

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

**Výhody a meze demokratizace
mystiky Dorothee Sölle**

Nicolai Ivaschiv

Katedra: Ekumenický institut
Vedoucí práce: prof. Ivana Noble
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Výhody a meze demokratizace mystiky u Dorothee Sölle* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 31. 8. 2016

Anotace

Tato bakalářská práce „Výhody a meze demokratizace mystiky Dorothee Sölle“ si klade za cíl představit program demokratizace mystiky protestantské teoložky Dorothee Sölle, naznačit jeho potenciální přínosy i omezení. Pro sledovaný cíl jsem se rozhodl představit teologická východiska autorky od začátku jejího působení až po konec autorčina života. Na ukázkách teologického vývoje Sölle, které zahrnují etapy teologie smrti Boha, politické teologie, teologie osvobození nebo feministická teologie, ukazují předpoklady pro pojem „demokratizace mystiky“, se kterým se u autorky setkáváme v jejím pozdním díle *Mystika a vzdor*. Tato kniha tvoří ideový podklad pro podstatnou část práce, která se zabývá vztahem mystiky a občanského aktivismu. Pojem demokratizace tu bude promýšlen jak ve vztahu k politickému jednání člověka, tak ve vztahu k mystice, která je podle Sölle přístupná všem a není výsadou duchovních elit v žádném smyslu. Na úplném konci shrnuji možné výhody a nevýhody tohoto originálního konceptu.

Klíčová slova

Dorothee Sölle, demokratizace mystiky, feministická teologie, politická teologie

Summary

The bachelor's thesis „The benefits and limits of democratization of mysticism of Dorothee Sölle“ seeks to present the concept of democratization of mysticism of protestant theologian Dorothee Sölle and to suggest the benefits and limits of that theological concept. To achieve this aim I decide to present her theological basics from the beginning of her work until the end of her life. I

show on her theological development which includes periods of theology of God's death, liberation theology and feminist theology a assumptions for the concept of democratization of mysticism, which is a part of her late book *Mysticism and resistance*. The book is a ideological basis for the main part of my thesis, which deals with topic of mysticism and civic activism. I will reflect on the concept of democratization in relation to political acting and mysticism. Mysticism according to Sölle is open to everyone and it is not privilege of spiritual elites in any sense. At the end of the thesis I summarize a possible benefits and limits of this original theological concept.

Keywords

Dorothee Sölle, democratization of mysticism, feminist theology, political theology

Poděkování

Na tomto místě bych velmi rád poděkoval paní prof. Ivaně Noble za vedení práce. Dále můj dík patří *Nadačnímu Fondu Věry Třebické-Řivnáčové*, s jehož finanční podporou jsem mohl strávit měsíc v Belgické Lovani, v knihovně, která mi poskytla většinu důležitých zdrojů pro tuhle práci. Kamarádu Jakubovi děkuji za věcné připomínky v oblasti politické teologie. Největší dík patří mým milovaným mystikům a aktivistům Adamovi a Magdaléně, za jejich mystickou trpělivost a angažovaný postoj k mnoha strastem, které při psaní této práce vznikaly.

Obsah

Úvod	9
1. Odpověď na „Smrt Boha“	10
1.1. Post-teistická christologie Dorothee Sölle	11
2. Politická teoložka	17
2.1. Obecná charakteristika.....	17
2.1.1. Kategorie paměti.....	18
2.1.2. Kategorie vyprávění	20
2.1.3. Kategorie solidarity	21
2.2. Dorothee Sölle – politická teoložka.....	22
2.2.1. Kritika poslušnosti.....	22
2.2.2. Fantazie.....	23
2.2.3. Kritika pouhého individualismu	25
2.2.4. Od demytologizace k deideologizaci.....	26
2.2.5. Závěr.....	29
3. Mystika... ..	31
3.1. Dorothee Sölle – feministická mystička	32
3.2. Všichni jsme mystici.....	35
4. Místa mystické zkušenosti.....	42
4.1. Příroda.....	42
4.2. Erotika.....	44
4.3. Utrpení	46
4.4. Společenství	47
4.5. Radost	48
4.6. Smrt.....	50
5. Vzdor	52
6. Výhody a meze demokratizace mystiky	54
6.1. Výhody.....	55
6.2. Meze.....	57
6.3. Slovo závěrem.....	59
Seznam literatury.....	60

Úvod

V této práci bych rád načrtl možné výhody a meze, které se pojí s pojmovou dvojicí demokratizace mystiky u německé protestantské teoložky Dorothee Sölle. Jakkoli s tímto konceptem Sölle přichází až ve svém pozdním díle, považoval jsem za podstatné nastínit autorčin teologický vývoj, který začíná v 60 letech u teologie smrti Boha a pokračuje přes politickou teologii k emancipačním teologiím (osvobození, feministická), ke kterým bude Sölle později hledat vnitřní korelát v podobě mystiky. Nejdůležitějším tématem její teologie, al také této bakalářské práce, bude kloubení náboženské zkušenosti s angažovaným přístupem ke světu.

Východiska pro pojem demokratizace představuji v kapitole 2. *Politická teoložka*. V kapitole 3. *Mystika* pojednávám o specifických rysech mystiky u Dorothee Sölle. Kapitola 4. *Místa mystické zkušenosti* bude představovat příklady pro autorčinu tezi, že mystika je demokratická, přístupná všem. Na tomto místě se omezím na kritické body, která na těchto místech Sölle spatřuje v napětí mezi mystikou a konzervativními formami náboženství. Následující kapitola 5. *Vzdor* si klade za cíl shrnout závěry knihy *Mystika a vzdor* a tak vykreslit celý kontext pro pochopení pojmu demokratizace mystiky u Dorothee Sölle. Kapitola 6. *Výhody a meze demokratizace mystiky* je skromným návrhem možných výhod a omezení Sölle svérázného a originálního konceptu.

Pro tuto práci jsem vycházel velkou měrou z anglických překladů díla Dorothee Sölle. Angličtí překladatelé opisují autorčino příjmení nikoli jako Sölle, ale často jako Soelle. Sám v práci používám původní německé Sölle, tvar Soelle užívám jen v odkazech na konkrétní anglické překlady.

1. Odpověď na „Smrt Boha“

V roce 1966 uveřejnil věhlasný americký časopis *Time* sugestivní obálku nového čísla, na které stála znepokojující otázka: „Je Bůh mrtvý?“¹. Tato otázka, učiníme-li pokus o historickou reflexi doby, v níž je pokládána, nás snad nepřekvapí. Po otřesech druhé světové války a hrůzách holokaustu, ale i při zrovna probíhající válce ve Vietnamu a tzv. Studené válce, si tuto otázku pokládalo nemalé množství věřících. Na americkém teologickém poli se dokonce začal formovat nový směr, nazývaný se příznačně „Teologie smrti Boha“, mimo jiné zastoupen teology Thomasem J. J. Altizerem, Williamem Hamiltonem, Gabrielem Vahanianem nebo Richardem Rubensteinem.

Vyvstává logická otázka – co znamená, že Bůh zemřel? Sarah K. Pinnock, profesorka, zabývající se soudobým náboženským myšlením, působící na Trinity University v San Antoniu, ve svém příspěvku *Holocaust, Mysticism, and Liberation after the Death of God* předznamenává, že teologie smrti Boha spíše přináší nová pochopení Boha, nežli zavržení víry v Něj.² Nová pochopení pro skutečnost, kterou už nelze myslet ve svém starém hávu.

Jak jsem naznačil, události dvou světových válek, Vietnamu a jiné, dovedly myslitele na pokraji postmodernismu ke kritice doposud zastávaných teologických premis. Zmínění teologové se shodovali v tom, že už Boha nemůžeme pojímat jako vědeckou pracovní hypotézu, transcendentálně vzdáleného dohlížeče nad dějinami nebo snad jako autoritativního Otce. Více než cokoli jiného je tak ohlášena smrt teismu. S tím souvisí důrazný odklon od institucionálního náboženství, jakýsi podezřívavý krok ven, který chce uvolnit místo pro Boha, který by byl v tomto světě, tváří v tvář rozmáhajícímu se sekularismu, relevantní. A tak: „je jasné, že smrt Boha je taktéž zrozením.“³

¹ Tato obálka byla spjatá s Thomasem J. J. Altizerem a jeho, v této době, kontroverzní otázkou.

² PETERSON, *Resurrecting*, 83

³ *Ibid.*, 84

1.1. Post-teistická christologie Dorothee Sölle

O Dorothee Sölle, jakožto teoložce, která byla živým svědkem válečných pohrom, lze říci, že ve svém nejranějším období sdílí s teology smrti Boha podobná východiska. Její první vydaná kniha se jmenuje *Christ the representative* s podtitulem *An essay in theology after the Death of God*⁴. Jak je z podtitulu patrné, jedná se o text, který si bude do značné míry notovat s autorčinými americkými kolegy, byť se bude v teologických závěrech lišit.

Sekularismus, který se po válce stále více a více etabluje v západní společnosti, již neumožňuje nazírat svět, jako *theatrum mundi* – tento pojem si Sölle půjčuje od španělského dramatika Pedra Calderon de la Barcy⁵. Za tímto konceptem stojí představa, že Bůh, jakožto světový režisér, udílí lidem role, které mají svým životem zosobnit. Jakkoli by se zdálo, že je takový způsob Božího řízení determinující, neokrádá své aktéry o individualitu, naopak, díky tomu, že *theatrum mundi* je Boží manifestací ve světě, totiž zároveň také *theatrum Dei*, ve kterém je každá role nenahraditelná. Navíc, „na jevišti, ve světě, empiricky, se *já* ztrácí ve své roli, ale inteligibilní *já* zůstává chráněno, v bezpečí, u Boha, který na mne nezapomíná.“⁶

Sekularismus, podle Sölle, tím, že ruší Boží koncept – činí Boha čímsi přebytečným, něčím, co už pro člověka nové doby nemá hodnotu - dosazuje na jeho místo samotného člověka. A tak garantem mé identity⁷ v tomto světě už není Bůh, ale jsem to já sám, kdo utváří mou hodnotu, kdo zakládá na mou osobní jedinečnost. Ta mi již není dána jaksi přirozeně – o jedinečnost v rámci

⁴ SOELLE, *Christ the representative*

⁵ Ibid., 24

⁶ Ibid., 25

⁷ Pojem identita je pro Dorothee Sölle velmi důležitý. Zde si jej vypůjčuje od Hegela, jehož filosofie značně prostupuje autorčino myšlení. Jakkoliv vzhledem k povaze a rozsahu práce zde nemohu učinit exkurz o Hegelově pojetí identity, načrtnu jej tak, jak s ním zachází sama autorka. „...identita se může vyjevit jenom v rozdílu, mezi identitou a ne-identitou. Je to přesně tento rozdíl, jenž vysvětluje jak naši odkázanost na zástupnost (o té referuji dále, pozn.), tak na naši zodpovědnost za tuto zástupnost.“ v SÖLLE, *Christ the representative*, 102

tohoto světa se musím zasloužit, pokud to vůbec lze. Fokus se tak přesouvá z „naplňování mé role v Božím plánu“ na dosahování co nejvyšší pozice v moderní, kapitalistické, konzumní a technokratické společnosti. Toto soustředění na výkon a jakési bezcílné soutěžení však člověka odcizuje⁸.

Dianne L. Oliver ve své eseji *Christ in the world – The Christological Vision of Dorothee Sölle* pokouší shrnout některé posuny v sekularizovaném světě do tří bodů (parafrázováno a zkráceno)⁹:

- 1) epistemologický relativismus – pravda již není nazírána jakožto něco, co by bylo naprosto objektivní a co by se dalo ze subjektivní pozice objevit
- 2) důraz na individualitu, která čelí nejistotě a osamocení v technologickém světě, kde je vždy snadno nahraditelná
- 3) náboženské sebepojetí po Osvětlení, kdy „samozřejmá existence Boha“ byla zničena – teistické pojetí překonáno¹⁰

V těchto společenských podmínkách panujících v západním světě, které, jakkoliv je sama Sölle takto nepojmenovává, tvoří hlavní znaky postmodernity, teoložka vznáší důležitý požadavek, který předznamená její další vývoj, a totiž ten, že o Bohu musíme začít vypovídat jinak. To vyplývá ze základního pochopení nové situace po „smrti Boha“. Na onu smrt můžeme reagovat buď tak, že vytvoříme nějakou náhražku, např. ideologii věčného růstu a nezměrné produktivity¹¹, nebo pochopíme Boží nepřítomnost v tomto světě jako způsob

⁸ Další z termínů, které si Sölle vypůjčuje, tentokrát od Karla Marxe, který autorku rovněž ve velké míře ovlivnil a na něhož se sama často odkazuje.

⁹ Dianne L. Oliver, *Christ in the world* v PINNOCK, *The Theology of Dorothee Soelle*, 112

¹⁰ Viz začátek kapitoly.

¹¹ Pochopitelně můžeme mluvit i o státních ideologiích, které utlačují své názorové oponenty, či vykořisťují lid.

Božího bytí pro nás. „V tom případě člověk závisí na tom, že je zde někdo, kdo zastupuje nezastupitelného Boha.“¹²

Zde se dostáváme k jádru rané teologie Dorothee Sölle. V již citované knize Sölle rozlišuje mezi *zástupností* (representation) a *nahrazením* (substitution). Mezi těmito pojmy je třeba dobře rozlišovat, protože „ztráta tohoto rozlišení... v běžném lingvistickém užití, se stává indikativem existence odosobněného světa, kde věci a osoby mohou být libovolně mezi sebou zaměnitelné.“¹³

Nahrazení patří do světa v sekulárních podmínkách, světa bez Boha, kdy je člověk pojímáný pouze jako vyměnitelná součástka, bez žádné další osobité hodnoty. Oproti tomu zástupnost, a tím je nyní míněn Kristus zastupující, stojí vždy na straně člověka, ať už je v jakýchkoliv nesnázích, je vůči člověku vždy přijímající. Kristus nás zastupuje před Bohem, jedná v našem zájmu. Nenahrazuje člověka, zástupnost má dočasný a osobitý charakter – člověk není zastoupen jednou pro vždy (alegoricky: mé pochybení či slabost nepředurčují celý můj život) a v Kristově zastoupení se nepotírá moje osobnost, nejsem zpředmětněn. Zároveň je zde zdůrazněna oddanost zastupovaného vůči zastupujícímu a zodpovědnost zástupce za zastupovaného.

„Náš zástupce vypovídá za nás, ale i my sami se musíme učit mluvit. On v nás důvěřuje, ale my sami se musíme naučit věřit. On má naději, když my ji nemáme, ale to ještě přece není konec příběhu. Duch, který se za nás přimlouvá „nevyslovitelným lkáním“¹⁴ nechce nahradit naši vlastní modlitbu. Avšak jistě zastupuje ty, jejichž jediná modlitba je nevědomost toho, zač se modlit. Tím, že je zastupuje, ponechává jim jejich místo volné, z obavy, aby jej neztratili.“¹⁵

V otázce zástupnosti leží i autorčina provokativní kritika toho, jak někteří teologové vykládali Kristovu smrt coby vykoupení za naše hříchy. Sölle kritizuje ta teologická pojetí, která Kristovo ukřižování/obětování líčí jako svého druhu

¹² SOELLE, *Christ the representative*, 132

¹³ Ibid., 22

¹⁴ Srovnej ČEP, Řím 8, 26

¹⁵ SOELLE, *Christ the representative*, 104

magický akt, kdy Kristus již navždy zaujímá naše místo a trpí, výměnou za to, že nebudeme potrestáni za hříchy, které jsme způsobili¹⁶. Jestliže by tomu tak bylo, člověk by byl zbaven své jedinečnosti a nenahraditelnosti. Sölle odmítá takové pojetí pro jeho odcizující charakter.

Jak je patrné, Sölle, podobně jako její němečtí kolegové, ve svém raném období rozvíjí teologii, v jejímž centru stojí Kristus. Jedinečnost její christologie se dá spatřovat v tom, že christologii staví do úzkého vztahu s antropologií. „Antropologie a christologie se k sobě mají jako otázka a odpověď. V Tillichově terminologii by se řeklo, že existují v korelaci.“¹⁷ Kristus se tak stává jakousi metaforou pro

„vědomí těch, kdo zastupují Boha a svědčí jej i pro druhé. Tam, kde je vznesen tento požadavek na zástupnost, tam je plně přítomen Kristus. Není to tak pouze Kristus, kdo zastupuje Boha ve světě. Kristovi přátelé a bratři – což nezbytně znamená ti, kteří jej také potřebují, taktéž zastupují Boha, tím, že mu poskytují čas.“¹⁸

Vidíme, že zástupnost neplatí pouze ve vztahu Krista k Bohu, či Krista k nám, ale i na naší straně

„...si můžeme svědčit Boha vzájemně. Jistě, tohle naše „divadýlko“ si ponechává provizorní charakter, jako všechna divadelní vystoupení. Bůh také není zastoupen v plné míře tím, kdo jej zastupuje – pokud jde o to, že by z něj nezbylo nic, co by mělo teprve přijít. Nicméně, Kristovo ztotožnění se s Bohem, jehož zakusil a jehož byl průkopníkem, znamená, že je stejně tak možné pro nás. My taktéž můžeme hrát Boha jeden pro druhého.“¹⁹

¹⁶ Zde, pro stručnost, uvádím pouze odkaz k Anselmově satisfakční teorii. Teologií, s kterými Sölle polemizuje je vícero. V *Christ the representative* je tomu věnována druhá část knihy. Zajímavou diskuzi vede mimo jiné i s Karlem Barthem a Dietrichem Bonhoefferem.

¹⁷ SOELLE, *Christ the representative*, 103

¹⁸ Ibid. 136

¹⁹ Ibid. 142; vzhledem k jazykové náročnosti citovaného oddílu, příkládám zde anglické citované znění: „We can claim God for each other. Certainly this play-acting of ours retains the provisional character of all theatrical performances. God, too, is not so fully represented by his representative as to leave nothing of himself still to come. Nevertheless, the identification with God, which Christ ventured and pioneered, means that this identification is at the same time possible for us. We, too, can now play God for one another.“

Jak se však má naše téma demokratizace mystiky k christologii Dorothee Sölle? Domnívám se, že východiska raného období teoložky hrají velkou roli pro pochopení jak onoho pojmu demokratizace, tak pojmu mystiky, s nimiž bude dále autorka svébytně zacházet.

Sekularizace, která se v 60 letech houfně rozpíná celou západní společností, jak jsem již poznamenal, přispěla k odcizení člověka, ke ztrátě osobní identity. Rehabilituje-li Sölle Boha po jeho smrti jakožto Boha, jehož nepřítomnost je způsobem bytí pro nás, a který je nyní zastupován Ježíšem Kristem, jehož zástupnost se prolíná s naší zástupností a schopností „být Bohem pro druhého“²⁰, vypovídá tak o člověku radikálně jinak, než tomu bylo doposud. Člověku je umožněno dosahovat své identity, nezávisle na tom, co z něj dělá technokratická společnost a zároveň nezávisle na církevnickém²¹ dogmatickém perfekcionismu, který z Krista činí ideologa, který už za nás vše dokonal.²²

„Už nemůžeme dále ignorovat přítomnost „většího Krista“²³ ve světě, jestliže opravdu věříme, že Kristus zemřel za všechny. V Kristu nás Bůh osvobodil, prolomil hranice, tak, že „oficiální církev“ již není jediným místem, kde se dá Kristus hledat a kde v něj lze věřit. Cožpak není „církev vně církve“ prostým důsledkem sekularizace, skrytou církví, ve které je Kristus přítomen nerozpoznán, podobně jako na cestě do Emauz?“²⁴

Takové úvahy však u Sölle neznamení, že by vyhlásila jakýsi konec církevním společenstvím! Jak uvidíme později, společenství pro ni, navzdory

²⁰ Zde spatřuji velmi zajímavou podobnost s teologií *theosis* pravoslavných křesťanů, vycházející z Athanasiova výroku „Bůh se stal člověkem, aby se člověk mohl stát Bohem.“

²¹ Sölle nezřídka dedikuje své texty publiku, které je zklamáno podobou institucionalizovaného křesťanství. Srovnej SOELLE, *The truth*, str. 8

²² Nelze si nevšimnout, jak Dorothee Sölle ovlivnila teologie Dietricha Bonhoeffera. Konkrétní místo nám může blíže připomínat Bonhoefferovu kritiku tzv. „laciné milosti“. Srovnej BONHOEFFER, Dietrich. *Následování*. První vydání Praha: Kalich, 2013. ISBN 9788070171943.

²³ Ve smyslu „přerůstajícího církve“.

²⁴ SOELLE, *The truth*, 103

ostré kritice jeho institucionalizovaných forem, zůstává velmi podstatným „místem mystické zkušenosti“²⁵.

Slavná autorčina teze „nyní je čas udělat něco pro Boha“²⁶ tak dostává své pole působnosti. V následující kapitole chci stručně představit, co to dle Sölle znamená z hlediska politické angažovanosti a jak se to pojí s náboženskou zkušeností. V představení Sölle jakožto politické teoložky, budu sledovat cíl objasnit pojem demokratizace, a na ploše politické angažovanosti a konfrontací s utrpením budu sledovat vývody, jež demokratizaci vážou k hluboké náboženské zkušenosti, tomu, co se nám bude zahalovat v pojmu mystika.

²⁵ Viz kap. 9 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 220

²⁶ SOELLE, *Christ the representative*, 152 parafrázováno

2. Politická teoložka

Politická teologie, v našem smyslu slova, vzniká po boku jiných emancipačních teologií ke konci 60 let. Samotný termín, jakkoli se v dějinách už vícekrát vyskytuje²⁷, přináší do našeho kontextu německý katolický teolog Johann Baptista Metz. V tomto období můžeme mluvit o třech hlavních postavách, kteří za tímto novým teologickým směrem stojí, byť každý ze své vlastní, specifické pozice. Metz doplňují dva evangeličtí teologové – Jürgen Moltmann a Dorothee Sölle.

2.1. Obecná charakteristika

Italský teolog Rosino Gibellini v knize *Teologické směry 20. století* píše:

Křesťanská teologie se vždy konstituuje – s odkazem na požadavek: „Bud’te stále připraveni obhájit se před každým, kdo se vás ptá po důvodech vaší naděje“²⁸ – jako „apologie naděje“, a to jak co se týče intence, která ji oduševňuje, tak co se týče úkolu, který přejímá. Tato apologetická dimenze charakterizuje fundamentální teologii, chápanou jako zkoumání základů teologie a náboženství. V současném kontextu však již tuto fundamentální teologii nelze pojímat jako jakousi metateorii teologie, která abstraktně ospravedlňuje teologii a obhajuje víru. Fundamentální teologie se musí vydat na pole praxe, musí přibrat *praktický* odstín, a stát se tak „praktickou fundamentální teologií“, „apologetickou praxí“.²⁹

Právě praxe je důrazem, který prostupuje celou politickou teologií a dá se říct, že je i jejím vyústěním. „Projekt politické teologie jako praktické fundamentální teologie se člení do tří základních kategorií: paměť, vyprávění a solidarita. Tyto kategorie vyjadřují praktickou stránku teologického uvažování.“³⁰

²⁷ Můžeme ho najít už u stoiků, ve významu teologie, která je v službách státu, podporuje státní náboženství. Dále se pojem vyskytuje ve 20. stol. u německého katolického konzervativního teologa Carla Schmitta, který politickou teologii (1922 vydává stejnojmennou knihu) koncipoval jakožto jakýsi teologický podklad pro nacistické Německo. Viz kapitola X. *Politická teologie* v GIBELLINI, *Teologické směry*

²⁸ 1 Petr 3, 15

²⁹ GIBELLINI, *Teologické směry*, 330

³⁰ *Ibid.*, 331

Metzovo schéma citované Gibellinim bych nyní rád v jednotlivých bodech přiblížil a poukázal na jisté momenty, které Sölle na obecné rovině s politickou teologií sdílí. Z nastínění sdílených nuancí pak chci přejít ke specifickým Sölle vlastní politické teologie. Nyní se však podívejme na zmíněné kategorie.

2.1.1. Kategorie paměti

Kategorii paměti v politické teologii snad nejlépe charakterizuje Metzův pojem „nebezpečná vzpomínka na Krista“, opisovaný rovněž jako *memoria teze*³¹. „Politické uvědomění vyvstává *,ex memoria passionis*, lidského politického jednání vyplívajícího z rozpomínání se na lidské utrpení v dějinách.“³². Pojem „nebezpečné vzpomínky“ si Metz vypůjčuje od filosofa frankfurtské školy Herberta Marcuseho. V teologickém kontextu jim chce vyznačit ústřední význam vzpomínky pro křesťanskou víru.

„Samotná křesťanská víra je vzpomínkou na zaslíbení daná člověku v Ježíši Kristu. Kategorie vzpomínky je tak způsobem, jak překonat problém křesťanské eschatologie a napětí mezi „už“ a „ještě ne“, tedy mezi prvním a druhým příchodem Ježíše Krista. Tato vzpomínka však není útekem do minulosti... Taková vzpomínka může osvobodit člověka od totality současného vědomí o tom co je a co není možné a má tak subverzivní sílu. Kategorie vzpomínky pro Metz je (a zůstane) naprosto ústřední. Navrhuje „rozvinout křesťanství jako nebezpečně osvobozující a vykupitelskou paměť na Ježíše Krista tváří v tvář současné společnosti a jejím 'systémům'.“³³

Jakkoliv je Dorothee Sölle teoložkou, která má, jak uvidíme, oproti Metzovi a Moltmannovi, poněkud jiná východiska, domnívám se, že ve výše načrtnutých třech kategoriích politické teologie, můžeme mezi ní a Metzem vnímat jisté podobnosti. Ohledně kategorie paměti se domnívám, že Metzova *memoria teze* má jistý ekvivalent v Sölle teologii zástupnosti, kterou jsem nastínil v první kapitole. Pojetí Ježíše Krista jako zástupce, který zastupuje jak Boha, tak mě

³¹ ORT, *Vztah emancipace a vykoupení*, 38

³² J. B. Metz, „Erinnerung des Leiden als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs“, *Ev. Theologie* 4 (1972), p. 343. v SOELLE, *Suffering*, 125

³³ Ibid.

(například v momentu mé existenční tísně) podle mého nutně vede k jisté anamnézi, kdy se rozpomínám na Toho, který je schopen mě zastoupit a právě jeho nechávám jednat v nadějném výhledu k budoucnosti. I zde přece běží o „nebezpečnou vzpomínku, která zpochybňuje přítomnost, otevírá horizonty budoucnosti a vyzývá k jednání.“³⁴

Na tomto místě je třeba také akcentovat eschatologický význam vzpomínání pro politickou teologii, která „tedy na rozdíl od intelektualistického či existencialistického modelu víry staví na první místo víru v podobě ‚eschatologické vzpomínky‘“³⁵. Americká teoložka Rebecca Chopp ve své knize *The praxis of suffering* tvrdí, že politická teologie představuje kritický korektiv problémů spjatých s individualismem a existencialismem svých teologických předchůdkyň, liberální a neo-ortodoxní³⁶ teologie, „skrže interpretaci Boha, který tvoří a vykupuje dějiny z budoucnosti.“³⁷ „Liberalismus vykládal smysl dějin jako smysl náboženství; neo-ortodoxie prohlásila, že křesťanství nabízí smysl ukrytý za historií; politická teologie přesouvá smysl dějin do budoucnosti.“³⁸ Tuto eschatologickou emfázi vidí Chopp spolu s důrazem na vnímavost vůči utrpení jako dva základní pilíře politické teologie.

Jak vyplyne dále, Sölle svým důrazem na angažovanost a přímý akt nesdílí s Metzem a Moltmannem „apokalyptický jazyk, který předpokládá, že Bůh nakonec přinese univerzální naplnění. To u ní neumenšuje důležitost toho, co se se děje lidem teď, v tomto světě.“³⁹ Lze snad říct, že eschatologii Sölle pojímá primárně jako eschatologii přítomní.

³⁴ GIBELLINI, *Teologické směry*, 332

³⁵ Ibid.

³⁶ Chopp, vzhledem k její působnosti v americkém prostředí, často uvádí toto pojmenování oproti nám bližšímu termínu „dialektická teologie“ - myslí tím při tom totéž. To může při bližším zkoumání způsobit jisté potíže, vzhledem k tomu, že hlavní představitel dialektické teologie Karl Barth se vůči tomuto termínu negativně vymezuje ve své Církevní dogmatice.

³⁷ CHOPP, *The praxis*, 38

³⁸ Ibid., 41

³⁹ COBB, *Process theology*, 9

2.1.2. Kategorie vyprávění

„Je-li církev společenstvím vzpomínky, pak je i společenstvím vyprávění. Ale i teologie, která je především teologií *argumentativní* a *hermeneutickou*, musí být doplněna teologií *narativní*.“⁴⁰ Takto pokračuje Gibellini v popisu druhé z kategorií, kterými schematizuje program politické teologie. V narativnosti je zde spatřována výzva k prohlubování teologie tam, kde se vyprázdnila na pouhá argumentativní abstrakta, kde teologizování ztratilo příběh víry, kde „Bůh filozofů“ nahradil „Boha Abrahama, Izáka a Jákoba“. Vyprávění zároveň plní funkci praktické apologetiky křesťanské naděje, zasazuje dogmatické výpovědi do žité zkušenosti věřícího.

Při bližším pohledu na dílo Dorothee Sölle čtenář zjistí, že je plné odkazů na beletristická díla, jak prozaická tak básnická. Vyprávění hraje klíčovou roli i u ní. V konstatování, že „Bůh je pro nás nyní jinak“, které jsem zmínil v první kapitole, je dle mého soudu skryta i pobídka člověku, totiž vypovídat o Bohu jinak, jiným jazykem. Sölle se staví na odpor „umrtvenému“ akademickému jazyku a volá po naraci a poezii⁴¹. Takové volání můžeme u Sölle vnímat dvojitým způsobem: za prvé na plejádě literárních velikánů jako jsou Ingeborg Bachmann, Simone Weil, Goethe, Rilke, Dostojevský a mnozí další, na něž Sölle odkazuje a na jejichž literárním poli teologizuje. V druhé řadě pak na samotném stylu autorčina psaní – její knihy, jakkoli teologicky velmi hutné a pestré, co do množství teologických témat, jsou většinou kratšího rozsahu a psané volnějším, esejistickým stylem. Oblíbenost a docenění Sölle převažující v americkém prostředí⁴² oproti evropskému, se snad dá vysvětlit právě i díky tomuto úspornějšímu stylu a srozumitelnějším literárním kvalitám.

⁴⁰ GIBELLINI, *Teologické směry*, 333

⁴¹ Shodně vyhodnocuje Dorothee Sölle částečně jako „narativní teoložku“ i Jan Zámečník v ZÁMEČNÍK, *Literatura*, 5

⁴² Zde je důležité zároveň podotknout, že Sölle mezi lety 1975 – 1987 přednášela na prestižní teologické fakultě Union Theological Seminary v New Yorku a nezdá se, jako v této práci dále vyplývá, se zabývala autory a teologickými problémy americké provenience.

Příkladů, jak Sölle při teologizování zachází s narací, je mnoho, některé z nich přiblížím v následujících kapitolách.

2.1.3. Kategorie solidarity

Poslední kategorií v Gibelliniho schématu je solidarita. V ní se snoubí předešlé dva body vzpomínání a vyprávění a stávají se praktickými. Při tom, máme-li před sebou úkol popsat praktickou fundamentální teologii, nemůžeme vymezovat jednotlivé kategorie z celku – praktická fundamentální teologie bude vždy sestávat ze všech tří kategorií společně. Nicméně:

„Struktura takovéto solidarity je charakterizována jako „mysticko-politická“: jako *mystická*, protože se rodí z víry jako vzpomínky a vyprávění Ježíšova příběhu; jako *politická*, protože je praxí v dějinách a ve společnosti, úsilím o lidství každého člověka, o to, aby se každá lidská bytost „stala subjektem“ a „zůstala subjektem“ před Bohem, resp. protože každému člověku přiznává v praxi jeho důstojnost (onu důstojnost, kterou Bůh propůjčuje každé lidské bytosti a skrze kterou je před ním každá lidská bytost subjektem).“⁴³

Mystický rozměr solidarity je tu nastíněn tak, že nám opět může, po boku Metzovy „nebezpečné vzpomínky“, připomínat zástupnou roli Ježíše Krista, jak ji Sölle vykresluje v *Zástupnosti*. I na tomto místě je třeba akcentovat, že se nejedná o pouhou vzpomínku nějakého romanticko-melancholického charakteru, ale o vzpomínku, která otevírá pole budoucnosti.

Politický rozměr solidarity pak zcela přikládá důležitost každému jedinci, tj. nikdo z ní není vyloučen. „Nejde tedy pouze o program integrálního humanismu (Maritain) nebo celkového humanismu, který uznává *celého* člověka (všechny lidské dimenze), nýbrž o program politické teologie jako planetární solidarity, protože všechny jednotlivé bytosti jsou uznávány jako „subjekt před Bohem““⁴⁴.

Spojitost mezi Sölle a tématem solidarity, jak ji zde máme představenou, je v ledasčem velmi blízká ale rovněž můžeme vnímat patrné rozdíly. Již zde máme

⁴³ GIBELLINI, *Teologické směry*, 334

⁴⁴ Ibid.

načrtnuté téma, které v autorčině životě vyzraje a vykrytalizuje až do *Mystiky a vzdoru* – blízkost mystické a politické roviny.

Dříve než však budeme moci tyto dvě oblasti porovnávat vedle sebe, je třeba se na ně podívat v teoložčině specifickém zorném úhlu. Doposud jsem se snažil načrtnout obecné charakteristiky politické teologie, jakožto pokusu o praktickou fundamentální teologii a poukázat na ta místa, která Sölle se svými kolegy, ať už více, či méně explicitně sdílí. Nyní je čas přikročit k vlastním specifickým politické teologie Dorothee Sölle.

2.2. Dorothee Sölle – politická teoložka

Na sklonku 60⁺ let píše Sölle knihu *Fantazie a poslušnost*. Ústředním motivem knihy je kritika poslušnosti jakožto vztahu závislosti, a v opozici k tomu zdůraznění fantazie, která zastává imaginativní a emancipační funkci, dovoluje člověku žít ve vztahu k sobě, bližním a k Bohu osvobozeně. V rozboru poslušnosti a fantazie můžeme vnímat první črty politické teologie Dorothee Sölle.

2.2.1. Kritika poslušnosti

Emancipační krok politickým směrem Sölle začíná u kritiky poslušnosti. Poslušnost Sölle vnímá jako „nerovný mocenský vztah“⁴⁵, kdy jeden dominuje a druhý je podřízený. Mohli bychom takový vztah popsat ekvivalentně v pojmové dvojici moci a strachu. Poslušnost omezuje svobodu toho, kdo musí poslouchat.

Poslušnost v této podobě podle Sölle může vést do ideologických pastí. Trpkým ovocem této reflexe je i uvědomění si dominance vztahu poslušnosti v historii a jeho často hrůzné důsledky. Nabízeným příkladem je nám životní

⁴⁵ SÖLLE, *Fantazie a poslušnost*, 29

příběh Rudolfa Hösse⁴⁶, velitele koncentračního tábora v Osvětimi, vychovaného k poslušnosti podle „křesťanského řádu“ jeho rodiny, nebo literární postava staré dámy z Brechtových *Kalendářových historek*⁴⁷, která musí poslušně vůči patriarchálním představám své doby naplňovat odcizenou roli služebné ženy v domácnosti. Ať už jde o příklad historicky faktický či literární – inspirovaný/smýšlený, v obou případech je zjevné, že poslušnost je vztah, který omezuje život, drží jej v neprodyšném sepětí a nedává člověku svobodný prostor k jednání.

Poslušnost, ke které nás vybízí Ježíš, je podle Sölle jiného druhu. „V Ježíšově zvěsti je východiskem vždycky situace, v níž lidé žijí a v níž jsou oslovováni.“⁴⁸ Důraz na aktuální situaci, na požadavek jednat tady a teď, Sölle čerpá od Bultmanna. „Ježíš nahlíží člověka, stojícího tady a teď před nutností rozhodnutí, s možností rozhodnout se jeho vlastním, svobodným činem. Jen to, co člověk aktuálně činí, mu dává hodnotu. Tento zlomový bod rozhodnutí pro člověka vyvstává, protože čelí tváří v tvář příchodu Království Božího“⁴⁹.

Sölle v poslušnosti vůči Ježíši spatřuje spíše bdělost, jakousi jasnozřivost pro Boží vůli a dosahuje jí činem. „Člověk se rozhoduje, teprve když začne něco dělat, ne předem; teprve v akci poznává Boží vůli.“⁵⁰

2.2.2. Fantazie

K překonávání mocenské nerovnosti ve vztahu poslušnosti podle Sölle slouží fantazie. Je pro ni hermeneutickým nástrojem, který umožňuje přesahovat zakoušenou realitu ve prospěch reality nové. Ta, jak je patrné z výše napsaného, má osvobozující charakter.

⁴⁶ SÖLLE, *Fantazie a poslušnost.*, 17

⁴⁷ *Ibid.*, 59

⁴⁸ *Ibid.*, 43

⁴⁹ Rudolf Bultmann, *Jesus and the world*, tr. L. P. Smith and E. H. Lantero, Fontana edition, 1958, p. 46 v BENTLEY, *Between Marx and Christ*, 120

⁵⁰ SÖLLE, *Fantazie a poslušnost*, 43

Ježíš Kristus pro Sölle představuje nejšťastnějšího člověka, který kdy žil⁵¹, a to navzdory ustáleným narativům, které jej tradičně popisují spíše jako poslušnou sebezapírající oběť. Ježíšovo štěstí Sölle vnímá ruku v ruce s jeho schopností fantazie, která je spontánní a překračuje zákonickou poslušnost a preciznost.

„Ježíš skutečně požaduje plné probuzení vědomí a krajně rozvinutou schopnost porozumět druhým lidem – požaduje nový pohled na druhého člověka. Pohled, který porozumí obavám a nadějím i tehdy, vysloví-li je člověk třeba jen nejasně a zmateně, ba dokonce i tehdy, pokouší-li se je potlačit nebo o nich nemluvit. Ježíšovi nestačí poslušnost, které jde jen o udržení stávajících pořádků. Očekává od nás, že budeme měnit svět – a právě k tomu osvobodil naši fantazii.“⁵²

Štěstí zároveň otevírá pole fantazie pro lásku, štěstí a láska jsou spolu nerozlučně spjaté. Jakkoli je Dorothee Sölle protestantskou teoložkou, tedy teoložkou tradice, která silně zdůrazňuje hříšnost člověka, překračuje tuto emfázi, když říká: „To, že máme schopnost lásky, je jedno ze zásadních myšlenek, která bývá v protestantismu často zatemňována. Pro samé vyznávání hříchů nás často ani nenapadne, že jsme opravdu schopni lásky, že se lásce lze učit a že k ní dochází, i v našem životě.“⁵³

Fantazie bude pro naše téma demokratizace mystiky hrát i tu důležitou roli, že je paletou barev pro imaginaci, jednou z podstatných součástí mystického prožívání. Imaginace mystikovi umožňuje vnímat mnohoznačnost Boží podoby. Mystik svou fantazií dokáže rozpouštět teologické monolity a v této imaginativní činnosti probouzí smysly pro Toho, který je skryt za všemi jmény. Samotné fantazírování je aktem, děje se ve vztahu k Bohu, kterého mystik hledá. Myslím, že už zde v objevení této aktivní složky je zárodek toho, jak bude Sölle později ve svém díle vyvracet představy o mysticismu jakožto něčem čistě

⁵¹ SÖLLE, *Fantazie a poslušnost*, 75

⁵² *Ibid.*, 76

⁵³ SÖLLE, *Mystika smrti*, 87

receptivním. Fantazie je to, co nás žene k Bohu, ale protože je to aktivní cesta, rozpoznávám Boha na všech okrajích cesty světa. Je v ní apel k zapojení se, demokratický nárok být činným. O tom však později.

2.2.3. Kritika pouhého individualismu

Jak jsem již zmínil dříve, Dorothee Sölle vstupuje na pole politické teologie z jiné pozice než Metz či Moltmann. Jejím výchozím bodem je existenciální teologie Rudolfa Bultmanna.

Když se Sölle ptá: „Proč by dnes měl vlastně ještě někdo být křesťanem?“⁵⁴ odpovídá „Protože stále potřebujeme osvobození.“⁵⁵ Sölle spatřuje v křesťanství, nebo konkrétněji v evangeliu, emancipační potenciál. „Evangelium stojí v zájmu svobody pro všechny lidské bytosti; nebo přesněji, z pohledu reality oprese, evangelijským posláním je osvobození všech lidských bytostí.“⁵⁶ Osvobozující potenciál však může nabýt hodnoty pouze tehdy, bude-li promlouvat přímo do přítomné životní situace křesťana. Potud je Sölle s Bultmannem zajedno, když německý novozákoník píše: „Smysl dějin leží vždy v přítomnosti“⁵⁷. Rozchází se s ním však v pojetí kérygmatu⁵⁸, které Bultmann promýšlí výrazně individualisticky.

„Politická teologie začíná s modifikovaným před-porozuměním. Jejím vůdčím hermeneutickým principem je otázka po autentickém životě pro každého člověka. To jistě neznamená, že otázka po individuální existenci musí být potlačena či odvržena jako nepodstatná. Jistě však i tato otázka může být zodpovězena pouze v termínech sociálních podmínek a v kontextu společenských nadějí. Nikdo nemůže být spasen sám. Subjektivita je

⁵⁴ ROBINSON, *Religion*, 131

⁵⁵ *Ibid.*, 132

⁵⁶ ROBINSON, *Religion*, 132

⁵⁷ Rudolf Bultmann, *History and Eschatology: The Presence of Eternity*, New York 1962, p. 155 v BENTLEY, *Between Marx and Christ*, 155

⁵⁸ Ve významu Božího slova, které přímo oslovuje člověka, má moc a je účinné, „Je *totální* výzvou, protože nevyžaduje žádné ospravedlnění ani nepředává nějakou teorii nebo sdělení o nadčasových pravdách o Bohu a člověku, ale staví člověka do polohy rozhodování. Je *rozhodnou* výzvou – kdo mu naslouchá, dochází k pravdě o své existenci.“ v GIBELLINI, *Teologické směry*, 43

vnesena i do procesu sociálního porozumění, ne však proto, aby se domáhala tohoto porozumění, ale sama o sobě; spíše věří a volá po nerozlučné spáse celého světa.“⁵⁹ ⁶⁰

Sölle Bultmannovu koncepci kérygmatu vidí nedostatečnou právě v její úzké profilaci na jedince. Individualizací zjevení Bultmann pomíjí společenský rozměr člověka a tak přesouvá kolektivní problémy stranou, což zakrývá společenskou plochu jako místo, kde se také udává hřích, např. když jsou státním systémem marginalizovány etnické či náboženské menšiny, což Bultmann sám mohl v období vlády nacismu zažít. Jak píše James Bentley v knize *Between Marx and Christ*: „(Sölle) Tvrdí, že ačkoliv si byl Bultmann vědom, že je člověk společenský tvor, překroutil evangelium tak, že z něj udělal čistě osobní zájem.“⁶¹

2.2.4. Od demytologizace k deideologizaci

Dalším bodem Bultmannovy teologie, který Sölle silně ovlivní, ale v posledu jej rozvine ještě jiným směrem, je Bultmannův program demytologizace. „To znamená jasné rozpoznání, že bible a křesťanská zvěst, která následovala, pramenila ze světa, poznamenaného mýtickým myšlením.“⁶² Demytologizační program lze přirovnat k tzv. *hermeneutice podezření* francouzského filosofa Paula Ricoeura, kterou bude později přezkoumávat i Sölle⁶³. Čtení biblického textu, který má v sobě inherentně přítomny mytologické představy svého historického kontextu a jeho bezvýhradné přijímání, by v Ricoeurově schématu odpovídalo první *naivitě*, či také *bezprostřednosti*. „Tato první naivita

⁵⁹ Dorothee Sölle, *Political theology*, trans. John Shelley (Philadelphia, Pa: Fortress press, 1971) v COBB, *Process theology*, 11

⁶⁰ Povšimněme si zároveň i lehkého posunu oproti „člověku jako subjektu před Bohem“, které jsem nastínil v podkapitole 2.1.3. *Kategorie solidarity* na str. 20. Sölle tu nepotírá subjektivitu samotnou, zasazuje ji však do širšího rámce světa. Subjekt před Bohem nestojí nikdy sám.

⁶¹ BENTLEY, *Between Marx and Christ*, 120

⁶² SÖELLE, *The window of vulnerability*, 123

⁶³ Viz SÖELLE, *Mystika a vzdor*, kap. 3.1 *Od hermeneutiky podezření k hermeneutice hladu*, 76

představuje před-kritické stádium, v němž dominuje bezprostřednost víry.⁶⁴ V Bultmannově teologii to pregnantně shrnuje jeho slavný bonmot: „Nikdo nemůže používat elektrické světlo a rádio, užívat výhod moderní medicíny při léčení chorob a zároveň věřit ve svět duchů a zázraků Nového Zákona.“⁶⁵

Demytologizace pak představuje další, kritický krok k porozumění textu a to právě hermeneutiku podezření. Přitom jeho zájmem není zcela rozpustit mýty ale „interpretovat je tak, aby Biblická zvěst mohla oslovit děti vědecké epochy. Nemůžeme žít částečně ve vědeckém věku a částečně v mýtickém. Tato protichůdnost činí rozum nezodpovědným a převrací víru v útěk od reality. A tak musí být bible ‚demytologizována‘, což znamená osvobozená od okouzlení mýtickým myšlením.“⁶⁶

Třetí krok, který by následoval u Ricoeura, již Bultmann neučiní a to krok k tzv. „druhé naivitě“. V něm

„...jde o to, abychom znovu našli bezprostřednost komunikace s Bohem, do níž je ovšem integrováno rovněž kritické myšlení. Toto stádium vede do reorientovaného prostoru, kde věci opět dávají smysl, ale ne neproblematickým způsobem, dávají mnoho smyslu, více smyslu, než my jsme schopni pochopit. Smysluplnost světa, v němž se zjevuje Bůh, neškrtá aporie, nechává platit protikladné významy, ale přitom nás neodcizuje, máme na ní opět podíl a přitom nevylučujeme, že podíl na této smysluplnosti mohou mít i jiní.“⁶⁷

Sölle tento krok činí a to dvěma směry. Za prvé rozvine Bultmannův demytologizační projekt do projektu deideologizačního. Klade si otázku: „V čím zájmu je v přítomnosti vnímaný smysl dějin?“⁶⁸ Bultmannovu podezíravou hermeneutiku aplikuje na společenské rovině a vysvobodí tak člověka ze zajetí subjektivismu, s výzvou kriticky zkoumat nejenom biblické látky ale i společenské podmínky, v kterých se člověk nachází. „Demytologizační nebo

⁶⁴ NOBLE, *Po Božích stopách*, 84

⁶⁵ SOELLE, *Window of vulnerability*, 123

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ NOBLE, *Po Božích stopách*, 85

⁶⁸ BENTLEY, *Between Marx and Christ*, 120

existenciální interpretace nestačí. Demytologizace, která se nestane kritikou ideologie, jenom upevňuje závoj visící nad naší sociální realitou, jednoduše protože její pouze částečná vysvětlení vytváří elitní sebevědomí dokonalého osvícení.⁶⁹ Podle Bentleyho si Sölle „přála jít dál, postupujíc od existenciální k politické teologii, od víry a porozumění k vnímání a jednání.“⁷⁰

Za druhé Sölle rehabilituje samotný mýtus. Dorothee Sölle na počátku sedmdesátých let začíná projevovat zájem o další emancipační teologie a o mystiku. Posun od politické teologie dál charakterizuje následujícím způsobem:

„Výraz politická teologie, jakožto popis pro to, co jsme – myslím tím Jürgena Moltmanna, Johanna Baptistu Metz a mě – se snažili dělat, byl až příliš obezřetný, příliš formální a příliš ambiciózní koncept⁷¹, i když pro nás znamenal začátek v kontextu Prvního světa. Mezitím vyplynulo lepší pojmenování z Latinské Ameriky. Dnes rozumím své teologii jako pokusu o teologii osvobození pro První svět.“⁷²

Právě teologie osvobození zavádá u Sölle na nové chápání mýtu. Vně tohoto teologického projektu „třetího světa“ pro ni mýtus hraje roli nositele naděje pro lidi v těžkých existenčních podmínkách. Mýtus v buržoazních podmínkách prvního světa podle Sölle jednoduše sklouzává k služebné roli pro mocné, kteří jím zakrývají mocenské ideologické postoje. Ve třetím světě však může sloužit jako cenný narativ, jenž zasazuje tíživou situaci člověka do širšího hermeneutického rámce a dopomáhá člověku k přežití.

⁶⁹ Dorothee Sölle, *Beyond Mere Obedience: Reflections on a Christian Ethics for the Future*, trans. David Lewis (Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1967) v COBB, *Process theology*, 9

⁷⁰ BENTLEY, *Between Marx and Christ*, 122

⁷¹ Zajímavou je v tomto směru kritická analýza teologa osvobození Clodovise Boffa, když tvrdí, že „politická teologie praktikuje jakýsi ‚bilingvismus‘, který čte skutečnost ‚synopticky‘ dvojitým způsobem a dospívá k vágním formulacím jako ‚víra implikuje politiku‘, ‚evangelium má také politickou dimenzi‘ či ‚církvev má také poslání sociální povahy‘. Ve všech těchto formulacích se sice přejímá sociálně-analytické zprostředkování, toto zprostředkování je však pouze postaveno vedle teologických údajů, bez skutečného pojítka, které by mohlo podmiňovat hermeneutické a prakticko-pastorální zprostředkování. Jde o ‚bilingvismus‘, který mnohdy nabývá podoby ‚sémantického smíšení‘ dvou jazykových žánrů, sociologického a teologického.“ – C. Boff, *Theologie und praxis*, s. 60-81, 209-220, 307-323 v GIBELLINI, *Teologické směry*, 381

⁷² SOELLE, *Window of vulnerability*, 129

„Myslím, že jsme nyní nervózní z této nové diskuze o mýtu a věnujeme se tomu v teologii osvobození. Když se sama sebe ptám, co by Rudolf Bultmann řekl na toto nové pojetí mýtu, myslím, že by pravděpodobně byl pro i proti. Byl by proti, kdyby mýtus reprezentoval pouze návrat k iracionálnímu: něco osvojené, umělecky důležité, ale ve stejnou chvíli naprosto zavrhnutí cokoli, co jsme si možná mohli myslet pod pojmem osvícení. Byl by proti mýtu, jehož moc zakoušíme třesoucí se, ale jehož obsah již nejsme schopni rozlišit kritickým způsobem. Demytologizace je a zůstává prostředkem pro dosažení jasného náhledu na pány tohoto světa.

Ano mýtu, jestliže zastupuje post-naivní obrat k něčemu, co činí třetí krok, který vede od naivní víry přes osvobozující, demytologizující kritiku, k znovu-přisvojení si naděje, která je mýtem zaslíbená všem lidem. Ano mýtu, jestliže v něm Boží působení, které jinak zůstává neviditelné a, po mé zkušenosti, je čím dál víc složitější jej vyjádřit, vyzařuje na povrch: když dítě v jeslích je opravdu silnější než ti, kteří třímají moc a jejich děti-zabíjející vojáci, a když Ježíš, umučený k smrti, je mezi námi živý. Ne mýtu o moci, který vyžaduje podmanění se a zbožňování těch nejsilnějších. Ano mýtu lásky, který prohlašuje, že svět směřuje k usmíření a že můžeme být uzdraveni.“⁷³

2.2.5. Závěr

Kapitola věnovaná politické teologii Dorothee Sölle je pro naše téma demokratizace mystiky důležitá v tom smyslu, že rozkrývá politicko-aktivistické pozadí teoložky, které prostupuje její teologii a které ožívá v duchovní praxi. Příkladů takové praxe je u Sölle nespočet. Asi nejznámějším z nich byla organizace tzv. Politických nočních modliteb⁷⁴ (*politische Nachgebete*) v Kolíně nad Rýnem na přelomu 60 a 70 let, při kterých se scházela skupina křesťanů k diskuzi o palčivých politických tématech doby (např. okupace Československa v r. 1968, válka ve Vietnamu apod.) a svoji angažovanost artikulovali v křesťanských písních a modlitbách.

V představení Sölle jako politické teoložky jsem chtěl podhalit první z významů, který je podle mého názoru skryt za slovem demokratizace ve slovním spojení „demokratizace mystiky“, a to apel k politickému jednání. Demokracie jakožto forma vlády, na níž se lidé mohou svobodně podílet, sebou ze své podstaty nese pobídku k angažování se. Bylo důležité vysvětlit, jak se právě tohoto Sölle zhošťuje z teologických pozic.

⁷³ SÖELLE, *Window of vulnerability*, 131

⁷⁴ Viz např. SÖLLE, *Fantazie a poslušnost*, 100

V následující kapitole, která bude pojednávat o mystice, jak s ní Sölle pracuje, ukáží druhý význam pojmu demokratizace ve vztahu k mystice, totiž demokratizace jakožto přístupnost mystiky pro každého člověka. Zde nám program demokratizace bude představovat deprivatizaci mystického zakoušení Boha – mystika tak bude vymaněna z držav jedinců, oproštěna od představy, že je pozlátkem výjimečně obdařených teologů a myslitelů různých náboženských tradic.

Na konci kapitoly se pokusím pojednat o vztahu mystiky a vzdoru podle toho, jak jej Sölle sama v parafrázi Emmanuele Lévinase vnímá a totiž, že „vzdor není důsledkem mystiky, ale mystikou samotnou.“⁷⁵

⁷⁵ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 273

3. Mystika...

Na začátku 70 let můžeme u Dorothee Sölle rozpoznávat vícero kroků vpřed, směrem od politické teologie. Jednak jsou to kroky k dalším emancipačním teologiím, a to především k teologii osvobození a feministické teologii. Obzvláště na poli feministické teologie se Sölle stane významnou veličinou. Jiná linie pohybu, vedle emancipačních teologií, je právě linie mystická. Zdá se, jako by Sölle k teologiím, které se velkou měrou orientují na vnější svět, hledala korelát obracející se dovnitř. Mám za to, že autorka ze svých levicových pozic nazřela potenciální nebezpečí emancipačních projektů, které se až příliš orientují na politický kontext a angažovanost v něm, a to nebezpečí duchovního vyprázdnění, kdy imanence pozvolna pohlcuje transcendenci. Proto se obrací k dějinám náboženských tradic a zkoumá, co v nich bylo autentické, v čem se manifestovala svobodná podstata věci, a jak se různé tradice vztahovaly ke světu. Když se Sölle takto ohlíží, vidí mystiky.

Výchozím textem pro tuto kapitolu bude kniha *Mystika a vzdor*, poslední autorčino za života vydané dílo, které sama považovala za své opus magnum. Toto dílo je velké nejen, co do významu, ale i svým rozsahem, jedná se o Sölle nejobjektivnější knihu. Právě v *Mystice a vzdoru* Sölle přichází s pojmovou dvojicí, jež je předmětem této práce, „demokratizace mystiky“. Politickým obsahem této kolokace ve vztahu k politické teologii Dorothee Sölle jsem zde již vyhradil dostatek prostoru. Nyní pojednám téma demokratizace ve vztahu k mystice a potenciálnímu mystikovi, k němuž se Sölle ve své knize po mém soudu obrací.

Nejnázornějšími příklady, na kterých můžeme zkoumat téma mystiky, jakožto něčeho, co je přístupné nám všem, a vzdoru, angažovanosti vyvěrající z mystické zkušenosti, jsou tzv. místa mystické zkušenosti, kterým Sölle věnuje

prostřední část své knihy⁷⁶. Takových míst uvádí Sölle pět: příroda, erotika, utrpení, společenství, radost. Přitom je třeba ještě uvážit, nakolik by zmíněnou pětici nemělo do šestice rozšířit „poslední“ místo mystické zkušenosti a to smrt.⁷⁷ Těchto pět plus jedna příkladů využiji coby opěrných bodů pro otázky našeho tématu. Než k nim přejdu, je třeba uvést „mystiku podle Sölle“, základně ji charakterizovat. V úvodu kapitoly jsem naznačil, že se Sölle také vydává směrem feministické teologie. Ta bude pro její pojetí mystiky hrát důležitou roli a je potřeba ji do tohoto pojednání o mystice zahrnout.

3.1. Dorothee Sölle – feministická mystička

„Ve feministické teologii nejde jen o záměnu zájmena, nýbrž o jiný způsob, jak myslet o transcenci, nechávat ji už jako nezávislou na všem a panující nade vším, nýbrž vevázanou do přediva života. Přiblížení se k mystice, která nejvíce překonala hierarchické mužské pochopení Boha, je nutné. Jde ovšem o mystiku, která nedovoluje, aby řízeň po reálném osvobození byla odsáta do moře nevědomí. Zdá se mi, že mystika a rezistence⁷⁸ je ústřední téma budoucí feministické teologie osvobození.“⁷⁹

V předmluvě ke knize *Zpovzdálí se dívaly také ženy* české teoložky Jany Opočenské můžeme velmi jasně vnímat důležité rysy feministické teologie v podání Dorothee Sölle. Jak poukazuje ve výše citovaném odstavci, nejde jenom o uvědomění si přetěžování mužského rodu v křesťanském pojmosloví a kritiku sexismu, který na poli křesťanských institucí můžeme snadno pozorovat. Jde o důkladnou kritickou analýzu patriarchálního myšlení, jež prostupuje mnoho rovin společenského života (např. vědu) a hlavně kritiku patriarchální

⁷⁶ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 161 - 259

⁷⁷ Téma smrti mělo být původně ještě obsaženo v knize *Mystika a vzdor*, do níž se nakonec nevešlo. Sölle jej zamýšlela zpracovat dodatečně v knize *Mystika smrti*. Tu však před vlastní smrtí nestihla dopsat. Fulbert Steffensky, druhý manžel Dorothee Sölle, se na přání mnoha čtenářů nakonec rozhodl vydat i ony nedokončené fragmenty z díla. Do češtiny knihu roku 2016 přeložila Ruth Jochanan Weiniger. Viz SÖLLE, *Mystika smrti*

⁷⁸ Slovem „rezistence“ je zde přeloženo německé „der Widerstand“. Do češtiny je, v rámci díla Dorothee Sölle, běžněji překládáno jako „vzdor“. Viz SÖLLE, *Mystika a vzdor*

⁷⁹ SÖLLE, Předmluva v OPOČENSKÁ, *Zpovzdálí se dívaly také ženy*, 5 - 6

moci, která dokáže zneužívat etiku jako ospravedlňující rétoriku pro svoji vládu, nebo interpretovat dějinné události ve svůj prospěch.

Kritika moci zde bude sehrávat velmi důležitou roli. „Podle D. Sölle patriarchální myšlení se nepřekonává tím, že se místo o Bohu mluví o Bohyni, ale že se stává viditelnou a zřejmou naše odkázanost na moc života a odkázanost moci života na nás.“⁸⁰ Slavné heslo, jež Sölle razila, znělo „Power is empowerment“ čili „Moc je zmocnění“, ve smyslu činění druhých mocnými/silnými. Všimněme si, jak blízko má toto heslo k tomu, o čem jsem referoval v první kapitole, k Sölle pojetí bezbranného Boha, který je mocný jen potud, pokud činní mocnými nás. „Když rozumíme Bohu jakožto moci-ve-vztahu a sobě jako těm, kteří jsou zmocňováni, tehdy jsme inspirováni k tomu, abychom svědčili o tom, že stvoření je dobré.“⁸¹

Zavržení patriarchální moci, jak na rovině „vládců tohoto světa“ tak na rovině teologické, v představě o všemocném a vševládoucím Bohu, akcentuje Sölle jako význačný rys feministické teologie. Takový důraz je v opozici vůči populárnímu, řeklo by se mainstreamovému, pohledu na feminismus, s kterým se Sölle v 70 letech setkala ve Spojených státech amerických. Toto pojetí „se jí zdálo úzkoprsé, hájené privilegovanými ženami – bílými ženami střední třídy – zatímco zde bylo tolik jiných skupin, i v Americkém prostředí - například černochoů a farmářů, natožpak jiných utlačovaných lidí všude po světě, na něž by měla být zaměřena pozornost ve snahách o spravedlivost.“⁸² Toto správné podezření se však s postupem času rozplynulo. „Díky rozhovorům s ženami na Union Seminary, začala rozpoznávat, že její teologie byla vždy implicitně feministická.“⁸³

⁸⁰ OPOČENSKÁ, *Zpovzdálí se dívaly také ženy*, 72-73

⁸¹ SOELLE, *To work and to love*, 45

⁸² Christine E. Gudorf, *Dorothee Soelle, Feminism, and Medieval Women Mystics* v PINNOCK, *The theology of Dorothee Soelle*, 147

⁸³ RUETHER, *Women and redemption*, 152

Dalším aspektem feministické teologie Dorothee Sölle, který úzce souvisí s jejím odmítnutím teismu, je kritická reflexe Boží transcendence.

„Otázkou feministické teologie osvobození není: ‚Existuje Bůh?‘, nýbrž ‚Děje se Bůh taky při nás?‘ V procesu uvědomování, na cestě ze společensky přisouzené neexistence, klade se otázka, zda potřebujeme Boha vyhrabaného ze sutin tradice. Často mám dojem, že v úzkostech a zoufalství žen nejzřetelněji promlouvá touha po transcendenci. Ještě je mezi námi vzývána – někdy Bohem nazývaná – falešná moc. Jemu náleží moc, my jsme bezmocní. O co transcendentnější, o to božstější. Překonání takové zvěcněné transcendence je úkol osvobozující teologie.“⁸⁴

V teismu Sölle vidí projekční plochu pro různé ideologie vytvářející falešné obrazy o Bohu. Přílišné zdůraznění Boží vyvýšenosti a radikální jinakosti, tak jako se událo na poli dialektické teologie, Sölle kritizuje a přispívá alternativou v podobě feministické teologií osvobození s důrazem na Boha, který je transcendentní v imanenci.

„Bůh je naprosto imanentní, ne ve smyslu, že by posvěcoval ‚to, co je‘, jako např. nespravedlivé mocenské systémy, ale spíše jako život-darující přítomnost, která nás posiluje, přítomnost, v níž žijeme, jednáme, jsme‘. Boží imanence je radikálně transcendentní, tak vzdálená, nezaujatá a nepřístupná - ale i ve smyslu naprosto svobodná od našich mocenských ideologií, je milostí, která nás nepřetržitě osvobozuje od našeho zaslepení lží. Pro Sölle je Bůh mocí života, milující vzájemnost, která je přítomna v tomto a dalších časech a místech kde se odehrává život.“⁸⁵

Feminismus, z výše řečeného, bude u Sölle pro mystiku velmi podstatný jak z hlediska feminity, jakožto citu pro utlačované a potřebné a boj za jejich emancipaci z patriarchálního područí, tak z hlediska vymanění se z androcentrické řeči o Bohu, která Boha neustálou objektivací a zdůrazňováním transcendence vzdaluje lidské zkušenosti. Feministická teologie osvobození se tak u Sölle sestává rovněž z mystiky a vzdoru. Tato teologie je pro obojí zároveň základním předpokladem.

⁸⁴ OPOČENSKÁ, *Zpovzdá-li se dívaly také ženy*, 5

⁸⁵ RUETHER, *Women and redemption*, 157

3.2. Všichni jsme mystici

Nyní se dostáváme k nejpodstatnějšímu bodu této kapitoly a to k uvedení do mystiky podle Dorothee Sölle. Jak to tak s mystikou bývá, ani zde nebude úplně jednoduché tento tajuplný termín obdařit vyčerpávající definicí. Než přejdu k praktickým příkladům - místům mystické zkušenosti, jak jsem slíbil dříve, pokusím se spíše než definici, načrtnout pár specifik, která jsou pro mystiku u Sölle důležitá, při tom první z nich byl zmíněný feminismus. Vzhledem k tématu práce chci zároveň poukazovat na spojitost s demokratizací mystiky, o jejíž výhodách a nevýhodách budu pojednávat v závěru. To ovšem znamená i nutnou redukci možných témat, které nám díla Dorothee Sölle, a především *Mystika a vzdor*, nabízí. Komplexní zpracování problematiky by vydalo alespoň na disertační práci.

Otevřeme-li *Mystiku a vzdor* a spočineme pohledem na podkapitole, jejíž název jsem si zde vypůjčil i já, vyvstane nám zřetelně před zraky rys autorčina myšlení, o kterých jsem v této práci již pojednal – a to narativita. „Nezačnu definicí mystiky, ale jedním z mnoha vyprávění o zkušenosti, na nichž je tato kniha postavena.“⁸⁶ Sölle je bližší uvádět čtenáře do tématu příběhem. Bez živosti, jež sebou nese vyprávění, by si těžko mohla představit, jak přiblížit živé zakoušení Boha. Jistě se definicím a metodologickým poznámkám nevyhne. Přesto se dá říct, že to hlavní, co tu má o mystice vypovídat, je příběh.

Již několikrát jsem zmínil slovo zkušenost v blízkosti pojmu mystika. To má své opodstatnění v definici, která je pro dějiny mystiky a i pro Sölle samotnou velmi podstatná. Nemyslím tím nic jiného, než scholastické *cognitio Dei experimentalis* – poznávání Boha skrze zkušenost.

⁸⁶ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 26

„Tím se myslí samostatné vědění o Bohu, na rozdíl od poznání Boha, zprostředkovaného poučením a tradicí, knihami a učením. Na základě této středověké definice je možné rozlišovat dvě možné cesty k chápání Boha: 1. Řádnou, dogmaticky zdůvodněnou cestu, řízenou hierarchií, a 2. cestu mimořádnou, stavící na experimentu a zkušenosti, a nikoli zcela institucionalizovatelnou. Tato definice znamená uznání předcírkevní a mimocírkevní reality náboženské zkušenosti.“⁸⁷

Dorothee Sölle si jednoznačně vybrala druhou cestu a myslím, že je to implicitně patrné i na jejím předešlém díle. Pobídka k angažování se, tak jsem vysvětlil první význam pojmu demokratizace, platí i zde na duchovní rovině. Jsme pobízeni zakoušet Boha – na široké škále příkladů z různých náboženských tradic v knize *Mystika a vzdor* Sölle dokládá, že toto zakoušení je možné. „Pokusím se mystickou zkušenost demokratizovat, to znamená nechávat ji jako elitářskou záležitost pro několik málo vyvolených, ale jako cosi, co ‚se v dětství ukazuje všem‘, jak říká Ernst Bloch ve slavné poslední větě knihy *Prinzip Hoffnung* (Princip naděje), a ‚kde ještě nikdo nebyl: domovina‘.“⁸⁸

Dětské příběhy jsou pro Sölle častokrát inspirací pro to, jak přiblížit mystiku teologicky nezasvěcenému člověku, jak ji demokratizovat a tak zpřístupnit. Jeden z prostých, lze říci „lidových“ příkladů, s nímž se v díle Sölle můžeme setkat na vícero místech⁸⁹, je příběh dívky, která jednoho zimního večera uteče oknem do zahrady a v bílém dechu noci, kdy sníh umazává kontury mezi nebem a zemí, zažívá pocit sjednocení s veškerenstvím. Nezapomenutelný vjem se pak slečně zopakuje až po mnoha letech, kdy stojí se stovkami dalších lidí na demonstraci proti válce ve Vietnamu.

Z tohoto příběhu je patrný důraz Sölle, že mystická zkušenost může nést charakter zcela běžné životní situace a právě tím je demokratická, přístupná všem. Demokratičnost je pro Sölle nutný předpoklad pro mystiku. Koneckonců místa mystické zkušenosti, která Sölle vybrala, jsou místa, se kterými máme

⁸⁷ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 76

⁸⁸ *Ibid.*, 29

⁸⁹ Např. v Christine E. Gudorf, *Dorothee Sölle, Feminism, and Medieval Women Mystics* v PINNOCK, *The Theology of Dorothee Soelle*, 148-149

běžnou zkušenost. Nebezpečí pro mystiku Sölle spatřuje tehdy, když se tyto běžné životní zkušenosti trivializují.

„Trivializování života je možná nejsilnější proti-mystickou silou v nás. Někteří jsou přímo posedlí nutkáním trivializovat úplně všechno. Čeho se v zemích bývalého východního bloku mělo dosahovat údajně správným způsobem myšlení, cenzurou, falšováním dějin a útlakem, toho se v našem systému dosahuje přívětivou trivializací. Můžeš si myslet, cítit a zakoušet cokoli, můžeš se to i pokoušet sdílet: jakmile to vyjde na světlo, bude to znevážené, odbyté a zbezvýznamněné, protože to nelze převést na měnu, která u nás platí. ‚K ničemu to není‘ – tento obrat přesně vyjadřuje panující stav moci; nedá se to zhodnotit, nic z toho není.“⁹⁰

Další v příběhu naznačený aspekt, sounáležitost s celkem bytí, nebo vyjádřeno jinak – zkušenost, kdy se mystik rozplývá v Božím celku, je význačným rysem mnoha mystických systémů⁹¹. Pozoruhodně k tomuto tématu Sölle přispívá exotickými exkurzy do islámské mystiky, tzv. sufismu, kdy představuje význačné postavy, jako byla mystička Rábi‘a al-Adawíja⁹² nebo Mansúr al-Halládž⁹³, jemuž kvůli jeho mučednické smrti Sölle přezdívá *agnus dei mohamedanus*.

Cesta mystiky oproti cestě dogmatismu se vyznačuje důrazem na vztahovost. „Pro Sölle mystická tradice představuje podobu náboženství, která vyrůstá ze vztahu, spíše než z podřízenosti a poslušnosti. Mysticismus je, jak tvrdí Sölle, ‚zkušenost protrhávající existující bariéry lidského vědomí, citění a reflexe‘. Mystická zkušenost nepochází z definovaných mezí organizovaného náboženství ale ze zkušenosti lidské duše.“⁹⁴ I personalistický aspekt je pro Sölle hodně podstatný, což je patrné z toho, jak často čerpá ze židovských autorů jako je Martin Buber či Emmanuel Lévinas. Když například pojednává o tom, že

⁹⁰ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 31-32

⁹¹ Obzvláště u Sölle, silně ovlivněné Místrem Eckhartem, je to zřetelné. Při tom je třeba říct, že takový rys není výhradní pro mystiku obecně. Neplatí to např. pro personalisticky orientované mystiky, které při zakoušení Boha pořád vnímají rozdíl mezi „zakoušejícím a zakoušeným“.

⁹² SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 60

⁹³ *Ibid.*, 65

⁹⁴ Nancy Hawkins, *Conversations with Meister Eckhart and Dorothee Soelle* v PINNOCK, *The Theology of Dorothee Soelle*, 170

součástí mysticismu je také extáze⁹⁵, vychází také z Buberových *Extatických vyznání*⁹⁶, kde Buber staví proti sobě pojmy shon a jednota. Shon je to, co udržuje člověka ve „vězení tohoto světa“⁹⁷, je to „hmotný a viditelný svět stvořeného, nikoli neviditelný svět Stvořitele.“⁹⁸ Mystická jednota⁹⁹ zde představuje opak, to co člověku chybí. Proč je Buber pro Sölle coby myslitel důležitý, nastíním ještě později v kapitole věnované smrti.

Ovšem snad nejdůležitějším příkladem mystika, v němž Sölle má svůj středobod, je Mistr Eckhart. Zcela zásadní je pro naši autorku Eckhartova teologie *sunder warumbe*, což se překládá jako „bez proč“. V německém kázání *In hoc apparuit caritas dei in nobis* (V tom se na nás projevila Boží láska – 1 J 4, 9) Eckhart říká:

„Z tohoto nejvnitřnějšího základu máš konat veškeré své dílo bez proč. Věru pravím: Dokud své dílo konáš pro nebeské království nebo pro Boha nebo pro svoji vlastní blaženost, tedy zvnějšku, není to s tebou dobré. Můžeš být sice přijat, ale přece to není to nejlepší. Neboť vskutku, když si někdo myslí, že v niternosti, v rozjímání, v sladkém zanícení a ve zvláštní Boží milosti dostává více než u plotny nebo ve stáji, pak nedělá nic jiného, než jako kdyby boha vzal, hodil mu přes hlavu plášť a strčil ho pod lavici. Neboť kdo Boha hledá jedním (určitým) způsobem, ten bere způsob a Boha míjí. Ale kdo Boha hledá bez způsobu, ten ho pojímá takového, jaký je On sám v sobě. A takový člověk žije se Synem, a ten je život sám. Kdo by se tisíc let ptal života: ‚Proč žiješ?‘ – a ten mu mohl odpovědět, neřekl by nic jiného než: ‚Žiji proto, že žiji.¹⁰⁰‘ To vychází z toho, že život žije ze svého vlastního základu a ze svého vlastního tryská. Proto žije bez proč a právě tím, že žije sám sobě.“¹⁰¹

„Bez proč“ znamená „nepřítomnost veškerého účelu, výpočtu, veškerého *quid pro quo* – čehokoli pro něco jiného, jakékoli moci, která život nutí, aby jí

⁹⁵ Viz kap. 2 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*

⁹⁶ V českém překladu BUBER, Martin. *Extatická vyznání: mystická svědectví různých dob a národů*. Přeložila Ruth J. WEINIGER. V Praze: Vyšehrad, 2016. ISBN 9788074296468.

⁹⁷ SÖLLE, *Mystika a vzdor*. 55

⁹⁸ *Ibid.*, 56

⁹⁹ Buber se ve svém pozdějším díle od mystiky distancoval, čehož si je Sölle vědoma – touto problematikou se bude zabývat v kapitole o společenství. Viz kap. 9 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*

¹⁰⁰ Na tomto místě můžeme spatřovat zajímavou podobnost s výrokem „Jsem to, co dělám“ C. S. Lewise, kterému Sölle věnuje pozornost v 1 kap. SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 44.

¹⁰¹ Quint, J. (ed), *Meister Eckhart*, Stuttgart 1969 (1. vydání 1936), s. 180 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 95-96

sloužil.¹⁰² „Bez proč“ osvobozuje člověka ve světě, který ho neustále nutí ke kalkulaci v jeho jednání, kdy musí neustále jaksi „tržně“ přemýšlet, co je pro něj výhodné a nevýhodné. „Bez proč“ osvobozuje od účelové racionalizace, která trivializuje život.

Posledním specifíkem mystiky u Dorothee Sölle, nad kterým se zde chci pozastavit, jsou „stádia mystické cesty“ pro dnešního člověka. Z novoplatónské tradice známe klasickou třístupňovou „cestu k Bohu“, která sestává z očištění (lat. *purgatio*), osvětlení (lat. *illuminatio*) a sjednocení (lat. *unio*)¹⁰³. Inspirována americkým teologem Matthew Foxem Sölle tuto cestu reformuluje po svém. Bere v úvahu dvě Foxovy připomínky vůči tradiční podobě mystické cesty¹⁰⁴.

První připomínkou je, že pokud počátek mystické cesty k Bohu představuje očištění, *purgatio*, znamená to, že ze všeho nejdřív je člověk zatížen dědičným hříchem, od kterého se má oprostit. *Purgatio* předpokládá prvotní pád. „Nemusíme se – to je jedna z hlavních otázek, které Matthew Fox stále znovu kladl – nejprve vztahovat k požehnání počátku, tedy ne k dědičnému hříchu (*original sin*), ale k původnímu požehnání (*original blessing*)¹⁰⁵? A není právě mystická zkušenost tím, co nás upozorňuje na stvoření a dobrý počátek?“¹⁰⁶

Druhý rozdíl, spočívá ve vizi sjednocení s Bohem (*via unitiva* – cesta sjednocení). Zde klade Fox větší důraz na transformativní povahu sjednocení. Již se tu nejedná o přeměnu jednotlivých duší ale o proměnu světa, ve kterém žijeme společně. „Mluvit o této *via transformativa* znamená zasazovat mystický projekt do souvislostí našeho života, určovaného katastrofami ekonomického a ekologického drancování.“¹⁰⁷ Pro Sölle rovněž „mystika a transformace spolu

¹⁰² SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 96

¹⁰³ O těchto třech cestách viz kap. 5.2 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 124-129

¹⁰⁴ *Ibid.*, 135

¹⁰⁵ Stejný název nese i Foxova pravděpodobně nejslavnější kniha. Viz FOX, Matthew. *Original blessing: a primer in creation spirituality : presented in four paths, twenty-six themes, and two questions*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 2000. ISBN 1585420670.

¹⁰⁶ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 135

¹⁰⁷ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 135

nerozlučně a niterně souvisejí.¹⁰⁸ Na základě Foxovy revize pak Sölle navrhuje své pojetí třístupňové stezky.¹⁰⁹

První krokem je *via positiva*, cesta údivu.

„Pro začátek cesty to znamená, že na ni nevstupujeme jako hledající, ale jako nalezení; dobro, jež jsme zakusili, je pro nás vždy před námi. Ještě před prosbou toho, kdo se cítí být opuštěný a vyhnáný, je – v ontologickém, nikoli chronologickém smyslu – chvála, bez níž by se on či ona za vyhnané vůbec nepovažovali! Tato schopnost ‚úžasu‘¹¹⁰ vytváří srozumění s naším bytím zde, dnes a teď.“¹¹¹

V úžasu Sölle spatřuje způsob, jak můžeme chválit Boha, aniž bychom ho jmenovali či zatěžovali monolitními obrazy. V úžasu člověk opouští sám sebe ke svobodě od vlastního ega, které je zatížené různými strachy. Právě úžas dává životu hodnotu, detrivializuje naši zkušenost, umožňuje zakoušet štěstí.

Druhým krokem je *via negativa*, která představuje „postrádání Boha“¹¹². Tato cesta má mnohé jiné ekvivalenty, můžeme se s ní také setkat jako s „temnou nocí duše“¹¹³ nebo jistým způsobem můžeme vnímat podobnost s *apofatickou cestou*¹¹⁴ v pravoslavné teologii. Cesta negace nás vede k vyprazdňování od falešných přání a potřeb, ale také od zaběhlých zvyklostí. Na této stezce člověk v osamění nazírá, že žádné pojmenování Boha není dostatečné, protože čím blíže se mu přibližuje, tím více vstupuje do „oblaku nevědění“¹¹⁵, kde se Bůh halí temnotou. Jestliže na pozitivní stezce člověk v úžasu rozeznává, kde všude

¹⁰⁸ Ibid.,

¹⁰⁹ Foxovo původní schéma čtyř cest spirituality stvoření (*via positiva*, *via negativa*, *via creativa* a *via transformativa*) nahrazuje Sölle pouhými třemi cestami. Z Foxova původního schématu vypouští *via creativa*. To se mi jeví poněkud příznačné pro protestantku teoložku v kontrastu s vlastním schématem původně katolického teologa.

¹¹⁰ Nabízí se otázka, zdali v tezi Sölle o Ježíši Kristu, jakožto nejšťastnějším člověku, který kdy žil, nehraje právě úžas podstatnou roli.

¹¹¹ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 137

¹¹² Ibid., 138

¹¹³ Slavný termín sv. Jana od Kříže. Viz kap. 8.3 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 202

¹¹⁴ Stejně tak u *via positiva* bychom mohli spatřovat podobnost s cestou *katafatickou*.

¹¹⁵ *Oblak nevědění* je středověký mystický spis, u něž neznáme přesnou totožnost autora. Sölle s tímto spisem na několika místech rovněž pracuje. Viz kap. 4.1 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 89-95

nalézá Boha, tak na této stezce negativní rozeznává, kde všude přítomen Bůh není.

Třetím a konečným krokem je *via transformativa*, přeměňující a uzdravující cesta. Ta pro Sölle představuje i vzdor. V této stezce se předešlé dvě sbíhají a zavdávají na proměnu nejen člověka, ale i světa vůbec.

„Sjednocení není individuální seberealizací, ale přerůstá v proměnu skutečnosti orientované na smrt. Sdílí se; uskutečňuje se v různých podobách vzdoru; a snad nejsilnějším symbolem této mystické jednoty je duha jako znamení stvoření, které nehyné, ale zůstává živoucí, v setbě i ve žni, ve dne i v noci, v létě i v zimě, ve zrození i ve smrti.“¹¹⁶

Pro přehlednost zde uvádím jednotlivé cesty se svými atributy v tabulce, tak jak je uvedena i v knize *Mystika a vzdor*.¹¹⁷

ŽASNUTÍ	OPROŠTĚNÍ	UZDRAVOVAT/ VZDOROVAT
<i>via positiva</i>	<i>via negativa</i>	<i>via transformativa</i>
radikální úžas	odloučení	proměňování světa
štěstí	oprošťování se od majetku, moci i ega	soucit a spravedlnost
chvála Boha - Růže ¹¹⁸	postrádat Boha – „temná noc“	žít v Bohu - duha

¹¹⁶ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 140

¹¹⁷ Ibid.,

¹¹⁸ Slovo růže je zde aluzí na výrok mystika Angela Silesia: „Růže nemá žádné proč“.

4. Místa mystické zkušenosti

4.1. Příroda

Prvním místem pro možnou mystickou zkušenost je příroda. Jakkoli Sölle rozděluje místa mystické zkušenosti do pěti až šesti¹¹⁹, uznává, že zkušenost Boha se na počet míst neomezuje. „Jak řekl C. S. Lewis, Bůh mne může ‚obklopit‘ jednoho letního dne vedle kvetoucího keře, ale stejně tak ve vězeňské cele nebo posluchárně.“¹²⁰ Sölle však s úmyslem mystiku demokratizovat, a při tom netrivializovat, vybírá místa opravdu dostupná všem, běžně zkušenosti každého člověka. Příroda při tom pro Sölle představuje místo, které je pro mystickou zkušenost jedním z nejfrekventovanějších.

Sölle připomíná, že jak v židovské, tak v křesťanské tradici „se veškeré mystické zkušenosti opakovaně ocitaly v podezření, že ruší jasné oddělení Stvořitele a stvoření.“¹²¹ Právě v přírodě může člověk totiž zakoušet pocit neoddělení Stvořitele a stvoření velice snadno, když příroda v kosmické šíři svých obrazů uvrhá člověka v extázi. „Právě v extázi, která se sděluje bezprostředním stvořením, zažívaným jakoby poprvé, dochází k žasnoucímu sjednocení, v němž navzájem splývají uctívá bázeň, smysl pro krásu, bezhraničnost, přírodní zbožnost, mystické rozplynutí a panteismus, které je obtížné od sebe rozlišit.“¹²²

Takové panteistické pojetí je z hlediska dějin křesťanské doktríny problematické, protože protirečí konceptu vládnoucího svrchovaného Boha. Tradiční křesťanské teologie, a Sölle zde uvádí konkrétně např. Augustina či Bernarda z Clairvaux, vždy rýsovala hraniční čáru mezi Stvořitelem a stvořením,

¹¹⁹ Šestým místem, jak jsem již naznačil, je smrt.

¹²⁰ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 142

¹²¹ *Ibid.*, 153

¹²² *Ibid.*,

a tím jakoby kreslila hranici mezi monoteismem a panteismem „a pokud panteismus tuto hranici extaticky rozmlžuje, je zavrhován jako hereze.“¹²³

Podle Sölle probíhá konflikt mezi monoteismem a panteismem na dvou rovinách. Na jedné se jedná o inherentní konflikt s panteismem v abrahámovských náboženstvích, kdy v sobě má panteismus „anarchistický element, podryvající vládnoucí moc.“¹²⁴ Sölle dále pokračuje.

„Rozlišování mezi Stvořitelem a stvořením není čistě náboženskou záležitostí, odvozují se od ní i jiné dualismy, často deklarované jako odpovídající stvoření: muž a žena, duše a tělo, člověk a mimolidská stvoření, duch a hmota, ale též nepřekročitelné sociální protiklady jako rodiče a děti, páni a rabové, bílí a barevní. Sexismus, feudalismus, rasismus, třídní nadvláda a desakralizace přírody stále znovu využívaly dualistické ‚buď a nebo‘ převládající představy Boha ke svým účelům. Opačné mystické zkušenosti – nikoli nadvlády, ale jednoty a jiné zbožnosti, žensky zaměřené, kosmologické, přírodně mystické – byly potírány jako narušování moci a pořádku.“¹²⁵

Druhá rovina konfliktu je založena v problematice jinakosti Boha. „Jinakosti“ je podle Sölle správně rozuměno tehdy, když vyjadřuje, že Bůh „není viditelný, zachytitelný, zobrazitelný ani použitelný, ale který má hlas, a i když je to jen „tichý křik“¹²⁶, chce být slyšet.“¹²⁷ Takto jinakost odlišuje od jinakosti „rigidního monoteismu“¹²⁸, který Boha staví na „vrcholek hierarchicky pojímaného universa.“¹²⁹

Řešení konfliktu mezi monoteismem a panteismem spatřuje Sölle v pan-en-teismu

¹²³ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 154

¹²⁴ Ibid., 155

¹²⁵ Ibid., 156

¹²⁶ „Tichý křik“ je na tomto místě aluze na verš z *Anonymního dopisu z 15. století*: „ty tichý křiku, tebe nenajde nikdo“. Báseň je uvedena před předmluvou v SÖLLE, *Mystika a vzdor*. Česká překladatelka zvolání „ty tichý křiku“ zvolila, po vzoru svých amerických kolegů, za podtitul knihy *Mystika a vzdor*.

¹²⁷ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 156

¹²⁸ Ibid., 154

¹²⁹ Ibid.

„...představujícím spojení obou prvků. Bůh je v něm sice (panteisticky) nahlížen ve všem, nesplyvá však s kosmem, protože Božské je (monoteisticky) více než svět. Svět je v Bohu, takže může vzniknout ‚teologie bytí uvnitř‘ (*Theologie des Inseins*). Panenteismus se vyhýbá nebezpečí heterodoxního panteismu, protože jeho představa Boha je transcendentní jak vzhledem k světu, tak vzhledem k duši.“¹³⁰

Mám za to, že takové řešení je velmi vyrovnané, tím, že nebanalizuje výtku, že panteismus „nebere vážně radikální oddělení od Boha“¹³¹ a tudíž lidskou hříšnost. Na druhou stranu deprivatizuje zodpovědnost za stvoření, když říká, že i v přírodě je možné Boha plně zakoušet a že za tento prostor odpovídáme kolektivně – to je pro naše téma demokratizace mystiky velmi důležité. Naším úkolem je nedovolit, aby „mystická spiritualita stvoření klesla ještě hlouběji do temné noci vydanosti napospas mocnostem, které nás ovládají. Už to není jenom ten muž z Nazareta, kdo je dnes se svými sourozenci mučen na kříži k smrti, ale sama naše Matka Země.“¹³²

4.2. Erotika

„Čím je pro sexualitu erós, tím je pro náboženství mystika“¹³³ začíná Sölle kapitolu věnovanou erotice. V erótu Sölle spatřuje „sílu ženoucí vpřed, dynamiku, která chce spojit vše, co je rozděleno.“¹³⁴ Bez této síly není mystická zkušenost myslitelná a snad každá náboženská tradice to dokládá. Příkladem nám může být súfijská tradice, kde „nelze vždy adresáty modliteb odlišit od příjemců milostných příslibů.“¹³⁵

Rozlišení mezi tím, co je erós a tím, co známe jako agapé, provedl nejzřetelněji švédský teolog Andreas Nygren. Jeho analýza Sölle slouží k tomu,

¹³⁰ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 156

¹³¹ Ibid., 154

¹³² Ibid., 139-140, parafrázováno

¹³³ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 165

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid., 166

aby poukázala na propastný rozdíl mezi ortodoxní¹³⁶ a mystickou teologií. Nygren výrazně upřednostňuje agapé, jakožto „spojení dokonalého s nedokonalým, sklonění se vyššího k nižšímu.“¹³⁷ V agapé je dle Nygrena skryt motiv Boha, který se nám ze spontánní milostivé lásky sklání v Kristu. Erós představuje pro agapé nebezpečí. Takové schéma Sölle identifikuje jako protimystickou pozici, která je často zastávána v řadách ortodoxních křesťanů, která v posledu Boha asexualizuje. Tak vzniká, podobně jako jsme mohli vidět na příkladu rozkolu mezi monoteismem a panteismem v předešlé kapitole, hraniční čára mezi Bohem a lidskou erotikou – ta je od Boha radikálně odlišná a nemá s ním, co dočinění. Mystická ambice Sölle je opačná, v pojednání o erotice chce „znovu k sobě přiblížit božskou a lidskou lásku.“¹³⁸

I v erotické lásce mají lidé možnost dospívat ke sdílení „moci posvátného“ (*sacred power*), v níž se potírá vztah dominance a poslušnosti, který je v patriarchální společnosti tak častý. Moc posvátného lidem umožňuje sdílet vzájemnost, jež respektuje jinakost druhého. Zároveň stírá rozlišení, kdo má vztahu být ve vztahu aktivní a kdo pasivní.

„Mystické pojetí erotického vztahu musí nejprve nově uvažovat o aktivitě a pasivitě, o dávání a brání, o bytí jedním a bytí dvěma. Od Aristotela vládne v západním myšlení ubohá a mylná představa o lidské sexualitě. Veškerá aktivita, všechna životodárná síla se spatřovala v mužském semeni, role ženství byla naproti tomu popisována jen jako země či nádoba. Aktivita a pasivita se staly předlohami rolí, příslušejících jednotlivým pohlavím. Rozdělení moci a kontroly určuje i sexuální chování.“¹³⁹

¹³⁶ Pojem ortodoxní zde nepředstavuje synonymum k pojmu pravoslavná, nýbrž odkazuje ke každému konzervativně laděnému křesťanství.

¹³⁷ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 168

¹³⁸ *Ibid.*, 169

¹³⁹ *Ibid.*, 186

4.3. Utrpení

„Žádné místo mystické zkušenosti není současné duchovní situaci tak cizí, sporné a nepochopené jako právě utrpení.“¹⁴⁰ Tématem utrpení se Sölle zabývala již dávno před sepsání *Mystiky a vzdoru* a to v knize *Utrpení*¹⁴¹. Kniha byla obzvláště v americkém prostředí mohutně přijata, i s kontroverzemi které nese¹⁴². Dvěma hlavními otázkami knihy jsou: „Jaké jsou příčiny utrpení a jak mohou být okolnosti, v nichž se odehrává, odstraněny?“¹⁴³ a „Jaký je smysl utrpení a za jakých okolností nás může polidš'ovat?“¹⁴⁴

Kontextualizace utrpení, pojmenování jeho původce, hermeneutické zasazení do okolností, v kterých se odehrává, je rysem, se kterým se běžně setkáváme v emancipačních teologiích, jako je teologie osvobození, feministická nebo černá¹⁴⁵. Podle Sölle je utrpení vždy konkrétní, vždy mohu zvolit, zda budu stát na straně viníka nebo oběti.

Druhou otázku Sölle zodpovídá s pomocí mystiky. Mystika nám umožňuje nahlédnout utrpení v jeho hlubokém smyslu. Odmítnutí teismu a představy Boha, jako přísného autoritáře, Sölle umožní vyvázat člověka z pocitu, že zakoušené utrpení je Božím trestem za lidskou hříšnost¹⁴⁶. Sölle odmítá představu trestajícího Boha. Utrpení stojí před Sölle jako součást života, která je významotvorná pro otázku smyslu života. Rozpoznáváme ho, když kráčíme po via negativa, cestě negace, kdy zakoušíme Boha vzdáleného v temnotách.

Důležitým je v tomto směru rozlišení mezi tzv. dolorismem a compassiem.¹⁴⁷ Dolorismem Sölle rozumí „chorobnou touhu po utrpení“¹⁴⁸. Takové utrpení

¹⁴⁰ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 196

¹⁴¹ Viz SÖLLE, *Suffering*

¹⁴² Ty tvoří primárně kritika křesťanského masochismu (kap. 1) a postkřesťanské apatie (kap. 2).

¹⁴³ *Ibid.*, 5

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Viz kap. 13 v GIBELLINI, *Teologické směry*, 402-434

¹⁴⁶ Zde stojí za připomenutí Sölle kritika satisfakční teorie, se kterou se můžeme setkat v knize *Christ the representative*.

¹⁴⁷ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 196

¹⁴⁸ *Ibid.*

vzniká vlastním přičiněním, z masochistické touhy trpět, což v posledu vede k uspokojení „sebemrškače“.

Compassio je zcela jiného významu. Mohli bychom ho přeložit jako „spoluutrpení“. Jde o takové utrpení, které k nám přichází zvenčí, je to „spoluutrpení s Kristem a všemi trpícími.“¹⁴⁹

„Tento druh utrpení není na člověka uvalen jako nemoc, ale člověk si ho ani nevolí sám od sebe jako v případě extrémní askenze. Spíše vzniká z takového vztahu ke světu, který se jen křečovitě nedrží svého já, ale který z vášně k neosvobozenému životu, tedy v nevyčerpatelném dvojím smyslu slova nastupuje *passion*¹⁵⁰ a vstupuje na pašijovou cestu utrpení a bolesti. Dobrovolná při tom není svévolně zvolená podoba asketicko-doloristického utrpení, ale spíše riziko, které s sebou vždy nese solidarita s oběťmi dějin a obětavost pro věc poražených.“¹⁵¹

4.4. Společenství

V kapitole věnované společenství Sölle chce vyvrátit mýtus, že mystické prožívání je individualistické, nezávislé na vztazích s bližními. Přitom bere vážně Buberovy výtky, který mysticismus obviňují z osamocení.

„Zdá se mi, že mystika veškeré společenství spíše neguje, tedy nikoli potírá, jako sekta, a sice proto, že pro ni existuje jen *jeden* skutečný vztah, vztah jedince k Bohu, (...) každý věřící je tu ve své víře naprosto izolován a nemá nic společného s ničím jiným (...) než se svým Bohem.“¹⁵²

O mystických předpokladech Buberovy teologie v jeho rozlišování „shonu“ a „jednoty“ jsem psal výše. Sölle jeho dílo rozděluje na tři období – *extáze* - tj. mystické období, *Já a Ty* – personalistické období a nakonec období *společenství*. Kritika, která zaznívá ve výše citovaném odstavci, by se řadila k poslednímu období Buberova díla.

¹⁴⁹ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 199

¹⁵⁰ Ve významu „vášeň“ i „utrpení“.

¹⁵¹ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 200

¹⁵² Mendes-Flohr, R., Nachwort zu Ekstatische Konfessionen, 5. vydání., Heidelberg 1984, s. 248. v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 226

Pojetí mystiky ve vztahu ke společenství je jiné. Dokládá to mimo jiné odkazem ke svému oblíbenci. „Je-li Bůh ‚tím nejspolečnějším‘ jak říká Eckhart, pak si bytí ani utrpení v Bohu nelze soukromě přivlastňovat, ani je uzavírat do svatyně čistě osobního prožitku.“¹⁵³ Nicméně v hovoru s Buberem pokračuje dál:

„Ale možná si Buber nesl mystiku s sebou i nadále, a víc, než si v tomto ostrém vymezení chtěl připustit. Kritizoval jinosvětstnost a útěk ze světa, duchovní sobectví a gnostickou intelektualizaci náboženství. Ale právě v této pozemské světskosti, v níž potkává Boha nepředvídatelnými způsoby, spočívá bez-způsobný Bůh (der weislose Gott) mystiky.“¹⁵⁴

Uvažujeme-li o vztahu mystiky a společenství na pozadí teologie Dorothee Sölle, těžko si nepovšimnout, že pro ni obě patří nerozlučně spolu. O Sölle se jistě dá také uvažovat jako o individualistce, ve smyslu jejího podezřívavého postoje vůči ideologiím, které potírají hodnotu jedince a využívají nepozorností mas. Nemůžeme však pominout ani její neustálou snahu vycházet zpoza své teologie do co nejširšího světa, teologicky promýšlet problémy tak, aby nikdo nebyl zapomenut. Společenství je pro Sölle významné, protože právě na jeho ploše se může odehrávat změna. Navzdory autorčíným různým kritickým poznámkám na vrub institucionalizovaného křesťanství Sölle luterské teoložce Bärbel Wartenberg-Potter na otázku, jestli má přijmout úřad biskupky, odpovídá: „Ano, samozřejmě, že máš.“¹⁵⁵

4.5. Radost

Posledním místem mystické zkušenosti, které Sölle uvádí v knize *Mystika a vzdor* je radost. Zde je důležité pochopit mystický vztah k času. „Mystické

¹⁵³ SÖLLE, *Mystika a vzdor.*, 221

¹⁵⁴ Ibid. 229

¹⁵⁵ SÖLLE, *Mystika smrti*, 139

chápaní času jako přítomnosti spočívá právě ve zdůrazňování onoho nyní a teď, v němž Bůh nechce nic jiného než čistou pozornost obrácenou k onomu Teď.¹⁵⁶ Radost, je pak uměním tento čas využívat. Čas, jak jej běžně vnímáme, je podle Sölle málo kdy soustředěný na opravdu přítomnou chvíli. Často je člověk spíše zmítán mezi vzpomínkami minulosti a obavami budoucnosti. Při tom ono Teď může člověku otevírat bránu k mystickému zakoušení.

„Jiným názvem pro tento nový vztah k času, v němž se bez přípravy vydáváme přítomnosti a tak se teprve stáváme schopnými bezpředmětné radosti, je buddhistický pojem ‚pozornost‘.¹⁵⁷ Jakkoli zde Sölle pracuje hlavně s autory východních náboženství, primárně se zenovým mistrem Thich Nhat Hanhem, můžeme analogicky k východní mystice rozpoznávat i autory, kteří jsou nám geograficky a kulturně blíže. Míním C. S. Lewise, kterému Sölle v *Mystice a vzdoru* věnuje samostatnou podkapitulu¹⁵⁸ a k jehož slavné větě: „Jsem to, co dělám“¹⁵⁹ se opakovaně v knize hlásí. Na tomto výroku Sölle sleduje podobnost s buddhistickým pojmem pozornosti. Uvědomováním si přítomného okamžiku a toho, co v něm dělám, vede člověka k obrácení se do svého nitra, kde v radosti nalézá Boha.

„...nikdy mi nepřišlo na mysl, že bych ji¹⁶⁰ mohla vztáhnout i na mytí nádobí. Spočívá to v tom, že jsem nežila v buddhistickém klášteře, ale v rodině s dětmi?! Ovládlo mne falešné přeceňování duchovna oproti všednosti a také, jak to dnes vidím, nepozornost vůči životu v Nyní. Právě tomu nás může naučit východní meditační praxe, meditativní pozornost vůči každému triviálnímu úkonu¹⁶¹. Umožňuje nám žít v každém okamžiku, nejen v několika málo chvílích. ‚Zázrak není chodit po vodě, ale chodit po zemi‘¹⁶² Čas je nyní, místo je zde, čas života je dnes.“¹⁶³

¹⁵⁶ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 229

¹⁵⁷ Ibid., 244

¹⁵⁸ Kap. 1.4 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 44-50

¹⁵⁹ Je příznačné, že se tato věta objevuje v Lewisově knize, která se jmenuje *Zaskočen radostí*.

¹⁶⁰ Myšleno větu „Jsem to, co dělám“.

¹⁶¹ Což úkon detrivializuje!

¹⁶² Thich Nhat Hanh, *The Miracle of Mindfulness. A Manual on Meditation*, Rider, London 1992 (první vydání r. 1975), s.12 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 246

¹⁶³ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 246

Mnohá náboženství znají nejpestřejší formy, jak se mystická radost může projevovat. Sölle zde uvádí například tanec. Opět tu vidíme kontrast k ortodoxním podobám náboženství.

„Mezi mnoha různými námitkami, které ortodoxní hierarchie uplatňovala proti mystické zkušenosti a způsobu života, byl za zvláště podezřelý považován tanec. Ve vnějších pozorovateli, například (mužských) autorech životopisů mysticky nadaných žen, vyvolávala duchovní svoboda jeptišek a bekyní, upadnuvších do extáze, zděšení, někdy i odpor. Tělesné projevy radosti – hlasitý smích, tleskání, smělé skoky a tanec – jim byly cizí. Ze stavu nadšení, v němž se ženy „smály a stávaly se šťastnými z božské lásky, že skutečně působily, jako by přišly o rozum, a skákaly a zpívaly,“ měli strach.“¹⁶⁴

I zde si můžeme připomenout ranou knihu Dorothee Sölle, *Fantazie a poslušnost*. Není právě v Ježíšově štěstí, jak ho Sölle deklaruje, obsaženo spousta vnímavosti pro to, co se děje právě tady a teď? Nezpůsobuje jeho štěstí právě i pozornost pro situace, v nichž se ocitá?

4.6. Smrt

Knihy *Mystika smrti* je nedopsaným dovětkem za mystickým bádáním Dorothee Sölle. Autorka zemřela dřív, než měla kniha získat svůj konečný tvar. A tak je spíše než tečkou pomyslnými třemi tečkami za teologickým dílem.

V duchu znovunalezení mystické spirituality v životě člověka 20. a 21. století končí Sölle podobně jako začala – u smrti. Myslím, že vzhledem k její snaze přiblížit zkušenost Boha dnešnímu člověku je tento poslední důraz velmi důležitý. K zakoušení světa patří i zakoušení jeho konečnosti, a to nejen v biologickém smyslu. Spolu s Buberem zdůrazňuje Sölle lidskou vztahovost, dynamiku života, který se obrací k „Ty“, které hledá svůj protějšek. Smrt druhého zakoušíme tedy vždy jako první¹⁶⁵. Opět je tu důraz na to, že člověk

¹⁶⁴ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 253

¹⁶⁵ SÖLLE, *Mystika smrti*, 53

není pouhé individuum sobecky vztažené k osamělému Bohu, ale důstojná a svobodná bytost sdílející mnohost a pestrost stvoření s ostatními tvory.

V kontrastu s teologií, která si váží stvoření a je otevřená jeho plnosti a rozmanitosti, Sölle ostře kritizuje soudobou konzumní kulturu, která se tváří, jako by smrti nebylo. Neustálý důraz na prodlužování věku, odbourávání známek stáří nebo ideologie věčného růstu jsou pro autorku známkami odosobněného světa, kde lidé nezakoušejí plnost reálného bytí, ale oddanost modlám zábavního kapitalismu. Jistě tu stojí za povšimnutí odkaz ke švýcarskému sociologovi Jeanu Zieglerovi, který říká: „Překonání konzumní společnosti povede přes opětovné uvědomování si smrti.“¹⁶⁶

Hlavní myšlenkou *Mystiky smrti* je to, že smrt není pouhé konečno, ale také je novým počátkem, v němž mysticky vstupujeme do širší roviny existence, kdy se oprošťujeme od svého individuálního Já, a rozplýváme se v Božím celku. Nemluví zde pouze o individuálním konci života, ale také o mystické smrti ega, která vyjadřuje, že celek je nám cennější než účelné a zjištěné záměry. Tato mystika hovoří o smrti moci, která umožňuje život těm, kdo jsou bezmocní.

Ve výměru biologického času je ale pro ni smrt místem, kde se sjednocujeme s Bohem definitivně a kdy i naše osobnost naprosto zaniká. Jakoby Eckhartovo „bez proč“ dováděla do nejradikálnějších důsledků. Tímto vzdoruje „historii zneužívání víry ve věčnost“¹⁶⁷ a romantické představě o „opětovném shledání se zesnulými“¹⁶⁸.

¹⁶⁶ SÖLLE, *Mystika smrti*, 70

¹⁶⁷ Ibid., 131

¹⁶⁸ Ibid., 51

5. Vzдор

Emmanuel Lévinas jednou řekl, že „Etika není důsledkem nazírání Boha, ona sama je nazíráním Boha.“¹⁶⁹ Hned vzápětí Sölle tento výrok parafrázuje pro to, aby vysvětlila, jak se to má s mystikou a vzdorem. „Tuto větu chápu tak, že vzdor není důsledkem mystiky, ale mystikou samotnou.“¹⁷⁰ Sölle pokračuje: „Její představu Boha tedy lze nazvat „voluntaristickou“, což znamená, že Bůh nežije strnule a nespočívá sebeuspokojen ve svém bytí, ale že konat jeho vůli, budovat jeho království je – nakolik o Něm můžeme něco vědět – samotnou jeho podstatou.“¹⁷¹

Třetí část *Mystiky a vzdoru* je věnována druhému pojmu této dvojice. Po té co jsme prošli základními specifiky Sölle mystiky a přiblížili si místa mystické zkušenosti, musíme pojednat o něčem, co již čtenář mohl pozorovat mezi řádky v předchozích krocích, o vzdoru. Zasazovat jej při tom až na poslední místo podle výše citované parafráze Lévinase je trochu neohrabané. Vzдор, ve smyslu společenské a politické angažovanosti, je pro Sölle celoživotním tématem a i k mystice přichází z těchto pozic.

Proč je vzdor důležitý ukazuje Sölle na zajímavé interpretaci novozákonního příběhu o Marii a Martě (Lk 10, 38-42) z pera Mistra Eckharta. Na Marii a Martě jsou dobře vidět dvě tradiční mystické cesty, *via activa* (Marta) a *via contemplativa* (Marie). První, jak název napovídá, je cesta činu, druhá je cesta kontempace, rozjímání. V historii byla druhá cesta často považována za hodnotnější a i tradiční exegeze Marii vykreslují jako tu, která lépe pochopila, co se po ní v dané situaci chce.

Mistr Eckhart však zkouší interpretovat příběh z jiného úhlu. „Eckhart staví dosud nezralou Marii na začátek duchovního života, zatímco její sestra Marta je

¹⁶⁹ Lévinas, Emmanuel, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main 1992, s. 29 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 273

¹⁷⁰ SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 273

¹⁷¹ Ibid.

mnohem dále. „Marta se bála, že její sestra uvízne v blaženém pocitu a sladkosti.“¹⁷² Sám Eckhart říká: „Proto k ní Kristus promluvil a mínil: „Buď klidná, Marto, (také) ona si zvolila tu nejlepší část. To (míněna Mariina nečinnost) se u ní vytratí (...) bude stejně blažená jako ty!“¹⁷³

Smyslem takového výkladu není ani tak vyvýšit dějinami odstrčenou Martu nad Marií, ale ukázat, že oba dva přístupy jsou důležité. Cestě kontempace, Sölle to dobře ví, se na cestě za angažovanou mystikou nedá vyhnout. Chceme-li jednat, a mají-li v tom být mystické motivy, je třeba je důkladně přezkoumávat, jaké jsou a k čemu vedou¹⁷⁴. K mystice patří vedle akce také ztišení a meditace, které vedou ke kontemplaci.

Na dalších stranách *Mystiky a vzdoru* Sölle ukazuje, jakými všemi způsoby se dá vzdorovat, jak mnohobarevně může vzdor vypadat. Vzdor na sebe konkrétní podoby jako jsou dobrovolná chudoba¹⁷⁵, občanská neposlušnost¹⁷⁶ či pasivní resistance¹⁷⁷. Každá jednotlivá podoba by si zasluhovala samostatnou podkapitolku, kterou rozsah práce neumožňuje.

V předešlých kapitolách jsem se snažil přiblížit vzdorovitou mystiku Dorothee Sölle. Musel jsem to udělat pro to, abych dal podklady k vlastnímu tématu práce – výhodám a nevýhodám demokratizace mystiky. Sumář těchto výhod a nevýhod uzavírá celou práci v následující kapitole.

¹⁷² SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 274-275

¹⁷³ Quint, J. (ed), *Meister Eckhart*, Stuttgart 1969 (1. vydání 1936), s. 286 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 275

¹⁷⁴ Tématu falešné mystiky se Sölle věnuje v první polovině *Mystiky a vzdoru*. Viz kap. 3.3 v SÖLLE, *Mystika a vzdor*, 85-88

¹⁷⁵ Kdy Sölle bude pojednávat např. o katoličce Dorothy Day či o sv. Františkovi z Assisi.

¹⁷⁶ Zde např. Henry D. Thoreau.

¹⁷⁷ Ghándí, Martin Luther King.

6. Výhody a meze demokratizace mystiky

Dostáváme se k úplnému závěru práce a tedy k resumé, které se pokusí zodpovědět otázku, jaké jsou výhody programu demokratizace mystiky a co tvoří jeho meze. Doposud jsem se touto otázkou v práci explicitně nezabýval. Důvodem je to, že bylo potřeba představit vývoj teologie Dorothee Sölle a poukázat na ta místa, která zakládají pochopení jak pojmu demokratizace tak pojmu mystika. Jakkoli jsem musel při zpracovávání tohoto velkého tematického sousta učinit na mnoha místech nutné zkratky, mám za to, že jsem to podstatné z tématu představil.

Nemohu zakrývat, že k Dorothee Sölle a její teologii mám velmi blízký a vřelý vztah. Proto, mám-li bilancovat nad plusy mínusy demokratizace mystiky, převažují se mé váhy na stranu misky s klady. Pro pomyslné mínusy jsem spíše musel zajít do sekundární literatury, kdy mi argumentativně nejzajímavější přišly podněty k diskuzi v práci Jana Zámečnicka *Literatura jako realizace a model*¹⁷⁸. Jedná se však o výtky, které postihují různé problémy teologie Dorothee Sölle, nikoli však výtky směřující přímo k programu demokratizace mystiky. Jakkoli např. ve sborníku *The Theology of Dorothee Sölle*¹⁷⁹ autorky příspěvků s touto kolokací pracují, nikdy ne v kritickém duchu. Spíše v demokratizaci mystiky vidí logické vyústění pokusu Dorothee Sölle o znovuoobjevení mystických prvků náboženských tradic pro člověka dneška. Se systematickou kritikou demokratizace mystiky jsem se v sekundární literatuře nesešel, proto následující body jsou spíše výsledkem mého vlastního zápasu o pochopení věci. Jelikož výhod zde spatřuji více než mezí, rád bych jimi začal.

¹⁷⁸ Viz ZÁMEČNÍK, *Literatura jako realizace a model*

¹⁷⁹ Viz PINNOCK, *The Theology of Dorothee Soelle*

6.1. Výhody

V průběhu této práce jsem se snažil pojem demokratizace vyložit dvěma směry. Jednou v kontextu, který odkazuje k Sölle jakožto politické teoložce, kdy demokratizaci rozumím jako výzvě promýšlet teologická témata v souvislosti se společenskými tématy, což by mělo člověka vést k angažovanému postoji vůči světu. Druhý, jak mu Sölle sama rozumí, tzn. jako procesu, který má mystiku přiblížit a zpřístupnit všem. Vysvětlení prvního významu jsem pokládal za důležité pro vysvětlení druhého, chtěl jsem nastínit celý vývoj problematiky od začátku autorčina působení až do jejího konce.

Čeho si na Sölle nejvíce cením, je to, že netrivializuje životní zkušenost a nedělá to ani ve smyslu profánním, ani ve smyslu sakrálním. Životní zkušenost tváří v tvář dnešnímu světu nemůžeme trivializovat, když vidíme např. dopady patriarchální konzumistické společnosti jak na rovině sociálních struktur, tak na rovině např. ekologické. Stejně tak ale nemůžeme trivializovat lidskou náboženskou zkušenost, která, čelící sekularismu dnešního západního světa, bývá co do významu devalvována. Neznám teoložku či teologa z křesťanských řad, která by přinášela tak zajímavou syntézu mezi občanským aktivismem a duchovní zkušeností. Takové spojení mi přijde teologicky velmi blízké dvojímu přikázání lásky, které je pro křesťanství konstitutivní.

Sölle v konceptu demokratizace mystiky propojuje vertikální rozměr víry s horizontálním. To se v praktickém duchovním životě propojuje ve *vita activa* a *vita contemplativa*, cestě akce a cestě kontempace. Analýzou společenských struktur vyvádí člověka „prvního světa“ z domnělého pohodlí, poukazuje na stále ještě aktuální problémy, který svět tíží. Tuto vnější analýzu při tom doplňuje vnitřním korelátém, který nachází v mystice. Tématu mystiky se dle mého soudu věnuje pečlivě a obsírně. Sölle se daří velmi dobře poukazovat na „angažovaný rozměr“ mystiky a vycházet z ní pro trefnou kritiku náboženství v autoritativních podobách. Mystika, rovina hluboké náboženské zkušenosti, má

pro Sölle léčící a osvobozující potenciál. Je zároveň demokratická, přístupná každému člověku, s čímž nutně souvisí i téma emancipace, která je rovněž takto dostupná všem. Demokratizací mystiky Sölle očišťuje mystiku z dávného nařčení, že je pouze záležitostí pro vybrané, privilegované jedince.

Sölle pojednává o mystice a jejím angažovaném potenciálu velmi srozumitelným jazykem. Píše spíše esejisticky než akademicky, což je patrné i z objemu poznámkových aparátů jejich knih, kdy poznámek je většinou mnohem méně než tvoří celkový počet stran dané knihy. Přitom se nedá říct, že by celkově uvolněnější styl pojednání devalvoval kvalitu pojednáváného. Její knihy jsou velmi inspirativní a vždy nabízí jasné odkazy ke zdrojům, z nichž autorka čerpá. Pečlivý čtenář tohoto může velmi dobře využít k prohlubování vlastního myšlení v tématu.

Pro přiblížení mystiky dnešnímu člověku Sölle používá velmi širokou škálu ukázek, jak je patrné v *Mystice a vzdoru*. Čtenář by mohl nabýt dojmu, že Sölle přistupuje k tématu s intencí synkreze, že výsledkem má být „od všeho trochu“ pro postmoderního člověka. Při pozorném čtení si však můžeme všimnout, že v každé pojednáváné ukázce Sölle vystupuje s poměrně vysokým intelektuálním nárokem, jakkoli vyjádřeným příznivým jazykem. Bedlivý čtenář musí jednotlivá témata často opakovaně zpracovávat. Více tedy rozpětí příkladů, které nám Sölle otevírá, vnímám ne jako postmoderní mix pro jakousi novou spiritualitu, ale spíše jako ohledávání kořenů náboženské zkušenosti, ve kterých se člověk může rozpoznávat. Tradice je pro Sölle paradoxně mnohem důležitější, než by se zdálo, za předpokladu, že se vrátíme k tomu, co je v ní ještě pořád živé a co má stále potenciál v tomto světě. Mystika tohle pro Sölle skýtá, je druhou naivitou po pochybnosti nad tím, co je v tradici zkamenělé. Jakkoliv je Sölle otevřena mnohými směry, přesto můžeme vnímat její protestantskou domovinu, ukryté právě v pojmové dvojici demokratizace mystiky. Cožpak právě reformační tradice nevznesla nárok na bezprostřední zakoušení Boha?

6.2. Meze

V průběhu zpracovávání tohoto textu jsem se v rozhovorech s přáteli setkával často s otázkou, zdali demokratizace něčeho - a nemusí to být nutně mystika - nevede vždy k devalvací toho, co je demokratizováno. Pod pojmem demokratizace se lidem často vybaví postup, kdy se něco specifického převádí čím dál více na kolektivní úroveň a tím se to, v rámci přístupnosti všem, zjednodušuje a pozbývá na kvalitě. Jistě lze takové nebezpečí vnímat i u demokratizace mystiky Dorothee Sölle.

Ve snaze o mystiku dostupnou nám všem Sölle nutně odsouvá „aristokratický“ moment mystiky (byť je trochu paradoxní, že se Sölle, aby ilustrovala svoje teze, takřka výhradně obrací k slavným velkým mystikům minulosti – nezřídka „náboženským profesionálům“.) Toto oslabení „aristokratického“ prvku mystiky je důležité pro to, aby přiblížila mystiku i teologicky nevzdělanému člověku. Ovšem, co může ve velkoleposti mystických příběhů jednoduše zapadnout je to, že mystické prožívání sebou v některých fázích přináší i velmi těžké existenční a existenciální momenty. Těm se Sölle nevyhýbá, naopak takřka všechny autorčiny knihy se odkazují i k mystikům s velmi dramatickým osudem. Sölle věnuje nemálo prostoru popisu *via negativa*, „temné noci Duše“ nebo příběhům lidí jako byla Edit Stein nebo Ingeborg Bachmann. Samotné téma smrti máme, ač v nedokončené podobě, načrtnuto v knize *Mystika smrti*. Přesto poněkud popularizační ráz díla Dorothee Sölle může čtenáře ukolébávat k jistému zjednodušování tématu. Mez tak představuje nakonec nárok na pozorného recipienta, který musí při rozkrývání toho, co je mystická zkušenost, podniknout stejně důkladné kroky, jaké podniká Sölle.

Dále, z několika námitek, na které odkazuje Zámečník¹⁸⁰, si myslím, že nejprovokativnější je tato:

¹⁸⁰ ZÁMEČNÍK, *Literatura jako realizace a model*, 47-50

„Za správný postřeh ovšem považuji spíše Hübnerovu tezi¹⁸¹, že Sölleová činí z protestantské teologie svým paušalizováním karikaturu. Častým pracovním postupem této autorky je totiž zcela obecná generalizace a „zesílení“ teologumen s nimiž nesouhlasí, po čemž následuje stejně silná a ostře vyhraněná osobní pozice.“¹⁸²

Neřeknu nic nového, když označím Dorothee Sölle za provokativní teoložku. Jak v jejích knihách, tak i na několika místech této práce, si můžeme povšimnout, jak Sölle často ostře kritizuje jisté náboženské poměry – příkladem je třeba 4. kapitola této práce věnovaná místům mystické zkušenosti. Ačkoliv se výše citovaná Hübnerova námitka vztahuje k postojům Sölle vůči protestantské teologii, může být do jisté míry zobecněna. Jak je patrné, předmětem kritiky u naší teoložky není jenom protestantská teologie, ale i autoritativní podoby náboženství, patriarchát, kapitalismus...

Teoložčin prorocký¹⁸³ zápal pro demokratizaci mystiky tak sebou nutně nese i jistá zjednodušení. Často se například zdá, že Sölle vidí svého čtenáře spíše z řad kriticky naladěných věřících, kteří jsou znepokojeni stavem církevních institucí. Pro takového věřícího je např. kritika církevních poměrů důležitá a především zpráva, že lze žít duchovně i za hranicemi církve. Omezující to však může být pro člověka, který se, třeba i problematicky, cítí s určitou formou konzervativního náboženství svázán. Také jistá nekompromisnost s jakou je celá mystická reinterpretace křesťanství předkládána, může tradičněji cítícího křesťana poněkud vyděsit. Až nápadná je v souvislosti s celým tématem absence postavy Krista, jemuž se Sölle věnovala v ranějších údobích svého díla poměrně hojně. Přitom by bylo možno i christologii pojmout v duchu demokratizované mystiky – např. pojednat ideu kosmického Krista, která se u řady mystiků nalézala a kterou se zabývá i jeden z inspirátorů jejího konceptu, Matthew Fox.

¹⁸¹ HÜBNER, Martin. *Politische Theologie und existentielle Interpretation : zur Auseinandersetzung DOROTHEE SÖLLEs mit RUDOLF BULTMANN*. Witten. Luther. 1973 v ZÁMEČNÍK, *Literatura jako realizace a model*, 48

¹⁸² ZÁMEČNÍK, *Literatura jako realizace a model*, 48

¹⁸³ Např. Jürgen Moltmann o Sölle řekl, že „byla nejlepším prorockým hlasem poválečného Německa“ viz zadní stranu přebalu knihy PINNOCK, *The theology of Dorothee Soelle*

Nicméně jakkoli jsou Sölle právem vytykána některá zjednodušení, je jisté, že svou teologií a navrácením tématu mystiky do běžné křesťanské řeči se stala velmi oblíbenou, především ale inspirovala řadu lidí k opětovnému zájmu o náboženskou oblast. Jak dokládá autorčin manžel Fulbert Steffensky v předmluvě ke knize *Mystika smrti*: „K publikaci textu nás přiměla ještě jedna skutečnost. Po smrti Dorothee Sölle jsme dostávali stovky dopisů, v nichž psali lidé, kteří jejím prostřednictvím vstoupili do církve, kteří díky ní v církvi zůstali, kteří studovali teologii, kteří našli odvahu k farářskému povolání.“¹⁸⁴

6.3. Slovo závěrem

Teologie Dorothee Sölle není zdaleka jednoduchým a přehledným celkem. Sám při těchto posledních řádcích mám dojem, jako bych se v tomto velkém labyrintu orientoval stále spíše hmatem intuice. Přesto musím napsat, že jsem uchvácen, jakým způsobem Sölle snoubí „nebe a zemi“, nebo možná přesněji řečeno, jak mísí „vnější“ a „vnitřní“ dimenze skutečnosti. Její teologické dílo mi především dodává na odvaze, činí mě bdělým a učí mě čelit výzvám světa a při tom nezapomínat na hlubiny, z nichž se rodí.

A ačkoli jsem tuto práci psal s mnoha proč, jsem Sölle vděčný, že poukazuje ke Skutečnosti, která je dokonale bez proč.

¹⁸⁴ SÖLLE, *Mystika smrti*, 13-14

Seznam literatury

- BENTLEY, James. *Between Marx and Christ: the dialogue in German-speaking Europe, 1870-1970*. I. Title. London: NLB, 1982. ISBN 0860917487.
- COBB, John B. *Process theology as political theology*. 1. Philadelphia: Westminster Press, c1982. ISBN 0664244173.
- CHOPP, Rebecca S. *The praxis of suffering: an interpretation of liberation and political theologies*. 1. Maryknoll, NY: Orbis Books, c1986. ISBN 0883442566.
- GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Překlad Pavel Větrovec, David Sanetník. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, 644 s. Studium (Karmelitánské nakladatelství), sv. 6. ISBN 978-80-7195-177-3.
- NOBLE, Ivana. *Po Božích stopách: teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, 327 s. *Moderní česká teologie*. ISBN 80-732-5053-5.
- OPOČENSKÁ, Jana. *Zpovzdáli se dívaly také ženy: výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995. ISBN 8070179120.
- ORT, Jakub. *Vztah emancipace a vykoupení v politické teologii J. B. Metz* [rukopis]: diplomová práce; vedoucí práce: doc. ThDr. Petr Macek. -- Praha, 2014. -- 127 s.
- PETERSON, Daniel J. *Resurrecting the death of God: the origins, influence, and return of radical theology*. 1. New York: State University of New York Press, 2015. ISBN 1438450451.
- PINNOCK, Sarah Katherine. *The theology of Dorothee Soelle*. 1. Harrisburg, PA: Trinity Press International, c2003, xi, 260 p. ISBN 0-334-02476-5.
- ROBINSON, James M. *Religion and the humanizing of man: plenary addresses*. 2d rev. ed. Waterloo, Ont.: Council on the Study of Religion, 1973. ISBN 0000.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Women and redemption: a theological history*. 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press, c2012. ISBN 0800698169.

SOELLE, Dorothee. Christ the representative: an essay in theology after the 'Death of God,. 1. London: S.C.M. Press, 1967, 154 p.

SOELLE, Dorothee. *Suffering*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. ISBN 0800618130.

SOELLE, Dorothee. The truth is concrete. London: Burns & Oates, 1969. ISBN 0223300500.

SOELLE, Dorothee. The window of vulnerability: a political spirituality. First English-language edition, Minneapolis: Fortress Press, 1990. ISBN 0800624327.

SOELLE, Dorothee. a Shirley A. CLOYES. *To work and to love: a theology of creation*. Philadelphia: Fortress Press, c1984. ISBN 0800617827.

SÖLLE, Dorothee a Jan ZÁMEČNÍK. Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice. Praha: Kalich, 2008, 134 s. Kairos (Kalich), sv. 4. ISBN 978-80-7017-089-2.

SÖLLE, Dorothee. Mystika a vzdor: „Ty tichý křiku“. Překlad Ruth J Weiniger. Praha: Marie Noe, One Woman Press, 2015, 438 stran. ISBN 9788086356549.

SÖLLE, Dorothee. Mystika smrti. Překlad Ruth J Weiniger. Praha: Trigon, 2016. 176 stran. ISBN 978-80-87908-14-3.

SÖLLE, Dorothee. Předmluva. OPOČENSKÁ, Jana. Zpovzdálí se dívaly také ženy: výzva feministické teologie. Praha: Kalich, 1995, s. 5-6. ISBN 8070179120.

ZÁMEČNÍK, Jan. Literatura jako realizace a model - Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha [rukopis]: dizertační práce; vedoucí práce: doc. ThDr. Jindřich Halama. – Praha, 2007. – 176 s.