha: Slovanský ústav v Praze a Společnost Dostojevského, 1932. s. 20.

řící, že svoboda jako kolektivní princip bere na sebe rysy téměř mystické, neku-li imaginární a pohádkové. Na to opět poukazuje T. G. Masaryk, když píše, že: „*Kristus člověku doporučil jen svobodu: s holýma rukama šel mezi lid, spoléhaje na vítězství pravdy Boží, na vítězství svobody.*“⁷⁹⁰ Pojetí a způsob, jakým např. Luther, Calvin a Zwingli „definovali“ víru a svobodu a z nich vyplývající celkové zaměření lidské existence, u východních křesťanů, pravda, nenalezneme. Ruský člověk vychází mnohem méně⁷⁹¹ z „definitivní“ jistoty a rozumové autority, z filosofické a teologické spekulace, přesněji řečeno „ze škol“. Pakliže bych si mohl dovolit jednu paralelu, musím konstatovat, že 1) reformační křesťan a do jisté míry i křesťan katolický se více než kdo jiný k Bohu promýšlí a vůbec vztahuje intelektem, zato 2) člověk východní zbožnosti se k Bohu a tudíž ke svobodě více než kdo jiný bere cestou každodenních malých utrpení, modliteb a také se k ní propracovává, a to doslova kousek za kouskem.⁷⁹² Přemáhaná pasivita života má, jak jsme viděli, za následek i pasivitu ve vztahu ke svobodě. Slovem, také svoboda jako mnohé jiné věci může v určitém případě člověka přemoci (!).⁷⁹³

Třebaže východní člověk nevytváří skrze svoji potřebu „biologického společného tepla“⁷⁹⁴ takovou kulturu, která by byla absolutně a neodolatelně inspirující, je pravdou, že koná přesto dost. U vědomí společenského rozměru křesťanské víry a svobody je nejbližší tomu, co požaduje Haskell M. Miller, totiž aby lidé žili v kultuře stále **organizaněji**.⁷⁹⁵ Berďajev by rád tomuto „biologickému teplu“ připomněl, že nestačí, aby se člověk – intimně a silně – cítil být Božím stvořením a dítětem. Je nutně třeba si (do)uvědomit, že: „*Lidská přirozenost je stvořena Bohem, ale jeho svoboda není*

⁷⁹⁰ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Studie o F. M. Dostojevském*. Praha: Slovanský ústav v Praze a Společnost Dostojevského, 1932. s. 20.

⁷⁹¹ Souslovím „ruský člověk“ mám vždy na mysli ruský lid v období jeho největšího a nejryzejšího duchovního a intelektuálního vzepětí (i včetně období slavjanofilství), tzn. velmi zhruba do konce 2. světové války a smrti nejvýznačnějších představitelů ruského bohosloví a filosofie doma nebo v exilu.

⁷⁹² Srov. MASARYK, Tomáš Garrigue. *Studie o F. M. Dostojevském*. Praha: Slovanský ústav v Praze a Společnost Dostojevského, 1932. s. 22.: „To je hledání Boha. „Dobud'te si Boha prací“ – velí Šatov Stavroginu („Běsi“).“

⁷⁹³ Srov. VYŠESLAVCEV, Boris. *Etika proměněného érotu*. Velehrad: Roma Refugium, 2005. s. 114.: „Svoboda nezahyne v žádné mediální pasivitě, neboť to *já sám* se stavím do postavení pasivně přijímajícího.“

⁷⁹⁴ Toto „biologické teplo“ podobným způsobem popisuje Pierre Teilhard de Chardin. Viz. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Misto člověka v přírodě: Výbor studií*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 128.: „Zejména se mi zdá, že východní proud (se svým Bohem-substrátem, v němž se prvky a určující rysy světa rozpouštějí jako v jakési kouli s nekonečným poloměrem) je zaměřen právě opačně než proud křesťansko-západní....“

svorena, není determinována žádným bytím a je nejpřednější (prior) pro veškeré bytí. Bytí pramení ze svobody, ne svoboda z bytí.“⁷⁹⁶ Tuto náročnost svobody do určité míry překonává Východ zcela svébytným pojetím lásky,⁷⁹⁷ která se v bizarních obrazech znovu a znovu rozdmýchává, udušena hned znovu povstává.⁷⁹⁸ Pro východního křesťana neplatí doslova Berďajevovo: „Skutečná láska je vždycky pro (věci) konkrétní a individuální. Je nemožné milovat abstraktní a obecné věci.“⁷⁹⁹ Nelze však ale přehlédnout, že svoboda je lásce jaksi podřazena, že svoboda bývá milována a často musela být milována jako **abstraktum**. Východní křesťan však bez svobody svůj život nezhazoval. V takové chvíli plně spoléhal (s Lutherem) na úplné vnitřní osvobození člověka (lépe řečeno – osvobození společenství, lidstva) vírou, a svatí poustevníci mu takové osvobození připomínali v každé hodině života. V samotné podstatě ale tento ruský přístup ke svobodě nevyznívá, jak by se mohlo zdát, negativně. Naopak. Vnější svoboda není odhozena definitivě, ale její naplňování je omezeno po tu dobu, dokud opět nepominou zlé časy – *res adversae*. Do té doby se žije pospolitě na úrovni „biologického tepla“, přičemž nejzřetelnějším projevem vůbec nějakého společenského života je život církevní, komunitní, klášterní, nikoliv kulturní a veřejně občanský.

Východní křesťan činí rozdíl předně v tom, co znamená **mít** a **být**, resp. užívat.⁸⁰⁰ Svoboda mu jako mravní akt ozřejmuje prvně svoji mravní hodnotu. Věrní křesťanskému způsobu života požadují lidé, aby hodnota pouze „nebyla“, tzn. aby nebyla deklarována jako samozřejmá skutečnost bez dalších afiliací a vztahů, ale chtějí, slovy Václava Černého: „Nikoliv čiré požívání svobody, ale její účinné užívání...“, neboť jedině to jí „ospravedlňuje a dává jí smysl“.⁸⁰¹ Snad proto čekali a čekají na svobodu trpně a pokorně mnohá desetiletí či dokonce staletí. Nedá se říci, že by se člověk východní spirituality nebral za řád, který je podstatným prvkem svobody nejen

⁷⁹⁵ Srov. MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965. s. 60.: „Jak už bylo naznačeno, kultura se stále stává komplexnější, požadující po lidech, aby více a více žili vysoce organizovaně a ve vzájemném závislém uspořádání.“

⁷⁹⁶ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 27.

⁷⁹⁷ Srov. varování Jacquese Maritaina. MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Řím: Křesťanská akademie, 1967. s. 59.: „Není-li křesťan udržován v bdělosti bolestným společenstvím se všemi trpícími a zlořečenými tohoto života pozemského, je v nebezpečí, že usne i nad láskou, které se mu dostalo.“

⁷⁹⁸ Nejlepším příkladem může být Dostojevského román *Ponížení a uražení*. Doslova *salvy* projevované lásky se v okamžiku mění v naprostou zuřivost a děsivou nenávisť jedněch k druhým, aby byla nenávisť v dalším okamžiku zkrocena do té nejnižší podoby lásky matky k dítěti.

⁷⁹⁹ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 187.

⁸⁰⁰ Srov. Jan Pavel II. *Integrální lidství člověka se vyjadřuje v kultuře*. In *Studie VI/1980*. s. 512.: Člověk skrze kulturu „přistupuje více k bytí. Právě zde je též základ onoho podstatného rozlišení mezi tím, co člověk je, a tím, co má, mezi být a mít.“

v její společenské dimenzi.⁸⁰² Větší důraz je však kladen na **společenství**,⁸⁰³ které je také podle Romana Guardiniho určitou „cestou ke svobodě“.⁸⁰⁴ Tato společenská dimenze svobody, natolik odlišná od jejího západního modelu, je u ruského národa jakoby vtělena do uměleckého tvoření, zvláště umění sakrálního, které obvykle nebývalo nějakým *l'art pour l'artismem*, ale uměním, jež si bylo vědomo své odpovědnosti a přesaznosti svého konání. Do něj bylo v těžkých chvílích koncentrováno veškeré bohatství kultury a tradice; stalo se **svorníkem minulosti s přítomností a budoucností**. Beze zbytku pro něj platí (a tedy i pro ruskou křesťanskou snahu o kulturu) estetické požadavky na svobodu, jaké vznáší např. Étienne Souriau.⁸⁰⁵ Neužívali se tedy svoboda jako samozřejmá skutečnost týkající se všech lidí, přechází **adorace svobody** obvykle na světce, umělce a básníky,⁸⁰⁶ kteří se jí alespoň dotýkají, avšak dotýkají za všechny, řečeno s Pasternakem nebo našim Otokarem Březinou, dotýkají se jí za „zástupy a milióny“ lidí. Je paradoxem, že mravní hodnoty jako jsou dobro, pravda či spravedlnost, které tvoří osnovu svobody, jsou ve východním umění přítomny a zobrazeny velmi pečlivě, ale jejich objektivace se ohromným společenstvím lidí šíří jen velmi pomalu s mnohými zádrhely a oklikami. Kdo jiný už by dal za pravdu Gassetovi, že: „...*problém pravdy se vztahuje na všechny ty duchovní disciplíny, které zahrnujeme pod slovo „kultura“*“,⁸⁰⁷ než východní křesťanství se svými ikonami a poesíí?

Mohlo by se zdát, že východní křesťanství má se svým (pesimistickým?) pojmem svobody velmi blízko k protestantskému, resp. Barthovskému náhledu na svět a člověka, k jeho „*pesimismu nad člověkem*“ a sdílí Barthovu myšlenku o „*relativnosti*“

⁸⁰¹ ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991. s. 104.

⁸⁰² Viz kapitolu 4. 6. 3. „Svoboda a řád v kultuře – nejen protestantská výzva. Svoboda pro. Partnerství“.

⁸⁰³ Srov. RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In Teologické texty 7/3 1996. s. 82.: „Podle těchto pravoslavných myslitelů je základem kultury náboženský princip, chápaný jako uznání „bezpodmínečné víry existence druhého“. Ve skutečnosti se tu pohybujeme přímo i v ontologii kultury a zde zjišťujeme, že podmínkou její existence je schopnost člověka odvrátit egoistický pohled od vlastní osobnosti a objevit druhého uznáním a zaměřením se a na něho.“

⁸⁰⁴ GUARDINI, Romano. *Svoboda*. In Teologické texty 4/2002. s. 155.

⁸⁰⁵ Srov. SOURIAU, Étienne. *Encyklopedie estetiky*. Praha: Victoria Publishing, 1994. Heslo: „svoboda“.: „Svoboda díla nebo prvků díla spočívá v tom, že se zdají žít vlastním životem a určovat samy sebe, jakoby nějakou vnitřní vůlí. Umělci dobře vědí, že se svým dílem nemohou nakládat libovolně, jako by dílo bylo na svém tvůrčí nezávislé. ... Tyto dojmy vedou často umělce k tomu, že pociťují jakoby přítomnost transcendence rozpracovaného díla, která dominuje jeho realizaci.“

⁸⁰⁶ Srov. MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Řím: Křesťanská akademie, 1967. s. 175.: „Všechno usměrňování vnější je marné, neklade-li si za cíl vyvinout v lidské osobě smysl pro vlastní tvorivou odpovědnost a smysl pro společenství. Cítit se být odpověden za své bratry, to nikterak neumenšuje svobodu, nýbrž zatěžuje ji větší závažností.“

⁸⁰⁷ GASSET, José Ortega y. *Úkol naší doby*. Praha: Mladá fronta, 1969. s. 27.

kultury a věd.⁸⁰⁸ Shoda v myšlení by však mohla nastat jen v případě, kdyby východní křesťan naslouchal se stejnou vášní Božímu Slovu, s jakou mu naslouchal Karl Barth a další protestantští bohoslovci a naslouchal „pouze“ Jemu. A přesto, i kdyby tak činil, nemůže zapřít vlastní spiritualitu, která jej silně nabádá, aby vším svým konáním prosil Boha v modlitbě o milost, a tedy i o život. Celé Solovjovovo myšlení o kráse a umění ve východním křesťanství ukazuje, že tomu není jinak. Vlastní ruský pesimismus je ovšem přemáhán **kontemplativním životem**, který Solovjov nazývá „*uměním všech umění*“.⁸⁰⁹ Všimněme si, že stigma východního křesťana tkví v novém a novém potvzování jeho života a konání co **do obecné správnosti a účelnosti**. Vyžaduje toto potvrzení od členů lidského společenství, ale prvně si jej vyprošuje na Hospodinu. I. A. Iljin k tomu dodává: „*Uvěřit v Krista znamená přijmout od Syna božího tohoto ducha jako Ducha tvořivé síly a z něj vytvářet pozemskou kulturu*“.⁸¹⁰ Úplně podle křesťansko-estetického vzoru Augustinova je hledána Boží činnost na zemi, ke které se člověk přidává svou prací a velebením Hospodina⁸¹¹ tím, co je v člověku nejlepšího. Jedním předmětem se zabývá mnoho lidí, a tak je postupně odvíjena nit skrze společenství, které má jeden shodný cíl. Ekumenické snahy pravoslavných ve dvacátých letech 20. století ukazují, že touha po jednotě⁸¹² vyvěrá z bytostné, obecné, všelidské potřeby sjednocení.⁸¹³ Způsob, jak k tomuto sjednocení dojít, nabídl ve svém celoživotním díle Vladimír Solovjov.⁸¹⁴

Nejvážnější obraz ruského pesimismu nevychází, jak by se mohlo zdát, z náboženské krize nebo přímo z krize svobody, ale nezřídka z **nucené opuštěnosti**⁸¹⁵ vlastní země.

⁸⁰⁸ Srov. WEST, Charles C. (ed.). *Study of an encounter*. London: S. C. M., 1958. s. 208.

⁸⁰⁹ TENACE, Michalina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov. Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 27.

⁸¹⁰ ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 34.

⁸¹¹ Srov. SVOBODA, Karel. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*. Praha: Karolinum, 2000. s. 168.: „Augustin sice vynášá krásu přírody, avšak staví ji pochopitelně níže nežli krásu božskou a všeobecně duchovní. Velebí oblohu, hvězdy, jejich rozmístění a záři, slunce i měsíc, jenž je „útěchou noci“, Zemi s jejím rostlinstvem, zvířaty i lidmi, moře i vzduch a bytosti, které v nich žijí, a nade vše pak velebí Boha Stvořitele.“

⁸¹² Srov. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Mezi Východem a Západem*. Praha: Kalich, 1946. s. 36.: „...nemůžete však nebyť hluboce dojata jeho touhou (ruského člověka) po universální, kolektivní obnově celého stvoření, jeho důrazem, že nelze být vpravdě šťasten, pokud každá jednotlivá duše nemá účast na universální harmonii, radosti a triumfu.“

⁸¹³ BERĎAJEV, Nikolaj. *Duše Ruska*. Brno: Petrov, 1992. s. 35.: „Křesťanství je konečným potvrzením jednoty lidstva, ducha všelidskosti a všesvětovosti.“

⁸¹⁴ Srov. kapitoly 6. 3. „Vladimír Solovjov“ a 6. 3. 1. „Jednota a dobro“.

⁸¹⁵ Lutherův „vnější člověk“ a téměř vše, čím je charakterizován, je zde – na Východu – jakoby neznám. Řád, jenž je pro kulturu nepostradatelný a který je na Východě polozapomenut, je pocíťován spíše jako

Čeští pobělohorskí exulanti vytvářejí za hranicemi společenství obzvláštní pevnosti a zdravě a silně tradované víry v Hospodina. Protože východní křesťan, slovy Berďajevovými: „*musí milovat svou zem, milovat ji ve všech rozporech, s jejími hříchy a chybami*“, ⁸¹⁶ vykonal za hranicemi v nesčíslných vyhnanstvích o nic méně než naši křesťanští vyhnanci. Tento pesimismus proto nemá ryze náboženský charakter, neboť utrpení sdílené s ruskou zemí je vlastní člověku s pravoslavnými kořeny, stejně jako člověku bez víry. Nikolaj Berďajev neustále opakuje svůj leitmotiv: „*A v tom případě může být znovuzrození Ruska do nového života spojeno jen s mužskými, aktivními a tvořivými cestami ducha, s odhalením Krista uvnitř člověka a národa.*“ ⁸¹⁷ Účast na kolektivní svobodě přináší mnohem větší uspokojení než individuální svoboda, která nedojde (nemusí dojít) svého naplnění. Kolektivní dimenze kultury ⁸¹⁸ je na Východě živá již proto, že nadějeplné a očekávané řešení nových problémů, resp. otázek života si nárokuje **obecnou platnost pro všechny křesťany**. Tato generalizace netřihá síly jednotlivce; a pakliže nepřináší hmatatelné výsledky lepšího života, alespoň účinně zesiluje naději, která je v ruské teologii fenoménem nad jiné. Víze a naděje po **absolutní a konečné svobodě pro všechny**, tzn. po **spáse**, ⁸¹⁹ zdaleka převyšuje všechny aktuální výhody, které by mohla jednotlivci přinést záruka osobní svobody. ⁸²⁰ Touha po absolutní svobodě je spjata s askezí a silným mesiánským citěním, které už samo dává tušit, že zdroje východní křesťanské kultury a její **morální ospravedlnění** leží na území, kde reformovaný křesťan evropského a zvláště amerického protestantství vidí podle svého zvetšelou starobyrou mapu s nápisem *hic sunt leones*.

V tématu svobody a kultury existuje ještě jedna ruská „zvláštnost“. Ačkoliv jsou východní snahy o pěstování křesťanské kultury často provázeny nezdary, ba jsou

břemeno pozemskosti a tedy neduchovnosti, ba přímo znamenají bezbožectví. Calvinická forma poslušnosti a služebnosti je zde terra incognita.

⁸¹⁶ BERĎAJEV, Nikolaj. *Duše Ruska*. Brno: Petrov, 1992. s. 44.

⁸¹⁷ Ibidem. s. 45.

⁸¹⁸ Srov. AMBROS, Pavel. *Pastorální teologie V*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 43.: „Kultura, protože je souhrnem řešení otázek života vlastní skupiny, musí být proto vysoce ceněna.“

⁸¹⁹ Srov. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Mezi Východem a Západem*. Praha: Kalich, 1946. s. 35.: „I ruský křesťan chápe a vykládá spasení své vlastní duše v mnohem těsnější souvislosti s celým lidským pokolením, ano s celým stvořením než západní katolík nebo protestant.“

⁸²⁰ BERĎAJEV, Nikolaj. *Duše Ruska*. Brno: Petrov, 1992. s. 42.: „Vydobýt si relativní společenskou svobodu je pro Rusy těžké nejen proto, že v ruské povaze je pasivita a submisivnost, ale také proto, že ruský duch žízni po absolutní božské svobodě. ... Rusové jsou stále v otroctví průměru a relativity a hájí se tím, že jsou svobodní až v konečném a absolutním.“

samotným Berďajevem hodnoceny velmi negativně,⁸²¹ přesto je možno říci, že východní odnož křesťanství je si téměř jista, že právě díky ní dojde k nalezení nového obsahu kultury, který spojí Východ a Západ v jednotu.⁸²² „Rusko“, slovy Berďajevovými, „se definitivně stane Evropou“,⁸²³ a Evropa se stane krajem, kde bude uznáván a milován jediný vládce – Kristus Pán. Podobné varianty mesiánství⁸²⁴ nás nenechávají na pochybách, že soud o pravosti nového sjednotitele⁸²⁵ musí ještě projít sítím pečlivého uvažování a modlitby. Má-li se však východní teologie a spiritualita stát vůdčím duchem alespoň evropského křesťanstva, jaký bude její kulturní projekt⁸²⁶ a jakou váhu v něm bude mít **svoboda**? Existuje domněnka, že intimní vztah východního křesťanství k zemi, k duchu kolektiva a z něj plynoucí „nároky“ na svobodu budou drtivě většině západního křesťanstva znít nesrozumitelně a nelibě. Otázka svobody a kultury ale není otázkou utopie (z čehož byl obviňován zvláště Solovjov),⁸²⁷ na rozdíl od makavé zkušenosti Rusů s drtivou expansí vlastního nacionalismu. Čím je tedy východní pojem svobody tak atraktivní, aby se mohl stát ekumenicky a kulturně neodolatelným a mravně následováníhodným?

Jakási povšechná rezignace na naplnění **vnější** svobody⁸²⁸ a takřka absolutní naděje vložená do Boha svátostí a mystiky se svým řádem, povinnostmi a osobní odpovědností,⁸²⁹ musí mít nutně svůj **protipól**, který naplňuje křesťanského věřícího když ne větší jistotou, než jakou přináší svoboda, tak určitě větší nadějí a klidem. Místo, kde se Východ cítí být nejjistější, tedy nejjistěji spojen s Bohem a s Bohem aktivně spolupracující je, jak lze odhadovat – **modlitba** a **umění**. Pakliže bychom přijali výtečnou myšlenku Erazima Koháka, že: „*Svoboda vstupuje do života*

⁸²¹ BERĎAJEV, Nikolaj. *Duše Ruska*. Brno: Petrov, 1992. s. 41.: „Je až příliš jasné, že Rusko není povoláno k blahobytu, k hmotné a duchovní harmonii, k tomu, aby zpevňovalo staré tělo světa. Nemá dar vytvářet průměrnou kulturu a tím se vskutku hlubinně liší od zemí Západu, liší se od nich nikoli svou zaostalostí, ale svým duchem.“

⁸²² Srov. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Mezi Východem a Západem*. Praha: Kalich, 1946. s. 36.: „A ještě pozoruhodnější jest, že Dostojevskij hluboce miloval první socialisty v Rusku... Věřil, že právě Rusové jsou určeni, aby světu přinesli nové slovo, konečné slovo obecného pokání, soucitu a smíření.“

⁸²³ BERĎAJEV, Nikolaj. *Duše Ruska*. Brno: Petrov, 1992. s. 34.

⁸²⁴ Obrátí-li se Francie, pak se obrátí celá Evropa. Myšlenky charakteristické pro dílo Charlese Pégy, Paula Claudela, Léona Bloye a další francouzské básníky.

⁸²⁵ Myšlenky o ruském nacionalismu, který má i své teologické základy, by vydaly na samostatnou práci.

⁸²⁶ Srov. kapitolu 6. 4. „Nepřenositelnost národních motivů: historicko-metodický exkurz“.

⁸²⁷ Srov. kapitolu 6. 3. 1. „Jednota a dobro“ a polemiku s Alanem Černohousem v poznámkách pod čarou.

⁸²⁸ Srov. BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Pravda pravoslavi*. Olomouc: Světlo světa, 2001. s. 11.: „Pro pravoslavi je charakteristická svoboda. Tato vnitřní svoboda nemusí být ani patrna z vnějšku, avšak je rozlita všude.“

představivosti.“⁸³⁰ byl by Východ se svým kolektivním životem, modlitbou a nenapodobitelným uměním snad opravdu předurčen být ekumenickým sjednotitelem, neboť o důkazech jeho výjimečné představivosti může být jen ztěží pochybováno. Umění a vůbec svobodu vůle a tvorby může dle Vyšeslavceva „transformovat a sublimovat jediné božská výzva lásky a milost Ducha svatého.“⁸³¹ Krása, svoboda a umění jsou bytostnými tématy Solovjovovými, který v ruské teologii patří k osobnostem s nejsilnějším slovem. Těmto tématům rozumí východní křesťan nikoliv nejlépe, ale sám pro sebe jim rozumí nejjistěji, řekli bychom – rozumí jim domácky. Estetické, resp. nové nábožensko-estetické pojetí krásy, umění, kultury a svobody je přičinně spojeno s Boží milostí, a tak vlastně „přifařeno“ ke všem snahám o lidskou spásu.

Stojí jistě za povšimnutí, že to, co člověka osvobozuje, neznamena pro východního křesťana nutně samotnou svobodu. Daleko více než vnější svoboda se svým řádem a povinnostmi osvobozují člověka jednotlivé věci, které jsou součástí svobody nebo k ní nějakým vážným způsobem náležejí. „Samotná krása“, píše Berďajev, „je osvobozením od jha starosti.“⁸³² Ve vši vážnosti je to právě lidská představivost⁸³³ – imaginace, která hraje důležitou roli v osvobozování, resp. ve vnitřním intimním pocitu osvobození. Imaginace dokonale „poráží“ i tu nejmenší snahu o legalistickou etiku. Překračování hranic zákona a řádu je ve východní teologii silným pojmem. Lidskou představivostí nelze mít na mysli pouhé rozverné snění o čemkoliv. Imaginace⁸³⁴ se ve svém nejvyšším stupni týká věcí naprosto důležitých – dobra, života, svobody, krásy a spravedlnosti. Berďajev úpěnlivě volá, aby lidské představy o těchto metafyzických skutečnostech byly realizovány.⁸³⁵ Modlitba a touha po mravním životě mají doslova a do písmene krotit člověka od zhoubné představivosti, ke které je náchylný každý

⁸²⁹ HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě. Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 421.: „Pravoslavi nezasahuje přímo do chodu tohoto světa, chtějíc jej postupně pronikat a přetvořovat mystickými a svátostnými silami.“

⁸³⁰ KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití: Kapitoly z mezilidské etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. s. 19.

⁸³¹ VYŠESLAVCEV, Boris. *Etika proměněného érotu*. Velehrad: Roma Refugium, 2005. s. 123.

⁸³² BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 287.

⁸³³ Srov. BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 142.:

„Imaginace hraje tuto úlohu nejen v umění a obrazivosti, ale také ve vědeckých objevech, technických vynálezech a morálním životě, vytvářející lepší podobu vztahů mezi lidskými bytostmi.“

⁸³⁴ Srov. LERMONTOV, Michail J. *Z plamene jasu*. Praha: Odeon, 1978. s. 7.: „Vytvořil jsem si vlastní jiný svět,/kde jiný zákon platí pro obrazy./Své představy jsem do řetězců splet/a dal jim tvary, kterým jméno schází./“

⁸³⁵ Srov. BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 143.

člověk. Ideálem samozřejmě zůstává napodobování - imaginace, se kterou tvoří Hospodin. Věci, které osvobozují, jsou namnoze věcmi tzv. **ztraceného ráje**, ke kterému se upíná jak křesťan východní spirituality, tak křesťan katolického naturelu. Jde k nim na rozdíl od protestantské zkušenosti cestou pro něj nejpřímější; nenechává se „zpozdít“ ani povinnostmi, ani řádem.⁸³⁶ Je to právě onen „řád dobrovolného tvoření“,⁸³⁷ o kterém hovoří Iljin a samozřejmě také Berďajev ve své „etice tvořivosti“, který je zásadním **problémem** ruského člověka, neboť naplňování tohoto řádu vyžaduje jednotlivce v jeho plné síle, vlastní odpovědnosti, s rizikem osobní prohry a tragedie, ale také s možností radostné výhry a možností jakéhosi zbožštění kolektivem. Vzhlíží-li člověk k tomuto ztracenému ráji jistoty, radosti a absolutní svobody tak, jak to činí pravoslavný křesťan, bývá jeho morální život velice zraňován nesčetnými projevy pozemského, resp. lidského zla. Osobuje si pro sebe, a snad také právem, výjimečnou spirituální citlivost na to, co je dobré, zlé, krásné a spravedlivé. Krása, umění a nezdárnější projevy kultury se tak mohou stát předstupněm **deifikace** lidského života, poněvadž mají ke ztracenému ráji nejbližší.⁸³⁸ Zatímco řád v uměleckém tvoření existuje zcela beze sporu, řád tolik nutný pro kulturní (občanský) život teprve povstává. V tomto ohledu stojí protestantská tradice nejen na druhém břehu, ale – obrazně řečeno – na jiné planetě uvažování.

Právoplatnou námitkou je fakt, že lidské konání včetně umění je limitováno hříchem, okolím a okolnostmi. Málokomu se podaří vtisknout svému tvoření dokonalou nebo i jen vhodnou, příhodnou formu, což si ale východní křesťan dobře uvědomuje. Sbírá proto střepy a pokusy jednotlivých lidí a v jejich **poskládané jednotě** nachází naději a jistotu. Kultura, ačkoliv nedokonalá a neosobní, je chápána jako jedna z cest vedoucích do ráje. Nežřídka jsou krása a umění charakterizovány jako skutečnosti **nadkřesťanské**. Tak kupříkladu poesie, což dokazuje srovnávací literární věda, nemá ani tak znaky ryze křesťanské, nebo naopak nekřesťanské; častěji lze vidět, že její poselství má na mysli

⁸³⁶ Nenechává se sice zpouzdřovat, ale propast, kterou ostatní národy překleťuly usilovnou prací a hlavně vědomým samostatným kulturním životem, doháněl a dohání ruský národ svým nacionalismem. Tento nacionalismus s náboženskými rysy byl u nás kritizován najmě T. G. Masarykem, a výbornou práci o jeho povaze najdeme také u Václava Černého v knize *Vývoj a zločiny panslavismu*. Institut pro středoevropskou kulturu a politiku. Rok vydání neuveden.

⁸³⁷ ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s.

48.

⁸³⁸ Také proto mohl F. M. Dostojevskij vložit do úst „Idiotovi“ tato slova: „„Prý jste, kníže, jednou řekl, že svět spasí krása? Pánové, vykřikl hlasitě ke všem, „kníže tvrdí, že svět zachrání krása!““. Viz. DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Idiot*. Praha: Lidové nakladatelství, 1974. s. 270.

šlechty lidí, celý svět, celý vesmír, veškeré bytí, každého – milióny, zástupy a masy.⁸³⁹ Její motivy a zdroje jsou universální. Proto je také třeba pohlížet na kulturu ve východním pojetí jako na souhrn jednotlivostí, tzn. dobrých činů, ode kterých se očekává pokorné **splynutí**, jež je nejvěrnější zárukou nejen svobody, ale také konečné svobody a kulturním životě: 1) Osobní obnova náboženského života v Duchu svatém a její sdílení a předávání, tzn. **svoboda ducha** (viz. Berďajev⁸⁴⁰ a jeho obsáhlá studie), 2) Mesiánská dimenze (nejen) ruského pravoslaví (mnišství), 3) Imaginace, modlitba a *contemplatio*.

4. 6. 2. 1. Kultura a svoboda ducha

Nikolaj Berďajev obhajuje pozici svobody nikoliv např. vzhledem ke svědomí a jeho dokonalosti, či naopak nedokonalosti, ale obhajuje primárně **svobodu ducha**. Na této pozici také vystavěl svoji „tvůrčí etiku“, o které pojednávám v jedné ze závěrečných kapitol.⁸⁴¹ Náboženský problém svobody nemá být diskutován ani vzhledem ke skutečnosti svobody či nesvobody **vůle**, ale má být diskutován pouze vzhledem k **duchu**. „*Svoboda*“, píše Berďajev, „*má své základy nikoliv ve vůli, ale v duchu, a člověk je učiněn svobodným ne skrze abstraktní sílu moci (will-power), ale prostřednictvím úsilí celého svého vědomého bytí.*“⁸⁴² Kategorie „svobody ducha“ ukazuje téměř školsky přesně, z jakého pramene vyvěrá ruská touha po Bohu a tedy po spáse, a z jakého pramene také vyvěrá síla, která má být investována do křesťanské kultury a umění. Touto silou není ani vůle nebo svědomí, ale tvořivost ducha. Podstatné věci života – přirozeného i nadpřirozeného – zůstávají v ruské filosofii a teologii přísně spjaty se **spiritualitou**, s intimním duchovním životem i toho nejnepatrnějšího z lidí. Snad proto prohlašuje Berďajev, že: „*Svoboda je spirituální a náboženská kategorie, ne kategorie přirozená či metafysická.*“⁸⁴³ Před vůlí a rozumem upřednostňuje např. Boris Vyšeslavcev mohutnost lidského ducha a zvláště srdce, do nichž situuje hodnotu lidského mravního rozhodování. „*Člověk skrytý v srdci*,“ píše Vyšeslavcev, „*je svobodný,*

⁸³⁹ Srov. ILJIN, Ivan Alexandrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. s. 52.: „Ovšem pozemská kultura není vytvářena ani státem, ani církví, ale národem, obrovským množstvím svobodně dýchajících a vnímajících individualit.“

⁸⁴⁰ BERDYAEV, Nicolas. *Freedom and the Spirit*. London: The Centenary Press, 1944. Kap. IV. „The Freedom of the Spirit“. s. 117–158.

⁸⁴¹ Kapitola 6. 2. 2. „Kultura ducha a etika tvoření (ad 3)“.

⁸⁴² BERDYAEV, Nicolas. *Freedom and the Spirit*. London: The Centenary Press, 1944. s. 118.

a proto podobný Bohu a skvostný před Bohem, ale zároveň právě tato svoboda srdce způsobuje, že ze srdce vychází jak dobré, tak i zlé myšlenky a skutky.“⁸⁴⁴ Tato svoboda ducha, potažmo svoboda (mohutnost) srdce je „východně“ typická. V ruském pojetí je tedy přesnější hovořit o kultuře srdce, o kultuře modlitby, o kultuře v rozjímání a o kultuře svatosti. **Duch**, nikoliv vůle, stojí podle Berďajeva za kulturou.⁸⁴⁵ Daleko jistěji patří např. pravda, krása, spravedlnost či láska k **volbě srdcem**, než k volbě vůlí a rozumem. A tudíž kvalita, k níž se kultura počítá zcela nepochybně, je také volbou srdce a volbou ducha, a tak přináleží do vnitřního duchovního lidského života. Patří všem. Z tohoto spojení pochází samozřejmě také relativně pesimistický postoj ke kultuře v jejích civilizačních, hmotných projevech, neboť i skrze úpadek lidské lásky, modlitby a rozjímání dochází příčinně k úpadku kultury. Taková kultura nese podle Berďajeva všechny znaky zraněného srdce nebo bolavého ducha a má být opuštěna. Berďajev to říká jasně a bez okolků: „Kultura obvykle končí v dekadenci, to je její role.“⁸⁴⁶ Kde ale končí kultura, končí i člověk? Ne, to neodpovídá evangelnímu zaslíbení církvi-křesťanům, kterou ani brány pekelné nepřemohou (Mt 16, 18; srov. Iz 28, 16; Ef 2, 19-22). Jak je to tedy s člověkem – s jeho duchovním životem a jeho svobodou ducha v kultuře?

Berďajev neváhá nazvat „kulturní lidi“ **otroky** literatury a otroky posledního slova v umění.⁸⁴⁷ Kultura v ruském pojetí je kulturou ducha, samozřejmě také kulturou intelektu (paradoxně kulturou světců a géníů) a nepochybně také kulturou práce (socialismus bez ideologického nánosu). Zatímco je kultura v katolickém pojetí komplexně spjata s duchovním životem člověka v celé jeho šíři a hloubce a klade nejvážnější důraz právě na svobodu, východní „archetyp“ kultury je odlišný v tom, že kardinální hodnotu lidského bytí, kterou katolický křesťan investuje plně do kultury, ponechává si východní křesťan jakoby sám pro sebe.⁸⁴⁸ Neznamená to, že by se o ni nedělil. Dělí, ale způsobem odlišným.⁸⁴⁹ Ne **vnějškově** na poli kultury, ale **vnitřně** na

⁸⁴³ BERDYAEV, Nicolas. *Freedom and the Spirit*. London: The Centenary Press, 1944. s. 119.

⁸⁴⁴ VYŠESLAVCEV, Boris. *Tajemství srdce*. Velehrad: Roma Refugium, 1999. s. 65-66.

⁸⁴⁵ Srov. BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 122.: „Kultura se jeví jako uzpůsobení (fashioning) materiálního skrze působení (action) ducha, jeví se jako vítězství formy nad materií.“

⁸⁴⁶ *Ibidem*. s. 125.

⁸⁴⁷ *Ibidem*. s. 126.

⁸⁴⁸ Srov. CARRIER, Hervé. *Vztahy mezi vírou a kulturou: Sociologicko-teologický rozbor*. In *Studie č. 100–101*. s. 334–341.: „Východ má Boha – píše Thils – ale zanedbal svět.“

⁸⁴⁹ Dělí se o ni jakýmsi vnitřním procesem předávání, společnou představou a sdílením informací na rovině malého společenství. Na rozdíl od jiných národů neexpandovali rusové civilizačně, tedy tak, že by

poli modlitby, liturgie a svátostí. Kulturní pesimismus, o němž byla řeč, však v určité „ruské“ dvojsmyslnosti vyjadřování není pesimismem *in extremis*. Východ kulturu zásadně nezavrhuje, ale předně touží po kultuře v Duchu, neboť jen Duch může, ba dokonce musí člověka a kulturu zcela ovládnout. Berd'ajev nekritizuje otroctví kultury, která by žila z Ducha, ale otroctví kultury a jejích hodnot,⁸⁵⁰ které se nejužěji obrací k pozitivisticky, tzn. výhradně rozumově laděné vědě a umění.⁸⁵¹ Jedině ve svobodě ducha může být kultura „*proměněna v nový život, stejně jako musí být proměněna i celá země.*“⁸⁵² Kultura, proměněna duchem křesťanství, má ve východním pojetí opravdu nejbližší k formě **vnitřního tajemného života**, jako k ní má nejbližší také východní pojetí svobody. Tento „tajemný vnitřní život“ nekráčí společně ani s představami katolické teologie, ani s etickými nároky na kulturu ze strany teologie reformované.

Z hlediska **katolické teologie** vidím největší důraz na aktivní, tvořivou a božsko-lidskou stránku kultury (Guardini). Kultura je zde chápána jako živý organismus a člověk jako její správce. **Protestantské pojetí** kultury, zvláště v anglo-americké podobě (bratři Niebuhrové, Tillich, Dewey), upřednostňuje budování kultury na bázi pozemského řádu. Kultura tak dostává obraz jakési praktické společenské formy a nezbytného sociálního a občanského řádu. Na rozdíl od katolické nauky je do protestantského pojetí kultury rozložena celá mohutnost člověka, a to předně v jeho pozemské (občanské) přirozenosti. Implementace občanských práv, vědy, demokracie, politiky⁸⁵³ a hospodářství do základních požadavků na kulturu je protestantským příspěvkem, který nemá v katolické ani východní teologii rozhodně tak velké místo. Křesťanská kultura je také, z přirozené povahy reformačních církví, podrobována teologické kritice, což za všechny reformované teology dosvědčuje nejlépe, neboť s výbornou teologickou argumentací, Karl Barth, jenž kultuře i člověku vymezil vpravdě důstojné místo výrokem: „*Lidé by měli být lidmi, ne více, ale také ne méně.*“⁸⁵⁴ Díky ženevskému setkání s výkvětem protestantské teologie a rovněž pro znalost reálií okcidentální, katolicky orientované kultury, měl stejně vysoké požadavky na kulturu

vytvořili vlastní civilizaci rozprostřenou do více národů. Jejich expanze (kolonizace, okupace) byla vždy mocenským zabráním místa, nikoliv předáváním hodnoty a inkulturací ve vlastním slova smyslu.

⁸⁵⁰ Srov. kapitolu 6. 2. „Nikolaj Berd'ajev a kultura jako zotročení, nebo naděje“ a 6. 2. 1. „Kultura jako zotročení a vábení kulturních hodnot (ad 2)“.

⁸⁵¹ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 129.

⁸⁵² *Ibidem*, s. 129.

⁸⁵³ Srov. ČERNÝ, Václav. *Boje a směry socialistické kultury*. Praha: František Borový, 1946. s. 31.: „Vím zrovna tak dobře jako kdokoliv jiný, že konec konců všechno je věcí politickou, tedy i kultura, ba že zrovna kultura je politickou záležitostí par excellence, že je věcí politiky nejzralejší a nejosvícenější.“

také náš Václav Černý.⁸⁵⁵ Není snad zkratkovitým konstatováním fakt, že katolická kulturní tvořivost je předcházena protestantskou výzvou ke službě společnosti, lidem a kultuře.⁸⁵⁶

Východní pojetí kultury a svobody v ní je jiné. Na jedné straně můžeme vidět vnější projevy kultury, které jsou ovšem rázu spíše technického a utilitárního a *sub specie aeternitatis* neobstojí. Na druhé straně můžeme pozorovat po staletí ohniska kultury; umění a duchovních věd, která nepatří nikomu jinému než klášterům – východnímu mnišství.⁸⁵⁷ Hodnoty a reálné projevy východní kultury jsou na západě očekávány, ale jak vidno, sama východní kultura zatím čeká na formulaci toho, kým chce a má být, komu a jak má sloužit a jaký má být její vztah ke křesťanským církvím. Jejím podstatným prvkem a zároveň devizou je fakt, že ovlivňuje společnost vnitřně svým duchovním učením, kázáním, morálkou v praxi. Proto je podstata individuální i kolektivní svobody a kultury předně zakotvená v životě svátosti⁸⁵⁸ a modlitby. Více než tvořivou silou je silou hnací, společnou živinou, nadějí a možností pro život. Tyto silné eklesiální prvky ukazují, že východní prospekt kultury je nejvíce podobný Tillichově vizi „heteronomní kultury“. V Berďajevově pojetí, ale výrazně také ve své novodobé obnově, se kultura zatím nachází spíše ve stavu blízkému teokratické společnosti a teokratickému způsobu vládnutí a správy společnosti.

⁸⁵⁴ BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935. s. 375.

⁸⁵⁵ ČERNÝ, Václav. *Boje a směry socialistické kultury*. Praha: František Borový, 1946. s. 80.: „Uvědomme si znovu a připomínejme si zas a zas, že kultura je totéž co charakternost, slušnost, stud a noblesa, intelektuální poctivost, přímost a odvaha svědomí, šlechtnost srdce. Od svých nejskrovnějších počátků kultura nemá v lidském životě v podstatě jiné úlohy než říkat a dokazovat lidem se stále rostoucí odvahou a stále stupňovanou jasností, že svět nelze budovat na klamu a že život je pravda, a ne lež.“

⁸⁵⁶ Srov. BROŽ, Luděk. *Vstup nových kultur do světové civilizace*. In *Křesťanská revue* 46, r. 1976. s. 212.: „Zvláštním úkolem křesťanů je, aby se především vůbec naučili ptát, co mohou z postoje své víry dělat pro společný růst k takové sociální a hmotné úrovni (tj. k takové civilizaci), která by zajišťovala svobodný tvůrčí rozvoj každého lidského jedince.“

⁸⁵⁷ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: Mnišství*. Velehrad: Roma Refugium, 2004. s. 222.: „Nelze popírat, že po dlouhá staletí byly kláštery hlavními centry kulturního života křesťanských národů.“

⁸⁵⁸ Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 182.: „Východní křesťanství se brzy stalo náboženstvím mysticismu a svátostí. Jde o náboženství ... viditelné krásy, liturgické dokonalosti, teologických spekulací a mystického vyvýšení (elevation).“

4. 6. 3. Svoboda a řád v kultuře – nejen protestantská výzva; Svoboda pro; Partnerství

„Bůh ozdobil světový řád hříšníkem, tak jako básník kráší svou báseň antithety, neboť ty patří k nejkrásnějším ozdobám.“⁸⁵⁹ „Jako je krásný obraz, na němž je dobře užito černé barvy, stejně tak vesmír s hříšníky je krásný, přestože hříšníci o sobě nejsou vůbec krásní.“⁸⁶⁰ Světový řád, o němž hovoří Augustin, je určité Boží *mare magnum*, ve kterém je hledání lidské dokonalosti pro někoho úkolem nedostižným, pro jiného pak úkolem marnivým. Jaký je poměr lidské svobody a křesťanské kultury k řádu a řádu k nim, a nestojí všechny tyto veličiny jedna proti druhé jako kontradikce?

Existuje mnoho přirozených i nadpřirozených skutečností, které buďto mají svůj kořen přímo v Božím řádu, nebo jsou na něm pozitivně závislé (např. řád lásky či řád spravedlnosti, řád hodnot, mravní řád), nebo jsou konec konců řádem samotným. Řád se obvykle rozděluje na 1. **Řád Boží** – tzn. **řád stvoření**, který je *ipso facto* řádem věčným, **řád milosti, řád svátostí, mravní řád** etc. 2. **Řád lidský** (pozemský),⁸⁶¹ tzn. řád časný – politický, hospodářský, řád výchovy, správy etc., který plně vychází (vyšel) z Božského řádu (*αρχή*), přičemž skutečnost, že má na zemi často spíše podobu neřádu - **chaosu**⁸⁶² (např. křehký řád vztahů mezi lidmi, struktura společnosti, nedokonalá spravedlnost práva), spadá plně do lidské duchovní kompetence. Tato kompetence je však oslabována už na samém počátku, neboť lidský pozemský řád je poznamenán hříchem. (Spíše) do lidského řádu situuje protestantská etika také podstatu kultury, a tedy i (vnější) svobodu a její realizaci. Hodnota člověka je plně usazena v Božím řádu, zatímco hodnota kultury přináleží do řádu lidského, nebo k němu má jaksí „blíže“. A i toto pojetí již nese patrnou známku „lutherské“ antiteze. Jako se „jeho“ vnitřní a vnější svoboda zároveň popírají a zároveň doplňují a naplňují, kultura je na tom podobně. Ani

⁸⁵⁹ AUGUSTINUS Aurelius. *O Boží obci*, XI, 18. Zdroj: www.augustinus.it/opera_omnia.htm.

⁸⁶⁰ AUGUSTINUS Aurelius. *O Boží obci*, XI, 23, 1. Zdroj: www.augustinus.it/opera_omnia.htm. V obojím případě se jedná o volnější překlad ze studie Karla Svobody: *Estetika svatého Augustina a její zdroje*. Praha: Karolinum, 2000. Originální texty znějí takto: *De civitate Dei*, XI, 18: „nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret.“; *De civitate Dei*, XI, 23, 1: „quoniam sicut pictura cum colore nigro loco suo posito, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est. quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet.“

⁸⁶¹ Souhrné pojetí „časného řádu“, jeho důležitosti a funkce, nalezneme např. v dekretu *Apostolicam actuositatem*, čl. 7.

⁸⁶² Srov. *Gaudium et spes*, čl. 25.

lidský řád není bez Božího, a Boží řád bez lidského je vlastně *regnum caeleste*. Hodnota a cena lidského bytí a jeho vnitřní svobody je hledána výhradně ve vztahu k Božím řádu, jenž je také řádem milosti, a tedy řádem milosti všeosvobozující.⁸⁶³ Společným přesvědčením křesťanských etiků však zůstává fakt, že se Bůh nevzdal a nevzdává svého Božského působení ve světě a že svým Božským vlivem – *conservatio mundi* – působí ve světě nikoliv jako pouhý správce věcí (člověk), ale jako správce tzv. **kauzální**.⁸⁶⁴

U mnou citovaných autorů není obvykle v tématu teologie kultury (!) přísně rozlišováno mezi protestantským a katolickým pojetím milosti. Jednotlivé postuláty o podstatě teologie kultury dokazují, že ať protestantské chápání Boží milosti jako 1) *sola gratia*, nebo naopak katolické chápání milosti jako 2) *donum supernaturale a Deo gratis concessum in ordine ad vitam aeternam*, hraje v mnoha svých dogmatických podobách a definicích⁸⁶⁵ v praktických důsledcích jen malou roli. V některých komentářích (např. u Häringa, Ratzingera či Tillicha) se tu a tam a velmi obecně objevují texty vztažené k **darované Boží milosti**, která má být skrze jednotlivce k prospěchu a užitku celého společenství – *gratiae gratis datae*. Jemné nuance rozlišování Boží milosti vzhledem k následnému lidskému jednání a kulturnímu tvoření a jeho mravním konsekvencím, se v současném kontextu teologie kultury objevují jen zřídka, pakliže vůbec.

Snad nejpřívětivější definici toho, jaký je význam kultury v pozemském řádu, přináší Emil Brunner. Píše: „Člověk pak je více než jeho kultura; kultura je prostředkem a nástrojem, nikoliv podstatou lidství.“⁸⁶⁶ Pokládám tuto definici za teologicky spíše neutrální či ekumenickou, neboť proti ní nemají v podstatě zásadní námítky ani teologové katoličtí či pravoslavní. Tam, kde se definice kultury a jejího etického potenciálu v pozemském řádu bude zužovat, shoda se postupně počne vytrácet.

⁸⁶³ Srov. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: clerical style. Volume 2.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. s. 238.: „... eschatologická analogie svobody mezi Bohem a stvořením může být uskutečněna ne v jiném způsobu než v milosti jako účasti na trojjediném životě.“

⁸⁶⁴ Srov. Mdr 11, 26; Jan 5, 17; Kol 1, 17; Žid 1, 3.

⁸⁶⁵ Např. *gratia, sola gratia, gratia increata* – sám Bůh, *gratia creata, gratiae externae* – milosti neposvěcující, *gratiae internae* – působící v duši nadpřirozené účinky, *gratia gratum faciens, gratiae gratis datae, gratia actualis, gratia habitualis* etc.

⁸⁶⁶ BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur.* Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 326–327.

Z hlediska reformované teologie je zbytečným konáním spekulovat a dohadovat se o rozsahu Boží svobody,⁸⁶⁷ resp. vnitřní svobody, která naplňuje člověka skrze víru v Hospodina a jeho Božího Syna. Naproti tomu spekulace a touha definovat co nejšířší rámec vnější lidské svobody je dlouho trvajícím protestantským leitmotivem.⁸⁶⁸ Ernst Troeltsch považuje za „velmi hodnotnou vlastnost“ snahu „bezpříkladně rozšiřovat a zesilovat (intensification) myšlenku o svobodě“.⁸⁶⁹ Není možné říci, že by řád čněl (dominoval) nad svobodu, nebo že by svoboda byla řádu podřízena. Při hledání co nejšířšího rámce lidské svobody a jejího uskutečnění se v přímé posloupnosti zvětšuje rozsah lidského řádu, který má být svobodou vyplněn. Z toho nového rozsahu vyplývají rozšiřující se povinnosti lidské odpovědnosti.⁸⁷⁰ Protestantský nárok tkví ve skutečnosti, že získaná **vnitřní svoboda** a **milost** na základě víry v Pána Ježíše Krista a jeho Slovo otvírá člověku jeho vlastní lidství v tom smyslu, že člověk **nemůže** učinit vše, neboť se mu dostává jen lidské síly,⁸⁷¹ ale přesto **musí** v této přirozené nedostatečnosti a nedokonalosti stůj co stůj sloužit bližnímu, světu a řádu.⁸⁷² Z milosti byl zachráněn a vyvolen (Řím 11, 1-6). Z milosti má zachraňovat a sloužit. Katolický a pravoslavný model svobody a zbožnosti přidává k tomuto rozsahu ještě váhu a sílu svátostí, ctností a milosti, které spolu s vírou člověka zesilují a činí jeho svobodná rozhodnutí komplexnějšími.⁸⁷³

⁸⁶⁷ Jak také spekulovat o něčem, potažmo o někom, o němž Milan Balabán výstižně říká: „Svoboda je Bůh“. Viz. BALABÁN, Milan, *Svoboda, nebo pořádek?* In *Křesťanská revue* 9/2002. s. 234.

⁸⁶⁸ Lidská svoboda jako Boží dar je pak předmětem evangelické etiky. Srov. BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1964. s. 69.

⁸⁶⁹ TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress: A historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Boston: Beacon Press, 1958. s. 205.

⁸⁷⁰ Podobný způsob rozšiřování lidské svobody a odpovědnosti v kultuře nalezneme napříště přítomný v moderní přírodovědě, která chce v určitých případech rehabilitovat přírodu v kultuře a také kulturu v přírodě. Obohacující uvažování o této skutečnosti lze najít např. u Václav Cílka či u Stanislava Komárka v knize *Příroda a kultura Svět jeví a svět interpretaci aneb Jak je to doopravdy*. Praha: Vesmír, 2000. s. 117–125.

⁸⁷¹ U Luthera vychází všechna lidská síla a výsledek lidského snažení nikoliv z vlastní svobodné vůle, tzn. ne výhradně a pouze z ní. Konání všech věcí vychází z nezbytnosti v řádu udělené Boží milosti. Tím pádem je lidská svobodná vůle oceněna jako nedokonalá. Může, jak píše Luther, „chtít a konat věci“, ale pouze nedokonale. Viz. LUTHER, Martin. *De servo arbitrio*, čl. 26.

⁸⁷² O tom, jak sloužit řádu a řád budovat, máme velmi bohaté texty z pera Jana Ámose Komenského. Nejedná se však výhradně a jen o nejhlavnější „Commeniana“, ale také o texty, resp. Komenského dopisy, ve kterých téma pozemského řádu hraje velmi důležitou roli. Srov. KOMENSKÝ, Jan Ámos. *Sto listů Jana Ámose Komenského*. Praha: Jan Laichter, 1942, např. s. 17.: „Ostatně poněvadž duší všech věcí jest řád, jímž vše stojí pevně a silně, a bez něhož se vše řítí, přejeme-li si něco vynikajícího a trvalého, musíme z největší části úplně upnouti své myšlení k tomu, aby bylo vše uspořádáno co nejznamenitějším pořádkem.“

⁸⁷³ Opačného názoru je samozřejmě Jan Calvin. Viz. CALVIN, Jan. *Instituce učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951. s. 173n.

Pozemský řád a vnější svoboda, ba dokonce „pořádek“⁸⁷⁴ tohoto světa mají s Božím řádem společného přinejmenším alespoň to, že k sobě patří. Nejsou však kongruentní. Nejvýstižněji nalezneme toto konstatování u Jana Calvina, kterému jsou „*panství Kristovo a občanský řád věcmi navýsost rozdílnými*.“⁸⁷⁵ Jakákoliv tzv. podřízenost Kristova království pozemským řádům je proto nemožná. Pozemský řád, chápaný jako *tabula rasa*, na které tvoří samotný člověk, kopíruje podstatu kultury téměř úplně. Řády, píše Paul Althaus, „*čekají na své vyplnění skrze (lidský) život*.“⁸⁷⁶ A podstata řádu, doplnil by snad Althaus, je právě v jeho naplnění a dodržení.⁸⁷⁷ Jako je ale lidská svoboda myslitelná pouze ve svém vztahu ke svobodě Boží, k jeho Božské vůli a milosti,⁸⁷⁸ je v podobné pozitivní závislosti i Boží řád s řádem pozemským, lidským. Člověk jej svým mravním konáním vyplňuje způsobem, jak dovede nejlépe, ale přesto je si vědom, že i tento pozemský řád je v přímé souvislosti s řádem Božím,⁸⁷⁹ že je na Bohu doslova závislý⁸⁸⁰ (2 Kor 3, 17: „*Duch je tím pánem, kde je Duch Páně, tam je svoboda*.“) Do područí Božího řádu odkazuje v této souvislosti Karl Barth vůbec všechno lidské konání (*Lebensakt*) a jeho základní nezpochybnitelné a vzácné podoby, tak jak se podržely ve vědomí a praxi církve a ve většině kulturních společností - tzn. zvláště v práci, manželství a rodině.⁸⁸¹

Společenské pojetí řádu a svobody, tak typické již pro Calvina, nalezneme také u Bartha. Svoboda a naplnění řádu mu neznamena jakýkoliv individuální a výlučně samostatný osamělý akt. Výslovně píše: „*Lidská svoboda není realizována jako samostatné odtržení individua v izolaci od jeho bližních. Nejsem Člověk, ale pouze*

⁸⁷⁴ Srov. BALABÁN, Milan. *Svoboda, nebo pořádek?* In Křesťanská revue 9/2002. s. 233.: „Skutečná svoboda netkví v pořádku. Sloveso „tkvět“ je podezřelé, čpí z toho moč danosti, usazenosti.“

⁸⁷⁵ CALVIN, Jan. *Institute učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951. s. 289.

⁸⁷⁶ ALTHAUS, Paul. *Theologie der Ordnungen*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1935. s. 10.

⁸⁷⁷ Velmi pěknou paralelu řádu nalezneme v pracích přírodovědců. Naplnění života a jeho rozvinutí v řádu je vlastně přirozený způsob existence života vůbec. Řád je chápán nejen jako vynikající (dokonalá) forma, ve které může život existovat, ale je nezřídka také považován za sílu – energii, která zpětně život posiluje a nutí jej rozvinout se do maximální šíře a hloubky. Srov. RIEDL, Rupert. *Die Ordnung des Lebendigen: Systembedingungen der Evolution*. Hamburg: Berlin Paul Parey, 1975. s. 50–51.

⁸⁷⁸ BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1964. s. 75.: „Nazývat člověka svobodným znamená poznat, že Bůh mu dal svobodu.“

⁸⁷⁹ Srov. ELST, Philip Vander. *Svoboda cílem?* In Proglas Revue pro politiku a kulturu 8/91. Proglas, 1991. s. 16.: „Trvání svobody závisí na uznání nadosobního, v Bohu zakotveného morálního řádu, který jak legitimuje, tak také limituje svobodu.“

⁸⁸⁰ Srov. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 157.: „Lidská svoboda je identická s jeho závislostí na Bohu.“

⁸⁸¹ Srov. BARTH, Karl. *Ethik I, Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930*. Zürich: Theologischer Verlag, 1973. s. 367.

člověk, a jsem pouze člověk ve vztahu ke svým bližním.“⁸⁸² Intimní, lépe řečeno **vnitřní** (neviditelná, tajemná) „realizace“ svobody a duchovního života, jak jsme viděli na příkladu východní teologie, není pro protestantské bohosloví přijatelným a následováním hodným skutkem. Jednota lidí (rodiny, sboru, farnosti, národa atp.) je na rozdíl od východního pojetí chápána také ve své „vnější“, tedy společenské a občanské dimenzi. Nespekuluje se o vnitřní jednotě všech lidí v Bohu. Naopak. O tom už Barth pověděl: „*Bůh je pro mě, protože je pro nás.*“⁸⁸³ Ale se stejnou naléhavostí je připomínána jednota tzv. vnější, společenská a tvořivá. Člověk, jedinec lidského společenství, který se nepodílí na plnění řádu a tvoření, je – *mutatis mutandis* – vlastně člověkem **nesvobodným**. Karl Barth mu přisuzuje znaky ještě nezaviděním hodnější. Podle něj „*Nesvobodný člověk je stvoření chaosu, monstrum zplozené skrze vlastní pychu, svou vlastní lenost, své vlastní lži.*“⁸⁸⁴ **Partnerství**⁸⁸⁵ mezi člověkem a Bohem založené tím, že Bůh se rozdává a člověk přijímá, na které klade důraz právě Karl Barth, je nejvyšším vzorem partnerství a spolupráce mezi lidmi. Princip lidské služebnosti je jeho následkem. Takto myšlená lidská svoboda je pak chápána jako **svoboda pro**,⁸⁸⁶ nikoliv jako **svoboda od**. Na příkladu z 1 Kor 10,23 a Gal 5,1 tuto skutečnost potvrzuje také Jakub S. Trojan, nazýváje tuto její služebnost velmi vhodně „*dialogickou a diakonickou povahou*“.⁸⁸⁷ Lidská svoboda nečiní člověka svatějším a „neexistuje“ proto, aby se podílela na zboření lidských omezení, limitů a nedokonalostí. Její základní poselství jest: lidská svoboda je **radostí**, neboť Bůh si mne vyvolil. Tuto radost mám předávat dál. Je mravním úkolem.

Lidská vnitřní svoboda pocházející z víry v Boha je však také **svobodou poslušnosti**. Člověk jsoucí na zemi si je vědom toho, že jeho úděl není ničím jiným než údělem **poutníka**, což v tomto případě nepopírá žádná z teologických škol. Tento poutník, věřící v Ježíše Krista jako ve Spasitele a Osvoboditele (také od zákona),

⁸⁸² BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1964. s. 77.

⁸⁸³ *Ibidem*. s. 77.

⁸⁸⁴ *Ibidem*. s. 76.

⁸⁸⁵ *Ibidem*. s. 79-80.

⁸⁸⁶ Na dvě podoby lidské svobody: 1) „osvobození od něčeho – od hladu, útisku, strachu, lži, násilí, smrti“ a 2) „vysvobození pro něco – pro možnost plnit poslání, povinnosti, odpovědnost“, hovoří ve své studii „O svobodě“ Josef Zvěřina. Viz. ZVĚŘINA, Josef. *Teologie agapé*. Praha: Scriptum, 1992. s. 226.

⁸⁸⁷ TROJAN, Jakub S. *Spravedlnost a svoboda*. In Křesťanská revue LXVIII, 2/2001. s. 44.: „Opět je tu podtrženo, že jde o svobodu, která má sloužit celému společenství. Svoboda tu je pochopena ve své dialogické a diakonické formě a povaze. Pravá svoboda vykazuje tuto komunikativní a služebnou vztáznost k druhým. Má na mysli růst celého společenství.“

přijímá dobrovolně a v plné naději jeho poslušnosti,⁸⁸⁸ skrze které jej Bůh provede pozemským životem. Ohromná skutečnost Božího ospravedlnění a posvěcení člověka je hlavním impulsem protestantského přesvědčení, že „svoboda pro“ znamená také svobodu k poslušnosti Bohu. Nesčetněkrát osvětlují toto křesťanské přesvědčení Emil Brunner a Karl Barth.⁸⁸⁹ Samozřejmost takové poslušnosti, která se má plně odrážet také v pozemské podobě kultury, osvětluje i skutečnost lidského hříchu a jeho následky v lidském tvoření. Paul Althaus proto správně píše, že: „Známe rády pouze ve světě hříchu a smrti.“⁸⁹⁰ Jinými slovy, ve světě, kde žádné lidské konání není dokonalé, zůstává úplné spolehnutí se na Boha v poslušnosti, oddanosti a službě jediným smysluplným a křesťanským postojem a východiskem. Jde o postoj nejen ve své mravní hloubce, ale také v rozměru úzce psychologickém a niterném. Jistota je člověkem hledána všemi mohutnostmi lidského ducha (Tillich). Řád, přestože jeho rámeček (vymezení) pochází od Boha, přece není samotným Bohem. Bůh, slovy Althausovými, „do něj neodevzdal své panování“.⁸⁹¹ Způsob, jakým se Bůh „vlévá“ do pozemského řádu, je k nalezení (ve slovech příznačné krásy) např. u Milana Balabána.⁸⁹² Toto poslušné spoléhání se na Boha, které má být zdrojem i konečnou lidskou nadějí, je ještě umocněno vědomím, které velmi přesně formuluje opět Paul Althaus: „Žádný řád není bezpodmínečný sám o sobě, nýbrž Bůh sám ve svém živém Slově. Pod jeho Slovem stojí život křesťanů...“⁸⁹³

Rozkrývání (dešifrování) faktu, že ani protestantská teologie v myšlenkách svých nejdůležitějších představitelů není k hodnotě kultury a umění zdaleka tak odmítavá a

⁸⁸⁸ Touhu po absolutní svobodě bez poslušnosti, tedy po svobodě „panské“ vkládá M. J. Lermontov do úst svému „Démonovi“, a naznačuje tak, že taková touha je touhou neberoucí v potaz Boží majestát, touhou bezbožeckou a ďábelskou. Srov. LERMONTOV, Michajl J. *Poémy Vybraných spisů svazek III*. Praha: Melantrich, 1945. s. 191.: „Mnou nevládnou, věz, prostor s časem; jsem bič svých rabů pozemských, poznání, svobody král já jsem, sok nebes, země jsem zlým hlasem, a hled – zde u nohou dlím tvých!“

⁸⁸⁹ Úvahy a myšlenky o člověku jako Božím Synu, partnerovi a dítěti se vinou Barthovými přednáškami o Etice a zvláště jeho vynikajícím esejem *Das Geschenk der Freiheit*.

⁸⁹⁰ ALTHAUS, Paul. *Theologie der Ordnungen*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1935. s. 13.

⁸⁹¹ Ibidem. s. 21.

⁸⁹² Srov. BALABÁN, Milan. *Svoboda, nebo pořádek?* In *Křesťanská revue* 9/2002. s. 234.: „Bůh je svobodou, nikoli jen jejím tvůrcem nebo garantem. Bůh jako Svoboda je puzen (v teologické společnosti stále ještě dosti monstrózně přebarthovělé si můžeme dovolit tento výraz německého filosofického romantismu a mírně pohládit takového Schellinga), aby se tiše nebo drasticky vléval či vtékal do politických a sociálních pořádků (uspořádání) v našem světě.“

⁸⁹³ ALTHAUS, Paul. *Theologie der Ordnungen*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1935. s. 25.

rasantně nevšimavá, jak se obyčejně myslí, bude prací jedné ze závěrečných kapitol.⁸⁹⁴

Z citací J. B. Součka a Karla Bartha bylo zatím patrné, že kultura a potažmo umění mají být „pozemsky“ souzeny pouze skrze Boží Slovo, a jen Boží Slovo je mocno, aby otázku kulture a umění definitivně rozřešilo.⁸⁹⁵ Kdysi ostrá evangelická hranice mezi

Zjevením a uměním nezmizela. Proč také? Distingované a obsahově smířčí řešení toho, jak pohlížet na Boha, resp. na jeho Slovo, umění a kulturu, nabízí Hans Urs von

Balthasar. „Bůh“, píše Balthasar, „tvorí skrze své umělecké (artistic) Slovo.“⁸⁹⁶ Ve vnější svobodě, ve které je člověk „úplně spoutaným služebníkem“, má jeho služebnictví

nejblíže nikoliv k tomu, jak dobrý dokáže člověk být, ale jak dokáže být dobrý s vědomím přítomnosti svého Pána, který je dokonale dobrý. Člověk přesto nestojí na

pomyslné hranici mezi Zjevením a uměním (světem) nečinně. Co jiného inspiruje člověka, než „umělecké“ Boží Slovo, které zažívá ve své víře každý křesťan? Příznačná

jsou Troeltschova slova, že: „Romantici a klasicisti se spojili, aby odsoudili évalvínský ikonoklasmus, a pocítli také v luteránství, že používá umění pouze pro osvěžení, zábavu, názornost a representaci a v kultu (!), ale stěží rozeznává v umění hodnotu samu o sobě.“⁸⁹⁷ I přes vypjatou životní askezi některých katolických, pravoslavných a

protestantských společenství je zřetelné, že ani tato „neznalost“ hodnoty umění sama o sobě nezakryje fakt, že člověk v Bohu a jeho Slově krásu a pravdu zakouší. Zakoušet

v tomto případě neznamena pouze cítit, ale poznávat, být naplňován a osvětlovat samotným Bohem a jeho krásou svou askezi. Není až tak jisté, zda Bůh, ano, právě Bůh!

touží skrze člověka vstupovat do světa askeze, nebo ne. Domnívám se, že je však nad míru jasnější, že nechce do světa, a tedy svého řádu vstupovat ani pouze a výhradně skrze umění.⁸⁹⁸

Ani jedním, ať askezi od světa, ať uměním ve světě, nelze jediňe a účinně sloužit bližním. Ani svou vnější tvořivou služebnou svobodou nelze bránit

⁸⁹⁴ Už nyní však můžeme upozornit na Paula Tillicha a jeho revizi umění včetně umění náboženského. Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 75 a jeho myšlenky o nové (esteticko-náboženské) funkci architektury a vyjadřovacího stylu současného umění.

⁸⁹⁵ Srov. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 419.: „Církev nese měřítko Slova Božího nad světem a jeho kulturou.“

⁸⁹⁶ BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: clerical style. Volume 2*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. s. 71.

⁸⁹⁷ TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Boston: Beacon Press, 1958. s. 165.

⁸⁹⁸ HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 422.: „Reformační umělec nebude ovšem o nich kázat a řečnit (o motivech protestantského umění, pozn. autora), ale v jeho umělecké formě i obsahu bude se obrazet pozadí Božího majestátu i lidského hříchu, odhlaného obětí kříže.“

Božím vstupu do jeho a našeho světa.⁸⁹⁹ Vyznává-li se církev za tělo Kristovo, jak by bylo možné v tomto těle přebývat, žít, tvořit a sloužit v absolutní askezi, vlastní netečnosti a v negaci?

Čím má být vyplněn řád, v němž člověk přebývá na tomto světě? Neevokuje již samotný řád skutečnost, že není pouze Hospodinovým rozmarem v jeho stvořitelském úsilí, ale **výzvou**, do které má být shromážděno všechno lidské? Není výzvou, která je provždy právě etickou nadějí rozšířené (vnější) svobody, nové budoucnosti sociální,⁹⁰⁰ mravní, myšlenkové a ve svém jádru nadějí všech církví?⁹⁰¹ Přikláním se k názoru, ať je nezdravě nabobtnalý mravní naturalismus obnoven askezí tvoření, mravní askezí a třeba i myšlenkovou askezí. Skončí-li pak lidská mravnost pouze v askezi, z čeho mohou být odvozována pravidla mravního jednání? Z negace? Může být „realizace Boží svobody“, o níž hovoří Karl Barth,⁹⁰² uskutečněna a vyznána negací krásy či pravdy, negací umění a vzdání se kultury jako „světského“ řádu, jenž je s Božím řádem nekompatibilní? Ne, to nelze. Je to v příkrém rozporu s pozitivní hodnotou evangelické odpovědnosti. „Nevyhnutelnost svobody jako Božího daru“,⁹⁰³ kterou Barth označuje zároveň za „záračnou a hrozivou“, nevybízí člověka, aby do řádu svého přebývání na tomto světě pouštěl to, co sám uzná za nevhodné či zvětšelé. Vůči Božím slovu, pravda, je všechno poněkud „nevhodné“ či „zvětšelé“, ale nikoliv bezcenné a bez hodnoty. Božím Slovu – Deo in Carne – je podrobena vše, tedy i lidské naplňování svobody.⁹⁰⁴ Toto naplňování má v protestantské tradici jednu zvláštnost – děje se v co

⁸⁹⁹ Srov. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 421.: „Reformační církev volá zvěstováním Slova Božího celý svět s jeho bohatstvím i chudobou, státem i právem, hospodářstvím i sociálními třídami, s vědou, filosofií i uměním k odpovědnosti před Bohem a před živým evangeliem Kristovým.“

⁹⁰⁰ Srov. ELST, Philip Vander. *Svoboda cílem?* In *Proglas Revue pro politiku a kulturu 8/91*. Proglas 1991. s. 15.: „Svobodná společnost závisí v největší míře na síti vztahů a institucí, začleňujících nejenom reciproční povinnosti a závazky, ale i úctu k všeobecně uznávané autoritě, ať už intelektuální nebo morální, v rámci rodiny nebo školy, mezi dětmi a dospělými nebo uvnitř společností a univerzit. Není-li z toho důvodu naplňování svobody a radosti dobrovolně omezováno úctou k sociálním a rodinným závazkům, morálním normám a přirozeným hierarchiím, společnost mimo stát se zhroutí a byrokratický despotismus se stane jedinou alternativou anarchii.“

⁹⁰¹ Srov. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 147.: „Církev je živým a názorným svědectvím, že Bůh chce něco s tímto světem učinit a že chce všechny jeho řády a zákony obnovit.“

⁹⁰² BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1964. s. 74.: „Vlastní Boží svoboda a její realizace je zdrojem a objektem každého křesťanského aktu poznání a vyznání.“

⁹⁰³ *Ibidem*, s. 77.

⁹⁰⁴ Srov. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 420.: „Celý svět je podroben Bohu a inkarnace má smysl nejen soteriologický, nýbrž i mravně kulturní.“

nejširším záběru. Protestantismus, zvláště ve své kalvínské tradici, investuje svůj zájem do občanské společnosti a lidských práv; lutherská tradice jej vede spíše k vnitřnímu, tedy duchovnímu a psychologickému pohledu na člověka. Tehdy, poznává-li člověk souvislosti mravního chování a řádu, zjevuje se mu v jasnějším světle také samotná kultura. Michael Landmann k tomu poznamenává: „Kdo by chtěl vědět, co je člověk, ten musí také především vědět, co je kultura.“⁹⁰⁵ Z tohoto přístupu vyrůstá ohromné množství antropologických a sociologických studií a na obdobném podkladě buduje Ernst Troeltsch svoji „sociální etiku“. Pouze hříšná lidská přirozenost je limitem v rozšiřování vnější svobody, přesto ale není nepřekonatelnou překážkou tohoto rozšiřování, naopak.⁹⁰⁶ Brunnerův postoj k této omezenosti je více než jasný.⁹⁰⁷ Přesto tato negativní skepse nediskvalifikuje člověka, jeho kulturu a konec konců i jeho umění ze společenského a církevního života jednou provždy. Člověk si má být vědom, že prostřednictvím jeho síly, ale nejen díky ní, může být i kultura přetvořena ke slávě Boží.⁹⁰⁸ Determinuje jeho možnosti, ukazuje cesty správné i nesprávné, ale není začátkem konce lidského života. Hodnota takového kulturního tvoření (J. B. Souček by snad dodal: „tvoření pod kuratelou Božího Slova“⁹⁰⁹) je potom zcela ojedinělá, obnažuje lidské nedostatečné schopnosti na dřevě, a tak znovu a zas poukazuje na základní hodnotu a cenu mravního konání se všemi vzlety a pády, a ukazuje zas a znovu na obraz majestátu Stvořitele vesmíru, kterému se člověk, ať dělá co může, pouze nepatrně podobá. Povinnosti svobodného člověka vůči společnosti ostatně velmi dobře popsal už Emanuel Rádl.⁹¹⁰ Je to podle Rádla samotné „vládnutí živých bytostí na zemi“,⁹¹¹ ze kterého lze prvně dokazovat povinnosti lidí a jejich úkol, který je po staletí trvajícím. Vnitřně osvobozený člověk se tomuto úkolu samozřejmě nebrání, neboť je pro takové

⁹⁰⁵ LANDMANN, Michael. *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*. München: Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1961. s. 56.

⁹⁰⁶ Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 68.: „Lidská neschopnost osvobodit sám sebe z tohoto pouta vedla reformátory k doktríně o opětném sjednocení (reunion) s Bohem, ve kterém koná sám Bůh, člověk pak pouze přijímá. Toto přijímání však samozřejmě není možné v postoji pasivity, ale vyžaduje nejvyšší odvahu, jmenovitě odvahu přijmout paradox, že hříšník je ospravedlněn...“

⁹⁰⁷ BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 146.: „Člověk není svobodný ve svém myšlení a chtění, protože je stále dítětem svého času, produktem svého prostředí, jednou z bytostí dějinného proudu, ve kterém právě je, ve kterém se chtít nechť nachází.“

⁹⁰⁸ Srov. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 196.

⁹⁰⁹ Tvoření „pod kuratelou Božího Slova“ má v katolické teologii svůj protiklad či doplnění ve velmi zajímavém tématu „Eucharistie a kultura“. Viz. VRÁNA, Karel. *Eucharistie a kultura*. In *Eucharistie. Mysterium fidei*. Svitavy: Trinitas, 2002. s. 127–131.

⁹¹⁰ RÁDL, Emanuel. *Utěcha z filosofie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994. s. 15.: „Nejzákladnější vlastností jest, že nejsme jen tělem, nýbrž že máme úkol, poslání, přikázání. Teprve onen neviditelný prst, který nás poučuje, vede, chválí, haní, teprve autorita činí člověka úplnou lidskou bytostí. Proto služba morálnímu řádu je přirozenou vlastností lidskou.“

konání nade vše osvobozen samotným Bohem. Jeho síly jsou volné, i když omezené. Vztah vůči Bohu je chápán jako intimní přátelství a partnerství, člověk je osvobozen svobodou **pro**. Svoboda je člověku protestantské tradice samotnou zárukou aktualizace kulturních forem a sociální struktury společnosti. Reinhold Niebuhr považuje za jedinečnou kvalitu svobody skutečnost, že ochraňuje člověka **proti jemu samotnému**: proti „*společenským a historickým omezením*“.⁹¹² Tuto aktualizací rovinu kultury ve svobodě nazývá R. Niebuhr prostými slovy jako zápas „*starých sil se silami novými, které se mohou postupně prosadit*“.⁹¹³ V kontextu Niebuhrových myšlenek o podstatě demokracie je uskutečňovaná svoboda synonymem každodenní vzpoury proti „*stabilisaci kultury*“ a synonymem jistoty „*nových sociálních a kulturních možností*“.⁹¹⁴ Toto přesvědčení naplňuje moji představu o důležitosti „kultury v pohybu“ a důležitosti inkulturace ve všech jejích stádiích a formách.

Nelze nepochybně striktně povědět, že by trvání morálního řádu bylo výlučně lidským dílem. Není. Ale právě díky svobodě, kterou člověk užívá a kterou si zasluhuje a skrze kterou povstává všechno jeho tvoření, je do struktury pozemských řádů a do podoby lidského díla vtisknut morální řád v takové podobě, v jaké se mu kdy rozumělo, či nerozumělo, v podobě, která byla přijímána, nebo odmítána.⁹¹⁵ Jinými slovy jde o **realistickou podobu mravního jednání a jeho konsekvencí**, chtěných i nechtěných, očekávaných i neočekávaných. Proto můžeme tento řád nazvat **řádem životní reality**. Všechno lidské, vykonané, zamýšlené a nevykonané, je, jak výstižně poznamenává Jürgen Moltmann, podřízeno právě Bohu, který je vpravdě poslední a nejvyšší „*lidskou kritikou*“.⁹¹⁶ Pod touto kritikou existuje prostor, který může být vyplněn jen člověkem a který Paul Tillich nazývá „*Ideal of Holy Emptiness*“.⁹¹⁷ Na rozdíl od východního náhledu na svobodu, zůstává pro reformovaného křesťana svoboda neodmyslitelně spojena s účinnou láskou a účinnou službou. Její komunikace, tedy zvěstování, proto

⁹¹¹ RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994. s. 24.

⁹¹² NIEBUHR, Reinhold. *Synové světa a synové tmy. Ospravedlnění demokracie a kritika její tradiční obřady*. Praha: Jan Laichter, 1947. s. 14.

⁹¹³ Ibidem. s. 14-15.

⁹¹⁴ Ibidem. s. 26.

⁹¹⁵ Důkaz o tom, jak umění a jednotlivé proudy křesťanské kultury vstupovaly do života křesťanů středověku, přináší Johan Huizinga ve své rozsáhlé studii „Podzim středověku“. HUIZINGA, Johan. *Podzim středověku*. Jinočany: H&H, 1999. zvláště kapitoly XVIII-XXI.

⁹¹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Mensch: Christliche Antropologie in den Konflikten der Gegenwart*. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1983. s. 152-156.

⁹¹⁷ Srov. kapitolu 7. 3. 4. „Tvoření kultury, umělecké dílo a jeho místo v „Ideal of Holy Emptiness“.

není jednou z možností, ale je **nezbytností**. Není ničím theoretickým a theoreticky hledaným. Z tohoto důvodu snad pramení jistá zdrženlivost k určitým formám uměleckého tvoření,⁹¹⁸ neboť umění jako činnost nikoliv každodenní (ne-obecná) se podílí na službě lidem nepatrně, není universální službou všech lidí. Domnívám se však, že kvantitativně sice slouží nepatrně, ale kvalitativně může sloužit nad mnohé. Toto uvažování však bude předmětem závěrečných kapitol.

4. 6. 4. Exkurz: Johan Huizinga a „kultura zrozená ve hře“; J. B. Souček a hra omilostněná

Téma „hra“, potažmo téma „kultura zrozená ve hře“, se může jevit na první pohled jako teologicky nelogické, neudržitelné či přinejmenším významově rozvláčné. V horším případě se může jevit jako téma, které nemá s konceptem této práce pranic společného. Pokusím se proto poukázat na hluboký smysl tohoto námětu. Průvodci mně budou Johan Huizinga a J. B. Souček. Johan Huizinga, ačkoli nebyl teologem, se ve své knize „*Homo ludens: o původu kultury*“ ve hře zabývá hrou v opravdu nevídaném rozsahu. Mohlo by se zdát, že fenomén hry není možno zpracovat ryze vědeckými metodami uvažování. Opak je však pravdou. Huizinga zpracoval svoji původní myšlenku o kultuře a hře⁹¹⁹ navýsost metodicky správně a v téměř dokonalé významové plnosti. Nejdůležitější milníky jeho práce spočívají ve třech bodech: 1) Hra je funkcí, která má svůj „nadlogický“ smysl a charakter; 2) Hra je úzce spojena s kultem, krásou a posvátnem; 3) Hra je svobodným jednáním, jednáním vážným; ve hře lze objevovat ryzí podobu cti a ctností.

Existuje nějaký seriózní význam hry v perspektivě křesťanského náboženství, který bychom mohli spojit s Huizingovou tezí o „smyslu kultury ve hře“? V Písmu opravdu nalezneme jeden eschatologicky významný text, kde je hra více než symbolem budoucí eschatologické reality člověka – je jejím zaslíbením. „*Kojenec si bude hrát nad děrou*

⁹¹⁸ Není ničím negativním, je-li umění podrobováno teologické, resp. náboženské kritice, jak to dělal na počátcích reformované teologie již Calvin. V rozvinuté pastorační struktuře jednotlivých církví současnosti však téma možného „ikonoklasmu“ dnešních dnů je dalece předstiženo tématy ryze aktuálními a domnívám se, i důležitějšími. Calvinovy úvahy o „obrazoborectví“ (Viz. CALVIN, Jan. *Instituce učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951. s. 28–31.) podléhají dnes teologickému různočtení.

zmije, bazilišku do doupěte sáhne ručkou odstavené dítě.“ (Iz 11, 8). Podobně je u Izaiáše a Zachariáše zobrazen motiv hry v situacích, kdy autor prosí Hospodina, aby byl jeho spásou,⁹²⁰ nebo v okamžiku, kdy Hospodin slibuje lidu „příchod blažené doby“.⁹²¹ Huizinga nenabízí reлектuru Písma v pohledu své jedinečné myšlenky o kultuře (až na biblické metání losem).⁹²² Všimá si antiky, zvláště římské kultury, aplikuje svůj model hry na kulturu středověkou, renesanční, barokní, rokokovou, romantickou, na kulturu 19. století a kulturu jemu současnou. Lze tedy Huizingovu tezi uplatnit v oblasti křesťanské etiky a v dimenzi kultury křesťanského ducha? Domnívám se, že ano.

Huizinga činí jeden z prvních závěrů: „Existence hry není vázána na žádný stupeň kultury, na žádnou formu světového názoru.“⁹²³ Jde v podstatě o společnou tezi s mojí představou, ověřenou teology různých denominací, že ani křesťanská zvěst není a nemůže být vázána na žádnou kulturu zcela jedinečně; vstupuje do ní, ovlivňuje ji, potřebuje ji, ale nikoliv pouze jednu výjimečnou a vyvolenou, nýbrž všechny. *Homo ludens* je Huizingovi téměř co *homo faber* – člověk tvořící. Tento *homo faber* čili *homo ludens* znamená Huizingovi vždy člověka ctnostného, ušlechtilého a vážného. Rozeznává v charakteru hry důležitost „ctností, cti, šlechtnosti, soutěžení a vůbec formování ušlechtilého života“.⁹²⁴ Ctnost, mající svůj základ v mužnosti (*virtus*), jde podobnou cestou jako kultura – vyrůstá z prázdné formy a formu postupně naplňuje.

Vážnost hry, kterou lze vidět také v popředí některých biblických textů, zvláště žalmů, Huizinga velmi oceňuje.⁹²⁵ Je si vědom, že do tajů této vážnosti je možno nahlédnout jen velmi těžko, neboť chybí účinné „poznávací prostředky“.⁹²⁶ Vážnost hry

⁹¹⁹ Srov. HUIZINGA, Johan. *Homo ludens o původu kultury ve hře*. Praha: Mladá fronta, 1971. s. 7.: „Již dlouhou dobu se ve mně stále více upevňovalo přesvědčení, že lidská kultura se rodí a rozvíjí ve hře a jako hra. Od roku 1903 lze v mých spisech najít stopy tohoto pojetí.“

⁹²⁰ Iz 38, 20.: „Hospodine, buď mou spásou! Budeme hrát na strunné nástroje po všechny dny svého žití v Hospodinově domě.“

⁹²¹ Za 8, 4–5.: „Toto praví Hospodin zástupů: Opět budou sedat na náměstích Jeruzaléma starci a stařeny, každý s holí v ruce pro vysoké stáří. Náměstí toho města budou plná chlapců a děvčat; ti si budou hrát na jeho náměstích.“

⁹²² HUIZINGA, Johan. *Homo ludens o původu kultury ve hře*. Praha: Mladá fronta, 1971. s. 77.

⁹²³ Ibidem. s. 11.

⁹²⁴ Ibidem. s. 64.

⁹²⁵ Na vážnost hry jako „hry dítěte Božího v otcovském domě“ upozorňuje také J. B. Souček. Viz SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 133.

⁹²⁶ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens o původu kultury ve hře*. Praha: Mladá fronta, 1971. s. 24.

a její dosah nazývá dokonce **vážností posvátnou**,⁹²⁷ jdoucí až někam ke hranicím kultu a snad i za tyto hranice. Kult, což lze říci i o kultu křesťanském, je Huizingovi „ryzí hrou v nejlustnějším slova smyslu“.⁹²⁸ A jelikož kult je jedním z prvopočátků kulturního života, jsou i „hybné síly hry“ zodpovědné za své přenesení do vnitřního života kultury. Není třeba zdůrazňovat, že i letmý pohled na „herní kvalitu“ lidského tvoření – „v právu, řádu, dopravě, průmyslu, řemeslu, básnictví, učenosti a vědě“⁹²⁹ dává tušit, že toto tvoření je hrou nejenom poznamenáno, ale je jejím prodlouženým ramenem. Herní prvek společnosti a kultury ukazuje ve všech společnostech a ve všech kulturách na svoji iracionalitu, v pozitivistickém chápání světa pak na svoji superabundanci,⁹³⁰ kterou překonává všechno stvořené. Ukazuje však zvláště na „**ducha hry**“, který si bytostně nerozumí s tím, co lze nazvat jednoduše „**hmotou**“.⁹³¹ Huizinga neformuluje myšlenku, zda odvozuje hru primárně od Boha, či je-li hra, tzn. „Boží hravost“, jakýmsi zvláštním Božím atributem. Nejen u vědomí Anselmových a Tomášových důkazů Boží existence, ale také ve vztahu k víře, která coby Boží dar – i kdyby byla člověkem „ztracena“, zapisuje do člověka „písmena Božskosti“, může křesťan rozumět Huizingovým slovům: „*Téměř všechna abstrakta můžeme popřít: právo, krásu, pravdu, dobro, ducha, boha! Vážnost můžeme popřít, hru nikoli.*“⁹³² Jenže „popírání“ dobra, pravdy, krásy a Boha je možné jen v tom případě, popíráme-li nic více než deriváty těchto metafyzických podob jsoucna. Popírání skutečného dobra, pravdy a krásy a popírání Boha s velkým B, je pouze lidskou marností s katastrofickým výsledkem. Takové popírání je spíše divadelním výstupem nebo voláním do propasti. Kdo poznal Boha, kdo uvěřil Božím slovu a svobodně zůstává pod Boží nadvládou, kdo je bytostně přesvědčen o kráse vnitřní svobody z víry, která pochází aktivně od Boha, nikoliv od člověka, ten nikdy nepopře samu hru, neboť by se tímto popřením tragicky zesměšnil před sebou i před světem. Podobně by se diskreditoval i popíráním přírodních zákonů, existence slunce nebo popíráním kulatosti Země. Popření hry je bláznivostí, popření Boha je však tragikou. Jedině odmítnutí skutečného dobra, pravdy a krásy je pro člověka tím, co ho paradoxně může přivést k dobru, pravdě a kráse, co jej může přivést k Bohu a rozjímání o něm. Vždy záleží na **kvalitě** přijímaných či

⁹²⁷ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens o původu kultury ve hře*. Praha: Mladá fronta, 1971. s. 24.

⁹²⁸ Ibidem. s. 12.

⁹²⁹ Ibidem. s. 12.

⁹³⁰ Nejen v Huizingově případě je český překlad latinského „superabundans“ velmi složitě přeložitelný. Výraz „nadbytečnost“, který se objevuje i v překladu, je jen odleskem plného významu tohoto slova.

⁹³¹ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens o původu kultury ve hře*. Praha: Mladá fronta, 1971. s. 11.

⁹³² Ibidem. s. 11.

odmítaných věcí. Jedině odmítnutím **velkého** lze velké znovu nalézt.⁹³³ Logičnost, správnost, účelnost a také krása hry nemůže být křesťanskému člověku ničím jiným než geniální připomínkou geniálního, „hravého“ stvořitele – Boha. Gilbert Keith Chesterton je dobrým dokladem toho, že právě prostřednictvím hry (v jeho literární fabulaci „úteků manžela od manželky“⁹³⁴) může člověk objevit věci, skutečnosti a vztahy, o kterých dříve nevěděl, nebo je skrze svoji statickosti a slepotu neviděl. Hrou balancuje na ostří nože křesťanské mravnosti a napíná jednotlivé etické otázky do samé krajnosti. Hra je však jedinou možností, jak se s těmito důležitými skutečnostmi vůbec nějak vyrovnat – vzít je na vědomí **smrtelně**⁹³⁵ vážně, čelit jim s odpovědností a vědomím možného lidského pádu. Co bychom mohli označit za větší bláznivou hru lidský dějin, než zcela nevysvětlitelnou sázku na vzkříšeného Pána? Pavlova sázka na vzkříšeného Krista (1 Kor, 15) je „herním vabankem“, který samotnou vážnost hry posouvá daleko za hranici jakékoli antropologické spekulace. Taková hra je, jak ukázal Izaiáš, hrou nebeských pravidel, kterou venkoncem, jak napsal Huizinga, ani popřít nelze.

Poněkud s jinou tezí přichází J. B. Souček. Hře v křesťanském slova smyslu rozumí jako Božímu **sklonění** se k člověku, jako Božímu přiznání se k uměleckému člověku.⁹³⁶ Přesto chápe hru jako „předjímku budoucího života“⁹³⁷ – jako cvičení na konečný vstup do Božího království. Ve hře jsou patrné „zákmity, tuchy, náznaky“, které jsou „odleskem a úlopkem uceleného obrazu Božího“.⁹³⁸ Nakolik je možné, aby člověk, který je adresátem hry, potažmo pozorovatelem uměleckého díla, v něm objevil „výraz

⁹³³ Jediněčným svědectvím ostentativního odmítnutí „velkého“, ať si pod ním představíme Boha nebo zkrátka zbožštěný svět, je literatura a zvláště poesie. Na příkladu českého básníka Ivana Diviše je velmi dobře patrné, že ten, kdo se v zoufalství bouří proti tomu, „kdo způsobuje vše“, je tomuto „velikému“ vlastně velmi blízký. Literární historik Jaroslav Med popisuje vzpouru a proklínání básníků, včetně Diviše, takto: „A tak po vzoru prokletých básníků vidí svět jako semeniště absurdit a blbostí, zabraňujících tajemství bytí, aby se mohlo vyjevit. Takový svět ale nelze vnímat jinak než s hněvem a klnutím a Ivan Diviš je skutečným mistrem hněvivého zlořečení.“ Viz. MED, Jaroslav. *Spisovatelé ve stínu. Studie o české literatuře*. Praha: Zvon, 1995. s. 164-165.

⁹³⁴ Geniálním příkladem takové hry na schovanou a zároveň na honěnou je Chestertonova fabulace příběhu „Muž, který byl příliš živý“. Praha: Ladislav Kuncíř, 1925.

⁹³⁵ Existuje přece mnoho her, jejichž hodnota tkví právě v tom, že jsou smrtelně nebezpečné. Duchovní život křesťanův je zatížen také jedním „smrtelným“ extrémem – bláznovstvím kříže. „Hra“, samozřejmě krásná, křesťanského života, je bláznovstvím, kterým jdeme k Bohu, ale pozemsky je tato „hra“ smrtelným nebezpečím, přičemž vůči němu jsou některé takzvané adrenalinové sporty – hry fyzickou a duchovní selankou hrubého řádu.

⁹³⁶ SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 133.: „A proto i to, co se nazývá uměleckou milostí, milost v nevlastním slova smyslu, totiž jistá spontánnost, nechtěnost, nevyhnutelnost, „inspirovanost“ uměleckého postřehu a umělecké tvorby může být odleskem oné pravé milosti Boží; může jím být ne sama ze sebe, na základě své vlastní znamenitosti, nýbrž tehdy, když se Bůh v milosti svého slova přizná k uměleckému člověku v jeho tvůrčí svobodě a řekne mu ono: smíš si hrát.“

⁹³⁷ Ibidem. s. 133.

⁹³⁸ Ibidem. s. 134.

čí symbol poznání zjevení Božího v Kristu“⁹³⁹ je věcí, resp. **aktem osobní víry**, osobní duchovní dispozice a také mravní integrity a mravní citlivosti. Velikost či hodnota takového díla, jak velmi správně dedukuje Souček, je obyčejně provázena názorovou rozčištěností a nepochopením.⁹⁴⁰ Dílo má spojovat člověka s tím, co je mu zjevováno prostřednictvím Božího Slova. Objektivní interpretaci si v takovém případě může dovolit jen ten, kdo dílo přijímá a ve svém nitru, skrze svoji víru a duchovní rezonanci estetického zážitku dílo **dotváří**.⁹⁴¹ Hra ve své dynamice, stejně jako umělec ve svém neklidu, „může být viděn“, píše Souček, „jako ohlas onoho základnějšího neklidu, v němž je podle biblického poselství člověk zasažený hlasem Božím a rozpominající se na ztracený ráj.“⁹⁴² Právě hra jako jedinečná forma lidského chování⁹⁴³ je stvořena k tomu, aby se skrze ni člověk přihlásil ke světu jako k Božimu daru, aby objevil a zachoval radost z Božích milostí, a v této radosti a naději aby vytrval ve víře, že všechno stvoření bude obnoveno v nové zemi a novém nebi, kterou pro člověka nechystá nikdo jiný než hravý Stvořitel všehomíra.

⁹³⁹ SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 134.

⁹⁴⁰ Jakub S. Trojan v narážce na Huizingova „homo ludens“ si všímá také hry v jejím negativním, potažmo „d'ábelském“ smyslu. Píše: „Je to vpravdě d'ábelská hra: diabolon je to, co štěpí, rozděluje, drobí, anihiluje.“ Viz, TROJAN, Jakub S. *Globalizace – problém a naděje*. In Křesťanská revue LXX, 9/2003. s. 247.

⁹⁴¹ Není proto divu, že např. Paul Tillich byl zaujat na jedné straně uměním prvních křesťanů, zůstaveným v římských katakombách a basilikách, na druhé straně z obdivu k expresionismu vytvořil svůj koncept „belief-ful“ realismu. a napsal studii „Mass and Personality“. Viz, TILLICH, Paul. *On the Boundary: An Autobiograph Sketch*. New York: Charles Scribner's sons, 1966. s. 28-29.

⁹⁴² SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 198., s. 132.

⁹⁴³ Tak může např. Karl Barth nazvat hrou „umění, vědu, hospodářství a politiku, techniku a výchovu“. Viz, BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935. s. 384.

5. Křesťanská kultura – rozdělená, ekumenická, jednotná v různosti

Z předchozích kapitol a zvláště z komentáře k abecedě kultury je snad zřejmé, že v samotné rodině křesťanských církví panuje více méně soulad v tom, čím křesťanská kultura opravdu je, jaké jsou její předpoklady a co od ní jednotlivá církevní společenství a teologové očekávají a čím ji chtějí mít. Abeceda kultury je ovšem také důkazem, že určitá vnitřní neshoda ohledně vztahu teologie a kultury, potažmo církví a kultury, existuje i téměř století po tom, co se o oboru „teologie kultury“ začalo v nasmělých krůčcích pojednávat. Jednoznačná shoda panuje nepochybně v náhledu na funkci kultury (tedy lidského přebývání na tomto světě) v její mravní úloze. Celá kultura je poznamenána mravními úkony jednotlivých lidí, a je-li v ní co dobrého a hodnotného, pak se jedná téměř vždy o projev lidské snahy o zlepšení věcí (*humanitní pohled*), nebo – v případě *teologického pohledu* – o lidské snažení mající prvně na mysli Boží oslavu a chválu Hospodina. Lidstvo jako celek si je samozřejmě vědomo své mravní odpovědnosti skrze jakýsi šestý smysl, jemuž se např. katolická teologie nebrání říkat **svědomí**. Z ryze křesťanského hlediska je to výlučně eschatologická dimenze stvoření, která křesťanským snahám o tvoření kultury vtiskuje zcela specifickou naléhavost a vědomí odpovědnosti.⁹⁴⁴ Až na výjimky se nevede spor o potřebnost kulturního a uměleckého tvoření, nýbrž pokračuje diskuze o tom, jaká je metafyzická a eschatologická úloha kultury, a jsou-li mravní hodnoty kultury křesťanu odvislé od toho, co se obvykle nazývá Ježíšovskou etikou a jejím naplňováním se zřetelem k eticky důležitým textům evangelií. Jde o 1) Horské kázání (Mt 5-7), 2) Řeč na rozloučenou (Jan 13) a 3) Velekněžskou modlitbu (Jan 17). Křesťanská etika hledá v mravní úloze kultury takové motivy, které jsou shodné nebo vyplývající z uvedených evangelních pasáží. Nejdůležitější motiv, které se promítají do témat abecedy kultury i následných studií, jsou: láska, milosrdenství, dokonalost měřená dokonalostí Boží,

⁹⁴⁴ Milan Balabán, věrný své myšlenkové a jazykové vytříbenosti, velmi příhodně připomíná, že „eschatologický výhled a eschatologický příslib“ se netýká pouze člověka v jeho duchovní intimitě, ale týká se celého Stvoření. Srov. BALABÁN, Milan. *Konec fundamentalismu (Bůh – člověk – svět v hebrejském myšlení)*. In Křesťanská revue LXXI, 4/2004. s. 104.

konání dobrodíní, uskutečňování Boží vůle, vztah mezi světem a člověkem, poznání Boha.

Nejsou-li jednotlivé náhledy křesťanských konfesí na kulturu shodné, je na druhé straně možné říci, že všechny vycházejí ze **stejného bodu**, jímž je absolutní počáteční zacílení na Boha. Teologická etika vycházející z tohoto zacílení, a to znamená z následného rozboru Božího Zjevení, odhaluje motivy a příčiny lidského jednání a zkoumá jejich každodenní implementaci a dosah v životě. I proto je možné říci, že křesťanské poznamenávání tvářnosti světa je poznamenáváním nadpřirozenými hodnotami, které člověk objevuje v rozlehlosti Božího Zjevení, Božího Slova a v účelu a síle křesťanských svátostí. Panují nepochybně dohady, zda **akribický** rozbor Zjevení a od něho odvislé způsoby mravního jednání nejsou vlastně – *in extremis* – usurpací Božskosti, tzn. není-li Bůh a vše, co mu vlastnický patří a na čem člověk pouze participuje, používáno způsobem, jakým lékař podává léky, o kterých ví, že účinkují, avšak samotné léčebné účinky se lékaři vymykají z jeho moci. Ordinuje něco, co je ve své síle *ipso facto* větším než on. Ani kultura nemá být „používáním“ Boha, nýbrž se má stávat Boží oslavou s deklarovanou autonomií lidského prvku při jejím tvoření. Nemá být abstraktem, ani účelem lidského jednání *pro toto*. Nároky na kulturu kolísají od úplné rezignace po snahu, aby se kultura stala jakousi základnou církve, resp. jejím prodloužením a tedy evangelizačním nástrojem. Různé asketické podoby církevních společenství, dávné i dnešní doby, mají pro širší smysl kultury malý dosah. Přísná askeze a uzavřenost k okolnímu světu nepodporuje nejen samotnou kulturu, ale také není účastna nesčíslných morálních rozhodnutí a úkonů, které kultura naprosto zásadně potřebuje. Máme být viditelnými dětmi **viditelného** světa „*dobroty, spravedlnosti a pravdy*“ (Ef 5, 9). Domnívám se, že obdobou tohoto asketismu je novodobé uvažování o kultuře v rovině ryze ekonomické a statistické, kde se kultura jeví pouze jako nástroj, u něhož jde výhradně o stanovení úrovně moci a efektivity.⁹⁴⁵ I různé pohledy na kulturu, mají-li být „různými v jednotě“, musejí vycházet ze stejné myšlenkové a duchovní základny, ale vždycky mají mít za cíl setkávání lidí v lásce a setkávání lidí v Bohu –

⁹⁴⁵ Bezprecedentně brutální a násilné ztotožnění kultury s nástrojem (ekonomické) moci a ovládní lidských společenství lze nalézt ve studii Michaela Budde. Srov. BUDDE, Michael. *The (Magic) Kingdom of God. Christianity and Global Culture Industries*. Boulder: Westview Press, 1997. zvláště strany 101–115. V tomto tématu není ničím neobvyklým konstatování, že i ekonomika, zvláště v kontextu světové globalizace, se stala vlastně kulturním fenoménem, součástí kultury a jejích nároků. Srov. The Pontifical Academy of Social Sciences (Acta 7), *Globalization Ethical and Institutional Concerns*,

ristu. Následující srovnávací studie o kultuře a její pozici v teologii katolické, východní a protestantské, bude značně kolísat od asketického pojetí kultury a vůbec lidského tvoření, až ke kultuře, která je plně závislá na mravním jednání člověka, na mravním ideálu a která prostupuje i tajemný život Kristových svátostí tak, jak jim teologické proudy rozumí a zvláště jak jim rozumí samotní věřící. Souhlas či nesouhlas jednotlivými body „abecedy“ bude spíše „vyhraněný“, ale u podstaty etického odůvodnění kultury se ukáže ekumenická shoda právě tehdy, srovnáme-li čítankové ideály jednotlivých teologických pozic s realitou vědeckého pojetí a s realitou mravního života křesťanů.

1. Etické nároky na kulturu - model katolický⁹⁴⁶

Novodobá katolická teologie udělala svým způsobem ohromný krok v posunu chápání kultury a jejího zasazení v hodnotách křesťanské etiky, pastorální teologie a na poli veřejné – humanitní – diskuze a praxe. V českém prostředí to byl Karel Čapek, který velmi detailně popsal situaci křesťanské kultury a jejích motivů v době první poloviny 20. století u nás.⁹⁴⁷ Ať v českých zemích, nebo ve světě, rozumí dnešní katolická teologie kulturou **natolik odlišné věci** a její motivy a zdroje uvažování jsou natolik jiné, že tehdejší a dnešní představy o funkci kultury nelze ani při dobré vůli vůbec srovnávat. Dříve předložené body „abecedy“ již naznačovaly hlavní zásadu katolického postoje, který je reprezentován zvláště Janem Pavlem II., nikoliv všemi katolickými bohoslovci. 1) **kultura není církví a církev není kulturní institucí**; 2) **hierarchické uspořádání** a z něho vyplývající práva a povinnosti nejsou totožné s povinnostmi a právy, které má ke své kultuře každý, tedy také laický křesťan.⁹⁴⁸ 3) **Kultura je nejpřirozenějším místem, kde se ukazuje vyšší smysl lidskosti** –

Vatican City 2001, s. 28.: Jedním ze zájmů církve o globalizaci je, že se globalizace stala rychle kulturním fenoménem.“

⁹⁴⁶ Stručný historický přehled o posunu katolické teologie vůči kultuře, zvláště na pozadí magisteriálních dokumentů podává Charles WACKENHEIHM v *Kirchliches Lehramt und Kultur*. In: *Kultur als christlicher Auftrag heute*. Graz: Verlag Styria, 1981, s. 305n.

⁹⁴⁷ Srov. ČAPEK, Karel. *O umění a kultuře I*. Praha: Československý spisovatel, 1984, s. 328.: „Takzvaná „katolická renesance“ čili katolická kultura, o které jsou u nás jakési řeči, nás zde nemusí zaměstnávat; „katolicismus“ je víra, a nikoliv kultura; jemu zřejmě dnes nenáleží aktivní a tvůrčí účast v široké součinnosti kulturní práce, jeho místo je v srdcích věřících; avšak není ani tématem kolektivní práce, ani živým dílem, a není tedy kulturou ve striktním slova smyslu. Jestliže několik zjemnělých duší vede u nás věc této katolické renesance, pointují tím výlučnost a svou neúčast na stálém nenáboženském díle, které se ukládá v každém novém okamžiku; jsou absurdní ne jako katolíci, nýbrž jako kulturní konvertiti.“

⁹⁴⁸ Srov. kapitolu 5. 3. „Kritika: horae caniculae čítankového ideálu“.

humanismu,⁹⁴⁹ jak ho požadoval například pro literaturu Karel Čapek,⁹⁵⁰ a kde dochází k stálému a aktuálnímu vstupování do eschatologické reality nového, tedy Božího světa.

Již dráždivý příklad svérázných představ o křesťanské kultuře z pera Michaela Buddeho dal za pravdu mé argumentaci, že ne-duchovní, tedy materiální, ekonomické a komercializační zaměření kultury pokládá katolická teologie za počátek konce veškeré kultury. Na principu umělecké tvorby potvrzuje tuto tezi **Papežská rada pro kulturu**, která výslovně požaduje, aby: „*Bylo pomozeno umělcům přejít od výhod ekonomické motivace k hodnotám duchovně založeným a od subjektivismu osobního ideálu k eklesiální vizi, od profánního či sekularizovaného umění post-moderní doby ke křesťanskému umění věku nové evangelizace.*“⁹⁵¹ Je možné, i z křesťanského chápání věci, uvažovat v jistém specifickém okamžiku o kultuře z hlediska ryze antropologického či politického, ale humanitní zaměření kultury akceptuje toto izolované myšlení jen tehdy, existují-li pro něj relevantní důvody, tzn. pramení-li z něj pozitivní hodnoty a všeobecný užitek. Zde je vidět, že i magisterium volá a zároveň očekává novou kulturu, její nové formy a její nové a silnější sepětí s Kristovým evangeliem.

Kongregace pro nauku víry, vědoma si časně omezených definic kultury závislých zvláště na politických proměnách doby, předkládá pro následné etické uvažování o kultuře tyto tři, v určitém smyslu stálé, definice. 1) Kultura obvykle zobrazuje kultivaci lidské osoby zejména v její interiorní realitě. Již Cicero hovořil o „vývoji duše“. 2) Kultura je pro věřícího člověka nezbytnou a ne zanedbatelnou. Mohla by být popírána

⁹⁴⁹ Giacomo Cardinal Biffi nalézá uvnitř křesťanství „nejvyšší a vysoce motivovaný humanismus“ a při té příležitosti cituje Sv. Ambrože z *Exameron IX, 75*, jenž napsal: „Lidská osoba je vrcholem a souhrnem (compendium) universa a nejvyšší krásou celého stvoření.“ Viz. BIFFI, Giacomo Cardinal. *Congregation for the Doctrine of the Faith. Catholic Culture for True Humanism.*

Zdroj: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_card-biffi-politica_en.html. Raphael S. NDINGI MWANA 'A NZEKI, Archbishop of Nairobi - Kenya, spojuje lidskou humanitu s kulturou ve stejném smyslu, jako je spojen Boží Logos s Evangeliiem. Srov. A NZEKI, Raphael S. Ndingimwana. *The Inculturation of Christian Humanism at the Heart of Cultures.*

Zdroj: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_20000302_doc_i-2000-plenaria-2_en.html#4.

⁹⁵⁰ Srov. ČAPEK, Karel. *O umění a kultuře I*. Praha: Československý spisovatel, 1984. s. 173.: „I cítím svou příslušnost k nim, neboť oni jsou lidští, a ne osobní; odstředivý prvek puzený z centra celým způsobem svého života, vracím se k celku, přivtěluji se k němu a sbratřuji se s tisíci lidmi v duchu a pravdě této básně. A v tom je vyšší smysl lidskosti v literatuře.“

⁹⁵¹ Art and Culture Commission: *A new dialogue so that art becomes again the document of the Spirit.*
Zdroj: http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01051997_p-94a_en.html.

pouze tím, kdo chce redukovat křesťanství na vnější (*extrinsic*) folklór nebo na čistý fakt svědomí bez dopadu na život. 3) Uvažovat o „katolicitě“ kultury, tzn. o humanitě mnoha forem, je možné z hlediska definice, že kultura je: „vyjádřená individuální rasou člověka a poznávaná ve své mentalitě, institucích, formách bytí a práce, zvycích, vynálezech a tvořivém géniu“.⁹⁵²

5. 2. Čtyři etické požadavky

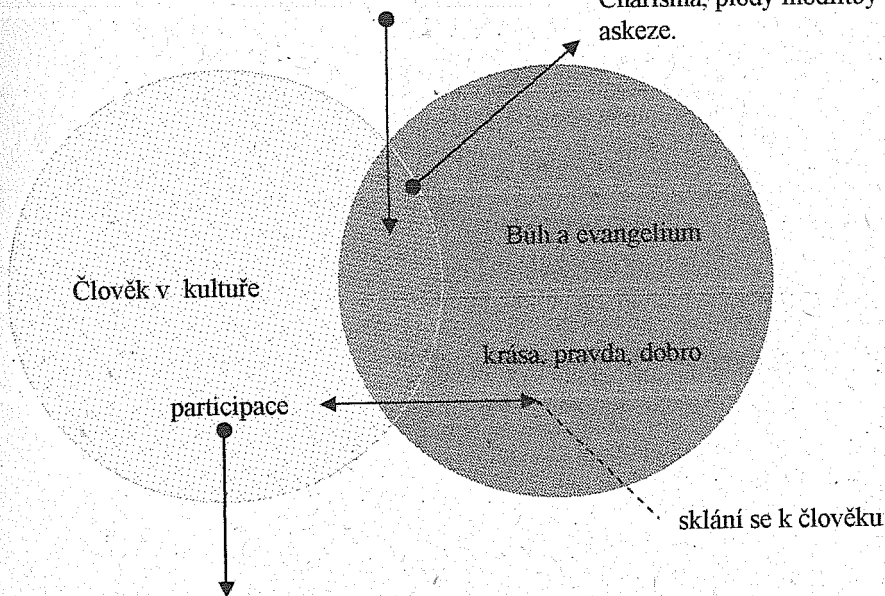
Čtyři níže diskutované etické požadavky na kulturu nejsou požadavky absolutními, resp. absolutně neměnnými. Domnívám se však, že jejich frekvence v odborných studiích, jakož i eminentní zájem magisteria jsou dostatečnými důvody proto, abych se zabýval právě jimi. Především následující grafický model katolického chápání kultury, který se pokouší v obrazné podobě nastínit základní motivy mravního jednání (poznávání) v kultuře.

⁹⁵² BIFFI, Giacomo Cardinal. Congregation for the Doctrine of the Faith. *Catholic Culture for True Humanism*. zdroj: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_card-biffi-politica_en.html.

Katolický model kultury

Setkávání svatého s hříšným člověka nejen poskvříuje, ale také obohacuje. Vede jej k novému smíření, zvláště svátostnému, což ho činí mravně silnějším.

Doteky mystiky a umění.
Charisma, plody modlitby a askeze.



Vrchol pozemské participace na kráse, pravdě a dobru je možný jen skrze zakoušení „pohledu víry“. Sv. Augustin hovoří o „poznání Kristovy krásy“ a „sedmi stupních poznávání duše“. Srov. SVOBODA, Karel. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*. Praha: Karolinum, 2000. s. 140.

5. 2. 1. První požadavek

První z etických nároků na kulturu je nepochybně požadavek hodnoty a její znalosti, tzn. její osvojení (*value and knowledge*). Hledání hodnoty a její znalost je podle Josepha Ratzingera „*pokusem porozumět světu a lidské existenci ve světě*... Jedná se o základní zájem lidské existence.“⁹⁵³ Tento nárok má co dočinění s Ratzingerovou myšlenkou o „adventní dynamičnosti kultur“. Nejenom křesťané se

⁹⁵³ RATZINGER, Joseph. *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Bod 1, oddíl A. Zdroj: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM>.

svoji znalostí morálních zásad a povinností, nýbrž všichni „kulturní“ lidé⁹⁵⁴ jsou přirozeně uzpůsobeni k hledání a porozumění vlastní existenci. Co jiného, než jakákoliv **opravdová** kultura, je s to člověku umožnit člověku položit si otázku a odpovědět si na ni: „Jak býti lidským?“. Mimo prostor kultury takové tázání vůbec **neexistuje**,⁹⁵⁵ a proto je z katolického hlediska kulturně tvořící člověk církvi, teologii, filosofii či křesťanské antropologii v rozsahu jejího poznání zcela srozumitelný. Ví přesně, ke komu hovoří a jaké jsou základní okolnosti a motivy lidského života a lidského jednání. Snad i proto je více než zřetelné, že každý člověk je disponován k tomu, aby kladně porozuměl například principům Ježišovské etiky, třebaže není vůbec nutné, aby jim **prvně** a ihned rozuměl v jejich ryze náboženských a etických rozměrech. Z trojice propojených pojmů „**hodnota** → **poznávání** → **praxe**“⁹⁵⁶ vyvozuje Joseph Ratzinger nejen universální „schopnost“ ptát se po smyslu vlastní existence, ale také universální, tradovanou, vloženou a dokonce vrozenou schopnost zpřesnit tuto otázku na otázku po **Boží existenci**.⁹⁵⁷

V bodu abecedy „Kultura je pozitivní hodnotou“ bylo zdůrazněno stanovisko konstituce *Gaudium et spes*, že člověk nemůže dosáhnout plného a fyzicky a mravně vydařeného lidství než skrze kulturu. Úplně opačného názoru je např. Emil Brunner, kterému kultura není „garancí pravdivého lidství“.⁹⁵⁸ Bez ohledu na víru, uvědomění si Boží přítomnosti a hodnoty Božího stvoření, žijí všichni lidé v či **pod** časným řádem, jenž je sám z povahy své (Boží) nadpřirozené moci stimuluje a formuje jak k poznávání vlastního lidství, tak skrze strukturu Božího stvoření, ve kterém se „rozlévá“ i lidská kultura, k poznání samotného Boha. Toto poznávání hodnot má v oblasti křesťanské víry a teologie pouze jedno **vyústění**: dobrovolný a nepřetržitý lidský chvalozpěv Bohu v jeho synu Ježíši Kristu, který je *Počátek* (Kol 1, 18b), *prvorozený z mrtvých* (Kol 1, 18b), ten v němž se rozhodla přebývat sama *Plnost* (Kol 1, 19) a ten, v němž bylo

⁹⁵⁴ Srov. KIŠŠ, Igor. *Křesťanstvo a kultura*. In *Křesťanská revue* 66, č. 3, (1999), s. 36.: „Analógiou lásky v Božom kráľovstve je humanita v svetskej riši. Preto je akceptovateľná z kresťanského hľadiska iba taká kultura, ktorá je humánna. Čo je antihumánne, nie je v skutočnosti ani náboženské. V tom zmysle je možno povedať, že iba humánna kultura je teonómnou kultúrou.“

⁹⁵⁵ Srov. TOTH, Daniel. *Paul Tillich. Studie o náboženstvi, kultúre a politice*. Hradec Králové: Gaudēamus, 2005, s. 29.: „V hledání smyslu spatřuje Tillich skutečnou a hlavní funkci teologie kultury.“

⁹⁵⁶ RATZINGER, Joseph. *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Bod 1, oddíl A. Zdroj: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM>.

⁹⁵⁷ Srov. RATZINGER, Joseph. *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Bod 1, oddíl A. Zdroj: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM>.: „Člověk nemůže správně porozumět světu a životu, pokud bude otázka po Božském nezodpovězena.“

⁹⁵⁸ Viz. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979, s. 324.

smířeno všechno co jest (Kol 1, 20), ten, který je hledanou jednotou. Poznávání hodnot a jejich následné uvedení v praxi mají všichni ti, kteří věří (cítí, snaží se být), že jsou Božími dětmi, považovat za „pokračování v díle Stvořitelově“, a tudíž v přibližování se k tomu, jenž je „Plností samou“.

I když kulturní hodnoty a jejich tvoření **nejsou primárním úkolem a cílem církve**⁹⁵⁹ („Její božský zakladatel Ježíš Kristus jí [církev] nedal ani pověření ani cíl v oblasti kultury“⁹⁶⁰), přesto je člověk nejen že „ponechán kultuře“ všanc, nýbrž je výslovně doporučen kulturní formaci, ovšem za předpokladu, usiluje-li člověk „nalézt nejhlubší smysl kultury“⁹⁶¹. Jsou-li kulturní hodnoty pravdivé, pak ať se jejich uskutečňování děje kýmkoliv. Vždy jej mohou ve své pravdivosti dovést k „naplnění lidské přirozenosti“⁹⁶². Tato autonomie kultury⁹⁶³ a jejích hodnot je oceňována církví výhradně z důvodu absolutní koherence toho, 1) co tvoří podstatu kultury a k čemu má kultura směřovat, a 2) evangelia, které vstoupilo do kultury, aby skrze ní mohlo hovořit a naplňovat člověka radostí a nadějí. Žádná nepřekonatelná antinomie kultury, evangelia a mravních zásad zde neexistuje. Jedině v uvědomění si pozitivních, tvůrčích a aktivních hodnot vlastní kultury, jsou její tvůrci čím dál tím blíže „otevření se transcendentní skutečnosti“⁹⁶⁴, což je také předpoklad veškerého osobního i národního rozvoje a pokroku. Kultura odnímající či vnucující sama sobě či jiným kulturám některé ze svých podstatných, resp. marginálních prvků a hodnot, je i dnes příčinou Kristovy otázky z Mt 16, 26: „*Jaký prospěch bude mít člověk, získá-li celý svět, ale svůj život ztratí?*“⁹⁶⁵

⁹⁵⁹ Kultura není „Plností samou“, za kterou je církev povinna jít.

⁹⁶⁰ *Gaudium et spes*, pozn. 1/4, 11.

⁹⁶¹ *Ibidem*, čl. 61.

⁹⁶² Jan Pavel II. *Fides et ratio: O vztazích mezi vírou a rozumem*. Praha: Zvon, 1999, čl. 25.: „Je tedy nutné, aby hodnoty, které jsme si zvolili a které realizujeme vlastními silami, byly pravdivé (pravé), neboť jen pravé hodnoty mohou zdokonalovat osobu a přivést její přirozenost k naplnění. Tuto pravdu hodnot člověk nenajde, když se uzavře sám do sebe, nýbrž tím, že se jí otevře a přijme ji v rozměrech, které ho přesahují.“

⁹⁶³ *Srov. Gaudium et spes*, čl. 59.: „Kultura vyplývá přímo z rozumové a společenské povahy člověka, a proto k svému rozvoji stále potřebuje náležitou svobodu a oprávněné možnosti jednat podle vlastních zásad. Právem tedy vyžaduje úctu a těší se jistě nedotknutelnosti, pokud ovšem zachovává práva osoby, jednotlivých společenství i celé společnosti v mezích, které ukládá všeobecné dobro.“

⁹⁶⁴ *Sollicitudo rei socialis*, čl. 32.

2. 2. Druhý požadavek

Druhý z etických nároků na kulturu je nárok obecnosti. Inkulturace víry, resp. angeliá, předpokládá, slovy Josepha Ratzingera: „*potencionální universalitu každé kultury*“.⁹⁶⁶ Křesťanu je jeho život v lásce vůči bližním „*poutem univerzální jednoty a solidarity, která má svůj zdroj v Kristově tajemství*“,⁹⁶⁷ tzn. poznávání v **řádu víry**. Křesťan, resp. člověk, který nezná nebo neuznává inkarnovaného Boha, je do této obecnosti zahrnut zcela samozřejmě a přirozeně, neboť i jeho život získává kvalitu jen díky zaměření se **na svoji vlastní plnost**, tzn. poznávání v **řádu rozumu**,⁹⁶⁸ což však odpovídá i Ježíšově oznámené a nabídnuté cestě k **paruzii**. Takového člověka definuje Jan Pavel II. prostými slovy jako toho, „*kdo hledá pravdu*“, tzn. pravdu „*pravdivou*“ pro všechny a pravdu, jejíž hledání nikdy není „*neužitečné a marné*“.⁹⁶⁹ Jsou to pravda, láska, pokora, milosrdenství a zdokonalování,⁹⁷⁰ skrze které člověk vstupuje již do přítomné eschatologické reality, třebaže vztahy v této „*čtveřici*“ a jejich varianty jsou rozličné člověk od člověka.⁹⁷¹ Ratzinger upozorňuje na „*univerzální lidskou dispozici k pravdě*“,⁹⁷² která je ovšem stejně univerzální, jako požadavek na člověka o zachování mravního řádu a obecné prospěšnosti. *Gaudium et spes* hovoří v této souvislosti o „*obecných touhách lidstva*“⁹⁷³ (o svobodném životě a lidské důstojnosti), které vyplývají z bytostného přesvědčení o spravedlnosti. Kulturu je pak nutno, v pohledu této univerzální spravedlnosti, nahlížet v co nejširším rozměru, který se ovšem nikdy nemůže vyčerpávat naplňováním řádu politického, společenského a hospodářského,⁹⁷⁴ nýbrž posledně v naplňování obecně mravního, resp. náboženského přesažného řádu, řečeno s Vladimírem Solovjovem, jeho vrchol musí vždy být v uskutečnění „*nadhmotného principu*“.⁹⁷⁵

⁹⁶⁵ Srov. TOTH, Daniel. *Paul Tillich. Studie o náboženství, kultuře a politice*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2005. s. 30.: „Skutečnou podstatou krize (kultury) není absence hodnot, nýbrž my sami.“

⁹⁶⁶ RATZINGER, Joseph. *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Bod 1, oddíl C. Zdroj: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM>.

⁹⁶⁷ *Ad gentes*, čl. 21.

⁹⁶⁸ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 59.

⁹⁶⁹ Jan Pavel II. *Fides et ratio: O vztazích mezi vírou a rozumem*. Praha: Zvon, 1999. čl. 28-29.

⁹⁷⁰ Viz kapitolu 2. 1. 2. (b) „Kultura je pozvedáním starého“.

⁹⁷¹ *Lumen gentium* v čl. 14 připomíná: „Kdo však nevytrvá v lásce, nedosáhne spásy, i kdyby byl začleněn do církve, zůstane sice v církvi „tělem“, ale ne „srdcem“.“

⁹⁷² RATZINGER, Joseph. *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Bod 1. Zdroj: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM>.

⁹⁷³ *Gaudium et spes*, čl. 9.

⁹⁷⁴ *Ibidem*, čl. 9.

Jak si ale uvědomit „potencionální universalitu kultury“ a přijmout tudíž také odpovědnost za její tvoření, správu a naplňování? Magisterium je toho názoru, že pokud se člověk považuje „za pouhou část přírody nebo za bezejmennou jednotku lidské společnosti“, ⁹⁷⁶ tuto universalitu nikdy nepochopí. Nelze striktně říci, že člověk, jenž „nepozná“ či nevyzná, že jeho život má i přesažnou, tedy eschatologicky skutečnou budoucnost, nemůže k „universalitě kultury“ nic říci. Opak je pravdou. Francis Schaeffer velmi precizně nastínil „čáru beznaděje kultury“, ⁹⁷⁷ do které svým dílem – v různém čase a okolnostech – přispěla jak filosofie, umění a hudba, tak všeobecná kultura a teologie skrze myšlení a práci lidí rozličných vyznání a osudů. Pravdou ovšem je, že titíž lidé také přispěli k „čáře naděje kultury“, a to dokonce i navzdory Schaefferově myšlence, že „skutečně lidští lidé v kultuře“ ⁹⁷⁸ by měli být lidmi „skutečně křesťanskými“. ⁹⁷⁹ Promyšlenější teze křesťanského universalismu v kultuře pochází z pera Pavla Ambrose. ⁹⁸⁰

Daleko nad exotickými myšlenkami jednotlivých teologických škol, ale zcela u základů každé církve a křesťanské teologie tkví kardinální vyznání, že „*Bůh je absolutní a základní zdroj všeho bytí*“ ⁹⁸¹ a že prvotní jednota, ve které stvořil svět, je tím samym sjednocením lidí a celého tvorstva v jeho Synu Ježíši Kristu (Řím 8, 29; Ef 1, 5. 10, Jan 17, 21nn), **jež je očekáváno**. ⁹⁸² Toto sjednocení je možno chápat v intencích katolické teologie jako pozvolné sjednocování na základě rozumu, tedy skrze myšlení, poznávání, následování a uskutečňování poznávaného. Pověděl to již Jan Pavel II. ve *Fides et ratio*, odkazuje ke sv. Pavlovi a k „*Neznámému bohu*“ (Sk 17, 23), že všichni lidé mají „*schopnost rozumu povznést se nad věci pomíjivé a směřovat k nekonečnu*.“ ⁹⁸³ Obecný nárok na lidstvo se dotýká nejenom než **mravního poznávání a jednání**. Takové

⁹⁷⁵ Srov. kapitolu 6. 3 „Vladimír Solovjov: jednota a dobro – v kultuře, v církvi“ a její podkapitoly.

⁹⁷⁶ *Gaudium et spes*, čl. 14.

⁹⁷⁷ SCHAEFFER, Francis. *Ten, který je skutečností*. Praha: Návrat domů, 1994. s. 12.

⁹⁷⁸ *Ibidem*, s. 143.

⁹⁷⁹ Tradičně konzervativní Maritain je toho názoru, že všechny kultury a civilizace vzniklé daleko od církve se zachovávají i „ve svých bludech“ pouze „dobrem, jež v sobě chovají, a jsou těhotny pravdami lidskými a božskými...“. Viz. MARITAIN, Jacques. *Náboženství a kultura*. Brno: Edice Akord, 1936. s. 38.

⁹⁸⁰ AMBROS, Pavel. *Pastorální teologie V*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 9.: „Ti, kdo se angažují ve světě kultury, jsou lidmi ztělesňujícími požadavky člověka.“

⁹⁸¹ Benedikt XVI. *Deus Caritas est*. Roma 25./12. 2005, pars prima, 10. Zdroj:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/index_en.htm.

⁹⁸² Srov. Jan Pavel II. *Ut unum sint: O ekumenickém úsilí*. Praha: Zvon, 1995. čl. 9.: „Sjednocení všeho rozptýleného lidstva je Boží vůlí. To je důvod, proč Bůh poslal svého Syna, aby nám svou smrtí a vzkříšením daroval svého Ducha lásky.“

⁹⁸³ Jan Pavel II. *Fides et ratio: O vztazích mezi vírou a rozumem*. Praha: Zvon, 1999. čl. 24.

uskutečňování dle „svobodné a správné vůle, vydává se na cestu ke štěstí a směřuje k dokonalosti.“⁹⁸⁴ Jemu jsou podřizeni všichni lidé bez rozdílu. Není třeba silně soustředěného čtení, abychom si ve slovech Jana Pavla II. a Benedikta XVI. všimli úplné jistoty a důvěry, kterou oba chovají k člověku, jeho důstojnosti, jeho přítomnosti a budoucnosti. Ve chvíli, kdy se Kristovo evangelium vlévá do různých kultur, získává „potenciální universalita kultury“ svou pravou a smysluplnou hodnotu, neboť kultura spojená s jinou kulturou poukazuje a uskutečňuje **společenský charakter** lidské existence.⁹⁸⁵ Je to kultura, v níž se člověku otevírají **pravdy evangelia**, a je to kultura, v níž kdokoli z lidí, díky Boží milosti, může „zažívat“ svůj *auditus et intellectus fidei*. Kultura, jak o ní bylo hovořeno v předchozích kapitolách (také slovy křesťanské antropologie), která vyrostla z hodnoty a jež je živena lidským úsilím o hledání pravdy a dokonalejší, resp. účinnější struktury, taková kultura přirozeně vychovává člověka, který má „*přirozené, pravdivé a odpovídající poznání stvořených věcí, světa a člověka, které jsou také předmětem Božího zjevení.*“⁹⁸⁶ Církev se svým nárokem obecnosti hledá prvotně člověka, o němž Jan Pavel II. napsal, že vyjadřuje-li se a objektivizuje-li se kultuře a skrze kulturu, „*je jediný, úplný a nedělitelný.*“⁹⁸⁷

Proč tedy vůbec existují teologické (církevní) universální nároky na všechny lidi bez rozdílu? Myslím, že není třeba zdůrazňovat jeden z názorů katolické teologie, že je velice sporné, zda jsou všechna náboženství **cestami ke spáse**.⁹⁸⁸ Je naopak třeba nalézt **pozitivní východisko**. Nabízí jej Jan Pavel II. Kulturu, a to potencionálně každou!, která tvoří a tvořit může „*v samém jejím základě sepětí evangelia s člověkem v samé jeho lidskosti.*“⁹⁸⁹ Magisterium neobjevuje Boha a jeho působení v jednotlivých izolovaných kulturách a civilizačních projevech. Je si vědomo a **věří**, že universalita kultur a „universalita“ Boha se přitahují. Proto i když nějaká kultura minula a miji vtěleného Boha, nemíjí jej ovšem lidé takové kultury, neboť Bůh je v nich.⁹⁹⁰ Obecné nároky

⁴ Jan Pavel II. *Fides et ratio: O vztazích mezi vírou a rozumem*. Praha: Zvon, 1999. čl. 25.

⁵ Srov. Jan Pavel II. *Integrální lidství člověka se vyjadřuje v kultuře*. In *Studie VI/1980*. s. 511.: „Člověk vždycky žije podle nějaké kultury, jež mu je vlastní a jež pak vytváří mezi lidmi pouto, které jim je též vlastní, které určuje mezilidský a společenský charakter lidské existence.“

⁶ Jan Pavel II. *Fides et ratio: O vztazích mezi vírou a rozumem*. Praha: Zvon, 1999. čl. 66.

⁷ Jan Pavel II. *Integrální lidství člověka se vyjadřuje v kultuře*. In *Studie VI/1980*. s. 512.

⁸ Srov. RATZINGER, Joseph. *Víra, pravda, kultura: Zamyšlení nad encyklikou Fides et ratio*. In *Communio* r. 4, č. 2 (2000). s. 187.

⁹ Jan Pavel II. *Integrální lidství člověka se vyjadřuje v kultuře*. In *Studie VI/1980*. s. 514.

¹⁰ Srov. *Redemptoris missio*, čl. 4. „Spása všech má svůj základ v události vykoupění, protože tajemství vykoupění se týká každého, Ježíš je tímto tajemstvím provždy spojen s každým.“ Srov. *Redemptoris missio*, zvláště článek 13.

katolické teologie na kulturu tkví předně ve zvěstování Boha, jeho svátosti a Slova a v dosvědčování Božího obrazu přebývajícího v lidech všech národů, ras a přesvědčení, kteří **mohou** poznat a vyznávat jediného Boha, ale kteří mohou také poznávat jedno a to samé, identické dobro, pravdu,⁹⁹¹ krásu a spravedlnost. Největší skutečností universality kultur však zůstává její „potencialita“ a možnost všech lidí bez rozdílu přiblížit se, slovy Kongregace pro nauku víry: „**archetypu humanity, jímž je člověk Ježíš Kristus** (1 Tim 2, 5).“⁹⁹²

5. 2. 3. Třetí požadavek

Třetí z etických nároků na kulturu spočívá v uvědomění si hříšnosti, která je skrze člověka přítomna jak v kultuře, tak v umění. V *Lumen gentium* stojí: „*Svou prací však (církve) působí, aby žádné dobré símě, které se najde zaseté v lidských srdcích a myslích nebo ve vlastních obřadech a kulturách národů, nejenom nezahynulo, nýbrž bylo ozdraveno, povzneseno a zdokonaleno k oslavě Boha, k zahanbení ďábla a ke štěstí člověka.*“⁹⁹³ Tato slova nejsou tedy jen vyznáním lidské hříšnosti a jejího dosahu na okolní věci, ale v první řadě universální exhortací po dokonalejším životě. Tato podkapitola navazuje na předchozí texty⁹⁹⁴ a na ideovou linku kapitoly „Kultura v pohybu“, a to už z toho důvodu, že je, domnívám se, zcela legitimní učinit **rovnítko** mezi myšlenkou o 1) „zastaralosti životních forem kultury“, jak jej nahlíží *Centesimus annus* v čl. 50.⁹⁹⁵ a 2) „zastaralostí lidského mravního života“ ve hříchu.

Inkultura byla diskutována v předchozích oddílech ze dvou úhlů. Jako inkultura **aktivní**, tj. zvěstování evangelia v kulturách, a jako inkultura **pasivní** - nová kultura přijímá evangelium. Základní repetitum je toto: křesťanská kultura a inkultura je coby lidské snažení přibližováním se k pravdě a smyslu lidského bytí. Teologicky

⁹⁹¹ Srov. Tomáš Akvinský. *Summa theologiae*. I-II, q. 109, a. 1 ad 1.: „Každá pravda, řečená skrze kohokoliv, je od Ducha Svatého.“

⁹⁹² BIFFI, Giacomo Cardinal. Congregation for the Doctrine of the Faith. *Catholic Culture for True Humanism*. „First Definition of Culture“. Zdroj:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_card-biffi-politica_en.html.

⁹⁹³ *Lumen gentium*, čl. 17.

⁹⁹⁴ Z kapitoly 2. 1. 18. (q) „Kultura je v neustálém napětí mezi lidským hříchem a lidskou svatostí.“; 2. 1. 20. (s) „Je kultura cenná pro mravní úroveň těch, kdož ji vytvářejí?“, 2. 1. 24. (w) „Je kultura vlastním a osobitým klíčem k pochopení lidské skupiny a lidského společenstva?“.

⁹⁹⁵ *Centesimus annus*, čl. 50.: „Pokud se však kultura uzavírá sama v sobě a snaží se zvěčňovat zastaralé životní formy, odmítá-li jakoukoliv komunikaci a jakýkoliv spor o pravdě o člověku, je neplodná a upadá.“

řečeno, inkulturace je vždy a především „cesta k plnému obnovení smlouvy s Boží Moudrostí, kterou je sám Kristus“,⁹⁹⁶ přičemž základní „obohacovací“ hodnotou není kultura ve své vnější podobě, ale „lidská moudrost a vysoké mravní hodnoty.“⁹⁹⁷, tzn. kultura ve své podobě vnitřní a základní. Oceňování lidské moudrosti a mravní hodnoty je pro katolickou teologii v jejím širokém přesahu do kultury a umění zcela typické a charakteristické. Navzdory lidské hříšnosti, která, jak čteme v *Gaudium et spes* „člověka umenšuje a brání mu dosáhnout plnosti“,⁹⁹⁸ znamená uvědomění si a poznání hříchu způsob, jak obnovit nejen sebe, ale také „zastaralost životních forem kultury“. Přemáhání hříchu a zla se může dít pouze v Pánu, neboť on to byl, kdo řekl: „Nyní je soud nad tímto světem, nyní bude vládce tohoto světa vyvržen ven“ (Jan 12, 31). Vnitřní struktura kultury a vůbec celá její forma pocházející ve své podstatě z lidského tvoření, je tedy jakousi emanací lidského ducha. Vnitřní věci je třeba rozumět stopu či zápis, který člověk zanechává ve svém duchu tvořením, modlitbou a také hříchem. Tyto tři dimenze lidského bytí v něm (s ním) vstupují do eschatologické reality nového žití – do nové země a nového nebe. Dříve citovaná studie Karla Vrány o pojetí eucharistie v kultuře může posloužit jako dobrý příklad. Člověk vstupuje se svými dary, prací, tvorbou každodenního života i tvorbou uměleckého zanícení přímo **na oltář**. Setkávání díla hříšníka s aktem Božího milosrdenství ve svátosti je více než pozoruhodné. Bůh proměňuje pozemské věci a pozemské dary se stávají „místem“ jeho zpřítomnění. Tím vzniká jak „třetí plocha“ mezi hříšným a svatým, ale také okamžik setkávání hříšného se svatým, který fascinoval například Rozanova. O společenství „hříšného se svatým“ hovoří Karl Barth.⁹⁹⁹ Hans Urs von Balthasar však dokládá na příkladu básníka Charlese Péguy, že krása a hřích jsou veličinami, které nemohou existovat jedna vedle druhé.¹⁰⁰⁰ Joseph Ratzinger pokládá hřích a jeho uvědomění si a poznání za to, co **prostupuje kulturou**.¹⁰⁰¹ Setkávání hříšného se svatým je nepochybně nevysvětlitelným tajemstvím a děje se od nepaměti – od počátku stvoření člověka. Toto setkávání je zároveň nejtragičtějším i nejskvělejším lidským údělem. „Staré lidství hynoucí lidskými vášněmi“ (Ef 4, 22) dramaticky a **negativně** vstoupilo do Božího

⁹⁹⁶ *Familiaris consortio*, čl. 10.

⁹⁹⁷ *Ibidem*, čl. 10.

⁹⁹⁸ *Gaudium et spes*, čl. 13.

⁹⁹⁹ Srov. BARTH, Karl. *Stručný výklad listu Římanům*. Praha: Kalich, 1989. s. 69.: „...musíte a máte chodit v novém životě. Nemáte žádný jiný! Máte jen život ve společenství s tím, kdo vzal hřích, právě váš hřích na sebe, a odnesl jej, a kdo má nyní před sebou jen a jen život s Bohem.“

¹⁰⁰⁰ Srov. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: lay style. Volume 3*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. s. 512.

tvoreni, o němž Hospodin prohlásil, že bylo velmi dobré (Gn 1, 31). Ti, které Bůh „jen málo omezil, že není (nejsou) roven (rovni) Bohu“ (Žl 8, 6a) „vyměnili Boží pravdu a lež a klanějí se a slouží tvorstvu místo Stvořiteli“ (Řím 1, 25). Přesně o této skutečnosti hovoří Joseph Ratzinger; věčné vzdalování se člověka od Boha, věčné přibližování se člověka k Bohu – tajemství, které se snaží rozluštit mnozí.¹⁰⁰²

Všimněme si, že ačkoliv člověk nemůže vstoupit před Hospodina hříšný, ale pouze milostně, dokonce i ve chvíli, kdy bude v novém Jeruzalémě přebývat Bůh prostřed lidí (Zj 21, 3), bude přesto třeba – jak čteme, vyznáváme a věříme – aby Bůh přel člověku každou slzu z očí (Zj 21, 4)! Nad čím může takový člověk plakat? Radostí ze svatosti a vykoupení? Nebo pokorným vědomím toho, že tvoření, které si napsal do své duše, bude před Bohem navždy pouze lidským tvořením, vzácným sice, ale tvořením na pomezí hříchu a svatosti? Není pochyb, že hřích nevyrůstá odnikud. H. Richard Niebuhr dokládá na příkladech křesťanské askeze (v jídle, sexuálním životě, půstu či spánku), že lidé od „Tertuliana k Tolstému“ si byli vědomi, že hřích „vyrůstá z jejich přirozenosti, stejně jako z kultury.“¹⁰⁰³ Právě přiznáním si hříšnosti (1 Jan 1, 8) se kultura stává tím, co nutně potřebuje participovat na pravdě – **obecném smyslu**, ale co nutně potřebuje participovat na Božím Slovu (1 Jan 1, 10) – ve smyslu **křesťanské víry**. Mravní život a „životní formy kultury“ projevují tedy více než vzájemnou pozitivní závislost. Odvržení kultury z oblasti mravního života není proveditelné (Schweitzer, Tillich, Berd'jajev, Špidlík, Maritain). Vnější podoba kulturní tvorby sice vyrůstá z vnitřní lidské síly a moci, ale v nejširším slova smyslu je tato vnější podoba, ačkoliv pochází od člověka, na něm v určitých momentech nezávislá. Člověk není tvůrcem všehomíra. Jeho „privátní“ tvoření je více zasazováním tvořeného do „**již stvořeného**“. Pakliže bychom kultuře přiznali v její vnější podobě i prvky estetického charakteru,¹⁰⁰⁴ nezbude nám než uznat, že i tento estetický rozměr kultury je provždy dimenzí nedovyjadřitelnou, autonomní, skrytou a tajemnou.

¹⁰⁰¹ RATZINGER, Joseph. *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Bod 3, oddíl C. Zdroj: <http://www.cwtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM>.

¹⁰⁰² Srov. BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990. s. 107.: „Jeden žák se ptal Baalšema: „Jak je možné, že i někdo, kdo lpí na Bohu a ví, že je mu blízko, pociťuje chvílemi prázdnotu a oddálení?“ Baalšem vysvětloval: „Když chce otec svého malého syna naučit chodit, postaví si ho nejprve před sebe a přidržuje ho po stranách oběma rukama, aby neupadl, a tak chlapec dojde mezi otcovskými rukama až k otcí. Jakmile je ale chlapec u něj, couvne otec o krůček zpět, ale ruce drží stále roztažené – tak dlouho, dokud se dítě nenaučí chodit.“

¹⁰⁰³ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 78.

¹⁰⁰⁴ Velmi precizně rozpracoval tuto myšlenku Paul Tillich. Srov. kapitulu 7. 3. 1. „Náboženství, kultura a čas“ a srov. Daniel TOTH, *Teologie kultury Paula Tillicha*. s. 1n.

Kultura je však především podstatně zapsána v lidském nitru, odkud ji nelze odvrhnout. Tento fenomén se týká všech lidí bez rozdílu - hříšníků uznávajících svůj hřích i těch, kdo říkají hříchu ano. S trochou výsměchu píše Terry Eagleton o theoreticích kultury, kteří se dlouhou dobu bránili „otázce morality v kultuře jako něčemu, co je na překážku.“¹⁰⁰⁵ Podobně bychom mohli pohlížet na ty, kteří by představy o své dokonalosti nebo dokonce dokonalost samou objevovali přímo v kultuře. Jako v duchovním životě rozdmýchává hřích touhu po smíření s Bohem, jako rozdmýchává „krása stvořených věcí nostalgii po Bohu“,¹⁰⁰⁶ tak hřích prostupující kulturou rozdmýchává touhu učinit kulturu nejen symbolem, ale hlavně součástí přesahu - transcendence. Víra, důvěra a pokání přemáhají „zastaralost mravního života“; kultura stále obnovovaná, čelící absolutizaci a zbožštění, vede člověka nejen k relativní „nezávislosti“,¹⁰⁰⁷ tzn. k aktualizaci jejích „životních forem“, ale také k naplňování toho, aby člověk všech náboženství a národů byl pouze jedním tvorem, stejným bytím.¹⁰⁰⁸

5. 2. 4. Čtvrtý požadavek

Čtvrtý z etických nároků na kulturu spočívá v tom, aby se kultura nepovažovala za věc ryze profánní, nýbrž za lidské tvoření, jež má kontemplovat Kristovo tajemství, nalézat a uvědomovat si „vztah světských věcí“ ke Stvořiteli¹⁰⁰⁹ a tomu přizpůsobovat také své mravní chování. Na rozdíl například od Ernsta Troeltsche, který umělecké tvoření nechce spojovat ani s filosofií, metafyzikou a etikou¹⁰¹⁰ a je mu úplnou opozicí protestantského asketismu,¹⁰¹¹ činí katolická teologie pravý opak. Kapitola „O kultuře jako o projevu Ducha svatého“, kapitola „O kultuře a kultu“ a v neposlední řadě

Zdroj: <http://www.catharina.cz/findInSection.do?easySearch=toth&page=2>.

¹⁰⁰⁵ EAGLETON, Terry. *After Theory*. London: Penguin books, 2004. s. 140.

¹⁰⁰⁶ Jan Pavel II. *Letter of His Holiness Pope John Paul II to Artists 1999*, čl. 16.

¹⁰⁰⁷ Srov. *Redemptor hominis*, čl. 16.

¹⁰⁰⁸ Srov. RATZINGER, Joseph. *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Bod 1, oddíl C. Zdroj:

<http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM>.

¹⁰⁰⁹ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 36.: „Rozumí-li se však slovům „autonomie časných skutečností“ tak, že stvořené věci nejsou závislé na Bohu a že jich člověk může používat bez vztahu ke Stvořiteli, pak cítí každý, kdo uznává Boha, jak jsou takové názory mylné. Vždyť tvor se bez Stvořitele ztrácí. Ostatně všichni věřící jakéhokoli náboženského vyznání slyšeli vždycky v mluvě tvorstva jeho hlas a projev. Kromě toho: když se zapomene na Boha, lze těžko pochopit tvora.“

¹⁰¹⁰ Srov. TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress: A historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Boston: Beacon Press, 1958. s. 168.

¹⁰¹¹ Dnes již klasický přehled o „etice protestantského asketismu“ podává Max WEBER ve své *Die protestantische Ethik Eine Aufsatzsammlung*. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1965. s. 115–165.

kapitola „O kultuře a její svátostné proměně společnosti“ již dříve ukázaly, že katolická teologie spojuje umění a kulturu se svátostným životem církve velmi úzce. Tato skutečnost, historicky dobře dokazatelná, má svůj základ v pojetí křesťanské personality. Nejvýstižněji hovoří o této problematice konstituce *Gaudium et spes* (GS). Kontemplace Kristova tajemství není upřena žádnému tvoru, neboť každý tvor je Bohem povolán k jeho chvále (Dan 3, 57–90). Je to však člověk, o němž GS říká: „*Věřící i nevěřící jednomyslně soudí, že všechno na světě má být zaměřeno k člověku jako svému středu a vyvrcholení.*“¹⁰¹² Nelze jinak, než kontemplant Kristovo mystérium individuálně, ale **není** také v moci člověka, aby prožitek tohoto nahlížení **nesděloval** ostatním. Takový prožitek je přece zjevný, lidmi poznatelný. Bernhard Häring je toho názoru, že „*stvořený svět..., ale také všechny jiné vztahy*“ je třeba chápat „*jako mluvu Boží*“¹⁰¹³. Vyjadřování vlastní personality skrze umění a kulturní tvorbu, která má tak či onak, na mysli Boha, je nezbytnou samozřejmostí duchovního života.¹⁰¹⁴ Pouze díky této „samozřejmosti“ může *The Pontifical Council for Culture* prohlásit, že: „*Proto je v této (křesťanské) kultuře rozhodující vliv svatých: skrze světlo, které vyzářují, skrze jejich vnitřní svobodu, skrze sílu jejich osobnosti učinili znamení na uměleckém myšlení a vyjadřování v celém období naší historie.*“¹⁰¹⁵

Tvorba umění a kultury je katolickou teologií chápána, a nejenom ve svém středověkém či barokním zpodobení, jako tvoření, které vytváří nové, resp. dotváří staré **ideální formy**, ve kterých a skrze které se uskutečňuje každodenní život. Stejnou myšlenku dokládá Johan Huizinga, když píše: „*Jinými slovy, důvod, proč jsou umělecká díla žádoucí, spočívá v jejich určení, ve skutečnosti, že slouží některé z životních forem.*“¹⁰¹⁶ Předmět uměleckého zobrazování a tvorby není sice ideální (tzn. absolutně krásný a pravdivý), ale má k němu nejbliže, chce k němu mít nejbliže. V ryzím umění zasvěceném liturgickým potřebám je to především příklad lásky a ideálních vztahů mezi lidmi a samozřejmě láska Trojiční, která aspiruje na to, aby plně sloužila „některé z životních forem“ a aby ji člověk napodoboval. V kultuře je estetický prvek upozaděn, potažmo rozptýlen v její mohutnosti. Kultura, na rozdíl od úzkého zaměření umění, slouží životu sama od sebe, sama sebou. Tvoří časný řád lidského života. Není

¹⁰¹² *Gaudium et spes*, čl. 12.

¹⁰¹³ HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než příkázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971. s. 101.

¹⁰¹⁴ Jan Pavel II. *Letter of His Holiness Pope John Paul II to Artists 1999*, čl. 2.

¹⁰¹⁵ *Discourse to the Plenary Assembly of the Pontifical Council for Culture*, čl. 9.

¹⁰¹⁶ HUIZINGA, Johan. *Podzim středověku*. Jinočany: H&H, 1999. s. 422–423.

kratochvíli, ani estetickou hrou. Její tvoření znamená tvoření *clare et distincte*. Znamená tvoření rozumné a promyšlené, zaměřené ke chvále Stvořitele a k jeho oslavě. Karl Rahner psal o básnickém slovu jako o slovu „půvabném a pevném, jasném a jistém, jež je branou k nekonečnosti, branou k nedozírnému“.¹⁰¹⁷ Básník,¹⁰¹⁸ ale v nejširším slova smyslu každý člověk, jde k této nekonečnosti nikoliv cestou totálního chaosu, ale cestou nedokonalé jasnosti a rozumu. Svou vztažeností k Bohu se každý, ne jenom básník, stává knězem,¹⁰¹⁹ který slouží Hospodinu. Vrcholem takového lidského počínání je naplnění Pavlových slov: „První člověk byl z prachu země, druhý člověk z nebe. ... A jako jsme nesli podobu pozemského, tak ponese i podobu nebeského.“ (1 Kor 15, 47.49). Kultura se tedy v křesťanském smyslu přetvořila z pouhé struktury lidské společnosti ve formu, která je skrze „nového“ člověka svázána s „nebeským“. V paralele k 1 Jan 3, 1–3 je kultura tím, co Bohu není cizí. Bůh ji „poznal“ jako pozemské útočiště jeho Božích dětí a obdařuje ji svými milostmi a požehnáním. Na základní principy této **křesťanské kosmologie**, jejíž podstata tkví pevně v etice, tzn. ve společenských hodnotách a hodnotách lidského chování, odkazuje velmi přesně např. Annemarie de Waal Malefijt.¹⁰²⁰

Jaký je důvod toho, že katolická teologie oceňuje kulturu a umění tak vysoce? Romano Guardini je toho názoru, že člověk je jako Boží obraz **aktivním zmocněncem** (Mandatar)¹⁰²¹ Boha, a jako Boží obraz participuje na tom, co bychom mohli nazvat „Boží stvořitelkou estetikou“. Tato participace je původní Boží milostí, skrze kterou je však potřeba zas a znovu aktualizovat a ozřejmovat člověka coby *imago Dei*.¹⁰²² Tato úloha, jak bylo řečeno výše, nenáleží výhradně žádné skupině lidí.

¹⁰¹⁷ RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie. Band III. Zur Theologie des geistlichen Lebens*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1964. s. 374.

¹⁰¹⁸ Problematika týkající se symbolismu v kultuře a vůbec problematika sémantiky v umění a kultuře je bezbřehá. Na nejdůležitější aspekty tzv. „umělecké inteligence“ a „uměleckého vědomí“ poukazují ve své práci E. Thomas LAWSON a Robert N. McCAULEY. In *Rethinking Religion: Connecting, Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

¹⁰¹⁹ RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie. Band III. Zur Theologie des geistlichen Lebens*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1964. s. 375.: „Básnické slovo volá Slovo Boží, básník jako kněz.“

¹⁰²⁰ Srov. MALEFIJT, Annemarie de Waal. *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*. New York: The Macmillan Company, 1968. s. 162n.

¹⁰²¹ GUARDINI, Romano. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962): Band 2*. Mainz: Grünewald/Schöningh, 1994. s. 1033.

¹⁰²² Srov. ARRUIPE, Pedro. *Inkulturace jako metoda evangelizace*. In Studie č. 68. s. 168.: „Kristus je věrný obraz neviditelného Boha zrozený dříve než kdokoli z tvorů. Vstupuje do stvoření, tj. do svého stvořitelského díla jako plnost Božího obrazu, a tím dává plný význam Božímu obrazu v člověku. Současně tím uskutečňuje jednotu mezi inkulturací a Božím zjevením a dodává každé kultuře její plný význam. Křesťanství je povoláno k tomu, aby uskutečňovalo tuto plnost Božího obrazu, a to tím, že reprodukuje obraz Kristův.“

Naopak. Guardini klade důraz na obecné uvědomění si skutečnosti, že ani věci ryze kulturní povahy nenáleží přednostně ani „císaři, ani papeži“.¹⁰²³ Patří všem. Křesťanské evangelium a křesťanská víra vstupují ze své podstaty „jen“ do kultury, která hmatatelně existuje. Kultura proto nemůže být uzavřená, neboť tím by do určité míry omezovala víru člověka, která se chce v kultuře rozpínat a která chce jít dál. Pedro Arrupe doslova říká: „Naopak víra, která se nevtělí do té které kultury, není cestou života. A chce-li se sama uzavřít do nějaké kultury, je vydána různým omezením. Víra a kultura spolu vlastně závodí.“¹⁰²⁴ Tam, kde je kontemplován Kristus, je také obječován stále **nový člověk**. Jeho gesta, slova, symboly a řeč jsou stále gesty, slovy a symboly **nového významu**, který je nutno sdělovat a dělit se o něj. Marko I. Rupnik pokládá, a právem, takovéto chování nejen za podstatu toho, čím kultura je,¹⁰²⁵ ale v rovině morální razí velmi přesné pojmenování stavu věci: „*přesazení vlastního epicentra do druhého*“.¹⁰²⁶ Kdybychom tento příklad troufale nazvali „*katolickou verzí situační etiky*“, domnívám se, že bychom se příliš nemýlili. Tato vzájemná interakce víry a kultury není theoretickým ideálem. Jan Pavel II. jde daleko nad uvažování např. Hervé Carrier,¹⁰²⁷ když zcela jasně říká: „*Víra, jež se nestane kulturou, není plně přijatou vírou, neproniká zcela do myšlení a není věrně prožívána...*“¹⁰²⁸ Kontemplace Boží krásy je Janu Pavlovi (stejně jako Augustinovi) zárukou, že tato kontemplace, ať ji koná v pravdě kdokoliv, musí mít na jeho mravní život dopad výhradně pozitivní. Všimněme si, že kultura již není pokládána pouze za „místo setkávání“, ale spolu s uměním může (chce-li!) poskytovat všem lidem plody lidského myšlení a v mnohých svých podobách také, slovy Jana Pavla II.: „*hodnoty, jež jsou výrazem absolutna*“.¹⁰²⁹ V posledku není cílem umění detailně objektivizovat jednotlivé prvky mravnosti, esteticky je zhmotnit a vtisknout jim

¹⁰²³ GUARDINI, Romano. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962): Band 2*. Mainz: Grünewald/Schöningh, 1994. s. 1033.

¹⁰²⁴ ARRUPE, Pedro. *Inkulturace jako metoda evangelizace*. In Studie č. 68. s. 166.

¹⁰²⁵ RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In Teologické texty 7/3 1996. s. 83.: „Kultura tedy je, když někdo poznává v gestu druhého, v jeho slovu, také něco, co patří všem.“

¹⁰²⁶ Ibidem. s. 82.

¹⁰²⁷ Přes nesporně hodnotné myšlenky o kultuře zvláště se zřetelem k eklesiologii, se Carrier zařazuje mezi ty teology, kteří o lidské kultuře, tedy o kultuře, která vlastnický patří všem lidem bez rozdílu, často hovoří jako o „kultuře vládnoucí“. Tam, kde se má stát víra kulturou, jak píše Jan Pavel II., nachází Carrier „*risika pro víru*“, tam, kde je třeba akutně obječovat a nalézt ekumenickou jednotu také v oblasti křesťanské kultury, vidí Carrier - ke své škodě - „*protestantské pokusy*“ o jednotu rázu spíše sociálního, než ryze teologického. Srov. CARRIER, Hervé. *Vztahy mezi vírou a kulturou: Sociologicko-teologický rozbor*. In Studie č. 100–101. s. 322–333.

¹⁰²⁸ Jan Pavel II. *List kardinálu Casarolimu o ustavení Rady pro kulturu*. In Studie I-II/1983. s. 3.

¹⁰²⁹ Ibidem. s. 3.

jakousi úlohu viditelného, neživého dohlizitele nad životy lidí. Takové pokusy pokaždé šly spíše *contra moralitatem*, než aby nesly požehnané ovoce. Cena uměleckého díla a zvláště hodnota individuálního, pracného a obětavého lidského tvoření existuje všude tam, kde dílo nejde vědomě proti mravnosti či individuální mravní hodnotě. Bernhard Häring cituje A. D. Sertillangese a jeho myšlenku, která jde na hlubinu problému a završuje také tuto kapitolu: „*Pravému umělci a pravému milovníku umění bude umělecké dílo neestetickým v té míře, v jaké se bude prohřešovat proti mravní hodnotě*“.¹⁰³⁰

5. 3. Kritika: horae caniculae čítankového ideálu¹⁰³¹

Křesťanská teologie mnohých denominací má, mimo jiné, skrze své bohoslovce jeden stejný záměr, a tím je **kultura** v etickém rozměru. **Ruská teologie** (a teologizující filosofie) je zastoupena nejznámějšími jmény: Nikolajem Berďajevem a jeho *Filosofii svobody*, Vladimírem Solovjovem a *Ospravedlněním dobra*, Pavlem Evdokimovem a Pavlem Florenským. **Protestantská teologie** má své hodnotné zástupce s díly o kultuře, která patří mezi to nejlepší, co o ní bylo teologicky kdy napsáno. Karl Barth ve své *Ethik I* a *Die Theologie und die Kirche* pojednává o kultuře velmi precizně. Albert Schweitzer je zastoupen svojí *Kultúrou a etikou*, Richard H. Niebuhr hlubokou studií *Christ and Culture*, Emil Brunner knihou *Christentum und Kultur*, John Dewey prací *Freedom and Culture* a konečně, nejvlivnější doyen, Paul Tillich, je zastoupen svou dnes již klasickou studií *Theology and Culture*. **Katolická teologie** přispěla ponejvíce koncilními dokumenty II. Vatikána – předně konstitucí *Gaudium et spes*. Zásadní katolické studie pak vzešly z pera dvou křesťanských estetiků, resp. teologů s velmi širokým badatelským zájmem. Romano Guardini psal o umění a kultuře vlastně jednu

¹⁰³⁰ HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus: Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Band II. Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*. Freiburg: Herder, 1989, s. 129.

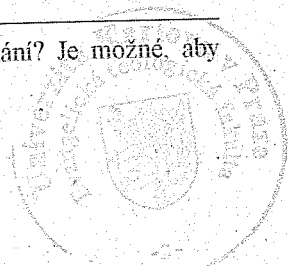
¹⁰³¹ Tento bod se nezabývá sporem o autoritu v rozhodování o etických, resp. morálních problémech. V zásadě jde o diskuzi k překračování obecných hranic etiky. Je-li například dobro charakterizováno jako „láska k bližnímu“, „jako něco živoucího či „věrnost sobě samému“ (GUARDINI, Romano. *Dobro, svědomí a soustředování*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 19.), pak je více než pravděpodobné, že i v konání dobra či spravedlnosti může člověk zajít, aniž by se morálně prohřešil, za hranice dobra, ale nikoliv dobra *per se*, nýbrž dobra každodenní zkušenosti. Tato zkušenost se svým způsobem může vymykat lidským představám o etické absolutnosti či naopak etické relativitě, přičemž soud o možné správnosti patří pouze samotnému Bohu, resp. lidskému svědomí. Jelikož ale hodnoty a vztahy, o nichž můžeme říci, že jsou eticky-morálně správné, nebo špatné, musí být „zjevné a viditelné“, abychom je mohli poznávat, jsou to právě hraniční případy morálního chování a jednání, které rozšiřují hranice obecné etiky. Je pak např. umělec nebo kulturně tvořící člověk práv, aby (neboť deklarace mravnosti – z katolického hlediska – mu

edinou životní knihu. Téma kultury najdeme až na výjimky téměř ve všech Guardiniho pracích. Základní koncept o tom, co je kultura v křesťanském pojetí, představil v knize *Křesťanství a kultura*, rozpracované texty přednášek o kultuře nalezneme soustředěné v *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950 – 1962) Band 1, 2^a*. Hans Urs von Balthasar, Guardiniho žák, přinesl svojí rozsáhlou prací *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetic* (Herrlichkeit) zcela nové pojetí teologie umění a kultury a vlastně vytýčil svéprávnou cestu ke studiu a poznávání křesťanské estetiky moderní doby. V neposlední řadě musím vyzdvihnout osobnost jednoho z nejvýznačnějších papežů 20. století Jana Pavla II., který ve svých pojednáních o kultuře (třebaže nebylo potřeba se k nim vyjadřovat *ex cathedra*) učinil z umění a kultury jednu z důležitých oblastí lidského duchovního života, na níž má mít církev a jednotlivá církevní společenství zájem z nejhodnotnějších. Nelze také opominout obsáhlé pojednání o kultuře z pera Bernharda Häringa v druhém díle jeho knihy *Frei in Christus*. Z výčtu autorů je patrné, že mnozí z nich „odcházeli“ či spíše „přicházeli“ k tématu kultury přímo od poesie, hudby nebo divadla, nebo k ní naopak dospěli ze zcela odlišných oborů. Už rozsah primární literatury o kultuře v křesťanském pohledu je do jisté míry k neučtení.¹⁰³² To však není pro tuto kapitolu zásadně důležité. Rozsah dostupných prací není důvodem k opomíjení tohoto tématu a ke kritice někdy rozvláčeného předmětu zkoumání. Opak je pravdou. Podle mého uvážení si zaslouží pozornost skutečnost, kterou jsem nazval čítankovým ideálem. V abecedě kultury patřila do diskuze o jednotlivých bodech i její slabá místa a námitky obecného charakteru. Domnívám se, že čítankový ideál napsaného má – *in genere*, nejen svá slabší místa, ale je postižen syndromem neuskutečnitelného, potažmo syndromem nesčetných dichotomií.

Základním rysem teologického pohledu na kulturu je předmětná a významová rozlehlost a velkorysost. Co do předmětného zájmu o kulturu má katolická teologie velmi široký záběr. Aby se nevyhnula hlásanému nároku „obecnosti“ a zároveň aby zůstala v rámci etiky a morálky (samozřejmě také christologie či dogmatiky), musí traktovat vlastní témata téměř výhradně se zřetelem k obecnému křesťanskému lidu,

nepřináležejí) na základě jeho konání byly rozšířeny známé hranice etického poznání? Je možné, aby individualita stála nad universalitou?

¹⁰³² Např. Balthasarova *Herrlichkeit* má 3680 stran.



resp. lidstvu jako celku.¹⁰³³ Velká většina bodů abecedy kultury se přímo týká křesťanských věřících bez rozdílu. Pozitivním prvkem je fakt, že tehdy, kdy je kladen důraz na **hierarchický vliv** církve (např. v kultu nebo doxologické oblasti) v kultuře, bývá téměř již pravidlem, že je naopak vyzdvihnut zcela neopomenutelný a přesazný prvek **laické aktivity**, tzn. povětšinou umělecké výjimečnosti. Tato velkorysost vzhledem k výjimečnému talentu a duchovnímu životu umělců¹⁰³⁴ všech žánrů je nejvíce patrná u Jana Pavla II.,¹⁰³⁵ který je v oblasti teologie kultury a umění zdaleka **nejekumeničtější** a nejvelkoryseji založen. Bylo by snad vhodné nazvat tento vztah kultury a křesťanských laiků **opravdovou demokratizací** církevních poměrů. Také Joseph Ratzinger poukazuje na úlohu veškerého křesťanstva a celého lidstva, jehož „normy a hodnoty“ drží svět pohromadě.¹⁰³⁶ Není a nemá být dominantní role laického křesťana v kultuře právě pozitivním prvkem a tedy důvodem k radosti? Při současném stavu věci tomu tak **není**.

Guardini uvažuje o „kulturních věcech vnášených do oboru křesťanství“ z hlediska zlepšování stávajícího náboženského řádu.¹⁰³⁷ Kultura a umění spolu s právem či psychologii zlepšují náboženský řád, předávajíce mu něco ze svých hodnot a forem. To lze označit za pozitivní věc. Guardini se však zabývá myšlenkou o „*primátu živého hlásání a živé víry*“ před „*theologickou přesností*“ a „*primátu modlitby v duchu a v pravdě před hieratickou kulturou*“.¹⁰³⁸ Jak vidno, kultura se alespoň v prizmatu této

¹⁰³³ Příhodným důkazem tohoto přístupu je např. encyklika Jana Pavla II. „*Fides et ratio*“, která všechna traktovaná témata (pravdu, spravedlnost, lásku či poznání) vztahuje k lidstvu jako celku, a tak na něj vztahuje nároky přirozeného zákona.

¹⁰³⁴ Kdybychom měli pohlédnout na myšlenky Jana Pavla II. o umění, umělcích a kultuře, je až k podivění, že podobného ocenění umění se v naší zemi odvážil již v roce 1884 (a tedy 12 let před F. X. Šaldou!) mladý Tomáš Garrigue Masaryk ve svém spisu *O studiu děl básnických*. Praha: J. Otto, 1884. Samozřejmě nepanuje úplná shoda o „mystické úloze umělcové“ či o „estetických nárocích“, ale Masaryk – titel českých Bratří, Husa, Augustina Smetany či B. Bolzana – se již v té době velice odchyluje od požadavků protestantského asketismu a, jak můžeme vidět dnes, jeho směr a hloubka uvažování se podobá cestě Paula Tillichia či snad ještě více Alberta Schweitzeře.

¹⁰³⁵ Srov. Jan Pavel II. *Letter of His Holiness Pope John Paul II to Artists 1999*. Zvláště čl. 2. – Zvláštní volání umělce, čl. 5. – Umění a mystérium Slova, jež bylo učiněno Tělem, čl. 12. – Církev potřebuje umění a čl. 15. – Duch Stvořitel a umělecká inspirace.

¹⁰³⁶ Srov. RATZINGER, Joseph. *Evropa. Její základy dnes a zítra*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 70.: „Pro obě velké složky západní kultury je důležité, aby byly ochotné naslouchat a mít opravdový vztah i k jiným kulturám. ... Aby nakonec hodnoty a normy jistým způsobem známé nebo tušené všemi lidmi mohly nově zazářit a aby tak to, co drží svět pohromadě, mohlo znovu získat účinnou sílu mezi lidmi.“

¹⁰³⁷ GUARDINI, Romano. *Křesťanství a kultura*. Stará Říše na Moravě, 1931. s. 23.

¹⁰³⁸ *Ibidem*. s. 23.

výpovědi stává jakýmsi výpomocným činitelem a doplňkovou lidskou aktivitou.¹⁰³⁹ Její náboženský přesah jakoby neexistoval nebo byl bagatelizován. Komu tedy náleží „primát hlásání víry a modlitby“ a jaký je jejich vztah k tématu kultury? I bez rozsáhlých historických dokladů je zřejmé, komu v oblasti katolického křesťanství prvotně náleží starost o „primát živého hlásání“ a „theologická preciznost“ - patří samozřejmě **duchovenstvu**. Kultura ovšem nezačíná ani nekončí u teologických studií, u etického rozvažování, liturgie nebo farní pastore a paradoxně ani nedbá hierarchického modelu církve a jejích pastýřů. „Universalita a transcendence“ kultur, o nichž hovořil Jan Pavel II., přináleží všem lidem bez rozdílu, neboť všichni lidé bez rozdílu jsou tvůrci kultury. Skrze lidské, umělecké a kulturní hodnoty, které Jan Pavel II. neváhal nazvat „výrazem absolutna“¹⁰⁴⁰ se náboženský řád nejen zlepšuje, nýbrž zcela svébytným způsobem zhodnocuje a znovu přibližuje k Bohu. Nikoliv silou jednotlivce, ale *proprio motu et propriis auspiciis* všech lidí bez rozdílu je tvořena kultura jak ve své formální (materiální) struktuře, tak ve své struktuře duchovní. Nalézáme-li v kultuře věci nadpřirozené, metafysické (*Lobkowicz*) a mravně silné a krásné,¹⁰⁴¹ pak je nalézáme u Člověka, nikdy výhradně u člověka jednotlivce, který se považuje za spasitele, vůdce či boha. Kulturní věci v jejich hluboké duchovní podstatě není možné ztotožnit s úzkým společenstvím povoláných k službě,¹⁰⁴² nelze je ztotožnit výhradně s žádnou skupinou vyvolených. Vždyť mohl by někdo říci, že existuje jakýkoliv kvalitativní rozdíl mezi tvůrčím, uměleckým dílem, jemuž Guardini přisuzuje hodnotu jedinečného „výrazu“, „výpovědi“ a „zjevení podstaty“¹⁰⁴³ které tvoří negramotný příslušník některého přírodního národu, či řeholník kontemplativního řádu? Mohl by kdo jednomu přisoudit pouze **subjektivní** charakter jeho díla, druhému však charakter objektivní nebo dokonce **normativní**? Jaký by byl dosah např. žalmistových

¹⁰³⁹ Guardiniho není možno vinit z jakékoliv diskriminace laických křesťanů nebo jej vinit z myšlenkového zápecnictví. Jiné jeho texty, zvláště slova o umění, mají na mysli obecný charakter kultury, a jen málokdo jiný vystavěl teologii umění a kultury tak vysoko, jako právě Romano Guardini.

¹⁰⁴⁰ Jan Pavel II. *List kardinálu Casarolimu o ustavení Rady pro kulturu*. In Studie I-II/1983. s. 3.

¹⁰⁴¹ Vedle „mravní síly či hodnoty“ je od nepaměti rozlišována také „mravní krása“. Ve studii Denise Diderota *Prospekt encyklopedie. Pojednání o kráse*. Praha: Svoboda, 1950. s. 58–59., nalezneme mravní krásu rozčleněnou na: 1) podstatnou krásu v mravech, která záleží na uspořádání, pořádku a pravidelnosti. 2) přirozenou krásu v mravech, která záleží na zachovávání podstatné krásy v jednání a chování, 3) umělou krásu v mravech, záležející v přizpůsobování se, učení a poznávání. Ať tak či onak, všechna tato rozčlenění se opět dotýkají všech lidí bez rozdílu. Pozitivní usurpace mravní krásy je přisuzována nikoliv duchovenstvu či zasvěceným osobám, ale křesťanskému filosofu (!).

¹⁰⁴² Srov. LOBKOWICZ, Mikuláš. *Kořeny kultury evropského člověka*. In Studie, č. 102. s. 523.: „Kultura je totiž dovršením lidského ducha.“

¹⁰⁴³ GUARDINI, Romano. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962): Band 2*. Mainz: Grünewald/Schöningh, 1994. s. 796.

slov: „Ač jsem řekl: *Jste bohové, všichni jste synové Nejvyššího, zemřete též jako jiní lidé, padnete tak jako každý vladař.*“ (Žl 82, 6) či Kristových slov o „*obecném bratrství*“ a „*ponižování a povyšování se*“ z Mt 23, 8-12?

Mravní hodnota kultury je výlučně v rukou člověka, který ji tvoří. Také od něj pochází její vnitřní a vnější ustrojení a pouze z něho může vzejít touha po spojování jednotlivých kultur a touha po jejich zachování. Tuto samozřejmost nalezneme dokonce také u obyčejně skeptických teologů východních.¹⁰⁴⁴ Jak má chybět u katolických – západního či východního smýšlení? Kultura a umění, jak je patrné na slovech Jana Pavla II., vrchovatě naplňují magisteriální smýšlení o mravnosti jako „*duchovní bohoslužbě*“,¹⁰⁴⁵ přičemž křesťanské *desideratum* v oblasti kultury nemůže ani jinak než lpět na správně a dobře zvoleném předmětu, cíli (úmyslu) a okolnostech mravního jednání při kulturní tvorbě a kulturním životu. Chceme-li pak hovořit o **odpovědnosti** za kulturu před Bohem, nezbyvá nám než říci, že téměř celá tato odpovědnost padá na hlavu veškerého křesťanstva, které je, slovy Azevedovými, „*institucionálním spojením mezi křesťanskou zvěstí a jejím předáním.*“¹⁰⁴⁶ Za osobní, vnitřní a také intimní rozhodnutí a následnou realizaci lidských kulturních činů nemůže nést odpovědnost nikdo jiný, než autor a tvůrce sám, jako ani nemůže nikdo říci, že kulturní „*výdobytek*“ jednotlivcův se stává **automaticky** vlastnictvím všech,¹⁰⁴⁷ tzn. celé společnosti a církve. Sdílení takového vlastnictví není věcí samozřejmosti, ale vztahem úcty přijímajících a pokory dávajících. Tak rozumím výroku magisteria, které hovoří o **učitelském úřadu pastýřů církve**, který se vykonává „*katechezí a kázáním za pomoci děl teologů a duchovních autorů.*“¹⁰⁴⁸ Kdo je myšlen těmito „*duchovními autory*“? Patrně ti, o nichž Jan Pavel II. několikrát pověděl, že díky Boží milosti mohou nahlížet do Božích tajemství. Takové „*autorství*“ nelze delegovat (nařídít), velmi těžko jej lze mravně hodnotit, ještě hůře je možné se o takové „*autorství*“ pokoušet výhradně z lidských

¹⁰⁴⁴ Srov. přednášky Alexandra Meňa o ruských filosofech a teologech, v tomto případě o Sergeji Nikolajeviči Trubeckém a Georgiji Petroviči Fedotovi. Viz. MENĚ, Alexander. *Ruská náboženská filozofie*. Bratislava: Kalligram, 2005. s. 47.: „Ne osamělá kultura, která stojí proti všem, nýbrž kultura, která se rozvíjí jen díky organické živé a stále vzájemné spojitosti, výměnou, dialogem s jinými kulturami.“ a s. 211-212.: „Jestli je kultura formou tvorby člověka před Boží tváří, potom se jí je třeba zaobírat, a ne se bát brzkého konce.“

¹⁰⁴⁵ *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. čl. 2031.

¹⁰⁴⁶ AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. s. 40.

¹⁰⁴⁷ Srov. BENEŠ, Albert. *Morální teologie*. Praha: Krystal OP, 1994. s. 134.: „Člověk je pánem svých výtvorů, z toho vzniká duchovní panství, které umožňuje svobodně nakládat se svým dílem.“

¹⁰⁴⁸ *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. čl. 2033.

il.¹⁰⁴⁹ A jsou to právě a jenom „ti všichni“ tvůrci kultury, pro které požaduje např. Bernhard Häring „mnohem opatrnější formulaci norem, jasných kriterií nebo přesnějších norem pro případy, ve kterých velmi obecná norma připouští nebo vyžaduje zvláštní přístup.“¹⁰⁵⁰ Jak lze však formulovat tyto „velmi obecné normy“ pro „jejichž umění“, jak napsal Jan Pavel II.: „potvrzuje, že pravá krása jako záblesk Božího Ducha promění podstatu (transfigure matter), otevírá lidskou duši pro smysl věčnosti.“¹⁰⁵¹

Podobnou otázku si klade Søren Kierkegaard ve svých úvahách o Abrahámovi. *Etika*“, píše Kierkegaard v „*Bázeň a chvění*“, „je sama o sobě věc obecná, a jako obecná platí pro každého“.¹⁰⁵² Abrahámovo obětování Izáka a jeho poslušnost jde již za hranici etiky.¹⁰⁵³ Není, resp. nebyl v jeho případě nikdo, kdo by mohl stejným způsobem „ověřit“ tuto „teleologickou suspenzaci etiky“ (Kierkegaard). Přestože překračuje etické obecné, netvoří Abrahám obecnou normu jednání a chování, a tak není možné jeho téměř dokonání (úmyslný) skutek obětování Izáka smysluplně mravně hodnotit, včetně významové (exegetické) a jazykové interpretace. Přerostl rámec obecnosti“, ale nezakládá tímto jedinečným činem precedent. Jeho čin je nepřenositelný, nelze jej napodobovat, vymyká se lidskému pojetí mravnosti. Domnívám se, že tvůrce kultury a umění může mít v jistém smyslu mnohem lepší úděl, což potvrzuje také sám Kierkegaard. Oproti sociologickým a antropologickým kontroverzím o tom, zda je kultura a společnost provázaným organismem, nebo není,¹⁰⁵⁴ křesťanská etika trvá na obecném charakteru společnosti jako *koinónie*. Velmi důležitou skutečností je fakt, že jsou to právě „ti všichni“ tvůrci kultury, potažmo umění, kteří na vlastní odpovědnost, svými silami duchovními a fyzickými a skrze svoji modlitbu a odříkání (askezi) činí za celou společnost včetně církevního společenství

¹⁰⁴⁹ Takové pokoušení se o konání „z vlastních sil“ padá na vrub lidskému hříchu a lidské slabosti. U velkých osobností jde však ruku v ruce hrdost nad vykonaným dílem spolu s prosbou Boha o odpuštění vlastní lidské zvěle a latentně chorobné božskosti. Jedním z nejkrásnějších příkladů jsou slova M. J. Lermontova z básně *Молитва*, „Не обвиняй меня, всесильный, И не карай меня, молю, За то, что эмрак земли могильный С ее страстями я люблю.“ – „Mé srdce neobviňuj, Pane, a netrestej, že mocně tak, láskou k té bídné zemi plane, vhrouženo v jejíci vášni mrak.“ LERMONTOV, M. J. *Lyrika*. Praha: Svoboda, 1948. s. 17., překlad Petr Kříčka.

¹⁰⁵⁰ HÄRING, Bernhard. *Free and Faithful in Christ: Moral Theology for Priests and Laity. Volume 1*. Middle Green: St. Paul Publications, 1985. s. 365.

¹⁰⁵¹ Jan Pavel II. *Letter of His Holiness Pope John Paul II to Artists* 1999. čl. 16.

¹⁰⁵² KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 47.

¹⁰⁵³ Kierkegaard nazývá Abrahámuův úmysl obětování Izáka „jednáním v síle absurdna“, přičemž stavi tento Abrahámuův čin nad „obecné“. Srov. KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 49.

volbu, kudy se kultura bude ubírat, a kudy nikoliv. V příoměru k překrásné básni Vladimíra Solovjova „*Ex oriente lux*“, jsou to právě (kvantitativně i kvalitativně) laičtí členové církve (je možno říci – *mutatis mutandis* slovy Jana Pavla II. „**laičtí duchovní církve**“?), kteří *volens nolens* musí zvolit, jakým směrem půjde jejich kultura, resp. vlast, a to s „Xerxem nebo Kristem“; v našem tématu si můžeme položit otázku: „Být kulturou chaosu, nebo kulturou Krista?“¹⁰⁵⁵

Kiekegaard byl cele přesvědčen o Abrahámovi, že: „*jako jedinec přerostl vše, co je obecné.*“¹⁰⁵⁶ Jak však „přerůstají to, co je obecné“ ti, kteří jsou ve jménu všech tvůrci a správci věci časného řádu, a jak zdůrazňuje katolická nauka, tím přesahují i do řádu věčnosti? Když Jan Pavel II. píše o tom, že „*v plné katolicitě hraje každý národ a každá kultura svoji dílčí úlohu v universálním plánu spásy*“,¹⁰⁵⁷ je tím *ipso facto* řečeno, že 1) každý hraje – i kdyby sebemenší – úlohu v tomto plánu, ale 2) úloha každého národa a kultury, a tedy i každého člověka je **kvalitativně jiná**. Domnívám se, že aktuálně již není potřeba čelit otázkám o potřebách umění, umělců, kultury a kulturně tvořících lidí, potažmo otázkám o tom, zda civilizace a církve tyto tvůrce potřebuje, a potřebují-li oni ji.¹⁰⁵⁸ Důležitější se mi jeví otázka, do jaké míry mohou tyto (ale nejen „tito“) rozšiřovat obecné hranice etiky – plněji řečeno: **hranice etična**. Přijmeme-li tezi, kterou obhajuje např. Eugene A. Nida, že všichni lidé jsou vlastně umělci, neboť „*všichni lidé vyjadřují estetický smysl, jenž však může být cizí našim modelům chování a způsobu přemýšlení o kráse...*“,¹⁰⁵⁹ jsou tedy k onomu rozšiřování etického obecna¹⁰⁶⁰ povolání a jeho schopni všichni lidé. A co je tak důležité a svébytné, pro co by měli jednotliví lidé, jakož i společenství lidí posouvat obecné hranice etiky? Není to nic jiného, než **dobro, pravda**

¹⁰⁵⁴ Srov. BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949. s. 166–167.

¹⁰⁵⁵ СОЛЮБЬЕВ, Владимир. *Смысл любви*. Москва: Современник, 1991. s. 440.: „Jakým Východem býti chceš: Východem Xerxa nebo Krista?“ nebo Zdroj: <http://www.litera.ru/stixiya/authors/solovev/s-vostoka-svet.html>.

¹⁰⁵⁶ KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 57.

¹⁰⁵⁷ Jan Pavel II. *Slavorum apóstoli*, čl. 27.

¹⁰⁵⁸ Zajímavou studii o tomto tématu včetně velmi pestré diskuze nalezneme v knize Hanse MAIERA. *Kirche, Wirklichkeit und Kunst*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1980. Zvláště strany 17–32, kde si pozornost zaslouží příspěvek Justa Dahindena: *Bauen für die Kirche*.

¹⁰⁵⁹ NIDA, Eugene A. *Customs, Culture and Christianity*. London: The Tyndale Press, 1963. s. 182.

¹⁰⁶⁰ Rozšiřováním hranic etična nerozumím rozšiřování hranic tam, kde samy o sobě nejsou. Rozšiřování se týká spíše „zviditelnění“ hranic, které samozřejmě existují per se, ale existují u Boha, a člověk je znovu objevuje. Ten, kdo tyto hranice rozšiřuje, neukazuje ani tak na to, co je mravné, a co již není, ale spíše na to, co se skrže jeho „vztahovou mravnost“ (Tillich) ukazuje jako dobré, obecně užitečné a verifikované intenzitou, kterou takové jednání lne k hodnotě a kterou slouží druhému.

a krása¹⁰⁶¹ jednotlivců, lidí a národů, tradující se jejich kulturními dějinami, které se církev „snaží zužitkovat a tyto hodnoty vzdělat, aby s nimi žila velkodušně a radostně a zdokonalila je skrze tajemství a zušlechťování světlem Zjevení.“¹⁰⁶² Rozšiřovat obecné hranice etiky lze jen pro dobro druhého.

Kulturu jsem v přechozích kapitolách viděl zvláště skrze její společenský význam.¹⁰⁶³ Tento význam tkví z křesťanského hlediska v tajemství Božího Vtělení, skrze které byli všichni lidé povoláni ke Spáse. Spojitost Božího Vtělení a kultury názorně ukazuje Charles Wackenheim: „*Jelikož se Boží Slovo stalo Tělem, křesťané nežijí v žádné kulturně nevázané existenci a žádné kulturně cizí spiritualitě. Ano, křesťanské povolání je stále, v nehlubším smyslu slova, kulturním úkolem.*“¹⁰⁶⁴ Samozřejmě platí toto „povolání“ pro všechny, ke kterým se Bůh obrací. Zvěstování a hlásání Božího Slova, které může pronikat každou kulturou a měnit ji, je však na poli katolické církve „darem“ a úkolem duchovních. Ti se mají starat o péči hlásání¹⁰⁶⁵ evangelia. K tomuto hlásání jsou však povoláni také laičtí křesťané.¹⁰⁶⁶ Je však rezervovanou věcí magisteria, aby v oblasti lidských mravů vyhlášovalo závazné povinnosti.¹⁰⁶⁷ Není třeba hlubšího rozboru magisteriálních dokumentů, abychom viděli, že obecné hranice etiky a jejich možná aktualizace (rozšiřování či zužování) přísluší, podle katolického učení, výhradně učitelskému úřadu. Jelikož jsou ale lidé povoláni Boží milostí k rozličným darům,¹⁰⁶⁸ skrze které mají sobě i druhým „sloužit, učit, povzbuzovat, rozdávat, vést a pomáhat“ (Řím 12, 6–8), nelze jinak, než aby všichni lidé svými dary „v Duchu“¹⁰⁶⁹ překračovali **obecné hranice poznání** a také **obecné hranice**

¹⁰⁶¹ Přes nesporně rozumné požadavky na podobu tzv. „sakrálního umění“, které požaduje *Sacrosanctum concilium*, čl. 39, 44, 46, je potřeba v nových podmínkách znovu promyslet požadavky kladené na krásná umění, a tím i schopnost (možnost) jejich „autonomie“. Umberto Eco si klade otázku, zda je možno takové požadavky mít i na umění v nejširším slova smyslu a na kulturu v jejím křesťanském a duchovním přesahu. Srov. ECO, Umberto. *The Aesthetic of Thomas Aquinas*. Cambridge: Harvard University Press, 1988. s. 181n.

¹⁰⁶² Jan Pavel II. *Slavorum apostoli*, čl. 18.

¹⁰⁶³ Viz. Albert Schweitzer a jeho definice kultury jako „materiálního a duchovního pokroku jednotlivců i společenství“.

¹⁰⁶⁴ WACKENHEIM, Charles. *Kirchliches Lehramt und Kultur*. In *Kultur als christlicher Auftrag heute*. Kevelaer: Butzon und Bercker, Graz: Verlag Styria, 1981. s. 328.

¹⁰⁶⁵ Srov. *Lumen gentium*, čl. 23, 25, 33.

¹⁰⁶⁶ Srov. Flp 4, 3; Řím 16, 3n. Srov. např. *Apostolicam actuositatem*, čl. 2.

¹⁰⁶⁷ Srov. *Lumen gentium*, čl. 25.; *Lumen gentium*: Z akt posvátného druhého vatikánského všeobecného koncilu: *Dei Filius*, čl. 3.

¹⁰⁶⁸ Srov. *Tertio millennio adveniente*, čl. 46.: „na církevním poli je to pozornější naslouchání hlasu Ducha, když jsou přijímána charizmata a dáván prostor laikům, horlivé nasazení pro věc jednoty křesťanů, prostor daný dialogu s ostatními náboženstvími a se současnou kulturou...“

¹⁰⁶⁹ Srov. *Tertio millennio adveniente*, čl. 23.: „...jde o probuzení zvláštního smyslu pro pochopení všeho toho, co Duch praví církvi a církvim (srov. Zj 2, 7nn), a právě tak i jednotlivým osobám skrze dary a

etična,¹⁰⁷⁰ a tím přispívali k jejich obecnému rozšiřování, potažmo k upřesňování.¹⁰⁷¹ Jednat jako jednal Pán Ježiš Kristus, a být příkladem pro ostatní, je povoláním universálním. Jan 13, 15-16: „*Dal jsem vám příklad, abyste i vy jednali, jako jsem jednal já. Amen, amen, pravím vám, sluha není větší než jeho pán a posel není větší než ten, kdo ho poslal.*“

Jan Pavel II. zveřejnil v encyklice *Evangelium vitae* své přání, aby lidé nabídli tomuto světu nové „**důkazy o naději**“, aby „*se rozvinula nová kultura lidského života a byla vybudována opravdová civilizace pravdy a lásky.*“¹⁰⁷² Bohužel je třeba zařadit toto velmi krásné humanitní přání do sféry „čítankového ideálu“ dnešní doby. Skutečná realita má zcela jiné kontury. Nemá-li být list Jana Pavla II. „k umělcům“ považován za abstraktní úvahu, pak jsou umělci a vůbec lidé kulturně tvořící hlasateli evangelia, krásy, pravdy a dobroty **nad jiné**. Jejich charisma spočívá v tom, jak čteme u Jana Pavla II.: „*že jsou pozváni, aby použili své tvůrčí intuice ke vstupu do srdce tajemství Vtěleného Boha a ve stejném okamžiku do tajemství člověka.*“¹⁰⁷³ „Výsledky“ takových „vstupů do tajemství Vtěleného Boha“ jsou ovšem čímsi, co nutně překračuje každodenní zkušenost církve, co je nepochybně hodnotné a platné nejen v dimenzi tohoto „mystického zážitku“, ale co je hodnotné a platné pro celou církev jako tělo Kristovo. Kultura, její tvůrci¹⁰⁷⁴ a členové jsou těmi, kdo jedině a pouze tvoří skrze Boží dary¹⁰⁷⁵ a Boží milost kulturní prostředí, ve kterém se v dějinách posouvá a mění význam jazykového vyjadřování, ale jsou také těmi, skrze jejichž slova a tvoření je znovu a stále nově vyjadřována **pravda**, o níž Jana Pavel II. napsal, že „*nemůže být nikdy omezena na nějakou dobu a kulturní formu; poznává se v dějinách, ale překonává*

dobrodiní udělená ve prospěch celého společenství. Je třeba zdůraznit to, co Duch radí různým společenstvím, od těch nejmenších, jako je rodina, až po největší, jakými jsou národy a mezinárodní organizace, aniž by se přitom opomíjely kultury, civilizace a zdravé tradice.“

¹⁰⁷⁰ Je nasnadě připomenout učení katolické teologie o „charismatech“. Věci kulturní a umělecké povahy by katolická teologie zařadila mezi „schopnosti vyprávět o božských věcech“ slovem moudrosti a slovem poznání a darem jazyků-slova a jeho vykládání. Srov. BENEŠ, Albert. *Morální teologie*. Praha: Krystal OP, 1994. s. 207.

¹⁰⁷¹ V kapitole 6. 2. 1. „Kultura jako zotročení a vábení kulturních hodnot (ad 2)“ bude u Berďajeva představeno podobné téma, jež Berďajev situuje do etiky, kterou nazývá „etikou tvůrčích schopností“ (the ethics of creativeness).

¹⁰⁷² *Evangelium vitae*, čl. 6.

¹⁰⁷³ Jan Pavel II. *Letter of His Holiness Pope John Paul II to Artists 1999*. čl. 14.

¹⁰⁷⁴ Musím připomenout požadavek Alberta Schweitzera na „přítomnost etických osobností ve společnosti“. Viz. SCHWEITZER, Albert. *Kultura a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 375.: „Obnovit kulturu je možno jen tehdy, když se etika opět stane věcí myšlícího člověka a když se jednotlivci prosadí ve společnosti jako etické osobnosti.“

¹⁰⁷⁵ Lidé v podstatě ani nemohou jinak. V Řím 11, 29 čteme: „Vždyť Boží dary a jeho povolání jsou neodvolatelná.“

*samy dějiny.*¹⁰⁷⁶ Tuto pravdu ale vyjadřují všichni lidé, nevyjímaje ty, kteří ještě Krista nepoznali nebo neuznali, neboť Boží dary a povolání jsou věci svobodného Božího úradku.¹⁰⁷⁷ Existují věci, které se nedají vyjádřit neboli ne(do)vyjádřit jinak než básnickým slovem,¹⁰⁷⁸ hudbou, ale také mlčením¹⁰⁷⁹ či odkazem na tajemství nevysvětlitelného. V teologii kultury je tak např. problém *historicismu* téměř neznámý, neboť ať teolog nebo sám tvůrce kultury je si vědom, že tvoří pouze z minulého a staví pouze na tom, co přetrvalo svou vnitřní pravdivostí a správností.¹⁰⁸⁰ Bevil Bramwell upozorňuje na fakt, který již dříve vyslovil Balthasar, že „*kultura je klenbou mezi zemí a nebem, a tak i mezi duchovní duší a tělem. ... Kulturní formy ve světě jsou vyjádřeními ducha světa (world-spirit).*“¹⁰⁸¹ Stále nové vyjadřování starých forem je údělem kulturního tvoření, které je na tradici minulého – tradici dobrého i negativního – úplně závislé.

Tzv. **biblická kenose** – sestoupení Božího slova do Zjevení - Bible¹⁰⁸² má v kultuře, reprezentované nejlépe lidskou láskou ke slovu v básnictví a k hudbě, svůj těžko vysvětlitelný **protipól**. Bůh se sklání k člověku, aby mu bylo porozuměno,¹⁰⁸³ ale člověk se vzpíná k Bohu, aby mu porozuměl, aby uviděl, prohlédl (*αναβλεψις*) a aby uvěřil. Toto pozdvihování očí, mysli, intelektu a srdce k Hospodinu, stejně jako Boží kenose k člověku, je suverénním aktem Boha a člověka. Není ovlivnitelné nikým a ničím. Každý člověk si svým pozdvihnutím očí staví vlastní klenbu mezi „zemí a nebem“ (*Bramwell*), ale svým aktem vstupuje, i když neviditelně, do vztahů ostatních

¹⁰⁷⁶ Jan Pavel II. *Fides et ratio: O vztazích mezi vírou a rozumem*. čl. 95.

¹⁰⁷⁷ Srov. Sk 10, 44-45.: „Ještě když Petr mluvil, sestoupil Duch svatý na všechny, kteří tu řeč slyšeli. Bratři židovského původu, kteří přišli s Petrem, žasli, že i pohanům byl dán dar Ducha svatého.“

¹⁰⁷⁸ Hans-Georg Gadamer píše, že: „Na slovu závisí tajemství předávání lidské kultury.“ Viz. GADAMER, Hans-Georg. *Die Kultur und das Wort*. In *Kultur als christlicher Auftrag heute*. Kevelaer: Butzon und Bercker, Graz: Verlag Styria, 1981. s. 20.

¹⁰⁷⁹ Srov. NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda („la gaya scienza“)*. Olomouc: Votobia, 1996. s. 148-149.: „Nedostatek mlčenlivosti. - Celá jeho bytost je nepřesvědčivá – to proto, že žádný dobrý skutek, jež kdy učinil, nikdy nezamlčel.“

¹⁰⁸⁰ Na problém „očišťování zraněné paměti“ skvěle upozornil Pavel Ambros. Srov. AMBROS, Pavel. *Teologicky milovat církev /Vybrané statě z pastorální teologie/*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2003. s. 57.: „Pro teologickou práci je mimořádně závažná historická paměť. Vypracovávat dnes teologické teze je možné pouze ve stálém procesu očišťování zraněné paměti, tj. v takových prvcích dějinné zkušenosti, které jsou vnímány z hlediska kultury pozitivně či negativně.“

¹⁰⁸¹ BRAMWELL, Bevil. *The Faith Culture-Dialogue: Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar*. s. 4. Zdroj:

[http://www.catholicsocialscientists.org/cssr2002/Article--](http://www.catholicsocialscientists.org/cssr2002/Article--Bramwell.pdf#search='karl%20rahner%20and%20culture')

[Bramwell.pdf#search='karl%20rahner%20and%20culture'](http://www.catholicsocialscientists.org/cssr2002/Article--Bramwell.pdf#search='karl%20rahner%20and%20culture')

¹⁰⁸² Srov. DUKA, Dominik. *Úvod do Pisma sv. Starého zákona*. kap. 2. 3.

Praha: Krystal, 1992. Čerpáno ze Zdroje: <http://krystal.op.cz/pub>.

¹⁰⁸³ Sklání se svým Božím slovem a podle Augustina také krásou, která se např. ve větvích stromu sklání k člověku, aby z jeho krásy a jeho plodů okusil.

lidí s Bohem, neboť Bůh mu vlastnický nepatří (Ef 4, 1-6).¹⁰⁸⁴ Existuje-li větší vážnost člověka, než pro jeho spojení či přátelství s Bohem, pak jaká je tato vážnost? Kulturní člověk, jak mu rozumím já a jak jsem mohl vidět na myšlenkách Jana Pavla II., by považoval jednotlivé body „kulturní abecedy“ za své pouze tehdy, kdyby se na nich mohl svobodně podílet tím, co je v něm nejlepšího, a účinně podporovat druhého, který by dokončil věci jím započaté, doplnil zbývající, osvětlil smysl zastřených či nedobře zjevených hodnot. Tato svoboda jde dalece nad obraz typické morální teologie, neboť roli **kasuisty** na sebe bere každý člověk zvlášť. Jeho roli nemůže hrát nikdo jiný.

Elegantní narýsování teologie kultury z pera katolické teologie trpí defektem roztržičnosti. Rozlévá se do mnoha oborů lidského uvažování a praktického zájmu – do oblasti christologie, do pastorální teologie a teologie fundamentální; samozřejmý nárok si činí také křesťanská etika a biblistika se svými studii o „Božím slovu a světu“.¹⁰⁸⁵ Zatímco si teologie kultury z obecného pohledu žádá zúčastněnost všech lidí bez rozdílu, kteří by pomáhali tvořit kulturu **theonomně autonomní** a vysoce humánní, v pohledu (katolické) pastorální teologie (misiologie) je kultura a její komunikace považována spíše za „dítě“ jedné skupiny křesťanských věřících, tj. duchovenstva. A i když je tato izolovanost tu a tam bořena jednotlivými teology z řad katolického bohosloví, přesto jsou i při letmém pohledu patrné exkluzivní body kultury, na jejichž uskutečňování se podílejí jen nemnozí; jsou přesvědčeni o své vyvolenosti a nenahraditelnosti. Tím se opět dostáváme k protikladům obecného a individuálního, i když přesně z druhé strany. **Obecné** (*res communis*), na němž by měli mít účast všichni lidé, je podřizováno **individuálnímu** zájmu (*res singularis*). Kultura se tak stává více církevním¹⁰⁸⁶ a evangelizačním nástrojem, než aby byla hrdě autonomní skutečností, která je „dítětem“ **všech**, neboť **všichni** v ní mohou, chtějí-li, žít život jedinstevné hodnoty a úcty.

¹⁰⁸⁴ „Proto vás já; vězeň kvůli Pánu, prosím, abyste tomu povolání, kterého se vám dostalo, dělali čest svým životem, vždy skromní, tiší a trpěliví. Snásejte se navzájem v lásce a usilovně hleďte zachovat jednotu Ducha, spojení svazkem pokoje. Jedno tělo a jeden Duch, k jedné naději jste byli povoláni; jeden je Pán, jedna víra, jeden křest, jeden Bůh a Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech.“

¹⁰⁸⁵ Zvlášť se zřetelem k tzv. „Obecným listům“ NZ a k Pavlově etice.

¹⁰⁸⁶ Velmi precizně nahlíží kulturu pod břemenem klerikalismu a teokracie Igor Kišš. Srov. KIŠŠ, Igor. *Sociálna etika*, 2006. Zdroj: http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Systematicka_teologia.htm. s.

Svoji pozitivní roli v demaskování čítankového ideálu sehrály nepochybně Guardiniho, Rahnerovy, Balthasarovy a Häringovy studie a oficiální prohlášení a proslovy Jana Pavla II. např. k *Radě pro kulturu* o křesťanské estetice a kultuře. Jedním z prvních kroků tohoto důležitého úkolu bylo v jistém smyslu již samotné založení „Rady pro kulturu“ v r. 1982. V jádru těchto více méně reformních myšlenek se křesťanský člověk opět stává vůdčím duchem kulturní obnovy v Kristu¹⁰⁸⁷ - bere na sebe výhradní odpovědnost za odvedené dílo. Tento křesťanský člověk si je vědom, že je „chrámem Ducha svatého“ a že „nepatří sám sobě“ (1 Kor 6, 19), a tak se z účasti na kultuře, resp. věcech časného řádu ani **vyvázat nemůže**. Bůh a jeho oslava je takovému křesťanu radostným nadpřirozeným údělem; údělem pozemským je mu kultura,¹⁰⁸⁸ neboť není více křesťanem než člověkem, člověkem více než křesťanem. Je věřícím hříšníkem, který se má kát i za to, co se také jeho vinou stalo kulturně mdlé či odumírající. Mám-li si konečně odpovědět na otázku, zdali je možné, aby se obecné hranice etiky za určitých okolností rozšiřovaly skrze dílo jednotlivců, musím říci, že ze všeho, co jsem o teologii kultury a křesťanské estetice přečetl, jsem nabyl přesvědčení, že **je to možné** a někdy i navýsost **nezbytné**.¹⁰⁸⁹ Tento přesah jednotlivce bývá „korunován“ osobní obětí,¹⁰⁹⁰ vzdáním se životní jistoty a mnohdy nedorozuměním.¹⁰⁹¹ Největším vybočením z čítankového ideálu jsou proto ti lidé, kteří svým jednáním posunuli hranice etična¹⁰⁹² a rozšířili kulturní bohatství.¹⁰⁹³ I proto může Boží slovo

¹⁰⁸⁷ Z hlediska biblické teologie přichází John Stott s trojí podobou tzv. kulturní transpozice. 1) totální odmítnutí současné kultury, neboť kultura je „out of date“, 2) bezobrazný literalismus (unimaginative literalism), tzn. přesné následování vztahu „křesťan versus svět“ v biblickém, resp. novozákonním pojetí, jak jej známe patrně nejjednodušší z „katolických listů“, 3) kulturní transpozice, tzn. aktualizace Boží zvěsti skrze nové a bližší kulturní formy. Všechny tři podoby této transpozice však mají jednoho společného jmenovatele – jejich vykonavatelé jsou jednotliví křesťané a úsilí jejich práce. Viz. STOTT, John. *The Contemporary Christian: An Urgent Plea for Double Listening*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1992. s. 195–196.: „svoboda od viny“.

¹⁰⁸⁸ Tento úděl lze, slovy Stanislava Olejníka, rozdělit do dvou skupin. 1) Úděl kultury statické – národní, resp. lidské dědictví, které člověk má svébytným způsobem ochraňovat a zhodnocovat. 2) Úděl kultury dynamické – při zachování „normativních hodnot nábožensko-morálních“ se podílet na realizaci všeobecného rozvoje hodnot v umění, hospodářství, politice atd. Viz. OLEJNÍK, Stanisław. *Teologia moralna 2. Dar. Wezwanie. Odpowiedz*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1988. s. 89.

¹⁰⁸⁹ Katolická teologie druhé poloviny 20. století naopak zdůrazňuje obecnou dimenzi kultury, která je rozvíjena dlouhotrvajícím a komplikovaným úsilím celku. Podobně píše např. Stanisław OLEJNÍK v knize: *Moralność Życia Społecznego*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1970. s. 41–44.

¹⁰⁹⁰ Z hlediska psychoanalýzy spatřuje Eugen Drewermann tragédii rozporu mezi „individuálním vědomím jednotlivce“ a „nutností obecného“. Viz. DREWERMANN, Eugen. *Tragické a křesťanské: psychoanalýza ve službách současné morální teologie?* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1997. s. 8-9.

¹⁰⁹¹ Což jsou skutečnosti, které by neměly zajímat pouze člověka, který obět' přináší, ale také ty, pro něž je tato obět' přinášena.

¹⁰⁹² Soren Kierkegaard přichází se zajímavou myšlenkou. Jednotlivec ani tak nepřesahuje obecně ve smyslu jakéhosi rozpínání nebo překračování, ale spíše v sobě – v individuu, obecně nalézá. Nakolik se

proniknout do míst, kde mu dříve nebylo rozuměno, do míst, která jsou hrdě kulturně lidská,¹⁰⁹⁴ aby mohla být hrdě duchovně Božská. Proto se také plně ztotožňují s Tillichovým výměrem „tvořivého člověka“,¹⁰⁹⁵ který paradoxně ční nad všemi „výšinami“ ryziho umělectví a vyvolenosti několika jedinců.

Pravda, dobro či krása nenáleží v kontextu křesťansky orientované (křesťanstvím prostoupené) kultury ani jednotlivci, ani jedné skupině věřících. Vztáhneme-li tyto metafyzické podoby jsoucna ke Kristu a budeme-li považovat Ježíše za jejich ztělesnění a za cestu jejich konečného dosažení, dostáváme se, i z hlediska morální teologie, do zcela nové dimenze – dimenze rozumové a mravní odpovědnosti, chtělo by se říci - do dimenze mravní autonomie a autonomie svědomí.¹⁰⁹⁶ Skutečný mravní život projevující se ve způsobech popsaných v abecedě kultury, je ve vnitřních i vnějších projevech kultury velmi snadno rozpoznatelný, neboť je a má být **křesťansky evidentní**. Tato křesťanská zjevnost nemá nic společného s ortodoxií absolutní lidské dokonalosti a dokonalé správnosti. Křesťanský charakter kultury všech kontinentů je poznamenán sice stejným Božím slovem a křesťanskými svátostmi, ale různost tohoto charakteru není přece „hrůzností“ nejednoty a strachu z druhých. Každý člověk je disponován, aby porozuměl vnitřnímu charakteru pravdy, dobra či krásy; křesťan se tohoto porozumění dobírá skrze modlitbu, ztišení, usebrání, skrze práci a službu pro bližní. Jakou cestou a jak dalece se k tomuto dobru či kráse vydat, nezáleží na **technicky** zvoleném způsobu strategie, ale na míře vlastní **lidské statečnosti**, chrabrosti a odvahy, kam až chci dojít. A ani tato odvaha není měřitelná! Jednomu je emanací a nejlepší cestou v dosahování

mu to podaří, tolik obecně de facto překročí. Viz. KIERKEGAARD, Soren. *Rovnováha mezi estetickým a etickým při utváření osobnosti*. Bratislava: Kalligram, 2006. s. 175.

¹⁰⁹³ Tímto faktem se zabývá např. Bernhard Häring. Aby umělec vytvořil dílo skutečně umělecké a tedy hodnotné, je třeba, „aby byl usedlý (beheimatet) v království krásy“. Rozšíření tohoto ideálu na kulturu znamená jediné, být stejně jako umělec usedlý či zakořeněný jak v mravním životě, tak v tom, co tvoří kulturu kulturou. Srov. HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus: Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens, Band II. Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*. Freiburg: Herder, 1989. s. 127.

¹⁰⁹⁴ Katolický teolog Eugen Biser upozorňuje na dvojí problém lidského ideálu o člověku, který nazývá ideálem „homo creator“. Člověk se sice již dokáže, jako bájný Prométheus, odpoutat od země silou vlastního snažení a dokáže v atomových reaktorech napodobit „Prométheův nebeský oheň“, nic to však nemění na faktu, že stejně jako bájný hrdinové je omezen a posléze zničen vlastním dílem (např. atomovou bombou), jejíž „účelnost“ se úplně vymyká tomu, co jsme v předchozích kapitolách nazývali „pozitivní kulturní hodnotou a silou“. Viz. DREWERMANN, Eugen. *Co vyznáváme? Rozhovor nad křesťanským krédem mezi Eugenem Drewermannem a Eugenem Biserem (Připravil Michael Albus)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (ČDK), 2003. s. 55.

¹⁰⁹⁵ Viz. kapitolu 7. 3. 4. „Tvoření kultury, umělecké dílo a jeho místo v „Ideal of Holy Emptiness“.

¹⁰⁹⁶ Postupné „osamostatňování“ svědomí je patrně například na posunu katolického chápání války a vojenské služby. Konkrétní význam mravní křesťanské povinnosti dostal v posledním století, alespoň v tomto případě, ohromných změn.

ctností, a budiž tomu tak; druhému je však cestou, na které existuje mnoho nesnázi, a to nesnázi výhradně v lidské podobě; oba jdou za dobrem a pravdou ne s různou mírou pokory, ale s různým obrazem pokory, avšak přece s pokorou. Právě proto voláme k Bohu „Otče náš“, nikoliv „Otče můj a Otče tamtoho v zadu“. Jedněmi ústy voláme k Bohu všehomíra. Jak bychom nemohli jedním společným kulturním úsilím volat k Bohu „Otče náš“?

Úloha jednotlivce, který má pro lásku, úctu a dobro obecného, obecné překračovat a obecné rozšiřovat,¹⁰⁹⁷ je správná, spravedlivá a nutná. Je to natolik důležitou součástí jeho přirozenosti, že z ní nemůže být vyvázán nikým, sebou ani společenskou či církevní autoritou.¹⁰⁹⁸ V žádném smyslu však není znamením vyvolení nebo dokonce příslušnosti k vyšší „kastě“ křesťanských duchovních, laiků jako ordinovaných. Tato malá, ale přesto závažná „etická rebelie“ se neobejde bez nedorozumění a odsudků, a člověk by na ni měl být připraven. Aby proti sobě stál kulturní člověk a církev, tj. svobodná tvořivost vůči lidské spáse, tak jak o tomto vztahu smýšlel Nikolaj Berďajev,¹⁰⁹⁹ je dnes již zhola nemyslitelné. Bernhard Häring hovoří ve stejném tématu o „vlivu mravního génia“,¹¹⁰⁰ který otevírá pro společnost a samozřejmě také pro církev nové cesty, obzory a nové formy. Jsem plně za jedno s argumentací jeho úvahy, která je, jak bylo dokázáno, vlastní nejen Häringovi či Janu Pavlu II., ale je vlastní mnoha teologům různých denominací, kteří sice rozumí kultuře odlišnými způsoby, ale jedna vlastnost je jim, potažmo i mně, společná – křesťanu je kultura bez Krista nemožná.

¹⁰⁹⁷ Jak to učinit, se velmi vážně ptá nikdo jiný než Søren Kierkegaard. Viz. KIERKEGAARD, Søren. *Rovnováha mezi estetickým a etickým při utváření osobnosti*. Bratislava: Kalligram, 2006. s. 175.: „Když chce tedy člověk realizovat úlohu, která je mu vytyčena jako komukoli jinému, totiž realizovat v individuálním životě všeobecně lidské a přitom narazí na těžkosti, když se mu snad zdá, že ve všeobecném je něco, co nedokáže pojmut do svého života – co v takovém případě?“

¹⁰⁹⁸ Jednotlivé úkoly „Rady pro kulturu“, které jí stanovil Jan Pavel II., kopírují povinnosti a úkoly všech lidí bez rozdílu, třebaže nejsou deklarovány a nemluví se o nich. Srov. Jan Pavel II. *List kardinálu Casarolimu o ustavení Rady pro kulturu*. In *Studie I-II/1983*. s. 4-5.

¹⁰⁹⁹ Srov. BERDYAEV, N. A. *Salvation and Creativity: (Two Understanding of Christianity)*.

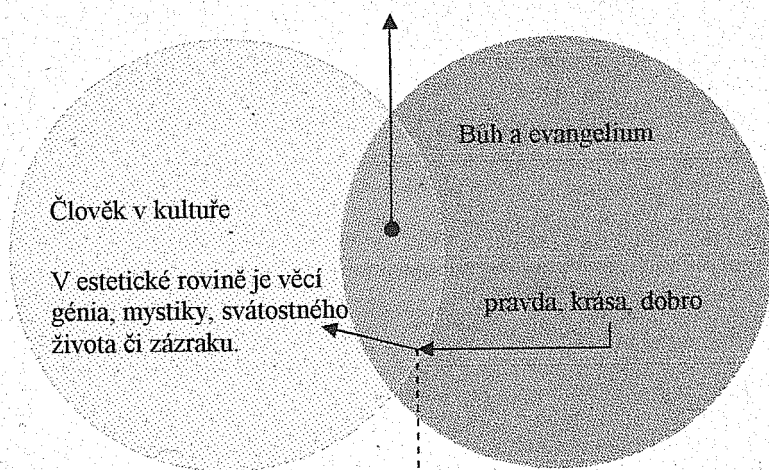
Zdroj: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1926_308.html. „Církevní hierarchie se stala nepřátelskou vůči tvořivosti, podezřívavou vůči duchovní kultuře, držela člověka na uzdě a bála se jeho svobody; cesty spásy byly postaveny do opozice k cestám kreativity“.

¹¹⁰⁰ HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus: Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Band III. Die Verantwortung des Menschen für das Leben*. Freiburg: Herder, 1989. s. 239.: „Nic nemůže lépe sloužit rozvoji opravdové kultury jako setkání mravního génia a svatosti s géniem kulturní tvořivosti.“

6. 1. Etické nároky na kulturu - model východní

Východní model kultury

Setkávání hříšného se svatým „oddaluje“ Boha » nutnost očišťování



Prostřednictvím modlitby,
svátostí, hranice mystiky a milosti.
Člověku jsou přístupné a má se o ně
snažit a dělit.

Nenalézám vhodnější slova jako prolog k této kapitole než slova Nikolaje Alexandroviče Berďajeva, která se v následujícím textu budou vracet jako varianty jednoho a téhož přesvědčení a konstatování: „*Pravoslavi ostře rozlišuje hranice božského a lidského světa, Božího Království a království císařova...*“¹¹⁰¹ Existenci světa a kultury, která nabírá, jak správně soudí Berďajev, v katolické teologii nádech

Prorok, světec a umělec a každé génium na území lidské kultury je objevitelem hodnot a možností, které jsou životem dotvářeny.“

¹¹⁰¹ BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Pravda pravoslavi*. Olomouc: Světlo světa, 2001. s. 10.

„existence v Bohu“, zatímco v extrémní podobě protestantské teologie nabírá podoby „existence mimo Boha“, nalezneme ve východní teologii přítomnou v **teologii Ducha**, který podle Berďajeva stojí za „přeléváním energie Božství do světa“.¹¹⁰² Třebaže východní teologie varuje před ztotožňováním kultury, resp. světa a Božího království, obvykle je přijímána Berďajevova teze: „*Pouze křesťanství může vytvořit vnitřní (niternou) společnost (an inner society); to co vytvářejí všechna sociální hnutí, je vnější (external)*“.¹¹⁰³ Humanistické pokusy o formování společnosti na hodnotách tzv. vysokých, jsou východní teologií dešifrovány jako pokusy marné už proto, že jde, na rozdíl od křesťanství, o pokusy elitářských, intelektuálních vrstev společnosti bez základního povědomí o sociálním rozměru lidského (státního) společenství. Nelze proto říci, že by tyto pokusy byly kulturním tvořením, či jak říká Berďajev, humanizací, ale jsou pro své úzké zaměření spíše novodobou formou „*kolektivního bláznovství a démonické chladnokrevnosti, moderním polydémonismem a idolatrií*“.¹¹⁰⁴ Jak uvidíme v následujících dvou studiích a zvláště u Berďajeva, kultura protknutá východní podobou křesťanství se zřiká obou extrémních poloh, tzn. odvržení kultury a světa, stejně jako kulturního zbožštění. Via media aurea, která v sobě nese zvlášti hodnotu mravní, zní u Berďajeva takto: „*Nové křesťanství musí re-humanizovat člověka a společnost, kulturu a svět. Ale pro křesťanství není tento proces humanizace toliko lidským procesem, ale procesem Božsko-lidským (Divine-human),¹¹⁰⁵ přirozenosti Bohočlověka¹¹⁰⁶ (God-man, Богочеловечество).*“¹¹⁰⁷ Kultura, potažmo člověk, nemohou být zachráněni vlastním lidským snažením, nýbrž mohou být finálně zachráněni jen Bohem.¹¹⁰⁸ Humanizace světa skrze člověka, v němž přebývá Bůh, musí, slovy Igora Kišše, „*viest aj kresťana k podpore všetkého humánneho v tomto svete*“.¹¹⁰⁹

¹¹⁰² BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Pravda pravoslavi*. Olomouc: Světlo světa, 2001. s. 11.

¹¹⁰³ BERDYAEV, Nicholas. *The Fate of Man in the Modern World*. London: Student christian movement Press, 1935. s. 125.

¹¹⁰⁴ Ibidem. s. 127.

¹¹⁰⁵ „богочеловеческий процесс“. In BERDYAEV, Николай. *СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ К „пониманию нашей эпохи“*.

Zdroj: http://www.krotov.info/berdyaev/1934/sdb_04.html.

¹¹⁰⁶ в Богочеловечестве. In BERDYAEV, Николай. *СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ К пониманию нашей эпохи*.

Zdroj: http://www.krotov.info/berdyaev/1934/sdb_04.html.

¹¹⁰⁷ BERDYAEV, Nicholas. *The Fate of Man in the Modern World*. London: Student christian movement Press, 1935. s. 129.

¹¹⁰⁸ Srov. slova Igora Kišše o „humanizácii sveta“. Viz. KIŠŠ, Igor. *Sociálna etika*, 2006. Zdroj:

http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Systematicka_teologia.htm. s. 191-192.

¹¹⁰⁹ Ibidem. s. 199.

Twelth

Kiššova výborná myšlenka o „pan-en-teizmu“¹¹¹⁰ nachází shodné prvky právě u Berďajeva a samozřejmě u Vladimíra Solovjova v jeho tezi o „dovršování jednoty“.

Výběr textů k teologii kultury se v mém případě řídil dvojím měřítkem: 1) Volba na Nikolaje Berďajeva a Vladimíra Solovjova padla z důvodu jejich zájmu o danou věc z hlediska křesťanské etiky, křesťanské mravnosti, a také proto, poněvadž dotvářejí cyklus mého přesvědčení o křesťansko-ekumenickém pohledu na kulturu, jak jen možno nejlépe. Předpokládaná spojnice jmen Maritain – Balthasar – Guardini – Jan Pavel II. – Berďajev – Solovjov – Schweitzer – Tillich – H. Richard Niebuhr mě rezonuje smysluplným poskládáním a zvláště tím, v čem vidím možné uskutečnění praktického ekumenismu na poli křesťanské etiky/morální teologie. 2) Volba se dotkla výše uvedených osobností také proto, poněvadž mně byly dostupné jak originální, tak překladové verze jejich děl, přičemž musím popravdě konstatovat, že kompletní knižní (!) soubor jejich textů v původním jazyce někdy chyběl zvláště pro překladové nuance složitých a specifických ruských odborných výrazů a pro jejich ověření.¹¹¹¹ Možná námitka ohledně Nikolaje Alexandroviče Berďajeva, že se nejedná striktně o východního teologa, nýbrž o pravoslavného filosofa, padá ve chvíli, kdy bychom chtěli jeho teologickou, resp. etickou pozici nahradit někým jiným, výrazově a obsahově přijatelnějším. Aktuálně nenalézám odpověď, kdo by jej mohl nahradit.¹¹¹²

¹¹¹⁰ KIŠŠ, Igor. *Sociálna etika*, 2006. Zdroj:

http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Systematicka_teologia.htm, s. 198n.

¹¹¹¹ Nemožnost nahlédnout do všech originálních knih mně byla nahrazena vesměs kompletní Berďajevovou bibliografií v elektronické podobě. Pokud jsem shledal překlad plně vyhovující originálnímu textu v elektronické podobě, cituji z něj. Specifické ruské výrazy, které přece jen „více mluví“ už na první pohled a mohou přispět k lepšímu pochopení věci, dokladuji v poznámkách pod čarou nebo přímo v textu. Zdroj: http://www.berdiaev.com/berdiaev/indices/berd_iz.html.

¹¹¹² Nepochybně by bylo možno představit některé představitele zabývající se filosofií umění. K neprospěchu věci jsou však zakotveni spíše v katolické tradici, resp. novotomismu. Mám na mysli např. francouzského filosofa Étiennea Gilsona a jeho práci zabývající se mimo jiné krásnem a křesťanským pojetím umění. Viz. GILSON, Étienne. *The Arts of the Beautiful*. New York: Charles Scribner's sons, 1965.

6. 2. Nikolaj Berďajev¹¹¹³ a kultura jako ztročování, nebo naděje

Kulturu, svět a civilizaci nalezneme u Nikolaje Berďajeva roztroušeny v mnoha podobách, ale obecně v **trojím významu**:

1) Kultura a civilizace jako lidské dílo, jímž se „člověk osvobozuje z moci základních přírodních sil“.¹¹¹⁴ Osvobození či vymanění se z přírodních zákonitostí (Huizinga, Schweitzer, Guardini, *Gaudium et spes*, Josef Zvěřina) spadá na vrub lidského intelektu a rezidua (živočišných, prazákladních) instinktů. Toto „přirozené“ záchovné snažení lidského rodu však podléhá nesnázi jak tělesného, tak intelektuálního úpadku, které má obvykle za důsledek vzájemné lidské ztročování slabého silným. Není sice vyňato z mravního řádu, ale svými primitivními úkony mravnost obchází, resp. nedosahuje jí. Berďajev tu nabízí klasický obrázek Robinsona Crusoea a jeho přítele Pátka, tzn. setkání křesťanského typu mravnosti s mravním chováním přírodního člověka.

2) Kultura jako instinktivní tvoření, tzn. útěk před záhubou, otevírá dříve či později před člověkem propast nepřekročitelnosti, stále se rozevírající horizont, na který člověk touží vystoupit, ale bezvýsledně. I když překoná prvotní formy tvoření, vynalezne nové a rozvíjí je podle toho, jak má kultura vypadat (*colere*), a přivede na svět civilizace a společenství mimořádného intelektuálního a uměleckého bohatství, tvoří-li v takové chvíli jen „tvoření pro tvoření“, může nejvýše dosáhnout okraje hlubiny sebe samého, což však – po událostech *peccatum originale* – je dosažení konce lidské síly, nikoliv konce ducha. Z tohoto vyčerpání přirozeného talentu pramení podle Berďajeva „*útisk, vykořisťování lidu a otroctví*“.¹¹¹⁵ Vyčerpání sil, jinými slovy úpadek¹¹¹⁶ či dekadence

¹¹¹³ Nikolaj Alexandrovič Berďajev, narozen 6. března 1874 v Kyjevě, pocházel z velmi vážené aristokratické rodiny, po matce francouzsko-polské. Šest let navštěvoval vojenskou školu, posléze v r. 1894 přišel na universitu v Kyjevě, in concreto na právnickou fakultu. Pro své rané marxistické názory byl zatčen (1898) a vyloučen z University. Přestože studoval i na jiných universitách, paradoxně nedosáhl nikdy akademického gradu, vyjma doktorátu „honoris causa“. Sergej Bulgakov, se kterým se seznámil r. 1901, stál u počátku Berďajevovy duchovní obnovy. V r. 1903 navštěvoval přednášky Wilhelma Windelbanda na universitě v Heidelbergu. Navrátil se do Ruska, oženil se a usadil v Petrohradu. V r. 1907 odjel do Paříže studovat moderní teologické a filosofické směry. Po r. 1918 bylo Berďajevovi zakázáno publikovat a počínaje r. 1922 byl vypovězen z Ruska. Dva roky pobýval v Berlíně a přednášel na *Russian Scientific Institute*, kde sám založil *Religious-Philosophical Academy*. Po dvou letech odjíždí Berďajev s celou rodinou do Francie, přednáší v Paříži na Francouzské Akademii a na Sorbonně. V r. 1947 obdržel z university v Cambridge čestný doktorát. 23. března r. 1948, tři roky po smrti své ženy, Berďajev umírá ve francouzském Clamartu.

¹¹¹⁴ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 117.

¹¹¹⁵ *Ibidem*. s. 118.

zbytek

in

angl. j.

společnosti má za následek zevšednění dříve exkluzivních výdobytků civilizace a zformování nového vztahu k člověku jako k pracovnímu stroji.¹¹¹⁷ Tato etapa (vize) kultury se v žádném případě netýká pouze archaických společností a národů neznajících Kristovo evangelium. Patří stejně tak té podobě křesťanství, jež, slovy Berd'ajevovými, „bylo anti-humánní, vybízelo lidi k naplňování příkazu milovat Boha, bez přiměřené pozornosti (attention) k druhému milovat svého bližního“.¹¹¹⁸

3) Kultura se ve své konečné (vrcholné podobě) musí přetvořit k „novému životu, stejně jako celá země“.¹¹¹⁹ Novým životem myslí Berd'ajev nepochybně Krista, a tak jde ve své podstatě o sjednocení kultury s Kristem, ani v nejmenším však o sjednocení kultury s církví. Záchvěvy tohoto nového života, této nové kultury, zakouší člověk již na zemi. Berd'ajev se zde shoduje s katolickou pozicí. Dominik Pecká nazývá takové tvůrčí konání „vzpomínkou stavu, v němž byl člověk před pádem, kdy žil v určitém smyslu mimo dobro a zlo.“¹¹²⁰ U Berd'ajeva nalezneme toto přesvědčení plasticky přítomné v představě o **člověku ducha**, který jedině má tvořit kulturu, popř. jediný ji může „zachránit“. Mravní hloubka je patrná teprve tehdy, nevzdá-li se duch své nadřazenosti nad tělem a intelektem a nevzdá-li se své nadřazenosti nad hmotou a jejím přetvořováním (*mind over matter*). „Pokud duch přestane kontrolovat lidské duševní a tělesné bytí, ztrácí svoji vnitřní integritu a rovnováhu.“¹¹²¹ Bod číslo 1 nemá pro křesťanskou etiku žádnou hodnotu, neboť se přirozeně (dobrovolně) vymyká etickému a mravnímu hodnocení. Obě dvě následující teze však zastupují teologii kultury tím nejlepším, co o ní bylo napsáno.

6. 2. 1. Kultura jako zotročení a vábení kulturních hodnot (ad 2)

Berd'ajevovi, stejně jako mé práci, nezáleží v aktuální situaci na přesném definičním výměru kultury a civilizace, neboť jde, jak bylo napsáno v kapitole „Kultura je více než

¹¹¹⁶ Berd'ajev jde ještě dále, když připomíná, že síly destrukce společnosti jsou nezměrně větší než síly tvořivé. Viz. BERDYAEV, Nicolas. *The Beginning and the End*. New York: Harper & Brothers, 1957. s. 224.

¹¹¹⁷ K tomuto tématu nalezneme u Berd'ajeva pozoruhodnou práci vydanou v r. 1933 „Человек и машина. (Проблема социологии и метафизики техники).“

¹¹¹⁸ BERDYAEV, Nicholas. *The Fate of Man in the Modern World*. London: Student christian movement Press, 1935. s. 122.

¹¹¹⁹ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 129.

¹¹²⁰ PECKA, Dominik. *Moderní člověk a křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 1948. s. 253.

¹¹²¹ BERDYAEV, Nicholas. *The Fate of Man in the Modern World*. London: Student christian movement Press, 1935. s. 126.

civilizací“ o pojmy spíše jazykově rozdílné, přestože v ranku teologie kultury chápu kulturu jako *seminarium* duchovních hodnot,¹¹²² a civilizaci jako vnější, souhrnný projev lidského tvoření měřitelný časem. Na počátku svého uvažování o otroctví kultury připomíná Berďajev jednu důležitou věc: **primitivnost tvoření**.¹¹²³ Tato primitivnost tvoření, charakteristická pro první bod, které více méně chybí mravní zaměření, nekončí sama v sobě a nezaniká, nýbrž velmi důsledně (což je obvykle nežádoucí) přechází do kultury, jak ji obyčejně známe a prožíváme. Plnou citaci si zasluhuje Berďajevův popis tohoto „přechodu“: „*Primitivismus dále existuje uvnitř civilizace, je však civilizací vyzbrojen a ztrácí svoji původní přirozenost, její naivitu a svěžest*“.¹¹²⁴ Prolnutí první skupiny do druhé, kde bychom již rádi viděli kulturu ducha alespoň v jejím počátku, má za následek existenci společnosti (včetně společnosti s křesťanskými kořeny), která je podle Gustava Le Bona tu „*morálně měnivá*“, jindy „*schopná vysokého stupně mravnosti*“.¹¹²⁵ Jde tedy o reálný potenciální obraz každé kultury, dávné i současné. Tvůrčí konání člověka, jdoucí od prvotního *optio fundamentalis* k samotnému výsledku, ujde velmi krkolomnou cestu a na ní ztratí mnoho ze své počáteční kvality, včetně kvality mravní. Berďajev nepopírá tvůrčího geniálního ducha tvůrce, naopak. Obdivuje se „*ohromnému nadání, které člověk do kultury vložil*“.¹¹²⁶ Je to ale toto počáteční nasměrování k dokonalosti a investice mimořádného talentu a duchovního bohatství, které nikdy plně, ale mnohdy ani částečně nesklidí ovoce svého díla. Berďajev nazývá tento nepoměr „tragédií“ a v neopakovatelném příměru označuje tvůrčí čin za „*oheň*“ (ОГОНЬ) a **výsledek** tohoto tvoření - kulturu, má za „*zchlazení ohně*“ (ОХЛАЖДЕНИЕ ОГНЯ).¹¹²⁷ Objektivita výsledku tvoření je v nepoměru k subjektivitě tvůrčího aktu 1) nejen díky své vnější „nepodobě“, tzn. díky tomu, že manifestace ducha nezobrazí mohutnost ducha celého, ale jen jeho část, a to ještě v těch formách a těmi prostředky, které jsou nedokonalé, ale 2) také proto, že **statické** zvnějšnění duchovních úmyslů stojí v příkrém rozporu s **dynamikou ducha**.¹¹²⁸ Vnější, hotové a relativně stálé ukazuje

¹¹²² Srov. BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 119.: „Civilizace znamená vyšší stupeň objektivizace a socializace, kultura je však více spjata s osobností a duchem.“

¹¹²³ U Berďajeva, stejně jako u Le Bona, se setkáme s charakteristikou „moderní“ či aktuální primitivnosti v podobě lidských mas a davu.

¹¹²⁴ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 120.

¹¹²⁵ LE BON, Gustave. *Psychologie davu*. Praha: Samcovo knihkupectví, 1946. s. 33.

¹¹²⁶ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 126.

¹¹²⁷ *Ibidem*. s. 126.

¹¹²⁸ Této typicky „Berďajevovské“ teze si všimá ve své studii Roger Wedell, přičemž zdůrazňuje a opakuje Berďajevova slova o „tragédii umění“. Paralela Berďajevových myšlenek o umění velmi dobře vynikne ve Wedellově poukázání na život litevsko-amerického malíře Marka Rothka a v jeho „totální

velmi rádo a vždycky špatně na možnou mravní tyranii, které se člověk sám vystavil, aby vytvořil „nevidané“, nové a fascinující.

Lidská mravní snaha a vše vnější (okolnostmi zapříčiněné), co se nachází mezi „ohněm“ a „zchlazením ohně“, není, jak by se mohlo zdát, vyňato z mravního řádu. Podléhá mu, ale s jedním dramatickým omezením, které Berdajev pojmenovává velmi pregnantně a zcela nediplomatickým teologickým jazykem: **mravní život je otráven**. „*Dobro a mravní život*“, píše Berdajev, „*jsou vždy v určité míře otráveny soudem, rozdělením, stálým odmítnutím „zla“ a „hříšnosti“*“.¹¹²⁹ Ztročení kulturou, resp. lidským tvořením a také samotným **dobrem** je pak myšleno jako neustálý a unavující zápas dobra se zlem, kdy je „*morální život skličován starostí a strachem bojujícím proti zlu*...“¹¹³⁰ To, co by mělo být vyjádřeno kulturním (uměleckým) činem, je tímto činem naopak tragicky nedovyjádřeno.¹¹³¹ Podle Berdajeva platí, že tvůrčí čin nemůže být v člověku ničím zadušen, „*nenalézá pro sebe jiného východiska*“.¹¹³² To je platná teze pro každého člověka. Křesťanu je však tato „nezbytnost“ tvorby, práce a vlastně nezbytnost samého společenského a občanského života prodchnuta kvalitou jeho nové duchovní existence, „**existence světla**“, které má podle Mt 5, 14-16 svítit přede všemi lidmi stůj co stůj.¹¹³³ Soud Božího slova nad kulturou, jak jej zdůrazňoval J. B. Souček, „nahrazuje“ Berdajev soudem „*vyšším*“,¹¹³⁴ a to bez bližšího vysvětlení detailů a teologických specifikací. **Zpředmětnění**¹¹³⁵ a **objektivita** kultury, tzn. kultura v „*zatlutých a vykrytalizovaných tradicích*“,¹¹³⁶ jež je do jisté míry společensky funkční

izolaci figurálnosti v umění“. Srov. WEDELL, Roger. *Berdyaev and Rothko: Transformative Visions*. In CAPPADONA, Diane Apostolos, ed. *Art, Creativity, and the Sacred*. New York: Crossroad, 1984. s. 305.

¹¹²⁹ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 287.

¹¹³⁰ Ibidem. s. 287.

¹¹³¹ Srov. NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda („la gaya scienza“)*. Olomouc: Votobia, 1996. s. 83.: „Působí nedokonalosti. – Vidím zde básníka, který – jako ostatně mnohý člověk – působí silněji svými nedokonalostmi, než vším tím, co se pod jeho rukou završuje a dosahuje dokonalosti, - ano, dokonce získává výsady a slávu spíše díky své poslední neschopnosti než díky bohatství své síly.“

¹¹³² BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 127.

¹¹³³ Srov. Mt 5, 14-16.: „Vy jste světlo světa. Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře. A když rozsvítí lampu, nestaví ji pod nádobu, ale na svícen; a svítí všem v domě. Tak ať svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali slávu vašemu Otci v nebesích.“

¹¹³⁴ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 128.

¹¹³⁵ Na příkladu Marka I. Rupnika můžeme vidět, že „zpředmětnění“ světa lze charakterizovat i pozitivně. Ve své podstatě to dělá i Nikolaj Berdajev, ale nikoliv v druhém aspektu kultury, o níž je řeč v této kapitole. Rupnik Berdajeva předchází o několik kroků, když dává tomuto zpředmětnění světa pozitivní konotaci, ale – jak můžeme poznat z textu – pouze tehdy, děje-li se toto „zpředmětnění“ „člověkem dyadické lásky, jenž je orientován směrem ke svému Stvořiteli, jehož je člověk obrazem“. Viz. RUPNIK, Marko Ivan. *Vybrané otázky z antropologie: člověk a vzkříšení (s úvodem Oliviera Clémenta)*. Olomouc: Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2003. s. 182.

¹¹³⁶ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 128.

a vnějškově působí či působit může jako dokonalá, přivádí člověka do té největší míry otroctví, neboť jde vlastně o otroctví již neuvědomované, které Berd'ajev neváhá ironicky nazvat **blažeností**, slastí (сладость).¹¹³⁷

Se značnou mírou teologické podoby¹¹³⁸ s protestantským pojetím kultury rozšiřuje Berd'ajev svůj seznam „zotročujících“ elementů kultury, a neváhá mezi ně zařadit také rozum, resp. **rozum** v podobě akademismu a státní organizovanosti, **umění** a také **dobro**. Pohlédneme-li na „abecedu kultury“ Berd'ajevovými tezemi o kultuře, objeví se jedna zásadní shoda: Berd'ajev se staví proti kultuře objektivitě a jakési všespásné „zspolečenštěné každodennosti“.¹¹³⁹ Vypočítává sice jednotlivé stavy „zotročení“, ale zároveň nabízí řešení v neobvyklé mnohobarevnosti a pluralitě.¹¹⁴⁰ Dává příležitost, či spíše upřednostňuje v kultuře podmínku přesahu (nadrozumové transcendence), což je v podstatě takové lidské chování, jež znamená v Berd'ajevově přemýšlení pomezí mezi „kulturou kontemplace“ a „kulturou pasivity“. **Kontemplace**¹¹⁴¹ (созерцание) kultury (kontemplace v kultuře) dává příležitost k „přestávce, nalezení okamžiku, v němž se člověk vymaňuje ze zotročujícího proudu času“.¹¹⁴² **Pasivita**¹¹⁴³ obnáší vzdání se lidské vůdčí role ve světě, a tedy vzdání se základní podstaty kultury, jak byla nastíněna v úvodu této práce, zvláště v počátečních bodech abecedy kultury. Být pánem kultury a zároveň si dopřávat (dopouštět se) „přestávek“ nutných ke zhlédnutí vykonaného, není možné bez zakotvení v duchovním resp. etickém principu (zátiší). Zotročení, bída, ztuhlost a průměrnost jsou opakem Berd'ajevem požadovaného zaměření se na ducha, **pravdu** a na **hodnoty**. Čekat od teologie kultury, potažmo od Nikolaje Berd'ajeva, že by tuto „kulturu bez pravdy a hodnot“ neodmítl, je nemyslitelné.¹¹⁴⁴

¹¹³⁷ БЕРДЯЕВ, Николай. О РАБСТВЕ И СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА. s. 77. *česky*

Zdroj: http://www.krotov.info/berdyae/1939/36_02b.html#2_5.

¹¹³⁸ Chtěné a uvědomované?

¹¹³⁹ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 129.

¹¹⁴⁰ Můžeme zde objevit vzájemnou shodu v traktování tématu kultury spolu s Tomášem Špidlíkem či Marko I. Rupnikem.

¹¹⁴¹ Srov. kapitoly 5. 2. 4. „Čtvrtý etický požadavek na kulturu“.

¹¹⁴² BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 130.

¹¹⁴³ Srov. kapitoly 2. 1. 1 (a) „Kultura je vytvářením nového – protestantská výzva“; 2. 1. 8. (g) „Kultura je pozitivní hodnotou. Společnost jí a v ní žije, utváří se, roste, vzkvétá“ a kapitoly 3. 1. „Kultura v pohybu“.

¹¹⁴⁴ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 130.: „Pokud je vyzdvihován princip síly a síla se staví nad pravdu a nad hodnoty, znamená to konec a smrt civilizace.“ Poznámka: V anglickém překladu jsou oproti originálu do věty přidána slova „on the other hand“.

Nikolaj Berďajev jde ve svém rozboru kultury ještě dál a pokouší se ozřejmit valence krásy, umění a dobra a jejich vliv na tvoření kultury. Jedná se o zcela mimořádnou snahu, která sice nestojí v přímém rozporu ke katolickému chápání krásy a dobra, a naopak v souhlasu s protestantskou obezřetností nad estetikou, nýbrž jde o svébytný pokus rehabilitovat umění a krásu jako jedny z etických hybatelů lidského tvoření. Základní ideové podhoubí kapitoly „Kultura stejně jako umění je znakem, ikonou Božího království“ nalézám rozprostřené v Berďajevových statích o kultuře a umění napořád. Berďajev se jako filosof snaží vždy přesně odlišit podstatné od marginálního, a činí tak i v případě mravní, duchovní dimenze umění. Umění patřící do kultury jako jeho nedílná součást působí či může působit na mravní poznávání nejen **pozitivně**, ale také **dramaticky negativně**. Stává-li se člověk, jak uvažuje Berďajev, „*otrokem svých částečných stavů, emocionálních kouzel, jež ho ovládají*“, ¹¹⁴⁵ je v pokušení nahlížet na mravnost a hlavně na člověka skrze **kritéria estetismu**, která jsou částečně ovlivněna harmonií či disharmonií duchovního a niterně duševního života. Důrazně připomíná, že klasické estetické formy (šablony, definice, způsob uvažování atp.) zakrývají skutečný pohled na člověka. ¹¹⁴⁶ Iluzivnost a klamavost estetického zakoušení ¹¹⁴⁷ nemá svůj antipól ve vzdání se krásy a harmonie zcela a úplně. Tento antipól-extrém **není** žádoucí. Vyřkne-li Berďajev jednu z nejdůležitějších tezí, totiž že: „*Krása je vítězstvím nad tíhou a zřidností (уродством) světa*“, nemyslí tím ani krásu přírody, ani krásu stvořených věcí, ale krásu, jež „*odpovídá celistvé přirozenosti člověka*“. ¹¹⁴⁸ Člověk, **přirozeně**, k integritě směřuje a dosahuje jí jen v určitých případech a za určitých okolností. Jeho vítězství je však o to vzácnější. Otroctví umění a vůbec otroctví vši lidské obraznosti tkví zvláště ve stavu, kdy se výrazové (tvůrčí) prostředky stávají předmětem adorace a zbožštění. Tragédie, radost, sláva či pokora každodenního lidského života ¹¹⁴⁹ se v **optice estetismu** nemohou vyrovnat umělecké tragédii, nebo naopak radosti, slávě či pokoře uměleckého díla. V **optice křesťanského realismu** ji však mnohokrát

¹¹⁴⁵ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 238.

¹¹⁴⁶ Srov. VANČURA, Vladislav. *Vědomí souvislosti*. Praha: Československý spisovatel, 1958. s. 22.: „Lidé, kteří se dívají na svět brýlemi svých formulí, nevidí pravděpodobně život, ale zjevuje se jim odraz vlastních schémat.“

¹¹⁴⁷ Srov. NIETZSCHE, Friedrich. *O životě a umění*. Olomouc: Votobia, 1995. s. 76.: „1. estetický soud je krátkozraký, vidí jen nejbližší souvislosti; 2. zahrnuje předmět, který jej podnítil, kouzlem, podmíněný asociací rozličných estetických soudů – kouzlem, které ale zůstává naprosto cizí podstatě předmětu.“

¹¹⁴⁸ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 242.

¹¹⁴⁹ Ačkoliv tyto „stavy ducha“ potkávají všechny lidi bez výjimky, přece jen existují rozdíly. Velmi pěkně o tom hovoří T. G. Masaryk. Viz. MASARYK, T. G. *Přednášky a studie z let 1882-1884 (Hume-Pascal-Buckle-O studiu děl básnických)*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1998. s. 153.: „Obvyčejný člověk, když poznal kousek světa, zahrabe to do sebe, v paměti uschová, do knihy запиše, učí tomu, ale umělec co pozná, skutečně tvoří, on to dělá, on to umí dělati...“

převyšují.¹¹⁵⁰ Největším dokladem je samozřejmě Boží slovo a celá biblická perspektiva realismu, o němž Berd'ajev pravdivě říká, že v něm „nedochází k objektivaci, k odcizení člověka od sebe sama“.¹¹⁵¹ Je-li údělem tohoto realismu Božího slova otevřít člověku cestu „dovnitř – k němu“, pak perspektivou kultury je otevřít cestu kupředu, výše, což je podle Berd'ajeva cesta „přeměny kultury samé v nové bytí, v nový život, v nové nebe a novou zemi“.¹¹⁵² Tvůrčí aktivita lidského tvoření je více méně nejlepším důkazem lidského připomenutí si stavu před pádem („beyond good and evil“).¹¹⁵³ Spolu s Guardinim, Balthasarem, Häringem a Janem Pavlem II. trvá Berd'ajev na morálním významu umění a lidského tvoření vůbec, pro což razí velmi příhodný termín – **etika tvoření** (этика творчества/the ethics of creativeness). To je však téma následující kapitoly.¹¹⁵⁴

6. 2. 2. Kultura ducha a etika tvoření (ad 3)

Tvůrčí akt podléhající mohutnosti lidského rozumu a prvotně také lidské primitivní touze tvořit, a tedy přežít, je u Berd'ajeva přirozeně spojen s dimenzí nadpřirozena, s hodnotou zakotvenou v Bohu, která se člověku zjevuje, bez jeho přičinění jako **milost a dar**.¹¹⁵⁵ Kromě svobody předpokládá „tvoření“, Berd'ajevovými slovy, „také dary, dané člověku-tvůrci Bohem-Tvůrcem, předpokládá pokoj (мир) a zápasistiše (арену) tvoření.“¹¹⁵⁶ Chce-li Berd'ajev nalézt pozitivní dimenzi tvůrčí etiky a tuto etiku formulovat, od tohoto požadavku napříště neustupuje.¹¹⁵⁷ Charakteristické pro tento

¹¹⁵⁰ Srov. VANČURA, Vladislav. *Vědomí souvístosti*. Praha: Československý spisovatel, 1958. s. 22.:

„Umění samo o sobě je obłudné. Život je východiskem a cílem umění.“

¹¹⁵¹ BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944. s. 245.

¹¹⁵² БЕРДЯЕВ, Николай. *КРИЗИСЪ ИСКУССТВА*. s. 27.

Zdroj: http://www.krotov.info/berdyayev/1918/1918_14.html.

¹¹⁵³ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 131.

¹¹⁵⁴ Jeden z možných významových přehledů toho, co znamená „tvořivost“, podává Jolana Poláková. Berd'ajevově etice tvoření jsou blízké zvláště body týkající se tvořivosti jako „naděje“ (bod č. 1) a „transcendence“ (bod č. 3). Bod č. 4 „tvořivost jako průsečík univerzálního sjednocení“ je velmi blízký Solovjovově pojetí jednoty. Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Tvořivost*. In *Teologické texty*, 4, r. 6 (1995). s. 135.

¹¹⁵⁵ Nikolaj Berd'ajev potvrzuje tuto definici svým životopisným vyznáním o tvorbě člověka. Srov. BERD'AJEV, Nikolaj. *Sebezpoznaní: Nástin filosofického životopisu*. Praha: Nadace Arbor vitae, 1996. s. 5: „Nikdy jsem se neptal po ospravedlnění tvorby, nýbrž po ospravedlnění tvorbou. Tvorba přece žádného ospravedlnění nevyžaduje, ona sama ospravedlňuje člověka, je antropodiceou. Jde při ní o vztah člověka k Bohu, odpověď člověka Bohu. ... Mě vzrušoval vztah tvorby a hříchu, tvůrčího činu a vykoupení.“

¹¹⁵⁶ БЕРДЯЕВ, Николай *О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА. Часть вторая: ЭТИКА ПО СЮ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА. Глава III. ЭТИКА ТВОРЧЕСТВА*. s. 117.

Zdroj: http://www.krotov.info/berdyayev/1931/O_nazi/nazi06.html.

¹¹⁵⁷ Tím se samozřejmě liší zvláště od Alberta Schweitzera, který svoji „etiku kultury“ formuluje spíše v mezích přirozené, resp. „nad-etické“ etiky. Viz. kapitolu 7. 2. 1. „Podstata kultury“.

„úvodní manifest“ je slovo „zápasiště, aréna, fórum“, které při bližším pohledu, jak uvidíme, má u Nikolaje Berďajeva své důležité teologické místo.¹¹⁵⁸

Jednotlivý, intimní tvůrčí akt nacházíme u Berďajeva neodmyslitelně spjatý s „úkolem“ a „povinností“¹¹⁵⁹ člověka vůči Bohu. Jedná se o mravní akt plynoucí nejen z lidské povinnosti¹¹⁶⁰ odpovídat na Boží tvůrčí činy, kterými se Bůh člověku zjevil a zjevuje, ale jedná se také o vztah Boha k člověku, jenž je charakterizován Berďajevovými slovy: „*Myšlenka, že Bůh člověka potřebuje, že potřebuje jeho odpověď, jeho tvůrčí čin, je neobyčejně smělá, ale bez této troufalosti postrádá zjevení smysl.*“¹¹⁶¹ Nikoliv pouze filosof Berďajev, ale křesťan Berďajev hledá opověď na otázku, zda může člověk s vědomím absolutní hříšnosti vlastní bytosti tvořit.

Prvním bodem odpovědi je samotná existence hříchu, kterou člověk touží překonat „*otřesem a následným vzmachem celé lidské bytosti*“.¹¹⁶² Proto není tvůrčí akt výhradně reflexí lidské nedokonalosti, ale spíše jejím překročením, které podle Berďajeva, „*směřuje k přeměně světa, novému nebi a nové zemi, jež člověk musí teprve vytvořit*“.¹¹⁶³ **Druhým** bodem kladné odpovědi je uvědomění si Boží milosti pocházející **shora**, a oproti tomu vědomí lidské hříšnosti pocházející **zdola**.¹¹⁶⁴ Toto „dolní“ vědomí je nepochybně aktem svědomí, ale také podléhá duševnímu a duchovnímu stavu člověka, který se neustále proměňuje, přičemž uvědomění si hříchu či jeho „neznalost“ kolísá u jednotlivých lidí od extrému k extrému. Jen velmi těžko by bylo možno stanovit nějakou pevnou normu sledující hříšné chování. Proto je třeba se co nejsilněji odpoutat od tohoto „pouze“ lidského vědomí a vykročit, duchovně i tvořivě ze sebe, neboť, jak říká Berďajev: „*Pohrouženost do sebe omezuje, vykročení ze sebe osvobozuje.*“¹¹⁶⁵ Nejde v žádném případě o relativizaci vědomí lidské hříšnosti, nýbrž o

¹¹⁵⁸ „Zápasiště života“ (1) tvoří spolu s „dimenzí svobody“ (2) a „Božími dary“ (3) komplexnost lidské tvůrčí aktivity, jak o ní smýšlí Nikolaj Berďajev.

¹¹⁵⁹ BERĎAJEV, Nikolaj. *Sebezpoznaní: Nástin filosofického životopisu*. Praha: Nadace Arbor vitae, 1996. s. 6.

¹¹⁶⁰ Kultického charakteru: latreia, duleia, proskynesis.

¹¹⁶¹ BERĎAJEV, Nikolaj. *Sebezpoznaní: Nástin filosofického životopisu*. Praha: Nadace Arbor vitae, 1996. s. 7.

¹¹⁶² Ibidem. s. 10.

¹¹⁶³ Ibidem. s. 10.

¹¹⁶⁴ Ibidem. s. 6.

¹¹⁶⁵ Ibidem s. 10. V originálním textu nalezneme místo slova „pohrouženost“ slovo „поглощенность“, jehož význam je v původním slova smyslu hlubší: jde o pohlcení, vstřebání, spotřebování, moderně řečeno jde „absorpci“ sebe samého. Nejde tedy o pohroužení ve smyslu „schování se“, ale o naprosté pohlcení sebou samým. To, myslím, chce říci i Berďajevův text. Srov. БЕРДЯЕВ, Николай.

Berďajevovo přesvědčení, že původcem síly překonávající lidskou hříšnost je Bůh, ale jejím rozmnožovatelem a úročitelem je člověk skrze vlastní dílo.

Etiku tvořivosti - *этику творчества*, potažmo povolání člověka k tvořivosti představuje Nikolaj Berďajev prvně na příkladu **Ježíšova podobenství**¹¹⁶⁶ „o rozsévači“ (Mt 13, 18-23; Mk 4, 13-20; Lk 8, 11-15), v podobenství o „stromu a ovoci“ (Mt 3, 10; Mt 7, 15-20; Mt 12, 33-35) a v podobenství „o hřivnách“ (Mt 25, 14-30; Lk 19, 11-27). Vidí-li na těchto evangelních textech Boží povolání člověka k tvorbě, musí ozřejmit jeho vnitřní smysl. Ten je, na rozdíl od katolického i protestantského pojetí, zcela ojedinělý. „*Tvořivost*“, píše Berďajev, „*je svázána s hříchem a zároveň tím je tvořivostí obětní*“ (*жертвенно, sacrificial*).¹¹⁶⁷ Lidské konání, a to jak v křesťanském slova smyslu konání mravní, tak každé lidské jednání, má svůj přirozeně kultovní, náboženský, eschatologický¹¹⁶⁸ a obětní charakter. Není z něj vyvázán nikdo,¹¹⁶⁹ jsou mu povinováni všichni lidé.¹¹⁷⁰ Stejnou váhu přisuzuje Berďajev tvoření a jeho potencialitě spustit v člověku vlnu psycho-fyzické katarze, která je - za splnění a přispění určitých okolností - schopna člověka očistit a osvobodit od „*duchovně-tělesných živlů*“ (*душевно-телесной стихии*) a *zvítězit nad nimi*“.¹¹⁷¹ Na tento „kultovní“ a „psycho-fyzický“ rozměr lidského tvoření je třeba nahlížet nikoliv jako na znak lidské geniality a schopnosti přemoci sebe, hřích, a zmáhat svět, ale jako na tvůrčí manifestaci proměny Božích darů v člověku, jako na jejich zúročení. Berďajevův personalismus vždycky podřizuje člověka Bohu, jenž je tvůrcem všech elementů (živlů), ze kterých člověk může tvořit. I v tomto případě rozlišuje Berďajev mezi „ohněm“ a „jeho zchlazením“, tedy mezi **prvotním úmyslem** - vnitřní aspekt (*внутренняя сторона*) a výsledkem

САМОПОЗНАНИЕ Глава VIII МИР ТВОРЧЕСТВА. "СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА" И ПЕРЕЖИВАНИЕ ТВОРЧЕСКОГО ЭКСТАЗА. s. 198.

Zdroj: http://www.krotov.info/berdyaev/1940/Sam_8.html.

¹¹⁶⁶ Na význam Kristových podobenství pro formování Berďajevovy etiky tvoření, zláště na podobenství „o hřivnách“, poukazuje také Tomáš Špidlík. Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 31.

¹¹⁶⁷ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 126.

¹¹⁶⁸ V rámci dogmatické teologie zkoumá Berďajev vztah mezi lidským tvořivým aktem a spásou. Viz. BERDYAEV, Nicolas. *Salvation and Creativity: (Two Understandings of Christianity)*. 1. odstavec: „Vztah mezi cestami lidské spásy a cestami lidské tvořivosti je velmi ústřední, velmi bolestný a velmi naléhavý problém dnešní doby. Člověk hyne a žije po spáse. Avšak člověk je ze své přirozenosti budovatel, tvůrce, stavitel života, a žizeň po tvořivosti v něm nemůže být uhašena.“

Zdroj: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1926_308.html.

¹¹⁶⁹ Srov. kapitolu 2. 1. 13. (1) „Kultura stejně jako umění, je znakem, ikonou Božího království. Katolický princip“.

¹¹⁷⁰ Povinování etice tvořivosti jsou všichni lidé – je to jejich mravní závazek a povinnost. Všimá si toho také Matthew Spinka ve svém textu zabývajícím se Berďajevovou tvůrčí etikou. Srov. SPINKA, Matthew. *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia: The Westminster Press, 1949. s. 160.

zbytkem

tohoto úmyslu - **dobrá díla** (добрые дела). Ta mohou a také mají směřovat k dobru - Bohu, ale i jako „dobrá díla“ podléhají **velkému omezení**. Genialitu díla a celého kulturního tvoření chápe Berďajev v jakémisi základním smyslu slova „genialita“ – tedy výbornost, nadprůměrnost, výjimečné úsilí, tyranie ducha i těla. Genialitu původního úmyslu tvořit (oheň) lze snad nejvíce připodobnit ke genialitě lásky muže k ženě, genialitě lásky mateřské nebo ke genialitě světce, který se snaží v osamělosti proměnit svůj život.¹¹⁷² Ovšem ani tato „výjimečnost“ lidského mravního konání není láskou andělskou, láskou Trojiční nebo svatostí samou. **Morální perfekcionismus**, říká Berďajev, zcela jednoznačně stojí za ztrátou tvůrčího aktu.¹¹⁷³ Snaha o vlastní morální pokrok a touha po posvěcení vlastní personality jsou spolu s **latentním** citěním pokory¹¹⁷⁴ a ustavičným vědomím hříchu ve své podstatě **anti-tvůrčí**.¹¹⁷⁵ V tomto konkrétním případě nejde pouze o Berďajevovo theoretické konstatování, nýbrž o osobní zkušenost křesťanského filosofa a teologa.¹¹⁷⁶ Negativnost mravního perfekcionismu nahrazuje Berďajev pozitivním slovním spojením: „*realizace plnosti života*“¹¹⁷⁷ do něhož může posléze situovat tvořivou cestu k pravé mravní a náboženské dokonalosti.

Mravní dokonalost a touha po ní rezonuje Berďajevovi s **etikou zákona**¹¹⁷⁸ (этика закона), to znamená s etickým jednáním omezeným více méně konkrétními pravidly. Tato etika zákona má samozřejmě dvojí rozměr. 1) Negativní vymezení – označuje hranice nepřestupitelnosti v mravním jednání. 2) Pozitivní vymezení – označuje danou osnovu mravního chování - nabídnutou či církevně uzákoněnou. Berďajev překračuje tuto danou vymezenost zákonnosti konstatováním opřeneným o Maxe Schelera: „*Každá morální povinnost (task) je zato absolutně individuální a tvořivá*“.¹¹⁷⁹ Etika zákona¹¹⁸⁰

¹¹⁷¹ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 126.

¹¹⁷² Srov. BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 130.

¹¹⁷³ Je jedno, zda jde o perfekcionista katolíků, ortodoxních křesťanů, stoupců Tolstého či jogínů. Viz. BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 131.

¹¹⁷⁴ Aby se Nikolaj Berďajev vyhnul i skryté tendenci idolatrie v náboženství, neváhá označit pokoru (humilitu) za nebezpečí nejen pro tvůrčí lidskou aktivitu, ale i pro morální život. Viz. BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 135.

¹¹⁷⁵ Ibidem. s. 131.

¹¹⁷⁶ Srov. BERĐAJEV, Nikolaj. *Sebezpoznaní: Nástin filosofického životopisu*. Praha: Nadace Arbor vitae, 1996. s. 9.: „Prožil jsem období vědomé sklíčenosti hříchem. Jak toto vědomí ve mně vzrůstalo, nevzrafovalo z něj žádné světlo, stále jen přibývalo tmy. Člověk si nakonec zvykne nazírat místo Boha hřích a meditoval nad tmou a nikoliv nad světem. Těživý dlouhodobý prožitek hříšnosti vede ke sklíčenosti, a cílem náboženského života je přece sklíčenost překonat.“

¹¹⁷⁷ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 132.

¹¹⁷⁸ Ibidem. s. 132.

¹¹⁷⁹ Ibidem. s. 132.

má tak málo společného se skutečnou lidskou svobodou, jak mnoho s ní má společného etika tvoření. Výsledek vedené argumentace se velmi podobá uvažování Alberta Schweitzera.¹¹⁸¹ Označíme-li kulturní tvoření za manifestaci mravního aktu, pak mravnost i tvůrčí akt mají jedno společné: tvořivost a vynalézavost, jinými slovy energii.¹¹⁸² Ta však nestojí 1) ani pod zákonem, 2) ani nad zákonem, ale je 3) jeho zdrojem. Vlastnímu kulturnímu (a zvláště uměleckému) tvoření z toho plyne velmi důležitá premisa: mravní jednání, jež zákon dotvořuje, daleko spíše přetvořuje zlo nacházející se v lidském jednání a úmyslu v dobro,¹¹⁸³ než etika zákona, která raději zlo v jeho nesčíslných podobách ničí, destruuje, resp. pokouší se o to. Je tu opět na místě paralela Berďajev-Schweitzer. Schweitzer nabízí místo etiky zákona a etiky zaměřené na vykoupění etiku „nad-etickou“, universální, kosmickou, přičemž Berďajev vidí za upřílišněným důrazem na spojení mravnosti a vykoupění „negativní fixaci ducha v boji s hříchem a zlem“.¹¹⁸⁴ Základem etického kulturního jednání proto není strach z Božího trestu a hříchu, ale Boží láska zjevovaná v životě každého jednotlivce. Podoba s protestantským pojetím kultury je v této podobě téměř zrcadlivá. Jednu skutečnost je však v tomto případě třeba připomenout zcela samostatně. Individuální tvoření (naplnění, do-tvoření) zákona pod Boží láskou nemá nic společného s pojmem individualismu, jak jej známe z jeho negativní konotace blízké biologickému, psychologickému, politickému, ekonomickému, sociologickému a v nedokonalém pojetí také určitému mravnímu vymezení.¹¹⁸⁵ Berďajevova podoba individualismu - „Berďajevovský personalismus“ - má zcela jiný základ než uvedené citace filosofických hesel. V rámci teologie kultury platí u Berďajeva jednou provždy, že při kulturním tvoření nejde o syrovou, osobní a egoistickou realizaci člověka navenek, ale o intimní

¹¹⁸⁰ Berďajev rozděluje své vidění etiky zhruba do tří skupin: etika zákona, etika vykoupění a etika tvořivosti. Velmi pozorně si všimá Matthew Spinka, že Berďajev ztotožňuje etiku zákona jak s předkřesťanskou, pohanskou morálkou, tak s etikou Starého zákona, farizejského judaismu, aristotelismu a stoicismu; jde ve své podstatě o etiku člověka před prvotním pádem.“ Srov. SPINKA, Matthew. *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia: The Westminster Press, 1949. s. 155.

¹¹⁸¹ Srov. kapitulu 7. 2. 1. „Podstata kultury“.

¹¹⁸² BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 133. Originál používá shodné slovo s anglickým překladem: энергия.

¹¹⁸³ Snad proto zkoumá-li Berďajev Dostojevského život a jeho pojetí zla a dobra, říká: „Zkušeností zla se lze obohatit, lze dosáhnout velké ostroty mysli, je však třeba projít utrpením, zakusit hrůzi smrti, odhalit zlo, uvrhnout je do pekelného ohně a vykoupit svou vinu“. Viz. BERĎAJEV, Nikolaj. *Dostojevského pojetí světa*. Praha: OIKYMENÉ, 2000. s. 61.

¹¹⁸⁴ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 133.

¹¹⁸⁵ Srov. DUROZOI Gérard. ROUSSEL, André. *Filozofický slovník*. Praha: EWA, 1994. s. 128. Mnohem ucelenější pohled na mravní podobu individualismu nalezneme ve *Filozofickém slovníku* Waltera Bruggera. Viz. BRUGGER, Walter. *Filozofický slovník*. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 179: „Individualismus je (1) kladení důrazu na hodnoty preferující péči o lidskou osobnost a její rozvoj oproti masovosti a davovosti.“

„realizaci Boží ideje v sobě samém“¹¹⁸⁶ (осуществлять Божий замысел о себе, Божью идею), jejíž všeplatná charakteristika zní: je osobní (personalistická), je sociální a je kosmická. Tyto tři sféry lze také shrnout do jediného Berďajevova konstatování: „*Etika tvořivosti je vždy profétická, zaměřená k budoucnosti.*“¹¹⁸⁷ Pozitivní duchovní hodnoty, jejichž „zjevovatelkou“ je tvořivost, je třeba mít za hodnoty zakotvené v Bohu, které prošly v člověku procesem přijetí, aktualizace a cizelování.¹¹⁸⁸

Tvořivost a její etické ospravedlnění, velmi volně řečeno, splývá Nikolaji Berďajevovi s mohutností víry. Obě – rozumí se samo sebou – mají jiný počátek a jsou ve vlastní podstatě nesrovnatelné. Jedno však mají společné: víra i tvořivost (tzn. veškerá lidská činnost vírou prodchnutá) v sobě nesou schopnost osvobodit člověka od strachu, od strachu ze hříchu, od strachu, který člověka (contra fidem!) zadržuje ve sféře pozemskosti, časnosti, tzn. ve sféře konečnosti. Jak bylo řečeno v předchozím textu, výsledek lidského tvoření, stejně jako možná podoba lidské víry-nevíry/nedověry,¹¹⁸⁹ není přímo úměrná jejím počátečním ideálům: 1) víře vyznávající až k smrti, 2) lidské práci směřující k věčnosti: „*věčným hodnotám, pravdě, dobru, kráse, spravedlnosti, k Bohu a božským výškám.*“¹¹⁹⁰ Tuto „tragédii rozmělněnosti“ může když ne překročit, pak jistě zmáhat a překračovat jeden skutek ve dvojí podobě: nové a nové, radostné a důvěřivé spoléhání se na Boha; nový a nový tvůrčí akt, v jehož počátku se znovu zjevuje plnost síly a lidské naděje překročit meze pozemskosti. Lidská tvořivost je přístupnější k sublimaci a transformaci zla,¹¹⁹¹ než ke snahám zlo vykořenit. Berďajev hovoří při této příležitosti o „sublimaci a transformaci“ hříšných vášní do zdroje „*pozitivní tvořivosti.*“¹¹⁹² Na počátku této transformace stojí mohutnost lidské lásky. Nebyla by to však teologie kultury v podání Nikolaje Berďajeva, kdyby tuto variantu neupřesnil. Nejedná se mu o lásku k člověku mající prvně na paměti spásu lidské duše,¹¹⁹³ ale o lásku, která je rovna počátečnímu úmyslu, tj. vzmachu tvořivosti samé.

¹¹⁸⁶ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 134.

¹¹⁸⁷ Ibidem. s. 135.

¹¹⁸⁸ Viz. kapitolu 3. 1. 2. „Aktualizace – ovládnání hodnot“.

¹¹⁸⁹ Její duchovní význam můžeme nalézt v exegezi kralických textů z Mk 9, 24; Mk 16, 14; Žid 4, 11.

¹¹⁹⁰ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 136.

¹¹⁹¹ Ibidem. s. 138.

¹¹⁹² Ibidem. s. 138.

¹¹⁹³ Tuto lásku nazývá Berďajev nepokrytě „úplně nesprávným výkladem lásky“. Viz. BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 139.

Tvořivost je buďto láskou samou¹¹⁹⁴ a vpravdě svobodnou¹¹⁹⁵ (*in principio*), nebo není-li láskou, není ani tvořivostí. V kontextu kultury jako lidského společenství a jeho tvoření odmítá Berďajev rozumět „tvořivé lásce“ jako nějaké nadlidské ideji a zcela odmítavě se staví k lásce tvoření, které má na mysli dobro bližního v dimenzi mravního příkazu – zákona.¹¹⁹⁶ Tvoření pro zákon vhání Nikolaji Berďajevovi do pera velmi tvrdé konstatování: „*Je to zákonická perverze křesťanství*“.¹¹⁹⁷ Berďajevovu verzi etiky tvořivosti je třeba v kontextu jeho myšlenek považovat za etiku stojící **nikoliv** proti etice staré (etice věku raného křesťanství, katolictví či reformace), ale za etiku „*tvořivé mladosti*“ (творческую юность).¹¹⁹⁸ Tento poněkud neurčitý termín vysvětluje Berďajev, jak se domnívám, ještě neurčitějším balancováním mezi tradicí (tedy tradovanou etikou) a jakousi novou, svébytnou formou křesťanské etiky a žité mravnosti. Berďajevovi totiž znamená dokonce i **vývoj** (pokrok) jasné popření prvotní tvořivé ideje. Dokládá to na příkladech osobností duchovního života a na některých historických událostech.¹¹⁹⁹ Jelikož ale nelze, či spíše „lze těžko“ žít tuto „tvořivou mladost“ v podmínkách skutečné společnosti a církve, musí člověk vzít za vděk buďto nedokonalou a hříšnou podobou kultury s jejími záchvěvy „tvořivé mladosti“, nebo naopak přestat tvořit vůbec. Tento paradox je, tak jak jsem jej pochopil, osvětlen v kapitole „O ruské ideji svobodného člověka“. Nelze se však zdržet konstatování, že tento paradox nepřekonal ani Berďajev svým vlastním bohatým životem, ani pro něj nepodal konkrétní návod. Naopak důsledně eticky praktický a na praxi naléhající je v tomto smyslu Vladimír Solovjov.

Berďajevův důraz a obdiv prvotní tvůrčí myšlenky-rozhodnutí není obdivem primitivního, pudového „musí se“. Jako hraje u Paula Tillicha důležitou roli svět symbolů, a to tehdy, chce-li symbol a znamení obhájit pro teologii kultury, hraje pro

¹¹⁹⁴ Srov. RUPNIK, Marko Ivan. *Vybrané otázky z antropologie: člověk a vzkříšení (s úvodem Oliviera Clémenta)*. Olomouc: Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2003. s. 73.: „...To znamená, že láska jako dynamická skutečnost žije soustavným tvořením, tvořením, které zosobňuje a zpředměťtuje.“

¹¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 73.: „Láska existuje, protože je sama o sobě svobodou.“

¹¹⁹⁶ U lásky, stejně jako u pravdy, se Berďajev staví proti jejímu zneužití v „utilitární podobě“. Srov. BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Ríša Ducha a říša Cisárova*. Bratislava: Kalligram, 2003. s. 65.

¹¹⁹⁷ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 139.

¹¹⁹⁸ *Ibidem*, s. 142.

¹¹⁹⁹ Rané křesťanství nelze srovnávat s křesťanstvím po určitém dějinném vývoji. Františkánský řád nelze ztotožňovat s horlivostí lásky sv. Františka. Protestantismus sedmnáctého, osmnáctého a devatenáctého století nelze spojovat s vášní ducha Martina Luthera. Marxisty nelze ztotožňovat s Marxem, stoupence Tolstého s Tolstým. Nelze dokonce ztotožňovat žádný rozvinutý systém myšlení se zapáleností jeho zakladatele - prorockého génia. Viz. BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 142.

Berďajeva důležitou roli představivost v mravním životě¹²⁰⁰ (Роль воображения в нравственной жизни). Tato imaginativní dimenze¹²⁰¹ má dvě roviny. 1) Lidská představivost, jíž člověk přizpůsobuje svůj mravní život (uskutečňuje představy, obrazy krásy, pravdy, touhu po spravedlnosti a dobrotě), je *ipso facto* každým jedincem a jeho jednáním postavena v podstatě mimo meze mravního zákona. Představa vízící se ke křesťanskému (biblickému) pohledu na krásu, dobro, svobodu a spravedlnost je Berďajevovi opodstatněnou tehdy, má-li za svůj protějšek krásu, dobro, svobodu a spravedlnost Boží. Meze mravního imperativu vidí jako překážku, přesněji řečeno jako znásilnění svobodné lidské představy. Imaginativní dimenzi mravního života sice přímo nesrovnává s mravním životem žitým podle zákona, ale o druhém se nerozpakuje říci, že „i nejdokonalejší naplnění zákona není totéž, co dokonalý život“.¹²⁰² 2) Imaginace, přesněji řečeno „křesťanský estetismus“ a jeho vliv na mravní život, může být také „zdrojem zla“.¹²⁰³ Berďajev tu naráží (v roce 1931!)¹²⁰⁴ na poznatky psychologie o pozitivním, nebo zhoubném vlivu lidské obraznosti. V obojím případě je jeden a tentýž člověk popsán jako bytost, pro niž **dobro** má být¹²⁰⁵ „*paprskem duchovního života, jeho esenciální kvalitou*“.¹²⁰⁶ Berďajev se velmi „brání“ přiklonit se ke katolickému či protestantskému pojetí „lidského dobra“. Je velmi blízký Schweitzerovu pojetí dobra jako etické energie, ale přesto volí jinou argumentaci, podobnou katolickému pojetí. **Dobro** nevidí jako účel, ani jako cíl jednání. Nepodivíme se prohlášení, že „*realizace dobra je jeho zrušením*“ (cancel, упряднение),¹²⁰⁷ ale spíše tomu, že tvůrčí (kreativní) energie se vztahuje k dobru, resp. že člověk v sobě má **energii dobra** (energy of goodness, энергия добра),¹²⁰⁸ nikoliv^o mohutnost dobra ve své plnosti. Toto vnitřní lidské dobro, o jehož kvalitě a rozsahu Berďajev nic neříká, je však zcela patrné u zrodu tvůrčího aktu. Etika tvořivosti je pramálo etikou historie. Nevymaňuje sice člověka

¹²⁰⁰ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 142.

¹²⁰¹ V tomto případě nelze ani krokem minout Borise Vyšeslavceva a jeho „Etiku proměněného érotu“. Srov. VYŠESLAVCEV, Boris. *Etika proměněného érotu*. Velehrad: Roma Refugium, 2005. s. 69.: „Narážíme tady na úplně novou moc. Na představivost. Je zapotřebí pochopit její psychologickou podstatu, její metafyzický, etický a mystický význam.“

¹²⁰² BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 143.

¹²⁰³ Ibidem. s. 143.

¹²⁰⁴ Bez osobování si akribických znalostí dějin psychologie a psychiatrie se domnívám, že zde Berďajev má na mysli zejména Sigmunda Freuda a jeho spis „*Nespokojenost v kultuře*“; a jak dokládá v poznámkách „*The Destiny of Man*“, také Borise Vyšeslavceva a kapitolu „*Sublimace a představivost*“ z krásné knihy „*Etika proměněného érotu*“. Její citace jsou součástí mé práce.“

¹²⁰⁵ Toto „má být, mělo by“ odpovídá Pavlovu povzdychnutí z Řím 7. 19.: „Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci.“

¹²⁰⁶ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 144.

¹²⁰⁷ Ibidem. s. 144.

¹²⁰⁸ Ibidem. s. 144.

z podrobenosti času, ale ukazuje mu, že etické jednání je důležité právě v **každém, novém a vznikajícím okamžiku**.¹²⁰⁹ Tato etika není etikou budoucnosti ve smyslu tradicionalistického vývoje. Prochází historií, ale zároveň se jí vzpíná. „*Budoucnost*“, píše Berďajev, „*je nepoznatelná a nemůže být podrobena zkoumání*“.¹²¹⁰ Je nyní, tády, dnes, v tento okamžik stále živá a tvůrčí.

Z hlediska mravnosti má Berďajevova tvůrčí etika ještě jeden důležitý rozměr. Výsledky tvůrčího, kulturního konání zůstávají sice přítomny v čase a na zemi v konkrétní podobě, a proto také mohou být podrobena kritice, ale „*tvůrčivý akt sám, tvůrčí světlo splývá s věčností*“.¹²¹¹ Touto myšlenkou vstupuje Berďajev do společenství těch bodů „kulturní abecedy“, které představily kulturu jako: „doxologii“, jako „součást konceptu věčného života“ a také v její „ne-ateistické podobě“. **Mravní život** nespojuje Berďajev nikdy s „budoucností“, ale vždycky s **věčností**,¹²¹² a to i tehdy, odchyluje-li se od akademického pojetí křesťanské etiky, nabízí své – východní (pravoslavné) řešení teorie mravnosti. I když považuje „stvoření světa“ za nedokončený, resp. stále probíhající proces, ve kterém člověk „*aktivně spolupracuje*“, přesto mu není tato spolupráce obrazem lidské dokonalosti, ale pouze a jen tvořivostí, jejíž zdroj je v Bohu – Tvůrci, Svobodě a zdroji veškeré tvůrčí energie.¹²¹³

Facit

Nikolaj Alexandrovič Berďajev znamená pro teologii kultury východního podání tolik, co v protestantské teologii Paul Tillich a v katolickém světě Romano Guardini, Balthasar a v moderní době Jan Pavel II. S „polským papežem“ a vůbec s celou tradicí katolické teologie kultury jej spojuje abundantně kontextuální přístup k věci; proto je Berďajev jedním považován za teologizujícího filosofa (filosofa svobody), druhými je

¹²⁰⁹ Srov. Mt 6, 34.: „Nedělejte si tedy starosti o zítřek; zítřek bude mít své starosti. Každý den má dost vlastního trápení.“

¹²¹⁰ BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960. s. 147.

¹²¹¹ Ibidem. s. 147-148.

¹²¹² Srov. SPINKA, Matthew. *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia: The Westminster Press, 1949. s. 163.: „Ba více, lidská tvořivost není pouze naplnění Stvořitelova úmyslu s člověkem, a odpovědí na Boží milost; poskytuje také nejvyšší zadostiučinění, neboť naplňuje lidský osud.“

¹²¹³ Viz. BERDYAEV, Nicolas. *Freedom and the Spirit*. New York: Charles Scribner's sons, 1935. s. 306-307. Poukazuje-li často Berďajev na Angela Silesia a bere-li si jeden z jeho výroků za motto své knihy (Smysl tvorby), pak jako jeden z vhodných veršů „cherubského poutníka“ lze při této příležitosti citovat tento: „Věř, pokud něco máš, jsi něčím, něco víš, potud se, člověče, své tíže nezbovíš.“ ... „Ó, nekřič k Bohu tak! Zdroj v tobě ukryt je: když zřídlo neucpeš, hned proud se rozlije.“ Viz. SILESIUS, Angelus. *Poutník cherubský*. Praha-Libeň: Revue Meditace, 1909. s. 7. a s. 9.

nové
yd

pokládán – zvláště pravoslavnou tradicí (např. ve studiích Alexandra Meňa) za obnovitele teologického myšlení, v němž se nemyslí pouze rozumem, ale také srdcem, životní zkušeností, modlitbou či meditací. Jeho filosoficko-etické studie o kultuře, které se záhy staly bestsellery v německých, francouzských a zvláště anglických překladech, mají, jak se domnívám, jednu společnou charakteristiku s teologickými eseji Paula Tillicha. Na vlastní odpovědnost a s vědomím možného neporozumění ze strany akademických kruhů nabízí oba myslitelé silné dílo, které nepodává jen jakousi theoretickou osnovu myšlenkového cvičení, ale vtahuje čtenáře či posluchače do skutečného děje reality, v níž je třeba jednat nikoliv divadelně a efektně, ale kde je třeba jednat mravně a s rizikem vlastního neúspěchu.

Bylo by možné čekat od pokračovatele Vladimíra Solovjova nějaký akrobatický obrat? Ano, bylo. Berďajev se zřekl „pozdního“ Solovjova a jeho myšlenek a proroctví o konci světa. Chtěl pěstovat etiku tvůrčí, etiku radosti, nikoliv pozdní etiku Solovjovova strachu z „panmongoloismu“. Témat vysloveně „Solovjovovských“ se nezřikají ani další jeho žáci: Pavel Florenskij, Boris Vyšeslavcev, Sergej Bulgakov, bratři Trubečtí či Ivan Alexandrovič Iljin, a každý je svébytným způsobem překračuje. Berďajev se ani v malém nebojí konfrontovat křesťanskou etiku s její odumírající, či mrtvou podobou pravoslavnou, katolickou a také protestantskou, ke které je tu smířlivý, jindy neobjektivně kritický. Dalo by se říci, že Berďajevův životní posun od marxisty k „existenciálnímu filosofu, křesťanskému teosofu, historiosofu a moralistovi“¹²¹⁴ je jednou dlouhou aplikací takové podoby křesťanské etiky, která je vnitřně „křesťansky personalistická a která povstala proti nadvládě objektivovaného obecná“.¹²¹⁵ Berďajev je důkazem takového povstání.

Udržet s Nikolajem Berďajevem tempo a směr není lehké. Jak napsal ve svém vlastním „filosofickém“ životopise: „Vždy jsem filosofoval tak, jako by se blížil konec světa a časová perspektiva zanikla.“¹²¹⁶ Jeho „intuitivní a aforistické“¹²¹⁷ rozjímání o světě se sice vymyká teologickému přemýšlení hlavních bohosloveckých škol, ale to neznamená, že by bylo *ad hoc* metodicky nevhodné, a tedy významově rozbité.

¹²¹⁴ BERĎAJEV, Nikolaj. *Sebezpoznaní: Nástin filosofického životopisu*. Praha: Nadace Arbor vitae, 1996. s. 13.

¹²¹⁵ Ibidem. s. 17.

¹²¹⁶ Ibidem. s. 19.

¹²¹⁷ Ibidem. s. 11.

Berďajevem hledané křesťanství nepožaduje vizi mravně dokonalého světa a člověka.

Odmítá se však smířit se skutečností, že tvůrčí-mravní akt má svůj význam pouze jako 1) intuitivní-pudové konání, nebo jako 2) mravní akt v limitech psaného, totiž církevního zákona. Dobro, zlo a mravní indiferentismus nejsou Berďajevovi knižními pojmy, v lepším případě literární (Dostojevskij) fabulací. Přistupuje k nim se stejnou vážností, a tak jim tu podléhá, je jimi sváděn, tu nad nimi vítězí. Projekt jeho filosofie a teologie kultury tvoří v podstatě školu spirituálního života, i když Berďajev sám by se tomuto označení velmi bránil. To je však pro ruské (východní) bohoslovce zcela typické, že nezůstávají na poli universitního¹²¹⁸ či redakčního kázání, ale postupují dále s „*omnia mea mecum porto*“, aby je ověřili mezi lidmi a v lidech. Tento přesah, natolik vlastní katolickému a pravoslavnému pojetí křesťanské etiky, není pouze jejich nezbytností, nýbrž nutností, která je od nich povždy očekávána.

¹²¹⁸ Tuto skutečnost potvrzuje François Rouleau v předmluvě k českému vydání Solovjovových „Třech rozhovorů“. Viz SOLOVJEV, Vladimír. *Tři rozhovory: o válce, pokroku a konci světových dějin obsahující krátkou legendu o Antikristu a několik menších přiložených statí*. Praha: Zvon, 1997. s. 5.: „Neboť Solovjev je pravým opakem kabinetního filosofa a čirého teoretika: po celý život se bude snažit (pravda, bez velkého úspěchu) uvést své myšlenky do života své doby.“

6.3. Vladimír Solovjov¹²¹⁹

Ačkoliv je Vladimír Solovjov¹²²⁰ právem považován za vůdčího představitele ruské (pravoslavné) teologie¹²²¹ konce 19. století, obrazněji řečeno: právem považován za „*ikonu, světce*“,¹²²² řadím jej ve své práci za Nikolaje Berďajeva z obhajitelného důvodu. Teologický rozměr Solovjovovy křesťanské estetiky a etiky/teologie dobra¹²²³ by mohl sloužit za platný základ úvodních statí o kultuře, její podstatě a zacílení, a mohl by se stát i páteří „*abecedy kultury*“ zvláště v těch jejích bodech, kde je moje inspirace

¹²¹⁹ Vladimír Sergejevič Solovjov se narodil 16. ledna r. 1853 v Moskvě. Jeho otec, profesor historie a zároveň rektor Moskevské university, je znám české historii z kontaktů s Václavem Hankou, Františkem Palackým či Pavlem Šafaříkem. Jeho matka Polixena Vladimírovna Romanovová, jak praví Solovjovovi znalci, se cele věnovala dětem a modlitbě. Vyrůstaje ve velice příznivých (ekonomicky i duchovně) rodinných poměrech, nastoupil r. 1864 na gymnasium. Po jeho absolutoriu v r. 1869 nastupuje Solovjov na matematicko-fyzikální fakultu Moskevské university, a to do její přírodovědecké sekce. Ve 3. ročníku přechází, díky svému duchovnímu obrácení, na fakultu historicko-filologickou. Roku 1873 vykonal státní kandidátskou zkoušku (téma: „Mytologický proces ve starém pohanstvu“) a na přání profesorů zůstává na fakultě a připravuje se na akademickou dráhu. V roce 1874 obhajuje disertaci „Krise západní filosofie“ s dvojakými posudky oponentů – pozitivními (Vladislavlev, Strachov) i ryze negativními (Volfson, Lesévič), stává se docentem, učí 3 roky v Moskvě a posléze odchází do Petrohradu. Do tohoto období spadají kardinální práce, jako např. „Čtení o Boholidství“ a „Kritika abstraktních principů“. V r. 1875 je poslán ministerstvem osvěty na rok a 3 měsíce trvající studijní pobyt do Londýna, poté absolvuje také cestu do Egypta, jejímž výsledkem bylo mimo jiné vydání dvou pojednání: „Smysl mosleminstva“ a „Magomet, jeho žižň i religioznoje učenje“. Historie také zmiňuje Solovjovovy pobyty francouzské a italské. V letech 1881-1882 přerušuje a ukončuje své působení na Petrohradské universitě a působí jako publicista (či jako „potulný filosof“), neboť se mimo jiné vyjádřil proti trestu smrti pro vrahy cara Alexandra II., jehož si ovšem mimořádně vážil. Ze Solovjovova „publicistického období“ můžeme vybrat např. spis „Ruská idea“ (1889) či „Duchovní základy života“ (1882-1884). V r. 1889 mu je cenzurou zakázáno psát o náboženských, církevních a politických tématech. Snad právě proto pocházejí z tohoto období života studie z nejkrásnějších: „Krása v přírodě“ (1889), „Všobecný smysl umění“ (1890), a také Solovjovovo redigování filosofické části Brockhaus-Efronovy encyklopedie. Konec života přináší z pera ruského světce dvě zásadní studie: „Smysl lásky“ (1892-1894) a „Ospravedlnění dobra“ (1896). Necelé dva roky před smrtí vydává své „Tři rozhovory“ a „Legendu o Antikristu“, které stály mimo jakýkoliv zájem Nikolaje Berďajeva. Po příjezdu do Moskvy 14. července r. 1900 trpí tělesnými bolestmi a 31. července r. 1900 umírá na statku bratra svého přítele, knížete a filosofa S. N. Trubeckého. Byl pochován 3. srpna na moskevském hřbitově „Panenského kláštera“ vedle hrobu svého otce.

¹²²⁰ K české transkripci Solovjovova jména se vyjadřuje „Pravopisná poznámka o jménu Solovjev“ ve „Vyšehradu“ (1946). Viz. *Vyšehrad: list pro křesťanskou kulturu*. 1946, ročník I., č. 25-27. Praha: Katolický literární klub, s. 62. Přikláním se k přepisu „Solovjov“ a používám jej v celé práci.

¹²²¹ Jen málo mění na tomto označení fakt, že Solovjov stál, zvláště u konce svého života, velmi blízko katolickému pojetí víry. Potvrzuje to např. Balthasar. Viz. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: clerical style. Volume 3*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984, s. 281. Podobně představuje Solovjovovu „katolickou pozici“ Karel Jindřich v Solovjovově životopisu. Viz. JINDŘICH, Karel. *Vladimír Sergejevič Solovjev: jeho život a působení*. Praha: Vlastním nákladem, 1997, s. 84-88. a s. 266., zabývající se „spory a důkazy“ o formálním přechodu VI. Solovjeva ku katolické církvi.

¹²²² TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov: Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000, s. 10.

¹²²³ Ladislav Klíma označuje Vladimíra Solovjova jako etika a filosofa Dobra a přesně říká, že „idei Dobra rozumí Solovjev v nejnepřesnější smyslu: jest mu totožná nejen s morální hodnotou, ale i s Pravdou a v poslední instanci i s Krásou, jest mu Absolutnem a Bohem, jest mu vším“. Viz. KLÍMA, Ladislav. *O Solovjovově etice*. Praha: Lege artis & Pražská imaginace, 1993, s. 5.

východní teologii více než patrná.¹²²⁴ Ovšem můj původní úmysl byl pokusit se podat obecný rozměr teologie kultury mimo její krajní řešení, ať katolická, ať protestantská či pravoslavná. Solovjov je v podstatě antipodem Berd'ajevovým, k čemuž se konec konců doznal i sám Berd'ajev, když se odmítl považovat za Solovjovova žáka. Je to však Solovjovova solitérnost a svébytnost jeho myšlení,¹²²⁵ mající svůj obraz ve výjimečné podobě jeho života, která si žádá, aby zde byla představena jeho teologie dobra a jednoty, o kterých nejen vědecky pojednával, ale které ve svém životě také pracně uskutečňoval. V tomto úkolu mně nejde o zevrubnou studii typu studie Micheliny Tenace o Vladimíru Solovjovovi, nýbrž o představení teologického typu myšlení, jehož blízkost a správnost si více než právem a radostně nárokují ne nepatrné počty východních i katolických křesťanů, vědců i lidí prostého života a víry. Vladimír Solovjov dotváří společenství teologů, jejichž učení mně bylo osnovou práce a nenapodobitelným vzorem k přemýšlení. Tito bohoslovci sice nestojí mimo křesťanská společenství a teologické školy své doby, ale přesto žijí uvnitř církve jakýmsi novým způsobem křesťanského života.¹²²⁶ Zařazuji do své práce Vladimíra Solovjova také proto, že bytostně souhlasím s jeho ekumenickým přesvědčením o hledání jednoty a celistvosti člověka, jehož hranice, jak správně poukazuje Hans Urs von Balthasar, tvořily „pouze“ velké etické náboženské systémy,¹²²⁷ nikoliv osobní antipatie či sympatie. Křesťanská etika může minout Vladimíra Solovjova jen velmi těžko, nechce-li se dočkat zbytečných ztrát. Povědomí a znalost jeho díla dnes není jen obrazem akademického bontonu a vzdělanostní nezbytnosti, nýbrž je nepostradatelná pro to, co teologie kultury vlastně je a jaký je její význam pro každého konkrétního člověka¹²²⁸ – Boží dítě.

¹²²⁴ V obecném výčtu bychom mohli promítnout učení Vladimíra Solovjova do témat: kultura a dobro, kultura a nekultura, kultura je pozvedáním starého, kultura je projevem Ducha svatého, kultura je spojena s kultem, je svátostí proměny společnosti a je doxologií, kultura je ikonou Božího království.

¹²²⁵ Studie o Vladimíru Solovjovovi pochází například z pera Ivana Mastyľaka. Povzneseme-li se nad autorovu snahu představit Solovjova jako ryziho katolického křesťana, je možno tento text považovat za vhodný „katolický“ úvod k Solovjovovi. Viz. MASTYĽAK, Ivan. *Význam Vladimíra Solověva*. In Vyšehrad: list pro křesťanskou kulturu. 1946, ročník I., č. 25-27. Praha: Katolický literární klub, s. 4n.

¹²²⁶ Tuto Solovjovovu pozici výborně charakterizuje Michelina Tenace. Viz. TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov: Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 11.: „Jako prorok samostatného prorockého povolání, polybující se mimo známé cesty manželství, duchovní i mnišské služby, byl Solovjov mužem církve, který uznával a miloval tři křesťanská vyznání i judaismus v jediné lásce Kristově, a v nakažlivé víře v jedinečnost jeho církve.“

¹²²⁷ BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: lay style. Volume 3*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. s. 326.

¹²²⁸ V tomto smyslu rozumím také výroku Pavla Ambrose o myšlení Vladimíra Solovjova: „myšlení, které je více náboženské než teologické“. Viz. AMBROS, Pavel, ed. *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*. Olomouc: Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2001. s. 11.

6. 3. 1. Jednota a dobro

Když Sergej A. Grib píše o Vladimíru Solovjovovi, že „hlásal jednotu jako cestu křešení všech lidských problémů v životě, filosofii a v umění“,¹²²⁹ říká o Solovjovovi hlubokou a nezrušitelnou pravdu. Solovjov hovoří „modo theologico“ o dvojí jednotě: jednotě Boží a jednotě světa. **Boží jednota** je primárně jednotou „všech jsoucen“ a harmonií vztahů mezi nimi. **Jednota světa**, která se nachází „ve stavu roztržiténosti a vzájemného nepřátelství týchž bytostí“,¹²³⁰ se od Boží jednoty neliší, jak praví Solovjov, „svou podstatou, ale pouze svým stavem“.¹²³¹ Jednota, resp. aktuální nejednota světa Boží jednotu stále hledá, ale má k ní blízko právě proto, poněvadž není v principu jejím protikladem, ale jen jiným stavem, jak říká Solovjov: „rozdílným uspořádáním týchž bytostných prvků, které substanciálně náležejí do světa božského“.¹²³² Solovjov obhajuje tuto tezi filosoficky, ale obhajuje ji také eticky, což je zájmem mé práce. Paralelně s Paulem Tillichem a jeho tezí o „formě náboženství a substanci kultury“ nalezneme u Solovjova také jednu podobnou tezi. Směřování hmotných prvků světa k jednotě není ničím jiným než přirozeným směřováním světa¹²³³ k jednotě „božského principu, který obsahuje formu potřebnou pro tuto jednotu“.¹²³⁴ Potencionální jednota světa, tzn. nedokonalá jednota lidského tvoření a nedokonalá jednota mravní sleduje v posledku jako červenou nit jednotu Boha, ve které tuší harmonii veškerých vztahů, které pozemsky samozřejmě postrádá.¹²³⁵ Antipodem lidské tvůrčí síly, která chce spojit člověka s Bohem, je tvůrčí síla Boží, která, Solovjovovými slovy, „se chce sjednotit s duší a vytvořit z ní živý obraz Božství“.¹²³⁶ Vrcholem této Boží „nabídky“, tohoto Božího aktu je událost Vtělení, která z hlediska obapolné cesty člověka k Bohu a Boha

¹²²⁹ GRIB, Sergej A. *Jsou myšlenky V. I. Solovjova důležité pro moderního člověka?* In AMBROS, Pavel, ed. Vladimír Solovjov a jednotná Evropa. Olomouc: Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2001. s. 33.

¹²³⁰ SOLOVJOV, Vladimír. *Čtení o bohodivství*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000. s. 186.

¹²³¹ Ibidem. s. 186.

¹²³² Ibidem. s. 186.

¹²³³ Toto přirozené směřování je korumpováno rozpadem světa, v němž dochází nejen k rozpadu duchovních vztahů mezi lidmi, ale dochází také k rozpadu vztahů v materiálním světě, ve struktuře kultury a také v její podstatě. Solovjov, jak dosvědčuje Alexander Meň, se nebojí říci „že Božské spojujé, a všechno, co rozděljuje, je satanské“. Jde o tak výraznou teologickou expozici, jakou si v tématu teologie kultury či světa dovořil říci jen málokdo. Viz. MĚNĚ, Alexander. *Ruská náboženská filozofie*. Bratislava: Kalligram, 2005. s. 33.

¹²³⁴ SOLOVJOV, Vladimír. *Čtení o bohodivství*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000. s. 201.

¹²³⁵ Tuto potencionální, hledanou jednotu světa vysvětluje Tomáš Špidlík jako „dvojí hodnotu světa“. „Protiklad dvojího možné postoje ke světu nacházíme už v Bibli a je přítomen v celé tradici. Jednak se pociťuje potřeba objevovat Boha ve vesmíru, a proto posvěcovat, milovat svět, jednak je zde snaha utéci ze světa, protože láska k Bohu a láska ke světu se zdají neslučitelné.“ Viz. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 209

¹²³⁶ SOLOVJOV, Vladimír. *Čtení o bohodivství*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000. s. 223.

k člověku nabízí člověku maximum možného – „*osobní spojení Boha s člověkem*“.¹²³⁷ Člověk se tomuto maximu přibližuje jak vírou v Boha a v jeho vtělené Slovo, tak svým konáním, které nemůže jinak než „realizovat pravdu a dobro“, a to v její **nemateriální podobě** (lásce, přátelství, rodině), tak v **podobě materiální**, o které Solovjov „katolicky“ soudí: „*Když mravní princip bezpodmínečně odcizíme materiálnímu bytí, přinese to jeho zánik*“.¹²³⁸ Dobro jako duchovní princip překračuje hranice materiálního světa (neduchovní princip), neboť se jako pozitivní duchovní hodnota před „materiálním“ zastavit nemůže. Výsostným příkladem takového překračování hmotných bariér je nepochybně **krása a umění**.

Solovjov, jak správně píše Balthasar, „*snil jako Dante o sjednocení světa, ne v totalitární monarchii, ale v totálně svobodnou theokracii, ve které by musely být integrovány všechny věci, sekulární a spirituální*“.¹²³⁹ Jednota, kterou Solovjov pojmenovával jako „**bezpodmínečnou jednotu**“ znamená „*bezpodmínečně žádoucí vztah každého ke všemu a všeho ke každému*“.¹²⁴⁰ Tento žádoucí bezpodmínečný vztah však musí mít nějaký svorník a musí mít i svůj *spiritus movens*, tedy **řád**. O něm Solovjov nikoliv smýšlí, ale neomylně ví, že tento řád uspořádaných vztahů – mravní řád – je **dobro** ve svém plném významu.¹²⁴¹ Ideálem optimálního uspořádání vztahů je obraz Božího království, které je společné všem a všem také může patřit.¹²⁴² V etickém slova smyslu si každý jedinec v sobě nese dimenzi společenskosti, neboť mravnost se uskutečňuje jen v setkávání s druhým.¹²⁴³ Tato společenskost, lépe však obecnost (universálnost)¹²⁴⁴ se primárně projevuje, Solovjov říká „realizuje“, v tvoření a v jeho prvotním viditelném (slyšitelném) úkonu – **jazyku, řeči**¹²⁴⁵ a **účinné lásce**.¹²⁴⁶ Tento

¹²³⁷ SOLOVJOV, Vladimír. *Čtení o bohodivství*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000. s. 224.

¹²³⁸ SOLOVJOV, Vladimír. *Idea nadčlověka*. Olomouc: Votobia, 1997. s. 114.

¹²³⁹ BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: lay style. Volume 3*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. s. 339.

¹²⁴⁰ SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 234.

¹²⁴¹ Ibidem. s. 234.

¹²⁴² Srov. Mt 21, 43.: „Proto vám pravím, že vám Boží království bude odňato a bude dáno národu, který ponese jeho ovoce.“

¹²⁴³ Paul Tillich hovoří při této příležitosti o mravnosti jako o „inter-personální rovině“, jako o „setkávání osoby s osobou“. Viz. kapitola 7. 3. 5. „Na hlubinu kultury neboli všelidský strach ze strachu a úzkosti“.

¹²⁴⁴ Podobnou charakteristiku podává také François Rouleau. Viz. SOLOVJEV, Vladimír. *Tri rozhovory: o válce, pokroku a konci světových dějin obsahující krátkou legendu o Antikristu a několik menších příložených statí*. Praha: Zvon, 1997. s. 9.: „Klíčovým pojmem je pro Solovjevova jednota, jediný cilek, univerzalizmus“.

¹²⁴⁵ Na příkladu jazyku a řeči dokládá Vladimír Solovjov svoji tezi o jednotném ideálu společnosti v „různosti“. „Pravá jednota jazyků“, píše Solovjov, „není jednojazyčnost, nýbrž všejazyčnost, tj. obecnost a pochopitelnost.“ Srov. SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 521.

prvek je společný všem teologicko-etickým školám, o nichž bylo pojednáno v mé práci. Křesťanský princip jednoty aplikovaný na roztržštěný svět neznamená v žádném případě a v žádném způsobu zřeknutí se reality tohoto světa a budování reality nové – ryze duchovní, asketické nebo výlučně mystické. Solovjov to pověděl velice jasně a střízlivě: „*I pro křesťanství není vyšší cíl v asketickém zřeknutí posvěceného života, nýbrž v očistění a posvěcení tohoto života*“.¹²⁴⁷ Jde o to, augustinovsky řečeno, „*pozvednout pozemský svět vstříc sestupujícímu Bohu*“.¹²⁴⁸ Kulturně je třeba jednotu hledat a o ni se snažit na všech rovinách lidského (duchovního) života, což se u tří hlavních monoteistických náboženství světa rozumí více než samo sebou, a Solovjovovi je to důkazem universálnosti jednoty a budoucího sjednocení lidstva. Ideál mravního života, světa zakotveného v Bohu, chápe Solovjov jako přirozenou skutečnost, jejíž ideál je sice pozemsky těžko dosažitelný nebo vůbec nedosažitelný, ale paradoxně čím je tento ideál **dále** od člověka – hříšníka, tím na něj působí mocnější „*účinnou silou*“,¹²⁴⁹ která člověka zvedá, stojí u jeho obrácení a táhne jej.

Princip křesťanské inkulturace obsažený v kapitole „O inkulturaci“ a jejích podkapitolách, je v myšlenkách Vladimíra Solovjova přítomen velmi silně. Inkulturace neboli kulturní a kulturně-mravní solidarita není nějakým hlavním lidským úkolem a nemá být v tomto smyslu ani deklarována. Charakterem inkulturace je jedinečný fakt, že existuje sama od sebe jako **přirozená skutečnost** díky „*přirozenosti věcí*“.¹²⁵⁰ Důraz spočívá na inkulturaci a na jejím individuálním duchovním zvlastnění hodnot,¹²⁵¹ což je činnost, která Solovjovovi plně zapadá do „*přirozenosti věcí*“. Inkulturaci, jinými slovy hledání jednoty, rozumí Solovjov nikoliv jako ryze **fyzické** výměně statků (souhrnu hodnot, symbolů, smyslů atd., tzn. výměně v pouhém mechanickém, antropologickém či ekonomickém smyslu) či jako výměně **metafyzické** (na úrovni mystického rozjímaní o jednotě), nýbrž jako výměně **mravně-metafyzické** a **mravně-fyzické**.¹²⁵² Položíme-li si otázku, je-li tento koncept inkulturace bližší spíše pojetí katolickému, nebo pojetí

¹²⁴⁶ Více bude o tomto tématu pojednáno v závěru kapitoly. Velmi pěkný přehled Solovjovových myšlenek o tom, jak „lásky uskutečňuje jednotu“ nalezneme u Micheliny Tenace. Viz. TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov: Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 23n.

¹²⁴⁷ SOLOVJEV, Vladimír. *Židovství a křesťanská otázka*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1939. s. 41.

¹²⁴⁸ *Ibidem*. s. 41.

¹²⁴⁹ *Ibidem*. s. 41.

¹²⁵⁰ SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 240.

¹²⁵¹ Srov. kapitolu 3. 1. 2. „Aktualizace - ovládání hodnot“.

¹²⁵² SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 240.

Tillichova „svatě-sekulárního“ světa, odpověď není jednoznačná. K obojímu pojetí má blízko. „Svaté sekulárnosti“ by patřil spíše rozměr mravně-fyzický. Praktickému katolickému pojetí kultury by patřil rozměr (také!) mravně meta-fyzický. Blízký Tillichovu pojetí teologii kultury je Solovjovův výměr „skutečné mravnosti“. Jde o „*patřičnou koordinaci mezi jednotlivcem a jeho daným prostředím*“.¹²⁵³ Místem této koordinace jsou „všechny sféry bytí“, od nejnižších k nejvyšším, na různém stupni vývoje náboženského, společenského a civilizačního v nejširším slova smyslu. Charakter této koordinace-jednoty závisí podle Solovjova na **realizaci osobní hodnoty**,¹²⁵⁴ a to jak v nejbližším (rodina, vztah dvou lidí, přátelství), tak i širším okruhu lidské společnosti (rod, církev, společnost, obecnství svatých).¹²⁵⁵ **Hodnotu** definuje Solovjov více méně v intencích ekumenické teologie: 1) Hodnota člověka tkví v uznání a úctě k Tomu, kdo řídí lidský život, 2) Hodnota tkví v uznání hodnoty druhého člověka, 3) Hodnota není závislá na „rozmarech“ (pudech) těla.¹²⁵⁶ Realizaci osobní hodnoty shledává Solovjov **věčnou** nejen v rozměru duchovního přesahu lidské osobnosti do věčnosti, ale také v rozměru čistě pozemském – jako duchovní a biologické dědictví, patrné zvláště na úrovni rodinného života.

Kulturu v nejobecnějším slova smyslu, zahrnujícím v sobě civilizaci a rovnající se povšechnému výrazu „svět“, chápe Solovjov jako „**mravní organizaci lidského života**“ a „**mravní organizaci společnosti**“.¹²⁵⁷ Pokládá-li si Pavel Florenskij podobnou otázku o tom, co je to vlastně kultura, odpovědí je mu velké „*vše, naprosto vše, vytvořené lidstvem*“.¹²⁵⁸ Solovjov musí tuto universální tezi **nutně** doplnit. Vše vytvořené lidstvem si má a musí být vědomo „*absolutní moci Dobra*“,¹²⁵⁹ ke které člověk svým životem a tvořením směřuje a která je mocí „*nad časem a smrtí*“.¹²⁶⁰ Nedokonalost, neúplnost, ne-integrita, ne-jednota je výtvořem v režii samotného člověka. Překonávat tuto chaotičnost osobnosti lze výhradně v uvědomění si vlastní

¹²⁵³ SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 241.

¹²⁵⁴ Ibidem. s. 243.

¹²⁵⁵ ŠROV. MASARYK, Tomáš Garrigue. *K ruské filosofii dějin a náboženství: sociologické skizzy. Svazek II*. Praha: Jan Laichter, 1921. s. 341.: „Pojaty se stránky antropologické, dějiny lidské počínají organizací rodovou...; druhým stupněm jest organizace národů a států, tato organizace existuje ještě v naší době, aby ustoupila v budoucnosti universální organizaci lidstva.“

¹²⁵⁶ SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 243.

¹²⁵⁷ Ibidem. s. 501.

¹²⁵⁸ ФЛОРЕНСКИЙ, Павел. *Философия культа: Опыт православной антропологии*. МОСКВА:

МЫСЛ, 2004.

¹²⁵⁹ SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 514.

¹²⁶⁰ Ibidem. s. 514.

osobitosti (Solovjov: jinakosti), která hledá jednotu¹²⁶¹ s ostatními ve dvou směrech: 1) v minulosti - v tradici, u předků, v mravním kontinuu a reziduu, 2) v budoucnosti - v nových generacích, které svět „přivedou do definitivního stavu, v němž Bůh pro všechny vzkřísí plnost života“.¹²⁶² Zde, na příkladu „smíření“ přítomného s minulým a budoucím, vidíme silné znaky Solovjovovy kérygmatickosti, která se, jak správně poznamenává Alexander Heidler, zcela vymyká západnímu pojetí „střízlivějšího a věcnějšího aristotelismu a vědecké scholastiky“.¹²⁶³ Přesto je Solovjov právem považován za skvělého systematického etika,¹²⁶⁴ čemuž odpovídá i jeho koncept eticky, mravně organizované společnosti. Kérygmatické zhodnocení hodnoty člověka a jeho úlohy ve společnosti se u Solovjova snoubí s přesným vyjádřením toho, kým člověk mravně je a co má konat.

1) Do kérygmatické interpretace patří intuitivní, básnické a pro Solovjova typické prorocké vidění člověka. Vidí mravní vítězství člověka nad světem, třebaže jeho pohled proroka nahlíží již za „horizont“ a je více méně nevyslovitelný a nesdělitelný.¹²⁶⁵ Vidí „plnou smyslovou realizaci ... všeobecné solidarity čili kladné všejednoty“ v těsném působení „duchovního a materiálního bytí“.¹²⁶⁶ 2) Interpretace spadající spíše do systematického pojetí křesťanské etiky se snaží postihnout základní mravní motivy toho, v čem spočívá mravní hodnota jednotlivce vůči kulturnímu celku (rodině, obci, církvi, národu etc.). Ideálem je lidská individualita nikoliv podřízená, ale ve službě obecnému (nedělitelné dobro);¹²⁶⁷ individualita mravně nedeforovaného člověka. Toto pojetí mravní úlohy a důstojnosti nahlíží Solovjov jako „logické a mravní axioma“.¹²⁶⁸ V jakém smyslu logické a v jakém smyslu jako axiom? Nikoliv tak, jak by se dalo

¹²⁶¹ Tého, u Solovjova zásadní etické skutečnosti, si všimá T. G. Masaryk ve své studii o ruském theologu. Srov. MASARYK, Tomáš Garrigue. *K ruské filosofii dějin a náboženství: sociologické skizzy. Svazek II.* Praha: Jan Laichter, 1921. s. 340.: „Člověk jako jedinec má plné bytí, ale jen lidstvo může uskutečnit vše, co v jedince potencionálně je vloženo.“

¹²⁶² SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra.* Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 516.

¹²⁶³ Viz. HEIDLER, Alexander. *Bohoslovi scholastické a kerygmatické.* In Vyšehrad: list pro křesťanskou kulturu. 1946, ročník I., č. 25-27. Praha: Katolický literární klub. s. 47.

¹²⁶⁴ Srov. KLÍMA, Ladislav. *O Solovjevově etice.* Praha: Lege artis & Pražská imaginace, 1993. s. 60.: „Tento velký despota nad myšlenkami, architekt pojmů musil se státi eminentním systematickem.“

¹²⁶⁵ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka.* Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 80.: „Solovjov, veden svými vlastními intuicemi mohl pouze naznačit svůj gnoseologický program. Nesmíme však zapomenout, že jeho intuice jsou v podstatě v linii východní kontemplativní tradice. Jejich cílem je vidění Boha ve všech věcech, a tedy nekonečné krásy ve stvořených a konečných podobách.“

¹²⁶⁶ SOLOVJOV, Vladimír. *Idea nadčlověka.* Olomouc: Votobia, 1997. s. 120.

¹²⁶⁷ Srov. SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra.* Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 527.: „Kladná mravní hodnota jednotlivce se pozná podle toho, že jeho prospívání je skutečně prospěšné všem ostatním.“

soudit, totiž 1) přisoudit logický smysl např. lidské důstojnosti, mravnosti (ve vztahu k druhému) a propracovanosti mravního zákona, a 2) axiom přiřadit intuitivnímu nazírání, tedy kérygmatickému smyslu. Axiom chápe Solovjov obecně (slovníkově) jako pravdivé tvrzení, u něhož není potřeba důkaz. V tomto kontextu teologie kultury patří obojí přívlastky (logický a axiom) oběma složkám etické argumentace. Společenská a povýtce ryze křesťanská potřeba etického uspořádání společnosti a kultury, resp. světa, existuje v Solovjovově myšlení v souhře jako „logika a axiom“, jež jsou navzájem neoddělitelné. Z pojetí světa, kde Kristus je jeho dějinným středem, lze objevit axiomatickou argumentaci jak v logice, tak v kérygmatickém vykládání Božích dějin a tajemství. Solovjov proto objevuje a nalézá mravní **musíš/měl bys** nejen prostřednictvím vytríbeného, teologického, filosofického a tedy **logického** myšlení, ale nalézá toto **musíš/měl bys** i v intuitivním, básnickém,¹²⁶⁹ smyslovém, psychologickém a tedy **axiomatickém** hledání a meditaci nad Kristovým tajemstvím.¹²⁷⁰

Reálné, každodenní lidské konání je však dalece vzdáleno vši, zvláště mravní jednoty. Jak píše Solovjov, je „rozptýleno do mnoha relativních a roztržštěných zájmů“.¹²⁷¹ Na podkladu takové roztržštěnosti nemohou, dedukuje Solovjov, „vzniknout dobré činy“.¹²⁷² Mravní jednota mu rezonuje s žitím „Božím způsobem“, se „zbožností“ a se „svatostí“. Hypoteticky jí mohou dosáhnout všichni lidé, ale její nejlepší, neboť posvěcený začátek se odehrává v církvi, „protože ta hříšný svět smiřuje a sladuje s Bohem“.¹²⁷³ Tato představa mravní integrity a postupného dosahování jednoty je vzdálena protestantskému pojetí mravnosti a pojetí kultury, jak bude představeno v oddíle VII. Komplikovanost této teze nespočívá výhradně ve faktu, že církvi a její

¹²⁶⁸ SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 527.

¹²⁶⁹ Prohlásit tedy o Solovjovovi, jak to učinil Alan Černohous, že byl „čistá a naivní duše, dosti odpoutaná od reality“ nebo „nebohý a naivní věřící filosof“, znamená definitivně pohřbit a pošlapat jednu z částí jeho osobního dědictví – křesťanského estetika a moralistu v jedné osobě. Pozastavování se nad idealičností Solovjovova literárně-básnického díla znamená v podstatě odmítnutí celého jeho díla en bloc jen díky osobnímu nepochopení. Srov. doslov Alana Černohouse ke knize „Idea nadčlověka“ Olomouc: Votobia, 1997. s. 157. Ucelenější, objektivní a brilantní studii o Solovjovovi a zákrutách, těžkostech a mravně těžkých chvílích jeho života nalezneme v doslovu Jána Komorovského ke slovenskému vydání knihy VI. Solovjova „Zmysel lásky“. Viz. SOLOVJOV, Vladimír Sergejevič. *Zmysel lásky*. Bratislava: Kalligram, 2002. s. 79-93.

¹²⁷⁰ Nenaalézám vhodnější interpretaci Solovjovovy metody hledání a vědeckého a básnického vyjadřování, než jakou o něm podal Hans Urs von Balthasar. Viz. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: lay style. Volume 3*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. s. 281.: Solovjovovo dílo „má své místo v kontextu současného díla jako dílo pevné vážnosti, jako drama a epos, hymnus universa ...“

¹²⁷¹ SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 531.

¹²⁷² Ibidem. s. 531.

¹²⁷³ Ibidem. s. 530.

katolicitou rozumí Solovjov ideální (idealistickou) podobu církve katolické,¹²⁷⁴ ale spočívá v tom, že se Solovjov nikdy nezbavuje přesného a analytického domýšlení jednotlivostí, které mu, vždy a všude, musí tvořit jednotu – spočinutí v Bohu - nebo alespoň k jednotě mířit. Je-li vůbec u Solovjova možno hovořit o dosahování mravní jednoty lidské společnosti a jednoty všech úrovní kultury **mimo církev** (což je naopak samozřejmé pro Nikolaje Berďajeva!), pak je takovým neutrálním, ale přísně duchovním principem princip dobra v podobě **lásky a krásy**, Solovjovem řečeno: „*překonání neproniknutelnosti hmoty, tzn. fyzického egoismu, duchovním principem, principem mravního dobra*“.¹²⁷⁵ Jde o společné Božsko-lidské dílo – dílo theurgické.¹²⁷⁶

6. 3. 2. Krása a láska zachraňují svět

Bylo by velmi snadné a vábivé pustit se do zkoumání Solovjovova estetického názoru a pokusit se vyložit zvláště jeho kořeny a inspiraci „osudovými“ ženami jeho života. Není to možné v rozsahu této práce a nepatřilo by to ani tak do oblastí křesťanské etiky, jako spíše pod drobnohled literární vědy. Nadpis této kapitoly, vypůjčený z citace Dostojevského *Idiota*,¹²⁷⁷ chce osvětlit důležitost lásky a krásy nejen při budování lidského díla, ale také prostřednictvím toho, co nalezneme v Solovjovově díle jako „*nadvládu mravního principu nad hmotou*“¹²⁷⁸ neboli proměnění hmoty láskou. Téma a myšlenka nadřazenosti či převyšování duchovního principu nad principem hmoty – „*mind over matter*“ (duše nad tělem, dobro nad hmotou) není ojedinělá a v oblasti křesťanské etiky je obvykle podrobena dvěma rozličným závěrům. Konstituce *Gaudium et spes* připomíná, že člověk v sobě zahrnuje prvky hmotného světa ve své nejvyšší, organizované podobě,¹²⁷⁹ a nemýlí se, když si myslí, „že *převyšuje hmotnou skutečnost*“.¹²⁸⁰ Stvoření propadlé hříchu, kvůli němuž je člověk limitován zvláště rozpolceností na samém počátku mravních rozhodnutí (Řím 7, 14n.), je přesto, nebo snad právě proto vyzváno k velebení Boha (Da 3, 57-90) nikoliv **pouze** ? tím, co je v něm dobrého, resp. nejlepšího, nýbrž tím, **čím je stvoření** (životné i neživotné) **samo sebou**. Touto Boží výzvou zaniká, nebo se umenšuje hříšná

¹²⁷⁴ Můžeme také hovořit o ideální představě ekumenického sjednocení církví.

¹²⁷⁵ SOLOVJOV, Vladimír. *Idea nadčlověka*. Olomouc: Votobia, 1997. s. 114.

¹²⁷⁶ Srov. kapitolu 2. 1. 6. (e) „Kultura je projevem Ducha svatého“.

¹²⁷⁷ Citace v kapitole 4. 6. 2. „Šach-mat Kristem čili ruská idea svobodného člověka“.

¹²⁷⁸ SOLOVJOV, Vladimír. *Idea nadčlověka*. Olomouc: Votobia, 1997. s. 114.

¹²⁷⁹ *Gaudium et spes*, čl. 14.

¹²⁸⁰ *Ibidem*, čl. 14.

monstrozita padlého světa přinejmenším v tom smyslu, že Bůh opět deklaruje svoje právo nad živými/živým i nad mrtvými/mrtvým. Předělaná dvě východiska proto vypadají takto:

1) Realizace mravního dobra, hledání pravdy a spravedlnosti a jejich uskutečnění nepotřebují, či ani nemohou mít pouze své viditelné „*estetické ztělesnění*“.¹²⁸¹ Ztělesnění této realizace v estetických - smyslových - obrazech je komplikovaně zhodnotitelné. Klasickým příkladem je Ježíšovo mravní služebnictví a jeho vnější, okolím (subjektivně) viděná (ne)podoba nebo dokonce **fyzická ošklivost** (Iz 53, 2).¹²⁸² Neznamená to ovšem, že by rozrůzněnost těchto „*etických pocitů*“ znamenala absolutní nemožnost či dokonce probouzela lhostejnost při realizaci mravního dobra (každodenního lidského konání) *en bloc*. Tomáš Špidlík cituje v této souvislosti otce duchovního života Teofána Zatvornika, pro něhož jsou city (estetické) a vůbec mravní intuice „*zvlášť důležité, protože jejich pomocí se podle něj srdce „navrací k sobě, ke své vlastní milosti*“.¹²⁸³ 2) Druhým východiskem realizace mravního dobra je pro Vladimíra Solovjova realizace **viditelná**, tzn. realizace, jejíž vnější obraz má své zákonitosti a je obecně rozpoznatelný nikoliv nutně v podrobnostech a intimních detailech, ale jako takový ve smyslu „*různosti v jednotě*“.¹²⁸⁴ Solovjov se ptá a následně vysvětluje, zda je možné, aby byl obsah dobra a **krásy** vyplněn jakoukoliv individuální představou a byl tak pokaždé jiný. Krása je nikoliv vnější, ale vnitřní přitažlivostí dobra vystupující navenek. Zdali a jak se vnější podoba dobra – krása zcela beze zbytku kryje s obsahem dobra, je možno jen spekulovat. Domnívám se, že u Solovjova nelze zcela přesně zjistit, zda je krása lidského skutku doplněním či vyplněním principu dobra, tzn. jestli je jeho vrcholem, nebo zda je s dobrem vždy **identicky** totožná. Navenek však dobro prostupuje jen tehdy, nalezne-li člověka - příjemce, schopného tuto krásu

¹²⁸¹ SOLOVJOV, Vladimír. *Idea nadčlověka*. Olomouc: Votobia, 1997. s. 113.

¹²⁸² O zidealizování Ježíšovy podoby, jeho učení a poslání, hovoří v krátkém exkurzu „*Kristus v masce*“ Vittorio Messori. Viz. MESSORI, Vittorio. *Hypotézy o Ježíšovi*. Praha: Portál, 1994. s. 86-89.

¹²⁸³ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. s. 88.

¹²⁸⁴ Jednotu, jinými slovy katolicitu, chápe Solovjov výhradně ve smyslu „*různosti v jednotě*“. Jednotlivci a jenom ti se spojují v jednotném bohořádku, a to jak ve společenské dimenzi, tak v dimenzi církevní. Lidé si zachovávají své rozdíly (společenské, fyzické, psychické, vzdělanostní) ve viditelné podobě, v neviditelné podobě však rozdíly mizejí. „*Jsou*“, říká Solovjov, „*jednotné svou podstatou a odlišují se jen stavem*“. Církev je proto právem hierarchická, společnost nerovná, rozdíl mezi mužem a ženou pochopitelný a přirozený. Srov. SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. s. 531-532.

objektivizovat.¹²⁸⁵ Jelikož však Solovjovovi jde i v tématu dobra, krásy a lásky o nalezení smysluplné jednoty, je více než pravděpodobné, že krása je vskutku vrcholným a nezbytným projevem jednoty a rodící se pravdy.¹²⁸⁶ Solovjov vyslovuje tuto tezi, jako již tolikrát, s obvyklým universalistickým nadhledem: „*To znamená, že krása je nezbytná pro naplnění dobra v materiálním světě, protože jedině díky ní je možné prozářit a eliminovat nedobrou temnotu tohoto světa*“.¹²⁸⁷ Michelina Tenace tuto jednotu u Solovjova nalezá, domnívám se, v plné míře.¹²⁸⁸ Není divu, že Solovjovovi, „dítěti“ 19. století, není ani příroda ztělesněním krásy, která by „prozařovala temnotu tohoto světa“. Její krásu pokládá jen za závoj, jenž temné síly nepřeměňuje v dobro, ale který je jen překrývá.¹²⁸⁹

Velmi vhodný příklad nabízí sám Solovjov: „*V neorganické hmotě*“, píše, „*působí zlý a nesmyslný princip pouze formou strnulosti a tíhy*“ ... „*V organickém světě se však projevuje jako smrt a rozklad*“.¹²⁹⁰ Vidíme, jak je tento názor podřízen dobové představě o funkci a potřebě přírodního světa. Kde Solovjov, např. u kamene, nalezá strnulost a tíhu, nalezá moderní geolog mimořádnou dynamiku a nechápe kámen jako mrtvou hmotu; je spíše blížek tomu, aby rozuměl neživé přírodě v jistém antropomorfním smyly, ovšem pozitivně. Rozklad kamene, či spíše jeho neustálá proměna, není způsobena ani nestálostí přírodního řádu, ani účinkem mravního zla. **Mravním zlem**, jak správně poznamenává Solovjov, je poznamenám pouze lidský život - ve smrti a rozkladu.¹²⁹¹ Rozumět následkům prvotního pádu jako nestálosti a cykličnosti přírodních procesů (potopa, zemětřesení, katastrofy) je sice možné, ale určitě přímou úměrnost mezi *peccatum originale* a jeho následky a mezi ošklivostí či

¹²⁸⁵ Stov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 98.: „Umění přináší úzkostem, nadějí a nadšení člověka tento zpěv a tento výkřik. Dává jim tělo a tak je jistým způsobem materializuje.“

¹²⁸⁶ Stov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 99.: „Souhrnem můžeme říci, že z hlediska růstu lidské energie představuje umění oblast krajního vývoje, oblast, kde se kondenzují, předběžně utvářejí a oživují rodící se pravdy, dříve než jsou konečně vyjádřeny a asimilovány.“

¹²⁸⁷ SOLOVJOV, Vladimír. *Idea nadčlověka*. Olomouc: Votobia, 1997. s. 115.

¹²⁸⁸ TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov: Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 23.

¹²⁸⁹ Pomysleme-li na změnu v nazírání jednotlivostí přírodního bohatství, přírody živé i neživé, na rozdíl od Solovjovovy doby na detailní znalost makro i mikro kosmu a částecek hmoty oku úplně neviditelných, můžeme tento obecně rozšířený názor když ne doplnit přesnější definicí, pak brát spíše za relativní. Paradoxně jsou to objevy nových dimenzí kosmu, které člověku dokazují jeho fyzickou nepatrnost, na druhé straně jsou to také tyto objevy, které člověku – stůj co stůj – ukazují na Původce krásy dříve nevidané a nezachytitelné. Hranice mezi „temnotou“ či obłudností a krásou se při detailním pohledu na malé, ale přesto na jsoucí části přírody či lidského těla, v určitém smyslu smazávají.

¹²⁹⁰ SOLOVJOV, Vladimír. *Idea nadčlověka*. Olomouc: Votobia, 1997. s. 116.

ohavností přírody nebo dokonce uměleckého díla, možné není. Daleko lepší pozici, kterou lze alespoň přiměřeným způsobem klasifikovat, má u Solovjova *láska*.

Láska je Solovjovovi zásadní veličnou mravního života. Jejím smyslem je v první řadě překonávání sobectví a všech podob lidského egoismu. Tento společný základ postuluje pro krásu a lásku zároveň. Obě, jak se domnívá, „ruší *hmotný chaos, který je stejné povahy jako sobectví*“.¹²⁹² Překonání egoismu však znamená zcela konkrétní, náročný a hmatatelný způsob překonání: *obětování egoismu*.¹²⁹³ V kapitole „O inkulturaci“ jsem hovořil o inkulturaci v lásce jako o „způsobu vyjádření vlastní duchovní totožnosti“. Solovjov dochází k podobnému přesvědčení. Člověk je potencionálně nadán „nekonečnou dokonalostí“, neboť může, mohl by se, za určitých okolností stát příjemcem i rozdavatelem absolutního dobra, pravdy, lásky či krásy. V pozemském životě je samozřejmě komplikované kvalifikovat uskutečnění této možnosti, ale podle Solovjova je na základě této „potencionální nekonečné dokonalosti“ možné označit člověka jako bytost mající absolutní hodnotu, význam a důstojnost, s čímž bytostně souhlasí např. Jan Pavel II., jemuž je tato potencialita vrcholným důkazem „*schopnosti transcendence, kterou má lidský rozum*“.¹²⁹⁴ Kromě každého jednotlivce neexistuje v řádu stvoření nic a nikdo, kdo by mohl tuto „Boží výzvu“ naplnit. Jelikož ale tato vlastnost přísluší lidskému pokolení jako celku, utváří se tak u něj přirozené „*vědomí universální jednoty*“.¹²⁹⁵ Tato lidská mravní deviza je velmi potřebná pro následnou expozici týkající se lidské společnosti a kultury.

Vladimír Solovjov si velmi cení lidského slova, jazyku, řeči a „*jejich významu pro vznik lidské společnosti a kultury*“.¹²⁹⁶ Má na mysli jejich všeobecné ocenění společností a jejich přirozenou srozumitelnost. Zatímco ale lásku a její význam pro společnost a kulturu staví ještě výše, upozorňuje důrazně na skutečnost, že aktivní tvořivá láska podléhá „*bouřlivým afektům a mimovolným touhám*“.¹²⁹⁷ Jako se nedějí

¹²⁹¹ SOLOVJOV, Vladimír. *Idea nadělověka*. Olomouc: Votobia, 1997. s. 116.

¹²⁹² TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov: Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 78.

¹²⁹³ СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Смысл любви: Избранные произведения*. Москва: Современник, 1991. s. 138.

¹²⁹⁴ Jan Pavel II. *Fides et ratio: O vztazích mezi vírou a rozumem*. čl. 60.

¹²⁹⁵ СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Смысл любви: Избранные произведения*. Москва: Современник, 1991. s. 138.

¹²⁹⁶ Ibidem. 147.

¹²⁹⁷ СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Смысл любви: Избранные произведения*. Москва: Современник, 1991. s. 147.

věci prostým hovořením (procesem mluvení), ale tím, co je mluveno, jakou má toto „mluvení“ hodnotu a jak je mu rozuměno, ani láska netvoří sama sebou (tím, že je; pocitováním lásky), nýbrž tvoří svým „dějem“, tzn. skutkem lásky. Tento skutek lásky je již možné hodnotit, a neudíví nás, že si u Solovjova lidé nestojí vůbec dobře. Rozumím-li dobře jeho slovům, pak vůbec nezáleží na tom, zda člověku přiřkneme minimální (žádnou), nebo maximální možnou schopnost činit dobro a konat skutky lásky. Jeho ocenění „současného stavu“ tvůrčí lásky je tvrdé pro obě strany. „...lidé dodnes zůstávají při jejich přírodních počátcích“,¹²⁹⁸ (roz. počátcích lásky). Uvážíme-li však slova sv. Pavla z Řím 5, 5: „A naděje nekláme, neboť Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán.“, mohou se Solovjovova slova jevit jako příliš přísná a nespravedlivá. Chce-li ale Solovjov, aby láska znovu objevila svoji „zdokonalovací funkci“,¹²⁹⁹ chce také právem pohlížet na výsledky (důkazy)¹³⁰⁰ tohoto ztělňování¹³⁰¹ a chce je právem hodnotit. Není vyšší cíl lidského tvoření než ztvárňovat jednotu „nebe, země a člověka“,¹³⁰² ať k tomuto cíli jde člověk jakýmkoliv směrem, tempem a kulturně návazným (tradičním) tvořením, vědom si z události Zjevení nového potvrzení důstojnosti svého života. Individuální tvoření na úrovni národa, společnosti či celé kultury má být sice bohaté svojí růzností a způsoby práce, ale primárně má být tvořením služebným.¹³⁰³ Tento služebný vztah nazývá Solovjov staronově „živým syzygickým vztahem“,¹³⁰⁴ tzn. jednotou ve své nejhlubší podstatě, dalo by se říci jednotou v jistém organickém (biologickém)¹³⁰⁵ smyslu.¹³⁰⁶ Abychom

¹²⁹⁸ СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Смысл любви: Избранные произведения*. Москва: Современник, 1991. s. 148.

¹²⁹⁹ TENACE, Michéline. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov: Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 84.

¹³⁰⁰ Srov. *Apostolicam actuositatem*, čl. 8.: „Tím, že na sebe vzal lidskou přirozenost, spojil celé lidstvo v nadpřirozené solidaritě ve svou rodinu a určil lásku za znak svých učedníků slovy: „Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku k sobě navzájem“ (Jan 13,35).“

¹³⁰¹ V tomto případě nabízí zajímavou paralelu třech pojmů: 1) idealizace, 2) zjevování a 3) obnova. V prvním případě jde o obecnou idealizaci lásky, resp. lásky milované osoby, v druhém případě jde o konkrétní a živé poznání lásky, ve třetím případě jde o obnovu lásky v „Kristových šlépějích“, o přechod ze smrti k životu. Srov. TENACE, Michéline. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov: Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 94. Velmi přesný komentář těchto tří dimenzí lásky se vztahuje ke 3. kapitole třetího dílu Solovjovova „Smyslu lásky“.

¹³⁰² СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Смысл любви: Избранные произведения*. Москва: Современник, 1991. s. 136.: „...naše tvůrčí činnost nemůže mít vyšší cíl, než ztělesnit v hmatatelných obrazech onu od prvopočátku vytvořenou a deklarovanou jednotu nebe, země a člověka.“

¹³⁰³ СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Смысл любви: Избранные произведения*. Москва: Современник, 1991. s. 179-180.: „Nepodřízovat se svojí společenské sféře a nevládnout nad ní, ale být s ní v milostné součinnosti, sloužit jí...“

¹³⁰⁴ Ibidem. s. 179.

¹³⁰⁵ Tato forma jednoty nápadně připomíná Berďajevovu myšlenku o duchovní (religiózní) přítomnosti „biologického tepla“ uprostřed ruské společnosti. Viz. kapitolu. 4. 2. 1. „Enkulturače“.

však zbavili Solovjova nařčení z idealistického romantismu o jednotě lásky, je třeba připomenout realistickou výzvu k lidskému tvoření, která je vzdálena jakémukoliv perfekcionismu, jak je jen možno. „...v obou případech, píše Solovjov, „(v oblasti slovesného poznávání i v oblasti lásky) tedy úloha nespočívá v tom, aby člověk sám od sebe vymýšlel něco úplně nové, ale jen v tom, aby důsledně dovedl dál a do konce to, co je dané už v samé povaze věci (в самой природе дела), v samém základě procesu“.¹³⁰⁷

Láska tak zachraňuje svět výhradně lidským způsobem, zčásti realizovaným i v oněch „přírodních počátcích“ lásky. Solovjov žádá v roli křesťanského etika dosahování maxim, ale ne z důvodu izolovaného lidského zušlechťování, nýbrž proto, protože se člověku v Kristu otevřelo nové, „duchovní člověčenství“,¹³⁰⁸ jehož cíle daleko překračují dosavadní běh dějin a podobu lidské tvorby. Člověk má takzvaně „na víc“. Tím, že lidstvo začalo Kristovým dílem spásy žít v konečných dějinách, konečném čase, ale zároveň bylo přivtěleno k nekonečným dějinám spásy, je úlohou duchovního člověčenství = **boholidství** (Богочеловѣчество) příhodným a správným způsobem vytvořit ve světě (do světa) to, co může člověk vytvořit ze své síly a lásky.¹³⁰⁹ Tento čas spásy a naplňování duchovního lidství není pouze úlohou křesťanského lidu, ale je nezadatelnou povinností všech, kteří „hledají Boha a žijí podle svého svědomí“.¹³¹⁰

Facit

Síla lidského rozumu, jeho talent, krása lidského díla, láska a souhrn mravních hodnot vytváří podle Solovjova zcela samostatnou a organizovanou společnost, která

¹³⁰⁶ Akcent kladený na jednotu v „biologickém smyslu“ vede některé badatele, např. Hans Urs von Balthasara či Nathalii Labrecque ke srovnávání Vladimíra Solovjova, jeho učení a životní cesty s životem Teilhard de Chardina. Srov. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: lay style. Volume 3*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. s. 290. Srov. LABRECQUE, Nathalie. *Vladimír Solovjov a Teilhard de Chardin*. In AMBROS, Pavel, ed. *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*. Olomouc: Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2001. s. 130n.

¹³⁰⁷ СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Смысл любви: Избранные произведения*. Москва: Современник, 1991. s. 148.

¹³⁰⁸ СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Духовныя основы жизни*. In *Собрание сочинения*. Томъ третій. ПЕТЕРБУРГЪ, /197/. s. 403.

¹³⁰⁹ Srov. POŘÍZKA, Vincenc. *Solovjev a církve: Úvod do eklesiologie prvního ruského filosofa*. (Soloviev et l'Eglise. Introduction à l'eclésiologie du premier philosophe russe). Olomouc: Nákladem vlastním, 1935. s. 24.: „Pravá boholidská společnost, vytvářená k obrazu a podobenství Bohočlověka, má představovat svobodný soulad božského a lidského principu, což jest podmíněno jak činnou silou prvního, tak i příslušnou silou druhého. Musí tedy společnost svěřený jí božský princip (Kristovu cestu, pravdu, život) uchovávat ve vši čistotě a s veškerou plností rozvíjet princip lidský, jehož cílem jest definitivní vtělení v nižší svět toho, co jest dáno shůry.“

¹³¹⁰ Srov. *Ad gentes*, čl. 3.

v žádném případě není jen výsledkem „mechanického spojení“.¹³¹¹ Tato teze platí u Solovjova zvláště pro společnost nekřesťanskou, v širším slova smyslu pro kulturu nezasazenou křesťanstvím, judaismem a islámem. Příspěvek křesťanství k organizované, ale přesto zatím bezcílné kultuře, je „zásada mravního souručenství neboli opravdového bratrství“,¹³¹² tzn. princip solidarity a subsidiarity.¹³¹³ Každá společnost má žít 1) pevně na zemi, 2) zabezpečovat své materiální bytí a 3) žít přirozeným životem.¹³¹⁴ Tento přirozeně pozemský cíl má být doplněn o čtvrtý úkol - duchovní život. Kultura jako souhrn poznatků, zkušeností, symbolů, dispozic a hodnot je u Vladimíra Solovjova (vyjádřená jako jednota) charakterizována právě skrze dobro a jeho viditelnou podobu, krásu a lásku, a to právem skrze formy viditelné, slyšitelné a hmatatelné.¹³¹⁵ Tuto „hmatatelnost“ jsme mohli pozorovat již u Nikolaje Berďajeva v kapitole „O svobodě“.¹³¹⁶ Vyjádření, objektivace ducha skrze hmotu a zároveň promítnutí a vtištění ducha do hmoty, je natolik zásadní a ojedinělou myšlenkou, že se může zdát jednomu zcela fascinující,¹³¹⁷ jinému se může jevit jako výplod čiré, resp. chorobné fantazie. Sdílím první závěr o fascinující tezi, třebaže se pohybujeme, jak říká Solovjov, „v přírodních počátcích lásky“. Skutky krásy a lásky zachraňující svět nejsou Solovjovovi nikdy jediným a výhradním důkazem víry nebo důkazy o Bohu. Boholidství, mající svůj původ v Kristově vykupitelském díle, je ke hledání universální lidské jednoty a solidarity zavázané z principu věci - „jednota a solidarita má svůj původ v Kristově tajemství“.¹³¹⁸ Jsou mu důkazy o dobře nastoupené cestě lidského usilování o sjednocení s Bohem,¹³¹⁹ neboť jsou to důkazy, které mají vždy pouze pozitivní hodnotu, i když v různorodé míře. Tématem důstojnosti lidské bytosti se

¹³¹¹ СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Духовныя основы жизни*. In *Собрание сочинения*. Томъ третій. ПЕТЕРБУРГЪ, /19?/. s. 412.

¹³¹² Ibidem. s. 412. Velmi blízké konstatování ke slovům Vladimíra Solovjova nalezneme v dekretu *Ad gentes*, čl. 3.: „Ale Bůh se rozhodl vstoupit novým a definitivním způsobem do lidských dějin, aby utvrdil mír a společenství mezi sebou a lidmi a aby zavedl bratrské společenství mezi hříšnými lidmi navzájem.“

¹³¹³ Srov. Kristovu podobu bratrského souručenství a solidarity dovedené k dokonalosti - Mt 25, 34-45.

¹³¹⁴ СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Духовныя основы жизни*. In *Собрание сочинения*. Томъ третій. ПЕТЕРБУРГЪ, /19?/. s. 413.

¹³¹⁵ Pavel Ambros nazývá tento ryzí prvek křesťanské inkulturace „kulturní tvořivostí, která vychází z hloubky křesťanské zkušenosti.“ „Je známé“, píše Ambros, „že křesťanský étos našel vyjádření v umění a kultuře...“ Viz. AMBROS, Pavel. *Pastorální teologie V*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 59.

¹³¹⁶ Kapitola 4. 6. 2. „Šach-mat Kristem čili ruská idea svobodného člověka“.

¹³¹⁷ Shodují se zcela s výkladem Micheliny Tenace, týkajícím se této části Solovjovova díla. Srov. TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*. Vladimír Solovjov: *Krásy v přírodě*. Obecný smysl umění. *Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 25.

¹³¹⁸ *Ad gentes*, čl. 21.

¹³¹⁹ Srov. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: lay style*. Volume 3. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. s. 290.: „A na základě těchto dvou předpokladů se (Solovjovovi) nejvíce o nic méně evidentní skutečnost kolektivní evoluce lidství a vesmíru směrem k úplnému vstoupení do Božího bytí ve světě, do mystického těla Kristova.“

Solovjov stal největším předchůdcem koncilního učení o lidské důstojnosti a v mnohém, jak se domnívám, se stal také předchůdcem Jana Pavla II., zvláště pak pro podobné a shodné myšlení o kráse, umění, společnosti a kultuře a možná také proto, že oba byli, mimo jiné, velkými básníky.

6. 4. Nepřenositelnost národních motivů: historicko-metodický exkurz

Úvodní nadpis tohoto posledního exkurzu by mohl být stejně tak otázkou. Jaká je přenositelnost ruských (národních) motivů do oblasti západní teologie a křesťanské etiky zvláště? Odpověď na tuto otázku je podmíněna historicky. Solovjov, ale daleko více Berďajev, byli ve svém učení a svém dílem v podstatě mysliteli sólisty a exulanty, což se týká také jejich vlastního vymezení pojmů a struktury oboru bádání. Ve výše citovaných slovech T. G. Masaryka¹³²⁰ čněl ve své době Solovjov nad jiné ruské osobnosti vlastním příkladem filosofa/teologa, jehož mravní kredit „tichého proroka“ měl působit na společnost výhradně zevnitř, jak je to zcela typické pro východní křesťanskou teologii *en masse*. Toto působení zevnitř však není vhodné nahlížet jako konání bezproblémové a nepodléhající žádným tlakům zvenčí - ze společnosti a z církve. Zevnitřní působení jejich díla, které se muselo obejít bez, pro teologii ovšem typické, základny pastorační, kazatelské,¹³²¹ resp. autoritativně kazatelské, stálo více méně na okraji domácího oficiálního vědeckého zájmu, tím spíše na okraji zájmu církevního.¹³²² Nikolaji Berďajevovi nebylo dáno seznamovat se svým dílem posluchače ruských universit¹³²³ a v přiměřeném a vhodném rozsahu ani ruské čtenáře;

¹³²⁰ MASARYK, Tomáš Garrigue. *K ruské filosofii dějin a náboženství: sociologické skizzy. Svazek II.* Praha: Jan Laichter, 1921. s. 307 a Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova.

¹³²¹ Velmi pěkný příklad o církvi jako „domově theologie“ přináší Jan Milič Lochman. Srov. LOCHMAN, Jan Milič. *Má cesta evangelického teologa.* In *Teologické texty*, 2, r. 6 (1995). s. 63.: „Teprve v zahraničí jsem se setkal s theologi, kteří žili stranou církve – nad tím jsem žasnul. Čistě akademická kariéra bohoslovce je sice zřejmě možná, ale pro mne popravdě podezřelá. ... Tak pro mne nebylo a není pochyb, že domovem theologie je církev.“

¹³²² Brilantní studii o poměrech ruských intelektuálů k církvi a církve k nim přináší Aléxander Meň v knize *Ruská náboženská filozofie*. Bratislava: Kalligram, 2005. Za zmínku stojí historický fakt, že tvoření ekumenického dialogu všech velkých církví se v novodobých dějinách datuje až do ekumenického shromáždění v Lundu v r. 1952. Teprve dvalet po Solovjovově smrti (tzn. v r. 1920!) posílá patriarchát v Konstantinopoli z podnětu thyatského arcibiskupa Germana list „Všem Kristovým církvím, ať jsou kdekoli“, čímž významně posouvá hranice jednání u Faith and Order. Poněkud pomalé zapojování pravoslavi, tím méně katolictví do ekumenického dialogu je důkazem, že role ruských intelektuálů při formování náboženských otázek byla spíše neutěšená a bez většího vlivu na církevní život.

¹³²³ Nepočítáme-li v to kratičké intermezzo z let 1920/1921, kdy ho nová bolševická vláda jmenovala profesorem filosofie, aby jej na počátku roku 1922 vyhostila ze země.

příležitost dostal až v Berlíně a Paříži.¹³²⁴ Solovjovovu akademickou dráhu provázely otřesy ještě mnohem větší, přičemž není vždy lehké rozhodnout, zda pramenily z důvodů ryze politických nebo vědeckých, tj. z nepochopení jeho výměru filosofie a teologie.¹³²⁵ Pro Berd'ajeva typické pojmy „svobody, otroctví ducha, zotročení vášněmi, zotročení lidskou snahou o dokonalost a lidskou nedokonalostí, zotročení světem a šablonovitým filosofickým a teologickým myšlením“ prošly odbornou diskuzí ve své většině až v cizojazyčných překladech a s podstatným časovým zpožděním, mnohdy až po Berd'ajevově smrti. Srovnáme-li např. anglický překlad knihy „*The Destiny of Man – The Ethics of Creativeness*“ s originálním textem „*О назначении человека - Этика творчества*“, vidíme, jak velkou práci musel vynaložit překladatel, aby udržel významovou živost některých složitějších ruských výrazů. U Vladimíra Solovjova je situace mnohem komplikovanější. Jak mnohokrát píše ve svých spisech, nezbylo mu než zavést do odborné teologie zcela nové pojmy, v některých případech pojmy znovu objevené a vzkříšené (boholidství, syzygie, jednota, krása jako *locus theologicus*, dobro, obrazotvornost ve víře, nadhmotný princip etc.). Zavedení těchto staronových etických kategorií klade na čtenáře nárok číst a rozumět těmto pojmům **nově**, což velmi příhodně komentuje Michelina Tenace slovy: „*Solovjova se doporučuje chápat Solovjovem*“.¹³²⁶

Ptáme-li se po jakési obecné teologické kompatibilitě a zároveň významové přitažlivosti pojmů obou ruských myslitelů, domnívám se, že nemůžeme věc rozhodnout konstatováním, že jsou s katolickou teologií slučitelné, s protestantskou teologií méně či nikoliv, nebo docela naopak. Kdybychom už chtěli poukázat na určitý problém a nesnáž při porozumění Berd'ajevovým, ale zvláště Solovjovovým textům, pak bychom mohli poukázat na minimální či těsnou hranici mezi jednotlivými obory (teologií, filosofií, spirituální teologií, u Berd'ajeva: teosofií), kterými se oba zabývali.¹³²⁷ V případě teologie kultury je však tato teologická kontextualita spíše výhodou, což se pozitivně projevuje jak u ruských autorů, tak např. u Alberta

¹³²⁴ Michelina Tenace připomíná Berd'ajevovo působení mezi „francouzskými personalisty mezi dvěma válkami“ a Solovjovovu úlohu „učitele“ „ruských intelektuálů v emigraci“ – Bulgakova, Berd'ajeva, Ivanova. Viz. TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov: Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 9.

¹³²⁵ Mám na mysli Solovjovovy problémy při obhajování doktorské disertace, vzdání se místa na universitě v Moskvě pro neshody s profesory a mnoho dalších těžkostí.

¹³²⁶ TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov: Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 19.

¹³²⁷ Shodují se s Michelinou Tenace, že se v osobě Vladimíra Solovjova jedná o „nesnáž, také však o půvab a bohatství“. Srov. TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov: Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Roma Refugium, 2000. s. 18-19.

Schweitzera a Paula Tillicha. Katolické verzi teologie kultury je blízký Solovjovův důraz na princip dobra a na jeho podoby: krásu, spravedlnost a pravdu. Protestantskému pojetí teologie kultury může být teologicky sympatická Berďajevova etika tvořivosti jako přijatelný způsob realizace pozemského řádu, a Solovjovovo trvání na lidské integraci, mající trojí rozměr: integraci personalistickou, integraci společnosti a integraci církve.¹³²⁸ K této sympatii můžeme bez obav přidružit ještě dobrou míru badatelské svobody obou autorů a do jisté míry také tvůrčí nezávislost, připomeneme-li ovšem pozitivní závislost obou na Bohu, ke kterému směřovali, v něj věřili a pro jeho slávu také tvořili.

Národní motivy „ruské duše“ ovlivňující tvorbu obou spisovatelů jsou tedy zřejmě jedinými prvky, které se mohou zdát křesťanskému etikovi západu poněkud neznámými a hůře srozumitelnými. Slovesné vyjádření myšlenky je typicky rozsáhlé, téměř vždy dubletní, pokud se přímo neopakuje v textu jako jediný nápěv pokaždé jiných slok. Solovjovova systematickosti myšlení a psaní stojí za nevídaným rozsahem jeho celoživotního díla, přičemž nelze vůbec říci, že by jeho dílo mělo tendenci čtenáře uspávat. Berďajev, jak se vyznal ve svém životopise,¹³²⁹ postupoval v psaní v přímé úměře k pokrokům, resp. pádům svého duchovního života. Zkušenost marxistického myslitele, kterým Berďajev v mládí nepochybně byl,¹³³⁰ je spolu s řečí tím národním motivem, který lze jen velmi těžko přenést na ostatní, zvláště na ne-ruské čtenáře a posluchače.¹³³¹ Berďajev a Solovjov žádným zásadním způsobem nepřekračují rozsah křesťanské etiky tak, aby mu nebylo všeobecně rozuměno. Nad jiné autory je u obou potřeba mimořádné myšlenkové koncentrace, jakož i vyvarování se ztráty historického kontextu jejich tvoření. Je třeba připomenout Solovjovovu velmi kvalitní znalost a obeznámenost s praktickými kroky a výsledky ekumenického dialogu pravoslavné církve se západními církvemi a také Berďajevův dokonalý přehled teologické a církevní situace své doby, zvláště na území ještě roztržitého Německa a stále ještě svobodné Francie. Oba autoři nemohou zastřít jistou podobnost skepse a negativismu s jejich současnými či doznívajícími dějinnými protipóly (Hegel, Nietzsche) německé filosofie

¹³²⁸ Srov. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic: Studies in Theological Style: lay style. Volume 3.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. s. 327

¹³²⁹ Viz. kapitolu 6. 2. „Nikolaj Berďajev a kultura jako zotročení, nebo naděje“.

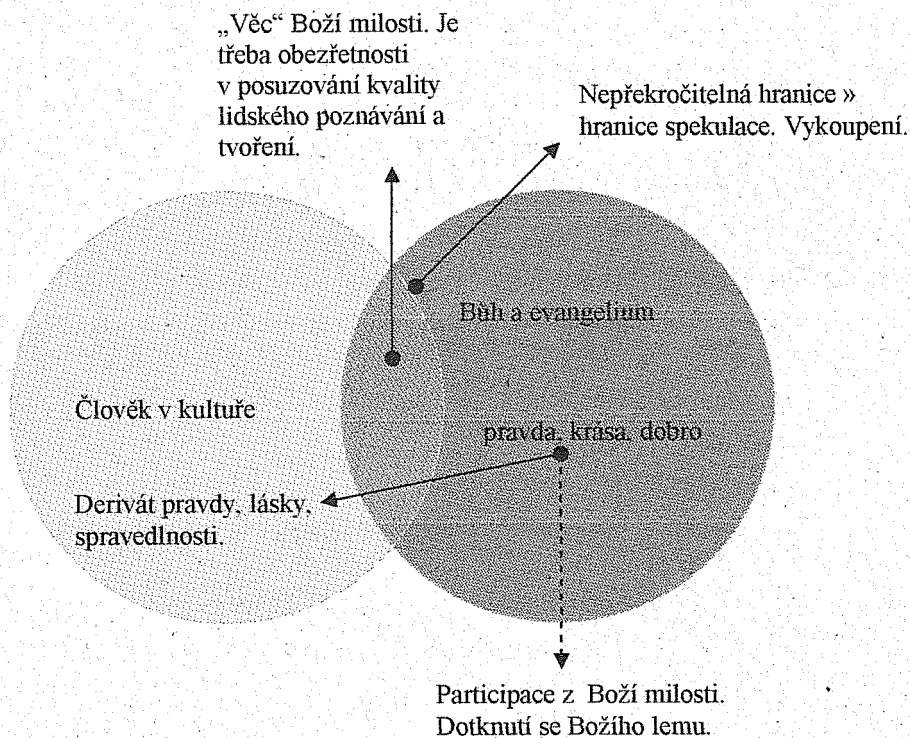
¹³³⁰ Ivo Pospíšil nazývá Berďajeva v předmluvě k jeho knize „Duše Ruska“ „legálním marxistou“. Srov. BERĎAJEV, Nikolaj. *Duše Ruska.* Brno: Petrov, 1992. s. 7.

¹³³¹ Dvě práce mající charakter takové „nepřenositelnosti“ jsou „Duše Ruska – 1915“ a „Prameny a smysl ruského komunismu – 1937“.

a teologie. Vladimír Solovjov je svojí konečnou životní etapou „panmongoloismu“ nejlepším příkladem této podobnosti, neřku-li shody. Nikolaj Berďajev vystupuje z kruhu negativisticky a individuálně orientovaného myšlení a svojí „tvůrčí etikou“ se téměř dokonale ztotožňuje se Schweitzerovou exhortací po etice optimismu a etice života.

7. Etické nároky na kulturu - model protestantský

Protestantský model kultury



Následující studie o třech protestantských bohoslovcích zabývajících se teologií kultury mají za cíl ukázat několikero rozdílných a v každém případě originálních přístupů ke kultuře a ozřejmit východiska jejich přemýšlení. Seřazení jednotlivých studií tak, jak jdou za sebou, není náhodné. Náhodný není ani výběr autorů.¹³³² Je mi

¹³³² Za zmínku stojí fakt, že autoři Jacques Maritain, J. B. Souček, Karl Barth, Paul Tillich, H. Richard Niebuhr, Dietrich Bonhoeffer, Jan Pavel II. či Nikolaj Berd'ajev, publikovali, mimo jiné, studie o kultuře téměř pod shodným názvem „Církev a svět“. K citovaným pasážím v textu přikládám uvedenou citaci z Berd'ajeva, dosud v této práci nepublikovanou. Viz. BERDYAEV, Nicolas. *The Church and the World*. In *Freedom and the Spirit*. London: The Centenary Press, 1944. s. 328n. Viz. BERDYAEV, Nicolas.

více než zřejmé, že by bylo možné připojit k níže jmenovaným další zástupce, kteří by představili ještě další a jiná východiska teologie kultury. Nezařazují jmenovitě do výběrových studií např. Brunnera, Troeltsche, Harnacka, Ritschla, a z českého evangelictví J. B. Součka a v neposlední řadě také J. L. Hromádku, ne z důvodu jakékoliv mé antipatie, nýbrž proto, abych zachoval rozumný rozsah své práce.¹³³³ Všichni citovaní autoři se ostatně objevují v celém obsahu, přičemž Brunner, Souček a Hromádka, jak je možno vidět, mně byli nejvěrnějšími průvodci při studiu a rozlušťování hledisek kulturního protestantismu ve světě i u nás. Z nich také budu vycházet při následném uvažování o protestantském pojetí kultury.

Studie lze rozdělit do dvou kategorií: 1) Albert Schweitzer a Paul Tillich jako představitelé universálního, lépe řečeno universalizujícího křesťanství, o němž jako o „apokatastasi“ velmi příhodně a moudře píše Jan Štefan¹³³⁴ a jež mně, teologicky i duchovně, rezonuje s přívětivější a ekumenicky orientovanou teologií katolickou. Je to patrné zvláště v podobném náhledu na některé body „abecedy kultury“ (např. kultura v Duchu, kultura a kult, kultura a mravnost, kultura jako klíč k pochopení lidského společenství). 2) H. Richard Niebuhr jako představitel ostrážitého vztahu ke kultuře, který, definuje kulturu ve vztahu k Božím slovu, odkrývá v této hlubině zcela nové přístupy, skrze něž je zachována důstojnost lidské osoby v řádu stvoření a při naplňování věcí časného řádu. Tak je velmi precizně promyšlen lidský vztah k Bohu jako absolutnímu dobru a dokonalému Tvůrci a Vykupiteli. Niebuhrovi vděčím také za jeho historickou analýzu teologie kultury. Domnívám se, že díky Tillichovým a Schweitzerovým nálezům o kultuře bude lépe patrný někdy nepřekonatelný, jindy mizející rozpor mezi východní teologií a protestantismem, ale také mezi konzervativní katolickou teologií a ostatními. Předně je však třeba nastínit hlavní body protestantského přístupu ke kultuře, přičemž se úmyslně dopouštím výběru a kladu důraz na pozitivní, tzn. aktivní, tvůrčí a pozitivně reformní stránku věci.

Christ and the World: reply to V. V. Rozanov. Zdroj:

http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1908_149_4.html.

¹³³³ Tématem pro samostatnou práci by bylo osvětlení vztahu ke kultuře našich českých Bratří, jak to ve své habilitační práci učinil Jindřich Halama. Viz. HALAMA, Jindřich. *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2003.

¹³³⁴ Viz. poznámky pod čarou k Paulu Tillichovi. Kapitola 7. 3. 1. „Náboženství, kultura a čas“ a citace Jana Štefana.

7. 1. Tvořím, neboť jsem milován a miluji – předmluva ke studii

Podstata kultury zobrazená v úvodních kapitolách odpovídá protestantskému pojetí více méně věrně. Kulturní imperativ, tzn. imperativ mravní a vitální, jak o nich hovoří José Ortega y Gasset, jsou však reformované teologii pojmy spíše podřadné, hrající v lidském životě sekundární úlohu. Nadřazeným pojmem, se kterým pracuje protestantská teologie *primo loco*, je **Boží slovo** a jeho nadřazená, vůdčí a jednotící role¹³³⁵ v křesťanském životě, v církvi i mimo ni. Kultura „jako svéprávný stvořitelství akt člověka“¹³³⁶ dostává v Součkově pojetí dvojitý význam: aktivitu tvůrčí a aktivitu přijímací. „Osvojení si kultury“ není myslitelné bez „tvůrčího zúčastnění“¹³³⁷ a „přijímání“ těch skutečností kultury, které vyžadují důkaz mravního souhlasu, nebo naopak mravního odmítnutí, není zase možné chápat jako pasivní smíření nebo jako slepé přijetí církevního nařízení. Chápeme-li toto „tvůrčí zúčastnění“ jako odpověď na základní otázky života, pak nejlepším zpodobením takového tázání je Brunnerovo tázání po bytí: „Co je vlastně skutečnost, Bůh či svět, Duch nebo materie, věci viditelné a neviditelné, časnost či věčnost?“¹³³⁸ Aťsi věřící člověk odpoví jakkoli (a musí si odpovědět pouze sám a sám za sebe!), přesto zůstane jeho vlastní kultura doménou, do níž přichází Boží slovo a kde ho také může nalézat. Kvalita tohoto místa není zanedbatelná, vytváří přímou úměrnost mezi světem (sekulárností) a podobou náboženského života (morálka, církve). Kultura a svět bez Boha (Božího slova, svátosti) je pro křesťanského člověka ve své podstatě nemožná. Již Bonhoeffer příkladně říká: „Hovořit o světě bez toho, abychom hovořili o Kristu, je čirá abstrakce.“¹³³⁹ Je to tedy „pouze“ Boží slovo, které ukládá lidskému tvoření limity, nebo naopak lidskému tvoření napomáhá v rozvoji? U Schweitzera tuto dimenzi Božího slova v kultuře nenalezneme. Paul Tillich věc nahlíží spíše universalisticky a H. Richard Niebuhr s touto tezí samozřejmě souhlasí v obojích podmínkách. Dietrich Bonhoeffer upozorňuje na tragické zapomnění skutečnosti „milostného, hřích odpouštějícího Božího slova“¹³⁴⁰ které je oním „nadřazeným pojmem“ nejen oblasti profánní, ale také oblasti

¹³³⁵ Srov. BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935. s. 368.

¹³³⁶ Viz. kapitolu I. 5. „Podstata kultury“.

¹³³⁷ SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 124.

¹³³⁸ BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 40.

¹³³⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2005. s. 68.

¹³⁴⁰ *Ibidem*. s. 114.

posvátné. Stejného názoru je i J. B. Souček, jemuž je Boží slovo „*soudem a hranicí lidského tvoření*“.¹³⁴¹

Přirozenou hranicí kulturního tvoření je podle Brunnera sama „autonomnost“ kultury, která se „*spravuje svými vlastními zákony*“.¹³⁴² Tyto zákonitosti mají být proniknuty (Brunner: impregnovány) „*étosem poslušnosti víry, a také z pozice víry má křesťan rozumět její (kulturní) relativní autonomii a rozlišovat její omezení*“.¹³⁴³ Omezenost kultury není ničím striktně negativním a snižujícím její hodnotu.¹³⁴⁴ Jde o danou realitu a přirozený vývoj, který není vývojem nahodilým, ale plně zapadajícím do struktury Božího časného řádu a jeho úradků. Na rozdíl od katolického a východního pojetí kultury (a umění) není jedním z impulsů tvůrčího konání **mravní impuls**, nýbrž (v relaci profánnosti a svatosti) „*duchovní impuls implantovaný v přirozenosti člověka*“.¹³⁴⁵ Brunner tím zodpovídá otázku z kapitoly „O kultuře a její ceně pro mravní jednání těch, kdo ji tvoří“, zda je kultura cenná pro mravnost jejích tvůrců, zvláště křesťanů. Ano, ale druhotně. Je-li ke kultuře člověk puzen vlastní přirozeností, pak nelze hovořit o mravnosti jednoznačně jako o prvku pozitivním, ale relativním: dokonalá mravnost neexistuje, tvoří i ne-mravný člověk.¹³⁴⁶ Přirozený impuls a úmysl tvořit charakterizuje Brunner jako něco, co člověk „*chce učinit a musí učinit*“.¹³⁴⁷ bez ohledu na to kým je a jaké je jeho společenské a církevní postavení. Tato zakódovaná schopnost se ovšem neaktivuje ve chvíli, kdy člověk nalezne přiměřený, dobrý a správný cíl a směr svého možného jednání, ale aktivuje se z **Božího popudu**, přináležejí výhradně účelnosti a dokonalosti Božího stvoření člověka.¹³⁴⁸ Komplexní vymezení toho, jak je člověk tvořivě omezen, spadá plně do zákonitosti¹³⁴⁹ „*Božího stvoření*“

¹³⁴¹ SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 125.

¹³⁴² BRUNNER, Emil. *The Divine Imperative*. Philadelphia: Westminster Press, 1947. s. 484.

¹³⁴³ Ibidem. s. 484.

¹³⁴⁴ Na pozadí dogmatické teologie nalezneme u Karla Bartha (teze č. 6) konstatování, že hranice lidského jednání jsou ustanoveny novou skutečností Božího vykoupění, jehož eschatologickou, stále přítomnou formou je samozřejmě živé Boží slovo. Viz. BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935. s. 381.

¹³⁴⁵ BRUNNER, Emil. *The Divine Imperative*. Philadelphia: Westminster Press, 1947. s. 484.

¹³⁴⁶ Srov. rekturu textů Nikolaje Berďajeva očima Dominika Pecky. Viz. PECKA, Dominik. *Moderní člověk a křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 1948. s. 253.: „Mezi tvořením a osobní dokonalostí vidí Berďajev tragický konflikt. Jinými slovy řečeno: síla, velebnost a genialita tvůrčího díla nejsou úměrní stupni dokonalosti dosažené člověkem. Básník může být velikým hříšníkem a klesnout velmi hluboko, ale v okamžiku básnické inspirace se pozvedá ze svého úpadku a překonává sám sebe.“

¹³⁴⁷ BRUNNER, Emil. *The Divine Imperative*. Philadelphia: Westminster Press, 1947. s. 484.

¹³⁴⁸ V tomto bodě se příliš neliší základní motivy Berďajevovy tvůrčí etiky od Brunnerových slov o „tvůrčím úmyslu“.

¹³⁴⁹ Srov. 1 Kor 14, 33.: „*Bůh není Bohem zmatku, nýbrž Bohem pokoje*“.

humanity (Divine creation of humanity)¹³⁵⁰ Rozvíjení lidství, tedy duchovních a rozumových schopností, je tím plnější a kvalitnější, čím více se vztahuje k tomu, jenž byl (je) na počátku původcem lidského rozumu, a na konci jej přijímá k sobě. **Kód** či klíč, jenž v člověku zapaluje jeho tvůrčí nezbytnost, je sice klíčem naprosto dokonalým a dobrým, ale takovým není dle protestantské tradice žádný člověk. Jak bude vidět na následujících studiích, od Schweitzera k H. R. Niebuhrovi, kolísá koncept teologie kultury od široké formy kulturní autonomie před Bohem, až k mylnému pojetí kultury v dimenzi lidské individuality jako přílišné „*abstrakce a neosobnosti*“¹³⁵¹ tzn. kultury bez náznaku služebnosti¹³⁵² a povinnosti vůči společnosti. Velmi přísně nahlíží otázku neosobnosti, resp. možnosti lidského zbožštění Emil Brunner. Za „*esenciální hřích kultury*“¹³⁵³ považuje **zabsolutnění individuálních lidských sil**. Zničení společenského života (kulturního i náboženského) má obyčejně na svědomí, jak praví Brunner, „*transformace abstraktně-intelektuálních celků* (abstract-intellectual entities) *do absolutna, do idolů*“¹³⁵⁴ Člověk se dělá Bohem. Tato rigorózní varianta kulturního zplanění není vlastní ani Tillichově kulturní theonomii, neoperuje s ní ani Schweitzerův křesťanský universalismus, a H. Richard Niebuhr se zaměřuje spíše na pozitivní výměr skutečné kultury v historických souvislostech jednotlivých křesťanských společenství a církví. Podle Brunnera je lidské zasažení hříchem takové a mravní deficiencie natolik hluboká, že křesťan „*nemůže tvořit křesťanskou kulturu... a dokonce ta kultura, kterou bude pomáhat tvořit, bude hříšná*“¹³⁵⁵ Podle mého čtení protestantských autorit teologie kultury není Brunnerův názor zásadně popírán, ale obvykle je mu nadřazena skutečnost daleko intenzivnější – Boží láska, která dovoluje člověku tvořit. Hledá se pozitivní přístup k věci.

Může-li vůbec člověk, je-li křesťanem, tvořit kulturu způsobem, který by nebyl chápán jako účast na bezbožnosti či **bezbožnost sama**, může tak, slovy Součkovými, činit pouze tehdy, „*když se Bůh v milosti svého slova přizná k uměleckému člověku*

¹³⁵⁰ BRUNNER, Emil. *The Divine Imperative*. Philadelphia: Westminster Press, 1947. s. 484.

¹³⁵¹ Ibidem. s. 486.

¹³⁵² Téma kultury jako služby či jako bohoslužby (Gottesdienst) nalézáme např. u W. Hermannu již na počátku 20. století. Viz. PREUL, Reiner. *Aspekte eines kulturprotestantischen Bildungsbegriffs*. In MÜLLER, Martin Hans. *Kulturprotestantismus: Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*. Gütersloh: Verlaghaus Gerd Mohn, 1992. s. 151.

¹³⁵³ BRUNNER, Emil. *The Divine Imperative*. Philadelphia: Westminster Press, 1947. s. 488.

¹³⁵⁴ Ibidem. s. 488.

¹³⁵⁵ Ibidem. s. 489.

v jeho tvůrčí svobodě...“¹³⁵⁶ Zvláště v teologii kultury Alberta Schweitzera a Paula Tillicha je zřetelná jakási **bezstarostnost** o mravní dimenzi lidského díla a tím větší starost o člověka v jeho slabosti, hříšnosti a sociální nerovnosti. Osvobození člověka Boží milostí uschopňuje „nejen“ k mravnímu životu, ale při pohledu na podstatu lidské tvorby také k tomu, aby člověk mohl „hledat a tvořit krásu, chodit po okraji transcendentna, po okraji propasti lidské existence...“¹³⁵⁷ Schweitzer ani Brunner neznají kulturu jako ryzí materiální produkt. „Kultura je“, píše Brunner, „životní formou (Lebensgestaltung) skrze duchovní impuls“.¹³⁵⁸ Kultura povstává všude tam, kde duch přetváří lidské úmysly do skutečného viditelného díla. J. L. Hromádkovi jsou taková díla z pohledu reformační teologie díly „života, všednosti, průměru, neklidu a zaprášenosti pozemské“.¹³⁵⁹ Tento vstup do všednosti, dříve neznatelný v katolické tradici, je dnes základním leitmotivem křesťanského kulturního života vůbec. Oproti tomu také protestantský důraz na život křesťana v sekularizovaném světě neznamena život ve světě proti-křesťanském, křesťanstvím nezasaženém a prostém mravnosti. Setrvávání v tomto „adoptovaném domově“ není tvůrčí, tím méně mravní participací či parazitováním na cizím, nýbrž participací na vlastním, dějinně podmíněném a teologicky a církevně rozrůzněném světě. Všeobecná kosmická úloha Boží inkarnace do světa má, jak správně smýšlí Hromádka, nejen „svůj soteriologický, nýbrž i mravně kulturní smysl“.¹³⁶⁰ (Znovu)objevování Boha a skrytých křesťanských (Božských, transcendentních) hodnot ve všech vztazích člověka ke světu i samotného světa k sobě je reformačním tématem par excellence. Dříve presentovaná teologie kultury z pera Jana Pavla II. je platným důkazem, že svět a kultura jsou ve své různosti povolány k odpovědnosti před Bohem jako součásti lidského mravního života v jeho vrcholech i nízkosti. Této představě plně odpovídá Brunnerovo vymezení člověka, „jenž je více než jeho kultura“.¹³⁶¹ „Kultura je“, píše Brunner, „prostředkem a nástrojem, nikoliv smyslem lidství“.¹³⁶² V kapitole „O paradoxech všemocné kultury“, stejně jako v Niebuhrovské studii a její části „Christ above Culture“ je poukázáno na Boha jsoucího zároveň zcela mimo kulturu, ale zároveň bytujícího uprostřed kultury. Domnívám se, že toto shodné „spojenectví“ Boha s člověkem má nezpochybnitelnou

¹³⁵⁶ SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 133.

¹³⁵⁷ Ibidem. s. 133.

¹³⁵⁸ BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 322.

¹³⁵⁹ HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 419.

¹³⁶⁰ Ibidem. s. 120.

¹³⁶¹ BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 326.

váhu jako jejich spojenectví duchovní. Extrémní chápání kultury jako samostatné substance,¹³⁶³ jejíž mohutnost se dá srovnávat např. s mohutností víry, vedlo jedny (Schweitzer) k ignoraci zažitých představ o kultuře a obnově kultury skrz nad-etické hodnoty, druhé (Brunner) k dalekosáhlým traktátům křesťanské antropologie, jejichž závěr byl v mnoha podobách stejný:¹³⁶⁴ kultura **nečiní** člověka člověkem, ale člověk vyplňuje (Tillich) pozemský prostor svým lidstvím.¹³⁶⁵

Shodným prvkem argumentace ve vztahu kultury a mravnosti je v následujících studiích „**Bůh – kritik lidského díla**“. U Schweitzera je tento (křesťanský) Bůh přítomen v synonymech nad-etična, universálna, obecné povinnosti a všelidské odpovědnosti. Zákaz zpodobení si modly a obrazu Hospodina (Ex 20, 4; Lv 26, 1; Deut 4, 15-19; 27, 15; Iz 40, 18-26; Řím 1, 23), završující se v lidském strachu z veškerého lidského (uměleckého) vyjádření je nepochybně respektován, ale není již výhradně zformován do strachu člověka před Hospodinem, nýbrž také do strachu (obavy) člověka před sebou samým. Co dokážu? Kam až zajde mé jednání? Příspěvek teologie ke kritice lidského díla má být, slovy Moltmannovými, „*vyhýbat se antropologii absolutna a totality*“,¹³⁶⁶ tzn. že je třeba přicházet s kritikou lidského jednání zaměřeného pouze na výkon a technickou účelnost, obehnanou zdí nespolečenskosti a příkré individuality. Dané omezenosti kultury stojí nikoliv v ostrém rozporu k **pravé kultuře**, kterou Karl Barth nazývá „*nebeským Jeruzalémem*“,¹³⁶⁷ nýbrž ukazují na kulturu jako na cestu za jednotou,¹³⁶⁸ kterou právě Barth neváhá nazvat „*jednotou duše a těla*“. ¹³⁶⁹ Křesťanská cesta za duchovní (mravní) jednotou, jak ji nalezneme např. u Bartha, není jako u Brunnera prostoupena „Brunnerovským“ leitmotivem totální lidské hříšnosti a z toho plynoucích konsekvencí. Barth, jak jen možno, zdůrazňuje nejen skutečnost lidské smrti

¹³⁶² BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 327.

¹³⁶³ Toto pojetí se objevuje např. u Paula Tillicha v okamžiku, kdy vysvětluje rozdíl mezi protestantským a katolickým chápáním kultury. Katolická substance se u Tillicha objevuje v synonymu „mnohodimenzionální jednota života“. V žádném případě jí ze strany Paula Tillicha nepatří okamžitě zavrnutí. Srov. TILLICH, Paul. *Systematic Theology III*. London: James Nisbet & Co., 1964. s. 7, 130, 260. V katolické reflexi se tomuto tématu věnuje např. Thomas Franklin O'Meara. Viz. O'MEARA, Thomas Franklin. *The Aesthetic Dimension in Theology*. In CAPPADONA, Apostolos Diane, ed. *Art, Creativity, and the Sacred*. New York: Crossroad, 1984. s. 206.

¹³⁶⁴ U Brunnera se tento závěr opakuje v nesčíslných formách v celé jeho práci *Christentum und Kultur*.

¹³⁶⁵ BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 327.

¹³⁶⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Mensch: Christliche Antropologie in den Konflikten der Gegenwart*. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1983. s. 155.

¹³⁶⁷ KUCHARZ, Thomas. *Theologen und ihre Dichter: Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1995. s. 119.

¹³⁶⁸ Srov. BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935. s. 368. „...co znamená kultura: úplnost, jednotu, celistvost...“

hříchem, ale také lidskou smrt spojenou se smrtí Vykupitele, což mu otevřelo nový život v milosti, který nežije sám v sobě, ale „ve společenství Kristově“.¹³⁷⁰ Hranice lidského tvoření **netřeba** vnímat jako **negativní věc**,¹³⁷¹ nýbrž jako reálné konstatování přirozeného a zároveň také nadpřirozeného stavu aktuální lidské existence. Člověk, ať je jaký je, nežije v inertním světě nějaké bezduché evoluce, nýbrž jak píše Barth, ve světě, jenž je „*theatrum gloriae Dei*“.¹³⁷² Tento nadpřirozený základ (*Grund*), po němž člověk chodí, však neslouží pouze k „dívání“. Nese v sobě jeden z důležitých mravních aspektů: je člověku výzvou, a co víc, podle Karla Bartha také „**zaslíbením**“¹³⁷³ toho, co bude muset učinit, čím se stane a **bude muset stát**. Kultura se tak nestává výhradně místem lidské duchovní či intelektuální emanace, místem rozletu lidského talentu, génia a sil, ale stává se, parafrázováno slovy Bonhoefferovými, obecnstvím duchovním a také tělesným¹³⁷⁴ - rodina, společenství, přátelství, práce, jež jsou předpokladem zdravého společenství lidí *en bloc*. Úvod 133. žalmu v sobě nese tuto protestantskou (evangelickou) výzvu celému světu: „*Jaké dobro, jaké blaho tam, kde bratři bydlí svorně!*“. Podobná konotace známá ze Sk 2, 44 a Žid 13, 1 má také na mysli společenství přichozích, kteří nepřicházejí ze své vůle žít „společenství Kristovo“, ale přicházejí žít společně život, jenž do tohoto společenstva patří a míří. Podobný názor projevuje Albert Schweitzer, jemuž je kultura obecnstvím nad-etickým, nad-náboženským, nad-církevním, tzn. prostým, na kost obnaženým setkáním myslících, věřících a milujících lidských bytostí. V kapitole „O člověku a jeho přesahu kultury“ je poukázáno na kulturu jako na něco, co i sám její tvůrce - člověk přesahuje; a to ne tím, že by kultura nebyla schopna vstřebat jeho duchovní a rozumovou mohutnost, nýbrž proto, že člověk je jako *imago Dei* natolik biologicky, spirituálně a mravně komplikovaný, že vměstnat jej do „umělé“ formy kulturního či uměleckého tvoření je zkrátka snahou odsouzenou k naprosté marnosti. Použité formy takového tvoření,

¹³⁶⁹ BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935. s. 368.

¹³⁷⁰ Ibidem. s. 378.

¹³⁷¹ Srov. KUCHARZ, Thomas. *Theologen und ihre Dichter: Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1995. s. 119-120.

¹³⁷² BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Versöhnung. Dritter Teil, erste Hälfte*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG., 1959. s. 155.

¹³⁷³ BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935. s. 373.: „V zorném úhlu Stvoření je kultura člověku prvotně daným zaslíbením (Verheißung) toho, co má (člověk) být.“

¹³⁷⁴ Srov. BONHOEFFER, Dietrich. *Život v obecnství*. Praha: Návrat domů, 2006. s. 20.: „Čisté duchovní obecnství je nejen nebezpečný, nýbrž také zcela nenormální jev. Kde neexistuje tělesně-rodinné obecnství nebo obecnství vážné práce, kde do duchovního obecnství nezasahuje všední život se všedními nároky na pracujícího člověka, tam je zapotřebí obzvláštní bdělosti a rozvahy.“

třebaže by si braly za vzor vrcholné formy křesťanské augustinovské estetiky, jsou ve finále jedním z pokusů o dobré dílo, ne však dobrým dílem samým.

Následující rozbor teologie kultury z pera tří představitelů protestantského bohosloví má ukázat, že základ jejich přemýšlení je radostně podobný uvažování katolických a pravoslavně orientovaných teologů bez toho, aby pro dosažení podobného stanoviska opouštěli draze získaná specifika svého reformačního přesvědčení. Na první pohled se objeví sdílená stanoviska o kultuře tam, kde jsem je netušil a kde je mohu, pro sebe poprvé, formulovat a interpretovat. Berďajevova ostražitost před perfekcionismem kulturního tvoření se velmi podobá některým Niebuhrovým tezím o kultuře, a tím spíše mluví shodným jazykem s Emilem Brunnerem, Ernstem Troeltschem či Karlem Barthem. Oproti tomu zaujmou Solovjovovy přímluvy za mravně dobrou společnost, které se velmi podobají katolickému pojetí křesťanské antropologie a Schweitzerovým tezím, završujícím se v exhortacích po naplňování lidské důstojnosti všech obyvatel země. Studie nestavím konfrontačně vůči předchozím kapitolám, neboť celou problematiku křesťanské teologie kultury nechápu v podobě nevysvětlitelných a unavujících kontradikcí, nýbrž optikou „jednoty v různosti“, jež výsostně v etické, mravní dimenzi lidského žití ukazuje jakéhokoliv člověka jako bytost, jehož rozhodnutí, úmysly a mravní jednání mohou mít svůj přirozený i nadpřirozený smysl. K jednotlivým autorům připojuji v poznámkách pod čarou stručná životopisná data a základní přehled literatury týkající se zvláště teologie kultury. K bibliografické citaci stěžejních děl přidávám odkazy na české studie v samostatných monografiích či v odborných člancích.

7. 2. Albert Schweitzer

Albert Schweitzer,¹³⁷⁵ protestantský teolog, lékař, hudebník a především Kristův služebník chudým, nemocným a bezmocným v Lambaréné, zanechal mimo jiné také významnou stopu v teologii kultury. Čtenář Schweitzerových spisů bývá od počátku nadšen úplně novou dimenzí etického rozvažování – **přesahem** (kontextualitou). Albert Schweitzer neformuluje etické teze pro to, aby je následně podrobil striktní theoretické kritice a posléze zařadil mezi thesaurus kabinetních kategorií. Schweitzerovská etika – tzn. **zvláště etika úcty k životu**, resp. k živému, má nepochybně své zakotvení v křesťanském chápání hodnoty, práva a spravedlnosti, ale prvotní kritika této etiky je svěřena **životu samému**, který ji, na základě svých pozitivních či negativních zkušeností také theoreticky zdůvodňuje, potažmo zplatňuje její vnitřní správnost a hodnotu. Sám Schweitzer píše jako jednu z prvních myšlenek o „etické podstatě kultury“ větu: „*Přirozené kulturní povědomí tedy existuje jen tam, kde se rozlišuje mezi tím, co je v kultuře podstatné a nepodstatné.*“¹³⁷⁶ Celé Schweitzerovo myšlení o kultuře

¹³⁷⁵ Albert Schweitzer – teolog, lékař, varhaník, služebník Kristův, samaritán. Narodil se 14. ledna r. 1875 v Kaisersbergu v Horním Alsasku (původně patřícímu Německu, později Francii) jako syn lutheránského pastora. Po studiu hry na klavír a varhany u předních evropských mistrů začal studovat filosofii a teologii na univerzitě ve Štrasburku, Berlíně a na pařížské Sorbonně. Po mnohých studijních peripetích, na které odkazují také Schweitzerovské biografie, obhájil doktorát filosofie (1899 Štrasburk) a doktorát teologie (1900 Štrasburk). Do roku 1905 byl profesorem teologie ve Štrasburku a vedoucím Teologického semináře sv. Tomáše tamtéž. Počínaje rokem 1905 začal studovat medicínu a v r. 1913 se stal doktorem lékařských věd. Na samém počátku svého lékařského studia oznamuje ve svých četných dopisech rodině a přátelům, že spojuje svou budoucnost pouze s praktickou službou potřebným, která však nemůže spočívat výhradně v teologii či filosofii. V roce 1912 se oženil s Helenou Bresslau (1879–1957), diplomovanou ošetrovatelkou. Ihned po studiu medicíny odjel do Lambaréné ve francouzském Kongu, dnes Gabonu (od 17. 8. 1960 vyhlášena samostatnost Gabonu), aby tam na břehu řeky Ogooué (Ogowe) založil nemocnici. Rok 1915 byl pro Schweitzera důležitý nejen novou prací v Africe, ale také pro jeho formulaci „Etiky úcty k životu“ (Reverence for Life, Ehrfurcht vor dem Leben, Respect de la vie, Rispetto per la vita), která se stala základní tezí jeho etického přemýšlení. Roku 1918 se vrací do Evropy a o 6 let později, roku 1924 odjíždí znovu do Lambaréné a přesunuje nemocnici na jiné místo. V roce 1928 je poctěn Goethovou cenou a v roce 1953 Nobelovou cenou za svoji „humanitární práci“. Zemřel 4. září 1964 v Lambaréné. Bibliografie v původních jazycích: 1) Zdroj:

<http://www.awionline.org/schweitzer/as-bib.htm>, 2) Zdroj: <http://www.schweitzer.org/english/aseind.htm>. **České překlady:** *Filosofie a ochrana zvířat*. Jaroslav Mastný, 1937. *Křesťanská sociální etika. Úpadek a nová výstavba kultury*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1964. *Nauka úcty k životu*. Praha: DharmaGaida. Praha: Kontinenty, 1993 a Praha: Supraphon, 1974. *Závod s časem. Texty z morální ekologie*. Praha: Torst, 1996. **Slovensky:** *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. **České studie o Albertu Schweitzerovi:** Vlastní životopis: SCHWEITZER, Albert. *Z mého života a díla*. Praha: Vyšehrad, 1974. WONDRAK, Eduard. *Albert Schweitzer*. Praha: Orbis, 1968. ONDRÁK, Eduard. *Albert Schweitzer a Lambaréné*. Praha: Globe, 1995. NEUENSCHWANDER, Ulrich. *Kazatel Albert Schweitzer*. Křesťanská revue r. 63, č. 9 (1996), s. 229-231. BALCAR, Josef. *Albert Schweitzer: člověk člověku bratrem*. Praha: Kalich, 1967. BALCAR, Josef. *Albert Schweitzer: lékař – misionář – Evropan v pralesi*. Praha, 1947. FIERZOVÁ, Olga. *Albert Schweitzer, doktor pralesa*. Společnost Československého Červeného kříže, 1933.

¹³⁷⁶ SCHWEITZER, Albert. *Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. München: Verlag C. H. Beck, 1960, s. 36.

je hledáním pravdy, odpovědnosti a na samém konci (jeho tématického přemýšlení i života) je také jasným vyznáním skutečné a podstatné lidské úlohy – ctít život a jemu sloužit. Teologicky jsou pro mne Schweitzerovy myšlenky o kultuře souhrnem jedinečného dědictví, ze kterého jsem čerpal při psaní své práce.

7.2. 1. Podstata kultury

Podstata kultury tkví prvotně ve vládě člověka. Tato vláda se uskutečňuje jak v dimenzi materiální, tzn. ve vládě člověka nad přírodními silami a hmotou,¹³⁷⁷ tak v dimenzi eticky (axiologicky) stěžejní, tzn. ve vládě **rozumu** nad lidskými silami a ve vládě **ducha**.¹³⁷⁸ Spíše než efektní a estetický výsledek kulturního a uměleckého tvoření upřednostňuje Schweitzer **skrytý** efekt lidského myšlení – původní myšlenku a její sílu,¹³⁷⁹ která - ačkoliv nemusí být nutně automaticky proměněna ve skutek - má vliv na „jinou přemýšlející sílu“. Tato etická síla, Schweitzerem na svou dobu velmi moderně nazývaná „**etická energie**“ (*die etische Energie*)¹³⁸⁰ se rozvíjí nejvíce tam, kde je materiální pokrok společnosti považován za méně podstatný, nikoliv však za nepodstatný. Rozvinutý materiální pokrok jednotlivých kultur nemůže zastínit to, co je jeho pravým opakem, totiž **střízlivé, jasné a jednoduché** vyjádření pravdy, se kterou, jak píše Schweitzer, „*se musíme vyrovnat*“.¹³⁸¹ Postupná ztráta „etické energie“ kultury má svůj paradoxní **důvod** v ohromných výsledcích lidských oborů, tzn. v emanaci lidských sil a ideálů, která je někdy téměř nadbytečná a život ničící.¹³⁸² Okamžité uspokojení těchto lidských potřeb v umění, stavitelství, hospodářství a průmyslu vytváří mylné přesvědčení o novém, resp. o tzv. novém a správném základu kultury, na kterém je třeba výhradně stavět do budoucna. Existují přece hmatatelné výsledky, pokrok či výrobky, o kterých se míní, že jsou dovedeny k dokonalosti. K čemu pak etika či její, jak říká Schweitzer, minimum? Albert Schweitzer poukazuje na dva fenomény, které k této etické devalvací vedly.

¹³⁷⁷ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 53.

¹³⁷⁸ Definičně se jedná o shodnou tezi s Vladimírem Solovjovem „mind over matter“.

¹³⁷⁹ Srov. Berd'ajevovu tezi o hodnotě prvotní tvůrčí myšlenky a hodnotě kulturního tvoření.

¹³⁸⁰ SCHWEITZER, Albert. *Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. München: Verlag C. H. Beck, 1960. s. 38.

¹³⁸¹ Ibidem. s. 36.

¹³⁸² Také v tomto případě je patrná téměř dokonalá shoda s myšlenkou Nikolaje Berd'ajeva o vyprochání prvotní tvůrčí myšlenky.

1) Jedná se o lidské pochybení v otázce duchovní a celospolečenské autority, kde je povinná úcta a vztah člověka k Bohu, jeho Slovu a církvi zaměňován za poslušnost autoritám kompetentním pouze relativně (stát, lidská společenství všeho druhu, nebo věda a její pokrok.). 2) Jde o problém percepce skutečnosti, kdy lidská psychika pod různými vlivy a také ze své dědičné dispozice transformuje vlivy okolní reality „se snižujícím se účinkem“.¹³⁸³ Objektivní skutečnosti a **hodnoty** jsou zaměňovány za věci subjektivní a relativní povahy, rozum ustupuje citu a člověk se snaží nalézt nikoliv duchovní smysl svého života a svého tvoření, nýbrž pro mnohost a dynamiku kulturních statků hledá jen jakési „*oduševnění pro nesmyslnost*“.¹³⁸⁴ Na transformaci okolní reality ve „snižujících se účincích“ má vliv subjektivní a velmi dynamicky se měnící dimenze lidské psychiky nebo okolní vlivy (estetické cítění, cit, soucit, lež, klam), jimž člověk přikládá nadbytečně velký nebo dokonce absolutní význam. V roztříštěnosti kulturní tvorby, zvláště moderní, není prvotní snahou nalézat a dosahovat určitou tvůrčí jednotu. Tato jednotu, kdyby měla být dosahována, má svůj zrcadlový protějšek v jednotě/integritě **mravní**. Chaotičnost kulturního tvoření proto Schweitzer situuje do oblasti „přírodního dění“, a snad i „za“ tuto oblast. V přírodě se věci přesto dějí jen zdánlivě nelogicky. Zatímco jejich „programová“ chaotičnost je vlastně obrazem dokonalého kódu Božího stvoření¹³⁸⁵ (a hříšnému člověku se jeví jako nedokonalost), nelze lidskou chaotičnost tvoření mít obecně za dokonalou s tím faktem, že její domnělá správnost je jen nedokonale projevna. Tuto tragédii rozšiřuje také mylné přesvědčení, že člověk zcela pochopil smysl dějin, a na základě této „znalosti“ dokáže fundovaně rozhodovat o přítomných i budoucích věcech. Proto je, ovšem mylně, možné označit za hodnotu také to, co díky lidské „historicko-filosofické reflexi“ vyhovuje aktuálním plánům a lidským tužbám.¹³⁸⁶ Zbožštění člověka a jeho tvoření jde v současné době tak daleko, že docela obrátilo vztah mezi realitou a duchovní dimenzí. Schweitzer dokazuje, že nezdravé formy kultury mají tendenci považovat materiální prvek kultury za **příčinu**

¹³⁸³ SCHWEITZER, Albert. *Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. München: Verlag C. H. Beck, 1960. s. 39

¹³⁸⁴ Ibidem. s. 39

¹³⁸⁵ Tuto dokonalost je možno slovy Theodora W. Adorna popsat: „Krása přírody záleží v tom, že se zdá říkat více, než je. Viz ADORNO, Theodor W. *Estetická teorie*. Praha: Panglos, 1997. s. 107.

¹³⁸⁶ Albert Schweitzer činí v této situaci velmi precizní rozbor úpadku kultury a kulturních ideálů, přičemž důrazně upozorňuje na skutečnost, že jediná „kulturní“ idea, která tak rasantně úpadku nepodléhá, byla a je „národní idea“. Ta, žijíc jen a pouze ve své časně aktuálnosti, se stává středobodem lidské aktivity, a také proto je obvykle příčinnou zjednodušených politických představ a následných činů. Tento středobod je považován za centrum všech duchovních a mravních hodnot, a tak je k němu vzhlíženo v podstatě jako k základu a příčině veškeré kultury. Na „nepřenositelnost“ národních kulturních motivů v ruském kontextu upozorňují v kapitole 6. 4. „Nepřenositelnost národních motivů: historicko-metodický exkurz“.

duchovních hodnot. Znamená to, jak píše Schweitzer, že „*duchovně hodnotné se může dosáhnout jako výsledek působení reality.*“¹³⁸⁷ Tento vnitřní pocit jakési proletářské a mesiášské moci, kterou lze objevit u kulturních národů mnoha staletí, nazývá Schweitzer výstižně **nekulturou**.¹³⁸⁸ Podstatou kultury proto není Schweitzerovi nic jiného, než skrze ducha vytvářet nové poměry a novou strukturu kulturního prostředí, a tím se navracet ke kultuře životné a pravé.

Albert Schweitzer si pokládá otázku, jak může být etika účastna obnovy kultury bez toho, aniž by se dramaticky nepotácela mezi optimismem a pesimismem a nemusela nabízet efektní, ale extrémní řešení. Zde je patrný jeho výrazný ekumenický duch, resp. společná báze etického (náboženského) uvažování spolu s katolicismem a také s Vladimírem Solovjovem. Je věcí absolutně nutnou, aby se kulturní obnova a nové tvoření dělo v hodnotách, které už existují. Hodnotám je třeba vrátit jejich „*vážnost, konfrontovat je s aktuální skutečností, učinit opotřebované neopotřebovaným, znovu objevit sílu přesvědčivosti duchovních hodnot, a tím i původní obsah pravdy.*“¹³⁸⁹ Slovem, je třeba hodnoty aktualizovat a nalézt způsob jejich živé inkulturace.¹³⁹⁰ Toto vše se musí dít samozřejmě nenásilně, nerevolučně, Schweitzerovými slovy: „*ohromná revoluce bez revolučních činů.*“¹³⁹¹ Kulturní práce (kulturní život) je povinována etice zvláště naplněním požadavku individuální lidské odpovědnosti. „*Etické*“, praví Schweitzer, „*se však uskutečňuje jen v jednotlivcích.*“¹³⁹² Pouze souhrn těchto jednotlivin tvoří **obecno** a také naplňuje pověstný Kierkegaardův princip etické obecnosti a jejího překračování. Na kulturu není možno hledět pouze jako na výsledek lidských empirických zkušeností, a z této zkušenosti si stanovit ideály. Ostatně Albert Schweitzer považoval toto „zbožštění“ skutečnosti za „*řícení se vozíku z kopce dolů.*“¹³⁹³ Je třeba se obracet k Duchu, který může člověku ukázat cestu ke kultuře, dát mu víru v možný, správný a smysluplný pokrok, propůjčit sílu **naděje** a odvrhnout vlastní klid a pokoj spočívající v rezignaci.¹³⁹⁴

¹³⁸⁷ SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 49.

¹³⁸⁸ Srov. kapitolu I. 4. „Kultúra a ne/kultúra“.

¹³⁸⁹ SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 54–55.

¹³⁹⁰ Srov. kapitoly 2. 1. 2. (b) „Kultúra je pozvedáním starého“; 3. 1. 2. „Aktualizace - ovládání hodnot“ a oddíl IV.

¹³⁹¹ SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 59.

¹³⁹² Ibidem. s. 59.

¹³⁹³ Ibidem. s. 37.

¹³⁹⁴ Ibidem. s. 62–63.

7.2.2. Kultura a svetonázor

Tvořitelské lidské kulturní úsilí se u Schweitzera kryje s odpovědným životem vůči společnosti a také s kvalitou života v jeho duchovní dimenzi. Nad jiné je Schweitzer „náchylný“ (ovšem pozitivně) oceňovat kvalitu ducha zvláště u těch, kdo rozhodují o povaze a podobě té které doby v její politické a hospodářské dimenzi. Používaje příměr vojenských důstojnických hodností, vidí v každém člověku jakéhosi „styčného důstojníka“, jehož tvůrčí, ryze lidská společenská úloha je nezastupitelná.¹³⁹⁵ Tyto rozličné lidské úkoly mají samozřejmě svůj dosah a mnoho konsekvencí. Nejen že stojí za vnější podobou sociálních a kulturních fenoménů a institucí, ale také reprezentují základní směr, kvalitu a intenzitu, kudy se ubírají dějiny národů a států, jinými slovy, reprezentují svetonázor. Formují každodenní realitu a strukturu kulturní společnosti, do které se inkarnuje Boží Syn.¹³⁹⁶ Pokrok, či naopak dekadence jednotlivých společností pak je tím větší (nebo menší), čím je struktura (co do pravdy, dobra, krásy, spravedlnosti a lidskosti) společnosti propracovanější, nebo zuboženější. Slovy Igora Kišše je nezbytné: „*Uskutočnit' logosovské princípy, na základe ktorých bol svet stvorený, je cieľom dejín, to je ich telos.*“¹³⁹⁷ Spolutvořitelské úsilí člověka s Bohem při rozvíjení věcí časného řádu charakterizuje Schweitzer jako souhru hudebníka s nástrojem. Danost, resp. „dobro“ nástroje může člověk buďto následovat, nebo jej usurpovat. Idea lidské myšlenky, která má vést ke tvůření a znovu zhodnocení omšelých hodnot, musí být výsostně ideou **optimistickou**¹³⁹⁸ a **etickou**. Tuto základní vlastnost etiky – **optimismus**, je třeba připomínat jak „světu“, tak i ryzí křesťanské etice a církvím. Právem zastává Schweitzer myšlenku, že optimismus, tedy kladný etický vztah k životu,¹³⁹⁹ stojí za možností dovršení (duchovní, mravní) lidské osobnosti. **Rozšiřování hranic etiky**¹⁴⁰⁰ je proto možné pouze tam, kde existuje **reálný kladný**

¹³⁹⁵ Srov. SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 65.: „Myslitelé jsou důstojníci generálního štábu...“ „Ti, kteří hrají úlohu ve veřejném životě, jsou poddůstojníci.“

¹³⁹⁶ Na téma inkarnace Božího Syna–Logosu do kultury velmi precizně poukazuje Igor Kišš. Srov. KIŠŠ, Igor. *Sociálna etika*, 2006. Zdroj: http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Systematicka_teologia.htm. s. 272.: „Keďže Logos-Kristus je Pánom aj nad kultúrou, lebo všetko bolo v ňom stvorené, kresťan sa nemá od kultúry a od sveta odvracať a uzatvárať sa len do geta vlastnej zbožnosti.“

¹³⁹⁷ Ibidem. s. 271.

¹³⁹⁸ Srov. Schweitzerův pohled na optimismus renesance a novověku. SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 166n.

¹³⁹⁹ Srov. SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 117.: „Pesimismus je degradovaná vůle k životu.“

¹⁴⁰⁰ Srov. kapitolu 5. 3. „Kritika: horac caniculac čítankového ideálu“.

vztah člověka ke světu¹⁴⁰¹ a k životu.¹⁴⁰² Domnívám se, že tato myšlenka patří mezi to nejlepší, co Albert Schweitzer o etice a kultuře napsal.¹⁴⁰³

7. 2. 3. Krize kultury a její duchovní příčiny

Ovlivněn světovými válkami, vojenskými konflikty pramenícími v Evropě, ale zuřícími také mimo ni a všeobecnou světovou hospodářskou krizí, nalézá Albert Schweitzer pro popis úpadku kultury jednu hlavní myšlenku: „*Osudem naší kultury je, že se vyvinula o mnoho silněji materiálně než duchovně. ... Přecenili jsme její materiální výdobytky a neuvědomili jsme si dostatečným způsobem význam duchovního.*“¹⁴⁰⁴ Jak jsme mohli vidět, Schweitzerovy argumenty pocházejí jak z křesťanské etiky konkrétní, tak i z etiky filosofické. Jeho pojetí kultury postrádá „čítankový katolický ideál“, na druhou stranu je však náchylné k přílišnému zjednodušování, a to někdy až na hranice utopie.¹⁴⁰⁵ Mám za to, že toto zjednodušení však není jádrem Schweitzerových nedomyšlených tezí, ale padá spíše na vrub obecné lidské rezervovanosti k trvalému pohlížení „za obzor“ tajemného, rezervovanosti k velkorysým plánům a uskutečněním.¹⁴⁰⁶ Důležitá myšlenka spočívá v odhalení časové nesouslednosti mravního a kulturního úpadku. Tkví ve dvou oblastech.

1) I když materiálně-technická dimenze kultury vychází v tom nejlepším případě z duchovních hodnot, převedení (implementace) těchto hodnot ve skutečnost nabírá velké zpoždění. A jelikož je tato transformace ideálů ve skutečnost¹⁴⁰⁷ hybným momentem celé kultury, pozdní odhalení této časové nesouslednosti má dalekosáhlé důsledky. 2) Duchovní navigace kultury¹⁴⁰⁸ není člověkem opomíjena, ale její vnitřní

¹⁴⁰¹ Pokud jsem Alberta Schweitzera četl pozorně a pečlivě a porozuměl mu, domnívám se, že by naopak on rozuměl a souhlasil s mojí tezí o „pozemské svátosti proměny společnosti i jednotlivých forem kultury“, kterou jsem přednesl v kapitole 2. 1. 10. (i) „O kultuře jako pozemské svátosti proměny společnosti“.

¹⁴⁰² SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 73.

¹⁴⁰³ Na podobném argumentu je založena má kritika „čítankového ideálu“ vztahu některých katolických teologů ke kultuře.

¹⁴⁰⁴ SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 103.

¹⁴⁰⁵ To jen dokládá podobnost Schweitzerova myšlení s myšlením Vladimíra Solovjova, zvláště pak v obapolném zaměření kultury k hledání mravní jednoty.

¹⁴⁰⁶ Schweitzer svým Lambaréné a navzdory drtivé kritice jeho nejbližších, přátel teologů a dokonce profesorů z lékařské fakulty dokázal, že hledět za obzor tajemství a snít při tom, se vyplatí. I v této chvíli čekal na Boží milosrdenství a poželání: snad pro svoji velkorysost se jej dočkal.

¹⁴⁰⁷ Srov. kapitolu 2. 1. 12. (k) „Kultúra jako součást konceptu věčného života nepozbývá svých hodnot“.

¹⁴⁰⁸ Viz. SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 103.: „Fakta nás poučují velmi tvrdou řečí, že kultura, která se rozvíjí jen po materiální stránce, a ne v odpovídající

náročnost a požadavek všelidské odpovědnosti se člověku nelíbí natolik, že skrze revoluční zásah zpřetrhá časovou souvislost mezi duchovním a materiálním prvkem kultury. Vznikají problémy. V obou případech je složité, ne-li nemožné udržet si opravdový živý kontakt s okolní skutečností a dešifrovat poničené dědictví myšlenkové a duchovní tradice. Ta se vzdaluje (v případě prvním); nebo se rychle mění a mizí (v druhém případě) jak v projevu **materiálním** (hospodářské krize, změna politických poměrů a systémů, úpadek vzdělanosti), tak také v projevu **jazykového vyjadřování**¹⁴⁰⁹ a s ním souvisejících nedorozumění. Postupná aktualizace kulturních hodnot včetně inkulturace Božího Slova dostává povážlivé trhliny. Jak jim předcházet? Schweitzer klade důraz na duchovní i materiální **samostatnost**, která je jakousi relativní podmínkou lidské svobody. Přísná organizovanost společenského a hospodářského života či institucí zasahujících do intimity každodenního žití omezuje člověka v tom, aby se stával a stal „*osobností*“.¹⁴¹⁰ Správnost a „dobro“ společenských omezení (které Schweitzer nepopírá) mají svůj smysl pouze tehdy, pomáhají-li kulturně k „*zdokonalování jednotlivce i celku*“.¹⁴¹¹ Jedinou možností, jak takovým pádům předcházet, je odklon od víry v imanentní pokrok viditelný ve faktech, a příklon k duchovním hodnotám a promyšlení rozumových ideálů a jednání podle nich.

Aktivní vztah člověka při hledání optimistické etiky, tzn. hledání a uskutečňování vůle k životu, vede Schweitzera k důležitému prohlášení: „*Etika a estetika nejsou žádné vědy. ... Vědou jsou jen dějiny etiky, a to jen potud, pokud vůbec mohou být dějiny duchovního života vědecké. ... Neexistuje tedy vědecká, ale jen myslící etika.*“¹⁴¹² Není totiž možné, jak se domnívá doktor z Lambaréné, aby se o věcech – dobru, pravdě a lásce, které hýbají lidským nitrem, hovořilo výhradně akademicky a učeně. Myšlení o etice zpravidla nestojí za rozšířením etiky ve světě, míní Schweitzer.¹⁴¹³ Právě „myšlení

míře i po stránce duchovní, podobá se lodi s defektním navigačním zařízením, která se nedá ovládat a čím dál rychleji se řítí do katastrofy.“

¹⁴⁰⁹ O smyslu a důležitosti jazyka církve a jazyka kultury (světa) hovoří s velkou mírou přesvědčivosti Athanasios (Thanasis) N. PAPATHANASIOU ve své knize *Future, the Background of History. Essay on Church Mission in an Age of Globalization*. Montreal: Alexander Press, 2005. Upozorňuje na mylné oddělování církve od světa, jako by šlo o dvě rozdílné „ontologické“ substance – jedna, církev, pocházející z „dobra“, druhá, svět, pocházející ze „zla“. Snad nejlépe o dané věci hovoří Papathanasiouova slova (s. 27.): „A proto můžeme říci, že církev je částí světa, která již odpověděla na Boží pozvání. Ostatní část stále ještě odolává tomuto pozvání a stále ještě nenalezla svou cestu do církve.“ Albert Schweitzer by taková slova jen přivítal.

¹⁴¹⁰ SCHWEITZER, Albert. *Kultura a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 106.

¹⁴¹¹ Ibidem. s. 106.

¹⁴¹² Ibidem. s. 122–123.

¹⁴¹³ Ibidem. s. 123.

o etice“, které bylo přece vlastní nesčíslným osobnostem duchovního a intelektuálního života,¹⁴¹⁴ má šanci rozšířit hranice etična jen tehdy, nabídne-li také **metodu a způsob**, jak své vlastní hodnoty přetlumočit a předat kultuře jako vhodný a dobrý nástroj. Životní a myšlenková negace Hegelova či Nietzscheova dokazuje, že se podobný záměr nemusí nutně podařit. Pravdou ovšem je, že člověk poznamenaný hříchem spíše balancuje mezi hledáním optimismu a zdůvodňováním negace, takže i skrze negativní myšlenky prosvítá naděje o životě a jeho smyslu. Albert Schweitzer je snad největším obhájcem etické odpovědnosti všech lidí. Záběr jeho ideálů a programu teologie kultury se velmi podobá učení katolické teologie, ale je to Schweitzer, kdo konstatuje, že lidské zaměření se k obecnému dobru musí být provždy **obecně lidské** a jak jen možno universální – bez výhrad, bez „ale“, pouze s odpovědným „ano, ano; ne, ne“, musí být rovné, rovnoprávné a rovnocenně považované, nabízí-li nezpochybnitelnou hodnotu.¹⁴¹⁵ Jedině **konfrontace se skutečností**, o níž hovoří Schweitzer tak často, má alespoň nějakou jistotu, aby se člověk vyhnul „*etické bezmyšlenkovosti a etickým frázím*“.¹⁴¹⁶ Tato konfrontace je o to cennější, že se člověk musí pohybovat v prostředí, které není výhradně ani optimistické, ani pesimistické, a svojí osobní konfrontací musí optimistické etice pomoci na povrch, vysvobodit ji z „*trvalé utlumenosti*“.¹⁴¹⁷ Schweitzer činí pevnou spojnicí mezi 1) člověkem a tím, co „*znamená ve světě a co chce učinit ze svého života*“, a 2) „*mezi kulturou, její obnovou, pravdivostí, živostí a jejím zdokonalováním*“.¹⁴¹⁸ Pohled na souvislost degenerace mravního života s degenerací duchovního i materiálního prvku kultury má stát u počátku přemýšlení, jak krizi kultury odvrátit.

¹⁴¹⁴ Schweitzer vypočítává jen ty nejznámější: Lao-c', Konfucius, Budha, Zarathustra, Ámos, Izaiáš, Sókrates, Platón, Aristotelés, Epikuros, stoici, Ježíš, sv. Pavel, myslitelé renesance, osvícenství, racionalismu, Locke, Shaftesbury; Hume, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche a ostatní. Viz. SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 123.

¹⁴¹⁵ Srov. kapitolu 5. 3. „Kritika: horae caniculae čítankového ideálu“ a tezi o obecné platnosti rozšiřování hranic etična všemi lidmi, nikoliv pouze určeným či izolovaným společenstvím vyvolených.

¹⁴¹⁶ SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 128.

¹⁴¹⁷ Ibidem. s. 114.

¹⁴¹⁸ Ibidem. s. 111.

7. 2. 4. Etika oddanosti a etika sebezdokonalování

Když Albert Schweitzer přehlédl a zvážil základní etické motivy jednotlivých historických epoch (od helénské filosofie k Nietzschevskému nihilismu),¹⁴¹⁹ musel také nabídnout vlastní představu o tom, kde vzít onu „etickou energii“, která by kulturu dovedla k optimistické etice a jejím projevům. Nabídl etiku sebezdokonalování. Zaměřil etiku od člověka k člověku a od člověka ke všemu stvoření, obnažil ji na samou podstatu a prohlásil, že: „*Etika zdokonalování je naproti tomu něčím universálním. Má co dočinění s chováním člověka vůči světu.*“¹⁴²⁰ Orientace této etiky na člověka Schweitzerovi neplyne např. z obecných požadavků křesťanské morálky, exhortací Písma či samotného Ježíše (!), nebo z etických norem jiného náboženství. Vyplývá mu z obecné orientace na samotný Život.¹⁴²¹ Aby se vyhnul Kantovu a do jisté míry i katolickému názoru o výlučném antropocentrismu, že se etika týká pouze člověka, sepsal kulturu s životem v jeho nejširším slova smyslu. Roztříštil tím lidské síly a směr jejich orientace a v určitém slova smyslu změnil pohled na výlučnou hodnotu a důstojnost lidské bytosti. Z takové orientace však plyne řada významných požadavků na úpravu práv a změnu sociálního rozměru společnosti, včetně nového výměru lidské odpovědnosti a povinnosti vůči světu a zvláště přírodě. „Zprostil“ člověka pouhých citů, něžnosti, gest či graciósní dobrosrdečnosti vůči tomu, co není a ani nemůže být člověkem, ale zároveň jej zavázal k hluboké oddanosti a úctě vůči všemu, v čem život sídlí. Tuto oddanost nazval výstižně „*oddaností kosmickou*“.¹⁴²² Defekty a dějinné poklesky této oddanosti¹⁴²³ mají své kořeny v izolovaném pohledu na člověka jako na abstraktum, místo aby se na něj hledělo jako na vzácné individuum, jemuž Schweitzer snad v podivení nad obecnou „Tomášovskou nevírou“ říká skutečné bytí. Kosmická

¹⁴¹⁹ I jen obrysová studie o těchto Schweitzerových závěrech přesahuje prostor vyhrazený mojí práci. Důkladná reлектura těchto myšlenek by vyžadovala práci samostatnou, řekl bych dokonce práci badatelského teamu.

¹⁴²⁰ SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 337.

¹⁴²¹ Optimistická etika orientovaná na život ve všech jeho formách vyplývá Schweitzerovi z reálné skutečnosti utrpení celého stvoření, z bolesti všeho živého a poničení neživého - přírody. Schweitzerovskou řečí hovoří Henryk Paprocki o přírodě, která „pádem člověka mimovolně upadla do otroctví zla“. Tato „mimovolnost“, resp. nespravedlnost je základním impulsem pro rozšíření etického rozsahu na stvoření v celé jeho šíři. Viz. PAPROCKI, Henryk. *Bude spasen pouze člověk?* In Křesťanská revue LXVII, 1/2000. s. 5-8.

¹⁴²² SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 340.

¹⁴²³ V kontextu svého uvažování však Schweitzer míní spíše defekty moderní doby, která se k oné „kosmické oddanosti“ teprve rozhoduje. Předchozí doby měly také své defekty, ale nikoliv ve vztahu ke „kosmické oddanosti vůči životu“, ale výhradně vůči člověku, tzn. vůči jeho postavení, důstojnosti, svobodě (otroctví), rase, přesvědčení a sexualitě.

VIII.

8. Závěr: Tři jsou, a přece jedno

„Hrubý zásah do integrity bytí“ započal úvod této práce. Stál za rozbitím teologické pohody, která si teologie kultury buďto již nevšímala, nebo všímala jen okrajově, či spíše v jejích nedosažitelných nadpozemských podobách, nebo naopak v dimenzi sociologické či křesťanské antropologie. Původní koncept práce byl jasný: nastínit podstatu křesťanského pojetí kultury, resp. pojetí „světa“ a nastínit a obhájit smysluplnou abecedu kultury, jejíž jednotlivé litery by charakterizovaly současný teologický zájem o kulturu a také zájem konkrétních křesťanských věřících. V dalším sledu přišla identifikace kultury s hodnotou, její aktivní rozměr „pohybu“, inkulturační fenomén a neposledně její sociální rozměr a sféra křesťanské svobody, representovaná jejím ruským pojetím a také protestantským, stále živým myšlením o svobodě ve společnosti, kultuře a světovém řádu vůbec. Před jednotlivými studii o teologii kultury z pera tří hlavních bohosloveckých škol jsem předeslal exkurz o významu hry v kultuře, zvláště v jejím prvotním tvůrčím procesu. Na vážnosti tohoto tématu trvám již proto, že jde o spojení na první pohled nespojitelného: vnější anarchičnosti tvoření a prvku humoru spolu s výsostnou důstojností Boha, který je příkladem a vzorem podivuhodného abundantního tvoření, jemuž se člověk buďto obdivuje, nebo které nemůže nebo nechce pochopit. Ve hře jde také o důstojnost člověka, ať uvědomovanou, či neuvědomovanou; a právě na nezbytném vztahu radostné hry, resp. radostného hravého tvoření a lidské důstojnosti dokládám, jak je těžké, ne-li nemožné mravně hodnotit jednotlivé izolované lidské konání z perspektivy rigorózní morality, která se neodvažuje, jak by řekl Albert Schweitzer, „nadetického přesahu“.

Domnívám se, že křesťanská teologie kultury nemá zbytí, než pohlížet na předmět svého zájmu spíše idealisticky, s Paulem Tillichem bychom mohli říci „universalisticky“. Jaký je důvod tohoto počínání? Jelikož křesťanská etika musí brát v úvahu *realissimum* nikoliv pouze hmatatelně pozemské, ale naopak *realissimum* poznávané a chápané z pohledu a rozboru Zjevení, tj. také z naslouchání Božímu slovu, nemá na výběr než poměřovat skutečnost lidského tvoření, resp. skutečnost utvořeného díla s požadavky, které na člověka – *sub specie aeternitatis* – klade samotný Bůh. Nelze

¹⁶⁵⁰ V motivech přísně náboženských, kultovních, liturgických, spirituálních.

oddanost je silně spjata s mystikou.¹⁴²⁴ Mystice¹⁴²⁵ je u Schweitzera potřebí rozumět jako duchovnímu přesahu z danosti v nekonečném bytí k danosti vnitřní, duchovní.¹⁴²⁶ První danost spočívající v nekonečném bytí a jeho eschatonu, je pro Schweitzera daností přirozenou, o níž nelze spekulovat. Druhá danost – etika spjatá s osudem mystiky, tzn. rozplynutí se v Bohu a absolutnu, musí být mystikou etického rozměru. V opačném případě jde o mystiku, které Schweitzer říká „mystika bráhmanská“, jež spočívá na „*existenci nekonečného bytí v konečném bytí*“,¹⁴²⁷ což ve své podstatě není nic jiného než omezená, nekřesťanská forma mystiky coby duchovního tréninku, jímž se odlišují ode všech ostatních tzv. „obyčejných“ neduchovních lidí. Mystika nesmí být eticky chladná a pasivní. Má-li kultura do takové mystiky - absolutna vstoupit, musí tak učinit skrze aktivní přístup člověka a jeho tvůrčí služebné dílo. Jedna druhou nesmí pohltit, třebaže si mystika činí nárok být nadetickou.¹⁴²⁸ U mystiky záleží na jejím vnitřním opravdovém obsahu, nikoliv na tom, jak „eticky“ se tváří nebo co vyhlašuje.¹⁴²⁹ Mystika je kalichem květu, etika jejím květem.¹⁴³⁰ Oddanost člověka kultuře, stejně ale oddanost náboženství, Bohu nebo Ježíši Kristu musí jednou provždy pramenit z úcty ke správnému protějšku, tzn. ke kultuře, stejně k náboženství, Bohu nebo Ježíši Kristu. Vztah takové oddanosti mají být vztahem logickým, rovnocenným a smysluplným, tzn. milovat Boha pro Boha, nikoliv např. z náboženské povinnosti nebo z náboženských projevů kulturního života či umění. Vrchol lidské oddanosti tkví v etice úcty k životu.¹⁴³¹

¹⁴²⁴ U Schweitzera bychom v tématu teologie kultury jen velmi těžko našli doslovnou inspiraci Ježíšem. I to je důvodem, proč se Schweitzer stal méně pochopitelným katolické teologii, a nebyl „dost“ reformačně založený pro protestantskou teologii evropského charakteru.

¹⁴²⁵ Podrobnou studii o mystice lze nalézt v: Albert SCHWEITZER, *Kulturphilosophie I. 2*, zvláště strana 238n.

¹⁴²⁶ SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 343.

¹⁴²⁷ *Ibidem*. s. 344.

¹⁴²⁸ Schweitzerova myšlenka o „nadetické etice“ je na první pohled stejně nepochopitelná jako Komenského křesťanská náprava světa, zvaná „humanizace světa“. Komenský byl vláčen pro „výměnu“ křesťanství za humanismus“, ale čas dal za pravdu Komenskému, který kulturu formulovanou výhradně úzce nábožensky nepovažoval za spiritus movens možné nápravy světa. Má Schweitzerova myšlenka naději být stejně účinná jako Komenského exhortace? K tomuto srov. vynikající studii Igora KISŠE. *Křestania a kultúra*. In *Křestianská revue* 66, č. 3 (1999). s. 35–37.

¹⁴²⁹ Zde je vidět snad nejdůležitější vlastnost Alberta Schweitzera – touha po čisté pravdě v sobě i po pravdě mimo mne.

¹⁴³⁰ SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 346.

¹⁴³¹ Úcta k životu se u Schweitzera prolíná ve dvou rovinách – teologické a lékařské. Nalézám vhodnou paralelu mezi Schweitzerovou ideou křesťanské kultury, které doktor z Lambaréné nabízí potřebný lék – lék duchovní, a svým pacientům lék medicínský, a mezi etikou tzv. léčivou, kterou představil Ctibor BEZDĚK v knize „*Záhada života a smrti. Etikoterapie*“. Praha: Gemma89, 1995. s. 152nn. Aby byl pacient dobře léčen a vyléčen, a to platí, domnívám se, pro oba autory, musí se léčící, slovy Bezděkovými, „povznést nad dogmata a omezení, jež tvoří věrouky jednotlivých konfesí, a vůbec už se nesmí nějakým způsobem dotýkat náboženské ideologie, kterou jeho nemocný vyznává.“ (s. 155)

Bach? - jálo jedly
 bzl A. S. take!
 univovale!

Albert Schweitzer je spolu s Janem Pavlem II. teologicky-kulturně velkorysý a myšlenkově natolik originální, že jeho pozice je vratká nejen v domácí protestantské obci, ale ještě zřetelněji v zájmu a úctě katolických bohoslovců. Oba, Schweitzera i Jana Pavla II., zajímá pozemská, tedy **účinná** struktura kultury a její **hodnotová** orientace, ale oba obtiskují v kultuře také naději nepochybně **nadpřirozenou**. Vycházejíce z odlišných dveří křesťanské církve, liší se v náhledu na Boží přítomnost v kultuře. Kdybychom měli zhodnotit míru, s jakou Schweitzer naplňuje požadavek J. B. Součka o „realistickém křesťanství“, ¹⁴³² potažmo posoudit, zda je podle Součka spíše „křesťanský pesimista“ nebo „křesťanský optimista“, řekli bychom, že Albert Schweitzer je **realistický optimista**, stricte dictu optimista etický. Schweitzerovi znamená Boží přítomnost v kultuře (ne tedy výhradně v církvi) přítomnost Boha v člověku, přičemž se domnívám, že není tak docela vnitřně přesvědčen o „iluzivnosti lidské dobroty“, jako je např. J. B. Souček. ¹⁴³³ I proto nelze vnímat doktora z Lambaréné jako etického eklektika nebo opisovatele starých frází, nebo dokonce jako etického manualistu – příručkáře. Narozdíl od jiných (spolu s Paulem Tillichem) je tvůrcem nové životnější etiky, za kterou ručí vlastním konáním a vlastním životem. Promyšlí a uvažuje o podobě kultury také mimo církve a mimo „dosah“ Božího slova. Troufám si říci, že jeho koncept kultury se v některých prvcích podobá mé tezi o adventním charakteru nekřesťanských kultur a o „prae-evangeličnosti“ kultury. ¹⁴³⁴ Schweitzerova teologie kultury není nějakou nahodilou vymyšleností bez zakotvení v Kristu, není bezduchým humanismem ani pouhým návodem k vybudování nové, lepší kulturní struktury. Parafrazováno slovy Igora Kišše, Albert Schweitzer není „dezertérem zo sveta, doketistou“. ¹⁴³⁵ Plně na něj platí Kiššova slova: „Božia vola je tu vyjadrená v civilnej forme“. ¹⁴³⁶ Etickou strukturu své varianty teologie kultury vybudoval přece jen na základě teologických a filosofických studií, velmi silně spjatých s evropským kontextem uvažování a tradice. Odvažuji se říci, že čím více se Schweitzerův koncept může jevit pozorovateli křesťansky chladný a s křesťanstvím třeba i nesouvisející, tím více bych v něm objevoval znaky křesťanské teologie skryté v takových formulacích,

¹⁴³² Srov. J. B. Součkova slova o křesťanském posuzování světa. SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 52–55.

¹⁴³³ SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982. s. 54.

¹⁴³⁴ Viz. kapitolu 2. 1.-9. (h) „Kultura je chápána jako příprava na evangelium“.

¹⁴³⁵ KIŠŠ, Igor. *Křesťania a kultúra*. In *Křesťanská revue* 66, č. 3 (1999). s. 35.

kterým neporozumí jen hrstka fundovaných odborníků, ale také lidé stojící na okraji společnosti a na okraji církve. Schweitzerova teologie kultury je bezpochyby geniální výzvou k trvalé aktualizaci a srozumitelnému zesoučasnění.

Schweitzerův koncept teologie kultury je ve své podstatě velmi obecnou teorií theonomní autonomie kultury, jak ji nabídl Paul Tillich.¹⁴³⁷ Stále však ještě osciluje mezi „variantami křesťanské etiky, resp. teologie kultury“, tzn. mezi etikou „*Christ of Culture*“ a mezi etikou „*Christ above Culture*“, jak je popsal H. Richard Niebuhr.¹⁴³⁸ Proto také stavím Alberta Schweitzera do popředí tohoto oddílu, neboť Tillich a Niebuhr Schweitzerovu mnohovýznamovost zužují, etické „*mare magnum*“ rozdělují a čistí, ale Schweitzera v etické naléhavosti a důrazu na lidskou aktivitu a službu celému stvoření již nepřevyšují.

7. 3. Paul Johannes Tillich

Paul Tillich,¹⁴³⁹ německo-americký protestantský teolog a filosof, patří bezesporu mezi nejvýznamnější představiteli křesťanské teologie vůbec. V oboru teologie kultury

¹⁴³⁶ KIŠŠ, Igor. *Křesťanství a kultura*. In *Křesťanská revue* 66, č. 3 (1999). s. 37.

¹⁴³⁷ Viz. kapitulu 7. 3. „Autonomie, heteronomie, theonomie“.

¹⁴³⁸ STASSEN, Glen H. YEAGER, D. M. YODER, John Howard. *Authentic Transformation. A New Vision of Christ and Culture*. Nashville: Abingdon Press, 1996. s. 22–25.

¹⁴³⁹ Paul Johannes Tillich – teolog, náboženský filosof. Narodil se 20. srpna r. 1886 ve Starzeddel v nynějším Polsku, jako syn pozdějšího superintendanta. Do roku 1900 žil Tillich v Starzeddel a Schönfließ/Neumark. Od roku 1900 pobýval v Berlíně, kde studoval na Friedrich-Wilhelms-Gymnasium a kde roku 1904 maturoval. O rok dříve mu zemřela matka. Universitní studium započal na Teologické fakultě university v Berlíně (zimní semestr), v letním semestru pokračoval ve studiích v Tübingen. Další čtyři semestry strávil na universitě v Halle, kde studoval teologii u Martina Kählera a filosofii u Fritze Medica. V roce 1909 skládá povinnou státní zkoušku a do podzimu téhož roku je správcem farnosti v Lichtenrade. Velmi podrobně studuje Schellinga, vypracovává disertaci týkající se Schellingovy filosofie a 22. 8. r. 1910 obhajuje svoji doktorskou práci (*Die religionsphilosophische Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*) a je promován doktorem filosofie (Dr.phil.). V roce 1911 nastoupil do vikariátu v Nauen. O rok později obhajuje práci, opět o Schellingovi, tentokrát o „mystice a vině“ v Schellingově filosofii, a stává se licenciátem teologie (Lic.theol.). Téhož roku je ordinován do služby při kostele St.-Matthäus v Berlíně. V roce 1914 se žení s T. Greti Weyer. Počátkem první světové války je povolán za vojenského duchovního. I za války pracuje na své habilitaci (*Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher*), kterou obhajuje r. 1919 v Berlíně a stává se soukromým docentem. Rozpadá se jeho manželství s Greti Weyerovou. V roce 1924 se žení podruhé s Hannah Wernerovou ve Friedersdorfu. Téhož roku byl povolán jako mimořádný profesor systematické teologie na universitu v Marburgu. Právě zde formuluje Tillich svůj pojem „symbolického myšlení“ (*Der Begriff des symbolischen Denkens*). V roce 1925 vyučuje na Vysoké škole technické v Drážďanech (Die Sächsische Technische Hochschule Dresden) a zajímá se o moderní umění. Od zimního semestru roku 1927 je jmenován „honorárním profesorem“ náboženské a kulturní filosofie na universitě v Lipsku. I přes protesty je v roce 1929 povolán na universitu ve Frankfurtu nad Mohanem. Na podkladu své práce „*Die sozialistische Entscheidung*“ je v dubnu roku 1933 okamžitě suspendován. Emigrace je téměř na spadnutí. Na pozvání *Union Theological Seminary in New York* reaguje Tillich kladně a téhož roku se

zaujímá Tillich ne-li význačnější, pak jistě rovnocenné postavení spolu s Guardinim, Balthasarem, Berďajevem, Solovjovem, H. R. Niebuhrem a Schweitzerem. Svými studii a myšlenkově původním rozlišováním kultury v perspektivě „**autonomie, heteronomie a theonomie**“, ¹⁴⁴⁰ posunul tento obor teologického zkoumání nejen na výšiny teologického bádání, ale – přesněji řečeno – stal se doyenem a otcem teologie kultury v celosvětovém měřítku. Abychom se mohli zamyslet nad Tillichovou ideou teologie kultury a představit její přednosti, je především třeba ukázat na některé specifické aspekty jeho teologického myšlení. Prvním z nich je význam **náboženství** (religion) pro duchovní život člověka.

7. 3. 1. Náboženství, kultura a čas

Paul Tillich rozvíjí teologii kultury na pozadí své válečné životní zkušenosti a v očekávání nového začátku. ¹⁴⁴¹ Jeho teologický koncept můžeme nazvat všeobecným ¹⁴⁴² – „katolickým“, ¹⁴⁴³ neboť Tillich se se svojí teologií kultury neuzavírá

vydává do Spojených států. Americká emigrace nabízí Tillichovi možnost pracovat na jeho „Systematické teologii“ (3 díly). Roku 1940 získává americké občanství. Přednáší v New Yorku, Chicagu a na Harvardu. Snad i díky společnému semináři s Mirceou Eliadem se zabývá studiem nekřesťanských náboženských systémů. Umírá 22. října 1965 v Chicagu. Myšlenkový život Paula Tilliche se obvykle rozděluje na tři období: 1) do r. 1918, 2) 1918–1933, 3) 1933–1965, tzv. „american years“. Velice hrubý průřez Tillichovými tématy může vypadat takto: hledání hranice teorie a praxe, problémy heteronomie, theonomie a autonomie, filosofie a teologie, církev a společnost, realita a imaginace, náboženství a kultura, luteránství a socialismus, idealismus a marxismus, rozdíly sociálních tříd. Bibliografie v původních jazycích: Zdroj: http://www.bautz.de/bbkl/t/tillich_p.shtml. Teologie kultury: TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. TILLICH, Paul. *The Church and Contemporary Culture*. Zdroj: http://www.theologicalstudies.org.uk/theo_tillich.php; TILLICH, Paul. *Existential Aspects of Modern Art*. Zdroj: http://www.theologicalstudies.org.uk/theo_tillich.php; TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951.

¹⁴⁴⁰ Srov. TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 61n.

¹⁴⁴¹ Srov. TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 62.: „... kniha „The Idea of Theology of Culture“ byla napsána s entusiasmem těch let, ve kterých jsme věřili, že nový začátek, doba radikální transformace, naplnění času, nebo jak jsme ji nazývali termínem Nového zákona - kairos, přišel k nám, navzdory úpadku a bídě.“

¹⁴⁴² Domnívám se, že velmi správně nazval Jan Štefan Tilliche „apokatastatikem“ slovy: „Teolog tillichovského univerzalizmu nemohl neskončit apokatastatickým finále.“ Viz. ŠTEFAN, Jan. *Paul Tillich mezi apokatastatiky?* In *Křesťanská revue* 2/1991. s. 36.

¹⁴⁴³ U Tilliche nalezneme pro něj typické tónnutí k universalitě. Nejlepším příkladem je právě výměr náboženství, slovy Lothara Liptay(e), jako „něčeho universálně lidského, jako nejuniversálnější a zároveň nejvyšší činnosti lidského ducha“. Viz. Lothar LIPTAY ve své studii „P. Tillich o náboženství a o náboženstvích“. In *Křesťanská revue* 45 (1978). s. 33. Co se týče Tillichova „katolictví“ a možného přestupu k němu, je nejlépe si poslechnout samotného Paula Tilliche. Viz. TILLICH, Paul. *On the Boundary: An Autobiograph Sketch*. New York: Charles Scribner's sons, 1966. s. 39.: „Velmi dlouho jsem se výrazně stavěl proti heteronomnímu náboženskému systému, římskému katolicismu. Tento protest byl dvojitý, protestantský a autonomní. Nebyl nikdy namířen, navzdory teologickým rozdílům, proti dogmatickým hodnotám nebo liturgickým formám v katolické církvi, ale spíše proti katolickému heteronomnímu charakteru s jeho uplatňováním dogmatické autority, která je platná dokonce i tehdy, když podrobení se jí (submission) je pouze povrchního rázu. ... Dokonce jsem se jednou zabýval

do hranic přísného „kulturprotestantismu“, nýbrž usiluje, aby mu bylo všeobecně (katolicky)¹⁴⁴⁴ porozuměno.¹⁴⁴⁵ V tomto duchu se také pokouší formulovat definici **náboženství (religion)**. **Náboženství** je Tillichovi „**aspektem lidského ducha**“. „Říkáme, že pokud hledíme na lidského ducha ze zvláštního bodu pohledu, ukazuje se nám sám jako náboženský.“¹⁴⁴⁶ S požadavkem „katolicity“ náboženství Tillich soudí, že náboženství není nějakou zvláštní, speciální funkcí lidského duchovního života, ale je naopak „**dimenzí hloubky ve všech jeho funkcích**“.¹⁴⁴⁷ Náboženství by bylo samo v člověku vlastně „osamocené, bez domova“, a proto se touží v lidském nitru spojit s jinou duchovní funkcí. Dělá tak například ve spojení s **estetikou**. Využívá lidské tvořivé a imaginační schopnosti, aby se samo rozvinulo. V estetice se však v žádném případě nevyčerpává.¹⁴⁴⁸ V člověku, jak píše Tillich, „je náboženství doma kdekoli, jmenovitě v hloubce všech funkcí lidského duchovního života.“¹⁴⁴⁹ Z přímého hlediska kultury má Tillichovo pojetí náboženství akutní a praktický význam. Jaký?

Jedním z projevů náboženství je jeho řeč, slovo a jazyk, kterým se obrací k lidem. Rozprostírá-li se však náboženství ve „všech duchovních funkcích“, pak má¹⁴⁵⁰ být slovo takového náboženství také silné, jasné a účinné. Má být příhodným obrazem a důkazem duchovního života a jeho hloubky. Tillich říká: „*Slovo může být vyřčeno náboženstvím k lidem dnešních dní pouze tehdy, je-li transcendentní, a tak soudící a transformující svět.*“¹⁴⁵¹ Toto **transformující slovo**¹⁴⁵² se uskutečňuje ve dvou

myšlenkou státi se katolíkem. V roce 1933, před vzrůstem německého protestantismu podle nacistického mínění, se mi zdálo, že existují jen dvě alternativy: buďto katolická církev, nebo národní pohanství (paganism) v protestantském hávu. V rozhodování mezi těmito dvěma heteronomiemi byl bych si vybral, katolicismus. Nemusel jsem učinit tuto volbu, neboť německý protestantismus si vzpomněl na svůj křesťanský původ.“

¹⁴⁴⁴ Důvody, proč bylo Paulu Tillichovi velmi dobře rozuměno také katolickými teology, uvádí Thomas Franklin O'MEARA ve studii „Paul Tillich in Catholic Thought: The Past and the Future“. In Paul Tillich. A New Catholic Assessment. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1994. s. 14–15.

¹⁴⁴⁵ Opět Tillichovo „táhnutí“ k universalitě. Do dimenze universality staví Paul Tillich také svoji teorii o „dynamické typologii náboženství“. Tillich rozdělí náboženství do několika skupin (3 druhy polyteismu a 4 druhy monoteismu) a prohlásí, že jednotlivé typy náboženství jsou pouze ideálem, zatímco ve skutečnosti dochází k volnému prolínání náboženství, která jsou si navzájem podobná, i nepodobná. Viz. TILLICH, Paul. *Systematische Theologie Band I*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956. s. 258n.

¹⁴⁴⁶ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 5.

¹⁴⁴⁷ Ibidem. s. 5–6.

¹⁴⁴⁸ Srov. kapitolu 2. 1. 21 (t) „Je kultura nenahraditelná pro schopnost uspokojit člověka estetickým prožitkem a může se stát naplněním života?“ a dosah estetiky pro duchovní život člověka.

¹⁴⁴⁹ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 7. Na tuto Tillichovu definici upozorňuje a nad ní se zamýšlí Lothar LIPTAY ve své studii *P. Tillich o náboženství a o náboženstvích*. In *Křesťanská revue* 45, (1978). s. 32.

¹⁴⁵⁰ Tillich hovoří dokonce o povinnosti náboženství hovořit k lidem současného světa. Srov. TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 185.

¹⁴⁵¹ Ibidem. s. 182.

rovinách: 1) **vertikální** – lidská existence se váže přímo k „věčnému smyslu“ (*eternal meaning*), 2) **horizontální** – člověk tento věčný smysl realizuje již na zemi.¹⁴⁵³ Odmítnout náboženství z důvodů mravních (např. pro vysoké mravní nároky), pro nesouhlas s jednotlivými mohutnostmi a aspekty lidského ducha nebo pro nesouhlas s jeho estetickou funkcí, by znamenalo odmítnout náboženství v jeho podstatě, neboť to se rozprostírá v lidském duchu jako jeho poslední zájem (*ultimate concern*).¹⁴⁵⁴ Člověk toto odmítnutí učinit nemůže, neboť nemůže popřít vlastního ducha a hloubku své existence.¹⁴⁵⁵ Tuto hloubku si člověk může jedinečně uvědomit s nadějí na **Věčnost**, potažmo ve chvíli, kdy tuto radost z naděje makavě prožívá.¹⁴⁵⁶

Sakralizace času, jak jsem o ní hovořil v předchozích kapitolách,¹⁴⁵⁷ zajímá v teologii kultury také Paula Tillicha. „*Lidská existence*, píše Tillich, „*je pod nadvládou vesmíru (space) tragická*.“¹⁴⁵⁸ Předkřesťanské pojetí času, zvláště pojetí helénské, nebylo schopno vyjádřit jeho skutečnou dynamiku, neboť nemohlo a neumělo vztáhnout čas k někomu, kdo vše převyšoval a převyšuje. Tillich nazývá takové období „*spolknutí času vesmírem*“ a „*kosmologickou tragédií*“.¹⁴⁵⁹ Plejáda řeckých bohů bojujících navzájem mezi sebou se křesťanskému člověku jevila od počátku stejně komickou, jako jejich „božská“ usurpace vesmíru, kterému bohové měli vládnout, avšak byli tím samým vesmírem pohlceni jako ti, kdož se k nim obraceli.¹⁴⁶⁰ Zásadní změnou je chápání Boha jako Boha historie. Takový Bůh „*jedná v dějinách vzhledem k poslednímu*

¹⁴⁵² O slovu jednotlivcově a o jeho hodnotě, která rozšiřuje hranice etična, jsem psal v kapitole 5. 3. „Kritika: horae caniculae čítankového ideálu“, ... skrze jejich slova a tvoření...“

¹⁴⁵³ Viz. TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 182.

¹⁴⁵⁴ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 6. Pěkný příklad Tillichova pojmu „ultimate concern“ nabízí D. Mackenzie Brown. V dialogu vysvětluje žáku rozdíl mezi zájmem nejvyšším, lidským, kterým může být například „národní zájem“. Konečný zájem (ultimate concern) nelze charakterizovat pouze jako vrchol pomyslné pyramidy zájmů, ale zároveň jako její základnu i vrchol. Objímá všechny zájmy a nade všemi stojí. Srov. BROWN, D. Mackenzie. *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue*. London: S. C. M., 1965. s. 27.

¹⁴⁵⁵ Chvalo zpěv na hloubku lidské existence a lidského ducha zpívá Tillich v knize *The Shaking of the Foundations*. London: S. C. M., 1949. Kapitola: „The Depth of Existence“. s. 59n.: „Hloubka je dimenzí vesmíru; ve stejném okamžiku je však také symbolem pro duchovní kvalitu.“

¹⁴⁵⁶ Paul TILLICH, *The Shaking of the Foundations*. London: S. C. M., 1949. s. 70.: „Okamžik, ve kterém dosáhneme konečné hloubky vlastních životů, je okamžikem, ve kterém můžeme zakusit radost, která má věčnost v sobě samé, okamžik naděje, která nemůže být zničena a okamžik pravdy, na které je postaven život a smrt. Tak v hloubce je pravda; hloubka je naděje; hloubka je radost.“

¹⁴⁵⁷ Okrajově v kapitole 1. 3 „Kultura a dobro“. Rozvinutí teze o konečnosti kultury spadá do kapitoly 2. 1: 14 (m) „Kultura je nepochybně konečná. Její problém se nedá celc vyřešit“.

¹⁴⁵⁸ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 33.

¹⁴⁵⁹ Ibidem. s. 34.

¹⁴⁶⁰ Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 36.: „Ve všech ostatních náboženstvích bůh umírá s lidem, který ho uctívá.“

cili (a final goal)¹⁴⁶¹ Vítězí nad démonickými silami, přemáhá tragičnost vesmíru, tvoří nové a přináší své Boží království, uskutečňující se v dějinách a také za dějinami. Paul Tillich takřka vítězoslavně a kazatelsky říká: „*Tragický kruh vesmíru je překonán. Je to konečný začátek a definitivní konec v dějinách.*“¹⁴⁶² Odtrhnutí se od vesmíru má však pro křesťana a kulturu jeden základní neměnný význam. Odtržení od „tragédie vesmíru“ otevírá nový svět **pro všechny**, nikoliv jen pro ty, kdož se cítili být jedinými Božími vyvolenými. Jsou to právě Židé, o nichž se Tillich domnívá, že i přes Hospodinovo vyvolení zůstali věrni starému vesmíru. Křesťanství se od židovství odtrhlo proto, poněvadž židovské „národní právo“ (*national law*) nebylo a není právem všech národů. Oproti tomu církev shromážděná ze všech národů odmítá a odmítnout musí veškerý náboženský nacionalismus. Kultura pak takové „národní právo“ a vyvolenost všeho druhu odmítá ze své podstaty.

7. 3. 2. Náboženský aspekt kultury

Poslední a bezpodmínečný náboženský zájem křesťana je Bůh ve svém Synu Ježíši Kristu.¹⁴⁶³ Ten tvoří zcela novou realitu, jejímž ztělesněním je „*společenská a historická církev*“.¹⁴⁶⁴ Tillich soudí, že křesťan není **povinován** primárně vztahem a poslušností k církvi jako takové, ale **k události**, na které byla a je církev vystavěna – na evangeliu. To má dalekosáhlé důsledky nejen pro aktualizaci a reformní snažení uvnitř církve, ale také pro úzký vztah kultury (světa) a církve. Aby mohla církev posuzovat svět a tedy i dimenzi kultury či umění, musí být očištěna skrze vlastní a intimní soud svých věřících i lidí stojících mimo ni. **Katolická církev** je podle Paula Tilliche v nedobré pozici, neboť soud nad sebou odmítla, a tak je právem souzena světem.¹⁴⁶⁵ Protestantské církve ve svém principu nemohou zcela odmítnout soud nad sebou samými, ale jsou stále v pokušení podlehnout marné touze po exkluzivitě a dokonalosti. Této exkluzivitě by při dobrém stavu věci (církvi) mělo zabraňovat vážné sepětí **náboženství** (resp. církve) a **sekularity**. Tillich nekompromisně volí teologickou variantu oboustranného prolínání lidského s Božským. „*Bytostně*“, píše Tillich, „*nejsou náboženství a věci sekulární*

¹⁴⁶¹ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 37.

¹⁴⁶² Ibidem. s. 37.

¹⁴⁶³ Ibidem. s. 40.

¹⁴⁶⁴ Ibidem. s. 41.

¹⁴⁶⁵ Ibidem. s. 41.

rozdělenými říšemi. Spíše jsou jedna v druhé.“¹⁴⁶⁶ **Formativní síla protestantismu** je dokonce „testována svým vztahem k sekulárnímu světu.“¹⁴⁶⁷ Podléhá-li však církev ve všem sekulárnímu světu, přestává být „**formou milosti**“ (Gestalt of grace); odklání-li se od něj, pak přestává být „**protestantskou**“.¹⁴⁶⁸ Jsou to právě pozemské, tedy omezené formy sekularity, do kterých se musí vtělit veškerý duchovní prvek protestantismu. Ani vůči kultuře neexistuje nějaký základní, neměnný, fixní model vztahu náboženství a církve ke světu.¹⁴⁶⁹ Na této tezi je postavena dnes již klasická a čítanková Tillichova myšlenka: „*Náboženství je substancí kultury, kultura je formou náboženství.*“¹⁴⁷⁰ Je to opět Tillichovo tihnutí k universalismu,¹⁴⁷¹ které má „na svědomí“ jeho pojetí náboženství jako **kulturně podmíněného** aktu. A to nikoliv pouze „v organizovaném náboženství“, ale také „v nejvyšším důvěrném hnutí duše“.¹⁴⁷² Toto hnutí duše se může, ale nemusí vyjadřovat výhradně slovem, „jež je základním kulturním tvořením“,¹⁴⁷³ nýbrž vnitřně, samo pro sebe se dokáže vyjadřovat také **mlčením**. A ten člověk, který dle Tillicha dokáže tato „kulturně podmíněná slova“ následně (jako autor), či zpětně (jako adresát) přečíst a předat dál, může v kultuře (jejím prostřednictvím) objevit „*ultimate concern*“, tzn. její **náboženskou substancí**.

7. 3. 3. Autonomie, heteronomie, theonomie¹⁴⁷⁴

Aby mohl Tillich formulovat svoji myšlenku o teologických aspektech (zákonech) kultury, musel nejprve odůvodnit, proč mu vadila její tehdejší autonomní a heteronomní podoba. „*Církev*“, píše Tillich, „*odmítly sekulární autonomii moderní kultury*“. „*Revoluční hnutí*“, pokračuje, „*odmítla transcendentní heteronomii církví*“. „*Obě*“,

¹⁴⁶⁶ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 41.

¹⁴⁶⁷ TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 213.

¹⁴⁶⁸ *Ibidem*. s. 213.

¹⁴⁶⁹ Tillich nachází tuto negativní neměnnost u katolické a zvláště pravoslavné církve. Uvažuje o nich v tom smyslu, jako by pro ně aktuální realita byla zcela nepodstatná. Zaměřují se výhradně na věci budoucí a jdou k nim od věcí minulých, přítomných věcí se nevšímajíce. Mnohé Tillichovy výtky jsou i dnes aktuální a pravdivé. Ale i katolická církev je dnes natolik rozrůzněná, že by mohla dát Tillichovi za pravdu zcela legitimně a bez bázně. Osobně vidím větší nesnáž v problému „jednotlivce, společenství a jejich vztahu k etičnu“ (viz. kapitulu 5. 3. „Kritika: horae caniculae čítankového ideálu“), než v katolickém fatalistickém pojetí dějin.

¹⁴⁷⁰ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 42.

¹⁴⁷¹ Srov. kapitolu Jana Štefana k Paulu Tillichovi o **universální spáse**. Viz. ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzi: pět evangelických theologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2005. s. 368-371.

¹⁴⁷² TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 42.

¹⁴⁷³ *Ibidem*. s. 42.

¹⁴⁷⁴ Jednotlivými aspekty autonomie, heteronomie a theonomie v oblasti umění u Tillicha se zabývá Daniel Toth. Srov. TOTH, Daniel. *Teologie kultury Paula Tillicha*. s. 2.

končí svou tezi, „*odmítly theonomii*“.¹⁴⁷⁵ Co znamená autonomie, heteronomie¹⁴⁷⁶ a theonomie ve vztahu ke kultuře a také v relaci k zákonu (*nomos*)?

1) **Autonomie** znamená, že člověk je zdrojem a měřítkem kultury a náboženství, a tak je sám sobě zákonem.¹⁴⁷⁷ Ve vztahu ke kultuře znamená pojem „**autonomní kultura**“ snahu vytvořit formy kultury a sociálního života bez jakékoli závislosti, nebo i jen možné relace k poslednímu a nepodmínečnému cíli, tj. k Bohu. Vůdčím duchem tohoto snažení jsou pouze theoretické předpoklady a praktické skutky lidského rozumu.¹⁴⁷⁸ Člověk tvoří a vzdělává kulturu tím samým způsobem, jakým tzv. vládne například přírodě. Jde vesměs o technické řešení problému. 2) **Heteronomie** znamená Tillichovi skutečnost, kdy člověk není schopen jednat podle universálního rozumu (*universal reason*), a musí tak být podroben zákonu, který je mu cizí (*strange*) a jemu nadřazený.¹⁴⁷⁹ Ve vztahu ke kultuře je „**heteronomní kultura**“ podřízena formám a zákonům myšlení a jednání autoritativních kritérií „církevního“ (*ecclesiastical*) náboženství nebo politického „quasi-náboženství“, a to dokonce za cenu zničení vlastní racionality.¹⁴⁸⁰ 3) **Theonomie** předpokládá, že nadpřirozený (*superior*) zákon je ve stejném čase nejvnitřnějším zákonem člověka, zakořeněným v Boží půdě (*ground*), která je také jeho vlastní půdou; takový zákon člověka přesahuje.¹⁴⁸¹ Ve vztahu ke kultuře je „**theonomní kultura**“ kulturou nejvyšší¹⁴⁸² a ryze křesťanskou, křesťanství vlastní. Vyjadřuje totiž ve své tvorbě poslední zájem člověka (*ultimate concern*), přičemž přesažný význam, který je vnitřní součástí tohoto „zájmu“, patří člověku jako jeho intimní duchovní základ.¹⁴⁸³ V theonomní kultuře je jednotlivým prvkem Duch svatý.¹⁴⁸⁴ Jaký je tedy Tillichův přínos v „odhalení“ theonomní kultury? V návaznosti na osnovu kapitoly „O kultuře a její pozemské svátostné proměně“ nalézám shodný

Zdroj: <http://www.catharina.cz/findInSection.do?easySearch=toth&page=2>.

¹⁴⁷⁵ TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 62–63.

¹⁴⁷⁶ Pojem autonomie a heteronomie používá např. Theodor W. Adorno při formulování myšlenky o společenském účelu uměleckých děl. Srov. ADORNO, Theodor W. *Estetická teorie*. Praha: Panglos, 1997. s. 330–331.

¹⁴⁷⁷ TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 63.

¹⁴⁷⁸ Ibidem. s. 63.

¹⁴⁷⁹ Ibidem. s. 63.

¹⁴⁸⁰ Ibidem. s. 63.

¹⁴⁸¹ Ibidem. s. 63.

¹⁴⁸² Stejného názoru je také Thomas Kucharz. Reflektuje Tillichovu myšlenku o theonomnosti kultury jako „kulturu ideální“. Viz. KUCHARZ, Thomas. *Theologen und ihre Dichter: Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1995. s. 307.

¹⁴⁸³ TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 63.

motiv „theonomnosti v kultuře“, jaký nabízí Paul Tillich. Nechce totiž nic jiného, než důsledně ukázat a přesvědčit člověka, že jeho autonomní, resp. sekulární (světský, humanistický) model a pojetí kultury v sobě obsahuje „*ultimate concern*“, Tillichovými slovy: obsahuje „*něco bezpodmínečného a svatého*“.¹⁴⁸⁵ Je možné a účelné se ptát, jak je toto „bezpodmínečné a svaté“ vyjadřováno. Omylem by bylo ptát se, děje-li se tak vůbec. Tuto otázku Tillich „bezpodmínečně“ odmítá. Provázanost sekularity a tzv. náboženské kultury (*religious culture*)¹⁴⁸⁶ je lidským údělem stejně jako jejich pozemská dualita¹⁴⁸⁷ a schizofrenie. Konečné překonání této schizofrenie je očekáváno až v době ryze „theonomní“, kterou Tillich nemyslí nic jiného než přicházející *kairos*. Je patrné, soudím, že toto pojetí otevírá nové cesty k pochopení a uskutečnění kultury v jejím prae-evangelním¹⁴⁸⁸ a kultickém rozměru.¹⁴⁸⁹ **Theonomní kultura** klade na člověka velkou míru odpovědnosti. Jak by také ne, když je člověk právě svým životem v kultuře plně stížen „*věčným nyní*“ (*eternal now*).¹⁴⁹⁰ Tillichovi je až příliš jasné, že „každý a nikdo“ není v časném okamžiku (*temporal now*) vyvázán z věčného okamžiku (*eternal now*). Naplňování tohoto okamžiku je tedy již naplňováním věčného okamžiku, neboli, píše Tillich: „*Mysterium budoucnosti a mysterium minulosti je sjednoceno v mysteriu přítomnosti*.“ Všichni lidé sekulární kultury žijí (bytují) v časném „nyní“, a tím se účastní i věčného „nyní“. Křesťanu je důkazem „věčného nyní“ Kristus a jeho zaslíbení, která Tillich velice působně ozřejmuje právě tak, aby jim mohlo porozumět celé universum, neboť jemu také tato zaslíbení patří.¹⁴⁹¹

Kultura Tillichovy doby byla postižena dvojitou nemocí. Všimá si jí, jak jsme ukázali, také Albert Schweitzer. 1) Kultura je plně pod vlivem **technické transformace světa**.¹⁴⁹² Tillich v ní vidí destilovanou hrůzu lidského vykořenění a ztrátu dimenze lidské duchovní hloubky, o které zaníceně psal při definici toho, co je náboženství. Svět

¹⁴⁸⁴ Srov. McKELWAY, Alexander J. *The Systematic Theology of Paul Tillich A Review and Analysis*. John Knox Press, 1964. s. 210.: „Přítomnost Ducha v kultuře tvoří to, co Tillich nazývá theonomií...“

¹⁴⁸⁵ TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 64.

¹⁴⁸⁶ Ibidem. s. 66.

¹⁴⁸⁷ Jak Tillich rozumí této „kvalitě“ rozdělení sekulárního a náboženského je nejlépe patrné na jeho vlastních příkladech: chrám ve srovnání s radnicí, modlitba ve srovnání s prací, večere Páně ve srovnání s každodenní večeří, meditace ve srovnání se zkoumáním (research), „caritas“ ve srovnání s „eros“. Viz. TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 66.

¹⁴⁸⁸ Paul Tillich by řekl: „universálním“, Albert Schweitzer: „nadetickým“.

¹⁴⁸⁹ Viz. kapitola 2. 1. 7. (f) „Kultura je také v pravém slova smyslu spojena s kultem“.

¹⁴⁹⁰ TILLICH, Paul. *The Eternal Now*. New York: Charles Scribner's sons, 1963. s. 131.

¹⁴⁹¹ Ibidem. s. 132.: „Je jediná síla, která překonává všechny svrchované síly času, věčný: Který byl, je a přijde, začátek a konec. Ten, Který nám dává zapomenout věci minulých. Ten, Který nám dává odvahu k tomu, co přijde. On nám dá spočinout v jeho věčné Přítomnosti.“

se stává falešně soběstačný (*selfsufficient*) a ztrácí svoji vnitřní transcendenci, kterou při této příležitosti Tillich nazývá nedostižně „**průhlednost pro věčnost**“ (*transparency for the eternal*).¹⁴⁹³ 2) V kultuře je požadováno, aby se tvořivost stala nejvyšší lidskou kvalitou. Toto napínání „slabého“ hříšného lidství však klamně naplňuje lidské bytí a jeho reálné možnosti. Jsou ignorovány a popírány: „**otroctví vůle**“ (*the bondage of the will*), „**démonické síly, o nichž hovoří Nový zákon**“ a „**struktury zničení osobního a společenského života**“.¹⁴⁹⁴ Dimenze smrti, viny, hříchu a zákona upadá do zapomnění. A jaká je pozice církve své doby? Marnivá a zbabělá. Církev se bránila své odpovědnosti ustoupením do oblasti své minulosti, tedy k tradici. Vrací se do kultické roviny církevního společenství, k dávným doktrínám a do dávno prohlého života. Jsou zdůrazňovány nadpřirozené hodnoty a v popředí stojí snaha přemostit tento život co nejrychleji ze země do nebe (*supranatural dimension*), místo aby se církev věnovala také aktuálnímu životu a každodennímu uskutečňování Božího království na zemi. Země je ponechána sama sobě. Také proto má u Tillicha relativně dobrou pozici současná teologie a její sociální dimenze, zvláště díky tomu, že přece jen a do jisté míry „zůstala se světem“.¹⁴⁹⁵ Ve světě, ba právě jenom ve světě dochází k utváření kulturních forem, v nichž se „**náboženství aktualizuje**“.¹⁴⁹⁶ A prostředkem, i když nikoliv prostředkem ryze utilitárním a dokonalým, skrze nějž se aktualizuje náboženství, je **jazyk**.

„**Každý jazyk**“, smýšlí Tillich, „**včetně jazyku Bible, je výsledkem nescíslných aktů kulturní tvořivosti**“.¹⁴⁹⁷ Nejde o žádný jazyk, který zázračně spadl z nebe (*from a supranatural heaven*), nýbrž jde o jazyk, který vychází z každodenní lidské zkušenosti s přítomnou realitou. Je to také ten jazyk, jenž se, třebaže v různých vnějších formách, užívá: při „**potřebách denního života**“, „**pro vyjadřování a komunikaci**“, „**v literatuře a poesii**“ a také „**pro vyjádření a komunikaci našeho posledního zájmu** (ultimate concern)“.¹⁴⁹⁸ Tillich, jak jinak, prohlásí, že: „*V protestantismu není žádný posvátný*

¹⁴⁹² TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 43.

¹⁴⁹³ Ibidem. s. 43.

¹⁴⁹⁴ Ibidem. s. 44.

¹⁴⁹⁵ Pozitivum je rozhodnutí teologie osvobození zůstat na zemi s člověkem, za negativum považuje Tillich „ztrátu poselství nové reality, jež byla zachována jejími nadpřirozenými obhájci“. Ibidem. s. 45.

¹⁴⁹⁶ Ibidem. s. 47.

¹⁴⁹⁷ Ibidem. s. 47.

¹⁴⁹⁸ Ibidem. s. 47. V kontextu kapitoly 2. 1. 6. (e) „Kultura je projevem Ducha svatého“ se domnívám, že oba, Paul Tillich i já, hovoříme o stejné kvalitě a působnosti jazyka.

*umělecký styl, na rozdíl např. od řecko-ortodoxní nauky.*¹⁴⁹⁹ Také se nedomnívám, že křesťan hovoří plyně jazykem Ducha, přesto že ovšem nelze vyloučit, že by hovořit mohl; neboť tato kompetence (tento talent) se mu cele vymyká; Bůh je tu dárce, rozdatel a původce. Je to však Tillich, kdo upřesňuje hodnotu lidského jazyka, neboť říká, že jazyk není svatý sám o sobě, nýbrž stává se svatým pro ty, jimž vyjadřuje jejich „ultimate concern“.¹⁵⁰⁰ Jazyk každodenního života, protože je jediným možným jazykem (jazykem užitým i jazykem svátostným),¹⁵⁰¹ se pro svoji jedinečnost (universálnost) stává nikoliv svatým, ale nejhodnotnějším sám o sobě. Hodnota je tím větší, kvalitnější a zřetelnější, čím lépe jazyk vyjadřuje realitu života a „hloubku duchovního života“. Proto i „umělecký styl“ je poctivý (*honest*), „vyjadřuje-li skutečnou situaci umělce a kulturní periody, do níž přísluší“.¹⁵⁰² Má-li tedy být také Bible, zvláště Nový zákon, pro moderního člověka smysluplným a srozumitelným nositelem myšlenek, ideí a příkladů pro mravní život, je úkolem církve (křesťanství) v kulturním prostoru přetlumočit symboly víry a hodnotu Zjevení. Církev nemůže „transformovat ducha industriální společnosti“ tím, že by „nahradila stávající sociální realitu jinou realitou“.¹⁵⁰³ Kulturní změna se neděje někde nad kulturou, mimo ní, ale neděje se ani nějakým zvláštním nadpřirozeným způsobem **exkluzivně v církvi** nebo dokonce v několika jejích představitelích a skrze ně. „Kulturní změny“, píše Tillich, „se dějí skrze vnitřní dynamiku kultury samé.“¹⁵⁰⁴ Církev a kultura jsou v sobě, nestojí odděleně. „Boží království zahrnuje obě, neboť obě přesahuje.“¹⁵⁰⁵ Kultura, která je věcí profánní, necht' taková zůstane i nadále. Úlohou teologa a samozřejmě každého křesťana je, aby vtisknul takové kultuře podobu či znamení Ducha,¹⁵⁰⁶ neboť pouze z Boží milosti (*die Gestalt der Gnade*) je možné, aby kultura ukázala svůj **duchovní rozměr**.¹⁵⁰⁷ Spojitost církve a profánního světa (společnosti) je Tillichovi zcela přirozená, stejně jako mu je

¹⁴⁹⁹ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 48.

¹⁵⁰⁰ *Ibidem*. s. 48.

¹⁵⁰¹ Na vyjadřovací, resp. sdělovací možnosti jazyka upozorňuje Tillich ve svých myšlenkách o formování „protestantského kultu a vysluhování svátostí“. Srov. TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951. s. 110n.

¹⁵⁰² TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 48.

¹⁵⁰³ *Ibidem*. s. 50.

¹⁵⁰⁴ *Ibidem*. s. 50.

¹⁵⁰⁵ *Ibidem*. s. 51.

¹⁵⁰⁶ Christofer Frey spojuje Tillichovu teologii kultury s teologií Ducha (*Geistestheologie*). Viz. FREY, Christofer. *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1989. s. 166.

¹⁵⁰⁷ TILLICH, Paul. *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966. s. 74.

přirozená blízkost „svatého“ (*das Heilige*) a „profánního“.¹⁵⁰⁸ Existuje společnost, existuje církev. Obojí musí být zachráněno a vykoupeno (*erlöst*).¹⁵⁰⁹ Svaté v náboženství a církvi otevírá transcendentní smysl (*der Sinn*), který patří podle Tillicha jak církvi, tak profánní kultuře a společnosti.¹⁵¹⁰ Vzhledem k definici „o formě a substanci“ může Tillich se vší vážností trvat na tom, aby byly 1) „profánní formy kultury naplněny hodnotou svatého“ a 2) „hodnota svatého aby se projevila v profánních formách“.¹⁵¹¹

7. 3. 4. Tvoření kultury, umělecké dílo a jeho místo v „Ideal of Holy Emptiness“

Kulturní tvoření a umělecké dílo je Tillichem pečetěno základní tezí: nepokoušejme se o vyjádření Absolutna. Proti východnímu pojetí kultury a umění,¹⁵¹² které nese jasnou formu „posvátného umění“ a také proti novodobému estetismu katolickému, není protestantský umělec vázán žádnými pravidly, ale není také povolán, aby skrze dané (nařízené, schválené, církevně odsouhlasené) umělecké formy vyjadřoval Absolutno či jeho jednotlivé aspekty.¹⁵¹³ Nikdo to po něm nežádá a žádat ani nemá. Kulturní člověk a umělec se však může cítit být povolán vytvořit dílo kultického či rituálního (služebného) charakteru. To je, jak míní Tillich, zcela správné a svobodné rozhodnutí, ale správné a svobodné jen do té míry, pokud člověk svým dílem, resp. prací vyjadřuje – nakolik je mu možno – svůj „ultimate concern“.¹⁵¹⁴ Zcela nenapodobitelně hovoří Tillich o „protestantské vášni pro sekulárnost“,¹⁵¹⁵ brání ji, staví se za ni, miluje ji. Proto také tolik pléduje pro svět a ve své autobiografii i pro přírodu a venkov, poněvadž dobu a místo, ve které může být „nalezen“ Bůh (tzn. pro člověka jeho „ultimate

¹⁵⁰⁸ TILLICH, Paul. *Systematische Theologie Band I*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956. s. 254.: „Profánní a svaté nemůže být od sebe odtrženo. Profánní se může stát nositelem svatého. Božské (Göttliche) se v něm může manifestovat.“

¹⁵⁰⁹ TILLICH, Paul. *Main Works – Hauptwerke 2. Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. s. 105.: „Obojí musí být spaseno, profánní i svaté, společnost i církev.“

¹⁵¹⁰ Ibidem. s. 105.

¹⁵¹¹ Ibidem. s. 106.

¹⁵¹² Tillich většinou hovoří o „Greek Orthodox Church“. Viz. TILLICH, Paul. *Main Works – Hauptwerke 2. Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. s. 264.

¹⁵¹³ Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 72.: „Pro konečno není (umělec) svázán žádnou speciální formou věci nebo zkušenosti.“

¹⁵¹⁴ TILLICH, Paul. *Main Works – Hauptwerke 2. Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. s. 264.

¹⁵¹⁵ Ibidem. s. 265.

concern“), nemůže ustanovit žádná světská ani církevní autorita.¹⁵¹⁶ Vytváření kulturních a uměleckých hranic znamená pro Tillicha to samé, jako kdyby se člověk pokoušel uzavřít Boha ve svých chrámech, kostelích a modlitebnách. Dům vystavěný pro Boha může a má být vystavěn z čehokoliv a v jakékoli formě, neboť věci neživé, ani tvůrčí formy **nejsou** nad člověkem.¹⁵¹⁷ Kulturní a umělecká aktualizace forem a způsobů tvoření a práce v sobě zahrnuje dvojí přístup ke křesťanské tradici.¹⁵¹⁸ 1) Člověk nemůže přeskočit dvě staletí křesťanského vývoje – to je nemožné.¹⁵¹⁹ 2) Protestantismus protestuje proti tradici a „balancuje tak mezi tradicí a reformací“. Je od počátku proti zabsolutizování symbolů. Symbol a tradici chce odstranit tam, kde obě ztratily svoji sílu, a znovu interpretovat tam, kde došlo k „zahalení“ jejich pravých významů.¹⁵²⁰ Takové tvoření, které bychom mohli s Tillichem nazvat „**sekulárním tvořením**“, není prosto náboženskosti, jak se někteří domnívají.¹⁵²¹ Tillich dokonce prohlásí, že: „*Není nenáboženského (irreligious) umění.*“¹⁵²² V uměleckém díle bez jakýchkoliv zjevných nároků na přesaznost je přesto „*divine*“ vyjadřováno skrze „**konečnou formu**“ (*finite form*), která má zase svůj vztah „**ke konečnému světu**“ (*finite world*).¹⁵²³ Tillich je, jak sám píše, potěšen novodobým uměním, které znovu dokázalo - jako umění historického židovství a umění islámské (arabské) - zobrazit to, čemu říká „*holy or sacred emptiness*“.¹⁵²⁴ Tuto prázdnotu je třeba odlišit od „*prázdne cirkve*“ (*an empty church*).¹⁵²⁵ Jde vlastně o Tillichovu ideu vrcholného umění, jež má na mysli nefigurální a nepopisné umění, dalo by se říci spíše uměleckou formu ornamentální nebo, podle vzoru arabského, formu **matematické abstrakce** a její

¹⁵¹⁶ Srov. McKELWAY, Alexander J. *The Systematic Theology of Paul Tillich A Review and Analysis*. Richmond: John Knox Press, 1964. s. 50.: „Protestantský princip protestuje proti identifikaci našeho „ultimate concern“ s jakýmkoliv dílem církve (creation of the Church).“

¹⁵¹⁷ Srov. TILLICH, Paul. *Lidské tázání po nepodmíněném*. Brno: 3k, 1997. Úvodní studie Zdeňka Kučery. s. 23.: „Člověk není cizincem ve světě přírody, objektů. Člověk participuje na stvoření neživé přírody a naopak ona participuje na člověku.“

¹⁵¹⁸ Křesťanem nazývá Tillich toho, kdo participuje na křesťanské události (christian event). A tuto křesťanskou událost charakterizuje jako „zjevení nové reality v Ježíši Kristu“. Srov. TILLICH, Paul. *Main Works – Hauptwerke 2. Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. s. 264-265.

¹⁵¹⁹ Ibidem. s. 265.

¹⁵²⁰ Ibidem. s. 265.

¹⁵²¹ Tillich odpovídá klasickým paradigmatickým: „náboženský umělecký styl a ne-náboženský obsah“, „ne-náboženský styl a náboženský obsah“ a „náboženský styl a náboženský obsah“. Viz. TILLICH, Paul. *Main Works – Hauptwerke 2. Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. s. 272-277.

¹⁵²² TILLICH, Paul. *Main Works – Hauptwerke 2. Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. s. 265.

¹⁵²³ Ibidem. s. 265.

¹⁵²⁴ Ibidem. s. 268.

¹⁵²⁵ Ibidem. s. 268.

manifestace. Proto je Tillich potěšen moderní architekturou,¹⁵²⁶ která nachází původní sílu „*geometrických forem*“,¹⁵²⁷ skrze něž je možno zjevit skutečnou krásu. Je více než třeba, aby se člověk v kulturním a nábožensko-uměleckém tvoření vyvaroval nezměrné abundance symbolů a do krajnosti napjatých forem, neboť takové symboly a takové formy jsou velmi náchylné k tomu, aby pro sebe usurpovaly veškerou „*posvátnou realitu božího (divine)*“¹⁵²⁸ a stávaly se „*démonickými*“.¹⁵²⁹ „*Posvátná prázdnota*“¹⁵³⁰ (*sacred emptiness*) je pro Tillich vzdáleností (*distance*) mezi „*božským a lidským*“, „*mezi Bohem a světem*“, „*přemostěná pouze skrze Boží slovo*“.¹⁵³¹ Toto prázdné, lépe řečeno volné místo, je třeba zaplňovat, nikoliv jednou provždy zaplnit. V každodenním životě kulturním vyjádřením náboženského, v náboženském životě náboženským vyjádřením v odpovídající kulturní, resp. **umělecké formě**.

7. 3. 5. Na hlubinu kultury neboli všelidský strach ze strachu a úzkosti

Napsal jsem v kapitole „O podstatě kultury“, že: „*Podstata kultury tkví, jednoduše řečeno, v životě a smrti (smrtnosti) člověka.*“ Obojí, život i smrt, dává kultuře její základní smysl. Kultura je tu pro někoho, kdo je povolán k **životu**, ale kdo je také zasažen **smrtí**. Mezi těmito dvěma mohutnostmi se rozkládá Tillichova „*emptiness*“, kterou je třeba vyplnit, jak jinak, **kulturou**. Kultura, píše Tillich, není ničím jiným než „*duchovním sebe-potvrzením*“.¹⁵³² **Tvořivost**, říká Tillich téměř k zahanbení ostatních teologů, zvláště katolických, není výsostně „*údělem*“ talentovaných jedinců, ale je „*živelným žitím, v akci a reakci, s obsahem vlastního kulturního života.*“¹⁵³³ Obsah, krásu a hodnotu vlastního života, včetně jeho **mravního rozměru** nemůže za člověka

¹⁵²⁶ Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 75.: „Architektura je základním uměleckým vyjádřením, protože není pouze uměním, ale poněvadž slouží praktickému účelu. Je velmi pravděpodobné, že obnova náboženského umění započne ve spolupráci s architekturou.“

¹⁵²⁷ TILLICH, Paul. *Main Works – Hauptwerke 2. Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. s. 267-268.

¹⁵²⁸ Ibidem. s. 321.

¹⁵²⁹ TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959. s. 66.

¹⁵³⁰ Posvátná prázdnota např. chrámového prostoru není sama o sobě ani krásná, ani ošklivá. Kdyby takový prostor zůstal pouze prázdny, neukazoval by ke svému účelu: ke společnému shromáždění lidí k Boží oslavě. Aby mu byl takový „účel“ vtisknut, musí umělec-architekt formovat vnitřní prostor tak, aby co nejlépe vystihl jeho posvátný charakter (numinous character).“ V případě kultury jsou umělci-architekti všichni lidé a všichni jsou zodpovědní za vnitřní formování „prostoru světa“.

¹⁵³¹ TILLICH, Paul. *Main Works – Hauptwerke 2. Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. s. 356.

¹⁵³² TILLICH, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1980. s. 46.: „Duchovní sebepotvrzení se děje v každém okamžiku, ve kterém člověk žije tvořivě v rozličných sférách.“

¹⁵³³ Ibidem. s. 46.

žít, potažmo „odžít“ někdo jiný,¹⁵³⁴ je to úkol jednotlivce.¹⁵³⁵ Tento obsah a tuto podstatu každého lidského života nelze tzv. „odžít“ a uzavřít ani do uměleckého díla, ani do žádné **obecné** kulturní formy. Změna tvárnosti světa stojí na všech lidech a na jejich malých dílech. Obojí, strach z nebytí ontického i duchovního, je jediným a totožným vyjádřením strachu z prázdnoty. Tato prázdnota nemusí být nutně synonymem „nicnedělání“, ale dotýká se, jak píše Tillich, všech „*specifických obsahů duchovního života*“.¹⁵³⁶ Domnívám se, že zde Tillich předešel Jana Pavla II. tím, že poukazuje na ztracený život člověka,¹⁵³⁷ jenž se nemůže v kultuře realizovat a z něhož se „*vytrácí tvořivý éros, přetvořený do podob lhostejnosti či averze. Všechno je vyzkoušeno, nic neuspokojuje.*“¹⁵³⁸ U Tillicha se snoubí dvojí zásadní skutečnost: mravní akt a tvoření kultury, resp. překonávání prázdnoty. **Mravní akt** neznamená poslušnost „*božskému či lidskému zákonu*“, ale je „*aktem, ve kterém se život sám integruje do duchovní dimenze*“¹⁵³⁹ - intimita lidské personality se včleňuje do společenství. V tomto světě - společenství, člověk pokládá jak otázky a očekává odpovědi, tak skrze svoji mravnost tvoří (dotváří) vlastní život. Tillich toto „*self-creation of life*“ nazývá jednoduše **praxí**.¹⁵⁴⁰ Tato „*praxis života*“ je myslitelná pouze jako „*praxis*“ pod vládou ducha, jako „*praxis*“ v duchovní dimenzi“, praxis, jež má na mysli vlastní „*self-constitution of spirit*“.¹⁵⁴¹ Kultura není nic jiného než nesčíslné společenství (někdy harmonie, někdy chaos) těchto „*praxí*“. Ilubina kultury a tedy její **podstatná hodnota** tkví v tom, že každý kulturní akt je založen na „*vlastním morálním začlenění osoby uvnitř společnosti*“.¹⁵⁴² Z tohoto začlenění není nikdo vyobcován, přičemž je třeba brát v úvahu realistický stav této morální integrace, která, vycházejíc z člověka, nese znaky jeho podstatné „*dokonalosti*“ i nedokonalosti.

Tillich postuluje toto začlenění pro všechny lidi bez rozdílu, neboť mravní akt a mravní jednání patří všem a nikdo z něj není vyvázán. Jedině mravnost a mravní jednání, říká Tillich, je způsob: „*skrze který království ducha „začíná“ existovat (come*

¹⁵³⁴ Srov. moji argumentaci o mravní úloze, její autonomii a odpovědnosti všech lidí při tvoření kultury v kapitole 5. 3. „Kritika: horac caniculac čítankového idcálu“.

¹⁵³⁵ TILLICH, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1980. s. 46.: „... člověk musí být s to smysluplně participovat na vlastních původních výtvořech.“

¹⁵³⁶ Ibidem. s. 47.

¹⁵³⁷ V kultuře smrti. Srov. Jan Pavel II. *Evangelium vitae*, čl. 24. „... je třeba čelit kultuře smrti.“

¹⁵³⁸ TILLICH, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1980. s. 47-48.

¹⁵³⁹ TILLICH, Paul. *Systematic Theology III*. London: James Nisbet & Co., 1964. s. 40.

¹⁵⁴⁰ Ibidem. s. 69-70.

¹⁵⁴¹ Ibidem. s. 70.

¹⁵⁴² Ibidem. s. 72.

into being)¹⁵⁴³ Lze nepochybně také jednat *contra moralitatem* a dosáhnout „morální desintegrace“. Tillich zdůrazňuje zároveň krásnou i krutou skutečnost lidského života: lze jednat nemravně, lze dokonce jednat i „*proti duchu v síle ducha*“,¹⁵⁴⁴ ale **nelze** se zbavit vlastní osoby jako ducha a zbavit se tak mravnosti. Jako se kultura má stávat stále aktuálnější a aktualizovanější (stejně tak i církev), je potřeba, ba co víc, je naprosto nutné, aby člověk skrze své mravní jednání, které je kulturně zcela potřebné, stále více měnil sám sebe, tzn. svoji **možnost** (*potencionality*) v **aktuálnost**, jinými slovy v aktuálnější, mravně silnější, krásnější a odpovědnější život. Kulturní tvoření je manifestací lidského ducha. Toto zjevování je však vždy na pomezí a vždy v pohybu; nikdy nevíme, jaká je skutečná „kvalita“ tohoto tvoření a odpovídá-li výsledek lidskému „self-creation of life“ zcela neomylně.¹⁵⁴⁵ Jak známo, Paul Tillich miloval moderní umění také proto, že: „*Ukazuje skutečnost naší existence takovou, jaká je. Nezakrývá skutečnost v níž žijeme.*“¹⁵⁴⁶ A tento ideál je také ideálem kulturním. Tillich zakládá definici mravnosti na inter-personální rovině. Mravnost **nikoliv** jako individuální, neproměnná a izolovaná skutečnost lidského života, ale **mravnost** jako „*setkávání osoby s osobou*“,¹⁵⁴⁷ při němž dochází k „*participaci na „nadpřirozené jednotě*“.¹⁵⁴⁸ V takovém pohledu však Tillich velmi zdařile a pozitivně mění obsah „**katolické substance**“¹⁵⁴⁹ v tom smyslu, že veškeré aspekty nejsou podřízeny či pod nadvládou „božského soudu“ (divine judgment), jinými slovy: sekulární dimenze kultury nečeká na to, až bude „pohlčena“ tím, co církev máj za svaté, neomylné a trvalé, ale naopak očekává, že bude skrze **ni** rozšířen obsah toho, co je v církvích (svátostně, dogmaticky, právně a duchovně) odnepaměti přítomno a tak či onak aktualizováno. Právě proto říká Paul Tillich, že „**svaté**“ (*holy*) může existovat mimo sekulární, ale pouze za tu cenu, že „*upadne do vlastních kontradikcí nebo se vyprázdní v opačném způsobu k sekulárnímu.*“¹⁵⁵⁰ Postupné přetvoření významu „katolické substance“ v „svatost universálního, tj. sekulárního“ je to, co jsem se pokusil interpretovat v počátečních kapitolách své práce.

¹⁵⁴³ TILLICH, Paul. *Systematic Theology III*. London: James Nisbet & Co., 1964. s. 40.

¹⁵⁴⁴ Ibidem. s. 42.

¹⁵⁴⁵ Zcela stejnou otázku si pokládá jak Nikolaj Berd'ajev, tak i Věladimír Solovjov. Více v samostatných studiích o ruské podobě teologie kultury.

¹⁵⁴⁶ TILLICH, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1980. s. 147.

¹⁵⁴⁷ TILLICH, Paul. *Systematic Theology III*. London: James Nisbet & Co., 1964. s. 168.

¹⁵⁴⁸ Ibidem. s. 169.

¹⁵⁴⁹ Ibidem. s. 130.: „Katholicismus se vždy pokoušel zahrnout všechny dimenze života v systém života a myšlení.“

Facit

V životopisných studiích o Tillichovi a také v doslovu k Tillichově knize „Odvaha být“ píše Peter J. Gomes, že Tillich byl nejen „pravou intelektuální hvězdou“ poválečné americké teologie, ale také „si přál – hluboce a soucitně – být ku pomoci“.¹⁵⁵¹ Nazveme-li Tillicha „teologem kultury“, pak je třeba dodat, že byl teologem tvůrčím. Neopomenutelná je Tillichova snaha odstranit „balast“ idealičnosti z křesťanské víry a „zbavit zdecimovanou víru nánosu škváry a obnovit moc náboženských symbolů.“¹⁵⁵² Při pohledu na teologii kultury Tillich neusiloval vybudovat pevnou ideologickou (ortodoxní) podstavu kultury na křesťanských základech, neusiloval o kulturní adopci **skomírajících** náboženských symbolů, nechtěl sloužit kultuře proti teologii či církvi a *vice versa*. Název jeho krátké, ale velice půvabné autobiografie „*On the Boundary*“ říká o Tillichovi mnohé. Stál na „ostří nože“, na hranici mezi služebností teologie a církevní praxi a církevního života, na hranici mezi kulturou a teologií. Jak pro církev, tak pro teologii a kulturu požadoval **hledání pravdy „oproti bezpečí“**, a to dokonce i tehdy, „*je-li toto bezpečí posvěceno a podporováno církvemi*“.¹⁵⁵³ Z principu věci usiluje o tvoření kultury nikoliv na náboženských nebo církevních základech, ale na základě univerzálního lidství rozvinutého v uvědomění si (přijetí, uvěření) obecného Kristova kněžství. Mé sympatie, teologické i ryze intimní, k Paulu Tillichovi vycházejí ze sdíleného přesvědčení o universálním duchovním charakteru kultury, který je rozvíjen a pěstován vším tím, co v sobě člověk považuje a objevuje za nejvzácnější. Oproti Albertu Schweitzerovi se Tillichovi z kultury **nevytratil Bůh a zjevený Logos**, vzhledem k H. Richard Niebuhrvi je Tillich pojmově srozumitelnější a rozhodně myšlenkově původní,¹⁵⁵⁴ přesto ale Niebuhr spojuje kulturu s Ježíšem a hledá pro ni, mimo jiné, také biblicky relevantní ponaučení, vzory a hodnoty. Měl-li bych ocenit různé podoby a valence „kulturprotestantismu“, pak je Paul Tillich pro mne jediným protestantským teologem, který nabídl cestu, po níž mohou jít všichni lidé bez rozdílu konfese a hierarchických, resp. společenských hodnot.

¹⁵⁵⁰ TILLICH, Paul. *Systematic Theology III*. London: James Nisbet & Co., 1964. s. 264.

¹⁵⁵¹ TILLICH, Paul. *Odvaha být*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004. s. 128. a 137.

¹⁵⁵² *Ibidem*. s. 128. a 137.

¹⁵⁵³ TILLICH, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1980. s. 141.

7. 4. H. Richard Niebuhr

Richard Helmuth Niebuhr,¹⁵⁵⁵ americký protestantský teolog, mladší bratr Reinholda Niebuhra (jehož největší vědecký zájem spočíval ve vyjádření vztahu křesťanské víry, demokracie a politiky) vstoupil jako křesťanský etik do tématu teologie kultury svojí knihou *Christ and Culture*.¹⁵⁵⁶ Pokusím se v následující studii osvětlit Niebuhrův přínos k teologii kultury, přičemž – snad ne příliš barbarsky, budu odezírat od jeho specifických témat týkajících se kultury a problému americké společnosti,¹⁵⁵⁷ resp. americké demokratické tradice, nikoliv však od obecné myšlenky sepětí křesťanské víry a demokracie (demokratičnosti)¹⁵⁵⁸ *in genere*. Dovolím si také poněkud odhlédnout od Niebuhrových historických exkurzů do dějin kultury, jako jsem to učinil u Paula Tillicha a Alberta Schweitzera, u katolických teologů či u Solovjovových exkurzů do doby prvních ekumenických koncilů, neboť hledám zvláště taková jeho stanoviska, která se více či méně vážou přímo ke křesťanské etice a teologii kultury dnešní doby. Před akribičností historickou upřednostním fakticitu eticko-morální.

7. 4. 1. Niebuhrůva prolegomena k teologii kultury

H. Richard Niebuhr považoval již ve své době kulturu a její náboženský, společenský a mravní aspekt za „trvalý problém“ (*the enduring problem*). Dříve než se

¹⁵⁵⁴ Díky svému evropanství a klasickému vzdělání?

¹⁵⁵⁵ Helmuth Richard Niebuhr – americký protestantský teolog. Narodil se roku 1894 německému emigrantovi Gustavu Niebuhrůvi v Missouri. Studoval na Elmhurst College, na Eden Theological Seminary, posléze na Washingtonově universitě (r. 1915 M. A.), Yale Divinity school a na Yalské universitě (r. 1923 B. D.), kde také roku 1924 získal doktorát (Ph.D. in religion). Již v roce 1916 byl ordinován v Evangelické a Reformované Církvi (Evangelical and Reformed Church) a krátce působil coby pastor v St. Louis. V letech 1919–1922 a 1927–1931 učil na své mateřské Elmhurst College a v letech 1924–1927 na Eden Theological Seminary, jehož byl také presidentem. Od roku 1931 do roku 1962 přednáší na Yale, kde byl r. 1954 jmenován profesorem teologie a křesťanské etiky. Umírá roku 1962.

Bibliografie v původních jazycích: Zdroj: <http://www.hds.harvard.edu/library/bms/bms00630.html>. České překlady: žádné. Teologie kultury: NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951.; NIEBUHR, H. Richard. *Radical Monotheism and Western Culture*. New York: Harper & Brothers, 1960. NIEBUHR, H. Richard. *Theology, history, and culture: major unpublished writings*. New Haven: Yale University press, 1996. NIEBUHR, H. Richard. et al. *Authentic transformation: a new vision of Christ and culture*. Nashville: Abingdon Press, 1996. České studie o H. Richard Niebuhrůvi: HALAMA, Jindřich. *Helmuth Richard Niebuhr*. In *Křesťanská revue* r. 45 (1978). s. 102-104.

¹⁵⁵⁶ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951.

¹⁵⁵⁷ Mám na mysli zvláště Niebuhrůvu práci *The Kingdom of God in America*. Harper Torchbooks, 1959. a jeden z teologických aspektů, Niebuhrzem nazvaný „Problém konstruktivního protestantismu“.

¹⁵⁵⁸ Srov. kapitolu 2. 1. 11. (j) „Kultura je považována za doxologii“.

pokusil rozčlenit jednotlivé přístupy křesťanských denominací ke kultuře,¹⁵⁵⁹ vymezil její definici v mnoha pozicích. Předně jej zajímá vztah křesťana ke Kristu, k Boží obci a k okolní společnosti. V těchto vztazích se realizuje člověk ve své **mravnosti** a realizuje se také prostřednictvím **ctností**. Aby bylo možné objektivně pohlédnout na úlohu křesťana v kultuře, je potřeba distinktivně říci, kdo je křesťan. „*Křesťan*“, píše Niebuhr, „*je obyčejně definován jako ten, kdo věří v Ježíše Krista nebo jako následovník Kristův etc.*“¹⁵⁶⁰ Charakterizuje jej typická příslušnost ke společenství stejně či podobně smýšlejících lidí, pro něž je Kristus klíčem jejich vlastního života. Pro moji práci je důležitý Niebuhrův komentář ke ctnostem. Jejich prostřednictvím člověk nejen že poznává kulturu prakticky, ale skrze ctnosti, resp. také skrze ctnosti vyplňuje její obsah. Ctnost je pro jednoho **příkladem** k následování, pro druhého **příkazem** k následování, pro dalšího **darem** vzkříšeného Pána v podobě milosti,¹⁵⁶¹ jejíž nejvyšší „*podoba*“ je chápána jako dar lásky Vykupitele. Právě láska darovaná Bohem je základním motivem lidské lásky a jejího předávání. Míra lásky k Bohu a lásky člověka k člověku je stejně nezměřitelná, jako je nezměřitelná propast či naopak blízkost mezi samým Bohem a jeho lidskými dětmi. Milování Boha a milování bližního jsou dvě „*různé kvality*“, pocházející však z „*jednoho zdroje*“.¹⁵⁶² Toto „*rozštěpení*“ lásky, které je teologií chápáno jako pozitivní i jako negativní, má však ohromný vliv na lidský vztah k tomu (živému i neživému!), co je v dosahu aktivní lidské lásky, kterou Niebuhr charakterizuje jako „*rozdávání se a odpouštění*“,¹⁵⁶³ tedy **agapé**, která se projevuje soucitem (*compassion*) k člověku. Toto téměř učebnicové rozdělení kvality a motivů lásky se může na první pohled jevit jako neudržitelné. Vezmeme-li ale v potaz zdroj a přikázání lásky známé z Dekalogu, Ježíšových slov a evangelních exhortací, jeví se nám Niebuhrův koncept o mnoho srozumitelnější, lépe řečeno jediný správný.

Kultura a její tvoření se z tohoto „*rozštěpení lásky*“ nemůže vyvázat. Člověk je člověku povinen láskou – soucitem, Boha má však milovat tou láskou, kterou Niebuhr nazývá **érós**, resp. **vášně** (*passion*). Niebuhr si velice detailně všímá Ježíšova vztahu k okolnímu světu – k institucím, k zákonu, ke své rodině nebo k učedníkům. Přes jeho

¹⁵⁵⁹ Niebuhrůvých 5 náhledů na kulturu, ve kterých je Ježíš Kristus „hlavní postavou pro uvažování“, se stalo pro obecnou teologii kultury zcela nepostradatelnou osnovou.

¹⁵⁶⁰ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 11.

¹⁵⁶¹ Ibidem. s. 15.

¹⁵⁶² Ibidem. s. 18. Srov. RAMSEY, Paul. *Faith and Ethics: The Theology of H. Richard Niebuhr*. New York: Harper & Brothers, 1957. s. 108.n.

¹⁵⁶³ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 18.

„*extrémní víru a radikální pokoru*“¹⁵⁶⁴ vidí Niebuhr na Ježíšovi (lidské) znaky spíše rezervovaného a někdy vyhroceného vztahu k lidem včetně projevů lásky a vášně,¹⁵⁶⁵ kterým dnešní člověk může již hůře porozumět. Pouze „*romantická fikce*“ stojí za zobrazením Ježíše jako toho, kdo věřil v **dobrotu** člověka. Ježíšova pokora, láska, dobrota a vášně není takovou pokorou či láskou, jak ji chápeme my, lidé dvacátého století. Je natolik specifická a velmi těžko napodobitelná, protože vychází z „*absolutní závislosti na Bohu a absolutní víry v Něho*“,¹⁵⁶⁶ která byla a mohla být vlastní pouze Božimu Synu. Proto také jednotlivým Kristovým ctnostem, které v jeho životě objevuje čtenář a posluchač Písma, má být rozuměno pod tímto úhlem pohledu. Jde o ctnosti, kterých dosáhl Ježíš Kristus skrze své jedinečné synovství, svoji víru a své božství. Jelikož je Kristovo **morální synovství** založeno v jeho božském synovství (víře v Otce, absolutní pokoře a naději), vytváří mezi Bohem Otcem a lidmi **morální prostřednictví**, které však není totožné s jeho vztahem k Otci. Zcela ojedinělý a zvláštní rozměr tohoto mravního vztahu člověka k Bohu dokládá Ježíš tím, že prosí Otce za své učedníky zůstávající **ve světě** a za zdárné naplnění jejich životů – život věčný.¹⁵⁶⁷ Z toho však plyne pro člověka jedna zásadní skutečnost: jeho **morální lidství** je determinováno jeho vztahem k Bohu, je determinováno jeho vírou, láskou a nadějí vkládanou v Hospodina, je determinováno jejich intenzitou a mírou opravdovosti. Toto Niebuhrovo zjištění má pro člověka a jeho vztah ke kultuře a světu kardinální význam, jak bude vidět v následujícím rozboru jeho teologicko-kulturního myšlení. Ve své podstatě odvozuje Niebuhr vztah člověka ke kultuře ze vztahu člověka k Bohu. Z tohoto vztahu také plynou možné povinnosti a práva, které člověk v kultuře plní a kterých užívá. Negativisticky chápaná kultura v křesťanském rozměru má u Niebuhra dvojí podobu. 1) Někteří lidé opovrhují kulturou proto, poněvadž je „*bytostně bezbožnou*“ (*essentially Godless*), přičemž není dáván důraz ani na pozitivitu či negativitu kultury. 2) Kultura je bezbožnou a negativní, resp. proti-Božskou (*anti-God*) a idolatrickou.¹⁵⁶⁸

Z pozitivního hlediska lze kulturu charakterizovat jako 1) lidské dědictví (včetně sociální struktury), které člověk dostává, zúročuje a předává; 2) jako výraz lidského úspěchu, tzn. práce lidského rozumu a rukou – umění, vzdělání, věda, technologie,

¹⁵⁶⁴ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 25.

¹⁵⁶⁵ Jedná se například o příběh „Očištění chrámu“, kde Ježíš – milující Pán – převrací stoly směnárníků a stánky prodavačů holubů. Viz. Mt 21, 12-17; Mk 11, 15-19; Lk 19, 45-48; Jan 2, 13-22.

¹⁵⁶⁶ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 25.

¹⁵⁶⁷ Jan 17.

politika etc. 3) Kultura směřuje ke svému cíli.¹⁵⁶⁹ Lidské tvoření je omezeno jak svým účelem, tak formou toho, kdo tvoří, a tím, kdo přijímá. Člověkem stvořené věci jako by byly přímo poznamenány (*designed*) „*pro konec či konce*“.¹⁵⁷⁰ Tento osobitě lidský rozměr kultury téměř nabízí otevření tématu **dobra**. Niebuhr je coby protestantský teolog „*dobrotivě*“ střízlivější a klade důraz na dobro konané **pro** člověka, než na dobro **od** člověka očekávané. Přestože je kultura pozitivně odsouzena k „*časné a materiální realizaci hodnot*“,¹⁵⁷¹ jsou k této časné realizaci určena i „*nemateriální dobra*“ (immaterial goods), jako je např. krása, pravda a dobro.¹⁵⁷² Velice podobně jako Paul Tillich oceňuje Niebuhr hodnotu umění, ale – stejně jako autor této práce – je toho názoru, že mnohý lidský čin nebo vize je ve své podstatě skrze různou interpretaci **uměleckým dílem**.¹⁵⁷³ „*Vize řádu a spravedlnosti, naděje a slávy*“, jak geniálně píše Niebuhr, „*musí být i za cenu utrpení vtěleny do psaných zákonů, dramatických ritů (dramatic rites), struktur vládnutí, řiší a asketických životů*.“¹⁵⁷⁴ Veškeré lidské konání může být zaznamenáno ať „*barvou na zdi, v bronzové soše či symfonii*“.¹⁵⁷⁵ Tato obecná lidská touha nevymizet ani z časných dějin světa není proto touhou marnivou a idolatrickou, ale touhou, která je v člověku pevně zakořeněna.¹⁵⁷⁶

7. 5. Kristus a kultura – Niebuhrůva pětidílka o kultuře¹⁵⁷⁷

H. Richard Niebuhr rozdělil kulturu a její vztah ke Kristu, resp. Krista ke kultuře na pět svébytných částí. Ani jedna z těchto částí nenese sama o sobě pečeť správnosti a nejvyšší autority a o nadřazenou interpretaci jedné z nich neusiluje ani sám Niebuhr. Historicky váže Niebuhr jednotlivé typy kultury k představitelům, potažmo k symbolům

¹⁵⁶⁸ NIEBUHR, Richard H. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 30.

¹⁵⁶⁹ Srov. kapitolu 2. 1. 14. (m) „Kultura je nepochybně konečná. Její problém se nedá cele vyřešit“.

¹⁵⁷⁰ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 34.

¹⁵⁷¹ Ibidem. s. 36.

¹⁵⁷² Ibidem. s. 36.

¹⁵⁷³ Srov. NIEBUHR, H. Richard. *Theology, history, and culture: major unpublished writings*. New Haven: Yale University Press, 1996. s. 23.: „Svět ve kterém žijeme, je vždy světem interpretovaným. ... Každá představa, každé naše jednání (hearing) je něco jako umělecká práce, ve které zužitkováváme naše interpretované obrazy, na nichž vidíme, slyšíme, dotýkáme se, čicháme a cítíme.“

¹⁵⁷⁴ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 37.

¹⁵⁷⁵ Ibidem. s. 37.

¹⁵⁷⁶ V podobných intencích „nezbytnosti a nutnosti“ lidské tvořivosti a jejího promítnutí do mnoha forem vyjádření, formuluje svoji etiku tvořivosti Nikolaj Berďajev. Srov. kapitolu 6. 2. 2. „Kultura ducha a etika tvoření (ad 3).“

¹⁵⁷⁷ V následujícím textu představím pět Niebuhrůvých tezí o kultuře (*contra a pro* kulturu), přičemž se budu v tomto přiblížení držet základní osnovy své práce a hledat společné i odlišné názory na dané téma. Pokud to není ke škodě věci, vynechávám Niebuhrův historický komentář a nedělám k němu žádné poznámky.

křesťanského duchovního života: k evangelistu Janovi, apoštolu Pavlovi, Tertullianovi, Augustinovi, Tomáši Akvinskému, Lutherovi, Ritschlovi a Tolstému,¹⁵⁷⁸ resp. k době, ve které žili. Jak bylo napsáno výše, i v křesťanském pohledu na kulturu objevuje Niebuhr dvě základní skupiny, dva přístupy, které do jisté míry kopírují dějinný vývoj křesťanství do Reformace a po ní. Nejedná se výhradně o opoziční vztah katolického a protestantského pojetí kultury, jak by se mohlo předpokládat. Niebuhr je v tomto případě více méně nezaujatý vlastním prožíváním víry, látku traktuje v dobré šíři a jeho zaujetí obvykle neviděnými detaily a valencemi je jen ku prospěchu věci. Základní rozčlenění etického přístupu ke kultuře vypadá u Niebuhra takto: 1) Jde o skupinu křesťanů vystupujících proti těsnému svazku kultury a Krista, do níž patří všichni představitelé „negativisticky chápané kultury“, ať jsou jejich základní motivy jakékoliv. 2) Jde o skupinu těch, kteří spojení Krista a kultury neodmítají. Mezi ně nepřínaležejí pouze ti křesťané, kteří se identifikují s variantou kultury „Christ against Culture“. Ostatní verze křesťanského přístupu ke světu, jak jim rozumí Niebuhr, sdílejí pozitivní přístup ke kultuře, třebaže jsou východiska jejich mravních postojů sobě nepodobná.

7. 5. 1. Kristus proti kultuře¹⁵⁷⁹

Jedná se o tezi radikálního, potažmo sektářského odmítnutí kultury jako antipodu křesťanského evangelia a Kristova osvobození člověka od zákona a světa. Kultura není považována za věc ryze materiálního charakteru, naopak; je v ní samozřejmě nalézána duchovní dimenze, ale tato duchovní dimenze stojí proti jinému rozměru, rozměru absolutní **Kristovy autority** a požadavku úplné **lidské loyality** vůči ní.¹⁵⁸⁰ Janova Apokalypsa, Klementovy listy, Didaché či Pastýř Hermův jsou dokladem ospravedlnitelného separování¹⁵⁸¹ se od **kultury světa**. Legalistická morálka uznává v tomto konceptu Krista za jediného duchovního vládce (světa a nebe) a také za jediného zákonodárce.¹⁵⁸² Křesťané jsou novou rasou a společenstvím lidí, kteří pod Kristovým kralováním budují novou civilizaci,¹⁵⁸³ která je se zemí spjata jen jakoby

¹⁵⁷⁸ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 40.

¹⁵⁷⁹ *Christ against Culture*.

¹⁵⁸⁰ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 45.

¹⁵⁸¹ V novodobých dějinách považuje Niebuhr za absolutního odmítače kultury Lva Nikolajeviče Tolstého.

¹⁵⁸² NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 50.

¹⁵⁸³ Mesianistické naděje prvotních křesťanů (např. milenaristů) nesou společné znaky kupř. se společenstvím Esejců, kteří nebyli vůči okolnímu světu vymezení apriorně negativisticky, ale spíše na něj hleděli skrze jakousi mlhu či stěnu vlastních spirituálních zážitků.

náhodou – existuje na ní, ale zbavuje se a zbavovat má její tíže. **Mravnost** je prožívána v pokud možno úpiné, zvláště církevní uzavřenosti, neboť venkovní svět je místem, kde dochází k přenášení (*transmitt*) prvotního hříchu vůbec nejlépeji. „*Věřící*, píše Niebuhr, „*není v konfliktu s přirozeností, ale s kulturou.*“¹⁵⁸⁴ Tato **negativní morálka**, nejlépe viditelná v 1. Janově listu – „*střež se hříchu*“ (1 Jan 2, 12nn.), je samotným základem „kultury proti Kristu“. Bytí a přebývání mimo kulturu má svůj jasný teologický smysl: uchovat se od **poskvrnění** (*corruption*) světa a lidské struktury civilizace včetně její dimenze sociální.¹⁵⁸⁵ Zjednodušení života do této uzavřenosti má za následek dvojí nesnáz. 1) Tillichův požadavek plného rozvinutí „hlubin“ lidského ducha či můj koncept kultury jako „*pozemské svátosti proměny společnosti*“¹⁵⁸⁶ a teze o kultuře jako „*projevu Ducha svatého*“¹⁵⁸⁷ jsou v tomto případě odsouzeny k nebytí. Mravní křesťanské hodnoty jsou smysluplné pouze v okrsku vyvolených; pro svět nemají žádnou cenu, neboť jejich potencionální izolovanost bez náboženského prožívání víry odnímá těmto hodnotám jejich transcendentní význam. 2) Jde o popírání Božské lásky a milosti, která je, rozdělována z Božího úradku, na člověku více (protestantismus) méně (katolicismus) nezávislá. Bůh promlouvá pouze k vyvoleným a ti jej užívají pro sebe a pro své společenství jako tajemný šem či lék. Kulturní dimenze křesťanství či jeho ekumenický život neexistují.

Mesianistické křesťanství následované některými ortodoxiemi dnešních křesťanských denominací nabízí v podstatě jediný životní kulturní koncept – přechodnou civilizaci křesťanských učedníků a učednic. Mravnost nepřesahuje „okrsek“ těla, a pokud ano, obyčejně činí cestu za svatostí těžkou a neschůdnou. Kultura je odpovědná za hřích, přičemž subjektivní okolnosti mravního chování na sebe berou podobu absolutní objektivnosti, a tím pádem, volněji řečeno, predestinují možné lidské chování pro jeden jasný cíl – **hříšné jednání**. Tato izolacionistická teze o kultuře se neobjevila ani v mých předchozích studiích a větší pozornosti jí, pro její vnitřní slabiny, nevěnovali ani autoři mnou citovaní. Schweitzerovi, Tillichovi, Barthovi či Janu Pavlu II. je zcela cizí, stejně tak i J. B. Součkovi či J. L. Hromádkovi. Tato forma kulturního „života“ neodpovídá ani jednomu z bodů „kulturní abecedy“ a stojí zcela v opozici k modernímu chápání sociálního rozměru křesťanských církví.

¹⁵⁸⁴ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 52.

¹⁵⁸⁵ *Ibidem*. s. 78.

¹⁵⁸⁶ Srov. kapitolu 2. 1. 10. (i) „Kultura je pozemskou „svátostí“ proměny společnosti“.

¹⁵⁸⁷ Srov. kapitolu 2. 1. 6. (e) „Kultura je projevem Ducha svatého“.

2)

7. 5. 2. Kultura Krista¹⁵⁸⁸ - na prahu katolického pojetí kultury:¹⁵⁸⁹

Schweitzerovské zastavení



Samotný Niebuhrův název jedné z kapitol „*The Christ of Culture*“ ukazuje na úzké sepětí teologie a kultury, které má svůj původní vzor v raném křesťanském charakteru církve jako domácké a praktické komunity věřících. Mravní uvědomění těch, kdo kulturu pokládají za Kristovu, má dvojí rozměr: 1) Není pocíťován žádný větší rozpor mezi církví a světem, neboť kultura je „interpretována skrze Krista“.¹⁵⁹⁰ 2) Je-li kultura interpretována skrze Krista, lze pokládat kulturní společenství za podobné, ne-li rovné křesťanskému (církvnímu) společenství věřících. Z tohoto důvodu je zpětně rozuměno Kristu „skrze kulturu“,¹⁵⁹¹ její formy, nástroje a podobu. Nadpřirozené hodnoty, Niebuhr dokonce říká „transcendentní království“ (*transcendent realm*),¹⁵⁹² jsou živě přítomny v každém aktuálním čase a jednotlivém lidském životu. Jsou-li kulturní věci chápány jako Ježíšem poznamenané, je docela dobře možné jim rozumět jako jistému pozemskému „tréninku“¹⁵⁹³ pro věčný život“.¹⁵⁹⁴ Toto pojetí nebylo, jak je možné se domnívat, doménou některé z křesťanských církví, ale objevovalo se zhruba od 2. pol. 18. století jak u Luteránských a Calvinských církví a sekt, tak i v církvi římskokatolické.¹⁵⁹⁵ Tendence absolutního neoddělování křesťanství od kultury,¹⁵⁹⁶ potažmo od věcí hospodářských a politických,¹⁵⁹⁷ nalézá Niebuhr již u Johna Locka či ještě lépe u Thomase Jeffersona, v jehož klasickém výroku „*I am a Christian, in the only sense in which he wished anyone to be,*“¹⁵⁹⁸ jsou rozsah a kvalita prolnutí

2)

¹⁵⁸⁸ *The Christ of Culture*.¹⁵⁸⁹ Koncentrovaným vyjádřením H. Richard Niebuhra je tvrzení, se kterým souhlasím na mnoha místech své práce a které je ve své podstatě také jejím leitmotivem, že: „Nic není v křesťanském hnutí tak podobno kulturnímu protestantismu jako kulturní katolicismus.“ Viz. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 102.¹⁵⁹⁰ Ibidem. s. 83.¹⁵⁹¹ Ibidem. s. 83.¹⁵⁹² Ibidem. s. 84.¹⁵⁹³ Srov. SIDON, Karol Efraim. *Červená kráva: Rozhovory s Karlem Hvižd'álo*. Praha: Dokořán: Máj, 2002. s. 67.: „Svět je předsíň, ve které má člověk počkat, než je připuštěn do komnat paláce dalšího světa, a využít té doby k tomu, aby se připravil.“¹⁵⁹⁴ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 84.¹⁵⁹⁵ Ibidem. s. 91.¹⁵⁹⁶ Akribicky o tématu neoddělování křesťanského života od světa pojednává např. Albrecht Ritschl. Viz. RITSCHL, Albrecht. *Three Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1972. s. 86–89.¹⁵⁹⁷ V kontextu jednání o preambuli evropské Ústavní smlouvy konstatuje podobný fakt Wolfgang Huber. Viz. HUBER, Wolfgang. *Křesťanská víra a politická kultura v Evropě*. In *Křesťanská revue LXXI*, 8/2004. s. 213.: „Křesťané slouží společnosti, v níž je žádoucí, aby se politika, právo, správa, vzdělání i hospodářství rozvíjely do struktur, které slouží celostnímu vývoji.“¹⁵⁹⁸ JEFFERSON, Thomas. *Letter to Dr. Benjamin Rush*. Washington April 21., 1803. „I am a Christian, in the only sense in which he wished anyone to be: sincerely attached to his doctrines in preference to all

křesťanství a světa více než příkladné. Netýká se samozřejmě pouze lidí v činné, aktivní politické službě, básníků či duchovních, třebaže, jak dokládá Niebuhr, byli to právě „*filosofové, státníci, reformátoři, básníci a spisovatelé, kteří prohlašovali...*, že *Ježíš Kristus je velkým osvícencem (enlightener), velkým učitelem, tím, kdo vede všechny lidi v kultuře k dosažení moudrosti, morální dokonalosti a míru.*“¹⁵⁹⁹ Veškeré lidské věci, kterých člověk načerpal, které spolustvořil a kterých nabyl tvrdou prací, mají být v podobném smyslu podle Schleiermachera „*rozsévány přes celou zemi, což je naprostou doménou kulturní povinnosti.*“¹⁶⁰⁰ Kristus proto patří podle Schleiermachera ke kultuře zvláště proto, protože „*kultura bez smyslu a chuti pro nekonečné*“ by se stala „*sterilní a zkaženou (corrupt)*“.¹⁶⁰¹ Boží povolání člověka se uskutečňuje právě v kultuře, a tak je kultura pronikána křesťanstvím ne pouze ve smyslu **mravní a duchovní kultivace**, které se věnuje jen určitá skupina křesťanských věřících (ortodoxní varianta katolicismu), ale je křesťanstvím, resp. protestantismem (např. u Albrechta Ritschla) pronikána (*penetrate*) ve všech duchovních formách lidského života, jak je vypočítává např. Paul Tillich.¹⁶⁰² Podle Ritschla má povolání Božích dětí „do“ kultury dvojí rozměr: 1) Uskutečňuje se v „**etických formách společnosti**“¹⁶⁰³ jako je manželství, rodina, povolání, osobní a veřejná spravedlnost či stát, přičemž tyto formy mravního společenského soužití jsou podmíněny „*přirozeným nadáním člověka*“ – pohlavím, narozením, třídou, národností. 2) Uskutečňuje se na **universální nadpřirozené (supernatural) a nadzemské (supramundane) úrovni** samotným povoláním do společenství křesťanů, kteří „mimo“ přirozené formy lidského soužití tvoří království Boží, které je v kultuře (ve světě) přítomno Božím řízením samo sebou. Kristova úloha v kultuře je v tomto kontextu chápána v dvojitě (Ritschlovském) smyslu: 1) Kristus patří jako Kněz duchovnímu svátostnému společenství lidí, tzn. **církvi**. 2) **Kultuře** patří ve smyslu etického, mravního vzoru pro člověka, jenž může tento vzor uskutečňovat pouze v takovém společenství (kultuře,

others, ascribing to himself every human excellence, and believing he never claimed any other.“ Zdroj: <http://www.angelfire.com/co/JeffersonBible/jeffbsyl.html>.

¹⁵⁹⁹ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 92.

¹⁶⁰⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Lectures on Philosophical Ethics*. ed. Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. s. 33.

¹⁶⁰¹ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 93.

¹⁶⁰² Srov. Princip protestantského pojetí sekularity a křesťanského náboženství. Viz. RITSCHL, Albrecht. *Three Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1972. s. 86–87. Srov. kapitulu 7. 3. 1. „Náboženství, kultura a čas“ a myšlenku „o hloubce duchovního života ve všech jeho funkcích“.

¹⁶⁰³ SWING, Albert Temple. *The Theology of Albrecht Ritschl Together with Instruction in the Christian Religion by Albrecht Ritschl*. New York: Longmans, Green and Co., 1901. s. 178–179.

světě), kde dochází k pozitivním i negativním nárazům na samou mravnost a kde se mravnost konstituuje pouze ve vztahu k bližnímu (Tillich).

Přes námitky kritizující toto protestantské a také katolické pojetí kultury odhaluje Niebuhr jednu velmi zajímavou skutečnost. Splývá-li křesťanské náboženství s kulturou takřka v jeden homogenní celek, je možno jednotlivé kulturní věci a činy soudit podle křesťanské nauky, obyčejů a zvyků. Znamená to, jak píše Niebuhr, že „**i kultura má své mučedníky stejně jako církev, a jejich hroby byly semeništi (seed-plots) obrodného hnutí ve společnosti.**“¹⁶⁰⁴ Ve společnosti křesťanů, kteří takto rozuměli a rozumí kultuře, se setkáváme s velmi promyšleným a také duchovně prožitým názorem, že se Ježíš nestal spasitelem drobné skupiny vyvolených,¹⁶⁰⁵ ale spasitelem a autoritou pro celý svět. Teologickým problémem zůstává tíhnutí této formy křesťanské kultury k tomu, co bychom mohli nazvat **viditelným** projevem Boží milosti, zákona a řádu, a jak zdůrazňuje Niebuhr, také **lidského hříchu**.¹⁶⁰⁶ (Důraz je kladen na zjevnost milosti a zjevnost hříchu.) Tento projev je hledán v každodenním lidském konání, a okolnost nadpřirozeného, potažmo nezjevného, neviditelného lidského hříchu či projevy Boží milosti je upozaděna a může být bagatelizována. Tajemství nadpřirozeného jako by neexistovalo než v podobě pozemské realizace a objektivizace. Bůh přestává či může přestat být považován za Ducha, a je nabíledni jej objevovat **imanentně přítomného** v materiálních věcech, strukturách kultury a jejích formách. Rozplynutí, resp. zevšeobecnění křesťanství v kultuře, civilizaci a světě je patrné na myšlení Alberta Schweitzera a jeho definici „podstaty kultury“. Schweitzer samozřejmě demaskuje sebeklam etické kultury, resp. civilizace, která veškerou etickou hodnotu situuje do omezeného prostoru „dějin národa, republiky, království“. Kultura, zvláště evropská, má tendenci hledat společné hodnoty výlučně na „historické bázi“,¹⁶⁰⁷ a historii, tak či onak křesťanstvím poznamenanou, považovat za jediný zdroj etické energie. Z tohoto jednání, na první pohled ospravedlnitelného, vyplývá Schweitzerovi jedna zásadní negativní skutečnost. Ať hovoříme o kultuře či civilizaci dbající přísně svého historického rozměru, jsou obě velmi náchylné hledat místo hodnotného etického zdroje

¹⁶⁰⁴ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*, New York: Harper & Brothers, 1951. 103.

¹⁶⁰⁵ U Niebuhra: „selected little band of saint“. Viz. NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 105.

¹⁶⁰⁶ Ibidem. s. 112.

¹⁶⁰⁷ SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 47.

kultury „*kulturu neetickou*“ a „*obalit ji historickým slovem*“.¹⁶⁰⁸ Autoritou pro celý svět se tak nestává samotný Hospodin a jeho Slovo, nýbrž autoritou se stává křesťanská historická tradice a ten či ti, kdo vládnuou mocí a možnostmi tuto tradici předávat. Z „transcendentního království“ se může stát království nacionalistické nebo království usurpace Boží moci.

7. 5. 3. Kristus nad kulturou¹⁶⁰⁹

Základní vymezení této křesťansko-kulturní vize stojí na přesvědčení křesťanů, které Niebuhr nazývá „církví středu“ (*the church of the center*).¹⁶¹⁰ Základem této teze je přesvědčení, že je třeba zaujmout postoj mezi anti-kulturními radikály a těmi, kterým vyhovuje pozice „*Christ of Culture*“. Průvodní teologická myšlenka tohoto křesťansko-kulturního formátu je založena na konstatování, že fundamentální otázka křesťanství a kultury nezáleží v odlišnosti 1) samotného Krista a světa, ale 2) ve vztahu odlišení či propasti mezi Bohem a člověkem.¹⁶¹¹ Stvořitel vesmíru je spolu se svým Synem odlišný od stvořeného, není stvořeným. Je ve stvořeném přítomen jako jeho původní idea (obraz), ale není jím *ipso facto*. Z tohoto důvodu si Kristus nemůže s kulturou odporovat a kultura nemůže být „*považována za království bezbožnosti*“.¹⁶¹² Člověk se v tomto případě nevztahuje k Bohu Stvořiteli **uvnitř věcí**, které Bůh stvořil a které vytvořil také člověk, ale vztahuje se k Bohu **skrze** a prostřednictvím těchto věcí, neboť Bůh je **nad** (*above*) všemi věcmi kultury. Tuto vztahovost nazývá Niebuhr velmi správně „**poslušností**“, neboť poslušnost, v našem kontextu – kulturní poslušnost vůči Bohu, se v kultuře rozlévá do mnoha různých aspektů konkrétního lidského života. Kultura se tedy nabízí jako přirozené místo, ve kterém může člověk vzhlížet k Bohu nejen prostřednictvím nadpřirozených úkonů (modlitba či svátosti), ale také prostřednictvím obyčejných věcí. Kultovní úloha kultury se rozplývá v jakési **kultovní universálno** a svůj původní transcendentní význam vlastně postupně ztrácí.

Oproti radikálnímu pojetí kultury „*Christ against Culture*“, které je možno charakterizovat jako přísně exkluzivistické, je „církev středu“ jednotná v názoru o

¹⁶⁰⁸ SCHWEITZER, Albert. *Kultura a etika*, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. s. 35.

¹⁶⁰⁹ Christ above Culture. 3

¹⁶¹⁰ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 117.

¹⁶¹¹ Ibidem. s. 117.

¹⁶¹² Ibidem. s. 117.

„universalitě a pronikavosti přirozenosti hříchu“.¹⁶¹³ Není žádné specifické svatosti jedné skupiny lidí; žádné duchovní společenství není povoláno za zachránce a spasitele světa a kultury. Společné (*common*) přesvědčení a víra ve všeobecné panování hříchu mezi lidmi a ve všeobecnou potřebu Boží milosti přímo vybízí k „nezbytnosti skutků poslušnosti“,¹⁶¹⁴ tzn. skutků lásky. Bez Boží milosti není myslitelné žádné lidské snažení a lidské kulturní tvoření včetně nalézání nových forem je tak či onak na Boží milosti závislé. Organizace kulturního života a sociálních vztahů není chápána jako nezbytnost, kterou je třeba udělat z nezbytí, ale jako **povinnost** vůči Tomu, kdo člověka stvořil jako „*společenskou, rozumovou a svobodnou bytost*“ a kdo jej zachovává při životě a jemu žehná.¹⁶¹⁵ Tato poslušnost však nezbavuje lidskou bytost radosti. Nejde o poslušnost otrockou. V okamžiku, kdy kultura nesplyvá s náboženstvím tak jako u „*Christ of Culture*“, dedukuje Niebuhr, člověk zažívá dvě (nedokonalé) radosti: jednu z kultury a druhou z Krista¹⁶¹⁶ – jde o dva různé způsoby radosti na jedné cestě k Bohu. A tehdy, vztahuje-li se člověk více a raději k Bohu, než aby zůstával na zemi, paradoxně zjistí, že pozemská (kulturní) podoba radosti je záchvěvem té radosti, kterou „*Bůh svobodně dal skrze Ježíše Krista lidem*“.¹⁶¹⁷ Základní odlišení toho, co je kultura a co jí náleží, a toho, co je křesťanství a co patří jemu, dovoluje člověku pohlédnout na pozemské skutečnosti z jakéhosi nadhledu. Niebuhr činí spojnici mezi „**mravní a intelektuální integritou**“ a „**sociálním příkazem sjednocené společnosti**“.¹⁶¹⁸ Správnost této spojnice však neplyne pouze z toho, že by člověk toto sjednocení cítil přirozeně jako nezbytný požadavek vycházející odněkud zevnitř, ale plyne také z toho, že mravní integrita a snaha o sjednocenou společnost (po vzoru z Jan 17, 21; 1 Kor 1, 10) je chápána jako **Boží požadavek**.

Sám H. Richard Niebuhr spojuje tuto formu kulturně-křesťanského života s dobou a učením Tomáše Akvinského a Alberta Velikého. Jde v základu o detailní shromáždění – **syntézu** – „informací“, které máme (teologicky a filosoficky) o Bohu a které jsme schopni vědeckou (teologickým a filosofickým jazykem) prací objevit. Tento thesaurus posléze slouží jako instrukce, forma či šablony při tvoření sociálních struktur společnosti (hospodářství, politiky, architektury, umění atp.). Definování přirozeného a

¹⁶¹³ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951, s. 118.

¹⁶¹⁴ *Ibidem*. s. 119.

¹⁶¹⁵ *Ibidem*. s. 122.

¹⁶¹⁶ *Ibidem*. s. 133.

¹⁶¹⁷ *Ibidem*. s. 132–133.

nadpřirozeného zákona, křesťanských ctností, detailní rozlišení hierarchické struktury církve a její moci se stává prostřednictvím tohoto thesauru osnovou (syntézou), na které je vystavěn celý kulturní a náboženský život. Novodobá pozice teologie kultury se od tohoto „středního“ proudu odklání stejně tak, jako se od pozice „církvi středu“ odklání různé křesťanské církve a společenství. Problematičnost aktualizace syntézy stojí na absolutní **nemožnosti** jednoznačného a trvalého shromáždění relevantních teologických (mravních) a filosofických myšlenek (příkazů), na kterých by mohl (moderní) člověk stavět jednou provždy a natrvalo. Dynamika společenského, církevního a také teologického vývoje je natolik silná, že jeden jediný universální syllabus lidského vědění a poznání pro tvoření kultury neexistuje, jinými slovy - jeho trvání je velice krátké. Podrobné vymezení problematiky aktualizace kulturních hodnot a kultury v pohybu jsem roze-psal v kapitole „Kultura v pohybu“ a dalších podkapitolách.

7. 5. 4. Kristus a kultura v paradoxu¹⁶¹⁹ - síla dualistů - z milosti Boží

V úvodní studii k protestantskému chápání teologie kultury¹⁶²⁰ bylo dualistické chápání člověka a jeho přirozeného i nadpřirozeného údělu jedním z hlavních důvodů protestantské obezřetnosti a střízlivosti vůči kultuře a světu (Brunner). **Radikální křesťané** (*Radicals*), jak je nazývá Niebuhr, odmítli tzv. kulturní křesťanství jako příliš jednoduchou, resp. zjednodušenou cestu křesťanství a duchovního života. **Kulturní křesťané** (*cultural Christians*) naopak trvají na myšlence, že evangelní pravdy jsou svým způsobem zakotvené, vtělené a tradované v kulturních formách minulosti a ve zděděném způsobu myšlení a v jazyku.¹⁶²¹ H. Richard Niebuhr představuje novou, tedy nově definovanou skupinu křesťanů, které pro snazší rozlišení nazývá „**dualisté**“; jsou jimi ti křesťané, kteří se **neidentifikují** s radikální opozicí vůči kultuře (Kristus v kultuře, Kristus proti kultuře), a nejsou to v žádném případě ti, jak upomíná Niebuhr, kteří by byli křesťany manicheistického vyznání.¹⁶²²

¹⁶¹⁸ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 142.

¹⁶¹⁹ *Christ and Culture in Paradox*.

¹⁶²⁰ Viz. kapitoly 7. „Etické nároky na kulturu - model protestantský“ a 7. 1. „Tvořím, neboť jsem milován a miluji - předmluva ke studiím“.

¹⁶²¹ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 149.

¹⁶²² V rámci dogmatické teologie přináležejí podle Niebuhra tato forma kultury Pavlovské teologii, která se, zvláště v „Obecných epistolách“, vypořádává se vztahem ke světu právě způsobem kolísání mezi dvěma extrémy.

Povaha problému dualistického chápání kultury a křesťanství tkví v „*konfliktu mezi Bohem a člověkem, či lépe – poněvadž dualista je existenciálním myslitelem – mezi Bohem a námi.*“¹⁶²³ Dualista přesvědčeně, věrně a vírou trvá na Božím zázraku Boží milosti,¹⁶²⁴ která je všeodpouštějící. Přijímáme-li od Boha pokání (*repentance*), naději a důvěru ve spásu od „*temných sil, které vládnou v našem životě*“,¹⁶²⁵ je lidský život včetně jeho **mravní dimenze** do jisté míry oprávněn (nutně oprávněn), aby Boží příkazy a nároky kladené na člověka opomíjel a zapíral (*deny*), neboť není v jeho mravní síle uvést se vlastním snažením na správnou cestu života. Touha po každodenním lidském vzkříšení z hříchu spadá výhradně do Boží moci. Hřích poznamenává člověka natolik, že i jeho vlastní dílo, „*měřeno standardem dobra*“,¹⁶²⁶ není pouze „*soucitně nepřiměřené, ale sprosté a zvrhlé* (sordid and depraved).“¹⁶²⁷ Míra této „zvrhlosti“ lidského tvoření je nepochybně měřitelná a objektivně „zvažitelná“ z hlediska lidské představy a názoru o kvalitě a prospěšnosti daného díla.¹⁶²⁸ Před Bohem je však míra této „sprostoty“ z lidského hlediska nezvažitelná a člověkem neovlivnitelná. Kvalita díla, v horším případě nestoudnost jeho činů před Hospodínem přesahuje pozemskou představu o mravnosti, jak si jen dokážeme představit. Věci tvořené a formované člověkem nevznikají z **ničeho**. Jsou budovány a tvořeny hříšným člověkem, jehož mravnost, není-li hříšná, jistě není dokonalá; stále trpí nemocí vlastní pravdivosti a vlastní věrohodnosti. Nejlepším příkladem je Niebuhrovi stavění mrakodrapů, které se vzpínají k nebi.¹⁶²⁹ Je v nich možná vtělena nejlepší míra lidských technických znalostí a úmyslu vytvořit fascinující dílo na hraně fyzikálních zákonů, přesto ale takové dílo pochází dle dualistů výlučně z lidských omezených sil a z lidského chápání mravnosti a nemravnosti. V pohledu věčnosti není ničím. Nejsm si jist, zda jde o nevhodnější příklad. Vezmeme-li do úvahy např. umělecké dílo, které by mohlo nést všechny znaky „Niebuhrových mrakodrapů“, **není** nutně třeba toto ojedinělé snažení považovat za **zástupný čin** nějakého společenství lidí, ale je či může být velmi odvážnou lidskou odpovědí Bohu na jeho volání a rozšiřováním hranic etiky, která se bez těchto „revolučních“ ataků neobejde. Takové individuální právo by nemělo být

¹⁶²³ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 150.

¹⁶²⁴ *Ibidem*. s. 151.

¹⁶²⁵ *Ibidem*. s. 151.

¹⁶²⁶ *Ibidem*. s. 152.

¹⁶²⁷ *Ibidem*. s. 152.

¹⁶²⁸ Např. architektura je pod drobnohledem nejen matematiků, statiků a stavařských odborníků, ale také pod drobnohledem estetiků a konec konců i veřejného mínění. Lze rozlišit dobře, resp. kvalitně odvedenou lékařskou operaci od operace nepovedené, stejně jako lze vážně posoudit kvalitu universitních přednášek nebo úspěšnost vinařů z vykonané práce na vinici.

odepřeno žádnému z lidí na úkor obecného „nesmí se, není vhodné atp.“ U Paula Tillicha je **subjektivní prožívání hodnoty** ve své podstatě jedním z důležitých prvků lidské mravnosti.¹⁶³⁰

Dualistická podoba kultury a křesťanství je jako mezní forma radikálního křesťanského pojetí kultury nejvíce **dynamická**. Zdůrazňuje „*dynamický charakter Boha, člověka, milosti a hříchu*“.¹⁶³¹ Člověk neaktualizuje kulturní hodnoty ve statickém, nezměněném světě, a neaktualizuje je v duchovním světě, ve kterém se nic neděje, ve kterém Bůh kdysi jednou promluvil a nyní mlčí. Na pozadí kapitoly „Svoboda a řád v kultuře“, kde bylo hovořeno o „lidské svobodě pro“, je patrné, že Niebuhrův výměr lidské svobody „pro“ je totožný.¹⁶³² V Božím slovu se znovu promlouvající Bůh ukazuje jako stálá tvořivá síla, která jako lidskou reakci očekává **tvořivou sílu**. Zřídlem této síly, kterou lze, jak se domnívám, ztotožnit i s mravní silou, je samozřejmě Bůh – Kristus. Oproti „*Christ and Culture*“ a „*Christ against Culture*“ se mravní síla neváže primárně k nějakému statickému devótnímu prameni, ale k živému Bohu, který „*pročišťuje prameny života*“.¹⁶³³ Přestože i věci časného řádu podléhají zkáze a konečné zkáze neujdou, jejich spirituální hodnota přece jen existuje – není v nich samých, ale v člověku, který je omilostněn a jimi zacházi.

Relativizace věcí časného řádu není specifíkem Niebuhrovy „*theorie paradoxu*“. Patří katolické ortodoxii, stejně jako východnímu pojetí kultury, o němž bylo pojednáno v oddíle „*Etické nároky na kulturu - model východní*“. Kultura je místem k životu z nezbytí a z nevyhnutelnosti. Estetizující tendence teologie kultury, které jsou vlastní katolickému pojetí a neodmítá je zásadně ani Paul Tillich, tím méně Albert Schweitzer, jsou pro kulturu paradoxu nepodstatnou skutečností. Zvrhlost lidského tvoření, které zastihuje i ty nejvýraznější podoby mravního dobra, se projevuje v kulturním životě nikoliv jako očekávaná askeze a rezignace, nýbrž naopak jako lidská aktivita, která je sice zvrhlá, ale přesto ji lze považovat za nejlepší z nejhorsích možností lidského konání. Vše hříšné a mravně deficientní má původ u člověka, který se odvažuje spolu

¹⁶²⁹ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 156.

¹⁶³⁰ Viz. kapitolu 2. 1. 23. (v) „Je kultura společným sdílením hodnot a významů subjektivna a objektivna?“

¹⁶³¹ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 185.

¹⁶³² Ibidem. s. 186. Srov. RAMSEY, Paul. *Faith and Ethics: The Theology of H. Richard Niebuhr*. New York: Harper & Brothers, 1957. s. 168.: „...na křesťanský život je pohlíženo souběžně jako na odpověď stvoření, soudu, vlády a vykoupění.“

s Lutherem věřit, že: „*spravedlnost Kristova jest jeho spravedlností a že jeho hřích již není jeho, nýbrž Kristův.*“¹⁶³⁴ **Kultura** tak nabývá významu, který Luther nenapodobitelně popsal jako „*nezbytné stýkání se s lidmi*“.¹⁶³⁵ Jedině v tomto kontextu je možno uvažovat o derivátních podobách dobra, pravdy a spravedlnosti. Etickým problémem není nalezení motivace pro lidské konání, ale vyrovnání se s těmi díly a prvky kulturního a uměleckého života, které byly započaty, vytvářeny a dokončeny k Boží oslavě a které by bez vlastního uvědomění si přesahu (transcendence) ani nezapočaly, ani nepokračovaly, ani nebyly dokončeny. Křesťané „*Christ and Culture in Paradox*“ se musejí více než jiní zdárným způsobem vypořádat s principy pozitivní závislosti včetně jejich psychologického rozměru.¹⁶³⁶ V podstatě tato teze vrcholí či může vrcholit ve válce jednoho „*svatého v člověku*“ (das Heilige) oproti druhému „*svatému v člověku*“, o kterém hovořil Paul Tillich. **Jeden** člověk cítí a doufá, že svým kulturním tvořením či uměleckým dílem pomáhá řešit podstatné problémy života a kultury, **druhý** tomuto konání rozumí jako nejlepšímu způsobu, jak ztratit vše, resp. „ztratit“ vykoupení a naději.¹⁶³⁷ Chápání kultury jako tvoření a cizelování mravního charakteru,¹⁶³⁸ které je vlastní katolickému pojetí kultury a které je životním tématem existenciální filosofie (u nás nejlépe zřetelné v osobnosti Václava Černého¹⁶³⁹), opouští „*dualistická forma kultury*“ jako neživotný a bezbožný koncept.

¹⁶³³ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 186.

¹⁶³⁴ LUTHER, Martin. *O svobodě křesťanské: babylónské zajetí*. Praha: Jan Laichter, 1935. s. 159.

¹⁶³⁵ Ibidem. s. 161.: „(Vnější člověk) přece však vždy ještě zůstává v tomto smrtelném životě na zemi a pokud jest živ, musí své vlastní tělo ovládati a stýkati se s lidmi.“

¹⁶³⁶ Srov. kapitolu 4. 5. 1. „Princip pozitivní závislosti“.

¹⁶³⁷ Emil Brunner používá podoby dvou německých slov: „Lösung“ a „Erlösung“. Srov. BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. s. 320.: „(Umění) nemůže duši spasit, ale ... může duši uvolnit.“

¹⁶³⁸ Extrémní formu personalismu, zavánějící v jistém smyslu dokonce zbožštěním člověka, představuje např. americký myslitel a zakladatel transcendentalismu Ralph Waldo Emerson. Jím kladený důraz na mravní zodpovědnost člověka činí z lidského mravního jednání svěprávní a božský akt. Tato pozice není vlastní filosofickému existencialismu, z něhož čerpal např. Václav Černý, ani katolickému učení o kultuře; s pojetím kulturního protestantismu se rozchází v samých základech. Srov. EMERSON, Ralph Waldo. *Kultura a sebedůvěra*. Praha: Sfinx B. Janda, 1927. s. 37–38. a s. 42.: „Vyjadřujeme se jen napolo a stydíme se za onu božskou myšlenku, kterou každý z nás představuje. Máme ji bezpečně důvěřovati a věrně projevovati, avšak Bůh nechce, aby jeho dílo dávali najevo zbabělci. Je třeba božského člověka k tomu, aby dal najevo něco božského. ... Musím konati vše, co se týká mne, nikoli to, co lidé myslí.“

¹⁶³⁹ Viz. kapitolu 4. 6. 2. „Sach-mat Kristem čili ruská idea svobodného člověka“ a poznámky s citacemi Václava Černého, zvláště teze o svobodě a podstatě kultury.

7. 5. 5. Kristus, ten, jenž kulturu přeměňuje¹⁶⁴⁰

Nové rozlišení vztahu mezi křesťanstvím a kulturou se může na první pohled jevit jako kosmetické upravení předchozích tezí, nebo dokonce jako hra se slovy. Opak je ale pravdou. H. Richard Niebuhr nazývá tuto posledně jmenovanou skupinu křesťanů „konversionisté“ (*the conversionists*).¹⁶⁴¹ Od skupiny „dualistů“ a zastánců „*Christ of Culture*“ je odlišuje zvláště jedna důležitá skutečnost – ohromná míra naděje v Krista Vykupitele. Boha na člověku „nezajímá“ to, co je v člověku nepodstatné, tzn. zvláště věci, které přímo nesouvisejí s jeho duchovním životem a mezi něž mohou patřit také mnohé kulturní věci a struktury. Kristus je lékař duše; „*Léčí nejvíce zatvrzelé a smrtelně nemocné, souchotiny ducha* (phthisis of the spirit), *nemoc až k smrti*.“¹⁶⁴² Hřích je sice trvale zakořeněn v lidské duši a prostupuje jí, nedochází však k jeho **gradaci**.¹⁶⁴³ Latentní přítomnost hříchu se odráží v mylném chápání¹⁶⁴⁴ mravního zákona. Proto konversionisté hledají nejlepší způsoby a formy kulturního přebývání, které by přinesly co největší zisk pro oslavu Boha. Jejich energie není zaměřena k zachování (konzervování) pozemských věcí, ani výlučně k naději eschatologie budoucnosti, ale k eschatologii, která začíná **zde** na zemi každodenní duchovní obnovou v režii samotného Boha. Pozitivní a nadějeplný vztah křesťanů ke kultuře je charakterizován trojím přesvědčením:

1) Skrze Kristovo vykoupení se stvoření stalo jakýmsi „*prologem k jedinému úžasnému skutku smíření/vykoupení*“¹⁶⁴⁵ (atonement). Bůh spravuje své stvoření od počátku věků a vládne mu, ale skrze vykoupení svého Syna jej také obnovil a obnovuje tvořivou silou svého Slova. 2) Lidský pád do hříchu je sice velmi rasantní, ale je pádem „morálním a personálním“, nikoliv fyzickým či metafyzickým. Lidské dobro není dokonalým dobrem, ale **není** ani čistým, **dokonalým zlem** (*badness of being*).¹⁶⁴⁶ Nedokonalá, ba někdy přímo chaotická forma lidského tvoření, sociálního uspořádání, hospodářských a politických krachů padá na vrub hříchem postiženého člověka;

¹⁶⁴⁰ Christ the Transformer of Culture.

¹⁶⁴¹ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 190.

¹⁶⁴² Ibidem. s. 191.

¹⁶⁴³ Ibidem. s. 191.

¹⁶⁴⁴ Srov. RAMSEY, Paul. *Faith and Ethics: The Theology of H. Richard Niebuhr*. New York: Harper & Brothers, 1957. s. 147.: „Bůh nám zjevuje naše hříšné používání mravního zákona.“

¹⁶⁴⁵ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 191.

¹⁶⁴⁶ Srov. Aurelius Augustinus, *Vyznání*. Praha: Kalich, 1990. s. 56. „Zdánlivé dobro vede ke hříchu, právě jest v Bohu.“

chaotická forma tvoření, ať se chce sebevíc zbavit své chaotičnosti, narušuje věci v jejich zdánlivé organizaci, která je ovšem organizací velmi chatrnou a nestálou. 3) Kultura je coby historicky podmíněná událost nikoliv bojem víry proti nevěře, přípravou pro věčnost, novou křesťanskou civilizací a odumřením civilizace pohanské, ale je „příběhem Božích zázračných skutků a lidské odpovědi na ně“.¹⁶⁴⁷ Kultura je vzácná pro svoje „duchovní dějiny“, ne pro dějiny lemované materiálním pokrokem a pro výdobytky společnosti. Niebuhr implikuje této skupině křesťanů „představivost spíše kosmickou než časnou“.¹⁶⁴⁸ Kultura může doopravdy transformovat lidský život, ale transformuje jej – včetně jeho mravní oblasti – skrze vůli Boha, který stvořil člověka s jeho tělem a duší **pro sebe** (*for Himself*).

Komplikace nastávají v konkrétním pohledu na člověka, který byl – také jako kulturní bytost – Bohem proměněn. Kdo je takový člověk? Kým je? Kde jej nalezneme a jak ho poznáme? Proměna vyžaduje v kulturním kontextu hmatatelný důkaz, obraz, novou podobu člověka. Kdo ji může nabídnout a jak je možno tuto proměnu klasifikovat? Niebuhr nabízí příklad života Augustina z Hippo. Proměna 1) člověka: rétora, filosofa, hledajícího, mravně nevázaného bohéma, ale přesto kulturně žijícího 2) v nového člověka: křesťana, duchovního spisovatele, biskupa, ale přesto stále kulturně žijícího, resp. kulturu proměňujícího a kulturou proměněného. Tato teze je obhajitelná pouze s přihlednutím k „možnostem křesťanského universalismu“ (*the potential universalism*), které zastával nejen Augustin, ale také Paul Tillich (hlubiny ducha) a Albert Schweitzer. Obrazy takové proměny je třeba objevovat v osudech všech lidí, a to ne pouze prostřednictvím estetických a vysokých mravních norem, ale s přihlednutím k obecnému lidskému kněžství a důstojnosti. Mravní a spirituální realita této proměny je dalece vzdálena i od průměrného požadavku lidského perfekcionismu. Tomu odpovídá i Augustinova teorie křesťanského estetismu, který je schopen i v naprostých maličkostech objevit střípek krásy namířený k dobru a k pravdivému cíli – k Bohu. Křesťanská estetika zaměřená na člověka v jeho úkonech a dokonce i v jeho vnitřních hnutích odkazuje právě pro „estetickou nedokonalost“ lidského konání k Bohu jako k centru vši dokonalosti, dobroty a krásy. Sklánějící se Boží krása, která jak v přírodě, tak ve stvořených věcech (živých i neživých) se dotýká kulturního místa lidského žití, člověka inspiruje. Vlastní, osobitá a autonomní lidská krása neexistuje a

¹⁶⁴⁷ NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. s. 195.

¹⁶⁴⁸ *Ibidem*. s. 195.

neexistuje zvláště její lidský vzor hodný nápodoby.¹⁶⁴⁹ Praktický obraz a důkaz této teze lze rozeznat v **katolickém přesvědčení** o kultuře, která je transformována Bohem skrze metafyzické atributy jsoucna, zvláště krásu, a skrze Boží lásku, tak v **kalvínské perspektivě** křesťanské odpovědnosti ve společnosti a všech kulturních institucích. Viditelné důsledky lidské proměny mají být hledány jak v oblasti církevního (farního, sborového) života, tak v dimenzi sekulárního světa. Ovoce takového nového života je nejlépe patrné v sociální oblasti společnosti a všude tam, kde se člověk rozhoduje sloužit druhým.

Facit

H. Richard Niebuhr začal svoji „kulturní pětidílkou“ negativním vymezením kultury – „*Christ against Culture*“. Končí ji smířlivým konstatováním, že kultura je proměňována Kristem s účastí člověka, která kolísá od trpné spolupráce ke spolupráci aktivní, jež je pohlacena nadějí a radostí. Kulturu a všechn kulturní život není možné identifikovat s jakousi mravní pozemskou přípravou – tréninkem, jako to činí křesťané „*Christ of Culture*“. Mravní snažení a touha po mravním životě netkví principiálně ve vztahu člověka k Bohu, jenž je **nad ním** (*above*), nýbrž ve vztahu člověka k Bohu, jenž je **v něm** podle své vůle a úradků, které člověk ovlivnit nemůže (protestantský model), nebo také může, což je jeden z principů katolické morálky a jejího pohledu na kulturu. Kultura „*Christ the Transformer of Culture*“ zůstává paradoxně **nejpřijatelnější** obecnou teorií kultury proto, poněvadž si nepřivlastňuje Krista jako lék svých problémů, ale nechává jej jednat jako Pána Vykupitele a Pána všech věcí. Z úvodu do jednotlivých přístupů křesťanské teologie vyplývá, že i přes obecný a smířlivý charakter této teze nenalezneme její rozvinutí v žádné křesťanské konfesi *en bloc*. Universalizující nádech teologie kultury, který je blízký východnímu křesťanskému naturelu,¹⁶⁵⁰ ve většině případů také katolickému pojetí a je také ústředním bodem Tillichova a Schweitzerova myšlení, objevuje „transformujícího Krista“ nikoliv v podobě „externího“ (deistického) dohlížitele na časný řád věcí, ale jako intimního přítele – Boha, který se podílí na lidské **katarzi**, včetně proměny mravní a psychické.

¹⁶⁴⁹ Srov. Žj 118, 8-9.: „Lépe utíkat se k Hospodinu, než doufat v člověka. Lépe utíkat se k Hospodinu, než doufat v knížata“. Žj 146, 3-4.: „Nedoufejte v knížata, v člověka, u něhož záchrany není. Jeho duch odchází, on se vrací do své země, tím dnem berou za své jeho plány.“ Jer 17, 5-6.: „Proklet buď muž, který doufá v člověka, opírá se o pouhé tělo a srdcem se odvrací od Hospodina. Bude jako jalovec v pustině, který neokusí přicházející dobro.“

jednoznačně říci, že by očekávání a požadavky křesťanů a teologů různých vyznání týkající se lidské tvořivosti byly zásadně odlišné. To konec konců dotvrzují i studie vybraných bohoslovců. Nedá se také s určitostí povědět, že by například katoličtí křesťané investovali do kultury nepřiměřené množství mravních sil, a tím je planě a bez užítku investovali do věcí pomíjejících a duchovně nepotřebných. Nedá se rovněž striktně povědět, že by východní, ryze intimní a zvnitřněná podoba křesťanství stála za realizací mravních skutků (mravního dobra), jejichž vnější podobu nalezneme spíše v thesauru písémnictví, estetiky a kultovního svátostného života, než abychom je nalézali v uskutečňování vnější svobody, jak ji známe z anglo-amerického pojetí nebo přímo z dějin německé a švýcarské reformace. Stejným způsobem není možné a vhodné říci, že by obraz kulturního protestantismu 20. století byl pouze a jen obrazem vytčeného a zvoleného „asketismu tvůrčích forem“, resp. obrazem negace. Protestantický příspěvek k teologii kultury ční nad jiné snahou o zcivilnění projevů náboženského mravního života a o znovu objevování „svatosti v sekulární společnosti“¹⁶⁵¹ (Tillich), což má dvojí pozitivní následek: 1) stálou reformaci společnosti na bázi aktualizovaného pojetí křesťanské mravnosti a 2) stálou reformaci církve zvláště v její etické dimenzi. Přál bych si, aby ono „obecné povědomí“ o nesmířlivosti jednotlivých konceptů teologie svobody pomohla moje práce rozptýlit alespoň v malém.

Úmyslem této práce bylo vyhnout se extrémním formulacím teologie kultury, tím méně na nich stavět, což by přirozeně implikovalo i extrémní nároky v oblasti praktické etiky. Z takové jednostrannosti by plynula dvojí obtíž: 1) nesoulad mezi teorií a praxí, tj. apriorně a úmyslně mylná definice toho, čím kultura v **podstatě** je a má být, a také, *cum grano salis*, typicky sektářské zaměření se na marginálie, jejichž význam pro duchovní podstatu člověka se téměř pokaždé a v mnoha oborech teologie ukázal jako nicotný, ale zhoubný.¹⁶⁵² 2) Theorie *in extremis* neodpovídá ani v nejmenším obecnému teologickému přesvědčení o objevování svatosti (das Heilige) ve věcech a strukturách

¹⁶⁵¹ Také z tohoto důvodu klade správnou otázku J. L. Hromádka: „Které vztahy kulturní nemají důsledků mravních a náboženských?“ Viz. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 365.

¹⁶⁵² Na příkladu Bernharda Häringa můžeme vidět, jak civilně a teologicky prostě lze nahlížet např. na téma sexuální etiky bez toho, aby se z ní dělalo tzv. „velké téma“ mravního života křesťanů. V teologii kultury a umění je nasnadě yšimat si kupř. kultického významu umění a kulturního tvoření vůbec a přisuzovat mu ryze sakrální charakter, místo toho, aby se takovému tvoření rozumělo velkoryseji jako tvoření nad-sakrálnímu, vpravdě geniálnímu, které se do formy „sakrálního umění“ zkrátka vždy uzavřít nemůže a nesmí.

věcí celé lidské společnosti. Jen stěží lze přeinterpretovat přesvědčení např. Jana Pavla II. o kulturách zakořeněných v humanitě, které obecně nesou znak „*universality a transcendence*“¹⁶⁵³ v interpretaci ke kultuře negativní, dvojakou, v interpretaci s mnohými „ale“. Abeceda kultury se na samém úvodu práce snaží vyhnout nejasným interpretacím o kultuře, přičemž se ale nehodlá vzdát touhy pokrýt danou problematiku celostně, a to zvláště bez toho, aby se nějaký z jejích bodů ukázal jen jako neživotný appendix. Domnívám se, že je to například inkulturační a sociální motiv teologie kultury, jehož řešení se dá stěží vyhnout bez toho, abychom tím zároveň nerozmělnili základnu společného uvažování. Podobnému nezdaru se však nebylo možné zcela vyhnout. Zatímco Nikolaj Berďajev a Vladimír Solovjov lpějí na přenesení ideálních východisek a řešení problémů kultury na celé lidstvo s očekáváním, že správnost jejich uvažování, svobodně přijatá kterýmkoliv člověkem (národem), přirozeně poukazuje na **jedinečnou správnost křesťanského řešení** (přijetí jejich východisek kultury implikuje přijetí pravdy křesťanského učení), katolická teologie se v osobách některých teologů stěží vyhne pravému opaku. Zde správnost a deklarovaná přirozenost křesťanské morálky *en bloc* slouží, mimo jiné, za jedinečný (jediný) návod ke kulturnímu tvoření a naplňování daných **oficiálních forem** kulturního, resp. společenského žití. Odvažuji se říci, že myšlení pontifika Jana Pavla II. ve věcech teologie kultury je bohatší a pro mě representuje současně nejvyšší stupeň ekumeny, který není ani tak „šablonovitou“ křesťanskou ekumenou, ani ekumenou monoteistických náboženství završující se v „Absolutnu“ (Hans Küng), nýbrž ekumenou všelidskou, jejímž cílem je společná Naděje – živý Bůh, odpouštějící a spásný.

Protestantské pojetí teologie kultury, tedy pojetí vlastní studovaným autorům, trpí při všeobecném pohledu na stav věci nejméně ze všech neduhy, zvláště pak neduhem etické nesrozumitelnosti; nejde o *mare magnum*, jemuž by pro komplikovanost argumentace rozuměla jen nepatrná hrstka profesionálních bohoslovců a vzdělanců. Typická mravní angažovanost při správě a rozhodování o věcech veřejných nedává obvykle příležitost rozumět křesťanské mravnosti jako sportovní disciplíně, v níž se očekávají **vítězové a poražení**. *Translatio* nároků křesťanského života do společnosti se děje nejen prostřednictvím církevního poukázání na Boha – Ježíše Krista coby nejlepší příklad pro lidstvo a vpravdě jediného „nárokovatele“ mravnosti, ale v běhu společnosti (tj. v suchých i tučných dnech) také prostřednictvím hodnoty, důstojnosti, talentu či génia

¹⁶⁵³ Viz. citaci v kapitole 3. 1. 3. „Duchovní hodnoty a problém minulosti“.

člověka, což jsou, protestantsky chápáno, přívlastky duchovního života z milosti dané, nezasloužené, ale vždy děkováníhodné. Není tím řečeno, že by protestantská společnost byla prosta duchovní a psychické tyranie (výlučně v tvůrčím, tj. pozitivním slova smyslu), kterou na sebe dobrovolně vzali kupříkladu hudební skladatelé, spisovatelé,¹⁶⁵⁴ stavitelé barokních chrámů a jiných architektonických pamětihodností. Naopak. Rozdíl netkví v intenzitě počátečních jednotlivých úmyslů a apriorního vzdávání se složitých úkolů a odpovědnosti¹⁶⁵⁵ před člověkem i Bohem.¹⁶⁵⁶ Netkví ani v menší touze objevovat a nalézat nový smysl starých věcí (aktualizace kulturní tradice). Tkví ovšem, jak se domnívám a doufám, v ponechání srozumitelných, a tak stále živoucích symbolů, znaků, forem a struktur kulturního tvoření, v nichž může zaznívat Boží slovo, jemuž je třeba nechat otevřenou krajinu nejen lidského ducha, ale také krajinu skutečnou, bez zbytečných, člověkem tvrdě utvořených záhybů, zvrásnění, uliček a vymezených míst. Ne nadarmo je biblický - starozákonní i novozákonní příběh zasazen do krajiny více méně pusté, v níž smyslnost forem, krásy a estetického požitku spíše jen prosvítá, než aby jí Boží lid procházel jako rajskou zahradou. Smířenost, tedy smiřování se s nedokonalostí lidského konání nemá v žádném případě za následek kvalitativně horší, nebo lepší kulturní prostředí.

Střízlivost a asketismus různorodého vnějšího vyjadřování není odvislý od přijaté tradice křesťanského vyznání. Uměleckému expresionismu se obdivoval Paul Tillich,¹⁶⁵⁷ stejně jako se mu mohl obdivovat každý křesťanský teolog. Piše-li J. L. Hromádka na počátku třicátých let 20. století, že: „*Reformační umění nese pečeť reformační víry*“,¹⁶⁵⁸ předjímá tím v jistém smyslu nejen obrodné snahy II. Vatikánského koncilu, ale obecně také vřekřesťanskou snahu o nalezení nových, živých a srozumitelných motivů vyjádření křesťanského učení.¹⁶⁵⁹ Na intenzivní hledání současné aktuální, a proto srozumitelné a živé formy lidské tvořivosti, poukazyval H. Richard Niebuhr. Podrobně analyzoval schéma takového hledání v kontextu několika staletí. Možnost úspěchu (dotknutí se Božího lemu) předjal i jinak velmi obezřetný J. B.

¹⁶⁵⁴ Jan Augusta, J. S. Bach, G. F. Händl, J. S. Milton, J. Bunyan a mnozí další.

¹⁶⁵⁵ Např. uměleckou odpovědnost nazývá J. L. Hromádka „odpovědností za život v prachu všednosti“. Viz. HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 422.

¹⁶⁵⁶ Mám na mysli završení života ve prospěch společnosti a pravdy křesťanského učení, které podstoupil Dietrich Bonhoeffer.

¹⁶⁵⁷ Viz. citaci v kapitole 5. „Křesťanská kultura – rozdělená, ekumenická, jednotná v různosti“.

¹⁶⁵⁸ HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 422.

Souček, Emil Brunner či J. L. Hromádka; mnohem plastičtější a nadějnější o něm smýšleli teologové katoličtí a pravoslavní. Rozlehlost katolického pojetí kultury, nebo naopak protestantské zcivilnění její podstaty a úkolů, přímo úměrně nepoukazují na míru lidské statečnosti, obezřetnosti, síly, pokory, naděje, důvěry a víry v Boha. Tato rovnítka, či nerovnitka do vztahu „člověk – kultura – Bůh“ **vůbec nenáleží**. Rozdíly mohou být patrné na úrovni křesťanské (církvní) misie, kde jde obvykle praktická inkulturace s předáváním evangelní zvěsti ruku v ruce. Domnívám se, že v civilizované společnosti „kulturního, evropského typu“ existují tyto rozdíly jen jako pojmenované (kabinetní) kategorie. Realita každodenního života se jim vymyká. Zde, myslím, platí Berďajeva „etika tvořivosti“ a prvotní impuls tvoření, který stojí daleko za hranicemi teologického či filosofického systematizování. Nutnost tvořit a realizovat myšlenky, naděje a sny jsou, jak dokazuje Berďajev, společné primitivnímu člověku, jakož i člověku rozvinutého náboženského přesvědčení, dřevnímu primitivovi z dōdogneských jeskyní, stejně jako mnichovi zpívajícímu Akatistos či malujícímu ikony Matky Boží. Ne všechny, ale mnohé body „kulturní abecedy“ nesou tento znak: jejich naplňování se *volens nolens* nevyhne žádný člověk tohoto světa, a nikomu také není dopřána jistota, že výsledek takové práce bude ryze kladný, plodný a smysluplný. Taková podoba „jistoty a spravedlnosti“ v teologii kultury neexistuje. Avšak pokaždé (někdy více, někdy méně) dokazují tvůrci, že „tvoření a pohyb“ v kulturním prostředí je **pohybem ducha**, nikoliv materiální realizací nezbytného, tzn. pudového konání. Křesťan však v kultuře, tj. v místě, kam se „inkulturuje evangelium“¹⁶⁶⁰ v „nikdy neuzavřeném procesu“, poznává a cítí přítomnost a sílu Ducha Utěšitele, který „*přichází na pomoc naší slabosti*“ (Řím 8, 26) a který je dárce **služebných** charismat (1 Kor 12, 4-11), která se uskutečňují právě v oblasti kultury, společnosti, národa, rodiny, obce, farnosti a přátelství.

8. 1. Trojí etické obdarování

V závěru si pokládám otázku, zda je možno říci, že existuje společný základ křesťanské teologie kultury a také společný cíl a zda jsem k tomuto konstatování došel v průběhu své práce. K vysvětlení bych použil význam slov Vladimíra Solovjova o lásce a jejich „**přírodních počátcích**“.¹⁶⁶¹ Samotný zájem o teologii kultury netrvá více

¹⁶⁵⁹ Jedním z takových pokusů je např. ekumenické společenství křesťanů ve francouzském Taizé.

¹⁶⁶⁰ Viz. citaci Ctirada Václava Pospíšila v kapitole 4. 5. 1. 1. „Psychologické odstíny pozitivní sociální závislosti“.

¹⁶⁶¹ Viz. kapitolu 6. 3. 2. „Krása a láska zachraňují svět“.

než jedno století, přičemž ustavující studie této disciplíny je třeba datovat do poloviny 20. století. Tillichovy, Guardiniho, Brunnerovy, Maritainovy, Schweitzerovy, H. R. Niebuhrovy práce a práce Jana Pavla II. na dlouhou dobu po svém vzniku udávaly „oborový“ směr, ale žádný z autorů svoje dílo věnované kultuře nerozšířil systematicky a neodkázal je dědicům k pokračování jako dílo ve své podstatě oborové, obor zakládající. Také z tohoto důvodu se mně jeví správné říci, že dosavadní studie o teologii kultury mají sice svůj společný základ, ten je však základem teprve formujícím svůj přesný obsah. Tento široký a vyvíjející se fundament stojí za jedinečnými a někdy také zcela nesourodými pracemi, které na vzájemnou odbornou i praktickou „zkoušku ohněm“ zatím čekají. Teologická solitérnost jednotlivých studií není postižena obecnou nesrozumitelností a vzájemnou ne-kompatibilitou. Přijmeme-li tezi, že teologie kultury zůstává na poli křesťanské etiky více méně pionýrskou záležitostí, tím lépe můžeme pohlédnout a ocenit skutečnost, kterou jsem nazval „trojím etickým obdarováním“.

Ať katolická „substantičnost“ kultury, ať východní typ kultury, kde lidé tvoří společenství „duchovního biologického tepla“ (Berd'ajev), nebo protestantský model podrobující kulturu každodennímu lidskému soudu a soudu Božího slova (Souček), skrze nějž má být nalezena, slovy Hromádkovými, „*pevná linie mravní i kulturní*“¹⁶⁶² všechny tyto přístupy nikdy nepouštějí ze zřetele **mravní smysl** lidského konání. Trojí etické-mravní obdarování se proto nekoná výlučností jednoho mravního teologického systému (přesvědčení), ani výběrem nejsympatičtějších přístupů. Toto **obdarování** má svůj vnitřní smysl a hodnotu jen tehdy, zasahuje-li svobodného člověka svojí hodnotovou neodolatelností, a to jak v rámci církevních společenství, tak v širším okruhu universální lidské tvořivosti.¹⁶⁶³ Jeho obsah není možno libovolně relativizovat, rozšiřovat či zmenšovat. Nesprávný obsah nelze ani relativizovat, tím méně i jen posouvat jeho hranice. Šlo by jen o etické žonglérství mající svou „pravdu“¹⁶⁶⁴ pouze pod heslem „*charta non erubescit*“. Rozšiřovat, resp. upřesňovat lze jen takový etický obsah, jehož obraz je aktuálně zastřený a který má v prvé řadě na zřeteli „*odpovědnost*“

¹⁶⁶² HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931. s. 1.

¹⁶⁶³ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 54.: „rostoucí styk mezi národy a společenskými skupinami zpřístupňuje veřejnosti i jednotlivcům poklady různých kultur, čímž se poznenáhlu připravuje univerzálnější podoba lidské kultury, která tím lépe podporuje a vyjadřuje jednotu lidského pokolení, čím lépe zachovává svéráznost různých kultur.“

¹⁶⁶⁴ T. G. Masaryk pokládal náboženskou otázku za „otázku pravdy“ a „otázku poctivosti“. Srov. MASARYK, Tomáš Garrigue. *V boji o náboženství*. Praha: Čin, 1947. s. 43.

za své bratry a za dějiny“.¹⁶⁶⁵ Jiný výměr mravního obsahu teologie kultury není možný, a jen v takovém vztahu odpovědnosti¹⁶⁶⁶ vůči člověku¹⁶⁶⁷ a Božímu stvoření můžeme objevovat a očekávat paprsky milosti a nadpřirozena. Každé z křesťanských tezí o teologii kultury nelze upřít dobrou a někdy idealistickou snahu o vtělení konkrétních mravních požadavků do praktického života, ale také žádná nedrží primát celostního a jedinečného pohledu na věc, což nejlépe dokládá stav společnosti a její „přírodní počátky“ nenucené, přirozené spolupráce a duchovní koinónie.

Vážíme-li po skončení naší studie přínos křesťanské teologie kultury pro obor křesťanské etiky, musíme říci, že se nám otevřely zcela netušené výhledy. Daleko nejvíce nás překvapily tu ploché, tu plasticky vystupující mravní konsekvence z každodenního tvůrčího lidského konání, o nichž jsme buďto neměli zprvu ani tušení, nebo jsme jejich význam z neznalosti bagatelizovali. Přáli bychom si, aby tato práce nejen u teologů - etiků, ale také u odborné obce jako celku zažehla nový zájem o etická témata, která si zasluhují hlubší prozkoumání, aby se jejich „etické obdarování“ ukázalo napříště jako přirozeně nevyhnutelné. Také do té doby bude třeba vzít za vděk nikoliv jednotným, ale „trojím etickým obdarováním“, které svoji etickou integritu stále ještě intenzivně hledá. Z rozlehlosti této disciplíny jasně vyplývá, že i ona je v současném stavu teologické a filosofické etiky místem, kde se láme, lépe řečeno, může lázat „etický chléb“. Jistě, nepřekonává svoje kolegyně z oboru – ekoetiku, bioetiku, etiku lidských práv a etiku sexuální – pohotovostí přispívat foliantními studii a dnes tolik potřebnou vědeckou atraktivitou. Jednou skutečností jsme si ale po napsání této práce zcela jisti a jen potvrzuje náš počáteční úmysl: chceme-li dojít ve svém etickém zkoumání alespoň do nejnižších pater Masarykovské „poctivosti a pravdy“ a pohlédnout na výsledek naší práce, kterou také pociťujeme jako práci služebnou, očima Božího dítěte, dítěte jedné rodiny, nemůžeme nikdy pustit ze zřetele plody křesťanské etiky shromážděné z vnitřního popudu a nezbytnosti všech křesťanských církví, jednotlivých svobodných teologů a všech těch, kdo křesťanské etice kultury rozumí, stejně jako my, jako „Božímu tajemství a řádu“.

¹⁶⁶⁵ *Gaudium et spes*, čl. 55.

¹⁶⁶⁶ Opakem této odpovědnosti je skutečnost, kterou Karel Vrána brilantně nazval „antisupernaturálním komplexem“, což je „jakási duchovní alergie, živelné a vášnivé odmítání a zavrhování všeho nadpřirozeného.“ Viz. VRÁNA, Karel. *Křesťanství a kultura: esej*. Svitavy: Trinitas, 2004. s. 51.

¹⁶⁶⁷ Srov. Mt 10, 8.: „zadarmo jste dostali, zadarmo dejte.“

Seznam literatury:¹

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 1994. ISBN 80-85810-04-2.

1) ADORNO, Theodor. *The Culture Industry: Selected essays on mass culture.* London: Routledge Classics, 1991. ISBN 0-415-25380-2.

2) ADORNO, Theodor W. *Estetická teorie.* Praha: Panglos, 1997. ISBN 80-902205-4-1.

3) ALTHAUS, Paul. *Theologie der Ordnungen.* Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1935.

4) AMBROS, Pavel. *Pastorální teologie V.* Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. ISBN 80-244-0418-4.

5) AMBROS, Pavel. *Teologicky milovat církev /Vybrané statě z pastorální teologie/.* Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2003. ISBN 80-86715-11-6.

6) AMBROS, Pavel, ed. *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa.* Olomouc: Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2001. ISBN 80-86045-77-3.

7) A' NZEKI, Raphael S. Ndingimwana. *The Inculturation of Christian Humanism at the Heart of Cultures.* Zdroj:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_2000302_doc_i-2000-plenaria-2_en.html#4.

8) ARENDOVÁ, Hannah. *Krise kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení).* Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0424-4.

9) ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: Úvod a principy.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004. ISBN 80-7325-030-6.

10) ARRUIPE, Pedro. *Inkulturační metoda evangelizace.* In Studie č. 68.

11) ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku.* Praha: Prostor, 2001. ISBN 80-7260-051-6.

¹ Veškerou použitou literaturu řadím v „Seznamu“ abecedně, vyjma ekumenického překladu Písma svatého, které předřazuji před „Seznam“ samotný. Různé jazykové varianty jednoho a téhož jména, např. Solovjov a СОЛЮБЪЕВ řadím k sobě, abych zachoval kontinuitu přehlednosti jednotlivých děl. Z přímého abecedního pořádku vyjímám pouze Dokumenty II. Vatikánského koncilu a práce Jana Pavla II. a ostatních papežů týkajících se problematiky teologie kultury. Na samotný konec „Seznamu“ patří i literatura bez hlavní jmenné autority, sborníky a časopisy, označená jako „Cetera“. Citace elektronických zdrojů, jakož i zdrojů knižních a časopiseckých se řídí citační etikou podle norem ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2 (01 0197).

- 12) AZEVEDO, Marcello Carvalho de. *Inkulturace a požadavky modernosti*. Olomouc: Centrum Aletti, 2000. ISBN 80-86045-44-7.
- 13) BAHOUNEK, Tomáš J. *Krása a umění Božího lidu (Úvod do teorie krásy a umění)*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1992.
- 14) BALABÁN, Milan. *Konec fundamentalismu (Bůh – člověk – svět v hebrejském myšlení)*. In Křesťanská revue LXXI, 4/2004.
- 15) BALABÁN, Milan. *Svoboda, nebo pořádek?* In Křesťanská revue 9/2002.
- 16) BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic. Volume 2, Studies in Theological Style: clerical style*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. ISBN 0-567-09324-7.
- 17) BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic. Volume 3, Studies in Theological Style: lay style*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. ISBN 0-567-09325-5.
- 18) BARTH, Karl. *Ethik I: Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930*. Zürich: Theologischer Verlag, 1973. ISBN 3-290-16201-X.
- 19) BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1964.
- 20) BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Versöhnung. Dritter Teil, erste Hälfte*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG., 1959.
- 21) BARTH, Karl. *Stručný výklad listu Římanům*. Praha: Kalich, 1989.
- 22) BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1935.
- 23) BELL, Wendell. *Human Values, Social Change, and the Future*. In Traditional Religion and Culture in a New Era. Reimon Bachika editor, New Brunswick (USA): Transaction Publishers, 2002. ISBN 0-7658-0907-9.
- 24) BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.
- 25) BENEŠ, Albert. *Morální teologie*. Praha: Krystal OP, 1994. ISBN 80-901528-3-X.
- 26) BENEŠ, Albert. *Morální teologie I*. Kazatelské středisko Československé provincie řádu bratří Kazatelů, 1990.
- 27) BERDYAEV, Nicolas. *The Beginning and the End*. New York: Harper & Brothers, 1957.
- 28) BERDYAEV, Nicolas. *The Destiny of Man*. New York: Harper & Brothers, 1960.
- 29) BERĎAJEV, Nikolaj. *Dostojevského pojetí světa*. Praha: OIKYMNÉ, 2000. ISBN 80-7289-020-3.
- 30) BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Duše Ruska*. Brno: Petrov, 1992.

- 31) BERDYAEV, Nicholas. *The Fate of Man in the Modern World*. London: Student christian movement Press, 1935.
- 32) BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Filosofie svobody. 2 díl. Původ zla a smysl dějin*. Olomouc: Votobia, 2000. ISBN 80-7198-490-6.
- 33) BERDYAEV, Nicolas. *Freedom and the Spirit*. London: The Centenary Press, 1944.
- 34) БЕРДЯЕВ, Николай. *Кризис искусства*.
Zdroj: http://www.krotov.info/berdyaev/1918/1918_14.html.
- 35) БЕРДЯЕВ, Николай. *О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА. Часть вторая: ЭТИКА ПО СЮ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА. Глава III. ЭТИКА ТВОРЧЕСТВА*.
Zdroj: http://www.krotov.info/berdyaev/1931/O_nazn/nazn06.html.
- 36) БЕРДЯЕВ, Николай. *О РАБСТВЕ И СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА*.
Zdroj: http://www.krotov.info/berdyaev/1939/36_02b.html#2_5.
- 37) BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Pravda pravoslaví*. Olomouc: Světlo světa, 2001.
- 38) BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Riša Ducha a riša Cisárova*. Bratislava: Kalligram, 2003. ISBN 80-7149-548-4.
- 39) BERDYAEV, Nicolas. *Salvation and Creativity: (Two Understandings of Christianity)*.
Zdroj: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1926_308.html.
- 40) BERĎAJEV, Nikolaj. *Sebepoznání: Nástin filosofického životopisu*. Praha: Nadace Arbor vitae, 1996.
- 41) BERDYAEV, Nicolas. *Slavery and Freedom*. New York: Charles Scribner's sons, 1944.
- 42) BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Smysl dějin: pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: OIKÚMENÉ, 1995. ISBN 80-85241-91-9.
- 43) BEZDĚK, Ctibor. *Záhada života a smrti. Etikoterapie*. Praha: Gemma89, 1995. ISBN 80-85206-99-4.
- 44) BIFFI, Giacomo Cardinal. Congregation for the Doctrine of the Faith. *Catholic Culture for True Humanism*. Zdroj: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_card-biffi-politica_en.html.
- 45) BOFF, Leonardo. *Orel a kuře: o integraci a dynamické rovnováze protikladů v nás*. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-442-7.

- 46) BONHOEFFER, Dietrich. *Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2005. ISBN 0-8006-8306-4.
- 47) BONHOEFFER, Dietrich. *Život v obecnství*. Praha: Návrat domů, 2006. ISBN 80-7255-134-5.
- 48) BRAMWELL, Bevil. *The Faith Culture-Dialogue: Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar*. Zdroj:
<http://www.catholicsocialscientists.org/cssr2002/Article--Bramwell.pdf#search='karl%20rahner%20and%20culture>.
- 49) BROWN, Mackenzie D. *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*. London: SCM Press, 1965.
- 50) BROŽ, Luděk. *Vstup nových kultur do světové civilizace*. In *Křesťanská revue* 46, r. 1976.
- 51) BRUGGER, Walter. *Filosofický slovník*. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0409-X.
- 52) BRUNNER, Emil. *The Divine Imperative*. Philadelphia: Westminster Press, 1947.
- 53) BRUNNER, Emil. *Christentum und Kultur*. Zürich: Theologischer Verlag, 1979. ISBN 3-290-11440-6.
- 54) BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990. ISBN 80-7017-072-7.
- 55) BUDDE, Michael. *The (Magic) Kingdom of God: Christianity and Global Culture Industries*. Boulder: Westview Press, 1997. ISBN 0-8133-3076-9.
- 56) BUDIL, Ivo T. *Za obzor západu: proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase*. Praha: Triton, 2001.
- 57) CALVIN, Jan. *Instituce učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951.
- 58) CARRIER, Hervé. *Vztahy mezi vírou a kulturou: Sociologicko-teologický rozbor*. In *Studie* č. 100–101.
- 59) CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě: Výbor studií*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0309-9.
- 60) CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. ISBN 0-674-69843-6.
- 61) CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-098-2.
- 62) CSONTOS, Ladislav. *Úvod do filozofie kultúry*. Bratislava: Dobrá kniha, 1996. ISBN 80-7141-100-0.

- 63) ČAPEK, Josef. *Co má člověk z umění a jiné úvahy o umění z let 1911-1937*. Praha: Výtvarný odbor Umělecké besedy, 1946.
- 64) ČAPEK, Karel. *O umění a kultuře I*. Praha. Československý spisovatel, 1984.
- 65) ČERNÝ, Václav. *Boje a směry socialistické kultury*. Praha: František Borový, 1946.
- 66) ČERNÝ, Václav. *Tvorba a osobnost I*. Praha: Odeon, 1992. ISBN 80-207-0411-6.
- 67) ČERNÝ, Václav. *Svoboda*. In Literární archiv 25/1991. Památník národního písemnictví, 1991.
- 68) DAŇEK, Slavomil Ct. *Církev a kultura*. Kalich 15, r. 1931.
- 69) DAWSON, Christopher. *The Historic Reality of Christian Culture: A Way to the Renewal of Human Life*. New York: HarperCollins, 1960.
- 70) DAWSON, Christopher. *Krise západní vzdělanosti: se zvláštními programy pro studium křesťanské kultury od Johna L. Mulloye*. Řím: Křesťanská akademie, 1970.
- 71) DAWSON, Christopher. *Religion and Culture*. New York: Meridian Books, 1958.
- 72) McDERMOTT, John J. *Christ and Culture*. In *Inculturation Gospel and Culture*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995. ISBN 88-7652-688-9.
- 73) DHAVAMONY, Mariasusai. *The Christian Theology of Inculturation*. In *Inculturation Gospel and Culture*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995. ISBN 88-7652-688-9.
- 74) DIDEROT, Denis. *Prospekt encyklopedie. Pojednání o kráse*. Praha: Svoboda 1950.
- 75) DIETRICH, S. Wendell. *Cohen and Troeltsch Ethical Monotheistic Religion and Theory of Culture*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1986. ISBN 1-55540-018-3.
- 76) DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Idiot*. Praha: Lidové nakladatelství, 1974.
- 77) DREWERMANN, Eugen. *Co vyznáváme? Rozhovor nad křesťanským křédem mezi Eugenem Drewermannem a Eugenem Biserem (Připravil Michael Albus)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2003. ISBN 80-7325-009-8.
- 78) DREWERMANN, Eugen. *Tragické a křesťanské: psychoanalýza ve službách současné morální teologie?* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1997. ISBN 80-85959-29-1.
- 79) DUROZOI Gérard. ROUSSEL, André. *Filozofický slovník*. Praha: EWA, 1994. ISBN 80-85764-07-5.
- 80) DUSSEL, Enrique. *Ethics and Community*. Tunbrisse Wells: Burns & Oats, 1988.
- 81) EAGLETON, Terry. *After Theory*. London: Penguin books, 2004. ISBN 0-141-01507-1.
- 82) EAGLETON, Terry. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001. ISBN 80-7294-026-0.

- 83) ECO, Umberto. *The Aesthetic of Thomas Aquinas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press., 1988. ISBN 0-674-00676-3.
- 84) EINSTEIN, Albert. *Jak vidím svět*. Praha: Lidové noviny, 1993. ISBN 80-7106-078-X.
- 85) EISNER, Pavel. *Čeština poklepem a poslechem*. Praha: Jaroslav Podroužek, 1948.
- 86) ELST, Philip Vander. *Svoboda cílem?* In Proglas. Revue pro politiku a kulturu 8/91. Proglas, 1991.
- 87) EMERSON, Ralph Waldo. *Kultura a sebedůvěra*. Praha: Sfinx B. Janda, 1927.
- 88) EVDOKIMOV, Paul. *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*. Redondo Beach: Oakwood Publications, 1996. ISBN 0-9618545-4-5.
- 89) EVDOKIMOV, Paul. *L'amour fou de Dieu*. Paris, 1973.
- 90) FILIPI, Pavel. *Církev a církve: kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2000. ISBN 80-85959-58-5.
- 91) ФЛОПЕНСКИЙ, Павел. *Философия культа: Опыт православной антропологии*. МОСКВА: МЫСЛ, 2004. ISBN 5-244-01005-0.
- 92) FREUD, Sigmund. *Budoucnost jedné iluze*. Praha: Volná myšlenka, 1929.
- 93) FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. ISBN 80-207-0109-5.
- 94) FREY, Christofer. *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1989.
- 95) FROMM, Erich. *Lidské srdce: jeho nadání k dobru a zlu*. Praha: Mladá fronta, 1969.
- 96) FROMM, Erich. *Mít nebo být?* Praha: Naše vojsko, 1992. ISBN 80-206-0181-3.
- 97) FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0225-9.
- 98) FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Orbis, 1966.
- 99) GADAMER, Georg-Hans. *Die Kultur und das Wort*. In Kultur als christlicher Auftrag heute. Kevelaer: Butzon und Bercker, Graz: Verlag Styria, 1981. ISBN 3-7666-9138-4.
- 100) GALLAGHER, Paul Michael. *Křesťanství a moderní kultura*. Velehrad-Roma: Refugium, 2004. ISBN 80-86715-22-1.
- 101) GASSET, José Ortega y. *Úkol naší doby*. Praha: Mladá fronta, 1969.
- 102) GASSET, José Ortega y. *Vzpouza davů*. Praha: Naše vojsko, 1993. ISBN 80-206-0072-8.
- 103) GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Praha: SLON, 2000.

- 104) GILSON, Étienne. *The Arts of the Beautiful*. New York: Charles Scribner's sons, 1965.
- 105) GORRINGE, Timothy. *Furthering Humanity: A Theology of Culture*. Aldershot: Ashgate, 2004. ISBN 0-7546-4032-9.
- 106) GRIB, Sergej A. *Jsou myšlenky V. I. Solovjova důležité pro moderního člověka?* In AMBROS, Pavel, ed. *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*. Olomouc: Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2001. ISBN 80-86045-77-3.
- 107) GRÜN, Anselm. DUFNER, Meinrad. *Zdraví jako duchovní úkol*. Svitavy: Trinitas, 1994. ISBN 80-901457-1-X.
- 108) GUARDINI, Romano. *Dobro, svědomí a soustředování*. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-328-0.
- 109) GUARDINI, Romano. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950 – 1962) Band 2*. Mainz: Grünewald/Schöningh, 1994. ISBN 3-7867-1721-4.
- 110) GUARDINI, Romano. *Křesťanství a kultura*. Stará Říše na Moravě, 1931.
- 111) GUARDINI, Romano. *Svoboda*. In Teologické texty 4/2002.
- 112) GUTIÉRREZ, Gustavo. *The Density of the Present: selected writings*. Maryknoll: Orbis Books, 1999. ISBN 1-57075-246-X.
- 113) GUYAU, Jean Maria. *Umění s hlediska sociologického. Část první*. Praha: Orbis, 1925.
- 114) HALAMA, Jindřich. *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2003. ISBN 80-7325-010-1.
- 115) HALÍK, Tomáš. *Teologie kultury po Druhém vatikánském koncilu*. In Teologické texty 6/94.
- 116) HÄRING, Bernhard. *Free and Faithful in Christ: Moral Theology for Priests and Laity. Volume 1*. Middlegreen: St. Paul Publications, 1985. ISBN 0-85439-147-9.
- 117) HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus: Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Band II. Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*. Freiburg: Herder, 1989. ISBN 3-451-21604-3.
- 118) HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Česká katolická charita, 1971.
- 119) HÄRING, Bernhard. *The Law of Christ*. Plymouth: The Mercier Press, 1963.
- 120) HEIDLER, Alexander. *Bohosloví scholastické a kerygmatické*. In Vyšehrad: list pro křesťanskou kulturu. 1946, ročník I., č. 25-27. Praha: Katolický literární klub.

- 121) HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. ISBN 0-521-89451-4.
- 122) HOPPE, Rudolf. *List Jakubův*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-498-9.
- 123) HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha: OIKUMENÉ, 1994. ISBN 80-85241-64-1.
- 124) HOSTINSKÝ, Otakar. *Umění a společnost*. Praha: Jan Laichter, 1941.
- 125) HROMÁDKA, Josef Lukl. *Křesťanství v myšlení a životě: Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha: Jan Laichter, 1931.
- 126) HROMÁDKA, Josef Lukl. *Mezi Východem a Západem*. Praha: Kalich, 1946.
- 127) HUBER, Wolfgang. *Křesťanská víra a politická kultura v Evropě*. In *Křesťanská revue LXXI*, 8/2004.
- 128) HUIZINGA, Johan. *Kultúra a kríza*. Bratislava: Kalligram, 2002. ISBN 80-7149-472-0.
- 129) HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o původu kultury ve hře*. Praha: Mladá fronta, 1971.
- 130) HUIZINGA, Johan. *Podzim středověku*. Jinočany: H&H, 1999. ISBN 80-86022-26-9.
- 131) HUIZINGA, Johan. *Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby dnešní doby*. Praha: Jan Laichter, 1938.
- 132) CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Chut' žít (výbor studií a meditací)*. Praha: Vyšehrad, 1970.
- 133) CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-043-5.
- 134) CHVATÍK, Květoslav. *Strukturální estetika. Řád věci a řád člověka*. Praha: Victoria Publishing, 1994. ISBN 80-85865-03-3.
- 135) ILJIN, Ivan Alaxendrovič. *Základy křesťanské kultury*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. ISBN 80-86045-05-6.
- 136) JEFFERSON, Thomas. *Letter to Dr. Benjamin Rush*. Washington April 21., 1803. Zdroj: <http://www.angelfire.com/co/JeffersonBible/jeffbsyl.html>.
- 137) JINDŘICH, Karel. *Vladimír Sergejevič Solovjev: jeho život a působení*. Praha: Vlastním nákladem, /19?/.
- 138) KAUTMAN, František. *Dostojevskij Věčný problém člověka*. Praha: ROZMLUVY, 1992. ISBN 80-85336-19-7.

- 139) KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9.
- 140) KIERKEGAARD, Søren. *Rovnováha mezi estetickým a etickým při utváření osobnosti*. Bratislava: Kalligram, 2006. ISBN 80-7149-802-5.
- 141) KIŠŠ, Igor. *Křesťania a kultúra*. In *Křesťanská revue*, 66, č. 3 (1999).
- 142) KIŠŠ, Igor. *Sociálna etika*. 2006.
- Zdroj: http://www.fevth.uniba.sk/File/Skripta/ST/Systematicka_teologia.htm.
- 143) KLÍMA, Ladislav. *O Solovjevově etice*. Praha: Lege artis & Pražská imaginace, 1993. ISBN 80-17110-125-7.
- 144) KOHÁK, Erazim. *Člověk, dobro a zlo*. Praha: Ježek, 1993. ISBN 80-901625-3-3.
- 145) KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití: Kapitoly z mezilidské etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. ISBN 80-86429-35-0.
- 146) KOMÁREK, Stanislav. *Příroda a kultura. Svět jeví a svět interpretací aneb Jak je to doopravdy*. Praha: Vesmír, 2000. ISBN 80-85977-33-8.
- 147) KOMÁRKOVÁ, Božena. *O svobodu svědomí*. Heršpice: EMAN, 1998. ISBN 80-86211-02-9.
- 148) KOMENSKÝ, Jan Ámos. *Sto listů Jana Amosa Komenského*. Praha: Jan Laichter, 1942.
- 149) KRAUS, Wolfgang. *Kultura a moc*. Olomouc: Votobia, 1992. ISBN 80-85619-43-1.
- 150) KUCHARZ, Thomas. *Theologen und ihre Dichter: Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1995. ISBN 3-7867-1839-3.
- 151) KÜNG, Hans. *Světový étos: Projekt*. Zlín: Archa, 1992. ISBN 80-900249-4-7.
- 152) LANDMANN, Michael. *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*. München: Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1961.
- 153) LAWSON, Thomas E. McCAULEY, Robert N. *Rethinking Religion. Connecting, Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. ISBN: 0521438063.
- 154) LE BON, Gustave. *Psychologie davu*. Praha: Samcovo knihkupectví, 1946.
- 155) LERMONTOV, M. J. *Lyríkā*. Praha: Svoboda 1948.
- 156) LERMONTOV, Michajl J. *Poemy. Vybranych spisů svazek III*. Praha: Melantrich, 1945.
- 157) LERMONTOV, Michail J. *Z plamene jasu*. Praha: Odeon, 1978.

- 158) LINHART, František. *Náboženství a kultura*. Praha: Kalich, 1925.
- 159) LOBKOWICZ, Mikuláš. *Kořeny kultury evropského člověka*. In Studie. Křesťanská akademie Řím 1985, č. 102.
- 160) LOBKOWICZ, Mikuláš. *Křesťanství, kultura, inkulturace*. In Křesťanství, kultura a svět I., Brno: Cesta, 1991. ISBN 80-85319-06-3.
- 161) LOCHMAN, Jan Milič. *Má cesta evangelického teologa*. In Teologické texty, 2, r. 6 (1995).
- 162) LUTHER, Martin. *De servo arbitrio*.
Zdroj: <http://www.ccel.org/ccel/luther/bondage.html>.
- 163) LUTHER, Martin. *O svobodě křesťanské: babylónské zajetí*. Praha: Jan Laichter, 1935.
- 164) MAIER, Hans. *Kirche. Wirklichkeit und Kunst*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1980. ISBN 3-7867-0810-X.
- 165) MALEFIJT, Annemarie Waal de. *Religion and Culture. An Introduction to Antropology of Religion*. New York: The Macmillan Company, 1968.
- 166) MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Řím: Křesťanská akademie, 1967.
- 167) MARITAIN, Jacques. *Náboženství a kultura*. Brno: Edice Akord, 1936.
- 168) MASARYK, Tomáš Garrigue. *K ruské filosofii dějin a náboženství: sociologické skizzy. Svazek II*. Praha: Jan Laichter, 1921.
- 169) MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní: několik kapitol*. Praha: Čin, 1946.
- 170) MASARYK, T. G. *Přednášky a studie z let 1882-1884 (Hume-Pascal-Buckle-O studiu děl básnických)*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1998.
- 171) MASARYK, Tomáš Garrigue. *Studie o F. M. Dostojevském*. Praha: Slovanský ústav v Praze a Společnost Dostojevského, 1932.
- 172) MASTYLAK, Ivan. *Význam Vladimíra Solověva*. In Vyšehrad: list pro křesťanskou kulturu. 1946, ročník I., č. 25-27. Praha: Katolický literární klub.
- 173) McKELWAY, Alexander J. *The Systematic Theology of Paul Tillich: A Review and Analysis*. Richmond: John Knox Press, 1964.
- 174) MED, Jaroslav. *Spisovatelé ve stínu. Studie o české literatuře*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-129-6.
- 175) MEJLACH, B. *Lenin a kultura*. Praha: Mladá fronta, 1948.
- 176) MEŇ, Alexander. *Ruská náboženská filozofia*. Bratislava: Kalligram, 2005. ISBN 80-7149-742-8.


- 177) MESSNER, Johannes. *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*. München: Oldenbourg, 2001. ISBN 3-486-56611-3.
- 178) MESSORI, Vittorio. *Hypotézy o Ježíšovi*. Praha: Portál, 1994. ISBN 80-85282-53-4.
- 179) MILLER, Haskell M. *A Christian Critique of Culture*. New York: Abingdon Press, 1965.
- 180) MIRANDOLA, Giovanni Picco della. *O důstojnosti člověka=De dignitate hominis*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-164-1.
- 181) MOLTMANN, Jürgen. *Mensch: Christliche Antropologie in den Konflikten der Gegenwart*. Stuttgart: Kreuz Verlag. ISBN 3-7831-0349-5.
- 182) NEUNER, Peter. *Ekumenická teologie: hledání jednoty křesťanských církví*. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-408-2.
- 183) NIDA, Eugene A. *Customs, Culture and Christianity*. London: The Tyndale Press, 1963.
- 184) NIEBUHR, Reinhold. *Synové světla a synové tmy. Ospravedlnění demokracie a kritika její tradiční obrany*. Praha: Jan Laichter, 1947.
- 185) NIEBUHR, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951. A X
- 186) NIETZSCHE, Friedrich. *O životě a umění*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-54-9.
- 187) NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda („la gaya scienza“)*. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-080-3.
- 188) NICHOLLS, Bruce J. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. InterVarsity Press, 1979. ISBN 0877844569.
- 189) OLEJNIK, Stanisław. *Moralność Życia Społecznego*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1970.
- 190) OLEJNIK, Stanisław. *Teologia moralna 2. Dar. Wezwanie. Odpowiedź*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1988.
- 191) O'MEARA, Thomas Franklin. *The Aesthetic Dimension in Theology*. In CAPPADONA, Apostolos Diane, ed. *Art, Creativity, and the Sacred*. New York: Crossroad, 1984.
- 192) O'MEARA, Thomas Franklin. *Paul Tillich in Catholic Thought: The Past and the Future*. In Paul Tillich. *A New Catholic Assessment*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1994.

- 193) ORTOVÁ, Jitka. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-872-7.
- 194) OSMOND, Rosalie. *Changing Perspectives Christian Culture and Morals in England Today*. London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1993. ISBN 0-232-52024-0.
- 195) PAPATHANASIOU, (Thanasis) N. Athanasios. *Future, the Background of History: Essay on Church Mission in an Age of Globalization*. Montréal: Alexander Press, 2005. ISBN 1-896800-48-3.
- 196) PAPROCKI, Henryk. *Bude spasen pouze člověk?* In Křesťanská revue LXVII, 1/2000.
- 197) PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Jan Laichter, 1937.
- 198) PASTERNAK, Boris. *Světlohra*. Praha: Lidové nakladatelství, 1979.
- 199) PECKA, Dominik. *Moderní člověk a křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 1948.
- 200) PESCHKE, Karl-Heinz. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-331-0.
- 201) PICARD, Max. *Hitler v nás*. Praha: ERM, 1993. ISBN 80-85913-18-6.
- 202) PIWOWARSKI, Wladyslaw. *Hodnoty – duše kultury*. In Teologické texty 6/4 1995.
- 203) PIWOWARSKI, Wladyslaw. *Slovník katolickej sociálnej nauky*. Trnava: Dobrá kniha, 1996. ISBN 80-7141-129-9.
- 204) POLÁKOVÁ, Jolana. *Tvořivost*. In Teologické texty, 4, r. 6 (1995).
- 205) POŘÍZKA, Vincenc. *Solovjev a církev: Úvod do eklesiologie prvního ruského filosofa. (Soloviev et l'Eglise. Introduction à l'eclésiologie du premier philosophe russe)*. Olomouc: Nákladem vlastním, 1935.
- 206) POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Tajemství víry jako model inkulturace*. In Studia Aloisiana, Ročenka Teologické fakulty Trnavskej univerzity, 2003. Trnava: Dobrá kniha, 2003. ISBN 80-7141-430-1.
- 207) POSPÍŠIL Ctirad Václav. *Uzlové body současné systematicko-teologické reflexe*. In Studia Aloisiana, Ročenka Teologické fakulty Trnavskej univerzity. Trnava: Dobrá kniha, 2003. ISBN 80-7141-430-1.
- 208) PREISNER, Rio. *Až na konec Česka*. Purley: Edice Rozmluvy, 1987.
- 209) PREUL, Reiner. *Aspekte eines kulturprotestantischen Bildungsbegriffs*. In MÜLLER, Martin Hans. *Kulturprotestantismus: Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*. Gütersloh: Verlaghaus Gerd Mohn, 1992.
- 210) RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994.

- 211) RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie. Band III. Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln: Benziger Verlag, 1964.
- 212) RAHNER, Karl. VORGRIMLER Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-088-5.
- 213) RAMSEY, Paul. *Faith and Ethics: The Theology of H. Richard Niebuhr*. New York: Harper & Brothers, 1957.
- 214) RATZINGER, Joseph. *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Zdroj: <http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM>.
- 215) RATZINGER, Joseph. *Evropa. Její základy dnes a zítra*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-801-1.
- 216) RATZINGER, Joseph. *Víra, pravda, kultura: Zamyšlení nad encyklikou Fides et Ratio*. *Communio* r. 4, č. 2 (2000).
- 217) RICOEUR, Paul. *Myslet a věřit: Kritika a přesvědčení*. Praha: Kalich, 2000. ISBN 80-7017-421-8.
- 218) RIEDL, Rupert. *Die Ordnung des Lebendigen. Systembedingungen der Evolution*. Hamburg: Berlin: Paul Parey, 1975.
- 219) RITSCHL, Albrecht. *Three Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1972. ISBN 0-8006-0224-2.
- 220) RODÉ, Franc. *Křesťanská víra a kultura*. In *Teologické texty* r. 5, č. 6 (1994).
- 221) ROOKMAAKER, H. R. *Moderní umění a smrt kultury*. Praha: Návrat domů, 1996. ISBN 80-85495-49-X.
- 222) ROOTMENSEN, Bernard. *Čtyřicet slov na poušti: O krizi církve, víry a kultury*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-515-2.
- 223) ROZANOV, Vasilij Vasiljevič. *Svět ve světle „ruské ideje“*. Praha: OIKUMENÉ, 1999. ISBN 80-86005-79-8.
- 224) RUPNIK, Marko Ivan. *Až se stanou umění a život duchovními (teologie umění)*. Velehrad-Roma: Refugium, 1997. ISBN 80-86045-06-4.
- 225) RUPNIK, Marko Ivan. *Otázka kultury*. In *Spiritualita, formácia a kultura*. Velehrad: Refugium, 1995. ISBN 80-901957-1-7.
- 226) RUPNIK, Marko Ivan. *Mezikulturní dialog z několika pohledů pravoslavné teologie*. In *Teologické texty* 7/3 1996.
- 227) SANTAYANA, George. *Essays o filosofii, náboženství a umění*. Praha: Jan Laichter, 1932.
- 228) SEGUNDO, Juan Luis. *Our Idea of God*. Orbis Books, 1974. ISBN: 0883444836.

- 229) SCHAEFFER, Francis. *Ten, který je skutečností*. Praha: Návrat domů, 1994. ISBN 80-85495-02-3.
- 230) SCHILLEBEECKX, Edward. *Nový obraz Boha a sekularizace*. In Křesťanství dnes (Eseje), Horizont 1969.
- 231) SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Lectures on Philosophical Ethics*, ed. Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. ISBN 0-521-00767-4.
- 232) SCHWEITZER, Albert. *Albert Schweitzer: z mého života a díla*. Praha: Vyšehrad, 1974.
- 233) SCHWEITZER, Albert. *Křesťanská sociální etika (Úpadek a nová výstavba kultury)*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1964.
- 234) SCHWEITZER, Albert. *Kulturphilosophie I. 2*. Knihovna ETF UK Praha.
- 235) SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986.
- 236) (SCHWEITZER, Albert, *Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. München: Verlag C. H. Beck, 1960.)
- 237) SCHWEITZER, Albert. *Lidé v pralesích*. Praha: Orbis, 1948.
- 238) SIDON, Karol Efraim. *Červená kráva: Rozhovory s Karlem Hviždálo*. Praha: Dokořán: Máj, 2002. ISBN 80-86569-30-6.
- 239) SILESIUS, Angelus. *Poutník cherubský*. Praha-Libeň: Revue Meditace, 1909.
- 240) SKALICKÝ, Karel. *Za nadějí a smysl*. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-150-4.
- 241) SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997. ISBN 80-7184-357-1.
- 242) SOKOL, Jan. *Civilizace, kultura a náboženství*. In Teologické texty r. 5, č. 6 (1994).
- 243) SOKOL, Jan. *Etika a čas*. In Čas a etika (Texty k problémům temporality). Praha: Sofis, 1998. ISBN 80-902439-1-6.
- 244) SOLOVJOV, Vladimír. *Čtení o bohodivství*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000. ISBN 80-86045-54-4.
- 245) СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Духовныя основы жизни*. In Собрание сочинения. Томъ третій. ПЕТЕРБУРГЪ, /1977/.
- 246) SOLOVJOV, Vladimír. *Idea nadčlověka*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN 80-7198-230-X.
- 247) SOLOVJOV, Vladimír. *Kritika abstraktních principů*. Velehrad: Roma: Refugium, 2003. ISBN 80-86715-03-5.

- 248) СОЛОВЬЕВ, Владимир. *Смысл любви*. Москва: Современник, 1991. ISBN 5-270-01370-3.
- 249) SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002. ISBN 80-86045-72-2.
- 250) SOLOVJEV, Vladimír. *Tři rozhovory: o válce, pokroku a konci světových dějin obsahující krátkou legendu o Antikristu a několik menších přiložených statí*. Praha: Zvon, 1997. ISBN 80-7113-188-1.
- 251) SOLOVJOV, Vladimír Sergejevič. *Zmysel lásky*. Bratislava: Kalligram, 2002. ISBN 80-7149-453-4.
- 252) SOLOVJEV, Vladimír. *Židovství a křesťanská otázka*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1939. ↑ X
- 253) SOUČEK, J. B. *Slovo Boží a tvořící člověk*. Praha: Kalich, 1944.
- 254) SOUČEK, J. B. *Slovo – člověk – svět*. Praha: Kalich, 1982.
- 255) SOURIAU, Étienne. *Encyklopedie estetiky*. Praha: Victoria Publishing, 1994. ISBN 80-85605-18-X.
- 256) SPINKA, Matthew. *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia: The Westminster Press, 1949.
- 257) STASSEN, Glen H. YEAGER, M. D. YODER, John Howard. *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*. Nashville: Abingdon Press, 1996. ISBN 0-687-02273-8.
- 258) STOTT, John. *The Contemporary Christian: An urgent plea for double listening*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1992.
- 259) SUTTON, Jonathan. *Vladimír Solovjov, morální filosofie a „zdravá politika“*. In AMBROS, Pavel, ed. *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*. Olomouc: Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2001.
- 260) SVOBODA, Emil. *Věčná otázka svobody*. Praha: Nakladatelství Edwarda Fastra, 1948.
- 261) SVOBODA, Karel. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0090-0.
- 262) SWING, Albert Temple. *The Theology of Albrecht Ritschl Together with Instruction in the Christian Religion by Albrecht Ritschl*. Longmans: New York: London: Bombay: Green and Co., 1901.
- 263) ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: Jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. ISBN 80-86045-02-1.

- 264) ŠPIDLÍK Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: Mnišství*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004. ISBN 80-86715-16-7.
- 265) ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: Modlitba*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999. ISBN 80-86045-33-1.
- 266) ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí: pět evangelických theologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2005.
- 267) ŠTEFAN, Jan. *Paul Tillich mezi apokatastatiky?* In Křesťanská revue 2/1991.
- 268) ŠTOGR, Josef. *Proměnlivé a stálé*. Praha: CHERM, 2004. ISBN 80-86370-16-X.
- 269) TANNER, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. ISBN 0-8006-3097-1.
- 270) TENACE, Michelina. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000. ISBN 80-86045-55-2.
- 271) TILLICH, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1980. ISBN 0-300-00241-6.
- 272) TILLICH, Paul. *The Eternal Now*. New York: Charles Scribner's sons, 1963.
- 273) TILLICH, Paul. *Lidské tázání po nepodmíněném*. Brno: 3k, 1997. ISBN 80-902280-0-3.
- 274) TILLICH, Paul. *Main Works – Hauptwerke 2. Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. ISBN 3-11-011536-0.
- 275) TILLICH, Paul. *On the Boundary: An Autobiograph Sketch*. New York: Charles Scribner's sons, 1966.
- 276) TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: James Nisbet & Co., 1951.
- 277) TILLICH, Paul. *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1962.
- 278) TILLICH, Paul. *The Shaking of the Foundations*. London: SCM, 1949.
- 279) TILLICH, Paul. *Systematic Theology III*. London: James Nisbet & Co., 1964.
- 280) TILLICH, Paul. *Systematische Theologie Band I*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956.
- 281) TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959.
- 282) Tomáš Akvinský. *Summa theologiae*. I-II.
- Anglický zdroj: <http://www.stjamescatholic.org/summa/index.html>.
- 

- 283) TOTH, Daniel. *Teologie kultury Paula Tillicha*. Zdroj: <http://www.catharina.cz/findInSection.do?easySearch=toth&page=2>.
- 284) TOTH, Daniel. *Paul Tillich: Studie o náboženství, kultuře a politice*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2005. ISBN 80-7041-810-9.
- 285) TOYNBEE, Arnold J. *Civilization on Trial*. London: Oxford University Press, 1949.
- 286) TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress. A Historical study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Boston: Beacon Press, 1958.
- 287) TROJAN, Jakub S. *Globalizace – problém a naděje*. In *Křesťanská revue LXX*, 9/2003.
- 288) TROJAN, Jakub S. *Spravedlnost a svoboda*. In *Křesťanská revue LXVIII*, 2/2001.
- 289) UDOIDEM, S. Iniobong. *Pope John Paul II on Inculturation: Theory and Practice*. Lanham: University Press of America, 1996. ISBN 0-7618-0502-8.
- 290) VACKOVÁ, Růžena. *Věda o slohu I*. Praha: Aula, 1993. ISBN 80-901626-0-6.
- 291) VODIČKA, Timotheus. *Filosofie umění*. Brno: Brněnské tiskárny, 1948.
- 292) VODIČKA, Timotheus. *Principy sociální etiky II*. Olomouc: Krystal, 1946.
- 293) VRÁNA, Karel. *Eucharistie a kultura*. In *Eucharistie Mysterium fidei*. Svitavy: Trinitas, 2002. ISBN 80-86036-67-7.
- 294) VRÁNA, Karel. *Experiment křesťanství*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-146-6.
- 295) VRÁNA, Karel. *Křesťanství a kultura: eseje*. Svitavy: Trinitas, 2004. ISBN 80-86036-97-9.
- 296) VRÁNA, Karel. *Tvář evropské kultury*. In *Teologické texty r. 5, č. 6 (1994)*.
- 297) VYŠESLAVCEV, Boris. *Etika proměněného érotu*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2005. ISBN 80-86715-35-3.
- 298) VYŠESLAVCEV, Boris. *Tajemství srdce*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999. ISBN 80-86045-03-X.
- 299) WACKENHEIHM, Charles. *Kirchliches Lehramt und Kultur*. In *Kultur als christlicher Auftrag heute*. Kevelaer: Butzon und Bercker, Graz: Verlag Styria, 1981. ISBN 3-7666-9138-4.
- 300) WEBER, Max. *Die protestantische Ethik: Eine Aufsatzsammlung*. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1965.
- 301) WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-240-3.

- 302) WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. Praha: Zvon, 1998. ISBN 80-7021-292-6.
- 303) WEDELL, Roger. *Berdyaeu and Rothko: Transformative Visions*. In CAPPADONA, Diane Apostolos, ed. *Art, Creativity, and the Sacred*. New York: Crossroad, 1984.
- 304) WEST, Charles C., ed. *Study of an Encounter*. S. C. M. Press, 1958.
- 305) ZAHRADNÍČEK, Jan. *Slovo*. In *Teologické texty*, 1, r. 6 (1995).
- 306) ZEINDLER, Matthias. *Gott und das Schöne – Studien zur Theologie der Schönheit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993. ISBN 3-525-56275-6.
- 307) ZVĚŘINA, Josef. *Teologie agapé*. Praha: Scriptum, 1992.
- 308) ZVĚŘINA, Josef. *Teologie a kultura*. In *Křesťanství, kultura a svět I.*, Brno: Cesta, 1991. ISBN 80-85319-06-3.

Dokumenty:

Papežské:

- 309) Benedikt XVI. *Deus caritas est*. Roma 2005. Zdroj:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/index_en.htm.

Encykliky Jana Pavla II.

Zdroj: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index.htm.

- 310) Jan Pavel II. *Catechesi tradendae*.
- 311) Jan Pavel II. *Centesimus annus*.
- 312) Jan Pavel II. *Evangelium vitae*.
- 313) Jan Pavel II. *Fides et ratio. O vztazích mezi vírou a rozumem*. Praha: Zvon, 1999. ISBN 80-902708-0-8.
- 314) Jan Pavel II. *Christifideles laici*. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-162-8.
- 315) Jan Pavel II. *Integrovaní lidství člověka se vyjadřuje v kultuře*. In *Studie VI/1980*.
- 316) Jan Pavel II. *Letter of His Holiness Pope John Paul II to Artists 1999*. Zdroj:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists_en.html.
- 317) Jan Pavel II. *List kardinálu Casarolimmu o ustavení Rady pro kulturu*. In *Studie I-II/1983*.

- 318) Jan Pavel II. *Proslov k papežské radě pro kulturu 18. ledna 1983.*
- 319) Jan Pavel II. *Redemptor hominis.*
- 320) Jan Pavel II. *Redemptor missio.*
- 321) Jan Pavel II. *Slavorum apostoli.*
- 322) Jan Pavel II. *Tertio millennio adveniente.*
- 323) Jan Pavel II. *Ut unum sint. O ekumenickém úsilí.* Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-140-7.
- 324) Jan Pavel II. *Towards a Pastoral Approach to Culture.* L'Osservatore Romano, 26 March 1997, I/2. Zdroj:
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_pc-cultr_doc_03061999_pastoral_en.html.

Dokumenty II. Vatikánského koncilu: Internetový zdroj:

Světové jazyky:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm.

Ve slovenštině: http://www.rcc.sk/dokumenty/2_vat_koncil/index.html.

- 325) *Gaudium et spes.*
- 326) *Christus Dominus.*
- 327) *Lumen gentium.*
- 328) *Unitatis redintegratio.*

Cetera:

- 329) Art and Culture Commission: „*A new dialogue so that art becomes again the document of the Spirit*“. Zdroj:
http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01051997_p-94a_en.html.
- 330) *Discourse to the Plenary Assembly of the Pontifical Council for Culture.*
Zdroj: http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01051997_p-94a_en.html.
- 331) The Pontifical Academy of Social Sciences (Acta 7). Vatican City, 2001. *Globalization: Ethical and Institutional Concerns.*
- 332) *Katechismus českobratrský.* Nedělní Besídka v Hradci Král., 1935.
- 333) *Katechismus katolické církve.* Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-132-6.
- 334) *РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА,* Москва: ИНИОН РАН, 2000.

335) *Slovník biblické teologie*. Velehrad: Řím: Křesťanská akademie, 1991.

336) *Vyšehrad: list pro křesťanskou kulturu*. 1946, ročník I., č. 25-27. Praha: Katolický literární klub.

