

Caritas e|veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

**Nejsvětější Trojice jako nejhlubší odůvodnění křesťanského
povolání sloužit čili „být pro druhého“**

Peter Hermanovský, Kateřina Brichcínová

Utrpení jako cesta k poznání Boha: K interpretaci knihy Jób

Adam Mackerle

**Pohled do dějin české armádní duchovní služby
– nedávná minulost a situace kolem roku 1900**

Tomáš Veber

Caritas e veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

OBSAH

rozhovor	6–10
články	12–17
studie	19–45
zprávy	47–50
recenze	52–56

Vážení čtenáři Caritas et Veritas,

právě jste „rozklikli“ první letošní číslo časopisu Caritas et Veritas. Bohužel série technických a administrativních komplikací způsobila, že je letošní první číslo hotové až nyní. Za to se vám jménem celé redakce velice omlouvám.

Tématem čísla je kaplanství. Tradičně je termínem kaplan označován duchovní, který nepůsobí v obecné farní správě, resp. není kazatelem ve sboru, nýbrž pracuje s určitou specifickou cílovou skupinou: v nemocnici s nemocnými, v armádě s vojáky, ve vězení s vězni – abychom zmínili alespoň u nás dosud nejrozšířenější formy kaplanské služby, které upravují dohody mezi Českou biskupskou konferencí, Ekumenickou radou církví a zpravidla i příslušnými ministerstvy. Vedle těchto oblastí však u nás duchovní spolupracují například také s Hasičským záchranným sborem ČR nebo Policií ČR v rámci tzv. posttraumatické intervenční péče, resp. psychosociální krizové pomoci a spolupráce. I tento druh pastorační práce jsme po dohodě v redakci k tématu kaplanství přiřadili.

Kaplanství vidíme jako specifickou pomáhající profesi, která sice může – a měla by – mít mnoho společného s psychologii, sociální prací nebo zdravotní péčí, ale zároveň přináší svůj vlastní, nenahraditelný příspěvek a pohled na pomoc lidem v rozmanitých životních situacích, jež nebývají nejjednodušší. Proto jde o téma, které je blízké i zaměření našeho časopisu.

V tomto čísle proto najdete rozhovor s Mons. Tomášem Holubem, Th.D., který byl vlastně nejen prvním novodobým českým vojenským kaplanem, ale asi vůbec prvním duchovním na kaplanské pozici po roce 1989. Článek, jehož autorem je Andreas Müller-Cyran z Mnichova, se pak věnuje tzv. tísňové pastorači – tak by totiž bylo možné charakterizovat přístup vlastní duchovním, kterým se podílejí na posttraumatické intervenční péči, resp. psychosociální krizové pomoci a spolupráci. V prvním odborném článku se doktorandí TF JU Peter Hermanovský a Kateřina Brichcínová zabývají tím, jak jádro křesťanské víry, totiž víra v Trojjediného Boha, úzce souvisí s povoláním křesťana, „žít a být“ pro druhé. Jde vlastně o teologické vymezení základů samotné kaplanské služby. Druhý odborný článek od Adama Mackerleho reflektuje biblickou knihu Job a její výklady. Jako takový by měl posloužit především nemocničním kaplanům, duchovním spolupracujícím s hospici a vůbec všem, kteří jsou konfrontováni s lidským utrpením, při interpretaci zkušenosti utrpení za pomoci Bible a té z jejich knih, která se utrpení věnuje především. Třetí odborný článek, z pera Tomáše Vebra, pak reflektuje historii vojenského kaplanství u nás, konkrétně v období těsně před I. světovou válkou. Číslo uzavírají zprávy o odborných symposiích a aktivitách studentů TF JU a recenze vydaných publikací.

Za povšimnutí stojí, že kromě našeho nesmělého pokusu, jež činíme tímto číslem Caritas et Veritas, není tématu kaplanství zatím věnováno příliš mnoho pozornosti ani ze strany české teologie, ani jiných humanitních a sociálních věd. Přitom jde o oblast, kde se církve diakonicky angažují v tom, co je jim vlastní; jde o oblast, kde je pastorace skutečnou pomocí druhým – a to bez ohledu na jejich víru či morální a názorové postoje. Zatímco si teoreticky lze představit, že organizace typu Charity nebo Diakonie by nemusely existovat, protože jejich sociální a zdravotní práci by mohly převzít organizace jiné, u kaplanské služby tomu tak není. Samozřejmě zde nechci plédovat za zánik organizací, jako jsou Charita nebo Diakonie, jen bych chtěl spolu s autory tohoto čísla a celou naší redakcí poukázat na význam a důležitost, jakou kaplanská služba má. Koneckonců, právě proto jí chceme toto číslo Caritas et Veritas věnovat.

Témata dalších čísel

Pro další čísla CetV byla stanovena následující témata, ke kterým redakce uvítá příspěvky jak v podobě popularizačních článků, tak i odborných studií. O zařazení popularizačního článku rozhoduje redakce, odborná studie podléhá dvojí anonymní recenzi.

- | | |
|---------------|---|
| 2/2012 | Etická výchova v ČR |
| 1/2013 | Cyrlometodějský odkaz – aktualizace jeho inspirace pro kulturní diakonii.
Uzávěrka: 28. 2. 2013 |
| 2/2012 | Pastorace „bohatých a mocných“.
Uzávěrka: 31. 8. 2013 |
| 1/2014 | Sociální práce jako lidskoprávní profese...?
Uzávěrka: 28. 2. 2014 |
| 2/2014 | Hodnoty ve výchově
Uzávěrka: 31. 8. 2014 |



Mons. ThLic. Tomáš Holub, *Th.D.*

Duchovní služba v armádě

Rozhovor s Mons. ThLic. Tomášem Holubem, Th.D.

„Radosti a starosti vojáka jsou radosti a starosti vojenského kaplana.“ Tak zní motto Duchovní služby Armády České republiky, která byla založena v roce 1998. U jejího zrodu stál Mons. ThLic. Tomáš Holub, Th.D., který řadu let působil jako vojenský kaplan a v současnosti vykonává funkci poradce ministra obrany pro duchovní službu. Více se o ní dozvíte přímo od něj, v rozhovoru, který nám laskavě poskytl.

Monsignore, na samý úvod bych se Vás ráda zeptala, jak jste se vlastně ke službě vojenského kaplana dostal? Když jste o ni byl požádán, váhal jste s odpovědí?

Já jsem byl vůbec prvním českým vojenským duchovním po skončení komunistického režimu. Biskupská konference hledala v roce 1996 někoho, kdo by odjel s českými vojáky do Bosny v rámci mise IFOR. Tehdy měl tuto oblast pastore na starost pan biskup Cikrle, který mě proto oslovil. Moje rozhodnutí, jestli nabídku přijmu nebo nepřijmu, nebylo úplně nezávislé, protože mi bylo řečeno, že zde není nikdo jiný, kdo by vojáky doprovázel. To bylo asi hlavním důvodem, proč jsem odpověděl kladně a vydal se do Bosny místo toho, abych jel podle původního plánu studovat do Říma.

Takže jste od začátku počítal s tím, že když nabídku sloužit v armádě přijmete, tak budete muset jet do Bosny a Hercegoviny?

Ta nabídka se netýkala služby v armádě jako takové, ale šlo přímo o doprovázení českých vojáků do Bosny. Teprve když jsem se po osmi měsících vrátil, tak se na úrovni generálního štábu a biskupské konference jednalo o tom, že bych mohl zůstat v armádě jako ten, kdo by připravoval vznik vojenské duchovní služby.

Vznikala služba vojenského kaplanství v Čechách po vzoru jiných států?

Vojenská duchovní služba existuje ve všech demokratických státech Evropy i Severní Ameriky, a nejen v nich. Funguje celosvětově. Nicméně její forma, která byla zavedena v České republice, nemá obdoby a je specifická v tom, že každý z duchovních je společným kandidátem a po svém přijetí zástupcem všech církví, které jsou sdruženy v Ekumenické radě církví a v České biskupské konferenci. To znamená, že to není pouze kandidát, kterého ostatní schvalují či akceptují, ale deklaruje se, že je to společný zástupce. Tento silný ekumenický akcent je v podstatě něčím specifickým.

Daří se ekumenická spolupráce ve vojenské duchovní službě, anebo zde dochází ke střetům? Případně v jakých ohledech?

Já osobně, po dvanácti letech aktivní služby vojenského kaplana a nyní jako poradce ministra obrany, vnímám projekt vojenské duchovní služby jako svědectví o smysluplnosti ekumenismu, protože spolupráce mezi církvemi funguje výborně. Její vysoká kvalita nepochybně souvisí s velkými nároky, kladenými ve výběru na ty, kdo do služby v armádě nastupují. Jednou ze základních podmínek pro přijetí je právě ekumenická otevřenost. Už v přijímacím pohovoru s biskupem jsou na ni všichni adepti dotazováni. Další podmínky jsou zárukou toho, že

v armádě působí v řadách duchovních skutečně vynikající osobnosti. Na základě vlastní zkušenosti mohu říci, že společné intenzivní zážitky jednotlivé duchovní spojují, vytvářejí prostor pro spolupráci a vzájemnou otevřenost dále stimulují. V počátcích vojenské duchovní služby jsme ve snaze o ekumenickou spolupráci do jisté míry řízeně prošli takovými třemi základními úrovněmi: První úroveň byla úrovní vzájemného respektu a úcty vůči druhým. Na druhé úrovni jsme se konfrontovali s reálnými rozdílnostmi, které zúčastněné zraňovaly, ale potom, pod vedením facilitátora, se nám během třídní řízené diskuze podařilo postoupit na třetí úroveň a navzdory vědomí, že mezi námi existují zraňující rozdíly, jsme dospěli k přesvědčení, že chceme hledat společnou cestu. Je to ovšem dlouhý proces a obrovské bohatství, které je třeba pečlivě strážet, aby s příchodem nových kaplanů nezaniklo. Nicméně, když je dobře stráženo, vydává významné pozitivní svědectví navenek.

Ekumenická otevřenost je tedy jedním z důležitých předpokladů pro duchovní službu v české armádě. Je kromě toho nutná ještě nějaká zvláštní formace nebo je požadováno speciální vzdělání?

Když jsem do služby nastupoval já, tak jsem musel absolvovat přípravu jako všichni ostatní vojáci, ale žádné speciální vzdělávání vojenských kaplanů po teologické stránce tenkrát neexistovalo. To se od té doby samozřejmě výrazně změnilo a posunulo vpřed, také zásluhou Teologické fakulty Jihočeské univerzity, která právě zahajuje kurz nazvaný „Identita sloužícího křesťana“.

Co je vlastně základním teologickým východiskem vojenského kaplanství?

Základní východisko je dáno tím, co říká konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes*, že radosti a starosti člověka v dnešním světě jsou radostí a starostí církve. To je věta, která je naším základním mottem, jež nás vede k tomu, abychom společně s vojáky prožívali jejich radosti a starosti a potom je ve víře a v modlitbě předkládali Bohu. Taková je hlavní myšlenka, od níž se služba vojenského kaplana odvíjí. Nejedná se o činnost prvořadě evangelizační, nýbrž o službu doprovázení člověka v jeho radostech a starostech, které kaplan modlitbou „přetavuje“ a nabízí vojákům duchovní blízkost.

Přestože evangelizace nestojí na prvním místě, stává se někdy, že voják nachází příčiněním vojenského kaplana víru v Boha?

Ano, stává se to. Kaplan zpravidla nezačíná mluvit s vojáky o náboženství jako první, ale už jeho přítomnost mezi nimi skýtá příležitost k duchovním rozhovorům, které se vedou a mnohdy nekončí na informativní rovině.

Nabídka duchovní podpory je adresována všem vojákům bez výjimky. Od čeho se tato univerzalita odvozuje? Má nějaké biblické zakotvení?

Ochota pomoci všem má svůj pevný základ ve 25. kapitole Matoušova evangelia. Ježíšova slova „cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili“ vybízají ke službě každému potřebnému.

Setkal jste se někdy i s výslovným odmítnutím pomoci ze strany vojáků?

Já myslím, že každý vojenský kaplan se s ním někdy setkal. Odmítnutí nabízené pomoci bezesporu patří ke svobodě vojáka.

A nebylo to pro Vás demotivující?

Já osobně jsem to prožíval jako zraní své víry. Rozhodující je především to, jestli člověk chápe svoji službu pouze jako zaměstnání, anebo jestli vnímá, že do ní byl povolán Bohem a toto

povolání je součástí jeho identity. Pokud tohle nemá vyjasněné, tak odmítnutí pociťuje skutečně jako existenciální ohrožení. Samozřejmě byly chvíle, kdy jsem tváří v tvář odmítnutí vnitřně zápasil o vlastní identitu.

Povolání vojenského kaplana patří k pomáhajícím profesím, ve kterých je člověk ohrožen syndromem vyhoření... Jakým způsobem se mu může bránit?

Pro vykonávání profese v extrémních podmínkách je důležitá dobrá příprava, a to i příprava psychologická. Bez ní snadno dojde k selhání. Rovněž je důležité dbát na určité zásady, jako například chránit si vlastní soukromí a podobně. Nezanedbatelný je samozřejmě význam osobního duchovního života. Troufám si tvrdit, že bez něj je syndrom vyhoření obrovským rizikem.

Řekl jste, že vojenští kaplani doprovázejí vojáky v jejich radostech a starostech. Mají i oni sami možnost svoje radosti a starosti s někým sdílet?

Vojenská duchovní služba je struktura, v rámci níž je pamatováno i na tuto potřebu. Každý kaplan má svého partnera, kterému se ve vojenském prostředí říká „body“ a který mu stojí coby přítel na blízku. S ním se může sdílet, ale přitom je nutné, aby zachovával zpovědní tajemství. S jeho obsahem zůstává sám a musí to umět unést.

V armádě působí vedle vojenských kaplanů také vojenští psychologové. V čem se jejich role liší a v čem se naopak podobá?

To je poměrně častá otázka. Je třeba říci, že úloha vojenského psychologa zaznamenala určitý vývoj. Dnes jsou vojenští psychologové činní především ve fázi výcviku. Jedná se spíše o instrumentalizovanou pomoc k dosažení cíle než o osobní podporu lidského rozměru života vojáka. Pozice vojenského kaplana a vojenského psychologa se stále více konkretizuje. Jistěže úloha psychologa zahrnuje i lidskou pomoc, a v této oblasti je mnoho styčných bodů. To, co zůstává rozdílné, je právě privilegium zpovědního tajemství v kněžské službě, protože ve službě psychologické povinnost zachovávat tajemství v takové míře neexistuje. Další zásadní rozdíl je ten, že kaplan se nechává vést Bohem a zodpovídá se na prvním místě Jemu, nikoliv svému veliteli. To si myslím, že významně ovlivňuje formu jeho přítomnosti v extrémních situacích.

Dočetla jsem se, že na Hradčanech stojí vojenský kostel, zasvěcený svatému Janu Nepomuckému, a kromě něj existuje v Čechách ještě několik vojenských kaplí (například v Bechyni, ve Vyškově nebo v Žatci). Jsou bohoslužby, které zde probíhají, něčím specifické? A kdo se jich zúčastňuje?

Kostel svatého Jana Nepomuckého na Hradčanech se od zmiňovaných vojenských kaplí výrazně odlišuje svou pozicí, protože kaple jsou součástí vojenských areálů – to znamená, že se nacházejí v zóně, do které nevoják nemá přístup, a slouží přímo přilehlé základně jako takové. To má také vliv na jejich chod. Obvykle jsou tam slaveny pravidelné odpolední bohoslužby, které jsou více či méně, spíše méně, navštěvovány, a konají se tam různé specifické obřady u příležitosti důležitých událostí v životě celé jednotky. Hradčanský kostel je historicky vojenským kostelem, tuto funkci plnil již za první republiky, a je to kostel, který je otevřený veřejnosti. Dá se říci, že je symbolem duchovního rozměru armády. Probíhají zde různé příležitostné bohoslužby, jako například oslavy Dne veteránů. Je to rovněž místo modliteb za zemřelé a padlé vojáky a modliteb za mír na celém světě. Kromě toho je kostel využíván jako každý jiný. Především vojáci a jejich rodiny zde slaví křty, svatby a podobně. Jednou za týden se tady konají modlitby za mír, které duchovní služba věrně drží, třebaže účast není hojná.

Je ještě něco, co zůstalo nevysloveno, na co jsem se Vás nezeptala a co byste našim čtenářům rád sdělil?

Já myslím, že existují dvě roviny, které jsou velmi důležité, když se lidé na pozadí teologie zajímají o duchovní službu v armádě: Jedna rovina je pastorační, kterou jsme se zabývali vlastně v celém rozhovoru, a druhá rovina je etická. Na této druhé rovině jde o vyjasnění si principu menšího zla jako východiska, které ospravedlňuje skutečnost, že armáda je součástí společnosti a nese za ni díl zodpovědnosti. Domnívám se, že je velkým úkolem dnešních teologů tuto etickou rovinu zpracovat, protože moje zkušenost mi říká, že nesnadná otázka volby menšího zla řešená v dramatické situaci války se klade také v mírové situaci, kdy život z víry mnohdy znamená volbu menšího zla a nikoliv jen hledání pozitivního dobra.

O tomto tématu jste také důkladně pojednal v rámci své disertační práce, nazvané „Boj proti terorismu ve světle nauky o takzvané spravedlivé válce“. Čtenářům ji mohu vřele doporučit. Vám, monsignore, moc děkuji za zajímavý rozhovor.

Kateřina Brichcínová

články

**Tísňová pastorec:
pastorec Bílé soboty**

Andreas Müller-Cyran

12–17

Tísňová pastorage: pastorage Bílé soboty

Andreas Müller-Cyran

Úvod

Tísňová pastorage (Notfallseelsorge) je pastorage při náhlé smrti. Vznikla v Německu na začátku devadesátých let dvacátého století. Tehdy začali jednotliví pastorační pracovníci vytvářet na děkanátech nebo okresech struktury, které by umožnily zásahovým jednotkám pro odvrácení nebezpečí (policie, hasiči, lékařská záchranná služba) spolehlivou dosažitelnost církve. Není náhodou, že začátek tísňové pastorage spadá do období hromadného rozšíření mobilních telefonů. Pracovníci skupin nasazení, lékařské záchranné služby a policie chtěli a chtějí vyrozumět pastorační pracovníky, když jde o péči a doprovázení lidí, kteří byli konfrontováni s náhlou smrtí. Tísňová pastorage se neobrací se svou pastorační nabídkou výlučně na příbuzné a blízké (těžce zraněných nebo nemocných lidí), pozůstalé (zemřelých na následky úrazu nebo akutně probíhající nemoci), ale i na ty, kdo přežili (bez zranění nebo jen s lehkým fyzickým zraněním), na ty, kteří někoho pohřešují (jsou-li lidé nezvěstní) nebo na svědky (událostí, při nichž přišli lidé o život), případně na ty, kteří poskytli první pomoc. Pastorage v těchto tísňových situacích je uplatňována co nejdříve, spíše minuty než hodiny po nástupu události.

Také samotní pracovníci zásahových jednotek se mohou stát postiženými: o péči o ně se však nestará tísňová pastorage, ale pastorage pro policii a hasiče. Ti zde nejsou předmětem úvah. Pastorage pro zásahové pracovníky předpokládá totiž znalost způsobu života a zkušeností pracovníků těchto jednotek. Tísňová pastorage naproti tomu pracuje epizodicky. Působí až tehdy, když událost nastala, tedy často teprve tehdy, kdy už lékař (záchranné služby) konstatoval smrt.

Tím se tísňová pastorage liší od toho, co se děje v hospicovém hnutí a v pastorační péči o umírající lidi. Podstatný zájem pastorage o umírajícího člověka spočívá v tom, aby se pokud možno proces umírání utvářel co nejlépe a v každém případě aby mohl být ovlivňován. Tísňová pastorage je konstitutivní pozdě: člověk již zemřel, jeho smrt nastala. Tísňové pastoraci jde spíše o to, aby se zaměřila na účinky náhlé smrti na pozůstalé.

Péče o akutně truchlící lidi není nová. Ve Skutcích apoštolů (9,36-43) je zdokumentován první „zásah“ tísňové pastorage. Po smrti jedné ženy zavolají Petra, který se zdržuje v blízké vesnici. Jsou k němu posláni dva muži, kteří ho prosí: „„Přijď rychle k nám!“ Petr se hned s nimi vydal na cestu.“ (Sk 9,38b-39a). Petr se nechal vyrušit, přehodnotil priority a vyhledal pozůstalé. Pastorage v tísňových situacích používá jednání apoštola jako vzor: Neptá se na důvody té prosby, neptá se, jaký člověk zemřel a zda se „vyplatí“ nechat se vyrušit a jít s nimi. Není zde uvedeno, že by Petr zjišťoval, jestli byla zemřelá pokřtěná nebo biřmovaná, avšak v tísňové situaci smrti vstane a jde.

Tísňová pastorage má dvě podstatné dimenze. 1. struktura: pohled na propojení a průsečíky, které musí být vybudovány a rozvíjeny, aby mohla být tísňová pastorage spolehlivě účinná v příslušné době, a 2. obsahy, pohled na recepci aktuálních poznatků humanistických věd o potřebách akutně psychicky traumatizovaných lidí.

1. Struktura (struktury) tíšňové pastorage: Když někde ve střední Evropě náhle, neočekávaně zemře člověk (a ostatní to vnímají), přicházejí na místo zásahové síly pro zabránění nebezpečí (tj. policie, požárníci a lékařská záchranná služba). Na základě statistik úmrtí se odhaduje, že zhruba 20 – 25 % všech lidí v naší společnosti umírá v současné době náhle a zcela nečekaně mimo oblasti, které společnost pro umírání vyhradila, jako jsou např. nemocnice, hospice, pečovatelská zařízení, domy pro seniory nebo domácí péče. Zásahové jednotky působí zpravidla v rámci struktur na místě. Všímají si pozůstalých a odhadují jejich psychický stav. Na přání pozůstalých si pak z místa zásahu vyžádají pastoračního pracovníka.

Tento průsečík mezi odvrácením nebezpečí a pastorací je velmi žádoucí, protože obě strany náleží k rozdílným myšlenkovým, životním i jazykovým světům. Když vyjíždí vozidlo lékařské záchranné služby „rychle“ k místu nasazení, počítá se ve vteřinách a minutách. Když vyjíždí pastorační pracovník „rychle“ k pozůstalým, mohou uplynout i hodiny. Pravidla „záchrannářské logiky“ jsou jiná než „pastorační logiky“. Pracovník lékařské záchranné služby neobtelefonává všechny farnosti ve spádové oblasti, ale volí předem určené číslo (mobilního) telefonu, na kterém se pastorační pracovník bude hlásit spolehlivě po celých 24 hodin každý den v roce.

Struktury v tíšňové pastoraci jsou založeny na hlavním motivu solidarity: jeden pastorační pracovník je dosažitelný zástupně za všechny pastorační pracovníky děkanátu (okresu). Když obdrží od dispečinku záchranné služby požadavek na pastorační doprovázení, přebere ho zástupně za pastoračního pracovníka, který je kompetentní pro danou oblast, kde došlo k události nebo se vyskytla potřeba pastoračního doprovázení. Zda tuto pastorační službu vykoná sám, nebo se pokusí dostihnout teritoriálně příslušného pastoračního pracovníka, nebo zda se tohoto úkolu ujme nějaký další pastorační pracovník, to záleží na něm, na domluvě v systému a na dostupných zdrojích.

Rozhodující je, aby pokud možno do hodiny byl nějaký pastorační pracovník spolehlivě u postiženého – a aby byl pro tuto službu kompetentní. To se týká obsahové inovace, která je s tíšňovou pastorací spojena.

Až do začátku 90. let dvacátého století se humanistické vědy, zde především klinická psychologie a psychiatrie, zabývaly převážně otázkou, jakým způsobem mohou být lidé, kteří trpěli poruchami v důsledku traumatu, účinně terapeuticky léčeni. Se začátkem tíšňové pastorage a jejím sekulárním pandánem, „krizovou intervencí v záchranné službě“ (KIT), vzniklo nové zadání otázky: Jak mohou být lidé, kteří se nacházeli nebo se aktuálně nacházejí v traumatické expozici (k tomu patří např. i to, že právě viděli, jak nějaký člověk náhle umírá), tak stabilizováni a jak mohou být jejich zdroje posíleny tak, aby se v důsledku nevyvinuly žádné poruchy jako následek traumatu, ale aby tito lidé mohli přiměřeně truchlit. S tímto stanovením otázek se diferencuje psychotraumatologie od „peritraumatologie“. Zájem o to, co se v člověku děje během a krátce po traumatické expozici, vede k novým otázkám, téžistům a metodám bádání. Tíšňová pastorage k tomu poskytl v německy hovořících oblastech podstatný impuls.

Psychotraumatologické znalosti jsou základem odborně zodpovědné akutní péče o postižené. Zodpovědnost (tíšňového) pastoračního jednání na základě humanistických věd je obzvlášť vyžadována tehdy, když je akutně psychicky traumatizovaný člověk na základě své psychické dynamiky jen velmi omezeně schopen explicitně vyjádřit své aktuální prožívání a své potřeby. „Nihil nocere“ – jednáním mu nesmí být způsobeno žádné (další) poškození. Protože se chce církve svou nabídkou tíšňové pastorage uplatnit v celé společnosti a také se zde uplatňuje,

nepostačuje jen vnitrocírkevní legitimnost: diskurs o humanistických vědách jako základu akutní péče musí být interdisciplinárně veden přes rámec církve a teologie.

Až do změny „svátosti umírajících“ na „svátost nemocných“ na druhém vatikánském koncilu bylo „zaopatřování“ pevnou součástí pastorační praxe a identity. I když primárně stojí v centru pozornosti svátosti umírajících příjemce svátosti, tedy umírající člověk, cítili se lidé, kteří se zde stávali pozůstalými, přítomností pastoračního pracovníka zjevně dostatečně oslovování a utěšování. Dnes musíme v širokých oblastech farní pastore konstatovat, že přítomnost v okamžiku smrti již zřejmě zdaleka není součástí pastorační identity. Lékaři záchranné služby a jiné osoby zásahů informují stále znovu o zarážejících případech, kdy na žádost pozůstalých nakonec zastihli telefonicky pastoračního pracovníka a obdrželi pak podivné odpovědi: první zpětná otázka na náboženskou příslušnost pozůstalých je standardní. Při různosti vyznání odmítli pastorační „příslušnost“. Časté odpovědi duchovních se vztahují k tomu, že nemají čas, že časově blízká návštěva pozůstalých dnes „už není obvyklá“, že už je pozdě udílet či přijmout svátost pomazání nemocných. Ne všude je v pastoraaci považováno v případě náhlé smrti za prioritu zahrnout pozůstalé dostačujícím způsobem do pastoračního doprovázení.

To je pochopitelné u četného pracovního vytížení duchovních ve farnosti. Náhlá smrt překříží plány: nejen plány zemřelého a jeho pozůstalých, ale i těch, kdo zasahují – až po (tísňové) pastorační pracovníky.

Tísňová pastore je veřejností silně vnímána v kontextu katastrof a markantních událostí, o kterých intenzivně informují média. Tísňová pastore však více pracuje všedním způsobem: katastrofy, které vzbuzují pozornost a při nichž působí pastorační pracovníci, zaujímají jen okraj jejich činnosti, spíše jsou to nesčetná náhlá úmrtí, která se týkají jen mála lidí a jsou sotva zaregistrována: úmrtí s kardiální příčinou (srdeční infarkty), sebevraždy, nehody, atd. Tyto každodenní události charakterizují vlastní působení tísnové pastore.

Konfrontace s náhlou smrtí: působení na pozůstalé

Změny nastanou bezprostředně s vnímáním události: Postižený člověk má dojem, že vše, co se kolem něho děje, je jako sen, jako film nebo jako děj na jevišti („derealizace“ jako potlačování skutečnosti). Udělá zkušenost, „jako by stál vedle sebe“, jako by sám poslouchal, co říká – ačkoliv on sám je původcem své řeči – kvazi-mluví, jako řízen někým jiným, pozoruje a vidí sám sebe v určitém druhu perspektivy kamery („depersonalizace“ jako potlačování vlastní osoby, zkušenost „sebe sama jako cizí osoby“). K tomu ještě vše neprožívá v kategorii času: pocit času a cit pro plynutí času jsou zrušeny, objektivně měřitelných několik minut se zdá být „věčností“. Pocity se rozštěpí a už nejsou vnímány („emocionální anestézie“). Postižený ví kognitivně, racionálně, co se děje (např. že milovaný člověk zemřel), avšak chybí pocit smutku, který k takovému vědomí patří. Takový člověk vnitřně nic necítí a na otázku, jak se mu daří, nedokáže vlastně odpovědět. Postižené lidi vnímá jejich okolí jako chaotické. Zdá se, jako by neexistovala žádná pravidla, jinak důvěrně známé struktury už nejsou nosné a nejsou už ani k dispozici. Kognitivní schopnosti jsou omezeny, i jednoduché obsahy paměti (např. tísnová telefonní čísla nebo prostorová orientace) jsou těžko vyvolatelné. Tyto změny jsou popisovány v psychotraumatologii jako „disociace“ (rozštěpení mentálních procesů), která je vyvolána vnější událostí extrémního zatížení (např. konfrontací s reálnou možností vlastní smrti, pozorování náhlé smrti jiné osoby). Změny necharakterizují, pokud se vyskytnou v bezprostřední časové souvislosti s událostí, žádný chorobný proces, ale představují normální, přiměřenou reakci normálního a zdravého člověka na nenormální událost. Během několika hodin opět mizí a postižený opět pociťuje pevnost, orientaci a strukturu

v chaotickém prožitku. Toto vnímání je zprostředkováno přítomností jiného člověka, slovní komunikace při tom hraje podřadnou roli.

Jsem – Boží jméno Prvního zákona

Mnoho pastoračních pracovníků udělá v tíšňových situacích tu zkušenost, že při prvním kontaktu s postiženým člověkem, navzdory konvenčním zvyklostem, se zdá být nepřiměřené představovat se svým jménem. Postižený je zcela a úplně pod vlivem náhlé ztráty člověka, který až dosud silně ovlivňoval jeho životní příběh. Jeho kognitivní schopnosti – mezi nimi i schopnost vnímat nějaké jméno – jsou značně redukovány. Pokud vlastní jméno má co do činění s kontextuální identitou, pak se jako první představení osvědčuje formulace: „Já na vás mám teď čas.“

Tato formulace vystihuje potřebu postiženého: Je sice obklopen mnoha lidmi zásahové skupiny, avšak nikdo není kompetentní pro jeho potřeby. Cítí se přehlížen a zmaten ve vnímání okolí, ve kterém mnoho lidí plní svůj úkol, vyplývající z podstaty zásahu, který však postižený neprohlédne nebo nezná. Není schopen, případně je jen velmi málo schopen vyjádřit svou potřebu orientace, vnímání a struktury, sám sebe zažívá jako bezmocného a své okolí jako chaos. Člověk, který se mu představí jako někdo, kdo mu říká, že „má na něho čas“, a tím ho staví do centra své pozornosti, odpovídá v této situaci jeho potřebám.

Vztah k Božímu jménu Prvního zákona (srov. Ex 3, 14) člověka napadne a není to náhodné. Implicitně zní v nepretenciózním a všedním pozdravu a představení sebe: „Mám na vás čas a jsem tu nyní pro vás“, Boží příslib Mojžíšovi a jeho lidu: „Já jsem viděl bídu svého lidu... Znam vaši bolest“ (Ex 3, 7) – a nakonec to změním. V příslibu přítomnosti, která se uskutečňuje v setkání s jinými lidmi, spočívá první krok ke zkušenosti, že v bolesti a smutku nejsou sami a mohou z toho čerpat útěchu.

Současně spočívá v tomto oslovení důležité sebevymezení toho, kdo je dělá: příslibuje svoji průběžnou přítomnost, avšak ne to, že se postará, aby nebyl žádný smutek, že všechno bude takové, jako to bylo před tím. Příklad přítomnosti spíše obsahuje sdílení bezmoci traumatizovaného a truchlícího člověka, ale také těch, kdo by chtěli pomoci a přes veškeré úsilí, techniku a angažovanost nedokáží zabránit smrti.

Jako každé jiné profesi, tak i pro pastoračního pracovníka je těžké postavit se bezmoci smrti. Jakkoli banálně zní toto konstatování, důsledky jsou velmi dramatické: Ani veškerý pokrok (záchrannářské) medicíny nedokázal odstranit smrt. Záchrannářský vrtulník, který přistává na zahradě, nedokáže opět přivést k životu již smrtelně ztuhlé tělíčko dítěte, které zemřelo na syndrom náhlého úmrtí kojenců. Lékař a jeho tým jsou v této situaci konfrontováni s bezmocí, která není výsledkem nějakého osobního selhání nebo nedostatku. Spíše jsou vystaveni funkcionální bezmoci, ze které není úniku: ta může být jen sdílena s truchlícími. Avšak je zde velké pokušení vyhýbat se zkušenosti funkcionální bezmoci a snažit se jí uniknout profesně specifickým akcionismem. Profese lékaře vybízí k tomu, aby truchlícímu člověku podal nějaké sedativum (uklidňující lék), protože výraz jeho truchlení těžko zvládá, anebo chtěl pomocí diagnózy dát smrti jméno, které však nic nevysvětluje. Pastorační pracovník zná pokušení prolomit neschopnost řeči nabídkou nějakého smyslu („Vaše dítě je teď jistě u Boha“), pozvat nebo vyzvat truchlící k modlitbě, ačkoliv by bylo žádoucí vydržet truchlení, které člověka zbaví řeči.

Sebeujištění, které spočívá v příslibu pouhé přítomnosti, chrání před tím, abychom se vyhýbali

bezmoci situace, a vede k zamyšlení nad ústřední ctností tíšňové pastorače, která spočívá méně v děláni a jednání, ale spíše v síle, která vydrží bezmoc a oněmění truchlících. Pastorační pracovník, který sám sebe představí a chápe se jako ten, kdo je zde, vnímá také přítomnost toho, kdo mu v této situaci poskytne oporu, kterou má poskytnout (předat) truchlícím.

Tajemství víry: zvěstujeme smrt

Bezprostředně po slovech proměňování následuje v liturgii aklamace přednesená jáhnem: „Tajemství víry“. Shromážděná obec odpovídá: „Tvou smrt zvěstujeme, tvé vzkříšení vyznáváme, na tvůj příchod čekáme, Pane...“ Tíšňová pastorače bere vážně, že před chválou vzkříšení je zvěstování smrti. „Zvěstovat“ zde znamená méně „zveřejnit“, spíše uznávat a uskutečňovat, že nastala smrt. Když je pastorační pracovník konfrontován s kontextem náhlé smrti a s lidmi, kteří jsou touto smrtí bezprostředně zasaženi, přispívá k tomu, že může být zvěstována smrt. Často je pastorační pracovník prvním člověkem, kterému pozůstalí mohou vyprávět, jak jejich milovaný člověk zemřel. Když pak spolu s pozůstalými přemýšlí, kteří lidé mají být o smrti brzy informováni, přispívá opět k tomu, že může být smrt zvěstována.

Pohledem na praxi církevního zvěstování se zdá, že je zde tendence „vyznávat vzkříšení“ – a přitom vypouštět nebo obcházet otázku, jaký význam by mohlo mít „zvěstovat smrt“ – a jak to přiměřeně vyjádřit. Vystává otázka, zda zvěstování smrti nemá jít dále než jen jako úvod (který lze vynechat či zkrátit) a příprava pro chválu vzkříšení: zvěstování smrti se zde zdá být téměř triviální, protože smrt je realita, která sotva potřebuje zvěstování. Kdo však něco ví o procesu truchlení pozůstalých, ten má přístup k tomu, co znamená rozšířené chápání „zvěstování“ smrti. To pak tvoří spíše nezbytnou dialektickou složku chvály vzkříšení. Jen tam, kde je hlášána smrt, je také možné chválit vzkříšení. Zvěstování smrti nepředstavuje nějakou trivialitu, kterou je možné přejít, ale podmiňuje (pozdější) chválu zkušenosti vzkříšení z mrtvých. Kde se pomíjí a škrtá zvěstování smrti, tam zůstává chvála vzkříšení psychicky i liturgicky „viset ve vzduchu“, protože chybí její předpoklad. Tíšňová pastorače v kritické situaci náhlé smrti umožňuje její konkrétní zvěstování.

Tíšňová pastorače se uskutečňuje na Bílou sobotu

Liturgie Bílé soboty je charakterizována naprostým klidem – v poměru k bohatému utváření bohoslužeb ve Svatém týdnu a o Velikonocích – bez událostí. Utrpení a smrt Ježíše byly zpřítomněny v uplynulých dnech, doba vzkříšení ještě nepřišla. Je to doba vnitřní usebranosti, věřící nemají žádný vlastní důvod a podnět, aby se shromáždili, kromě toho, aby si společně připomínali Ježíšovu smrt. Ale i tato setkání jsou jen minimálně strukturována. V ochromující a těžko snesitelné atmosféře jedinečné absence struktury Bílé soboty se vlastně neděje nic. Neboť je zde velké pokušení využít prázdnotu Bílé soboty pro poslední praktické přípravy nadcházející oslavy Velikonoc. Kdo využije Bílou sobotu pro mnoho praktických věcí a nevěnuje se vlastnímu liturgicko-spirituálnímu charakteru tohoto dne, tomu hrozí, že mu unikne, jak se v obsahu Bílé soboty naznačuje zkušenost vzkříšení, aniž by byla konkrétně uchopitelná a pojmenovatelná. Jak „praktické“ a ekonomické by bylo připojit slavnost vzkříšení bezprostředně na zvěstování smrti Ježíše: Boží lid by se nemusel po liturgii Velkého pátku rozejít do temnoty, která je pro mnoho lidí zatěžující. Možná, že jsme si tak zvykli na průběh liturgie Svatého týdne a Velikonoc, že nám připadá těžké vnímat to, co je vlastní Bílé sobotě. Bílá sobota možná představuje „oko hurikánu“ smrti a vzkříšení: před tím se ve smutku (zpřítomnění Ježíšova utrpení a smrti) zintenzivňují emoce a pohnutí, stejně tak posléze v radosti z objevení prázdného hrobu a utváření vzrůstající jistoty vzkříšení – na Bílou sobotu je však všechno v klidu, nic se nepohne: Tak, jako oko hurikánu, by se svou absencí

událostí mohla být Bílá sobota středem zkušenosti smrti a vzkříšení – ovšem snadno přehlédnutelným.

Situace, v níž tíšňová pastorec v případě náhlé smrti doprovází pozůstalé, odráží cosi jako „už ne“ a „ještě ne“ Bílé soboty: „vlastně“ už není příliš co „dělat“, než především být tady pro pozůstalé. V popředí doprovázení nejsou ani řeči, ani jednání. Avšak ústřední je pro tíšňovou pastorec to, co je také konstitutivní pro zkušenost Velikonoc: rozloučení s mrtvým člověkem. Tak jako ženy, které za ranního šera šly k Ježíšovu mrtvému tělu (Mt 28, 1; Mk 16, 1; Lk 24, 1; Jan 20, 1), jde pastorační pracovník s pozůstalými – kde je to možné – k mrtvému tělu zemřelého. To, co se ve zprávách o vzkříšení ve čtyřech evangeliích a v liturgii Svatého týdne a Velikonoc vyjadřuje časově zhuštěně a co se zpřítomňuje, ovšem trvá jako psychický proces u truchlících lidí měsíce a roky.

Pastorec tváří v tvář náhlé smrti je v podstatě pastorační Bílé soboty. Jako velikonoční člověk mám sílu konfrontovat se s Bílými sobotami v životech druhých lidí. Ne stále a ne vždy – avšak přesto tam, kde je to žádoucí. To není nikdy lehké a nikdy to také lehké nebude. Když se vystavuji Bílé sobotě dnes, setkávám se se strachem a smutkem lidí kolem Ježíše tehdy. Setkávám se s důvodem křesťanské naděje a víry.

*Dr. phil. Andreas Müller-Cyran, lic. phil. je jáhnem římskokatolické církve
a vedoucím Oddělení tíšňové pastorec Arcibiskupství v Mnichově.*

překlad: Mgr. Marta Rynešová

studie

Nejsvětější Trojice jako nejhlubší odůvodnění křesťanského povolání sloužit čili „být pro druhého“

*Peter Hermanovský,
Kateřina Brichcínová*

19–26

Utrpení jako cesta k poznání Boha: K interpretaci knihy Jób

Adam Mackerle

27–38

Pohled do dějin české armádní duchovní služby – nedávná minulost a situace kolem roku 1900

Tomáš Veber

39–45

Nejsvětější Trojice jako nejhlubší odůvodnění křesťanského povolání sloužit čili „být pro druhého“

Peter Hermanovský, Kateřina Brichcínová

„Nejsvětější Trojice je hlavním tajemstvím víry a křesťanského života“, říká Katechismus katolické církve,¹ a všechny křesťanské církve víru v trojjediného Boha sdílejí. II. vatikánský koncil zahájil plodné období naukové reflexe, která věnuje trojičnímu tajemství stále větší pozornost. A ukazuje se, že to není „tajemství“, které by mělo svůj význam pouze v rámci teologických studií, ale že se bezprostředně dotýká též všedního života křesťana, o čemž ostatně vypovídá i úvodní citace z Katechismu. V následujícím textu bychom rádi představili tajemství Trojice jako skutečnost pro život křesťana určující a vyvodili z něj konkrétnější závěry. Chceme pojednat o vnitrobožských vztazích jako o věčném základu a vzoru vztahů mezilidských, které se v křesťanském životě mají vyznačovat respektem vůči druhému a službou v jejich různých formách.

Nejsme zajisté první, kdo v českém prostředí rozvíjí tuto myšlenku. Objevuje se rovněž v díle římskokatolického teologa Ctirada Václava Pospíšila, a to především v jeho rozsáhlém Náčrtu trinitární teologie s titulem „Jako v nebi, tak i na zemi“ a v útlejším spise adresovaném zejména pracovníkům v oblasti charity, který vyšel pod názvem „Teologie služby“.² Autorovi se bezesporu daří přemostit naukovou propast mezi nebem a zemí a překlenout vzdálenost mezi teologií a službou. Nicméně vyslovuje naději, že svým dílem podnítl další zájem kolegů o danou, dosud málo reflektovanou, problematiku.³ Domníváme se tudíž, že je opodstatněné se myšlenkou dále zabývat.

1. Bůh je láska, jež se zřiká sebe a daruje se

V důsledku novověkého antropologického obratu byly revidovány cesty konceptuálního přístupu k nadpřirozené skutečnosti trojjediného Boha, přičemž nové cesty vycházejí z předpokladu, že ontologickým principem Nejsvětější Trojice je láska. Naše zkušenost s Bohem je *de facto* zkušenost lásky. Člověk by nemohl tuto zkušenost udělat, kdyby Bůh nebyl láskou,

¹ KKC 234.

² Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007; TÝŽ, *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002. V poslední jmenované knize si autor vytyčil cíl pozvat ty, kdo se věnují službě charitativního typu, k hlubšímu nahlížení vykonávané činnosti ve světle víry a k uvědomění si souvislosti mezi jejich zaměřením a poselstvím Bible (srov. s. 11). Přitom neztrácí ze zřetele skutečnost, že křesťané věří v trojjediného Boha, o Němž Bible vydává svědectví. Zevrubný „Náčrt trinitární teologie“ je orámován pojednáním o praktickém významu trojičního Boha v první části a kapitolou „Jako v nebi, tak i na zemi – od teologie k ekonomii“ v části poslední.

³ Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, s. 10.

a tedy, kdyby nebyl trojjediný. Neboť „samojediný Bůh by nebyl bezmeznou láskou.“⁴ Španělský teolog Luis Ladaria říká, že celá trinitární teologie může být chápána jako komentář k verši z Janova listu: „Bůh je láska“.⁵ Mezinárodní teologická komise, v dokumentu reflektujícím vztah mezi teologií, christologií a antropologií, prohlašuje:

„...tajemství Boha a člověka se ve světě projevuje jako tajemství lásky. Ve světle křesťanské víry je možno z toho vyvodit novou globální vizi universa. Ačkoli tato vize podrobuje kritickému zkoumání přání dnešního člověka, přece však stvrzuje jeho důležitost, očišťuje ho a překračuje ho.

V jádru takovéto ‚metafyziky lásky‘ už nenacházíme především podstatu jako v antické filosofii, nýbrž osobu, jejímž nejdokonalejším a pro ni nejprůhodnějším úkonem je láska, která je také s to přivádět osobu k dokonalosti.“⁶

Jestliže předpokládáme, že ontologickým principem Trojice je láska, pak pro správné pojetí křesťanského Boha nestačí sledovat cestu vyznačenou aristotelskou filosofií, ale je nezbytné vydat se po cestě, kterou vyznačuje Bible, v perspektivě dějin spásy. Tato cesta se odvíjí od zjevení, o němž se hovoří v knize Ex 3,13-15. Bůh se zde představuje bezesporu jako svrchované bytí, ale též jako svrchovaná láska. Bytí a láska se v Bohu stýkají. Překlad Božího jména JHWH prostým „Ten, který je“ není dostatečný a nevystihuje bohatost biblického zjevení.⁷ Bůh se totiž v hořícím keři nepředstavuje jako „ego sum“ („já jsem“), ale spíše jako „ego adsum“ („já jsem zde“ - slyšel jsem váš nářek, viděl jsem vaši bídu a jsem připraven vám vyjít vstříc, abych vás vysvobodil z otroctví). Boží jméno tedy, spíše než jsoucnost, vyjadřuje vztah, soucit a Boží účastnost; je výrazem připravenosti k pomoci, znamená „jsem přítomen“.⁸ Tak je ontologie Boha vyjádřena skrze ekonomii neboli dějiny spásy. Hospodinovo jednání ve prospěch utlačovaného lidu je výrazem božského bytí, jež se v posledku prostupuje s láskou samou.⁹

Chápeme-li Boha jako toho, který „se zpřítomňuje“ a který miluje, můžeme pokročit dále a říci, že Bůh se cele dává. Francouzský autor André Manaranche konstatuje, že východisko ontologie založené na Trojici je vyjádřeno následujícím tvrzením: „Na počátku je dar sebe, coby jediný způsob Bytí sebou.“¹⁰ Toto Boží sebedarování předchází a zakládá veškeré naše dávání se a je to kořen a základ křesťanské zkušenosti. Původní zkušenost víry totiž vyrůstá z největšího daru, jenž byl člověku nabídnut ve smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Je to zkušenost, že Ježíš vydal sebe sama za nás a že jeho dar je darem Božím, v němž se život a svět, smysl bytí a všechny věci skutečně proměňují, protože vše se dává od svého vzniku a je přijímáno v rytmu svého dávání se. Pouze v ukřižovaném a zmrtvýchvstalém Kristu můžeme plně zakoušet Boha v jeho sebedarování, které udává rytmus jeho bytí a bytí veškerenstva. Tuto zkušenost umožňuje Duch svatý, který působí vnitřní proměnu křesťana, jenž se z Ducha znovu rodí a je jím obnovován (srov. 2 Kor 3,18; Tt 3,15). Pečeť, jíž Duch vtiskuje pokřtěným (srov. Ef 1,10; 4,30),

⁴ Olivier CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri. I misteri cristiani delle origini*, Testi e commento, Roma: Città Nuova, 1987, s. 74.

⁵ Luis Ladaria FERRER, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato: Piemme, 1999, s. 38.

⁶ *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995. Teologie – Christologie – Antropologie*, I.D.3 (433), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012.

⁷ Na nedostatečnost tzv. onto-teologie upozornil bohovědu jakožto prorok zvnějšku též známý francouzský filosof Emmanuel Lévinas, na kterého osobitým způsobem navazuje filosof náboženství a teolog Jean-Luc Marion. Ten se domnívá, že pojmové myšlení zastírá Boží bezprostřední blízkost, jež je zároveň distancí, kterou je možné rozkrýt jedině v ikoně darovaného Bytí.

⁸ André MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Brescia: Queriniana, 1988, s. 209. Srov. také Jan HELLER, *Bůh sestupující*, Praha: Kalich OP, 1994, s. 69-70.

⁹ Srov. Ignazio SANNA, *Il riscontro della Trinità nella vita del credente*, *Path* 2/2003, s. 111-112.

¹⁰ Srov. André MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, s. 210-211.

je obraz Pána slávy, který on zdokonaluje ke stále větší podobě s Pánem. Je to Duch, kdo zakládá v křesťanech stav synovství, který předchází vzájemnost prožívanou v daru bratrství.¹¹

Život světa, bytí a všechny věci spočívají v nitru daru, který ze sebe Bůh činí v Kristu: tak lze pochopit vhodnost trinitární ontologie, neboť vnitrotrinitární láska se vylévá *ad extra* (navenek) ve stvoření a vykoupení. Bytí a existující věci jsou tedy založeny v rytmu Božího sebedarování a spočívají v něm, stávající se výrazem tohoto prapůvodního daru, který tvoří tak, že vepisuje do každé reality základní zákon – každá stvořená realita je (a má být) otiskem Božího sebedarování.¹²

Je třeba ozřejmit, že učení o Trojici, o které se opírá výstavba trinitární ontologie, není jakýmsi dodatkem, který přichází teprve po stvrzení Boží jednoty. Vyznávat, že Bůh je jeden, znamená pro člověka věřícího v Krista vyznávat, že Bůh je láska, přičemž jednotu realizovanou v této lásce má charakter nikoliv kvality či atributu vypovídajícího o statickém a nehybném bytí, ale ukazuje se být tím, co stojí v samém základu Božího bytí. Svatý Pavel říká, že „pouze láska zůstává“ (1 Kor 13,7-13). Zůstává-li pouze láska, pak pouze láska „je“ v absolutním smyslu slova, a tedy tvoří podstatu bytí. Bytí je třeba chápat ne jako statickou a nehybnou monolitickou svébytnost, ale jako lásku, která se zřiká sebe sama, „stává se prázdnou od sebe samé“ a daruje se. Jestliže to, co zůstává, je láska, pak se těžiště přesouvá od já směrem k druhému a do středu se dostává pohyb, ne již v aristotelickém pojetí, a vztah, přičemž ani ten již není chápán jako kategorie, jako ten nejslabší akcident bytí. Těžiště již neleží v já samém, k němuž by se pak přidával vztah k druhému, ale spočívá v druhém, v nasměrování k druhému čili ve směru darování. A těžiště druhého spočívá zase naopak v tom, kdo je druhým vůči němu – jedná se tedy o vzájemnost. V tom, co je v křesťanství jedinečné, to jest v tajemství trojjediného Boha, tkví ontologický střed v sebedarování, v neustálém pohybu daru sebe, který proudí od jedné Osoby ke druhé, a tak se stává darem vzájemným. V tajemství trojjediného Boha se bytí zjevuje ve skutečnosti kenoze a perichoreze jakožto nebytí sebou kvůli bytí druhým, kvůli bytí láskou.¹³ To není ničení vlastní identity a osobnosti, ale právě naopak, je to její jediná možná realizace. Být láskou znamená nebýt kvůli bytí: Když se učíme milovat k obrazu trojjedinosti, která je osnovou Božího života, pak tato láska přivádí k plnosti bytí druhého i nás samých.¹⁴ V Nejsvětější Trojici tudíž objevujeme dokonalý pravzor a zároveň nejhlubší odůvodnění altruismu, k němuž křesťana vybízejí a povzbuzují Kristova slova: „Kdo ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.“ (Mt 10,39).

2. Vztahovost v Bohu jako paradigma každého lidského vztahu

Když bylo objasněno, že základem trinitární ontologie je pojetí Boha jakožto plnosti bytí v lásce, je úkolem trinitární teologie, aby stále jasnějším a výslovnějším způsobem vypovídala o vztahové dimenzi Osob v Trojici a aby ji poznávala (a dávala poznat) jako vztah lásky, neboť není jednoty, není-li trojice, a není trojice, není-li jednoty.¹⁵

Jedním z nejchoulostivějších problémů trinitární teologie je skutečnost, na niž upozornil Karl Barth, který je považován za největšího protestantského teologa 20. století. Jedná se o to, že

¹¹ Srov. Ignazio SANNA, *Il riscontro della Trinità nella vita del credente*, s. 112-113.

¹² Klaus HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Roma: Città Nuova, 1998, s. 31.

¹³ „Právě v lásce se osoba plně realizuje paradoxně tím, že daruje vše, co má. Osoba je nejplněji sama sebou, když se zřiká všeho, co má, a pokládá život za milovaného...“. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, s. 172.

¹⁴ Giuseppe Maria ZANGHÌ, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma: Città Nuova, 1991, s. 132.

¹⁵ Srov. Ignazio SANNA, *Il riscontro della Trinità nella vita del credente*, s. 113-114.

trinitární nauka stále kráčí po horském hřebeni, po jehož obou stranách se rozevívá nebezpečná propast: z jedné strany je to triteismus (to je smýšlení o trojjediném Bohu či vztahování se k Němu, jako kdyby *de facto* existovali tři bohové) a ze strany druhé je to modalismus (jenž chápe jednotlivé Osoby Trojice jako pouhé „mody“, skrze které se Bůh představuje v dějinách nebo skrze něž naše mysl poznává božství). Zvláště druhý jmenovaný směr se nabízí jako vábivé zjednodušení. Nicméně pro pochopení nezměrné bohatosti Božího života a jeho významu pro lidstvo je důležitá jak reálná mnohost, tak podstatná jednota božské přirozenosti. Bůh je láska, a proto platí, že „Osoby Trojice jsou samy sebou ve vztahu s ostatními dvěma Osobami“.¹⁶ Vystižení důležitosti, jakou má „vztah“ pro trinitární pojetí „osoby“, je účinnou obranou před sklouznutím k triteismu či modalismu.¹⁷

„Každá z božských Osob potřebuje ostatní (dvě božské) Osoby, aby byla sebou“.¹⁸ V bytí současně jedním a třemi, které ustavuje bytí Boha, se každá Osoba identifikuje se vztahem k ostatním Osobám. Kdyby se Otec, čistě hypoteticky, na okamžik přestal dávat Synu, nejenomže by neexistoval Syn, ale svou existenci by ztratil také Otec, poněvadž On je Otcem toliko v aktu plození Syna: Osoba Otce je aktem plození. „Otec“ i „Syn“ i „Duch svatý“ znamenají nezbytně vztah, vyžadují nějaké „a“, protože není možné být Otcem sám o sobě, je možné být jediné Otcem Syna, což platí také opačně. Proto mluvíme o Trojici a nikoliv o „trojitosti“: V Bohu neexistuje kvantita ve smyslu součtu a následnosti, neboť v jednom jediném aktu se dynamicky prolínají vztahování se a Osoba.¹⁹

Správné porozumění vztahové dimenzi božských osob nevyhnutelně vede k nové pojmové interpretaci poměru mezi bytím a vztahem v případě lidské osoby. V perspektivě trinitární ontologie je možné v určitém smyslu tvrdit, že existuje ontologický primát vztahu a že bytí se rodí vycházejíc ze vztahu, poněvadž bytí se rodí z Bytí, jež se daruje jako první a prapůvodně.²⁰

Trinitární ontologie je pozváním k novému ustavení poměru mezi bytím, stáváním se, sdělováním se a dáváním se a mezi jediným subjektem a mnohostí. Nebo lépe řečeno, nejde ani tak o poměr mezi jednotou a mnohostí, jako spíše o znovuoobjevení jednoty v mnohosti a mnohosti ve skutečnosti jednoty.²¹ Poznáváme, že dynamika vzájemného daru, která konstituuje bytí Boha, je nejvlastnějším povoláním člověka. Každý je/stává se sebou samým teprve ve svobodném vztahu lásky s druhými osobami.²² Tato pravda se objasňuje, uvažujeme-li o ní ve světle své zkušenosti. Zkušenost je pro pochopení Božích věcí podstatná, protože, jak to opakovaně vysvětloval velký trinitární teolog Hans Urs von Balthasar, všechno to, co lidské bytosti mohou prožívat, musí mít nějaký předpoklad v Božím vnitrotrinitárním životě a musí z něj být odvozeno. V našem kontextu meziosobních vztahů to znamená, že za předpokladu, že Bůh je tajemstvím jednoty Osob, představuje vztahovost v Bohu paradigma veškeré vztahovosti existující ve stvoření a každý druh stvořené vztahovosti poukazuje na vztahovost v Bohu, evokuje ji a určitým způsobem ji odráží.²³ Zvláštním a jedinečným způsobem ji odráží služba, prožívaná jako seberealizace v sebezapření.

¹⁶ Chiara LUBICH, Io prego così, *Città nuova* 19/1996, s. 34.

¹⁷ Enrique CAMBÓN, *Trinità: modello sociale*, Roma: Città Nuova, 1999, s. 42-43. Srov. také Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, kapitola VII. 1. 5. „Augustinova teorie vnitrobožských vztahů a její následná precizace“, s. 346-363.

¹⁸ Nereo SILANES, *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1991, s. 50.

¹⁹ Srov. Enrique CAMBÓN, *Trinità modello sociale*, s. 44. Srov. také Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP, 2006, s. 225-226.

²⁰ Srov. Ignazio SANNA, *Il riscontro della Trinità nella vita del credente*, s. 115-116.

²¹ Lubomír ŽÁK, *Premessa: verso un'ontologia trinitaria, Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, eds. P. Coda, L. Žák, Roma: Città Nuova, 1998, s. 20.

²² Srov. Tomáš ŠPIDLÍK, *My v Trojici*, Olomouc: Refugium, 2000, s. 52.

²³ Srov. Enrique CAMBÓN, *Trinità modello sociale*, s. 46-47.

3. Prožívat jednotu trinitárně

V předchozím textu byl položen důraz především na skutečnost, že vztahy, které zakládají život Trojice, nám pomáhají pochopit, jaké povahy je jednotu, která existuje v Bohu, a že tato jednotu tudíž má být vzorem pro lidský život. Nyní chceme podtrhnout skutečnost, že v Bohu, a tedy také v lidské existenci, je způsob žití této jednoty trinitární: Trojice je způsob, jímž je Bůh jeden. Trojičnost, jak v Božím životě, tak i v meziosobních vztazích v dějinách stvoření, implikuje rovněž „protiklad“ v tom smyslu, že nikdo není identický s druhým. Platí nejenom že každý je sebou samým skrze druhého, ale je možný i opačný pohled: skrze druhého každý je sebou samým, a právě proto může svobodně existovat v druhém.²⁴

Láska, je-li skutečně láskou, tedy je-li trinitární, jediným pohybem sjednocuje a zároveň odlišuje. Činí z početnější reality realitu jedinou, přičemž však hájí autonomii každého. Právě o tom vypovídá verš z Janova evangelia: „*Já jsem v Otci a Otec je ve mně*“ (J 14,11). „Sebezmaření“, „vyprázdnění se od sebe sama“, to není sebezničení, smíšení s druhým ani násilím vynucená podřízenost. Evangelní výrok totiž neříká, že se jeden ve druhém ztrácí, že je jím pohlcen, a tím spíše ne, že jeden nad druhým panuje nebo ho pohlcuje. Podstatným se ukazuje být to, že já „jsem já“ v druhém a že druhý „je on“ ve mně; jinak by hrozilo nebezpečí asimilace či podrobení se, uniformity nebo ztotožnění. Avšak to, co je charakteristické pro trinitární – láskyplný vztah, je skutečnost, že tento vztah vždy značí jednotu v rozlišenosti – jednotu, která buduje nejenom empatii a zdravé soužití v harmonii, ale také vlastní identitu.²⁵

Tato skutečnost více oslavuje trojjediného Boha, protože lépe zjevuje nevyčerpatelné bohatství jeho světla a života, jejichž odlesk může mít nekonečné množství odstínů, podob a rozmanitých projevů, které se vzájemně obohacují. Pravda, trinitárně vyjádřená, je „symfonická“, a to v tom smyslu, že se, podobně jako tomu je v hudbě, vyjadřuje skrze soubor různých nástrojů, mezi sebou dobře sladěných.²⁶

4. Rozdílnost mezi Osobami jako předpoklad jednoty

Jak už jsme naznačili výše, trinitární ontologie má svoji paralelu a obdobu v nastavení lidské existence ve všech jejích oblastech. Pravda jediné Boha ve třech sobě rovných a zároveň od sebe rozdílných osobách nezůstává izolovaně „viset“ na nebesích a nemá být považována za jakousi „nebeskou aritmetickou teorému“, ze které pro existenci člověka nelze nic vyvodit, jak se domníval Kant.²⁷ Trinitární láska nezůstává uzavřená v dokonalém kruhu světla a slávy, ale vychází ze sebe a prozařuje svým světlem člověka v jeho dějinách. Prostupuje lidské bytí a obnovuje ho, uvádí člověka do své slávy činíc ho synem v Synu. „*Víra v trojjediného Boha není bez důsledků, ale je to pravda víry bohatá ve svých důsledcích*“²⁸, protože Trojice je pramenem všech věcí a celého díla spásy lidstva a vesmíru, jež započalo stvořením. Je třeba si uvědomit, že cesta, na níž se lze „setkat“ s Trojicí v životě, jistě není utvářena nezbytnými dogmatickými formulami nebo stejně nezbytnými teologickými pojmy. Boha nalézáme ve zkušenosti setkání, jak o tom svědčí samo Písmo, které, spíše než by bylo rozpravou o Bohu, vypráví příběh o Boží přítomnosti, o jeho díle a o lidské zkušenosti bytí ve vztahu s Ním. Z toho vyplývá, že Trojice není pouhým pojmem, který je třeba pochopit, ale je to realita, jež má být prožívána, a zkušenost, kterou je třeba udělat.²⁹

²⁴ Tamtéž, s. 53.

²⁵ Srov. Enrique CAMBÓN, *Trinità modello sociale*, s. 53-54.

²⁶ Srov. Hans Urs von BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Milano: Jaca Book, 1991, s. 89.

²⁷ GIOVANNI PAOLO II., *La gloria della Trinità nell'Incarnazione*, *L'Osservatore Romano*, 6. dubna 2000, s. 4.

²⁸ Gisbert GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Brescia: Queriniana, 1999, s. 124.

²⁹ Srov. Ignazio SANNA, *Il riscontro della Trinità nella vita del credente*, s. 118-119.

V aplikaci toho, co bylo až doposud řečeno, je tedy přednostním a základním podobenstvím trinitární ontologie v životě křesťana jeho konstitutivní vztahovost. Stejně jako Bůh, jak říkali církevní otcové, je jediný, ale není sám, není samotou, nýbrž je společenstvím, „Rodinou“, tak i lidské bytí není lidským bytím samo o sobě, ale stává se jím teprve ve vztahu, ve společenství s druhým. Bezesporu je možné tvrdit, že to, co konstituuje lidskou bytost jako osobu, je schopnost říci „já“, ale schopnost říci „já“ se rodí vždy ze setkání s „Ty“, a právě toto setkání já a ty činí možným „my“. „*Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla*“ (Gn 2,23), tak kniha Genesis, když popisuje prvopočátky dějin lidstva, ukazuje, jak se první lidské slovo zrodilo v konfrontaci s druhým a v přijetí druhého.³⁰

V tajemství Trojice se zakládá a potvrzuje ideál, povolání, každé lidské komunity, totiž ideál dokonalé lásky. Je pravda, že v trinitárním tajemství se jedná o komunitu výjimečnou: tři Osoby tvoří jednotu, jaká existuje pouze v Bohu. Ale jednotu bytí v mnohosti osob je realita, která se odráží v jednotě prožívané v lidských komunitách a osvětluje její podmínky. Rozdílnost osob přitom není v rozporu s jejich jednotou, ale naopak ji umožňuje a obohacuje.

Tvrzení, že rozdíly mezi osobami nejsou překážkou jednoty, nýbrž jsou jejím předpokladem, je nezbytné uplatňovat v konkrétním životě. Víme, že „...vztahy jsou tou nejboliavější oblastí lidstva, ale jsou také oblastí, v níž většinou nevědomky hledáme příslib života“³¹. A není pochyb o tom, že jádrem tolika bolestí i nadějí je mnohdy právě nemožnost usmířit rozdílnosti mezi osobami nebo hledání autonomie a současně touha po jednotě. Cítíme se být ohrožováni přítomností druhých, ale zároveň je potřebujeme. Společenství s druhými není zcela spontánní a mnohdy je budováno z toho důvodu, aby nás zaštitilo před implicitním nebezpečím, které pro nás druzí představují.³²

V tomto smyslu, je-li pravda, jak už bylo řečeno, že rozdílnost mezi osobami není v rozporu s jejich jednotou, můžeme mluvit o patologii vyvolané strachem z druhého. Na počátku bylo „Slovo“, to jest Boží komunikace sebe samého, tajemství Boha, který září skrze své Slovo (Logos) a který staví každé bytí do dialogu s Ním. Když chce Adam, jak vypráví kniha Genesis, ve své svobodě realizovat a potvrdit sebe samého odmítaje druhého, odmítaje Boha, a opovrhne dialogem s Ním, je přirozeným a nevyhnutelným důsledkem, že se pro něj druhý stává nepřítelem a hrozbou. Počínaje od Adama je tedy obava z druhého součástí naší existence a determinuje strach z každé alterity (jinakosti). Když se strach z druhého stává strachem z alterity, ztotožňujeme rozdílnost s rozdělením. To narušuje náš způsob smýšlení a naše jednání uvnitř rodin, na rovině malých společenství i na rovině národů. Rozděluje a uspořádáváme naše životy a lidské bytosti na základě rozdílností. Ale když rozdíl přechází v rozdělení, je společenství pouze kompromisem nutným pro soužití bez prolévání krve a trvá jen potud, pokud trvají oboustranné zájmy.³³

Naším vzorem pro nalezení správného poměru mezi společenstvím a alteritou je Boží Trojice. Jestliže jsme byli stvořeni „k Božímu obrazu“ (Gn 1,27), pak jsme disponováni a zváni k tomu, abychom prožívali společenství a alteritu tak, jak existují v trojjediném Bohu. Co to však znamená?

Především to, že alterita (jinakost) nejenomže neodporuje jednotě, ale dokonce je pro ni konstitutivní: Bůh není nejdříve jeden a poté trojí, ale je zároveň jeden a trojí. To znamená, že

³⁰ Srov. tamtéž, s. 121.

³¹ Maria CAMPATELLI, La Trinità è la migliore comunità, *Consacrazione e Servizio* 11/2007, s. 43.

³² Tamtéž.

³³ Maria CAMPATELLI, La Trinità è la migliore comunità, s. 43-44.

alterita není atentátem na jednotu, ale, je-li správně pochopena, je podmínkou a důsledkem jednoty. V Bohu samém se otevírá tajemství druhého: Otec, Syn a Duch svatý jsou zcela odlišní a nemohou být směřováni či zaměřováni. Tato jejich odlišnost není psychologická, ale ontologická. Božské osoby jsou definovány skrze vztahy mezi sebou. Otec, Syn a Duch svatý, to jsou totiž všechno jména označující vztahy. Společenství božských osob neohrožuje alteritu, ale plodí ji. Obdobně i lidská osoba je identita, která vyvěrá ze vztahů. Je to „Já“, které existuje jen v té míře, v jaké se vztahuje k „Ty“. Právě tím se osoba odlišuje od jednotlivce. Osoba je odlišnost ve společenství a společenství v odlišnosti. Existuje nadosobní, integrální, vypovídající charakteristika osobního vědomí, kterou je třeba objevovat. Osoba je nemyslitelná bez svobody - bez svobody odlišovat se, být jiný. Ale protože osoba implikuje také společenství, svoboda není svobodou odlučující od druhého, ale splývá v jedno s láskou.³⁴

Závěr

Závěrem můžeme říci, že Boží trojjedinost skutečně není pouhý teologický pojem nebo jen dogmaticky stvrzená pravda víry, kterou nezbyvá, než mlčky přijmout. Poznáváme, že je to především realita, kterou jsme povoláni žít a životem na ni odpovědět. Výše jsme připomněli slova knihy Genesis, v níž stojí, že „*Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem...*“ (Gn 1,27). Pojímáme-li Boha jako trojjediného, čili jako Bytí v láskyplném vztahu, pak je zřejmé, že člověk, stvořený k Božímu obrazu, se stává skutečně sám sebou teprve ve svobodném vztahu lásky k druhým. Jestliže chápeme, že Bůh je ve své podstatě neustálým čili věčným darem sebe, potom jsme schopni pochopit též smysl křesťanské povinnosti položit život za bratry (1 J 3,16). Položení života pochopitelně nemusí znamenat heroickou smrt, ale může jít o pokorné, každodenní umírání sobě v sebezapření pro druhého a ve službě druhému, ve smyslu slov apoštola Pavla: „*buďte stejné mysli, mějte stejnou lásku, buďte jedné duše, jednoho smýšlení, v ničem se nedejte ovládat ctižádostí ani ješitností, nýbrž v pokoře pokládejte jeden druhého za přednějšího než sebe; každý ať má na mysli to, co slouží druhým, ne jen jemu...*“ (Flp 2,2-4).

Přitom způsob, jakým se k sobě navzájem vztahují Otec, Syn a Duch svatý, představuje základní paradigma vztahů mezilidských. Trinitární láska sjednocuje, aniž by rozměňovala identitu jednotlivých Osob, naopak ji utvrzuje. Tak i lidská identita může a má být ve vztahu k druhému upevňována. Jednota, ke které Pavel vybízí, jistě neznačí uniformitu. Rozdílnost mezi osobami není ohrožením žádoucí jednoty, nýbrž je jejím předpokladem a poskytuje příležitost k osobnímu růstu. V tajemství Trojice tedy objevujeme pravzor zdravého altruismu, který má charakterizovat život křesťana – altruismu, v němž se „Já“ realizuje bytostným vztahem k „Ty“.

Abstrakt: Přítomný článek hledá význam tajemství Nejsvětější Trojice pro život křesťana. Studie vychází z předpokladu, že ontologickým principem trojjediného Boha je láska. Opouští metafyzické kategorie a pojednává o Bohu v biblické perspektivě dějin spásy, v nichž Boží lásku můžeme zakoušet. Láska implikuje bytí ve vztahu, ve kterém se milující osoba zříká sebe a daruje se osobě milované. Přitom však sebe samu neztrácí, ale naopak, v sebedarování se seberealizuje. Láska tedy sjednocuje, aniž by ničila osobní identitu, kterou paradoxně buduje, a tak vytváří dokonalou jednotu v mnohosti čili dokonalé společenství. Účast na takovémto společenství, které existuje v trojjediném Bohu, se ukazuje být základním povoláním člověka, stvořeného k Božímu obrazu.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 45.

Holy Trinity as the Deepest Justification of Christian Mission To Serve or „To Be for the Others“

Abstract: The present article clarifies the importance of the mystery of the Most Holy Trinity for Christian life. The paper works on the assumption that the ontological principle of the Triune God is love. The authors abandon the metaphysical categories and think of God from the biblical point of view of salvation history, in the course of which we can experience the love of God. Love implies being in relationship, in which the person who loves empties herself in order to give herself to the loved one. Nevertheless she doesn't lose herself, on the contrary, in self-giving she realizes herself. Thus love unites without denying personal identity, which it consolidates paradoxically and so it creates perfect unity in diversity, that is perfect communion. The participation in such communion, which exists in the Triune God, appears to be the most basic vocation of the human person created in the image of God.

Klíčová slova: Trojice. Osoba. Vztah. Lásky. Jednota. Alterita. Společenství. Život.

Keywords: The Trinity. Person. Relationship. Love. Unity. Alterity. Communion. Life.

Utrpení jako cesta k poznání Boha: K interpretaci knihy Jób

Adam Mackerle

Starozákonní kniha Jób patří mezi klenoty světové literatury¹ a je jednou z nejčtenějších a nejkontroverznějších biblických knih. Neutuchající zájem tomuto textu zaručuje stálá aktuálnost tématu lidského utrpení a bolesti, s nímž se text vyrovnává. S tímto tématem se setkává každý člověk, v první řadě však ti, kteří pracují na místech, kde je lidské utrpení nejvíce na očích – v nemocnicích, hospicích, v místech s pečovatelskými službami apod. Kromě toho, že si lidé klíčové a palčivé otázky po smyslu utrpení kladou sami, jsou jim vystaveni často i ze strany druhých. Jde především o nemocniční kaplany, ale neřídka i o mnoho věřících laiků pracujících ve zmíněných oblastech. Právě těmto lidem (ale nejen jim) je věnována následující úvaha, která jim chce pomoci číst biblický text, který se celý soustřeďuje na otázku lidského utrpení a spojuje ji s otázkou po Bohu a smyslu života vůbec.

Na rozdíl od jiných biblických knih má kniha Jób pro čtenáře tu výhodu, že není provázána s dějinami, nýbrž že představuje krátký, do sebe uzavřený fikční příběh s dlouhým rozhovorem. Znamená to, že pro porozumění textu není zapotřebí znát velké množství nejrůznějších dobových reálií. Daleko spíše text vyžaduje „jen“ pozornou četbu. Mým úmyslem je pozvat čtenáře k pozorné četbě knihy Jób; poukázat na různé aspekty, detaily a zvraty ve vyprávění a pomoci čtenáři s četbou těchto hutných a na mnoha místech na první pohled snad nesnadných kapitol. Nejedná se o „výklad“ textu. Kniha Jób je především poezií a tím nesnadnější by bylo pokoušet se o nějaké racionální shrnutí či přeformulování textu. Stejně jako i jiná poezie je kniha Jób z principu otevřena více pohledům a více interpretacím. Tato stať chce pouze napomoci čtenáři zorientovat se v textu, všimnout si některých důležitých míst, vychutnat si jeho četbu a snad i položit si nové otázky či pohlédnout na lidské utrpení z nových úhlů pohledu.

¹ Kniha Jób není zdaleka jedinou starověkou knihou zabývající se otázkou lidského utrpení a jeho slčitelností s existencí dobrého a spravedlivého boha. Z biblických knih lze zmínit některé žalmy (Ž 22; 27; 31; 69; 109) či knihu Izajáš (zvláště v kapitolách 40-55), z nejznámějších mezopotamských textů např. spisy „Člověk a jeho bůh“ (ve verzi sumerské i akkadské), „Chci chválit pána moudrosti“ (či „Ludlul bél némeqi“), „Babylonská teodicea“ aj. (srov. J. PROSECKÝ, *Prameny moudrosti*, Praha: ISE, 1995, s. 28-37; 41-57; 58-67). Mezi egyptské texty tohoto žánru se řadí např. „Konec muže zklamaného životem“ nebo „O vesničanu řečníkovi“ (srov. F. LEXA, *Výbor ze starší literatury egyptské*, Praha: Šolc a Šimáček, 1947, s. 68-75; 76-91). Z řeckých textů se s Jóbem někdy srovnává Aischylův „Spoutaný Prométheus“ (AISCHYLOS, *Prométheus*, Praha: P. Rezek, 1994). Srov. k těmto textům H. SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*, Roma Città: Nuova, 2005; M. H. POPE, *Job*, New York: Doubleday, 1973, s. lvi-lxxiii. Žádný z těchto starověkých textů však nerozpracovává toto téma do takové šíře a hloubky jako kniha Jób, která zůstává vrcholem (nejen) antického zpracování tohoto tématu.

1. Úvodní příběh

Kniha Jób se otevírá uvedením rámcového příběhu. Začíná (1,1-5) představením hlavní postavy, Jóba. Ten je znázorněn vyhraněně jako prototyp klasické etické pozice, dle níž jsou spravedliví odměňováni a zlí trestáni. Jób je nesmírně bohatý, tak bohatý, že předčí syny dávnověku;² je současně mimořádně zbožný, na dnešního čtenáře snad až příliš úzkostlivý. Pečlivě dbá na to, aby ani náhodou nedošlo v jeho rodině ke hříchu, k znečištění či k urážce Boha. Je prototypem klidného, zajištěného života, postaveného na věrnosti a úctě k Bohu, názorným skloubením zbožnosti a úspěchu, etickým ideálem.

V následujícím textu popisuje vypravěč počátek a příčiny Jóbova utrpení. Jeho původ leží zcela jinde, než by čtenář očekával. Je výsledkem „sázky“ mezi Bohem a satanem. Máme před sebou typický text s vševědoucím vypravěčem a s hlavní postavou, jejíž poznání je omezené. To znamená, že čtenář ví více než Jób. Čtenář zná původ zla a utrpení, Jób však nikoli (a nikdy jej znát nebude). Čtenář „ví“, a přitom je vyzýván, aby se v průběhu mnoha následujících kapitol dokázal vcítit do „nevědoucího“ Jóba.

Původ Jóbova utrpení je ve sféře, s níž klasická starozákonní etická teorie nepočítá. V nebeském světě, v rozhovoru mezi Bohem a satanem, zazní klíčová otázka: „Cožpak se Jób bojí Boha bezdůvodně?“ (1,9) Tím je napadena a zpochybněna Jóbova bezúhonnost. Satan zde nevystupuje nutně jako „ten Zlý“. Je jedním z Božích dětí a „jen“ upozorňuje Boha na jisté aspekty lidského smýšlení a jednání. Bůh, který Jóbovi věří a je přesvědčen, že Jób obstojí, vstupuje se satanem v jakousi sázku a vydává Jóba satanovi v moc. Nejprve mu vydává jeho majetek, nakonec vše, co Jób má, s výjimkou jeho života. Jób tak přichází o vše: o majetek, své děti i o zdraví. Opouští jej jeho žena, která s ním odmítá sdílet jeho utrpení a vyzývá jej, aby Bohu požehnal³ a zemřel. To, že byl ušetřen Jóbův život, se nakonec též ukazuje jako negativum. Právě tuto skutečnost Jób Bohu vytýká hned na začátku rozhovorů. Dar života v utrpení není darem, ale prokletím a trestem. Bůh by prokázal Jóbovi milost, kdyby si jeho život vzal. Jób se tak na konci úvodního vyprávění ocitá na skutečném dně, nezbylo mu nic.

Z hlediska Jóba se stalo něco nečekaného, nevysvětlitelného, něco, co se vymyká jeho chápání: Jak může spravedlivý a zbožný člověk takto trpět?

Za Jóbem přicházejí tři přátelé, aby navštívili a potěšili svého druha, a vykonali tak službu lásky. Za povšimnutí stojí zmínka, že Jóba zdáli spatřili, ale nepoznali jej. Je tím vyjádřena míra Jóbova utrpení. Utrpení dokáže člověka změnit, člověk už není a nikdy nebude, jako býval dříve. Jóbovi přátelé reagují hlasitým nářkem a gesty smutku a soucitu: rozhazují prach a trhají si oděvy. Jen těžko by mohlo být jejich účastenství s Jóbem vyjádřeno silněji a upřímněji.

V tomto okamžiku se vyprávění na dlouhou dobu uzavírá. Jób za celou tu dobu nezhřešil, těch několik málo slov, která zaznívají z jeho úst, jsou slova pochopení, trpělivosti a bezmezné

² Hebrejský termín *bné qedem* (בני קדם, 1,3) může označovat jak „syny dávnověku“ (Český ekumenický překlad), tak „syny východu“ (Bible kralická). Smysl však v obojím případě zůstává nezměněn: Jób převyšuje všechny ostatní významné osobnosti.

³ Sloveso „požehnat“ je na tomto místě (2,9) často považováno za eufemismus pro „proklít“ (srov. Český ekumenický překlad: „zlořeč Bohu a zemři“; podobně kralický překlad aj.). Problematika významu a užití slovesa *brk* (žehnat) v opačném smyslu, tedy „proklít“, je v knize Jób velmi komplexní. Pro bližší informace k tomuto tématu odkazují na T. LINAFFELT, „The undecidability of בָּרַךְ in the prologue to Job and beyond“, *Biblical Interpretation*, 4, 2 / 1996, s. 155-172. Interpretace tohoto slovesa bude také vrhat odlišné světlo na Jóbovu ženu (srov. například F. R. MAGDALENE, „Job's Wife As a Hero“, *Biblical Interpretation*, 14 (3/2006), s. 209-258, zvláště 231-242, nebo S. SCHROER, „Das Buch Ijob feministisch lesen?“, *Bible und Kirche* 2/2004, s. 73-77, zvláště 76).

důvěry a pokory. Jóbovi přátelé se jeví jako muži moudří a citliví: přišli Jóba potěšit v jeho trápení a neštěstí, prokazují mu patřičnou úctu, a mlčky s ním trpí po celých sedm dní, dokud Jób sám nepromluví.

2. Rozhovor

Následující rozhovor (kapitoly 3-42, tedy největší část knihy) je vnitřně pevně strukturovaný. Otvírá jej Jób a po něm se střídají vždy jeden z jeho přátel a opět Jób. Až se všichni jeho přátelé vystřídají, začíná druhé „kolo“ rozhovorů. Tato kola jsou celkem tři, z nichž poslední je neúplné a zmatené. Může to být připsáno poškození textu, ale také se může jednat o vyjádření skutečnosti, že rozhovor se vyčerpává a jeho účastníci již nemají co dodat.⁴ V tento okamžik vstupuje do rozhovoru s Jóbem Elíhú, čtvrtý a nejmladší z Jóbových přátel, o němž dosud nebyla řeč a který se vzápětí právě tak náhle vytratí, a nakonec vstupuje na scénu na Jóbovu výzvu sám Bůh. Jób pokorně uznává svou podřízenost, rozhovor končí a slova se opět ujímá vypravěč (42,7).⁵

2.1 Jóbova první slova

Rozhovoru nejprve předchází dlouhé mlčení. Po sedm dní a sedm nocí všichni mlčí (2,13). Je to doba přípravy a zrání. První musí promluvit Jób, neboť jen on má právo otevřít rozhovor o svém utrpení; dokud on mlčí, utěšovatelé nemohou dělat nic jiného, ukázali by se jako pokrytci. Nelze naprázdno utěšovat trpícího člověka, když sami nevíme, čím prochází, co pociťuje.

Po sedmi dnech Jób zahajuje rozhovor (kap. 3). Jeho první řeč je jakási „teze“, na kterou pak navážou Jóbovi přátelé. Jóbova slova jsou svým obsahem překvapivá a velmi daleko od toho, co od něj čtenář dosud slyšel. Jsou formulací a hutným shrnutím toho, co v Jóbovi dozrávalo celých sedm mlčenlivých dní a nocí, jsou formulací základní otázky po smyslu utrpení: život není absolutně pozitivní hodnota. Život za jistých okolností nestojí za to, aby byl žit, stává se prokletím, nikoli požehnáním. Jóbova úvodní řeč má tři části, v nichž se Jób zcela systematicky ptá: Proč byl počat? Když už byl počat, proč se musel narodit? A když už žije, proč mu Bůh nedá zemřít? Jób vychvaluje ty, kteří měli to štěstí a nemuseli projít utrpením života – nebyli počati nebo se nemuseli narodit a zemřeli jako potrat –, či kterým Bůh dopřál brzkou smrt. Tato velmi tvrdá a upřímná řeč popírající pozitivní hodnotu života má v celém Starém zákoně jen jednu obdobu, a tou je jeden z Jeremiášových nářků (Jer 20,14-18).⁶

Svémi slovy Jób odmítá život jako danajský dar. Jeho slova však téměř popírají smysl celého stvoření. Jako by Jób chtěl, aby zaniklo. Pojmy světlo a tma, livjatan⁷ či den a noc jsou pojmy typické pro popis stvoření jako celku. Jóbův protest má tedy univerzální přesah a lze jej

⁴ Srov. F. GRADL, „Krummes Holz – aufrechter Gang. Buch und Gestalt des Ijob“, *Bibel und Kirche* 2/2004, s. 58-63, zde 61.

⁵ Následuje zhodnocení rozdílu mezi pozicí Jóba, jeho přátel a Boha. Velmi podobné hodnocení tohoto rozdílu lze najít i v E. A. PHILLIPS, „Speaking Truthfully: Job's Friends and Job“, *Bulletin for Biblical Research* 18 (1/2008), s. 31-43.

⁶ Vztah obou textů je předmětem diskuzí. Oba texty používají podobné výrazy a obrazy, proto je možné hovořit i o vzájemné závislosti. O tom, který autor je závislý na kterém, však nepanuje shoda.

⁷ Livjatan, jehož popis v Jób 41,25-42,26 částečně připomíná krokodýla, je jedním z termínů označujících mořského netvora, symbol moci a síly, někdy též Božího nepřítele. K významovým nuancím tohoto termínu srov. E. LIPÍŇSKI, לִיַּוְיָטָן, in H. J. FABRY – H. RINGGREN – J. G. BOTTERWECK, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, sv. 4, Stuttgart: Kohlhammer, 1984, sl. 521-527.

vztáhnout na bytí jako takové. Už to není jen otázka smyslu jeho utrpení, ale téměř otázka smyslu celé existence.

Z této „Jóbovy teze“ lze vyvodit i jeho obraz života. Život je pro něj něčím, co unavuje (cítí se zemdlený), je jako vězení, kde žije vězeň neustále ve strachu z poháněčů. Pro Jób je život otroctvím a smrt vysvobozením. Bůh zde figuruje jako ten, kdo člověka do této situace umístil (tuto myšlenku Jób podrobněji rozvede v průběhu rozhovoru). Člověk sám neví, kudy vede jeho cesta, a Bůh mu místo podání pomocné ruky jeho cestu zatarasí. Již v této první řeči se celý spor o smysl bytí formuluje jako otázka po Bohu; smysl života závisí na smyslu lidského utrpení, a to vše závisí na tom, kdo je Bůh, který stojí nad tím vším a za vše zodpovídá.

Na tato slova reaguje první z přátel, Elífaz, a zahajuje tak již zmíněnou dlouhou sérii rozhovorů a rozepří.

V rozhovorech proti sobě stojí a profilují se dvě základní teze, dva základní přístupy k utrpení a k životu. První je již zmíněný klasický přístup, který přijímá zákonitý vztah mezi vinou a trestem. Druhý, Jóbův přístup, je obrácený – vychází ze zkušenosti, kdy člověk trpí více, než kolik by zasloužil.

2.2 Pozice Jóbových přátel

Základní teze Jóbových přátel je v průběhu rozhovoru formulována vícekrát. Jedním z nejjasnějších vyjádření je verš 5,6: „Ničemnost přec nevzchází z prachu, trápení neklíčí z půdy“. Každé utrpení má svou příčinu, svůj původ. Stačí ji objevit a odstranit, nebo alespoň ji pokorně přiznat, a vše se napraví. Tato etická kauzalita je v úzkém vztahu s obecnou kauzalitou – vždyť vše na světě má svou příčinu: „Cožpak roste rákos, kde není bažina? Může bez vody vzrůst síť?“ (8,11)

Elífaz začíná svou námitku tím, že připomíná Jóbovi, že on sám, dokud se nedostal do utrpení, zastával tentýž názor: „Hle, tys napomínal mnohé, ruce ochablé jsi posiloval, ... teď došlo na tebe a těžce to neseš, sotva tě to zasáhlo, hned naplněn jsi hrůzou“ (4,3-5). Varuje Jób, aby se nenechal svést subjektivními pocity a připomněl si to, o čem sám byl vždy přesvědčen, že je pravda, a aby přijal útěchu, kterou on sám dříve utěšoval druhé. Je to první a jeden z nejsilnějších argumentů vznesených proti Jóbovi.

Elífaz poté Jóbovi připomíná, že člověk nemůže být před Bohem v právu, protože „což je člověk spravedlivější než Bůh, čistší muž než jeho učinitel?“ (4,17) Proto člověku nezbývá, než se pokorně sklonit před Božím majestátem, být přesvědčen o jeho spravedlnosti, již možná nerozumí, pokořit se a přiznat svou vinu.

Bildad, druhý z Jóbových přátel, připomíná Jóbovi totéž, jen výslovněji a srozumitelněji. Bůh přece z principu nemůže být nespravedlivý! „Což Bůh křiví právo, Všemocný snad překrucuje spravedlnost?“ Proto „jestliže tví synové se proti němu prohřešili, vydal je v moc jejich nevěrnosti“ (8,3-4).

Výjimkou není ani třetí z Jóbových přátel, Sófar: Bůh je všemocný a vznešený, vše je v jeho moci, on je stvořitel. Proto vše zná a jeho moudrost je neproniknutelná. Proto je také nanejvýš spravedlivý a my se musíme snažit jeho spravedlnost pochopit. Jób si tedy nemá stěžovat, nýbrž snažit se najít a přiznat svou chybu.

Elífaz i Bildad zdůrazňují pramen svého poznání, a tím je tradice, to, co zjistili jejich předkové, jakési všeobecné poznání všech lidí. „Hle, toto jsme vyzpytovali, tak je tomu. Poslechni a sám to poznáš“ (5,27). „Jen se zeptej předešlého pokolení, a co vyzkoumali jejich otcové, buďť hotov slyšet. ... Oni tě však poučí, řeknou ti všechno a ze svého srdce pronesou řeč“ (8,8-10). Není to poznání z vlastní zkušenosti, ale vědění předávané z otce na syna jako způsob, jak vnímat a chápat životní události.

Pozice Jóbových přátel představuje pozici teoretickou, apriorní, která dává smysl utrpení, a tím i životu. Bůh je spravedlivý. Pokud je ve světě utrpení, musí to být tím, že si je člověk zaslouží. Bůh je však také milosrdný. Když člověk svou vinu a slabost vyzná, odpustí mu. Vše, co člověka stihne, má původ v jeho jednání. Je na každém jednotlivci, aby svou životní zkušenost do tohoto schématu vměstnal, aby se naučil svůj život chápat ze zorného úhlu této „etické kauzality“. I když nám tato „etická kauzalita“ přijde možná absurdní a naivní, přesto tvoří základ velké části Písma. Jóbovi přátelé používají často slova a obraty, které se pozornému čtenáři zdají povědomé. Slova: „[Bůh] ponížené staví na vysoké místo, zarmoucení docházejí spásy; chytrákům však hatí plány, aby jejich ruce neprovedly to, čeho jsou schopni...“ (5,11-12) připomínají chvalozpěv Chany, matky Samuelovy (srov. 1 Sam 2,1-10). Žalm 91 připomíná zase pasáž: „[Bůh] vykoupí tě ze smrti v čas hladu a za války z moci meče, před bičem jazyka budeš ukryt, nebudeš se bát, až přijde zhouba, vysměješ se zhoubě, hladomoru, ...“ (5,20-22). Jóbovi přátelé se odvolávají na tradici, která stojí v samém základu Písma. Stačí připomenout, že Chanin chvalozpěv je součástí římskokatolické liturgie hodin a velmi obdobný chvalozpěv Panny Marie (Lk 1,46-55) římskokatolická církev recituje denně; 91. žalm se modlí církev pravidelně každý týden při nedělní večerní modlitbě.

Jóbovi přátelé se jej nesnaží utěšit. Brání proti Jóbovi tradici, která dává utrpení a tím i životu smysl. Jób totiž svými výroky zpochybňuje sám základ chápání světa a jeho běhu a zákonitostí. Jóbovi přátelé dobře vědí, že souhlasit s Jóbem znamená zbavit život jistoty a smyslu.⁸

2.3 Jóbova pozice

Jóbova teze vychází nikoli z obecného principu, nýbrž z vlastní zkušenosti. Jóbovi se nedaří vměstnat vlastní zkušenost do všeobecného řádu, jak jej chápe tradice otců, a nakonec svou snahu vzdává. Vnímání trpícího je jiné než vnímání těch, kdo stojí v daný okamžik mimo utrpení. Jób zná dobře pozici svých přátel: „Co víte vy, to vím také, nejsem zpozdilejší než vy“ (13,2), ale vychází z vlastní zkušenosti: „Ale já mám také rozum jako vy...“ (12,3).

Na rozdíl od úvodního vyprávění a ve shodě s tím, co tvrdí jeho přátelé, Jób přiznává, že je hříšný, nedokonalý. Problém netkví v tom, že by trpěl člověk spravedlivý. Jóbova námitka proti Bohu spočívá v tom, že jeho utrpení je nepřiměřené jak míře jeho provinění, tak krátkosti a pomíjivosti lidského života. Jób přiznává: „Zhřešil jsem – a co mám dělat?“ (7,20).⁹ Jób nezná naději na posmrtný život, pro něj vše smrtí končí. „Pomni, že můj život uprchne jak vítr a nic

⁸ Z hlediska „terapeutického“ snad Jóbovi přátelé měli zachovat mlčení a trpělivě naslouchat a nepohoršovat se nad Jóbovými slovy. Je pravda, že jejich slova situaci jen vyostřují (srov. názorný rozbor reakcí Jóba i jeho přátel z hlediska fázi přijetí vlastního utrpení: T. Machula, „Jobovo utrpení“, *Communio* 1/2010, s. 91-99, zde 99). Chce-li však autor knihy proniknout k jádru problému, musí nechat své postavy promluvit a hájit svůj pohled na Boha a na svět.

⁹ Uvádím vlastní překlad, lehce odlišný od Českého ekumenického překladu, ale shodný např. s Biblí kralickou. Český ekumenický překlad věty *chátá'tí má ef'al?* (חַטָּאִי מִה אֶפְעַל?) činí z první věty podmínku: „zhřešil-li jsem“, což zbytečně zmírňuje závažnost výpovědi.

dobrého už nikdy nespatri mé oči. Neuzří mě oko, jež mě vídávalo, budou-li mě tvoje oči hledat, nebudu tu... Proč mi přestupek můj nepromineš, nesejmeš ze mne mou vinu? Již uléhám do prachu, a až mě budeš za úsvitu hledat, nebudu již“ (7,7-8.21). „Z moře se vytratí vody, řeka opadne a vyschne; člověk ulehne a nepovstane, a dokud nebesa budou, neprocitne, ze spánku se neprobudí“ (14,11-12).

Bůh však na člověka ještě více naléhá. Stvořil jej jako slabého, a jakmile člověk udělá chybu, Bůh mu ji nepromine. „Prosím, upamatuj se, že jsi mne učinil jako hlínu a že mě obracíš v prach... Ale ve svém srdci ukryls toto... že proti mně budeš ve střehu, jestliže zhřeším, že nenecháš bez trestu můj přečin... Což není mých dnů tak málo? Kéž by toho nechal a odstoupil ode mne, abych trochu okrál, dřív, než půjdu tam, odkud návratu není...“ (10,13-21). Jób se cítí Bohem bezdůvodně pronásledován.

Jób shledává tradiční „etickou kauzalitu“ možná platnou, ale nespravedlivě, necitelně uplatňovanou. Sama o sobě není s to dát smysl lidskému utrpení.

I Jób zná dobře tradici, ale dokáže ji velmi obratně zpochybnit. Verše 7,17-18: „Co je člověk, že mu přikládáš takový význam, že se jím zabýváš ve svém srdci, že na něj dohlížíš každého rána a každou chvíli ho zkoušíš?“ připomínají čtenáři Žalm 8: „Co je člověk, že na něho pamatuješ, syn člověka, že se ho ujímáš?“ (Ž 8,5). Slova jsou téměř shodná, ovšem význam je přesně opačný. V tomto kontextu lze vnímat Jóbova slova jako velmi trpkou ironii. Kéž by na mne Bůh nemyslel, kéž by na mne zapomněl! Druhý případ nalezneme tam, kde Jób odpovídá Bildadovi. Bildad odkazuje na Boží majestát, všemohoucnost a moudrost. Jób argument přijímá a dále rozvíjí, ovšem zcela jiným směrem. Ano, Bůh je mocný stvořitel, ale právě z toho důvodu proti němu nikdo nic nezmuže. Člověk je proti němu bezmocný; když se Bohu něco zlíbí, kdo ho zastaví? „Má-li kdo nesmírnou sílu, má ji on, a co se týče soudu, kdopak jiný mě předvolá? I kdybych byl spravedlivý, za svévolníka mě prohlásí má ústa, a kdybych byl bezúhonný, prohlásí mě za křivého... Země byla vydána v moc svévolníka a on přikrývá tvář jejich soudců; když ne on, kdo tedy?“ (9,19-24) Z moudrého a mocného Boha činí Jób Boha mocného a svévolného, proti němuž není odvolání. Jóbovo zoufalství pak už jen dovršuje vědomí, že ve sporu mezi Bohem a jím není nestranného prostředníka a soudce: „On přec není jako já, abych mu odpovídal, abychom v soud vešli spolu. Není mezi námi rozhodčího, jenž by vložil ruku na nás oba“ (9,32-33).

Zůstává otázkou, proč Jób nepovažuje sebevraždu za možnost úniku. U člověka, jenž touží po smrti tak jako Jób, to může být překvapivé. Jób se cítí být v právu (spíše než spravedlivý či bezúhonný), a vyžaduje proto od Boha odpověď po smyslu svého utrpení. „Chci nasadit svou kůži, dát svůj život v sázku. I kdyby mě zabil a já už neměl co očekávat, přece bych chtěl před ním obhájit své cesty... Hleďte, předkládám svou při, vím, že budu uznán spravedlivým“ (13,14-18). Jóbovi tedy nejde ani tak o to, zda je nebo není spravedlivý, bezúhonný, dokonalý, nýbrž že je ve svém sporu s Bohem v právu. Lidská dokonalost a bezúhonnost nehraje pro Jóba v tomto sporu klíčovou roli. Jóbův protest proti Bohu má smysl i tehdy, když na Jóbovi lpí vina.

Rozhovor mezi Jóbem a jeho přáteli je rozhovorem dvou pozic, které se nemohou navzájem vyvrátit, protože vycházejí z různých předpokladů. Navzájem se prolínají a snášejí ve svůj prospěch nové a nové argumenty. Lze se ztotožnit s oběma, a současně je patrné, že obě pozice mají své slabiny a nejsou zcela správné. Pravdu tedy mají obě strany, a přitom žádná. Čtenář může mít tendenci dát za pravdu Jóbovi. Ovšem Jób svými slovy ohrožuje řád, který lidé ve světě spatřují a který v něm musí spatřovat, pokud mají přežít. Jeho přátelé, když mu oponují, tak tedy nečiní ze staromilství nebo z přílišného slepého lpění na tradici, „o níž přece

víme, že neplatí“. Hájí světový řád a smysl života. Je dobré si uvědomit, že jejich argumenty a chvalozpěvy na Boha jsou pevnou součástí našich modliteb. Jestliže dáme za pravdu Jóbovi, musíme přehodnotit velkou část Starého zákona i řadu slov, kterými se pravidelně obracíme k Bohu.

Na druhé straně je zřejmé, že Jób má pravdu v tom, že jeho utrpení nelze vysvětlit jen pomocí schématu vina-trest. Jeho utrpení musí mít hlubší význam (a čtenář ví z úvodu, že má), ale Jób, který to neví, se právem ohrazuje. A čtenář, který ve svém vlastním životě není čtenářem, nýbrž hlavní postavou, též „neví“, a proto dává Jóbovi za pravdu. Čtenář se tak spolu s postavami ocitá v dilematu, který lze vyjádřit stručně takto: 1) všechny tyto hrůzy se Jóbovi dějí proto, že něco není v pořádku s Jóbem (tvrdí přátelé), nebo 2) všechny tyto hrůzy se Jóbovi dějí proto, že něco není v pořádku s Bohem (tvrdí Jób).¹⁰ Čtenář však nutně cítí, že ani jedna z těchto variant není uspokojující.

Celá diskuze mezi Jóbem a jeho přáteli se uzavírá Jóbovou slavnostní přísahou vlastní nevinnosti, která obsahuje i dlouhý seznam nejrůznějších provinění, jichž se nedopustil (tzv. „negativní zpověď“, 31,1-40) a závěrečnou výzvu Bohu, aby mu odpověděl.

2.4 Boží odpověď

Poté, co všichni ustali, protože nenalezli řešení ani shody, vstupuje do příběhu Elíhú. Dříve není spolu s Jóbovými přáteli jmenován, a jakmile dohovoorí, už se o něm kniha (na rozdíl od ostatních tří přátel) nezmíní. Přesto má v rozhovoru důležitou roli, neboť připravuje Boží odpověď na Jóbovu stížnost.¹¹ Elíhú shrnuje velmi výstižně obě předchozí pozice a obě pokládá za nevyhovující. Jóba kritizuje Elíhú za to, že se činí spravedlivým: „Jeho hněv vzplanul proti Jóbovi, protože se pokládal za spravedlivějšího než Bůh... Jób řekl: Jsem spravedlivý, a Bůh upírá mi právo.“ (32,2; 34,5). Současně ale odmítá i pozici jeho přátel, neboť „nenašli správnou odpověď a Jóba prohlašovali za svévolníka“ (32,3). Obě teze vedou do slepé uličky a nemají východisko. Proto Elíhú nastiňuje nový úhel pohledu, který předznamenává Boží odpověď a uvádí ji.

Už samotný fakt, že se Bůh rozhoduje vstoupit do rozhovoru a Jóbovi odpovídá, je velmi důležitý. Bůh přijímá Jóbovu výzvu, není k ní hluchý. Jeho slova se od dosavadních výroků liší: jsou autoritativní a nezpochybnitelná. Kvalitativní rozdíl mezi slovy Jóba a jeho přátel a slovy Božími je vyjádřen vždy, když autor praví, že Hospodin promluvil – promluvil „ze smršť“.

Boží odpověď na Jóbovu výzvu je velmi zvláštní, neboť nedává za pravdu ani jedné, ani druhé straně, nýbrž staví celou problematiku do nového světla. Jeho odpověď je krom toho dvojí, a obě její části se zdají si odporovat. První odpověď je dlouhá – klene se přes celé čtyři kapitoly knihy (38-41), druhá je jednovětá (42,7).

První Boží odpověď je formulována přímo jako odpověď na Jóbova slova. Je celá postavena na protikladu dvou osob v rozhovoru: toho, kdo je neznalý a dotazuje se, a toho, kdo ví a

¹⁰ Srov. B. BROWN TAYLOR, „On Not Being God“, *Review and Expositor* 99 (4/2002), s. 609-613, zde 611.

¹¹ Podobný názor na roli Elíhúových řečí srov. L. J. WATERS, „Elihu's Theology and His View of Suffering“, *Bibliotheca Sacra*, 156 (2/1999), s. 143-159. Jiní komentátoři považují Elíhúův vstup za argumentaci, která nepřináší nic nového a je jen ukázkou bezvýchodnosti lidských diskuzí na dané téma (srov. M. H. POPE, *Job*, s. lxxix-lxxx). Při pozorné četbě a zvážení Elíhúových slov a argumentů je však patrné, že vedou k tomu, co posléze zazní z úst Božích.

odpovídá. Bůh se obrací na Jób s otázkou, zda „ví“, zda „rozumí“ podstatě běhu světa. Bůh doslova „bombarduje“ Jób otázkami a staví mu před oči svět v jeho celistvosti i v detailech. Byl Jób při stvoření světa? Ví, jak byl svět utvořen? Ví, jak funguje?¹² Autor popisuje svět a jeho vznik částečně mýtickými obrazy a obraty, jak je lze najít mj. v apokalyptické literatuře. V průběhu otázek Bůh Jóbovi také připomíná jeho stvořenost a podřízenost celému stvoření: „Tušil jsi, že se jednou narodíš a jak velký bude počet tvých dnů?“ (38,21) Bůh vykresluje před Jóbem současně majestátnost stvoření i Jóbovu malost. Jób je nepatrnou a omezenou součástí celého makrokosmu, kterému nerozumí a který nemá (na rozdíl od Boha) ve své moci. Od makrokosmu přechází Hospodin k mikrokosmu, k jednotlivým zvířatům, a ukazuje, jak se o ně stará a pečuje (38,36n.). Stvoření a řád světa je mnohem širší a rozsáhlejší než omezený Jóbův obzor. Bůh vypočítává nejrůznější tvory, o něž se stará: ibis, kohout, lvice a její mladé, havran, skalní koza, laň, zebra, divoký osel, divoký býk, pštros, kůň, sokol, orel.¹³ Pointa tohoto dlouhého poetického popisu je vyjádřena slovy: „Kdo vyryl koryta povodní a bouřnému mračnu cestu, aby přšelo na liduprázdnou zemi, na poušť, v níž člověka není, aby se napojila místa pustá a zpustošená a vzešla mladá tráva?“ (38,25-27) Svět a Boží starost o něj sahají daleko za to, kam dosáhne lidské oko. Člověk není pánem a suverénem stvoření, není jeho středem a osou, nýbrž jen jeho nepatrnou částí.¹⁴

V rámci výčtu Boží moci a péče zaznívá i jeho starost o retribuci. Stejně jako Bůh pečuje o běh hvězd a těhotné laně, dbá i na setřásání hříšníků z povrchu země (srov. 38,12-15; 40,9-14). Ani zde Jób není dostatečně moudrý a mocný, aby zastal Boží práci.

Dále Bůh navazuje popisem dvou nejpodivnějších částí stvoření: behemóta a livjátana. Snad se jedná o hrocha a krokodýla, snad o mýtické tvory, v každém případě jsou završením popisu nádhery a úděs a úžas budící Boží moci.¹⁵

Skutečnost, že Bůh člověka převyšuje, je zdůrazněna a shrnuta v Božím výroku: „Kdo mi napřed něco dal, abych mu to splatil? Pod celým nebem všechno je mé!“ (41,3). Bůh svou první, dlouhou odpověď odkazuje člověka do patřičných mezí, vykazuje jej na jeho místo. Elíhú to vyjadřuje slovy: „Bůh je větší než člověk. Proč s ním vedeš spor? Že svými slovy neodpovídá?“ (33,12-13) A o něco dále: „Jestliže jsi zhřešil, čeho jsi dosáhl proti němu? Bude-li tvých přestoupení sebevíc, co mu tím uděláš? Jestliže jsi jednal spravedlivě, co jsi mu dal, co přijal z tvé ruky? ... zvláště když prohlašuješ, že na něho nehledíš. Tvá pře je před ním, jen na něho čekej!“ (35,6-7.14) Bůh člověka nekonečně převyšuje, nic mu nedluží a nic nemusí, není člověku ničím povinován. Je na člověku, aby si uvědomil místo, které mu náleží. První odpověď je tedy Boží majestát a přesah nade vše, co si jen člověk může pomyslet. Bůh, místo aby člověku odpověděl na jeho otázku, upozorňuje na základní mylný Jóbův předpoklad: Jób

¹² Téma lidské výtky Bohu, že jeho stvoření „nefunguje, jak by mělo“, a Boží odpověď člověku obsahující připomínku, že člověk nemá tušení, jak vlastně stvoření funguje, je využívána často i dnes; připomeňme zde jen jako příklad drama bratří Čapků *Adam stvořitel* (1927).

¹³ Přesná identifikace zvířat může být v některých případech obtížná a různé biblické překlady to jen dosvědčují. Celkové vyznění textu je však srozumitelné.

¹⁴ Jak poznamenává J. EBACH, „Fragen als Antwort. Die Gottesreden des Hiobbuches“, *Bibel und Kirche* 2/2004, s. 68-71, zde 71, může mít toto tvrzení i významný etický dopad na pluralitu kultur a toleranci k tomu, co je jiné než já a co se vymyká mému chápání a mé kontrole, neboť i to má Bohem dané právo na existenci a nemusí se mi z ní zodpovídat.

¹⁵ K livjátanovi viz pozn. 7. Behemót bývá ztotožněn s hrochem, ovšem podobně jako livjátan má i on v Jóbově textu charakteristiky mýtického tvora. Blíže srov. G. J. BOTTERWECK, בהמות, בהמות, in H. J. FABRY – H. RINGGREN – G. J. BOTTERWECK, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, sv. 1, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, sl. 523-536, zvláště 535-536.

se chápe jako středobod vesmíru a domnívá se, že vše se vztahuje k němu, včetně Boha, který vůči němu má své povinnosti a závazky. Bůh jeho pozici opravuje a ukazuje, že člověk je jen nepatrnou částí stvoření,¹⁶ které mu nic nedluží a které – včetně Boha, jeho stvořitele – vůči němu nemá žádné závazky. Nutí tak Jób, aby se na celou situaci podíval „v kontextu“ – v kontextu tak širokém, že jej svým pohledem ani neobsáhne; aby si existenci tohoto kontextu uvědomil a připustil a opustil svou sebestřednou, byť snad pochopitelnou pozici. Není to však výzva útěšná, nýbrž ostré napomenutí. Smysl věcí (a odpověď na svou otázku) Jób v pohledu na celek stvoření nenalezne, neboť jej neobsáhne.

První reakce Jób na Hospodinovu odpověď je zmlknutí. Jób přiznává: „Co ti odpovím, když jsem tak bezvýznamný? Kladu si na ústa ruku. Jednou jsem promluvil a nevím, co odpovědět, ba i podruhé, ale nemohu pokračovat“ (40,4-5). Druhou a konečnou Jóbovou reakcí na Boží odpověď je uznání Božího pohledu na celou záležitost. Bůh na začátku vyzval Jób, aby se ujal role toho, kdo vysvětluje a objasňuje, a sám chtěl přijmout roli neznalého a tázajícího se. Zde, na konci Boží řeči, Jób přiznává, že právě a jen Bohu přísluší odpovídat a vysvětlovat, a Jóbovi role nevědomého a dotazujícího se. Jób pod nápořem argumentů a důkazů, co všechno neví a co všechno nemůže, přiznává lidskou omezenost, nemohoucnost a podřízenost Bohu. Přijímá tak své místo ve stvoření.

První, dlouhá Boží odpověď neposkytuje na otázku po utrpení jasně formulovanou odpověď. Celou problematiku však klade do jiného světla a připomíná člověku dvě věci: Člověk není s to pochopit tajemství světa, tím spíše tajemství Božího jednání a Božího řízení, včetně retribuce. Zadruhé, Bůh připomíná Jób, že na jeho spravedlnosti nebo bezbožnosti nezáleží, protože Bůh není povinen mu odplácet tak, jak by si Jób přál, a není tedy ani povinen se zodpovídat před lidským soudem. Jestliže mu vůbec odpovídá, je to jen proto, že chce. Problém tedy již není, zda je Jób spravedlivý a Bůh svévolný, nebo naopak. Obě pozice (Jób i jeho přátel) vycházely z mylného předpokladu, že značně omezeného a antropomorfizovaného obrazu Boha, a proto ani jedna nemohla dojít uspokojující odpovědi. Bůh je mnohem vyšší a současně se mnohem více stará o jednotliviny a drobnosti svého stvoření, než si jen člověk dokáže představit.

Přesto Bůh spor nějak rozsuzuje: „(Hospodin) řekl Elífazovi Témanskému: ‚Můj hněv plane proti tobě a oběma tvým přátelům, protože jste o mně nemluvili náležitě jako můj služebník Jób‘“ (42,7). Bůh dále Jóbovy přátele posílá, aby šli a poprosili Jób, aby se za ně modlil, a nazývá Jób svým služebníkem (48,2).¹⁷ Dochází k tomu bezprostředně poté, co Bůh Jób udolal svými argumenty a přiměl ho přijmout své vlastní místo. Hospodin tedy odmítá jak Jóbovu argumentaci, tak i slova jeho tří přátel. Jestliže neměl pravdu Jób, neznamena to automaticky, že ji měli jeho přátelé. Naopak – ve srovnání Jób a jeho přátel to byl právě Jób, kdo „mluvil náležitě“. Jak je to možné a v čem se Jóbova řeč tak zásadně liší od řeči jeho přátel?

Klíčová je jedna ze závěrečných Jóbových vět: „Rač mě vyslyšet a nech mě mluvit; budu se tě ptát a poučíš mě. Jen z doslechu o tobě jsem slýchal, teď však jsem tě spatřil vlastním okem“ (42,4-5). Ač může být sporné, na co se vztahuje „teď jsem tě spatřil vlastním okem“, zda na Boží odpověď, nebo na celý příběh a vše, co Jób prožil, jisté je, že Jób na konci příběhu není tentýž jako Jób na začátku. Jób vyznává, že prožil osobní setkání se svým Bohem. Nejde jen

¹⁶ A. HERBST, „El libro de Job y la madurez religiosa“, *Cuadernos de teología* 19/2000, s. 49-57, dobře poukazuje na protiklad vnímání stvoření v Genesis, kde je člověk „korunou stvoření“, a Jóbovým textem, kde je člověk jen jeho nepatrnou částí, přičemž celek stvoření mu uniká a vymyká se jeho kontrole a chápání.

¹⁷ Především tato druhá Boží odpověď (42,7-8) je interpretačním klíčem pro celou knihu Jób. E. A. PHILLIPS, „Speaking Truthfully...“, s. 39-43. Srov. též J. EBACH, „Fragen als Antwort...“, s. 71.

o (snad) intelektuální pochopení odpovědi na problém jeho utrpení. Odpověď na této rovině nebyla dána, Bůh naopak jen přesvědčil Jób, že není s to odpověď na svou otázku najít a pochopit. Co je v Jóbových slovech důležité, je jednak podvolení se a akceptování vlastní intelektuální neschopnosti pojmout otázku nezaslouženého utrpení, jednak osobní prožití kontaktu s Bohem, jeho „spatření vlastním okem“. Na začátku rozhovorů byl obraz Boha v mysli Jób a jeho přátel racionálně srozumitelný a jasný, a proti tomuto Bohu či v jeho prospěch účastníci rozhovoru hovořili. Na konci rozhovorů Jób přiznává přesah tajemství utrpení a vůbec tajemství Boha a stvoření nad vlastní pochopení a podvoluje se. Toto otevření vlastních obzorů a přijetí nového obrazu Boha, obrazu neostrého, širokého a neuchopitelného mohlo přijít jen díky tomu, že Jób prošel utrpením a že vystavil svou tezi vášnivé diskuzi a byl ochoten se přít i s Bohem.

3. Příběh a rozhovor

Nyní, když jsme se dostali na samý konec rozhovorů, můžeme přistoupit k otázce vztahu mezi vyprávěním a rozhovory v knize Jób. Kniha Jób představuje jeden krátký příběh, v jehož jádru stojí velmi dlouhý rozhovor Jób a jeho tři přátel. K nim se posléze připojí jako čtvrtý Elíhú a nakonec i sám Bůh. Samotný příběh (Jób 1-2 a 42,7-17, resp. 42,11-17) je velmi prostý: Jób je spravedlivý muž, který je Bohem zkoušen, aby se ukázalo, zda je jeho věrnost Bohu podmíněna výhodami, které mu z ní plynou, nebo zda ctí Boha pro něj samého. Když ve zkoušce vytrvá, je Bohem několikanásobně odměněn. Takto postavený příběh působí spíše naivně. Odráží totiž v ryzí podobě onen etický axiom: dobrý je vždy odměněn, zlý je vždy po zásluze potrestán, stačí vytrvat.

Uvnitř tohoto příběhu, právě v okamžiku nejtěžší zkoušky, je umístěn rozhovor Jób a se třemi jeho přáteli, kteří jej přišli navštívit. Jób, jak se jeví v těchto rozhovorech, není již onen poslušný, trpělivý muž, ochotný snášet vše zlé v naději, že Bůh jej neopustí. Tento Jób protestuje, vyzývá Boha, nerozumí svému utrpení a odmítá je. Z tohoto důvodu (i z důvodů jiných) se lze často setkat s přesvědčením, že obě části knihy (jak příběh sám, tak dlouhý rozhovor) jsou různého původu.¹⁸ Autor rozhovoru si posloužil existujícím příběhem, do nějž zasadil svůj rozhovor, v němž klade Jóbovi do úst otázky, které si pokládá snad každý trpící člověk, otázky po smyslu vlastního utrpení, a neváhá zpochybnit veškerou tradici, v níž vyrostl.

Přesto však rozpor mezi oběma částmi nemusí být tak zásadní. I když je obraz Jób a v obou částech odlišný, rozhovor sám předpokládá výpravný rámec, bez něhož by byl nepochopitelný. Právě tento Jób, postižený tolika neštěstími, otevírá rozhovor se svými přáteli. Ačkoli jsou tedy tyto dvě části odlišné, jsou od sebe zároveň neoddelitelné. Příběh je možné chápat jako „vnější zdání“, jako události nahlížené vnějším pozorovatelem, nestranným vypravěčem. Bohem zkoušený Jób zůstal věrným, a proto se mu nakonec dostane zasloužené odměny.

Rozhovor můžeme oproti tomu vnímat jako to, co se odehrává v Jóbovi, co zůstává vnějšmu pozorovateli skryto, co je řečeno jen v úzkém kruhu přátel: vnitřní boj Jób a jeho druhů o smysl utrpení. Z tohoto hlediska není Jób na konci příběhu totožný s Jóbem na jeho začátku. Prošel vnitřním bojem, proměnou, bylo mu dáno nahlédnout do svého nitra, do hlubin lidského utrpení i (omezeně) do hlubin Boží moudrosti. Konstatuje to i sám Jób, když v závěru pronáší

¹⁸ Netýká se to jen těchto dvou hlavních částí. Za „nepravé“, resp. „pozdější“ části bývají označovány i Elíhúovy řeči (32-37), báseň o moudrosti (28), Hospodinovy závěrečné řeči (38-41) aj. Srov. např. H. GROSS, *Ijob*, Leipzig: St. Banno Verlag, 1986, s. 9; M. H. POPE, *Job*, s. xxiii-xxx; F. GRADL, „Krummes Holz...“, s. 61-62. K přehledu kritických názorů srov. L. A. SCHÖKEL – J. L. SICRE, *Job*, Madrid: Cristianidad, 1983, s. 36-43.

slova: „Jen z doslechu jsem o tobě slýchal, teď však jsem tě spatřil vlastním okem“ (42,5). Jeho „znanost“ Boha je na konci příběhu osobní, nikoli „teoretická“ („z doslechu“), jako v úvodních kapitolách; je to zkušenost projevující se v postoji, který Jób zaujímá. Můžeme hovořit i o „dialektickém“ vývoji Jóbovy postavy. Na počátku příběhu se Jób ve svém smýšlení shoduje se svými přáteli. Když na něj dolehne extrémní utrpení, svou pozici přehodnotí a otočí vzhůru nohama. Tím se do střetu dostávají výše zmíněné pozice – teoretická a praktická. Řešení neleží ani v tezi (Jóbovi přátelé), ani v antitezi (Jób), nýbrž v syntéze – v něčem, co kvalitativně převyšuje obě dřívější pozice. Jób přijímá skutečnost, že Bůh je přeci jen ještě jiný, nepoznatelný, nepochopitelný a neuchopitelný. Přijímá hranice lidského poznání a porozumění, hranice, o nichž sám hovoří již ve své básni o moudrosti (28,1-28), jedné z nejpoetičtějších pasáží celé knihy: Boží moudrost je skrytá a člověku nedosažitelná, lidské poznání má své nepřekonatelné hranice. Přístup k Boží moudrosti spočívá jen v pokorném přijetí těchto hranic a v bázi, tj. v respektu před Bohem. Podobný obraz poskytuje Exupéry, když nechává svého panovníka na hoře vyjadřovat vděčnost za to, že mu Bůh nedal znamení, o něž žádal, že se nesnížil na jeho rovinu: „Tvému majestátu nepřísluší podřizovat se mým rozkazům... byl bych jen smutnější... a potkal bych zase jen svou vlastní samotu.“¹⁹ A tak nejenže není možné porozumět rozhovoru bez rámcového příběhu, ale unikne nám i smysl samotného příběhu, když z něj vypustíme onen rozhovor, který představuje (nejen) Jóbův zápas o smysl utrpení.

4. Závěr

Otázka determinuje odpověď a na špatně položenou otázku nelze správně odpovědět. Způsob, jakým se Jób i jeho přátelé snaží dosíci smyslu utrpení, je příkladem špatného tázání a špatné úvahy. Bůh odmítá odpovědět na otázku tak, jak bych chtěl Jób (či jeho přátelé). Naopak vede Jóba, a s ním i čtenáře, aby se na celou věc podívali z jiného úhlu pohledu a naučili se správně tázat.²⁰ Nezasloužená bolest a utrpení nemá jasný důvod – Boží zlovůle (Jób) či lidskou vinu (Jóbovi přátelé) –, nýbrž stává se místem, kde se člověk může setkat s Bohem tváří v tvář. A to – pro křesťanské ucho to může znít možná paradoxně a rouhavě – nikoli v pokorném přijetí Boží vůle, jak by chtěli Jóbovi přátelé, nebo v plané zoufalé vzpouře, jak zpočátku reaguje Jób, nýbrž ve vášnivém, přesto však pozorném a naslouchajícím rozhovoru se Stvořitelem a v ochotě přijmout nový, daleko méně srozumitelný a uchopitelný obraz Boha a jeho stvoření.²¹ A. Herbst zde hovoří o „náboženské zralosti člověka“.²² Neboť proč by se k nám Bůh měl sklánět, dokud nemáme vlastní tvář, dokud jsme v zajetí vlastních jednoduchých racionálních představ nebo osobních, sebestředných emocí?²³

¹⁹ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Citadela*, 56, Praha: Vyšehrad, 1975, s. 147.

²⁰ Čtenář tuto situaci může znát z Nového zákona. Často, když je Ježíš postaven před otázku s dvěma možnými odpověďmi, nepřijímá ani jednu nabízenou možnost, ale ukazuje, že na celou situaci je třeba se podívat jinak a otázku položit odlišným způsobem. Srov. např. případ cizoložnice (Jan 7,53-8,11), spor o Ježíšovu autoritu (Mt 21,23-27 par.), spor o daň (Mt 22,15-21), podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25-37) aj.

²¹ E. A. PHILLIPS, „Speaking Truthfully...“, s. 39-43 rozebírá druhou Boží odpověď (42,78) a poznamenává, že to, co činí Jóbova slova „správnými“, není ani tak jejich obsah, jako to, že „hovořil k Bohu“. Takto oprávněně interpretuje hebrejskou vazbu *dibber 'el* (דִּבֶּר אֶל), která sice může znamenat „hovořit o někom“, ale častěji znamená „hovořit k někomu“. Phillips (*tamtéž*, s. 42) píše: „Boží přijetí Jóbových slov umlčuje ty, kteří tvrdí, že bychom neměli hovořit o těch obtížných pravdách o zjevném bezdůvodném zlu, které zaplavuje náš padlý svět“ a připojuje, že se jedná v prvé řadě o vztah mezi trpícím Jóbem a Bohem, a nikoli o intelektuální poznání.

²² Srov. A. HERBST, „El libro...“, s. 57.

²³ Srov. C. S. LEWIS, *Dokud nemáme tvář*, Praha: Návrat domů, 2000, s. 231: „Pochopila jsem, proč s námi bohové nemluví přímo a proč nečekají na odpověď. Dokud ze sebe neumíme vydolovat kloudné slovo, proč by měli poslouchat ty žvásty, o nichž se domníváme, že je máme na mysli? Jak bychom jim mohli stanout tváří v tvář, dokud nemáme tvář?“ Vypravěčka se v závěru knihy těmito slovy vrací k samému začátku vyprávění, kde předkládá svou stížnost, ne nepodobnou slovům Jóba: „...sepíši v této knize, čeho by se neodvážil žádný člověk obdařený štěstím. Vznesu žalobu vůči bohům; jmenovitě vůči bohu, který sídlí na Šeré hoře. Budu vyprávět

A právě v tomto setkání otevírajícím zcela nový pohled na Boha a jeho stvoření tkví odpověď knihy na položené otázky. „Jób se ptal Boha: Proč?, a Bůh odpověděl: Jsi snad Bůh? Bůh odpověděl na Jóbovu otázku jinou otázkou, nicméně Jóbovy stížnosti zmizely. Bůh jej vzal vážně. Bůh se s ním setkal tváří v tvář a nakonec to Jóbovi pomohlo více než tisíce odpovědí.“²⁴

Abstrakt: Předmětem studie je celá kniha Jób. Článek se zaměřuje na argumentace jednotlivých aktérů dramatu a na jejich vnímání hlavních problémů, kterým je kniha věnována: otázky utrpení, tázání po Bohu, smyslu celého stvoření a lidského života v něm. Upozorňuje na komplexnost pozic Jóba i jeho přátel, na jemné, avšak důležité nuance, které jsou v jejich argumentaci přítomné, a také na podstatu a důsledky Boží odpovědi Jóbovi v závěru rozhovorů. Všechny tři hlavní pozice a pohledy na svět, které jsou v knize přítomny – Jóbova, jeho přátel a Boží – jsou komplexní způsoby, jak nazírat svět a lidský život v něm. Obě „lidské“ pozice, Jóbova a jeho přátel, jsou podloženy mnoha pádnými argumenty a dnešní čtenáři této knihy je dobře znají. Autor knihy Jób v závěrečné Boží řeči neposkytuje jednoznačnou racionální odpověď na problém přítomnosti nespravedlnosti a utrpení ve světě, nýbrž vyzývá k opuštění Jóbovy sebestřednosti i racionální spekulace jeho přátel a k přijetí nového, otevřenějšího a pokornějšího postoje ke světu i k sobě samému.

Suffering As a Way to Knowing God: On the Interpretation of the Book of Job

Abstract: The present study is focused on the book of Job as a whole. It is concerned with the reasoning of all the actors of the drama and with the way, how they perceive the main problems of the book: the suffering, God's justice, the sense of the whole creation and of the human life in it. The article points out the complexity of the reasoning both of Job and of his friends and its nuances. At the same time, it helps to understand the God's answer to Job. All three worldviews, present in the text (i.e. Job's, his friends' and God's) are complex ways, how to perceive and understand the world and the human life. Both "human" positions, that of Job and that of his friends, are sustained by a lot of valid arguments and the today reader knows them both and well. In the final God's speech, the author does not offer any unambiguous rational answer to the presence of injustice and suffering in the world. On the contrary, he exhorts Job to abandon both his self-centered and the rational speculations of his friends and to accept a new, wide opened and humble attitude to the world and to himself.

Klíčová slova: Starý zákon; Jób; utrpení; teodicea.

Key words: Old Testament; Job; suffering; theodicy.

jednotlivě o všem, co mi provedl, od samého začátku, jako kdybych si na něj stěžovala před soudem. Protože však není takových soudců, kteří by rozhodovali ve sporech mezi smrtelníky a bohy, bůh z Hory mne nechá bez odpovědi. Soužení a pohromy totiž nejsou žádnou odpovědí.“ (srov. *tamtéž*, s. 5).

²⁴ B. BROWN TAYLOR, „On Not Being God“, s. 612.

Pohled do dějin české armádní duchovní služby – nedávná minulost a situace kolem roku 1900

Tomáš Veber

Duchovní služba Armády České republiky (DS AČR) bude v „cyrilometodějském“ roce 2013 slavit, nestane-li se do té doby nic mimořádného, již patnáct let své existence. Za tu dobu prošlo touto institucí již na čtyři desítky lidí, v aktivní službě setrvává 27 kaplanů ze sedmi křesťanských církví.¹ Když stál po roce 1996 dnešní generální sekretář České biskupské konference, Mons. Tomáš Holub, u zrodu této instituce, založené formálně až roku 1998, nikdo ještě tak docela nepředpokládal, že se duchovní služba stane stálou a platnou součástí struktur AČR. O tom, že tomu tak bude, rozhodla Holubova mise u českých jednotek IFOR/SFOR v Bosně a Hercegovině v roce 1996, která ukázala, že účast kaplanů v podobných misích i jejich případná spolupráce s AČR povede k zlepšení podmínek českých vojáků. Následovala dohoda mezi Ministerstvem obrany České republiky, Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví z roku 1998, jež nese název *Dohoda o duchovní službě v rezortu Ministerstva obrany*.² V letech 1998-2006 byl prvním hlavním kaplanem AČR právě Tomáš Holub.³ V současnosti vede kaplany v armádě Jan Kozler (nar. 1976).⁴

Ač je historie DS AČR poměrně mladá, její místo v AČR je místem tradičním. V letech existence první a druhé československé republiky a po skončení druhé světové války vždy v armádě sloužili také vojenští kaplani. Jejich osudy a osudy všech duchovních u československého vojska do roku 1948 vůbec symbolizuje osud Methoděje Kubáně (1885-1942), který se roku 1935 stal prvním československým generálem duchovní služby a byl krátce po rozbití Československa a obsazení „zbytkového Česka“ německými vojsky roku 1940 udán pro svou odbojovou činnost a 5.3.1942 umírá v koncentračním táboře v Dachau.⁵

Jenže historie vojenského kaplanství má v české či rakousko-uherské historii samozřejmě delší trvání. Pokud se tedy nyní pokusíme vypravit do výše přislíbeného období přelomu 19. a 20.století, respektive let před Velkou

¹ Jde o stav aktuální k datu 16.4.2012.

² *Dohoda o duchovní službě v rezortu Ministerstva obrany*, Praha: Česká biskupská konference, 1998.

³ Tomáš Holub (nar. 1967) byl 1.7.2011 jmenován generálním sekretářem České biskupské konference. Už od roku 2006 působí zároveň jako poradce ministra obrany pro duchovní službu. Srovnej: Duchovní služba Armády České republiky (WWW), dostupné na: <http://www.kaplani.army.cz/index.php?id=91> (cit. dne 16.4.2012).

⁴ Tamtéž, <http://www.kaplani.army.cz/index.php?id=64> (cit. dne 16.4.2012).

⁵ O něm vydal monografii Eduard STEHLÍK, *Páter Method: životní příběh generála duchovní služby Msgre Methoděje Kubáně*. Praha: Ministerstvo obrany – Agentura vojenských informací a služeb, 2006.

válkou, bude nás zajímat podoba duchovenské služby, počty duchovních zapojených do struktur tehdejší armády, vztah k hierarchii apod. Také si, alespoň okrajově, všimneme konkrétních lidských osudů.

Podoba duchovní služby u vojska

Ačkoli se dá říci, že v křesťanských dějinách prakticky nelze myslet období, kdy by vojsko kteréhokoli křesťanského panovníka nedoprovázel kněz či mnich⁶, v rakouské monarchii nastal zásadní zvrat ve vztahu mezi armádou a církví roku 1773, kdy byl Marií Terezií zřízen apoštolský polní vikariát. Prvním polním generálním vikářem byl ustanoven Johann Heinrich von Kerens (1725 – 1792).⁷ Poté byl on i tři další polní vikáři – až do roku 1826 – zároveň též biskupem v St. Pölten. V roce 1890 se předposledním, v pořadí dvanáctým, apoštolským polním vikářem stal Coloman Belopotoczky (1845-1914), který úřad zastával v letech 1890-1911, tedy v námi sledovaném období. Posledním ve funkci byl potom Belopotockého sekretář, mj. autor monografie o polních kněžích monarchie, Emerich Bielík (1860-1927), původem Slovák z Ilavy.⁸ Slováci byli zjevně k výkonu tohoto úřadu předurčení, což potvrzují i slova rakouského a německého generála Edmunda Glaise-Horstenaua (1882-1946): „*Die Feldbischöfe des alten kaiserlichen Heeres waren sehr oft Slowaken. Als solche konnten sie deutsch, ungarisch und auch ihre slawische Muttersprache – Vorbedingungen, die für die Erfüllung ihres Berufes im Habsburgischen Völkerheer sehr wichtig waren*“⁹

- Ač by se kromě Bielíka na přelomu století stěží podařilo najít podobné pojednání, natožpak v češtině, přece můžeme vyjít i z česky psané reflexe aktuální situace, a to díky dlouhodobému zájmu Ignáta (či Ignáce) Zháněla (1863-1930), jenž se vojenskému kléru věnoval jako jednomu z mnoha svých „koníčků“, a také díky recenzi Bielíkova díla z pera Jana Nepomuka Sedláka (1854-1930).¹⁰ -

Vraťme se však ke stavu vojenského duchovenstva na přelomu 19. a 20.století. Apoštolský polní vikář, jímž byl od 6.června 1890 Kalmán (Koloman či Coloman) Belopotoczky¹¹, byl původně ustanovován do úřadu na sedm let s tím, že bylo možné misi prodloužit. Podobně jako v případě biskupů, také „nejvyšší feldkurát“ byl navrhován císařem a v úřadu poté stvrzen papežem. Nato se mu dostalo postavení titulárního biskupa, Belopotoczky se stal biskupem v Trikkalai (Tricala) v Řecku. V ustáleném pořádku však nastala změna již roku 1891, kdy byla

⁶ Tak například roku 1039 táhl s českým knížetem Břetislavem do Polska také biskup pražský, Šebíř, což dokládá Kosmas. Srovnej *Kosmova Kronika česká*, Praha: Svoboda 1972, s. 79 a dále.

⁷ Kerens, rodák z Maastrichtu a od roku 1769 biskup v Roermondu, se stal roku 1773 administrátorem biskupství při Vídeňském Novém Městě, v letech 1775-1785 zde byl řádně instalovaným biskupem. Posledních sedm let pak strávil jako první biskup nově zřízené diecéze ve Svatém Hippolytu (St. Pölten).

⁸ BIELÍK vydal k vojenské duchovní správě několik publikací, z nichž dvě jsou velmi obsáhlé: *Geschichte der k. und k. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates*, Wien 1901; *Handbuch für die k. und k. katholische Militärgeistlichkeit*, Wien 1905. K němu srovnej např.: Franz GRUBER, *Aus der Geschichte der Militärseelsorge und der Militärseelsorger in Österreich*. In *Wiener Katholische Akademie*, Miscellanea, 3. Reihe, Nr. 153, Wien 1987, s. 48-64.

⁹ Edmund von GLAISE-HORSTENAU, *Ein General im Zwielicht: Die Erinnerungen Edmund Glaises von Horstenau*, Bd. 1 – K. und k. Generalstabsoffizier und Historiker, Wien: Böhlau 2005, s. 120.

¹⁰ Jan Nepomuk SEDLÁK, *Geschichte der k. und k. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates*. Über Auftrag Sr. bisch. Gnaden des hochw. Herrn apost. Feldvicars Dr. Coloman Belopotoczky von Emerich Bielík, k. und k. 1. Feld-Consistorialsecretär und geheim. Kämmerer Sr. päpst. Heiligkeit, *Časopis katolického duchovenstva*, č. 3 a 4, roč. 42, 1901, s. 229-231, 294-295. Spíše než o recenzi jde ale o stručný přehled obsahu knihy.

¹¹ BIELÍK, *Geschichte der k. und k. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates*, s. 113.

Belopotockému mise udělena na celou dobu služby, tedy do smrti či do odchodu na odpočinek, tak jako právě v případě Belopotockého.

V roce 1902 měl tento polní biskup a zároveň dvorní kaplan k ruce dohromady 148 kněží.¹² Úřad – polní konzistoř – vedl ředitel konzistoře a dva sekretáři, z nichž první zastával zároveň jakousi „náměstkovskou“ roli, neboť v případě zaneprázdněnosti konzistorního ředitele plnil jeho úkoly. Poté, níže v hierarchii, najdeme poněkud delší řadu celkem 18 polních farářů – 15 z nich rozptýleno po jednotlivých vojenských farních obvodech v Rakousku-Uhersku, jeden určený pro Bosnu¹³, jeden pro námořnictvo a jeden pro duchovní službu na vojenské akademii ve Vídeňském Novém Městě, čili na tzv. Theresianu. Tito kněží byli tzv. polními superiory (Feld-Superiore). Jejich úkolem nebylo jen v daném místě zastupovat polního vikáře, ale především byli sami také Feldgeistliche (polní duchovní) tam, kde jich bylo potřeba.¹⁴ Od roku 1896 je mezi nimi i jeden kněz řecko-katolický.

Habsburská monarchie však není územím „nábožensky homogenním“, proto se mezi vojenskými duchovními objevují nejen římsko- a řeckokatoličtí, ale také evangeličtí pastoři a samozřejmě také židovští a islámští duchovní: „*Evangelíci mají jednoho vojenského superiora seniora a sedm kazatelů: Mahomedáni mají dva vojenské imany. Židé mají své polní rabíny jen v čas mobilisace. Referentem v náboženských záležitostech u ministerstva vojenství je pro všechna vyznání apoštolský polní vikář.*“¹⁵ Apoštolský vikář tak musel vstupovat do kontaktu s duchovními jiných církví a náboženství. Vznikal tak alespoň v rámci rakousko-uherské armády prostor pro svého druhu „ekumenický dialog“?

Jisté je, že majoritu ve vojenské duchovní správě představovali (římsko)katoličtí duchovní. V roce 1902 vyslalo 45 ze 46 diecézí habsburské monarchie své duchovní do služeb armádě, českobudějovická diecéze uvolnila pro vojenskou službu celkem desítku duchovních, vůbec nejvíce po brněnské (12) a ostráhomské (11). Z českých a moravských diecézí vstoupilo toho roku do armádních služeb nebo v nich působilo celkem 43 kněží.¹⁶ Je to pochopitelné také proto, že armáda monarchie měla v českých zemích mnoho kasáren – prakticky v každém diecézním sídle: Brně, Českých Budějovicích, Hradci Králové a Josefově, Litoměřicích a Terezíně, Olomouci, Praze i Vratislavi (Breslau), pod jejíž správu náleželo i „české“ Slezsko.

Podmínky, za nichž mohl kněz vykonávat duchovenskou službu v armádě, byly následující: musel umět německy a dorozumět se jazykem regimentu, k němuž nastupoval, nesměl být starší 40 let a musel mít odsloužena nejméně tři léta v civilní duchovní správě.¹⁷ Cesty z armády pak byly následující: pensionování, smrt, návrat do civilní církevní správy, případně

¹² V těchto číslech vycházím z kratičké zprávy Ignáta Zháněla, otištěné v Časopise katolického duchovenstva roku 1902. Srovnej: Ignát ZHÁNĚL, Vojenský klerus, Časopis katolického duchovenstva, č. 6, roč. 43, 1902, s. 398-399. Podobná čísla uvádí také Bielik – srovnej Emerich BIELIK, Geschichte der k. und k. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates, s. 207.

¹³ Bosna byla pod Rakousko-Uherskou správou od konce 70. let 19. století, byla územím z větší části obývaným muslimy. Moc Habsburků se opírala především o zde žijící křesťanské Chorvaty a o muslimské velkostatkáře.

¹⁴ Srovnej BIELIK, Geschichte der k. und k. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates, s. 133.

¹⁵ ZHÁNĚL, Vojenský klerus, s. 399.

¹⁶ Srovnej tamtéž.

¹⁷ Srovnej BIELIK, Geschichte der k. und k. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates, s. 159. K dalším podmínkám srovnej zajímavý odkaz Juraj ČERVENKA, História vojenského duchovenstva v habsburskej monarchii I., dostupné na: <http://www.kvhbeskydy.sk/index.php/2009/01/09/historia-vojenskeho-duhovenstva-v%C2%A0habsburskej-monarchii-i/>, citováno dne 12.5.2012. Zde i podrobná základní periodizace vývoje v 19. století.

povýšení ve vojenské duchovní správě či přeložení.¹⁸ Vojenští kaplani pak měli nárok nejen na základní služné, jež činilo mezi 2,4 až 3 tisíci říšských korun, ale také na služební byt, popřípadě příspěvek na náhradní ubytování, v to zahrnuje i vojenského sluhu či jakéhosi majordoma.¹⁹

Hlavní pastorační úkol: starost o nováčky

Přes poměrně vysoký počet vojenských duchovních a přes dosti dobré zázemí, kterého se jim dostávalo, se zřejmě nedařilo, aby každá vojenská jednotka či posádka měla svého vlastního, případně několik dle vyznání. Proto vydal Kalmán Belopotoczky roku 1892 instrukci, již okomentoval téhož roku v Časopise katolického duchovenstva pastorální teolog Antonín Skočdopole (1828-1919).²⁰ Týkala se těch duchovních, kteří měli status výpomocných, tj. kromě svých běžných úkolů zastávali také po omezenou dobu post vojenských kaplanů či farářů.

Skočdopolův komentář upozorňuje na určité projevy chování v armádě, které byly předmětem trvalé péče ze strany vojenského duchovenstva: pokud do armády nastoupil mladý (věřící) muž, byl zde často o svou víru připraven, zejména nepřízní ze strany velitelů, důstojníků a starších vojáků obecně. Tím se po návratu do civilu stával ve své obci zdrojem „mravní nákazy“ či snad pohoršení, a to nejen obce samé, ale také „... zájmu církve, vlasti, obecné mravnosti a civilisace“.²¹ Přitom zaujme, že s pravidelnou bohoslužbou určenou vojsku to nebylo třeba příliš přehánět – doporučení znělo na alespoň jednu bohoslužbu měsíčně a je zřejmé, že ani tohoto minima nebylo možno často dosáhnout.²²

Největší starost a péči měli (jistě nejen výpomocní) vojenští duchovní věnovat nováčkům. Skočdopole cituje Belopotoczkyho: „Odloučení od domácích, nové a neobvyklé poměry životní, přísnost kázně a ostatní okolnosti působí velmi často, že mysl mladého vojína klesá a pudí jej leckdy až ku zoufalství a sebevraždě.“²³ Sebevraždám jakožto masovému sociálnímu jevu věnovali v téže době pozornost také sociologové a filosofové, mezi jinými i Tomáš Garrigue Masaryk, jenž na toto téma publikoval již v předchozím desetiletí. V armádě byly sebevraždy stejně časté jako v civilní společnosti a důvodem jistě nebylo pouze citované odtržení od domácích nebo snad přísnost kázně. Mnohem častěji to byly zřejmě ony „ostatní okolnosti“: alkoholismus, hazardní hry, snad také různé formy šikany, otázky cti a podobně.²⁴ Dalšími adresáty zvláštní pastorační starostlivosti pak byli také nemocní vojáci.

V souvislosti s těmito úkoly také Belopotoczky udělil „všem kněžím, kteří výpomocnou duchovní správu vojenskou konají, a všem od vlastního biskupa approbovaným kněžím, kteří by ku zpovídání vojenských osob byli pozváni, jurisdikci k tomu potřebnou a nad to i plnou moc“ *absolvendi personas castrasequentes in foro conscientiae, a quibusvis excessibus et delictis, quantumcunque gravibus et enormibus etiam in casibus summo Pontifici et Sedi Apostolicae specialiter reservatis.*“²⁵

¹⁸ Srovnej tamtéž.

¹⁹ Byt o dvou místnostech, obývaný spolu s vojenským sluhou, stejně jako náplň práce tohoto vojenského sluhu, to vše najdeme barvitě popsáno u Jaroslava Haška. Srovnej Jaroslav HAŠEK, *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války*, Praha: Cesty, 2000.

²⁰ Antonín SKOČDOPOLE, Výpomocná duchovní správa při vojsku, *Časopis katolického duchovenstva*, č. 10, roč. 33, 1892, s. 577-582.

²¹ Tamtéž, s. 578.

²² Srovnej tamtéž, s. 579.

²³ Tamtéž, s. 580.

²⁴ Alespoň tušit právě tyto zdroje nesnáží dává následující citát: „Tolik jisto, že by udatnosti našich vojnů nic nebylo, kdyby večer v každé šemálce společná modlitby se konala, a kdyby ty hrozné řeči, které na místo ní se vedou, dokud všickni neusnou, nikdy pronášeny býti nesměly.“ Antonín SKOČDOPOLE, Výpomocná duchovní správa, s. 581.

²⁵ Tamtéž, s. 581-582.

Tím dal dle Skočdopolových závěrů najevo, že jeho pravomoci jsou širší, než pravomoci diecézních biskupů, dostal se dokonce málem naroveň papeži, alespoň co do penitentních kompetencí: „Ze slov těch tak prostě a bez omezení pravených vysvítá, že apoštolský vikář má širší moc nad hříchy papeži vyhrazenými nežli obyčejně biskupové naši mají.“²⁶ Jeho pravomoc se však vztahovala přímo pouze na vojenské duchovní, vojáci a duchovní sloužící u domobrany – zemské obrany, u vojska v rezervě či ve výslužbě, případně vojáci postavení mimo službu, ti všichni pod jurisdikci polního apoštolského vikáře již nepatřili.²⁷

Feldkuráti kolem roku 1900 – tři konkrétní osudy

Díky přehledu vyhotovenému Bielikem máme přesně zaznamenána jména kněží, kteří tvořili páteř vojenského duchovenstva kolem roku 1900 (k 1.prosinci).²⁸ Z nich si však přiblížíme pro ilustraci pouze několik jmen.²⁹

Jan Fanta, vojenský farář v Praze

Jan Fanta se narodil v Trhových Svinech 23.června 1834 v rodině řezníka Jana Fanty. Po studiích ve Svinech a Českých Budějovicích vstoupil roku 1856 do kněžského semináře. K jeho spolužákům zde patřili spisovatelé Čeněk Václav Bendl (1833-1870), Josef Baar (1835-1907) a Šimon Kabát (1835-1905). Fanta byl vysvěcen na kněze 29. července 1860 a už od roku 1867 působil v armádě jako vojenský duchovní. Roku 1897 byl jmenován čestným kanovníkem českobudějovické katedrální kapituly „extra statum“, zemřel jako vojenský kurát v Praze 16.dubna 1902. Na jeho post poté nastoupil další z českobudějovických čestných kanovníků, Václav Cába.

„Dobrý kamarád“ Václav Cába

Narodil se 8.září 1846 v Chlumu u (České) Křemže, v rodině domkáře Tomáše Cáby a Anežky, rozené Cimrmanové.³⁰ Studoval na gymnáziu v Českých Budějovicích a poté bohosloví tamtéž. Na kněze byl vysvěcen 15.července 1873 biskupem Janem Valeriánem Jirsíkem (1798-1883). Pro své nesporné studijní předpoklady byl po krátké kaplanské epizodě v Českých Budějovicích vyslán na další studia do Vídně, kde na tzv. Frintaneu dosáhl hodnosti doktora teologie roku 17.ledna 1879.³¹ Studium absolvoval disertační práci na téma: Cui competit legislatio et iurisdictio super matrimonio? Absolutoriem na tomto ústavu se Cába zařadil mezi skutečnou kněžskou elitu a byl tak přímo předurčen k vyšším úřadům a kariéernímu postupu. Od roku 1880 působil jako polní kurát a zároveň profesor na vojenské reálce v Eisenstadtu (Železné) v rakouském Burgenlandu, kde působil po patnáct let. Odtud odešel po svém jmenování čestným kanovníkem českobudějovické katedrální kapituly „extra statum“ 7.října 1895, nadále pak působil v pevnosti Josefov jako vojenský farář.³² Následně byl jmenován roku

²⁶ Tamtéž, s. 582.

²⁷ Tamtéž. - Tyto skupiny byly v kompetenci civilní duchovní správy. Srovnej také noticku Ignáta ZHÁNĚLA, Aktivní osoby c. a k. vojska, *Časopis katolického duchovenstva*, č. 3, roč. 49, 1908, s. 254.

²⁸ BIELIK, *Geschichte der k. und k. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates*, s. 220-229.

²⁹ Všichni dále zmínění byli spjati s historií českobudějovického biskupství. V minulosti jsem se s těmito jmény setkával při mapování dějin českobudějovického kněžského semináře a diecézního teologického institutu, který v Českých Budějovicích sloužil k výchově a vzdělávání kněží mezi léty 1804-1950.

³⁰ Srovnej fotokopii záznamu křemežské křestní matriky, dostupnou na: <http://www.kohoutikriz.org/priloha/caba.php>, (cit. Dne 12.5.2012).

³¹ Srovnej Diözesanarchiv Wien (DAW), Frintaneum, Institutsprotokoll, Bd. 4., fol. 307-307v.

³² Srovnej BIELIK, *Geschichte der k. und k. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates*, s. 221.

1902 zemským vojenským knězem v Praze. Když se pak roku 1907 uprázdnila prebenda jindřichohradeckého probošství, stal se v listopadu téhož roku infulovaným proboštem. V této hodnosti zemřel 14. září 1916, byv předtím ještě mnohokrát vyznamenán a jmenován také čestným občanem křemežským.

Cába zřejmě už někdy za svého působení v Eisenstadtu vydává ve Steinbrennerově tiskárně ve Vimperku modlitební knížku pro vojáky s názvem *Der gute Kamerad des österreichischen Soldaten*.³³

Leonhard Rendl

Narozen 6. listopadu 1864 v české rodině soustružníka Jana Rendla z Velhartic u Sušice, studoval nejprve tamtéž, poté v Českých Budějovicích, kde absolvoval nejprve gymnázium a poté zčásti také kněžský seminář, z něhož však odešel v posledním ročníku studovat do římské koleje Bohemicum. V letech 1887-1889 byl kaplanem v Kolíci.³⁴ V Bielikově seznamu je uveden na závěr skupiny „Militär-Curaten und Kapläne 1. Classe“, s datem 1891, od něhož sloužil jako kaplan ve vojenském špitále v Przemyslu.³⁵

Dne 27. června 1907 byl jmenován čestným kanovníkem českobudějovické katedrální kapituly, v průběhu Velké války byl polním kurátem, v letech 1917-1920 zastával funkci infulovaného probošta v Jindřichově Hradci. Stal se také autorem knihy - *Květy duše: myšlenky, upozornění a rady věnované řeholnicím*.³⁶ Leonhard Rendl zemřel 9. září 1943 jako čestný kanovník českobudějovický.

Evropa chystala válku – i s polními kuráty

Od přelomu století, najisto pak od Schlieffenova plánu (1905), se Německo spolu se svým spojencem, Rakouskem-Uherskem, začaly připravovat na válku. Jak se rozrůstal vojenský aparát, rostl také celkový počet vojenských duchovních. Nepřekvapí proto příliš, že bylo-li v rakousko-uherské armádě v roce 1902 celkem 148 vojenských duchovních římskokatolického vyznání, v roce 1910 už je římskokatolického duchovenstva „jen“ 134 osob, ale vojenských duchovních celkem působí v armádě 173. V průběhu války pak jsou povoláni všichni, kteří splňují nároky na fyzickou připravenost, jazykovou výbavu a psychickou odolnost.

Sám polní apoštolský vikář, Emerich Bielik, vizituje po celou válku „své“ polní kněze a další duchovní na všech frontách, včetně zákopů. Po válce dožije tento historik vojenské duchovenské služby a titulární biskup z Tarsu jako apoštolský administrátor biskupství v rumunské Oradey, čili Velkém Varadíně.³⁷ Trvá ještě několik let, než se všichni vojenští duchovní rakousko-uherské armády začlení do struktur armád nově vzniklých nástupnických států nebo odejdou do civilní služby.³⁸

Abstrakt: Příspěvek pojednává o dějinách a současnosti vojenské duchovenské služby v českých zemích, s tím, že předmětem autorova zájmu je období kolem roku 1900, s nutnými přesahy. Autor se nepokouší

³³ Více k ní srovnej na: http://www.kohoutikriz.org/data/w_caba.php, (cit. dne 12.5.2012).

³⁴ Srovnej k tomu: <http://www.kolinec.eu/pisemnosti/cp/cp12.htm>, (cit. dne 12.5.2012).

³⁵ Srovnej BIELIK, *Geschichte der k. und k. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates*, s. 225.

³⁶ Vydáno Domem milosrdentství Vincentinum roku 1934.

³⁷ Srovnej ČERVENKA, *História*, poznámka výše v textu.

³⁸ To můžeme velmi dobře sledovat v diecézních katalozích kléru od roku 1918 do prvních let dvacátých.

o zevrubné pojednání dané problematiky, spíše svým textem chce upozornit na oblast církevních dějin, která stála dlouho téměř bez povšimnutí moderní české historiografie.

Insight into the History of the Czech Army Chaplain Service - Recent Past And the Situation around the Year 1900

Abstract: The article shows a piece of historical and contemporary „life story“ of the military spiritual duty in Czech countries, focused on the 1900's. The text talks about this (till now ignored) theme briefly, but it is the first article after the long („white places making“) era in the Czech historical context.

Klíčová slova: armáda, duchovní služba, kaplan, Koloman Belopotoczky

Key words: army, spiritual duty, chaplain (curate), Koloman Belopotoczky

zprávy

Studentky Jihočeské univerzity uspořádaly víkendový program

pro sociálně znevýhodněné děti

47–48

Založení Katolické asociace nemocničních kaplanů

na osmém formačně vzdělávacím setkání
nemocničních kaplanů na Velehradě

Marie Opatrná

49–50

Studentky Jihočeské univerzity uspořádaly víkendový program pro sociálně znevýhodněné děti

Blanka Vondrášková, Lenka Švajgrová a Marcela Fraňková

Díky podpoře Nadace O2 - Think Big mohly děti, a s nimi dobrovolníci sociálně-preventivního programu Pět P, prohloubit svůj vztah k sobě i k přírodě v ekologickém centru Dřípatka.

Think Big pomáhá mladým lidem realizovat jejich nápady a projekty na podporu komunit, v nichž žijí, a rozhodl se podpořit 150 projektů mladých lidí ve věku 13 – 26 let z celé České republiky. Mezi vybranými projekty byl i projekt s názvem Jarní úsměvy dětem, který se rozhodly uskutečnit tři studentky Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, konkrétně studentky Teologické a Pedagogické fakulty, a zároveň dobrovolnice sociálně-preventivního programu Pět P.

Základní idea programu Pět P byla převzata z programu Big Brothers Big Sisters, který v USA úspěšně funguje více než 100 let. Postupně se tento program rozšířil i do ostatních zemí světa a po roce 1989 i do zemí východní Evropy. Pět P v názvu znamená: Pomoc, Přátelství, Podpora, Péče a Prevence. V Českých Budějovicích program Pět P realizuje Zdravotně sociální fakulta Jihočeské univerzity od roku 1999. Pět P je dobrovolnický program určen dětem a mládeži ve věku od 6 do 15 let, které to mají jakýmkoli způsobem v životě složitější než jejich vrstevníci. „Hlavní myšlenkou programu Pět P je nabídka pomoci dětem, jejichž vývoj je nebo může být ohrožen nepříznivými podmínkami, ve kterých žijí a vyrůstají. Způsobem pomoci je vytvoření kamarádkého vztahu s dospělým dobrovolníkem, se kterým se dítě ve volném čase schází,“ říká o programu v krátkosti koordinátorka dobrovolníků Šárka Koubová. Schůzky probíhají jednou týdně 2 - 3 hodiny po dobu nejméně jednoho roku. Náplní schůzek je to, co dobrovolníka i jeho mladšího kamaráda baví, např. sport, kultura, hry, výlety...apod. Tímto způsobem vzniká vztah, který jak pro dítě, tak pro dobrovolníka může znamenat zázemí, bezpečný prostor, prostě přátelství a vše, co k němu patří. Cílem programu je tedy doplnit stávající nabídku forem práce s mládeží o individuální přístup, který využívá dobrovolné laické pomoci.

V současné době je existence programu ohrožena. I přesto, že celý program funguje díky dobrovolné činnosti koordinátorů a dobrovolníků, chybějí v programu finance nezbytné k zajištění celé organizace, a tedy i společného víkendu pro zúčastněné.

Proto se tři dobrovolnice - **Blanka Vondrášková, Lenka Švajgrová a Marcela Fraňková** - rozhodly sepsat projekt do Nadace O2 - Think Big, a požádat je o finanční částku na realizaci víkendu pro děti a dobrovolníky. „Program Pět P se zaměřuje nejen na samotné dvojice, ale také na skupinovou dynamiku mezi aktuálně zapojenými dvojicemi. Z tohoto důvodu se snažíme pořádat i společné akce,“ dodává Šárka Koubová. Dobrovolnice díky podpoře Nadace O2 - Think Big získaly částku 27.000 Kč, která jim dala příležitost uspořádat víkend v prachatickém Centru ekologické výchovy Dřípatka pro dobrovolníky, děti a dokonce i jejich rodiče. Peníze tedy mířily přesně tam, kde byly zapotřebí. Po rozběhnutí projektu se dívky zúčastnily školení v Doksech, které bylo uspořádáno pro všechny vybrané týmy z programu Think Big, vedené Prázdninovou školou Lipnice. Pro účastníky byly připraveny semináře, které se týkaly nejen

administrativní stránky projektu, ale také osobního rozvoje každého účastníka. Každému týmu byl přidělen mentor, který týmu vypomáhá s projektem.



Na víkendu Pět P, který se uskutečnil 11. – 13. 5. 2012, se setkali děti, dobrovolníci, netradičně i rodiče dětí, a dále koordinátor a garant programu Pět P. „*I když nám rosníčky předpovídaly deštivý víkend, nenechali jsme se zastrašit. A dobře jsme udělali! I když venku pršelo, na Dřípatce bylo krásně a víkend jsme si pořádně užili!*“ hodnotí víkend v prachatickém Centru ekologické výchovy Dřípatka realizátorka projektu Blanka Vondrášková. Víkend byl naplněn různými aktivitami, zejména však hrami, které byly zaměřeny na seznamování účastníků, procvičení smyslů, strategické i dramatické hry, proběhla i výroba krabiček pro maminky ke Dni matek, a také ekologická přednáška s názvem S bylinářkou v přírodě. Během této přednášky se děti dozvěděly o nejruznějších bylinkách, ochutnaly bylinkové čaje a vyrobily si voňavé pytlíčky. Víkend se vydařil, děti odjízďely s mnoha dárčky a také vzpomínkami na krásné chvíle. Toto vše mohlo proběhnout jen díky snaze mladých lidí a programu Think Big.

Díky ušetřeným penězům z víkendu, a díky vstřícnosti Nadace O2 – Think Big, mohly dobrovolnice uspořádat další akci pro dvojice kamarádů z programu Pět P. Tento program spočíval v bowlingovém odpoledni, kde se opět mohli setkat dvojice kamarádů a strávit tak spolu další společné odpoledne.



Založení Katolické asociace nemocničních kaplanů na osmém formačně vzdělávacím setkání nemocničních kaplanů na Velehradě

Marie Opatrná

V nově vznikajících oborech se dnes objevuje obecná snaha předávat si intenzivně své zkušenosti a hledat nové cesty podporující jejich rychlý rozvoj. V roce 2005 se poprvé malá skupina katolíků a protestantů z bývalého Československa sešla na několikadenním setkání, jehož náplní bylo vedle společné a osobní modlitby i sdílení znalostí a zkušeností z poskytování klinické pastorační péče v nemocnicích. V roce 2006 se druhé setkání za větší účasti uskutečnilo ještě v Čechách, v roce 2007 pak na Vranově u Brna. Od roku 2008 se setkávání konají pravidelně na Velehradě – odtud obecně přijímaný název velehradská setkávání nemocničních kaplanů. Struktura setkávání zůstává stejná tak, jak byla navržena autorkou sdělení v roce 2005 - po jednodenní rekolekci následuje odborný, téměř dvoudenní program, který je prokládán modlitbou breviáře a slavením eucharistie. Z původně ekumenických setkávání se vzhledem k vnějším okolnostem vyvinula setkávání pouze katolická.

V řadě evropských zemí a USA mají nemocniční kaplani již řadu let, někde i desetiletí vybudované vzdělávací programy a setkávají se pravidelně. V roce 1990 se poprvé také sešla malá mezinárodní skupina kaplanů v Berlíně a své setkání nazvala konzultací. Konzultace pravidelně pokračovaly v různých evropských zemích až do r. 2000, kdy byla na Krétě založena Evropská síť nemocničního kaplanství (ENHCC - European Network of Healthcare Chaplaincy, www.enhcc.eu). Současná koordinátorka ENHCC, dr. Anne Vandenhoeck navštívila v roce 2008 Velehrad a přednesla příspěvek o situaci nemocničního kaplanství v Belgii.

Začátkem října 2012 se konalo již 8. velehradské setkání. Během přípravy bylo dohodnuto, že slavnostní zahájení činnosti Katolické asociace nemocničních kaplanů se bude konat právě v rámci tohoto formačně vzdělávacího setkání. Rekolekci vedl litoměřický biskup Mons. Jan Baxant, předseda Rady pro zdravotnictví ČBK. Slavení eucharistie předsedal arcibiskup olomoucký a místopředseda ČBK Mons. Graubner. Následujícího slavnostního uvedení Asociace v život se účastnili i zástupci Ekumenické rady církví v ČR (prof. Petr Fiala) a Asociace nemocničních kaplanů (Vítězslav Vurst a Mgr. Pavel Pokorný). Na průběh prvních voleb do výboru a revizní komise dohlížel doc. Damián Němec, proděkan Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci.

V rámci slavnostního zahájení zazněla přednáška biskupského delegáta pro pastorační práci v nemocnicích v Ostravské diecézi ThLic. Václava Tomiczka na téma *Principy diakonické služby*. Doc. Damián Němec seznámil členy valné hromady se Stanovami Katolické asociace nemocničních kaplanů, která je odbornou sekcí ČBK. V dalším svém příspěvku přiblížil *Dodatek č. 1 k Dohodě o duchovní péči ve zdravotnictví mezi Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví v České republice*. Večer autorka této stati prezentovala krátce historii ENHCC a informovala o posledních dvou konzultacích ENHCC. Již 11. konzultace se konala v Londýně v roce 2010 a byla spojena s oslavou desátého výročí vzniku ENHCC a dvacátého výročí evropského kaplanství. Přítomní zástupci kaplanských asociací a univerzit měli tu čest, že konzultace probíhala v Londýně ve stejnou dobu, kdy Londýn hostil i papeže Benedikta XVI.

Dva z významných anglických nemocničních kaplanů se účastnili jednoho setkání se sv. Otcem. 12. Konzultace ENHCC se konala letos v červnu v holandském Mennorode za účasti zástupců z 24 evropských zemí. Hlavním tématem přednášek i práce ve skupinách byl multidisciplinární tým a specifická odpovědnost každého specialisty v něm, tedy i nemocničního kaplana.

Další dva dny byly koncipovány tak, aby byla propojena teorie a praxe. Zazněly přednášky *Vedení pastoračního rozhovoru s nemocnými* (ThLic. Michal Umlauf), *Komunikační dovednosti ve zdravotnictví* (PhDr. Marie Dlabáčová), *Od narození s problémy – doprovázení rodičů dětí se závažnou patologií novorozeneckého věku v nemocnici i následné péči* (MUDr. Magdalena Chvílová-Weberová), *Doprovázení pozůstalých* (PhDr. Naděžda Špatenková), *Geometrie v prevenci burn-out syndromu u nemocničních kaplanů* (MUDr. Jitka Krausová), na které navázaly bohaté diskuze či práce ve skupinkách. Setkání bylo zakončeno prací s kasuistikami.

Příští velehradské setkání proběhne na podzim 2013. Zájemce o další podrobnosti odkazují na webové stránky ČBK:

(<http://tisk.cirkev.cz/z-domova/katolicka-asociace-nemocnicnich-kaplanu-zahajila-svou-cinnost/>)

a na webové stránky Arcibiskupství olomouckého: (http://ado.cz/kaplan/setkani_knk.htm)

Autorka je lékařka s teologickým vzděláním.
Od roku 1997 působí jako nemocniční kaplan
na Onkologické klinice VFN a 1.LF UK.

recenze

Lenka Gulová: *Sociální práce,*

Praha: Grada 2011.

52–54

Alain de Botton: *Náboženství pro
ateisty. Bezvěrcův průvodce po
užitečných stránkách náboženství*

Zlín: Kniha Zlín, 2011.

55–56

Lenka Gulová: Sociální práce, Praha: Grada 2011

Nakladatelství Grada vydalo v edici Pedagogika, čítající již více než pět desítek titulů, na sklonku loňského srpna knihu brněnské autorky Lenky Gulové. Mnohoslibný název – *Sociální práce*, slibuje spolu s podtitulem či jakýmsi dodatkem *Pro pedagogické obory* poskytnout vhled do jedné z nejmladších společenskovedních disciplín, již sociální práce nesporně stále je. Čí vhled by to měl být, upřesňuje autorka v úvodu své práce: adresátem jejího textu je pedagogický pracovník (s. 10). Na zadní straně knihy se však dozvídáme něco jiného: „Publikace se snaží přiblížit studentům pedagogických oborů disciplínu sociální práce, která může budoucím pedagogům odhalit mechanismy a strategie tohoto pomáhajícího oboru.“ Zmatek v adresátech sdělení sice ještě nemusí znamenat, že půjde o práci přinejmenším problematickou, ale dává tušit, že je třeba ke knize přistoupit velmi obezřetně.

Celkový počet stran publikace je 208. Celý text je členěn do dvou celků, celkem do osmi kapitol. První celek *I Nástin teorie sociální práce* je členěn do sedmi kapitol, které jsou realizovány do s. 77. Obsahem celku *II Metodologická část – sociální práce* je jedna kapitola, kterou tvoří analýza výzkumného šetření autorky, se zřetelem k trendům sociální práce. Od s. 80 se tak celý text nejasně točí již pouze a výhradně kolem výzev a dalšího směřování sociální práce, a i toto točení budeme vzápětí problematizovat. Nejprve se však vraťme k oněm sedmi kapitolám, jež předcházejí.

V nich autorka nejprve vymezuje sociální práci, pojednává o vybraných tématech, vztahu sociální práce k sociální patologii, cílových skupinách a vztahu k multikulturní výchově, přičemž zde se pouští poprvé hlouběji, a to při jakési sondě do vztahů mezi sociální prací a Romy. Druhá kapitola – *Sociální práce jako služba*, je z nám neznámého důvodu vyčleněna, byť na osmi stranách shrnuje především podstatu zákona o sociálních službách (zákon č. 108/2006 Sb.). Následuje ještě stručnější (s. 38-42) nárys vztahu mezi sociální prací a etikou – Etický rozměr sociální práce. Zde je již doslova rozvedeno jen několik hesel: syndrom vyhoření, etický kodex, hodnoty.

Kapitola čtvrtá slibuje vtělit a miniaturizovat do devíti stran náčrt kontextu historie, náboženství a filozofie směrem k sociální práci. A skutečně: do tří stran vtěsnala autorka církev a náboženství bez rozdílu, jmenovitě pak dalajlámu, Krista a trojici antických veleduchů Sokrata, Platóna a Aristotela. Zde slávané paskvily typu: „Středověk je představován křesťanstvím, kde Bůh projevuje péči o chudé a křesťanské učení předpokládá zainteresovanost vládců a jejich péče o poddané.“ (s. 46) musí vyvést z rovnováhy i otrlého čtenáře maturitních písemných prací. Právě čtvrtá kapitola ještě podtrhuje celkovou nesmyslnost všech sedmi kapitol.

Pátá kapitola, nazvaná *Velmi stručný přehled metod a teorie sociální práce*, obsahuje na necelých třinácti stranách jakési metodické aforismy či výkřiky a otázka, která se vnucovala již u předchozích kapitol, se ozývá o něco neodbytněji: Proč se zde tímto způsobem o věci vůbec mluví? V šestém oddíle se Gulová dotýká vztahů mezi sociální prací, sociální pedagogikou, andragogikou a gerontagogikou (7 stran) a v sedmém, nazvaném *Sociální práce ve vzdělávání pedagogických pracovníků*, bychom na čtyřech stranách téměř nenašli to, co se slibuje názvem kapitoly.

Kniha jako celek měla nést název osmé kapitoly: *Trendy sociální práce – analýza výzkumného šetření*. Potom by sice adresátem textu byli nejspíš především sociální pracovníci sami, spolu s odborníky – vědci v oboru, ale vydání publikace by se tím alespoň částečně opodstatnilo (nebo ospravedlnilo). Soustředíme nyní svou pozornost právě k tomuto oddílu.

Podkapitola 8.1 *Kvalitativní výzkumná strategie* není uvedena žádným úvodem a začíná větou „Pro výzkum byla zvolena kvalitativní výzkumná strategie.“ Tímto autorka knihy zapříčinila to, že ve čtenáři od s. 80 až do konce knihy bují nejasnost - o jaký výzkum se jedná?! Toto je jedna z mnoha Achillových pat celé publikace. Na žádném místě knihy se nedozvídáme, proč autorka zvolila takovouto celkovou koncepci publikace a o jakémže výzkumu pojednává na více než polovině stran knihy.

V úvodu (k celé knize) se útržkovitě dozvídáme, že nějaké výzkumné šetření v publikaci bude. To jediné je jisté a v úvodu opakovaně potvrzené. Ovšem autorka nepřiznává, jaký cíl šetření má, natož jaká je jednotka zkoumání (předmět výzkumu) a jednotka zjišťování (kdo jsou respondenti). Na s. 9 autorka pojednává o výzkumu větami místy až beze smysluplného obsahu. „Výzkumné šetření, jež je součástí této práce, se přes různá témata znovu vrací právě k těmto vztahům v rodině, ve škole a ve společnosti vůbec.“, ovšem tato věta se nalézá v odstavci, který vágně popisuje jakousi neurčitou situaci českého prostředí („...ústavní zařízení praskají ve švech. Lidé mají svoje rodiny, svoje sítě, ale ty jsou slabé...“), dále odstavec připomíná varování, že celé lidstvo by se mělo zaměřit na humanitní disciplíny, autorka dále poukazuje na možné pojetí této teze jako výzvy k perfekcionalizaci humanitních disciplín nebo pojetí této teze jako kultivace hodnot a mezilidských vztahů. A pak následuje ona věta o výzkumném šetření, která postrádá souvislost s předchozím textem a nenese žádnou informaci.

Veškeré zmínky o výzkumném šetření, které se nalézají v úvodu (s. 9 – 11), nenabízejí žádné vysvětlení, o jaký výzkum se jedná, a ani žádné odůvodnění, proč jsou výsledky výzkumu do publikace vůbec zařazené. Vrátime-li se tedy na s. 80, kde se nalézá počátek analýzy nějakého výzkumného řešení, musíme se věnovat výsledkům tohoto šetření. Dozvídáme se, že byl zvolený kvalitativní design výzkumu, ale stále nevíme, jaký cíl výzkum má. Cíl je nám mlhavě vyjeven na straně 82. Pomineme-li úzus, že cíl má být definován na začátku pojednání o výzkumu, dostáváme se k cíli samotnému („získat stanoviska odborníků k různým oblastem sociální práce“) a zajímá nás zdůvodnění tohoto cíle – proč byl cíl sestaven právě takto? Nenalzáme ani praktické ani teoretické zdůvodnění tohoto cíle výzkumu, proto nám stále zůstává utajený smysl toho, proč je výzkum v publikaci zařazen.

Nejasné je také vymezení popisu osob, které ve výzkumu byly informanty. Jedná se „i o pedagogické pracovníky...“ (s. 83), ale autorka nepíše, kdo tvoří většinu souboru, dočítáme se pouze, že se jedná o odborníky z oblasti sociální práce. Ani podkapitola *Průběh analýzy* (s. 83) nám nenaznačí, jaký smysl má uvedení popisu výzkumu a jeho výsledku v této publikaci. Stejně bezkontextuálně působí celý zbytek kapitoly osm *Trendy sociální práce – analýza výzkumného šetření*.

Za přinejmenším tristní je pak nutné označit zcela nesmyslné uvádění přímých výroků jednotlivých respondentů při vymezování kategorií analýzy výzkumu. Toto autorkou sice pravdivě pojmenované otevřené kódování, je zcela zbytečné, když uvážíme, pro koho je kniha určená a jaký má název. Je namístě nepoužívat klišé a upřímně pojmenovat neblahou skutečnost, totiž to, že strany 85 až 187 jsou zcela „zabitě“ touto bezúčelovou, nepřehlednou skládkou výroků informantů a komentování těchto výroků.

Další podkapitoly *Axiální kódování* a *Selektivní kódování* už čtenáře jen „dorazí“. Čtenář přímo tone v záplavě hloubkových informací z jednoho výzkumu a hledá stéblo, které by mu pomohlo se neutopit v koncepci knihy a v předvedených informacích, stéblo ovšem nenalézá, a nemá se tedy čeho chytit. Autorka na konci knihy nevyužila příležitost vysvětlit, jaký je smysl celé publikace, protože neresuscitovala čtenáře vysvětlujícím závěrem výzkumu ani celé rozporuplné knihy. Z posledních sil si čtenář může přečíst dvoustránkové resumé v angličtině, které jako poslední bezúčelová informace knihu zcela uzavírá.

Závěrem naším budiž sdělení, že čistého vína si nenalili ani autoři anotace této knihy v nakladatelství Grada, když na webové stránky nakladatelství psali, že „čtenář má možnost nahlédnout prostřednictvím výzkumné analýzy do náročné profese, která vzhledem k současné společenské situaci zažívá velký rozmach“. Pokud totiž čtenář přece cosi „nahlédl“, pak zásluhou Samotné Lenky Gulové nejspíše neuspořádanost jejího vlastního pojetí oboru *sociální práce*.

Lucie Maliňáková, Tomáš Veber

Alain de Botton: Náboženství pro ateisty. **Bezvěrcův průvodce po užitečných stránkách** **náboženství,** Zlín: Kniha Zlín, 2011.

Esejistická kniha švýcarského filosofa, spisovatele a publicisty Alaina de Botton (*1969) nabízí velmi svérázný návod každému ateistovi, jak by měl přistupovat k náboženství(m) jinak. V Londýně usazený autor, jemuž v Čechách vyšla již pátá kniha krátce po sobě, totiž tvrdí, že „náboženství je příliš užitečné, vlivné a inteligentní, než aby se mohlo zcela přenechat věřícím.“ (s. 260). Jak toho dosáhnout? Jak nepřenechat věřícím, co ve skutečnosti – což de Bottonovi uniká – ani není nijak „jejich“ či „pouze jejich“? Jak jim tedy uzmout něco, co jim uzmout nelze?

V první řadě je třeba už dopředu objasnit, že jde ponejvíce o křesťanství. Ano, v knize se mluví i o jiných náboženstvích – buddhismu, židovství, aj., ale křesťanství jim co do počtu inspirací pro svět bez náboženství dominuje. Je tomu tak proto, že autor sám žije v – alespoň hypoteticky – křesťanském Londýně? V deseti kapitolách se ateistické, leč nemocné a sebou bezradné společnosti (takto ji vidí de Botton, ale i já) předkládá užitečný „seznam léčiv“ v podobě agapé, koinónie, vyznání vin, meditace, modlitby, poutí atd.

Každému bych četbu Bottonovy knihy doporučil. Každému křesťanu navrch dvojnásob, neboť si při četbě jeho knihy bude moci znovu ohmatat a okusit kořeny své víry. De Botton, dle vlastních slov (s. 13) nikdy nezakolísal v jistotě, že Bůh není. Není proto také divu, že jedním z nevyslovených, ale svým způsobem stále přítomných apelů je autorův nárok „být sám považován za boha“, což doložím níže. Náboženství, jednak obecně a jednak ve svých kontinentálních či areálních realizacích, je viděno jako struktura či mechanismus, který jako by fungoval nezávisle na svých stoupencích. O zakladatelích nemluvě. Proto čteme věty jako „Náboženství si ... uvědomuje...“ (s. 168) nebo „Náboženství nás žádá...“ (s. 203). Struktura je autorem oživena a personifikována, přičemž lidé bývají často vynecháni.

Napsal jsem, že kniha je nejvíce zásobena ze studnice křesťanské, měl bych také napsat, že jedním z vrcholů knihy je pasáž, v níž se mluví o Ježíši Kristu: „Pro působivost novozákonního příběhu je zásadní, že Ježíš zemřel v asi největších mukách, jaká kdy kdo zažil. Každému, kdo trpí sebestorší nemocí nebo zármutkem, tak Kristus ukazuje, že v tom není sám, a když už tím přímo nezažene utrpení, alespoň v nešťastníkovi rozptýlí pocit, že zrovna jeho stihl trest, jehož jsou ostatní ušetřeni.“ (s. 187). Tak je symbolicky mnoho prostoru dáno Kristově oběti na kříži a ukřížování, vybaví se naturalismus filmu Umučení Krista (2004). Prostor tady získává velkopáteční teologie a je příznačné, že slovo zmrtvýchvstání a jakákoli debata o vzkříšení scházejí docela. Jenže apoštol Pavel jasně akcentuje, že „kdyby Kristus nevstal z mrtvých, marná je naše naděje“ (1 Kor 15. kapitola).

De Bottonova kniha může vyznívat dokonce jako jakási pomoc nabídnutá vyprahlé a po nových zážitcích a inspiracích toužící společnosti Západu. Jenže léky, které autor naší vyprázdněné kultuře nabízí, jsou rovněž jen bezobsažné ampulky s efektem placebo. Klíčovou otázkou totiž je ne to, co vše je třeba ze světa náboženství (v plurálu) zachovat, ale mnohem spíše proč – ve smyslu účelu, nikoli příčiny, a také pro koho a k vůli (ne kvůli!) komu. Pokud totiž odmítneme

ono TRANS a budeme se snažit zachovat slupku, nebude mít tato vezdejšina stejně brzy sama o sobě smysl.

Zbývá doložit, z čeho jsem usoudil, že právě de Botton chce být novým bohem, kvůli němuž a skrze nějž se svět změní: „Podstatou sdělení je, že mnohé z problémů moderní duše se dají úspěšně vyřešit metodami, s nimiž přišlo náboženství a které stačí uvolnit z nadpřirozené struktury, v níž se původně objevily.“ (s. 260). Tomu, aby se to podařilo, má napomoci de Bottonova kniha. Obávám se, že o stát (či společnost) před-zřízený filosofy k jejich „ideálnímu“ obrazu usiloval již Platón. V minulosti jsme zaznamenali množství déle či kratčeji trvajících pokusů o jeho uskutečnění, vždy s nemalými oběťmi na životech. A kvazináboženská ideologie komunismu ve svých realizacích a realizátorech dostatečně pregnantně vyjádřila, co to znamená, když se ideály náboženství uskutečňují mimonáboženskou cestou.

Co tedy ocenit? Kniha nabízí mnoho velmi inspirativního obrazového materiálu, navíc v neotřelých souvislostech. Autorův esejistický styl a argumentační potenciál jeho výpovědí jsou alespoň na první čtení velmi dobré, a – jak už jsem zmínil – kniha tak může přivést čtenáře k zamyšlení nad kvalitou vlastní víry. A k dovršení všech paradoxů, hledajícího čtenáře může dokonce, bez přehánění, přivést k víře. Například křesťanské.

Tomáš Veber

kontakty

na autory článků a odborných studií v tomto čísle

Dr. phil. Andreas Müller-Cyran, lic. phil.

Erzbischöfliche Ordinariat München,
Abteilung Krisenpastoral
Postfach 330360
D-80063 München
<http://www.katholische-notfallseelsorge-muenchen.de/kontakt>

Mgr. Peter Hermanovský

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
37001 České Budějovice
prusiny@koinoniagb.org

Mgr. Kateřina Brichcínová

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
37001 České Budějovice
katka.brichcin@seznam.cz

Adam Mackerle, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
37001 České Budějovice
mackerle@tf.jcu.cz

Mgr. Tomáš Veber, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
37001 České Budějovice
tom.veber@seznam.cz

Caritas et veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

vydavatel:

Teologická fakulta

Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích

číslo a ročník **1/2012**

předplatné: zdarma, volně přístupné

objednávky pro zasílání mailem: stastl00@tf.jcu.cz

design a layout: www.srneczekdesign.cz

ISSN 1805-0948

kontaktní adresa:

Caritas et veritas

TF JU

Kněžská 8

370 01 **České Budějovice**

Tel. +420 387 773 501

Fax +420 386 354 994

e-mail: stastl00@tf.jcu.cz

www.caritasetveritas.cz

redakční rada

doc. ThDr. Jindřich Halama, ETF UK, Praha

Mons. ThLic. Tomáš Holub, Th.D., Generální sekretář ČBK

doc. Pavel Hošek, Th.D., ETF UK, Praha

doc. Michal Kaplánek, Th.D., TF JU, České Budějovice

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman Th.D., KTF UK, Praha

Mgr. Michael Martinek, Th.D., Jabok, Praha

PhDr. Roman Míčka, Th.D., TF JU, České Budějovice

PhDr. Mirka Nečasová, Ph.D., FSS MU, Brno

Mgr. Michal Opatrný, Dr. theol, TF JU, České Budějovice

doc. Dr. Rudolf Smahel, Th.D., CMTF UP, Olomouc

prof. PhDr. Vladimír Smékal, CSc., FSS MU, Brno

Mgr. Tomáš Veber, Th. D., TF JU, České Budějovice

redakce

šéfredaktor

Mgr. Michal Opatrný, Dr. theol.

Katedra praktické teologie TF JU

mopatny@tf.jcu.cz

+420 389 033 526

č. dv. 4.50

editor

PhDr. Roman Míčka, Th. D.

Katedra teologické a sociální etiky TF JU

roman.tf@seznam.cz

+420 389 033 533

č. dv. 4.46

editor a korektor

Mgr. Tomáš Veber, Th. D.

Katedra praktické teologie TF JU

tveber@tf.jcu.cz

+420 387 773 541

č. dv. 4.18

redaktor

Mgr. Kateřina Brichcínová

Katedra systematické teologie TF JU

katka.brighcin@seznam.cz

+420 389 033 528

č. dv. 205

Caritas
e veritas