

Posudek na disertační práci

Název práce: The Church as a Non-familial Solidary Political Community

Autorka: Michaela Kušnieriková, S. T. M.

Evangelická teologická fakulta UK, Praha 2013

204 s. (z toho vlastní text na s. 10-188, bibliografie na s. 189-204)

Mgr. Vít Hušek, Th.D.

Cílem předložené disertační práce je „prozkoumat, proč je metafora církve jako rodiny nedostatečná, když se soustředíme na vztah církve ke světu, a především na holistický koncept křesťanského jednání“ (dle první věty abstraktu, obdobně na s. 10: „The aim is to explore church’s familial symbolism in the light of Christian acting for others and with others fully engaged in the world“). Takto formulovaný úvod mě poněkud zmátl. Vzhledem k tomu, že seberepozumění církve založené na metafoře rodiny nelze považovat za triviální a neproblematický fakt, vzniklo ve mně mylné očekávání, že práce začne analýzou rodinné metafory od biblických kořenů přes její proměny v rané i pozdější církvi až po změny fungování této metafory v současnosti (což by samo na disertační práci vystačilo). O to však v předložené práci nejde. Až ke konci úvodu (a téměř mimochodem) vychází najevo, že o rodinnou symboliku půjde výhradně v tom smyslu, jak ji na církev aplikuje Arendtová a Bonhoeffer (s. 13). Toto zúžení je vzhledem k tématu práce opodstatněné a dobře srozumitelné, k jeho pochopení však čtenář musí nejprve přečíst celou úvodní část práce; drobné upřesnění by přineslo větší přehlednost a jednoznačnost.

K dosažení vymezeného cíle autorka vybírá trojici autorů, mezi nimiž otvírá dialog. Arendtová (kap. 1) je uvedena v souvislosti s teorií politického jednání, Bonhoefferovi jsou věnovány dvě kapitoly, nejprve o jeho uchopení rodinné symboliky (kap. 2), následně o křesťanském jednání (kap. 3). Následuje kapitola uvádějící trinitární teologii (a z ní vyplývající eklesiologii) Dumitru Staniloaea (kap. 4). Pátá kapitola spojuje předchozí a uvádí do souvislosti přínos tří zvolených autorů. Závěr se vrací k ohlášenému tématu kritického zhodnocení rodinné symboliky aplikované na církev.

Volba Arendtové, Bonhoeffera a Staniloaea je krátce zdůvodněna (s. 11) odkazem na jejich podobné životní osudy a filosofický / teologický zájem. Těmito kritériím by patrně vyhovovala řada dalších autorů, proto by bylo dobře volbu autorů zdůvodnit podrobněji. Tím nechci zpochybňovat samotnou volbu. Závěr práce dokládá, že (virtuální) dialog těchto autorů přináší zajímavé podněty.

První kapitola věnovaná Arendtové se opírá o základní rozlišení privátní a veřejné sféry, založené na pojmech rovnost a svoboda (s. 15 a dále). Výtěžkem této kapitoly je konstatování, že metafora rodiny není pro církev přílehavá. Důvody, které k tomu autorka shrnuje, odpovídají třem rysům rodiny: její jednotící silou je láska (v protikladu ke starosti o svět), nutně obsahuje nerovnost mezi členy a z ní vyvěrající nárok na poslušnost (v protikladu k požadavku rovnosti), její jednota může bránit iniciativě v jednání (s. 33). K tomu autorka dodává, že nerovnost mezi členy rodiny neodpovídá nerovnosti charakteristické pro hierarchický rozměr církve.

Několik poznámek k této kapitole. Na s. 19 autorka bez komentáře uvádí tezi Arendtové, že chybějící pojem vůle (*a term for a will*) v antické filosofii doplnil až Augustin svým pojetím vůle jako stále nového začátku (*initium*). Lze souhlasit (příp. o tom vést smysluplnou diskusi), že koncept vůle v dnešním smyslu v antické filosofii nenacházíme, nicméně téma vůle nebylo v antice zdaleka

opomíjeno, zejm. v aristotelské a stoické tradici, byť z více či méně odlišné perspektivy. Augustinův nesporný přínos pro filosofii vůle je pak třeba vidět v kontextu návaznosti na jeho předchůdce na tomto poli.

Na s. 25 autorka konstatuje, že většina církevních otců upřednostňovala asketický způsob života před manželstvím (není zcela zřejmé, zda na tomto místě parafrázuje Arendtovou, nebo sama rozvíjí její myšlenky z předchozí části odstavce). S tím v nutné zkratce lze souhlasit. Za přílišné zjednodušení však považuji závěr odstavce, kdy je Augustin („finally“) prezentován jako ten, kdo tuto dualitu překonal a pro oba životní stavy našel v církvi komplementární místo (s. 25 s odkazem na práci B. Waterse v pozn. 38). Není pochyb, že Augustin takovou ambici měl, ale i Waters (jehož citovaná práce se Augustinovi věnuje jen okrajově, s. 18-23 cit. d.) uvádí, že Augustin „compared them as lesser and greater goods. (...) [M]arriage does not remove the shame associated with sexual intercourse...“ atd. (s. 20 cit. d.). Věrnější obraz by poskytla konzultace některé práce přímo věnované Augustinovi.¹

Druhá kapitola je věnována obrazu církve jako patriarchální rodiny u Bonhoeffera. V této kapitole upozorňuji na nepřesnou formulaci. Lásku, jakou má Bůh ke svým dětem, Bonhoeffer připodobňuje k mateřské lásce, která je tím větší, čím více starostí se svým dítětem má (s. 39 s citací k pozn. 12). Autorka pokračuje (zdůraznění moje):

Therefore, in the church, which lives out this love, there is **no one person more welcomed than another** based on his/her piety, gender, origin, sexuality, status or race. From this it must follow that **the less** the church is able to gain from a person (e.g. money, volunteer work, or influence) and **the more** inconveniences the church has with someone (e.g. in the form of care, expenses or posed questions), the more loved and accepted that person should be.

Tyto dva požadavky však nejsou splnitelné zároveň. *Bud'* je v církvi každý přijímán stejně, bez ohledu své postavení, své potřeby a svůj potenciální přínos, *nebo* je člověk v církvi přijímán tím víc, čím méně jí může nabídnout a čím větší péči potřebuje. Míněna je patrně druhá možnost, která ostatně odpovídá i citované pasáži z Bonhoeffera.

Třetí kapitola je věnována Bonhoefferovu konceptu *jednání pro druhé*, založenému v *bytí pro druhé*. Odpovědný život je zde vymezen jako život, který je odpovědí na život Ježíše Krista, takže odpovědný člověk jedná na místě Krista vůči lidem, a zároveň je zástupce lidí před Kristem (s. 64-65). V této struktuře by bylo dobře vymežit roli *zastupovaného*. Je vždy nutné jeho výslovné zmocnění? Či naopak není nikdy potřeba? Nebo je třeba uvažovat jemnější rozlišení? Jedná se o nejasnost u Bonhoeffera, nebo v jeho interpretaci?

Ve čtvrté kapitole je představeno lidské jednání z perspektivy trinitárních vztahů podle D. Staniloae. Přejechod k trojiční tematice je vlastně obsažen už v závěrečné části předchozí kapitoly. První část čtvrté kapitoly je věnována imanentním vztahům v Trojici. Zde Staniloae zdůrazňuje život pro druhé, dávání se druhým a zapomínání (na) sebe („life for others, of giving oneself to the other Persons to such a degree that they forget themselves“, s. 95). V „sebezapomenutí sebe (*self-forgetting*)“ se ukazuje dokonalá láska; dávání sebe předpokládá „ochotu přijímat druhého a otevřenost vůči druhému (*willingness to receive the other as well as an openness to the other*)“, což vytváří základ pro „radostné společenství (*joyful communion*)“ (s. 96). Tyto formulace mě vedou

¹ V českém prostředí např. L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: Oikúmené, 2006, zejm. kapitola věnovaná spisu *De nuptiis et concupiscentia*, s. 284-292, resp. anglická verze této knihy, *Grace and the Will According to Augustine*, Leiden – Boston: Brill, 2012, s. 298-307.

k otázce, jak Staniloae chápe charakter řeči o imanentních vztazích v Trojici, příp. obecněji řeči o Bohu. Boží „sebezapomenutí“, „otevřenost“ či „radostné společenství“ jistě nemáme chápat doslovně. Jedná se tedy o vyjádření analogické či symbolické? Vysvětluje autor někde, co přesně analogií/symbolem myslí, na čem se zakládá, či jakým způsobem uniknout nepřijatelným antropomofismům? Totéž platí o formulaci *unemotional God*, proti které Staniloae staví Boha blízkého člověku atd. (s. 92-93); je to tedy „Bůh s emocemi“? V jakém smyslu? Na s. 93 mi není srozumitelná formulace „not in its communal, but also in its common dimension“ (not – but? not *only* – but also?). Na s. 126 je omylem „the west“ (místo *the West*).

V páté kapitole jsou tři zvolení autoři přizváni ke společnému dialogu, na který plynule navazuje závěr (zde oceňuji část Summary of the Argument, s. 172-175), kde se od otázky křesťanského jednání plynule a víceméně pochopitelně přesouváme k otázkám identity (s. 171 a 175). V prvním z „vedlejších produktů“ práce (s. 177-179) je identita formulována performativně, prostřednictvím slov a činů člověka vycházejících z iniciativy člověka, v protikladu k přirozené danosti, která stojí mimo lidskou volbu; prostřednictvím těch schopností a darů, které člověk rozvine a použije (s. 178). To lze asi říci o identitě nejen křesťanské, ale obecně lidské. Zmínka o útlaku nacistického režimu v témže odstavci pak poukazuje na to, že utváření naší identity zdaleka není v naší výhradní moci, ale podstatně závisí na situaci, do které jsme „vrženi“.

Celkově práci hodnotím jako zdařilou, přes uvedené dílčí nedostatky je cíl práce naplněn. Pro formální stránce je práce zdařilá, poznámkový aparát a bibliografie jsou přehledné a umožňují rychlou orientaci. Výslovné ocenění si zasluhuje fakt, že práce je psána v anglickém jazyce.

Disertační práci Michaely Kušnierikové jednoznačně doporučuji k obhajobě, neboť autorka prokázala předpoklady potřebné k dosažení doktorského titulu.

V Olomouci 11. dubna 2014


Vít Hušek