

Michaela KUŠNĚRIKOVÁ, *The Church as a Non-familial Solidary Political Community*, Praha: Universita Karlova; Evangelická teologická fakulta, 2013.

Posudek disertační práce

Mgr. František Štěch, Th.D.

Předložená disertační práce s názvem „*The Church as a Non-familial Solidary Political Community*“ čítá celkem 204 stran textu včetně veškerého formálního příslušenství vyžadovaného u tohoto typu kvalifikační práce. Text celé práce se skládá z úvodu, pěti hlavních kapitol a závěru. Deklarovaným cílem práce je prozkoumat symboliku rodiny tak, jak ji chápe církev ve světle křesťanského nasazení pro druhé a spolupráci mezi lidmi ve světě. Pro dosažení vytčeného cíle chce autorka přivést k dialogu Hannah Arendtovou (jíž autorka chápe především jako teoretičku politiky), Dietricha Bonhoeffera a u nás nepříliš známého pravoslavného teologa Dumitru Stăniloae. Metoda zkoumání těchto tří autorů je komparativní. I když jsou na s. 11 uvedena určitá kritéria pro výběr těchto tří autorů, rád bych, aby při obhajobě byla tato kritéria více objasněna. Zdá se mi totiž, že podle uvedených znaků bychom mohli vybrat také celou řadu jiných autorů. Na téže straně pak autorka práce používá termín „*teologie křesťanského jednání*“, když chce na základě vodítek vyvalstálých z interakce studovaných myslitelů přemýšlet o rodině jako metafoře pro církev. Možná by stálo za to, tento koncept hned na začátku trochu více uvést a představit. Není totiž zřejmé, jak jej autorka chápe, jak mu rozumí. Styl, jímž je úvod práce napsán, však odpovídá spíše závěru. Zejména na stranách 13 a 14 má tak čtenář dojem, že již čte závěr, nikoliv úvod! Např. poslední věta na s. 14: „*A corresponding metaphor of the church to the previously formulated Christian acting is outlined as a solidary political community.*“ Křesťanské jednání totiž zatím v úvodu nijak formulováno nebylo. Nicméně i tak je zřejmé, co čtenáře na následujících stránkách zhruba čeká a to je podstatné. V případě publikace však doporučuji věnovat péči přepracování úvodu.

První kapitola se zabývá rodinou jako symbolem a metaforou církve v perspektivě Hannah Arendtové. Pojetí církve jako rodiny jí umožňuje rozlišit mezi privátní a veřejnou sférou společnosti. Za klíčové prvky takového rozlišení považuje Arendtová rovnost a svobodu. Autorka práce prezentuje velmi jasně pozice Hannah Arendtové a spolu s ní dochází k závěru, že symbolika rodiny není vhodnou metaforou pro církev, která je více politickým společenstvím, než rodinou (s. 33). K tomuto přesvědčení ji vedou tři důvody: 1) Vzájemné vztahy členů rodiny jsou neseny spíše láskou, než starostí o svět; 2) Prostředí rodiny se vyznačuje vždy jistou nerovností členů (např. děti jsou závislé na rodičích); 3) Jednota rodiny jde na úkor akce chápané jako svobodná iniciativa. Podle Arendtové však rodina jako metafora církve neodráží jen nerovnosti v církevní hierarchii. Ty ostatně ani církev nesjednocují, rozhodně ne tolik, jako osobní vztahy (láska k bližnímu) a aktivní snaha o dobro (směřování ke spáse). Tyto aspekty dělají z církve instituci, která v jistém smyslu *není z tohoto světa* – je *nesvětská*. Hlavním přínosem raného křesťanství pro chápání politiky je pro Arendtovou *svoboda od politiky* – postoj, který staví do opozice aktivitu v soukromých věcech a aktivitu v záležitostech veřejných. Církev se jistě stala veřejnou institucí, avšak

zároveň v některých svých aspektech zůstává soukromou, jaksí rodinnou. Autorka práce svou syntézou rodinného symbolismu v politice a církvi na příkladu díla Hannah Arendtové otevřela dobrou cestu k dalšímu (nyní již specificky teologickému) zkoumání rodiny jako metafory církve u Dietricha Bonhoeffera.

K první kapitole však mám ještě další poznámky. Z textu na s. 19 vyplývá, že antická filosofie neměla termín pro vůli (orig. *will*). Myslím, že takové tvrzení vyžaduje trochu obsírnější vysvětlení.¹ Na téže straně pak autorka rovněž (ve shodě s Arendtovou) prezentuje slova a činy jako „*aspekty akce (jednání)*“. Aktivní hodnota pasivity a ticha jako *neaktivní akce* však poznamenána není. Jasnější vymezení pojmů jako je akce a svoboda by práci myslím prospělo. Je ale zřejmé, že se autorka zaměřuje především na prezentaci myšlenek tří zvolených autorů a rozšíření záběru by mohlo mít za následek ztrátu směřování celé práce. Na s. 20 mi vyvstává otázka: Není naše aktivní utváření světa jen snahou rozšířit horizont bezpečí našeho domova? Dalším diskutovaným tématem je rovnost. Autorka (nebo Arendtová?) má za to, že bez rovnosti není možné jednání. Ale co třeba naše jednání směrem k Bohu? Rovnost mezi člověkem a Bohem postulovat nelze a přece naše jednání vůči Bohu je možné, skutečné a navíc svobodné. Myslím, že koncept rovnosti je zde chápán pouze ve svých politických konturách, kdy rovností se myslí rovnost v právech a šancích jedince. Teologicky podložený pohled na rovnost ostatně autorka nachází dále ve své práci u D. Bonhoeffera (s. 46).

Kapitola druhá nás uvádí do konceptu patriarchální rodiny, který vypracoval Dietrich Bonhoeffer. Jeho prezentace se mi jeví jako vysoce erudovaná a vlastně mne nenapadá nic, co by jí bylo možné vytknout. Za velmi zajímavý považuji postřeh na s. 50, kdy autorka vznáší otázku, zda Bonhoefferovy přednášky z Finkenwalde a jeho svatební kázání z vězení nejsou pokusem o rekonstrukci řádu a autority v církvi (a snad i ve světě?). Osobně se domnívám, že takové chápání možné je, zvláště uvážíme-li, že Bonhoefferova zkušenost předválečného a válečného Německa – propad společnosti do chaosu a exaltace falešných autorit – ostře kontrastovala s Bonhoefferovou zkušeností jeho vlastní *domáci (rodinné) církve*. V tomto kontextu lze chápat i jeho koncept církve jako patriarchální rodiny. Velmi mne též zaujalo téma poslušnosti (*obedience*). Autorka o něm hovoří na s. 36 a také na s. 41-42 (*sacrifice of conscience*). Bylo by myslím velmi zajímavé srovnat Bonhoefferovo chápání poslušnosti, která je v jeho pohledu prakticky synonymem pro víru, s Rahnerovou *potentia oboedientialis*.² Na s. 58 v pozn. 60 se nachází nejasná citace. Zdá se, že autorka cituje ve všech případech Jensena, ale není to úplně zřejmé. Přitom by stačilo uvést něco jako: „*Veškeré citace v této poznámce srov. (...)*“. Celkově lze říci, že Bonhoeffer je příznivcem služebné ekleziologie. Církev je pro něj církví, jen pokud slouží druhým. Toto téma je námětem pro třetí kapitolu předložené práce.

¹ Nejsem odborníkem na antickou filosofii, ale mám za to, že např. u Aristotela můžeme nalézt koncept velmi se blížící současnému pojetí svobodné vůle. Jde o princip „*tertium quid*“, kdy lidské rozhodování není náhodné, tedy nezávisí ani na náhodě (τύχη), ani na nutnosti (ἀνάγκη), ale právě na nás (ἑφ' ἡμῖν). Po Aristotelovi tento princip rozvádí Epikúros a ještě později např. Lucretius či Cicero již hovoří o *libera voluntas* – svobodné vůli.

² Zajímavou studii o „*poslušné touze*“ vztážené k Rahnerovu „*nadpřirozenému existenciálu*“ jsem nedávno objevil zde: Peter KNAUER, *Potentia oboedientialis en bovennatuurlijk existentieel en hun verhouding tot het verlangen naar de godsanschouwing*, in: L. Braeckmans, J. Taels, G. Van Eekert, G. Vanheeswijck (eds.), *Op het ritme van de oneindigheid. Opstellen over het natuurlijke godsverlangen*. (Opgedragen aan Koen Boey), Leuven / Leusden 2000, 79–90.

Službu druhým, „*byť pro druhé*“ (s. 60, 63) považuje autorka ve třetí kapitole své práce správně za základní stavební kámen Bonhoefferovy „*teologie křesťanského jednání*“. Lze ale skutečně beze zbytku „*jednat za druhé*“, v jejich zastoupení (on their behalf), jak to autorka tvrdí na s. 65? Co když druhý nechce, abych za něj a pro něj jednal? Téma pasivity ve vztahu k aktivitě, či odmítavé reakce na akci se znovu nabízí. To samé ve 2. odstavci na s. 74.³ Jak vidí v této souvislosti autorka vztah/rozdíl mezi jednáním jako *imitatio Christi* a jednáním *in persona Christi*? Dále je prezentován Bonhoefferův koncept jednání v církvi. Jak se dívá Bonhoeffer na Krista *mimo církev*? Nebo je podle něj Kristus přítomný pouze v církvi a skrze ni pak ve světě? Na s. 66 je překlep, kdy před poznámkou 10 má být zřejmě „*weak*“, nikoliv „*week*“. Tento překlep se ještě několikrát opakuje na jiných místech práce (např. s. 76). Na stranách 68 a 69 by se hodily odrážky pro jasné rozlišení čtyř způsobů, jak církev žije samu sebe pro druhé v kontextu konkrétního státního zřízení. V prvním způsobu („*nepřímé politické slovo skrze kázání Krista, který je Pánem světa*“) by bylo zajímavé uvést, zda Bonhoeffer někde říká jak na to. Na s. 69 je ale naznačeno, že se jedná jen o vizi, bez příslušné konkretizace. Druhý způsob by bylo rovněž zajímavé srovnat s konceptem politické teologie J. B. Metz, v níž Metz zdůrazňuje udržení kritického (pohoršlivého – *Gefährlich*) náboje evangelia.

Na s. 72 autorka cituje anglickou verzi Bonhoefferova díla *Akt und Sein*, avšak na s. 111 zase tu německou. Jaké je pro to vysvětlení? Bonhoefferovo *jednání pro druhé* interpretuje Kušnieriková na s. 73 tak, že můžeme předpokládat jeho touhu po dialogu s druhým. Nejsem si jistý, do jaké míry můžeme u Bonhoeffera hovořit o touze po dialogu. Myslím, že kdo u něj téma dialogu vidět chce, tak jej může nalézt, ale není to jen přání, které je otcem myšlenky? Na s. 76 autorka hovoří o Bonhoefferově konceptu Božího vyvolení „*vůdců*“. Jak by se ale takové vyvolení poznalo? Kdo jsou pro Bonhoeffera ti *správní hoši* (o ženách asi neuvažoval)? Na s. 77 v 2. řádce 2. odstavce si mi zdá, že by mělo „*him*“ být nahrazeno „*his*“. Hned na následujících dvou stranách autorka uvádí jako příklady Bonhoefferova nasazení v církevní politice několik příběhů. Ty se mi ale zdají být dosti útržkovité a zařazené bez jasnější souvislosti. Dle mého soudu by se tyto příběhy hodily do oddílu představujícího autora na začátku prezentace jeho myšlení. Bylo by tak celou dobu jasné, že se angažoval ve společnosti i církevní politice a nebylo by pak nutné tyto skutečnosti již opakovat. Poslední věta na s. 83, která pokračuje na s. 84, mi nedává dobrý smysl. Asi půjde o špatnou formulaci, nebo mou slabou znalost angličtiny. Pozn. 71 na s. 84 by měla být horním indexem. Šestý oddíl této kapitoly však považuji za velmi zdařilý. Na s. 88 hovoří autorka již jasně o tom, že „*ačkoliv se Bonhoeffer angažoval* (inicioval i participoval) *ve veřejném životě* (ve společném jednání – *common action*) *nenášla si tato skutečnost cestu do jeho teologie*“. Proč tomu tak je? Jaké by autorka práce našla pro toto své tvrzení důvody? Může to být jednou ze zajímavých otázek k diskusi u obhajoby. Zakončení třetí kapitoly mi přijde trochu zbrklé, tedy velmi rychle se autorka přesune k prezentaci myšlenek Dumitru Stăniloae, což působí jako určitý přerýv, rychlý skok k jinému tématu. Je to možná ale jen mé zdání.

Čtvrtá kapitola práce tedy představuje koncept křesťanského jednání ve světle trojiční teologie jmenovaného rumunského autora. Maně mne napadá, můžeme vůbec hovořit o specifickém křesťanském jednání? Není to vždy jen lidské jednání ve světle víry v Trojjediného, v Ukřižovaného a Zmrtvýchvstalého Krista? V teologické perspektivě asi ano,

³ Tam autorka také interpretuje Bonhoeffera tak, že to lze vnímat jako náběh k jakési teologii osvobození. Zřejmě v souvislosti s Renate Wind (s. 77).

ale jak zakotvit křesťanské jednání v kontextu současné společnosti charakteristické svou radikální pluralitou? Mám za to, že jednání jako takové nevychází primárně z křesťanského konceptu jednajících Trojice, ale je především vzruchem lidské svobody, směrem k realizaci vlastního bytí. Trojiční teologie může toto jednání člověka vysvětlovat, ale domnívám se, že je to právě člověk, který realizací své svobody činí své jednání křesťanským. Neboť může též své jednání učinit ne-křesťanským. V tomto pojetí se opírám o francouzského filosofa Maurice Blondela, jehož filosofie akce usiluje o integraci myšlení, jednání a bytí člověka. Právě konceptem jednání se snaží Blondel přemostit letitý filosofický problém vzájemného vztahu myšlení a bytí. Akci považuje Blondel za dynamický prvek lidského poznávání. Bytí se totiž skrže akcí (jejíž podstatou je vůle) uskutečňuje a rozvíjí v existenci člověka. Neustálá zkušenost nedostatečnosti lidské akce vzhledem k myšlení pak ukazuje k transcendenci, kterou ovšem člověk zakouší nikoliv mimo sebe, ale právě ve svém vlastním nitru. Radikální otevření se transcendenci je pro Blondela svrchovanou povinností rozumu a nakonec i tím jediným, k čemu intuitivně tíhne, po čem touží. Transcendentního Boha pak člověk zakouší právě v pohybu jednání, které je zároveň společenstvím s ním. Smyslem takto pojímané akce je pro Blondela její etické určení. Domnívám se proto, že podle jeho konceptu bychom měli naši moc svou vůlí směřovat k dobru (Dobru) projevujícím se v lásce (Lásce). Blondel tak vidí celkem tři cesty, které vedou k Bohu, je to cesta víry, cesta charakterního jednání a cesta bytí. Každá z těchto cest však končí v nejistotě, neboť nemůže dokázat, že cíl jejího směřování (transcendence) je skutečný. Tento nedostatek ústí do otevřenosti směřující ke svému naplnění. Absolutní prázdnota může být ale naplněna jen absolutní plností. Blondelův rozbor imanence tak dochází k transcendenci, resp. k nutnosti transcendence, coby kořeni i cíli imanence. Jinými slovy, má-li mít veškerá imanence nějaký smysl, musí směřovat ke svému transcendentnímu naplnění. Tuto charakteristiku Blondelovy filosofie akce nalezneme také například v encyklice Jana Pavla II. *Fides et Ratio* (čl. 59).⁴

Vraťme se ale k práci Michaely Kušnierikové. V její perspektivě Stăniloae vidí vnitrotrinitární vztahy jako zdroj porozumění lidskému (křesťanskému?) jednání (s. 93). Na s. 96 se, v představení Stăniloaeho pojetí imanentní Trojice, vrací otázka aktivity a pasivity v jednání. Zdá se, že Stăniloae tento aspekt vnímá právě na pozadí vztahů v Boží Trojici. Každá osoba je totiž vždy aktivní, neboť i přijímání můžeme považovat za aktivitu. „*Never is any of the three Persons passive*“ (s. 100). V této části práce bych opět uvítal přehlednější členění. Často jsem musel listovat zpět, abych našel souvislosti. Na s. 102 mluví autorka o Stăniloaeho polemice se „*Západní teologií*“. Bližší přiblížení toho, co tím Stăniloae myslí, by zde pomohlo. Co si představit pod takovým označením? K jaké „*Západní teologii*“ Stăniloae svou kritiku vztahuje? V části 5. Na s. 109 zmiňuje autorka náhle Stăniloaeho diskusi s Rudolfem Bultmannem. Není mi zcela zřejmé proč. Ani na s. 92 totiž autorka Bultmanna neuvádí, a tak je to trochu překvapivé. Pokud se tedy nejedná o záměnu. Na s. 113 by bylo zajímavé podat nějakou komparaci konceptu kolektivní viny a strukturálního hříchu v souvislosti s poznámkou 79. A když ne zde, tak jistě na s. 163. Na s. 116 mne napadá otázka: Jaká by byla pozice vykoupení v teologii Dumitru Stăniloae? Na s. 122 se mi zdá chybná pasáž „(...) *had Stăniloae lived* (...)“. Myslím, že by mělo být: „(...) *if Stăniloae had lived* (...)“. To samé na s. 124 „(...) *if he would have lived* (...)“. Nejsem však anglista, takže je možné, že text je správně. Zatímco u Arendtové a Bonhoefferova autorka prezentovala jejich pojetí rodiny jako metafory pro církev, u Stăniloaeho tato otázka chybí. Jak vnímá tuto metaforu Stăniloae? Je

⁴ Myslím, že by bylo velmi zajímavé srovnat Stăniloaeův teologický koncept křesťanského jednání s filosofickým pojetím akce u Maurice Blondela.

možné že nijak, ale pak je zvláštní proč autorka zařadila do své práce právě tohoto autora. Ve svém celku byla pro mne tato kapitola velmi poučná, neboť jsem Dumitru Stăniloaea dosud neznal. Prezentace jeho teologie jednání se mi zdá velice zajímavá.

V kapitole páté přivádí autorka ke společnému rozhovoru myšlenky všech tří prezentovaných autorů. V celkovém pohledu je tato část přínosná a v mnohém osvětluje některé drobné nejasnosti vzniklé při četbě dosavadního textu práce. Na s. 145 autorka říká: „*Because of the Incarnate one, it is not possible to talk about humanity and divinity as being separate before nor after Incarnation. There is nothing we can say about dignity and humanity as such.*“ Jestliže hovoříme o Boho-lidství Ježíšově budiž, ale obecné koncepty posvátna a lidskosti můžeme explikovat zvláště i jako křesťané. Mám za to, že např. koncept posvátna je potřeba vždy aktuálně a precizně vymezovat, abychom mohli dobře zasadit člověka do vztahu s Bohem, tedy vymezit jeho křesťanskou identitu. Právě ve vztahu k Boho-lidství Ježíšovu. Navíc např. M. Eliade či R. Otto vypracovali vynikající reflexe posvátna jako obecné kategorie. Myslím, že zmíněné tvrzení by vyžadovalo své upřesnění.

Závěr celé práce nám připomíná, na co jsme mohli již trochu zapomenout, totiž, že se týká především symboliky rodiny ve vztahu k církvi. Výtečné shrnutí nám však rychle a jasně připomene všechny poztrácené myšlenky a souvislosti. Navíc mám pocit, že závěr celé práce patří diskusi nad křesťanskou identitou. Tak totiž chápu otázky typu: *Kdo jsme my? Kdo jsou oni? Kdo jsem já?* Jsou to otázky identity. Na s. 178 mám komentář, který uvádím v angličtině tak, jak jsem jej formuloval při čtení práce: *Is the “Who” created only by individuals? Are not individual also co-created (at least) by others (other individuals) according of what do they think particular individual is? What is a valid concept of Christian anthropology? We are what we do, or we are what we are? I think both expressions are interconnected (through philosophical concepts of identity and relevance). I think we, as Christians, are always more than we think, we are – through Christ, with Him and in Him.*

Jistě by bylo možné pokračovat v dalších drobných výtkách či komentářích. Mnoho jich obsahuje můj výtisk předložené práce, který jsem obdržel k oponování. Autorka si je tam může vyhledat a shledá-li je relevantními, může se jimi nechat inspirovat při svém dalším uvažování. V celkovém pohledu se mi práce jeví jako nadstandardní. Po formální stránce je práce vcelku povedená. Jen mne rozčilovalo občas nejasné rozlišení mezi citacemi a parafrazí. Ne vždy je zcela zřejmé odkud autorka cituje a kdy (a jaký text) parafrazuje. Ze začátku jsem tato místa přehlížel, ke konci práce už jsem je občas označoval. Markantní je tato skutečnost namátkou na s. 32, 58, 106, 107, 131, 143, 144, 155, 161, 162, a bohužel i na mnoha jiných stranách. Lze se tedy jen domýšlet, že přímo citované texty jsou vždy z textu, který je citován na konci odstavce. Ne vždy je to ale úplně zřejmé. Vzhledem k tomu, že je tato skutečnost standardem celé práce, domnívám se, že se jedná o jakýsi úzus, který může někomu vyhovovat, jen mně je nepříjemný. Vysvětlí nějak autorka tento svůj citační obyčej?

Práce je psána v anglickém jazyce, jehož úroveň je s přihlédnutím ke skutečnosti, že se nejedná o autorčin mateřský jazyk, výborná. Překlepy se v práci vyskytují jen tu a tam, takže celkově dobrý dojem z formální stránky práce neruší. Text je rovněž opatřen všemi náležitostmi jako je seznam použité a citované literatury, přehledný obsah a také slovenské a anglické shrnutí, obě opatřená výčtem klíčových slov. Nechybí ani milé dvojjazyčné poděkování všem, kteří autorku práce tak či onak podpořili v jejím disertačním úsilí. Snad jediným významnějším nedostatkem, který jsem objevil je absence údaje o zdroji pro biblické

citace. Není tak zřejmé, jakou verzi Písma autorka používá. Biblické odkazy navíc vykazují v celé práci svou nejednotnost. Někde jsou Biblické knihy citovány celé např. s. 51 a jinde zase ve zkratkách např. s. 45. Jako nezvyklé se mi též jeví číslování poznámek pod čarou pro každou kapitolu zvlášť. To je však opět spíše otázka zvyku a vkusu.

V celkovém hodnocení se jedná o práci poměrně svěží, zajímavou, někdy se však opakují několikrát stejné informace a někdy i citace! Např. na s. 159 je znovu citován text ze s. 20. U všech studovaných myslitelů můžeme vidět náběhy na to, čemu dnes říkáme teologie veřejného prostoru. Např. na s. 55 Moltmannův komentář k Bonhoefferovu pojetí poslušnosti a mandátů. Je škoda, že autorka svůj navrhovaný koncept církve jako solidárního politického společenství nevztáhla právě k této teologii veřejného prostoru. Přitom by tato metafora církve zjevně dobře konvenovala s autory, jako jsou např. William Storrar či Sebastian Kim. Může to být ale návrh pro další autorčino bádání. Např. otázky ve 4. odstavci na s. 169 jsou vyloženy otázkami teologie ve veřejném prostoru. Celá práce se mi tak jeví jako dobré předpolí pro konstrukci toho, co doposud v našem Česko - Slovenském prostředí postrádáme, totiž (kontextuální) teologie veřejného prostoru.

Předloženou disertační práci paní Mgr. Michaely Kušnierikové, S.T.M. oceňuji vysoko, její četba pro mne byla poučná, a tak i přes všechny své výhrady, otázky a nejasnosti ji vřele **DOPORUČUJI K OBHAJOBĚ.**

