

NADĚJE JAKO ESCHATOLOGICKÝ PRINCIP. SONDA DO MYŠLENÍ DOBY VZNIKU TEOLOGIE NADĚJE JÜRGENA MOLTMANNA

MIROSLAV EXNER

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

HOPE AS AN ESCHATOLOGICAL PRINCIPLE. A PROBE INTO THE THINKING AT THE TIME OF THE EMERGENCY OF JÜRGEN MOLTMANN'S THEOLOGY OF HOPE

Abstract: The aim of this thesis is to analyse the concept of hope as a key principle of thought in the works of Ernst Bloch and Jürgen Moltmann. The investigation is set in the broader historical and biographical context of both authors and focuses on the eschatological dimension of hope, its social and political implications, and the relationship between religious and atheistic perspectives. Emphasis is placed on comparing the philosophical and theological approaches of both thinkers, including contemporary critical responses. The thesis employs methods of literary research, comparative and critical analysis, and historical method, and reflects on the interdisciplinary nature of the topic in order to identify the universality of hope as a dynamic principle that transcends time, space, and ideologies.

Keywords: Hope; eschatology; Ernst Bloch; Jürgen Moltmann; theology of hope; principle of hope; messianism; social utopia; Christianity; Marxism; transcendence; Kingdom of God; atheism; social transformation; political implications

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 95, 2024, No. 1 - 2, Number of Article 4, p. 47 – 152.

DOI: 10.14712/12117617.95.1-2.4

OBSAH

1	ÚVOD	50
2	HISTORICKÝ A BIOGRAFICKÝ KONTEXT	53
	2.1 Politizace teologie v „dlouhých“ šedesátých letech	54
	2.2 Znovuobjevení eschatologie	56
	2.3 Ernst Bloch	61
	2.4 Jürgen Moltmann	63
3	FILOZOFICKÉ A TEOLOGICKÉ KOŘENY NADĚJE	64
	3.1 Princip naděje Ernsta Blocha	64
	3.1.1 Obsah díla	64
	3.1.2 Tendence světa	66
	3.1.3 Hmota a její dialektično	68

	3.2	Teologie naděje	69
	3.2.1	<i>Východiska a představitelé teologie naděje</i>	69
	3.2.2	<i>Teolog naděje Jürgen Moltmann</i>	72
	3.2.3	<i>Obsah díla</i>	74
	3.2.4	<i>Kairos probuzené naděje</i>	75
	3.2.5	<i>Vztah naděje a víry</i>	76
4		ESCHATOLOGICKÝ ROZMĚR NADĚJE	78
	4.1	Blochova konkrétní sociální utopie domova	78
	4.1.1	<i>Denní sny</i>	78
	4.1.2	<i>Koreláty fantazie a kategorie fronta, novum a ultimum</i>	79
	4.1.3	<i>Utopická funkce</i>	80
	4.1.4	<i>Šifry naděje</i>	80
	4.1.5	<i>Extrateritorialita smrti</i>	81
	4.2	Boží království	81
	4.2.1	<i>Eschatologický účinek křesťanské naděje</i>	81
	4.2.2	<i>Bůh naděje a zaslíbení příchodu Božího království</i>	83
	4.2.3	<i>Naděje v Kristově vzkříšení</i>	84
	4.2.4	<i>Funkce křesťanské eschatologie</i>	87
5		SOCIÁLNÍ A POLITICKÉ IMPLIKACE NADĚJE	88
	5.1	Sociální utopie	88
	5.1.1	<i>Incipit vita nova</i>	89
	5.1.2	<i>Křesťanské sociální utopie</i>	90
	5.1.3	<i>Marxismus a přirozené právo</i>	92
	5.2	Naděje církve nového exodu	94
	5.2.1	<i>Společenství exodu</i>	94
	5.2.2	<i>„Nové hranice“ křesťanství v industriální společnosti</i>	97
	5.2.3	<i>Manifesty naděje</i>	100
6		ATEISMUS NEBO KŘESŤANSTVÍ?	101
	6.1	Mesianismus	101
	6.1.1	<i>Blochův mesianismus</i>	101
	6.1.2	<i>Sociální rebel Ježíš</i>	104
	6.1.3	<i>Mesiáš křesťanské naděje</i>	105
	6.1.4	<i>Moltmannova mesiášská christologie</i>	107
	6.2	Náboženství v dědictví	110
	6.2.1	<i>Boží království bez Boha</i>	110
	6.2.2	<i>Blochovo metanáboženství</i>	111
	6.2.3	<i>Deus absconditus a homo absconditus</i>	112
	6.2.4	<i>Boží království a domov identity</i>	114
	6.2.5	<i>Vzkříšení mrtvých a extrateritorialita smrti</i>	115
	6.2.6	<i>Naděje a důvěra</i>	116
	6.2.7	<i>Shrnutí</i>	117

7	KRITICKÉ OHLASY A DISKUZE	119
7.1	Kritika Blochova principu naděje	119
7.1.1	<i>Karel Skalický</i>	<i>119</i>
7.1.2	<i>Ladislav Hejdránek</i>	<i>122</i>
7.2	Diskuze k teologii naděje (1967)	124
7.3	Skalického kritika teologie naděje	131
7.4	Další reakce českých teologů	141
7.4.1	<i>Zdeněk Trtík</i>	<i>141</i>
7.4.2	<i>Petr Pokorný</i>	<i>143</i>
7.4.3	<i>Josef Smolík</i>	<i>144</i>
8	ZÁVĚR	146
	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	149

—

SEZNAM ZKRATEK

ACH	Bloch, E.: Atheismus im Christentum
ATH	Moltmann, J.: Anhang zu der Theologie der Hoffnung (ab. 3.Auflage)
DEH	Moltmann, J.: Das Experiment Hoffnung
DPP	Fitschen, K. Ed.: Die Politisierung des Protestantismus, 2011.
DTH	Marsch, W-D.: Diskussion über die Theologie der Hoffnung
EVN	Novotný, V.: Úvod k eschatologii, KTF UK, Praha 2011
FNV	Bloch, E.: Filosofie naděje / Výbor z díla
GIB	Gibellini, R.: Teologické směry 20.století
GMB	Moltmann, J.: Im Gespräch mit Ernst Bloch
PH	Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung
SKB	Skalický, K.: Blochova teologie naděje
SKM	Skalický, K.: Moltmannova teologie naděje pod lupou (in: Za nadějí a smysl)
TDH	Moltmann, J.: Theologie der Hoffnung
WR	Moltmann, J.: Weiter Raum

Citace biblických textů se drží Českého ekumenického překladu (ČEP)

1 ÚVOD

Naděje představuje jednu z nejzákladnějších dimenzí lidského života. Od nejstarších dob byla vnímána jako zdroj vnitřní síly tváří in tvář nejistotě a útrapám a byla předmětem zájmu filozofů, teologů a dalších myslitelů, z nichž mnozí v ní spatřovali základní hybnou sílu lidského života. Ve 20. století získalo toto téma nový význam, a to zejména v dílech Ernsta Blocha a Jürgena Moltmanna, kteří naději zkoumali nejen jako existenciální postoj, ale především jako princip, jenž má hluboký eschatologický rozměr.

Vymezení výzkumné oblasti a cíl práce

Záměrem předkládané práce je reflektovat význam a utváření pojmu „naděje“ jako teologického i filosofického pojmu v období vzniku Moltmannovy *Teologie naděje*. Téma je tak vymezeno věcně na oblast křesťanské eschatologie v pojetí teologie naděje, včetně jejího vztahu k Blochově filosofii, a časově tím, že se při zkoumání relevantních textů omezuje na období 60. let dvacátého století. Práce si klade za cíl promyslet v komparaci myšlení dvou hlavních protagonistů jejich sdílená východiska i zásadní světonázorové rozdíly a doplnit toto zkoumání ohlasy a stanovisky dalších účastníků dobové diskuse. Filosofii principu naděje a jejího vztahu k teologii naděje je v českém prostředí věnována spíše okrajová pozornost, a proto novum této reflexe spočívá ve snaze zpracovat formování tohoto myšlení v uceleném přehledu i dostatečném detailu. Motivací je tedy upřímná a snad ne neskromná snaha o zaplnění určité mezery ve znalostech.¹

Výzkumná teze

Hlavní teze práce chce prokázat, že naděje je dynamickým principem, který překračuje hranice času, prostoru i ideologií. Skrze svůj eschatologický rozměr nabízí vizi světa, kde budoucnost není pouze předmětem očekávání a přání, ale také výzvou k jednání. Jako princip je odolná i ve vztahu ke své filosofické i teologické interpretaci. Práce se věnuje filosofickým, teologickým, sociálním i politickým dimenzím naděje a v rámci tohoto multidisciplinárního přístupu zkoumá, jak se v nich naděje jako princip uplatňuje. Zvláštní pozornost je věnována otázce, zda může být naděje univerzálním principem, nebo zda její plné naplnění vyžaduje specificky křesťanský nebo materialistický rámeček. Tomu odpovídá členění práce.

¹ Pospíšil, C.V.: Hermeneutika mystéria; Několik rad pro inspiraci s.261-279. „*Kvůli přerušení kontinuity národní teologické práce, a to v době bouřlivého rozvoje teologie ve světě, je velmi potřebná analytická práce, která umožní tyto mezery v dějinách české teologie zacetit.*“

Struktura práce

Úvodní kapitola se věnuje společenským a politickým východiskům sledovaného období, přičemž podrobněji zkoumá vývoj křesťanské eschatologie. Tyto společenské, politické a náboženské podmínky, na jedné straně marxistická filosofie a dějiny bojů za emancipaci člověka a nové chápání křesťanské misie na straně druhé, stejně jako okolnosti jejich sblížení, ovlivnily formování myšlení i díla obou hlavních protagonistů.

Filosofickými a teologickými kořeny naděje a základními kategoriemi myšlení obou autorů se zabývá druhá kapitola. Ukazuje společný ontologický základ a univerzálnost naděje jako hybné síly a principu, a současně naznačuje hranice rozdílnosti jeho použití v rámci rozdílných světonázorových konceptů. Kapitola porovnává filosofická a teologická východiska a dokládá, že nezávisle na nich, není naděje pouze abstraktní ideál, ale hluboce zakotvený princip transformace. Současně ukazuje na inovativnost naděje jako principu a na jeho otevřenost různým perspektivám.

Rozpory v chápání podstaty jejího naplňování se projevují zejména při zkoumání *naděje jako principu v horizontu eschatologického vyústění světa*. Blochova reálná sociální utopie je zaměřena na budoucnost jako příležitost lidské aktivity a jejím eschatonem je naplnění podstaty dosud neprojeveného lidství a vize světa sociální spravedlnosti včetně zachování důstojnosti člověka. Křesťanská eschatologie představuje otevřený horizont, který propojuje biblická Boží zaslíbení s nadějí na uskutečnění Božího království. Kapitola ukazuje, že naděje jako princip je neodmyslitelně spjata s eschatologickým očekáváním a přetváří současnou realitu ve světle budoucího naplnění a v tomto smyslu naplňuje schopnost být základem myšlenkových systémů.

Kapitola zabývající se *sociálními a politickými implikacemi naděje* zkoumá, jak může naděje ovlivňovat společenské a politické struktury. Blochova vize emancipace a Moltmannova teologie veřejného prostoru pro náboženství ukazují, že naděje, díky jejímu budoucnostnímu charakteru podporuje aktivní účast na přeměně společnosti. Přes rozdíly, které vyplývají z rozdílného chápání smyslu lidských dějin, lze naději považovat nejen za teoretický princip, ale i praktickou sílu, která překračuje hranice náboženství či ideologie. Naděje se tak může stát rámcem reflexe a kritického hodnocení skutečnosti.

Kapitola *Ateismus nebo křesťanství?* staví do kontrastu Blochovu inkluzi náboženských symbolů do jeho marxistické filosofie a Moltmannovu mesiášskou christologii. Bloch usiluje o sekulární reinterpretaci náboženských symbolů, aby naděje v nich obsažená byla přístupná i v ateistickém kontextu. Zásadou Moltmannova vymezení se vůči převzetí náboženství jako kulturního dědictví

sekulárního světa projevuje odolnost a univerzálnost principu naděje vůči jeho exkluzivnímu přivlastnění konkrétním světonázorem.

Kapitola *Kritické ohlasy a diskuse* reflektuje myšlenky teologie naděje chápané jako úvod k jejímu dalšímu zkoumání a ukazuje na možný širší záběr jejího dalšího rozpracování. Přináší kritické výhrady proti samotným myšlenkovým základům obou autorů, které ale míří spíše než na samotný princip na způsoby jeho aplikace, a tím potvrzuje, že naděje může působit jako univerzální princip, nepodmíněný specifickými historickými a kulturními okolnostmi.

Metody a přístup

V práci byla použita *kritická analýza*, spočívající ve výběru a literární rešerši relevantních zdrojů, kritickém čtení a identifikaci hlavních myšlenek. Zaměřila se na hodnocení jednotlivých zdrojů z hlediska jejich spolehlivosti a relevance, přičemž analyzovala předpoklady, důkazy a logiku argumentů. Konkrétní metodou zpracování textů bylo jejich kritické čtení a anotace, následné pochopení struktury a argumentace a jejich interpretace. Cílem bylo pochopení jednotlivých zdrojů samostatně i v kontextu celé problematiky a dosažení jejich obsahově správné interpretace v textu práce.

Komparativní analýza si kladla za cíl identifikaci a porovnání myšlenkových celků k analýze podobností a rozdílů mezi zkoumanými objekty. Zabývala se zkoumáním jak různé perspektivy reagují nebo interpretují stejné jevy nebo události. Komparativní analýza byla aplikována na sdílená stanoviska i rozdíly při uplatňování a hodnocení principu naděje, jeho eschatologického účinku a společenských důsledků. Uplatnila se zejména při dokazování výlučnosti při osvojování si náboženského myšlení.

Částečně použita byla *historická metoda* ke shromáždění podkladů pro zasazení tématu práce do společenského, politického, filosofického a teologického rámce a souvislostí.

Možné další metody k rozpracování tématu, které ale nebyly použity, by mohly zahrnovat hermeneutický přístup nebo hlubší zkoumání souvislostí v rámci systematické teologie, christologie a dějin spásy.

Zdroje a překlady

Seznam použitých primárních zdrojů je zřejmý z přehledu literatury. Kromě základních zkoumaných textů k nim patří i významná interpretační pojednání i jiných než hlavních autorů. Seznam sekundární literatury zahrnuje jak texty zkoumané okrajově, tak uvedené informativně jako možné zdroje dalšího zkoumání. V rámci studia problematiky se podařilo shromáždit většinu hlavních

publikací v knižní podobě, a to díky jejich neočekávané dostupnosti v českých antikvariátech za mimořádně příznivé ceny.

V množství rešeršovaných zdrojů nebylo snadné se rozhodnout, které už nelze v rámci práce zpracovat. Řada z nich byla také následnou reflexí a vysvětlováním témat samotnými autory (zejména činnost J. Moltmanna je v tomto směru zvláště bohatá), nespadala už ale svým vyzněním do sledovaného období a transparentnosti její argumentace.

Česká literatura k tématu je kvantitativně velmi skromná, i když těch několik málo příspěvků českých teologů je obsahově velmi hodnotných. Práce proto vycházela z převážně německých originálních textů. Znalost jazyka umožnila autorovi jejich přímé studium, také díky tomu, že je německá teologická terminologie velmi konzistentní a přesná a usnadňuje tak pochopení textu. Při velkém množství zpracovávaných textů (násobně převyšujícím rozsah práce) byly využity také možnosti dnes velmi kvalitních strojových překladů. Argumentačně náročné i jazykově bohaté pasáže přesto vyžadovaly v některých případech zaslíbenou obsahovou korekturu.

2 HISTORICKÝ A BIOGRAFICKÝ KONTEXT

Nejen křesťané, ale většinová společnost, zejména v západní a střední Evropě, se po roce 1945 nacházela v situaci, kdy byly v důsledku války, podruhé ve 20. století a s mnohem ničivějším účinkem, otřeseny hodnoty její civilizace. Výrazně byl zasažen způsob, jakým křesťané do té doby uvažovali o Bohu. Obnova církevního a občanského života v prvních poválečných letech ještě potvrzovala sílu novodobého reformního protestantského myšlení, kterému dominoval K. Barth s dalšími, zejména E. Brunnerem, R. Bultmannem a F. Gogartenem. S rozvojem vědy a kritického myšlení a s narůstajícím sebevědomím člověka ve vlastní schopnosti (jakoby už znovu nepoučeného o tom, co dokážou způsobit), ale posilovaly sekulární výzvy, na které musela teologie hledat odpověď.

Ačkoliv se konce války nedožil, přinesl Dietrich Bonhoeffer ve svých listech z vězení² vhled do nového myšlení svým konceptem dospělého a nenáboženského křesťanství. Jeho základem se stala hypotéza „*jako by nebylo všemohoucího Boha*“. Bůh se projevuje ve zjevení a slabosti Ježíše Krista na kříži a touto svou bezmocí dodává člověku sílu a samostatnost uprostřed reality světa. Člověk má žít pro druhé tak, jako by v něm byl přítomný Kristus. Také církev nemůže trvat na své současné podobě a musí hledat způsob, jak žít se sekulárním světem v souladu.

² Bonhoeffer, Dietrich. *Na cestě k svobodě: Listy z vězení*. Překlad Josef Bohumil Souček, Jan Šimsa, Miloš. Černý. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1991, 287 stran. ISBN 80-7021-081-8

K nenáboženské interpretaci křesťanství přispěl svou existenciálně založenou demytologizací Rudolf Bultmann, a naopak s kritikou se díky svým snahám oddělovat teologii a kulturu setkal Karl Barth.³ V každém případě, nadále už nebylo možné stát mimo filosofii, kulturu a industrializaci výrazně sekulární doby. Hledáním souvztažností aktuálních filozofických a teologických otázek se o to snažil svým principem korelace Paul Tillich. Pojetím „Boha nad Bohem“ a současným odmítáním jak jeho existence, tak souhlasem s ním, načrtl předobraz (sekulární) teologie „smrti Boha“, spojované nejčastěji se jmény Thomase Altizera a Williama Hamiltona.⁴ Z dalších představitelů sekulární teologie lze jmenovat Gabriela Vahaniana (*The Dead of God*, 1961), Paula van Burena (*The Secular Meaning of the Gospel*, 1963), Harvey Coxe (*The Secular City*, 1965) a Johna A. T. Robinsona (*Honest to God*, 1963).

Postupující proces tak zvané „politizace“ teologie později vyústil v Metzovo⁵ pojetí církve jako „instituce tvůrčí společenské kritiky“ a pokračoval dále k různým formám teologie osvobození.

Krátce se proto v dalším textu zmíníme o vztazích politiky a teologie v období narůstající společenské naděje 60.let a následně se od myšlenek počínající sekulární teologie vrátíme ke změnám ve vnímání křesťanské eschatologie a úlohy křesťanského společenství.

2.1 Politizace teologie v „dlouhých“ šedesátých letech⁶

Společenská situace v období 60. let dvacátého století stavěla před teologii nové výzvy a zdálo se, že odpověď bude vyžadovat její úplnou reinterpretaci.⁷ V západním Německu byla Adenauerova⁸ bezpečnostní politika vystřídána touhou po demokracii na politické výsluní aspirujícího Willyho Brandta.⁹ V západní

³ Johan Marie de Jong (DTH, s. 21) píše o hlasech mladých teologů „Proč tolik toho, co nám připadá jako metafyzika a spekulace, a tak málo o profánním vědění, které ovládá náš život a dává mu barvu?“ Naráží tím na komplexnost a složitost Barthovy dogmatiky, i když oceňuje její trvalý přínos systematické teologii.

⁴ Thomas Altizer and William Hamilton. *Radical Theology and the Death of God* (1966).

⁵ Metz, Johann Baptist. *Úvahy o politické teologii*. Translated by Břetislav Horyna and Lenka Karfíková. Praha: Oikoymenth, 1994. ISBN 978-80-85241-69-3.

⁶ Pojem vznikl až v roce 1998 a je často citován jako charakteristika a označení období 1958-1974. Poprvé byl použit Arthurem Marwickem v roce 2005 (viz Marwick: *The Cultural Revolution of the Long Sixties*). V článku analyzuje autor příčiny a vývoj významných kulturních, sociálních a politických jevů ve Spojených státech i v Evropě v uvedeném období.

⁷ DPP, s. 119. In: Fitschen, K. ed.: *Die Politisierung des Protestantismus*, 2011.

⁸ Konrád Adenauer (1876-1967) spolkový kancléř SRN 1949-63, zakladatel CDU, zasloužil se o návrat SRN do evropských politických struktur a začlenění do NATO. Byl představitelem politiky studené války a zapojil se do nezákonného sledování politické opozice.

⁹ Willy Brandt (1913-1992), sociální demokrat (SPD), kancléř SRN 1969-74. V politice se snažil o zlepšování vztahů se zeměmi východního bloku.

společnosti se začaly objevovat sympatie k socialistickým, osvobozeneckým a revolučním myšlenkám a k emancipačním hnutím. V USA dosáhlo v politice Martina Luthera Kinga vrcholu hnutí za občanská práva a proti rasismu. Určité naděje pro rozdělený svět přinesla snaha o destalinizaci v SSSR a náznak uvolnění se začal projevovat také v jeho satelitech. V Československu zrála situace pro pokus o „socialismus s lidskou tvářící“ a všeobecně kladně byla přijímána kubánská revoluce v roce 1959. Snahy o zmírnění studené války pociťovali s úlevou i křesťané.¹⁰

Pokud řekneme, že se teologie v 60. letech politizovala, neznamena to, že by už předtím nebyla ovlivňována společenskými a politickými událostmi své doby. To, co ale bylo pro církve nové, bylo vědomé přijetí výzvy k hledání vlastní role v modernizující a sekularizující se společnosti a diskuse o zapojení církví do politického života.¹¹ Novou situací v tomto procesu byla pro německé protestantské církve postupující globalizace křesťanské ekumény. Jen v roce 1961 vstoupilo do světové rady církví (WCC) 19 církví z Asie, Afriky a Latinské Ameriky.¹² Významnými představiteli protestantské politizující teologie byli, kromě Jürgena Moltmanna, myšlením podstatně radikálnější Dorothee Sölle¹³ a Helmut Gollwitzer.¹⁴

Změněnou situaci na konci sledované éry popisuje Moltmann v úvodu svého souboru statí k 90. narozeninám Ernsta Blocha. „*Ekonomika je v roce 1975 v recesi, reformní politika stagnuje a rozvojová pomoc se omezuje... ochota k větší sociální spravedlnosti v naší zemi je vzácná.*“¹⁵ Ropná krize v roce 1972 zapříčinila všeobecnou situaci hospodářského nedostatku, ale změnilo se i intelektuální klima. Potřeba naděje byla podle Moltmanna v tomto čase zvláště důležitá: „*Síla naděje, která se projevuje v nezbytných obětech a investicích do budoucnosti, je*

¹⁰ Tóth, H. a Weir, T.H.: Náboženství a socialismus v dlouhých šedesátých letech, citují z práce Kirby: Religion and the Cold War. „*Studená válka byla jednou z velkých náboženských válek v dějinách, globálním konfliktem mezi bohobojnými a bezbožnými.*“

¹¹ DPP, Anegreth Strümpfel: *Theologie der Hoffnung—Theologie der Revolution—Theologie der Befreiung*, s. 150.

¹² Tamtéž s.150.

¹³ Dorothee Steffensky-Sölle, (1929-2003), byla feministická německá protestantská teoložka a básnička. V akademickém světě se jí většinou nedostalo uznání. Byla známá po celém světě jako teologická spisovatelka a rétorika. Byla jednou z nejvýznamnějších představitelk „jiného protestantismu“. Kritizovala představu Boží všemohoucnosti a ve svých spisech se snažila propojit každodenní životní zkušenosti – zejména utrpení, chudobu, diskriminaci a útlak – s teologickým obsahem. Politicky se angažovala v mírovém, ženském a ekologickém hnutí.

¹⁴ Helmut Gollwitzer (1908-1993) byl protestantský (luteránský) teolog a spisovatel. Jako významný žák Karla Bartha se v době nacismu angažoval ve Vyznávající církvi. Gollwitzerovo myšlení je radikálně eschatologické: Ježíš Kristus již přinesl Boží království na svět, Boží revoluce již začala. Pro křesťany je proto nemožné rezignovat na status quo a zůstat stranou společenských a politických konfliktů současnosti. Významně se zapojil do politických debat, které následovaly na konci 60. a v 70. letech 20. století.

¹⁵ GMB, s.9. Překlad z němčiny autor práce. (ME)

*potřebná právě v dnešní nutné, společné a spravedlivé správě nedostatku, aby bylo možné zahájit vyrovnávání břemen uvnitř našeho národa a s hladovějícími národy této země, bez něhož nebude budoucnosti.*¹⁶

Vraťme se ale ještě k předchozímu období. V odkazovaném článku¹⁷ si Anegreth Strümpfel pokládá otázku, jak se politizace církví projevila v teologických koncepcích „dlouhých“ šedesátých let. Po analýze tří zkoumaných oblastí politické teologie své závěry shrnula:¹⁸ a) teologické koncepce byly globálně orientované a mezinárodně diskutované, b) v ekumenickém hnutí narůstal počet zemí „třetího světa“, c) teologie se otevírala mezioborovému dialogu se společenskými vědami, d) zaměřovala se více na lidskou zkušenost v konkrétních situacích než na rigidní dogmata, e) spornou otázkou bylo rozpoznávání Boha působícího v revolučních procesech, stejně jako legitimizace násilí k prosazení politických požadavků. „*Politizaci teologie v dlouhých šedesátých letech*“ lze chápat pouze jako *mnohvrstevnatý proces, v němž se stejnou měrou řešily teologické, sociálně-etické a sociálně-politické otázky. Církev byla vnímána jako motor společenských změn a očekávalo se, že bude stát v čele tohoto hnutí jako vzor.*¹⁹

2.2 Znovuobjevení eschatologie

S užitím pojmu znovuobjevení eschatologie ve 20. století je zároveň třeba vysvětlit, proč byla zapomenuta, respektive jak byla vnímána dříve, než se takového označení vůbec dočkala. Jako nauka o posledních věcech se týkala buď člověka (smrt a otázky posmrtného života, soudu nad jedincem, pobývání v nebi, očištění nebo pekle) nebo celého stvořeného světa (Kristův druhý příchod spojený se soudem nad všemi mrtvými a živými). Otázky, které se týkaly lidské smrti a otázky posmrtné existence, byly často spojovány s otázkami milosti a spasení a byly zařazeny do odpovídajících teologických oborů. Teprve když se z nich začala stávat samostatná teologická disciplína, dostaly naukový název vyplývající ze spojení slov *λόγος* a *έσχατος*.

Eschatologie, jako pojednání „o posledních věcech“, se přes středověké antropologické pojetí finálního určení lidského života, scholastiku, christologické a soteriologické úvahy o „čtyřech posledních věcech“ (smrt, soud, zavržení, nebeská blaženost) nikdy nevyvíjela jako plnohodnotná součást teologie.²⁰ Do začátku 20. století určovala podobu eschatologie manualistická teologie, která jeden ze svých traktátů, umístila příznačně na závěr dogmatiky pod pojmenováním

¹⁶ GMB, s.10, Překlad z němčiny ME

¹⁷ DPP, Anegreth Strümpfel: *Theologie der Hoffnung–Theologie der Revolution–Theologie der Befreiung*

¹⁸ DPP, s.164-165

¹⁹ Tamtéž

²⁰ Přehled dějin eschatologie v tomto období podává EVN, Novotný: Úvod k eschatologii, s.10-54

De novissimis. Hlavním nedostatkem manualistické eschatologie byla naprostá neprovázanost s christologií, trinitologií, dějinami spásy ani eklesiologií. Změnu přineslo až učení 2.vatikánského koncilu.²¹ Tomu se, v kontextu dějin teologie, budeme věnovat později v samostatném textu. K dalšímu obratu došlo díky protestantským teologům po 2. světové válce. Předběžná odpověď na otázku, proč byla eschatologie zapomenuta a musela být znovu objevena, ukazuje na důsledky působení liberální teologie.

Eschatologické myšlení 20. století

Liberální teologie zúžila pojem Božího království na jeho etický rozměr a přispěla k pochybnostem, do jaké míry je vůbec nutné zabývat se vyústěním dějin. Historické vnímání Božího království, vycházející z židovského očekávání příchodu Mesiáše, považovala teologie, z pohledu svobodného a osvícensky založeného člověka, za jemu neadekvátní. Vnímala ho především jako etický ideál společnosti, která usiluje o naplnění úsilí o spravedlnost a lásku. Jako etický imperativ, který k tomuto cíli, ne až v budoucnosti ale už v současnosti, nabádá a inspiruje. Eschatologický příchod dosud nepoznaného Božího království, ve smyslu pozdějších úvah, nebyl pro liberální teologii tématem. Významným představitelem jejich myšlenek byl Albrecht Ritschl (1822-1889), který kromě etického ideálu zdůrazňoval sociální aspekt tohoto uskutečňujícího se Božího království i význam úsilí celé společnosti. Svůj odmítavý postoj ke spekulacím o eschatologickém vývoji dějin vyjadřoval často citovaným příměrem, že „eschatologická kancelář je uzavřena.“ Potvrzením obratu v eschatologii je naopak výrok von Balthasarův z roku 1957, že se v kanceláři „už pracují přesčas“.²²

Liberální pojetí Božího království jako výsledku úsilí společnosti o naplnění etického a sociálního ideálu odmítli představitelé tak zvané **konsekventní eschatologie**, J. Weiss, (1863-1914) a po něm A. Schweitzer (1875-1965).²³ Původní Ježíšova zvěst byla podle Weisse výrazně apokalyptická a až postupné oddalování očekávané parusie vedlo v prvotní církvi k oslabení eschatologického významu jejího evangelia. V rámci novozákonního bádání po „historickém“ Ježíši dospěl Schweitzer k závěru, že se jednalo o apokalyptického proroka Božího království, které má nastat v nejbližší budoucnosti. Když k němu nedošlo za jeho života, spojil ho Ježíš s myšlenkou příchodu království po jeho smrti. Tato „druhá“ parusie měla být důsledkem (konsekvencí) Ježíšovy oběti. Schweitzer rovněž vyvozuje,

²¹ EVN, s.65

²² EVN, s.53

²³ Albert Schweitzer byl všestranný německo-francouzský teolog, lékař, filozof a hudebník. Jeho nejznámější teologické dílo je "Geschichte der Leben-Jesu-Forschung". Proslavil se také jako humanitární pracovník a lékař, který založil nemocnici v Lambaréné v Gabonu. V roce 1952 obdržel Nobelovu cenu míru.

že nenaplněním této parusie došlo v křesťanství ke ztrátě eschatologického a k posílení etického rozměru náboženství a rovněž ke změně v chápání obsahu Kristova učení. Přes toto zdánlivé přitakání liberální teologii se úvahy o posledních věcech přesunuly směrem od posledních věcí člověka k celému lidstvu. Eschatologie se důrazy na působení a odkazy Ježíše Krista, čas uskutečňování Božího království a úlohu církve definitivně přiblížila christologii a eklesiologii.

V dalším vývoji eschatologie vznikla myšlenka přítomnostní (*presenční*) eschatologie, na rozdíl Schweitzerem očekávané budoucnostní (*futurální*) eschatologie. Základní myšlenka **realizované eschatologie** Charlese H. Dodda (1884-1973) spočívala v tom, že eschatologické události a příchod Božího království, již byly zahájeny, a to v životě, smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Boží království není jen budoucí událost, ale přítomná realita, eschatologické dění, které mohou křesťané zažívat již nyní. Dodd argumentoval zejména Ježíšovými výroky o přítomnosti království, které jsou podle něj klíčem k chápání Nového zákona. Ježíš nebyl apokalyptický prorok, na rozdíl od myšlení jeho židovských současníků. Joachim Jeremias (1900-1979) poukazyval ve své knize *The Parables of Jesus (1957)* na to, že Ježíšova podobenství mluví o realitě, která již působila mezi lidmi v jeho době. Přítomný charakter Božího království vztahoval Ježíš ke své osobě jako započatý a uskutečňující se proces. Svými úvahami přispěl Jeremias k formulování **realizované** neboli **uskutečňující se eschatologie**.

Její exegetický základ doplnil úvahami o pojetí dějin a času Oscar Cullmann (1902-1999). V kontrastu k cyklickému pojetí času v antice chápal smysluplnou posloupnost dějinných událostí, které směřují k určitému cíli. Na rozdíl od židovského biblického myšlení neviděl cíl v budoucnosti ani ve spojení s příchodem Mesiáše. Střed času umístil do událostí Kristova života a jejich význam podle něj dával dějinám směr a smysl. V této události započalo skrze Krista Boží království „už nyní“, zatímco jeho uskutečnění jako „ještě ne“ leží v eschatologické budoucnosti. Život církve a každého křesťana tedy probíhá v čase mezi oběma událostmi. Z úvah o přítomnosti a budoucnosti v tomto kontextu a z hledání vyváženého vztahu mezi přítomnostní a budoucnostní eschatologií vznikl pojem **zprostředkující eschatologie**. Toto označení, ve vztahu k teologii, (*Vermittlungstheologie*) používal ve svých pracích také Moltmann.²⁴ Napětí a vyváženost mají své místo i v úvahách, jak je mohl prožívat sám Ježíš.²⁵ Boží království muselo v jeho myšlení obsahovat jak bezprostřední přítomnost, tak i očekávání jeho slávy v budoucnosti.

²⁴ Například v Moltmann, J. 1988. *Was ist heute Theologie? zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*. ISBN 978-3-451-02114-5. V části II s názvem *Heutige Vermittlungen der Theologie* pod toto označení zahrnuje existenciální (Bultmann), transcendentální (Barth) a kulturalní (Tillich) teologii.

²⁵ EVN, s. 60.

Z jiného pojetí *eschatonu*, jako naddějiné a existenciální události vyvýšeného Ježíše Krista, stojící mimo čas, přišel v komentáři k Listu Římanům (1922) Karl Barth.²⁶ Neplatí pro něj chronologické zařazení parusie, protože poslední událost už nastala a Boží království a spása stojí mimo čas, stejně jako Kristus, jehož „*den stojí před, za a nad dny našich životů*“. Kristus vstoupil do věčnosti a člověk očekávající parusii se ocitl na hranici času. Tuto svou **transcendentální eschatologii** prohlásil Barth za podstatu křesťanství.

Podobný odklon od časově lineárního chápání představuje **existenciální eschatologie** Rudolfa Bultmanna. Eschatologické výroky Nového zákona jsou podle něj výzvou k přítomnému autentickému životu, k autentické lidské existenci člověka, konajícího svá rozhodnutí ve víře. Svě pojetí demytologizace Nového zákona aplikoval Bultmann i na eschatologii. Důležitější, než hledání historického Ježíše Krista je naslouchání zvěsti evangelia, kérygmatu a současné oslovení člověka, včetně jeho existenciální odpovědi, chápané jako možnost být. Bultmanna tedy nemluví o nějaké budoucí skutečnosti na konci dějin, ale o tom, že událost, která se stala v Ježíši Kristu dává smysl lidské existenci a rozhodování člověka v každém okamžiku jeho přítomnosti.

V období, které může být nazýváno *kairos* 60. let se z důvodů, které budou uvedeny dále, ukázaly Barthovy a Bultmannovy existenciální eschatologické koncepty pro praktické potřeby církve příliš komplikované. Taková byla zhruba výchozí situace pro úvahy teologů, včetně Jürgena Moltmanna, o naději jako výchozím eschatologickým principu.

Teologie dějin a 2. vatikánský koncil

Vliv magisteria jako novoscholastického myšlení měl za následek, že katolická eschatologie postrádala impulsy k podobnému rozvoji, jaký zažívala eschatologie protestantská. To se změnilo až se zvýšeným zájmem o studium problematiky dějin a obnovu biblické exegeze. Na úskalí takového myšlenkového přerodu upozorňuje Pospíšil.²⁷ Hebrejské a křesťanské zjevení pracuje podle něho s časově proměnlivým, historickým, a naproti tomu se řecký filosofický odkaz v křesťanství soustřeďuje na neproměnlivé. Druhý zdroj potíží spočívá v tom, že takový přístup vyžaduje nelehkou změnu mentality v uvažování. Oslovení člověka moderní doby musí být dobově a kulturně podmíněné (fenomén inkulturace).

Dvě rozdílné odpovědi na otázku, jestli mají lidské dějiny pozitivní hodnotu, jsou následující a charakterizují dva myšlenkové směry: “NE odpovídají ti, kteří

²⁶ V českém překladu Josefa Šplíchala například Kalich 1989.

²⁷ Pospíšil, C.V.: Ježíš Kristus – Pravda dějin, s. 15.

vyznávají **eschatologismus**, ANO je odpověď **inkarnacionistů**".²⁸ První zdůrazňují transcendenci Boha nad světem a doporučují člověku vymanění se ze světa následováním Krista. Život nebeský bude zcela jiný než pozemský a ke změně dojde najednou (diskontinuita). Pro inkarnacionisty je zásadní žít už v dějinném světě život očekávaného Božího království a být připraven do něj plynule vstoupit. Ve skutečnosti, říká Pospíšil, jde o dva krajní póly, mezi nimiž se nachází svoboda volby teologického pluralismu. Ústředním tématem teologie dějin je pro oba směry biblický pojem Božího království a osoba a učení Ježíše Krista. Jejím úkolem je uvést tradiční eschatologická témata do souvislostí s tajemstvím víry.²⁹

Představitelem eschatologismu v poválečné katolické diskuzi byl J. Daniélou,³⁰ pro kterého byly Boží zásahy do dějin a svátostné konání církve jedinými pravými dějinami. K inkarnacionismu tihl G. Thils³¹ se svou teologií pozemských skutečností – vše staré i nové v současném světě se podle něj musí „stát formálním i materiálním objektem teologie“.

Teologii dějin a její nositele nelze zjednodušeně dělit konfesně. Výrazným způsobem do ní zasáhli už dříve jmenovaní O. Cullmann, R. Bultmann, W. Pannenberg.³² Obě tradice jsou christocentrické a založené na vnímání napětí mezi přítomnou realitou a eschatologickou budoucností. Katolické eschatologické myšlení ale klade větší důraz na institucionální církev jako znamení a nástroj Božího království.

To potvrzují výsledky a význam **2. vatikánského koncilu**, který se zevrubně zabýval otázkami komplexních vztahů mezi světem a církví a jehož postoj charakterizuje Gibellini jako umírněný inkarnacionismus. S tím nesouhlasí C. V. Pospíšil,³³ který, s odvoláním na koncilní konstatování, mluví o spíše inkarnacionistickém eschatologismu, protože pozemský pokrok je nutné hodnotit podle míry jeho přispění k Božímu království. Koncilní pojetí eschatologie se zobrazuje v konstitucích *Lumen gentium* a *Gaudium et spes*, jejichž hlavním tématem (a celého koncilu) jsou otázky církve uvnitř i navenek (*ad intra, ad extra*). Až v průběhu jednání koncilu se do prvního z dokumentů **Lumen gentium**³⁴

²⁸ Tamtéž, s. 16.

²⁹ EVN, s.65

³⁰ Jean kardinál Daniélou (1905–1974) byl teolog, historik, jezuita a člen francouzské Akademie. Působil jako expert druhého vatikánského koncilu a stal se jednou z hlavních postav teologie druhé poloviny 20. století.

³¹ Gustave Thils (1909-2000) byl expertem 2. vatikánského koncilu, zabýval se ekumenismem a dialogem s náboženstvími, ale zejména teologií pozemských skutečností.

³² V těchto souvislostech GIB, Teologie dějin, s. 265-290.

³³ Pospíšil: JK pravda dějin, s. 18.

³⁴ Lumen gentium. Věřoučná konstituce o církvi. Texty koncilních dokumentů jsou dostupné například zde <https://kpmk.eu/kpmkeu/index.php/informace/siti-internet-vaticani/35-dokumenty-2-vatikanskeho-koncilu-cesky-a-latinsky>

dostala sedmá kapitola s názvem „*Eschatologický ráz putující církve a její spojení s nebeskou církví*“. Text jejího článku 48 dává více za pravdu Pospíšilovi, že „*obnova světa je už neodvolatelně stanovena ... víra nás poučuje o smyslu našeho pozemského života ... když pracujeme na své spáse*“. Dokument je koncipován výrazně z pohledu církve. V paradigmatu konce dějin dosáhne dokonalosti církev nebeská a vítězná, zatímco na zemi je církev dosud putující.

Gaudium et spes³⁵ obsahuje více článků vztahujících se k eschatologii, jichž si podrobně všimá Novotný.³⁶ Z článku 21 lze také, s ohledem na pozdější Blochovu argumentaci, vyzdvihnout: „*Církev je přesvědčena, že uznání Boha není v rozporu s důstojností člověka, neboť tato důstojnost má základ a dovršení právě v Bohu*“. A také k tématu naděje: „*Církev dále učí, že se eschatologickou nadějí nezmenšuje význam pozemských úkolů, nýbrž spíše se jejich naplnění podpírá novými pohnutkami*“. Na prvním zasedání MTK³⁷ v roce 1969 byla ustavena skupina pro studium teologie naděje³⁸ a jedno z jejích klíčových témat bylo definováno jako: Teologie naděje; křesťanská víra a budoucnost lidstva.

2.3 Ernst Bloch

Ernst Simon Bloch³⁹ pocházel z židovské rodiny železničního úředníka Maxe Blocha (1853-1926) a jeho manželky Berty (1861-1935). Narodil se v Ludwigshafenu 8. července 1885 a po humanitním studiu na gymnasiu v rodném městě pokračoval od roku 1905 v Mnichově ve studiu filosofie a vedlejších oborů fyziky, germanistiky a hudby. V roce 1908 obhájil ve Würzburgu doktorskou dizertaci, ve které se poprvé zabýval utopickými myšlenkami. Před 1.světovou válkou byl soukromým učitelem a novinářem v Berlíně a poté také v Heidelbergu, kde patřil ke kruhu Maxe Webera.⁴⁰ Mimořádně silný vliv na něj mělo předválečné přátelství s Györgym Lukácsem.⁴¹ Explicitně protiválečné názory byly příčinou jeho první

³⁵ Pastorální konstituce o církvi, tamtéž

³⁶ EVN, s. 72-76.

³⁷ Mezinárodní teologická komise, blíže Pospíšil, C.V.: Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2011

³⁸ Skalický, K. in: Studie 22, s. 206.

³⁹ Údaje v této části textu čerpají mimo jiné z německé verze Wikipedie, konkrétně https://de.wikipedia.org/wiki/Ernst_Bloch (viděno 05.07.2024)

⁴⁰ **Max Weber** (1864-1920) byl německý sociolog a ekonom. Je považován za zakladatele moderní sociologie. Věnoval se vytváření formálních modelů lidského jednání a jejich komparaci.

⁴¹ **György Lukács** (maďarsky *Lukács György*; 1885–1971) byl židovsko-maďarský marxistický filosof a literární kritik. Mnozí jej považují za spoluzakladatele západní marxistické tradice. Přispěl k obohacení idejí materialistického názoru a třídního uvědomění marxistické filosofie a teorie. Byl politicky velmi aktivní, i když ne vždy v souladu s právě vládnoucím režimem (1918 v revoluční Maďarské republice rad, během povstání v roce 1956 byl krátce ministrem kultury vlády Imre Nagyho). Jako marxista psal extrémně levicové práce a byl jedním z představitelů tzv. frankfurtské školy. Jako literární kritik se zabýval realismem

emigrace do Švýcarska, kde v roce 1918 publikoval svou první práci *Duch utopie* (*Geist der Utopie*).

Blochova politická orientace byla vždy levicová a pro její specifičnost byl často kritizován z obou stran názorového spektra. Svým důrazem na utopické představy, revoluční romantismus a náboženský radikalismus byl nepochopen marxisty a na druhé straně ho mnozí považovali za ortodoxního komunistu (i když ve straně nikdy nebyl).⁴² Po první světové válce sympatizoval s marxismem a politikou Sovětského svazu. Ve dvacátých letech pracoval jako publicista a v pokračování svého myšlenkového vývoje napsal monografii o radikálním náboženském vůdci⁴³ *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*. V době nástupu Hitlerova nacionálního socialismu vyjádřil svou kritiku a nesouhlas v úvahách o fenoménu „nesoučasnosti“⁴⁴ a jeho názory se staly důvodem další emigrace, která vedla přes Paříž (1934-1935) a Prahu (1936-1938) do Spojených států. Svými antifašistickými názory a současným obhajováním stalinistické politiky se často rozcházel s přáteli z filosofických a literárních kruhů.

Jeho stěžejní práce *Das Prinzip Hoffnung* vznikala během pobytu v USA a vedle vlastního filosofického systému obsahuje také interpretační část, která ukazuje prvky naděje v mnoha oblastech činnosti lidského ducha. V ní uplatnil své rozsáhlé znalosti z umění, literatury a zvláště hudby.⁴⁵ Úplného vydání se třísvazkové dílo dočkalo až v roce 1959 v západoněmeckém vydavatelství Suhrkamp.⁴⁶ Tomu předcházela návrat z USA v roce 1949 a profesura v Lipsku, v tehdejší NDR. Bloch nebyl konformní ani s východoněmeckým režimem, se kterým se dostával do ideových konfliktů, a v roce 1961 znovu emigroval, tentokrát v rámci své vlastní země, a stal se profesorem v Tübingen. Tam napsal své druhé významné dílo *Atheismus im Christentum*. Politicky zůstal na pozicích marxistických a socialistických postojů až do své smrti v roce 1977. Angažoval se v radikálním studentském politickém hnutí a odsuzoval politiku obou táborů rozděleného světa (válku ve Vietnamu i sovětskou invazi do Československa v roce 1968).

Některé další významné práce Ernsta Blocha

- *Erbschaft dieser Zeit* (Dědictví této doby, 1935). Bloch se zabývá společenskými, politickými a kulturními změnami v Německu během 20. a 30. let 20. století.

a románovým žánrem.

⁴² FNV (český výbor z Blochových textů, úvod J. Bierhanzla), s. 11.

⁴³ **Thomas Müntzer** (1489-1515) byl Lutherův žák, německý reformátor a vůdce povstalců během selské války.

⁴⁴ FNV, text od s. 141.

⁴⁵ FNV, od s. 237.

⁴⁶ *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bände, 1954-1959, ISBN 3-518-28154-2

Kritizuje fašismus a kapitalismus, přičemž zdůrazňuje potřebu revoluční změny a sociální spravedlnosti.

- *Naturrecht und menschliche Würde* (Přirozené právo a lidská důstojnost, 1961). Bloch vychází z pojmu přirozeného práva a jeho významu pro lidskou důstojnost a sociální spravedlnost. Kritizuje dobové právní systémy a navrhuje alternativní přístupy založené na utopických principech a lidských potřebách.
- *Experimentum Mundi* (Experiment světa, 1975). Pozdní Blochova práce uvažuje o filozofických a vědeckých aspektech zkoumání přírody, lidské existence a budoucnosti světa. Kombinuje ontologické, epistemologické a etické aspekty. Zdůrazňuje úlohu naděje a utopie v lidském poznání a činnosti.

2.4 Jürgen Moltmann⁴⁷

Jürgen Moltmann se narodil se v Hamburku v roce 1926 a vyrůstal v liberální protestantské, ale nábožensky neaktivní rodině. V šestnácti letech se považoval za zapřisáhlého ateistu. Za druhé světové války byl nasazen jako pomocník u letectva, a když v roce 1943 jen o vlasek přežil bombový útok, jeho postoj k víře se změnil. Jeho zkušenost s Bohem byla v kontextu války silně charakterizována utrpením. Když se stal britským válečným zajatcem bylo mu osmnáct let, byl poznamenán zkušeností viny, opuštěnosti a hanby. Moltmann tuto událost popisuje jako výchozí bod své teologie, kdy pro něj byl Ježíšův výkřik smrti na kříži událostí, se kterou se dokázal ztotožnit. Protestantskou teologii začal studovat ještě v zajetí a od roku 1948 mohl pokračovat na univerzitě v Göttingenu. Jeho učiteli byli např. Otto Weber,⁴⁸ u kterého psal disertační práci, a starozákonník Gerhard von Rad,⁴⁹ na kterého se později často odvolával. Od roku 1952 pracoval jako pastor v evangelické farnosti v Brémách, se kterou pak udržoval celoživotní kontakt. Jako profesor působil ve Wuppertalu, v Bonnu a v letech 1967-1994 působil v Tübingen. Od roku 1952 byl ženatý s Elisabeth Moltmann-Wendel (+2016), která se věnovala feministické teologii (*Frauenbefreiung, Frauen um Jesus*). Jürgen Moltmann zemřel v červnu 2024 ve věku 98 let. Politicky se počítal vždy k levici, vystupoval proti Adenauerově politice a byl členem mnoha mezinárodních společností: Křesťanské mírové konference (Christian Peace Conference), komise pro Víru a řád (Life and

⁴⁷ Biografie a přehled díla J. Moltmanna vychází z různých zdrojů. Z jeho vlastní biografie *Weiter Raum* (2006), a z informativních internetových odkazů.

⁴⁸ Otto Weber (1902-1966) vstoupil v roce 1933 vstoupil do NSDAP a krátce byl členem Deutsche Christen. Od roku 1934 byl profesorem na univerzitě v Göttingenu. Po válce pociťoval za svou angažovanost silný pocit viny. Jeho dílo *Základy dogmatiky* z roku 1955 patří k nejlivnějším reformovaným teologickým pracím dvacátého století.

⁴⁹ Gerhard von Rad (1901-1971) byl německý luterský teolog, biblista, profesor na významných univerzitách, naposled v Heidelbergu. Za války se podílel na činnosti Vyznavačské církve. Von Rad byl zastáncem metody dějin formy.

Order) a předsedou Společnosti pro protestantskou teologii (Gesellschaft für Evangelische Theologie). Obdržel čestné doktoráty 16 univerzit a mnoho ocenění a vyznamenání. Jako profesor vychoval řadu žáků, z nichž se významně prosadil Miroslav Volf.⁵⁰ Sám inspiroval řadu teologických směrů, zejména různé formy teologie osvobození.

Moltmannovo dílo je velice rozsáhlé. Schematicky se obvykle rozděluje na tak zvanou **ranou trilogii** (1964-1977), která představuje tři vzájemně se doplňující pohledy na křesťanskou teologii. Patří sem díla *Teologie naděje* (*Die Theologie der Hoffnung*, 1964), *Ukřižovaný Bůh* (*Der gekreuzigte Gott*, 1972) a *Čirkev v moci Ducha* (*Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975). Svě další práce rozvíjel systematicky v duchu tak zvaných **příspěvků k teologii**, kde se držel zásady vlastního stanoviska a kontextu. Nejvýznamnější z nich jsou:

<i>Trojice a království Boží. K učení o Bohu.</i>	<i>Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre</i> , München 1980
<i>Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření</i> , česky 1999	<i>Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre</i> , München 1985
<i>Cesta Ježíše Krista. Christologie v mesiášském rozměru.</i>	<i>Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen</i> , München 1989
<i>Duch života. Holistická Pneumatologie.</i>	<i>Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie</i> , München 1991
<i>Příchod Boha. Křesťanská eschatologie</i>	<i>Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie</i> , München 1995

3 FILOZOFICKÉ A TEOLOGICKÉ KOŘENY NADĚJE

3.1 Princip naděje Ernsta Blocha

3.1.1 Obsah díla

Stěžejní dílo Ernsta Blocha⁵¹ patří k nejobsáhlejším textům novodobé filosofie. Jeho více než 1600 stran se člení do 3 svazků a 5 oddílů s celkem 55 kapitolami. Proto

⁵⁰ Miroslav Volf se narodil v roce 1956 v Jugoslávii. Významný chorvatský evangelický a anglikánský systematický teolog. Na základě svých zkušeností z chorvatské války rozvinul teologii odpuštění a nenásilí. V současné době je profesorem na Yale.

⁵¹ Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*, Band 1-3. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959.

není neobvyklé, že vznikají abstrakta⁵² a interpretace⁵³ rozsahem i myšlenkově obsažného díla. Předkládaná práce čerpá jak z původního textu, tak z těchto zdrojů. Úvodem pouze přehled a stručný obsah kapitol originálního díla:

První kapitola *Kleine Tagträume* (Malé denní sny – popisuje touhy a naděje dětství, mládí a stáří).

Druhá kapitola *Das antizipierende Bewusstsein* (Anticipující vědomí) obsahuje části *Das Noch-nicht-Bewusste* (Vědomí ještě-ne, o denních snech, které mají formativní charakter směrem k budoucnosti). *Kategorie Möglichkeit* (Kategorie možnosti, s definicemi pojmů fronta, novum a ultimum a rozčleněním možností do čtyř kategorií). *Zum Theorie-Praxis-Verhältnis* (O vztahu teorie a praxe. O dialekticko-historickém marxismu). *Das Dunkel des gelebten Augenblicks* (Temnota prožívaného okamžiku o duchovních otázkách a třídní společnosti, základním instinktu hladu a bojovém optimismu).

Třetí kapitola *Wunschbilder im Spiegel* (Obrazy přání v zrcadle, o idealizovaných obrazech, jak se člověku zobrazují v kultuře zábavy. Věnuje se také pohádkám nikoliv ve smyslu “bylo, nebylo”, ale jako představám magické budoucnosti. Tím končí obsah prvního svazku.)

Čtvrtá kapitola (současně druhý svazek) *Grundrisse einer besseren Welt*. (Náčrt lepšího světa analyzuje utopie medicínské, technické, architektonické, geografické a umělecké v malířství, opeře a poezii. Nejvíce pozornosti dostává historický přehled sociálních utopií.)

Pátá kapitola (současně třetí svazek) *Wunschbilder des erfüllten Augenblicks* (Žádoucí obrazy naplněného okamžiku. Zahrnují kategorie morálky, hudby, smrti, náboženství, přírody a domova.)

Původní název, který Bloch zvažoval ještě během psaní v americkém exilu, měl znít „*Träume vom besseren Leben*“ (Sny o lepším životě).⁵⁴

Česká literatura, věnující se Blochovi, je poměrně skromná, pravděpodobně ze svou důvodů: do roku 1989 nebylo šíření jeho prací žádoucí a poté zase zřejmě myšlenkově neaktuální. Z českých teologů se Blochem⁵⁵ a Moltmannem⁵⁶ zabýval zevrubně Karel Skalický a ve své mimořádné reflexi také Ladislav Hejdánek.⁵⁷

⁵² *Das Prinzip Hoffnung* [online]. GetAbstract ChatBot, 1985. Suhrkamp, dostupné na <https://www.getabstract.com/de/zusammenfassung/das-prinzip-hoffnung/4049>

⁵³ Zimmermann, R.E., ed., 2017. *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung*. Berlin; Boston: De Gruyter. Klassiker Auslegen, Band 56. ISBN 978-3-11-037092-8.

⁵⁴ Informace z GetAbstract ChatBot, 1985

⁵⁵ Skalický, K.: Blochova teologie naděje

⁵⁶ Skalický, K.: Moltmannova teologie naděje pod lupou (in: Za nadějí a smysl)

⁵⁷ HEJDÁNEK, Ladislav. *Myšlení naděje*. Křesťanská revue. Praha: YMCA, 1966 (7), s. 157-161.

Kromě Blochova textu zařazeného do Kuschelovy antologie⁵⁸ se českého překladu dočkal výbor z Blochových spisů až v roce 2023.⁵⁹

Kontext díla

V 60. letech 20. století zachvátila euforie možné změny systému nejen levicové studentské organizace v západní Evropě, ale i osvobozenecská hnutí v dříve kolonizovaných zemích. Potlačení Pražského jara v roce 1968 Sovětským svazem nevedlo k odmítnutí socialismu, ale k diskusi o socialismu s lidskou, demokratickou tváří. Uprostřed politické debaty o naději na lepší život, jehož smysl nespočívá pouze v práci jako prostředku k maximalizaci zisku, přišel Ernst Bloch se svým Principem naděje, který se svým nekonvenčním marxistickým přístupem zdál být logickým vyjádřením věčné touhy lidstva po spravedlivějším životě. Blochovo myšlení se tak stalo přitažlivým i pro nemarxisty a zastánce demokratického socialismu.

3.1.2 Tendence světa

Při sledování Blochova myšlení o směřování světa si Skalický⁶⁰ na první pohled všímá nápadného odklonu od západní filosofické tradice, vycházející z řecké filosofie. Její paradigma je sestupné: svět vychází z původní dokonalosti a úplnosti a každá další událost je určitým dělením skutečnosti a degradací jsoucna. Tento proces potvrzuje Tresmontant:⁶¹ u Platóna vychází smyslový svět ze světa idejí napodobováním a jeho stvoření je pouhou participací, „odpadem“ od něčeho vyššího. V novoplatonismu vzniká smysly poznatelná skutečnost, jako mnohost, odvozením z nejvyššího Jednoho, podobně jako se Leibnizovo Jedno v monádách rozmnožuje a přeskupuje, ale v principu zůstává jediné monas monadum. Pro Hegela je příroda „odcizením Ducha“. Zrod skutečnosti, říká Tresmontant, je v těchto metafyzikách následován vždy pádem, odvozením nebo odcizením a nelze o nich mluvit jako o pozitivním stvoření.

Opakem je zrod skutečnosti jako pozitivního činu, který odpovídá biblickému hebrejskému myšlení. To je úplně opačný pohyb než pád, je to vzestup směrem ke stvoření, které přivádí Bůh k sobě svým „bárá“ z nicoty k plnosti. Tento vzestupný charakter myšlení Bloch vztáhl na představu vývoje světa, který má rovněž tendenci stoupat vzhůru. Základní schéma vývoje lze Blochovým pojmovým aparátem vyjádřit schematicky

⁵⁸ Kuschel, Karl-Josef. *Teologie 20.století: antologie*. 2007. Praha: Vyšehrad, s. 220–230.

⁵⁹ BLOCH, Ernst, 2022. *Filosofie naděje: Výbor z díla*. Přel. Martin POKORNÝ. Praha: Filosofía, 2023

⁶⁰ SKB (Skalický, K.: Blochova filosofie naděje), s. 9.)

⁶¹ Tresmontant, V.: *Bible a antická tradice*, Vyšehrad 1998, s. 12.

NE na počátku – JEŠTĚ NE v dějinách – NIC nebo VŠE na konci.⁶²

Bloch rozlišuje mezi NIC a NE: aby postihl pohyb z prázdnoty NE směrem ven, přidává k ní impuls (pud) vycházející z potřeby vyrazit, z pocitu hladu a z hrůzy z prázdnoty. NIC na konci je legitimní možný výsledek, ze kterého už není možnost uniknout a je to katastrofický výsledek zmaru stvoření. To je specifikum Blochových úvah a zásadní odlišení se od Moltmannovy a obecně křesťanské perspektivy eschatologického vyústění Božího stvoření. Bloch připouští konec NIC, ale alternativou této anti-utopie je mu také VŠE plně uskutečnitelné utopie. NIC může mít obdobu v katastrofických mýtech a VŠE je naopak nalezený ráj nebo (Boží) království. Pro marxistu Blocha je to, jak bude ještě dále zdůrazněno, totožnost sebe nalezeného člověka v pro něj nejlepším světě.

NE, které podle Blocha „nevydrží u sebe“, je začátek tendence směřující k nasycení a je založeno na negaci předchozího. Každý pohyb v tomto směru plodí skutečnost nazvanou JEŠTĚ-NE, které v sobě obsahuje také sílu pohánějící negace. Ta vyplývá z marxistické dialektiky a má rozvratný účinek pro skutečnost, která má být posunuta na vyšší stupeň. JEŠTĚ-NE má charakter tendence v materiálním procesu. Tři základní pojmy *NE*, *NIC*, *VŠE* přirovnává Bloch k základním lidským afektům *hlad*, *zoufání (zničení)* a *důvěra (záchrana)*.⁶³

Vysvětlování počátku NE a jeho ještě ne-dosažení a neustálého opakování nechává Skalický na samotném Blochovi a pouze interpretuje jeho vývody.⁶⁴ Snad by bylo možné shrnout je takto: Blochova ontologie se nezabývá *bytím jsoucna* ale *bytím ještě-ne jsoucna*. Používá faktor *ŽE (Dass)*, který spolu s faktorem uskutečňování uvádí svět do prvotního pohybu před strachem z *NIC (horror vacui)*. Smysl původního NE zůstává nezjeven, ale NE existuje v každém stavu *ještě-ne bytí* a je v každém z nich obsaženo. Je to myšlenka vždy znovu opakovaného začátku, jejíž obdobu můžeme nalézt také v tézi o kontinuuálním procesu Božího stvoření.

Subjekt a objekt

Proces, který směřuje k dokonalosti světa, nebo k jeho zkáze, je **procesem dialektickým**, v němž vystupuje na jedné straně subjekt člověka nebo společnosti (obecně by se dal nazvat společenským vědomím) a na druhé objekt smyslového světa neboli přírody. Je to dialektický vztah podobný myšlení Fichta, Schellinga, Hegela i Marxe, který znamená, že kromě těchto dvou pólů není nic. Jejich charakteristikami jsou u subjektu schopnost provést změnu světa a u objektu vlastnost být měněn. Oba faktory jsou neodlučitelné a ovlivňují se v dialektické

⁶² SKB, s. 11.

⁶³ SKB, s. 13.

⁶⁴ Tamtéž

interakci. Z tohoto pohledu potvrzuje Bloch marxistickou tezi, že rozhodujícím činitelem v dějinách je člověk a jeho práce, která má dospět ke stavu dokonalého usmíření člověka s přírodou a mezi lidmi navzájem. Jedinými dvěma prostředky k dosažení cíle jsou práce a revoluce.

Transcendování a transcendence

Popis a tendence procesu světa úzce souvisí s eschatologickou stránkou Blochovy filosofie a je proto nesnadné ve zvolené struktuře této práce některé atributy systematicky zařadit a pojednat. Později uvedeme rozdílnost činitelů vzniku nového utopického světa, respektive Božího království, stavu nazvaného *novum ultimum*. Tím, jak Bloch odmítá transcendenci Boha při jeho uskutečnění, přisuzuje vývoj možnostem seberealizující se hmoty, která reaguje na nové možnosti a perspektivy. V kontextu Blochovy filozofie představuje *kategorie novum* to, co dosud neexistovalo a co otvírá nové možnosti a perspektivy. V lidských dějinách otvírá cestu k novým formám uspořádání existence člověka i uspořádání společnosti. Toto zdokonalování světa probíhá po krocích *novum* a je sebetranscendováním (sebebepřekračováním) člověka. Je to pro Blochovu filosofii příznačné *transcendování* bez (Boží) *transcendence* spočívající v možnostech hmoty.

Cíl procesu

Jak má výše zmíněné smíření, respektive cíl zmíněného procesu vypadat? Skalický vybírá z mnoha Blochových metafor:⁶⁵ „svět bez zklamání“, „nepoznaná blaženost“, „absolutní uspokojení potřeb“, „nebe na zemi“, „mír, svoboda a chléb“, „kde je člověk člověku člověkem“. Vrcholem je Blochovi představa, že člověk konečně nalezne svou *vlast* (*Heimat*). Teprve zde, v pravé vlasti, začíná „geneze, která není na počátku, nýbrž na konci.“

3.1.3 Hmota a její dialektično

Pro materialistu Blocha se subjekt i objekt samozřejmě váží na totéž, na hmotu, ve které mají stejné kořeny. Hmota (látka, materie) je reálná možností přijetí všech tvarů (forem), které jsou v ní obsaženy jako latentní možnost. Bloch přiznává východisko z aristotelské entelechie,⁶⁶ ale forma pro něj není od materie nijak odtržena. Uskutečňující se forma (entelechie) materie vychází pouze z ní samotné a nepotřebuje k tomu žádnou stvořitelskou vůli, žádného hybatele, a tedy žádného Boha. To je základní tvrzení, ze kterého Bloch stále vychází:

⁶⁵ SKB, s. 16.

⁶⁶ Entelechie je filosofický pojem, kterým Aristoteles označuje vývoj a pohyb živých organismů i člověka k nějakému vnitřně danému cíli, k druhově specifické dokonalosti.

Materie je, při nepřítomnosti jakékoliv duality, schopna „samooplodnění“. Obsahuje v sobě zároveň potencialitu objektu i potenci subjektu. Reálné možnosti materie vyplývají z proměnlivosti jejího bytí. Už výše bylo řečeno, že Blochova ontologie nepracuje se jsouncem, ale se stále zakládaným *ještě-ne* jsouncem. Je to ale „*jsoucno podle možnosti*“, určené historicko-materialistickými podmínkami. Toto „nedohotovené“ jsooucno je korelát objektivně reálně možného.

Způsob, jakým je hmota determinována, nazývá Bloch *experimentum mundi*,⁶⁷ kde jsou pod tímto experimentem světa zahrnuty dějiny, evoluce a kosmogonie. K popisu používá pojmový aparát kauzality a finality stejně jako kategorie existence přírody a dějin v časoprostoru. Hmota má vlastnosti utopického *ještě-ne* a je sama realizátorem své realizace. Fakt, že hmota je možnost představuje značně spekulativní rys Blochovy filosofie. Skutečnost obsahuje latentní potenciál nového a možnost je více než pouhá myšlenka nebo přání, protože je materiálně založená.⁶⁸

Kategorie možností

Na tomto místě je zapotřebí vysvětlit Blochovy *vrstvy kategorie možností*.⁶⁹

a) **formální možnosti** jsou čistě myšlenkové, včetně zcela nesmyslných a protismyslných, b) **věcně objektivní možnosti** jsou také založené na myšlení a podmínkách objektivně odůvodněné možnosti. Soudy o nich mohou být hypotetické nebo problematické, c) **Věcově objektové možnosti** jsou nejistotou znalosti o něčem, z nedostatečně najevo vystoupivších důvodných podmínek, d) **objektivně reálně možné** není ani formálně přípustné, ani objektivně hypotetické, ani objektivně otevřené, ale je pro budoucnost nosným určením skutečnosti.⁷⁰ V kategoriích subjekt-objekt to znamená, že člověk je reálnou možností všeho, co se z něj v jeho dějinách stalo, a ještě stát může. Materie je reálnou možností všech tvarů, které jsou v ní latentní a procesem z ní vystupují.

3.2 Teologie naděje

3.2.1 Východiska a představitelé teologie naděje

V šedesátých letech 20. století se lidé přestávali ohlížet na prožité hrůzy války a obraceli se k naději, kterou se zdála nabízet společnost vzrůstající se ekonomicky i technologicky. V oblasti filosofie přestávali uvažovat v mezích existencialismu

⁶⁷ To je také název jedné z jeho prací *Experimentum mundi* (viz biografie Bloch zde).

⁶⁸ Blochova filosofie - <https://www.bloch.de/wissenschaft/wer-ist-ernst-bloch/philosophie>

⁶⁹ FNV, výklad od s. 113. Výše uvedený výklad je velmi zjednodušenou interpretací, směřující k osvětlení poslední kategorie.

⁷⁰ FNV, s.124

a podobně přestala být atraktivní dialektická teologie. Jako společný základ se pro filosofii i teologii začala jevit naděje. Úzkou souvislost naděje s křesťanskou eschatologií jsme naznačili už v historickém úvodu. Protože aplikace principu naděje v teologii nebyla pouze Moltmannovou zásluhou, uvedeme, spolu s východisky historicko-eschatologického bádání, také některé z dalších představitelů teologického směru označovaného souhrnně jako teologie naděje. Tři určující aspekty tohoto hnutí uvádí K. Skalický ve své recenzi knihy B. Mondina.⁷¹ Prvním je historický charakter zjevení, kterým Hospodin vstupuje do dějin Izraele a jeho projevené činy dávají závdavek a příslib do budoucna. Podobně bylo, za druhé, pro prvotní křesťany zcela novým počinem a Božím zjevením zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Mondin se opírá o poznatky Rendtorffa, Wilckense a Pannenberg.⁷² Podle těchto badatelů jsou historické údaje o Ježíšovi relativně jisté a vedle kérygmatu mají proto evangelia i historický význam. Tato objektivita dějin spásy je zároveň požadavkem víry.⁷³ A konečně třetí prvek představuje eschatologický charakter spásy, kdy se sebezjevení Boha stane rozhodující událostí budoucnosti. Podle Pannenberg je jde o konečnou eschatologii, protože Kristův příchod předjímá konec světa, který bude představovat v kosmogonickém rozměru událost jeho vzkříšení.⁷⁴ Kromě Moltmanna vycházejí z těchto tří historicko-eschatologických předpokladů další teologové naděje.⁷⁵

Wolfgang Pannenberg⁷⁶

Cílem christologického bádání (*Základy christologie, 1964*) pro něj byl historický Kristus, jako základ křesťanské víry, a ve své teologii ztotožňoval spásu s dějinami. Kritizoval filosofický obraz Boha teismu, jako bytosti vedle jiných bytostí, a východiskem pro něj byl Bůh, který prostřednictvím svých zaslíbení provází lidstvo dějinami a je jeho nadějí. Působení skrytých sil a potenciálních možností, které by určovaly budoucnost, pro něj bylo nepřijatelné, pokud není propojeno s přesažností v člověku, a naopak je prezentováno jako projekce jeho tužeb. Takovou utopicko-sociální vizi odmítal z principu a dosažení dokonalého lidství nepovažoval bez uskutečnění Božího království za možné. V úvaze o Bohu jako

⁷¹ Skalický, K.: *Marxismus, nová ancilla theologiae*, na s. 206 odkazuje na jeho knihu *I teologi della speranza, 1970*

⁷² Tamtéž, s. 209

⁷³ Tamtéž

⁷⁴ Tamtéž, s. 210.

⁷⁵ Tamtéž, s. 212-215.

⁷⁶ **Wolfgang Pannenberg** (1928–2014) byl německý evangelický teolog. Vyrůstal jako ateista ovlivněný Nietzsche, v 16 letech se po mystickém zážitku stal křesťanem. Studoval teologii u K. Bartha a působil na řadě univerzit; naposled v Mnichově. Významný je jeho koncept historie jako jedné z forem zjevení. (Zdroj: Wikipedia CZ)

základu nadějně eschatologické budoucnosti se snažil vysvětlit způsob bytí Boha v budoucnosti, respektive jeho vztah k minulosti a přítomnosti. Protože Bůh není jsoucnou mezi jsoucnými, může být vysvětlením pouze biblický Bůh a jeho bytí, které je neoddělitelné od jeho projevů; je Bohem jen pokud se *zjevuje* jako Bůh. „*Bytnost Boží, ačkoliv je táž na věky věků, má dějiny v čase.*“⁷⁷ Poznámka: později se budeme zabývat kritikou Z. Trtíka k pojetí Boha „budoucnosti“. Zdá se, že by mu Pannenbergovo vysvětlení, které nezmiňuje, mohlo být odpovědí.

Pannenberg připravil řadu hodnotných eschatologických prací, které doplňují i přesahují Moltmannovy teze. Později krátce zmíníme jeho pojetí konstruktivních a kritických funkcí křesťanské eschatologie.

Harvey Cox⁷⁸

*Jako představitel sekulární teologie se zabýval teologií naděje, ale později se proti ní vymezil s tím, že přece jen zanedbává přítomnost i minulost. Některé části jeho knihy The Secular City částečně rezonují s myšlenkami, které se objevují v teologii naděje, zejména ve vztahu k eschatologii a angažovanosti církve v moderním světě. Bůh, který je přítomen v náboženských institucích i v sekulárních oblastech lidského života, dává naději na aktivní Boží působení ve světě. Církev má přijmout roli „avantgardy“ ve společenských změnách.*⁷⁹

Mondin charakterizuje jeho přínos k teologii naděje ve třech směrech.⁸⁰ Pokud jde o budoucnost, může být apokalyptická, předvídající katastrofy nebo teleologická, vycházející z nějakého účelu obsaženého ve světě (kosmu, pralátce). To je řecké myšlení převzaté zčásti křesťanstvím. Negativní apokalyptická ani teleologická budoucnost nedávají bez účasti člověka perspektivu praktickému životu, a proto naději může přinést jen pojetí prorocké (hebrejské). Podle něj má pouze budoucnost sílu přetvářet minulost a navíc, dějiny nemůže přetvořit člověk, ale jenom Bůh. Z toho Cox pokládal prorockou, na budoucnosti založenou teologii, za jedinou správnou. Na Blochově filosofii naděje ho zaujaly myšlenky, že „dění je jediná stálost, kterou máme, člověk je tvor, který sní o budoucnosti a snaží se jí dosáhnout, nutí teologii, aby uvažovala o sekulární stránce křesťanské eschatologie.“⁸¹

⁷⁷ Skalický, K.: *Marxismus, nová ancilla teologiae*, nepřímá citace na s. 213.

⁷⁸ Harvey Cox (*1929), americký teolog. V roce 1965 vydal *Secular City*, sociologicko-teologickou studii, ve které jako příčinu sekularizace označil anonymitu velkoměst. Snaží se prokázat, že církevní spiritualita je postavena na venkovském křesťanství (z vlastních poznámek).

⁷⁹ Z anotace ke knize Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton: Princeton University Press, 2014. Princeton University Press - Books

⁸⁰ Skalický, K.: *Marxismus, nová ancilla*, s. 214.

⁸¹ Tamtéž, s. 214.

Johann Baptist Metz⁸²

Jeho práce je spojena hlavně s pojmem politické teologie. Ve svém hlavním díle *Úvahy o politické teologii se* věnuje neobvykle znějícímu konceptu praktické fundamentální teologie. I když by se mohlo zdát, že jde o běžné spojení teorie a praxe, jde mu o nepodřizování se praxe teorii a spoléhání se na inteligibilní sílu samotné praxe. Aplikováno na teologii to znamená primát praxe.⁸³ Podobný základ může mít myšlenka, že to, co ve světě bezprostředně vidíme, nejsou stopy Boží, ale stopy člověka (*vestigia hominis*).⁸⁴ Zdánlivé „vytlačení“ Boha ale není tak jednoznačné, protože sekularizace není totožná s ateismem a umožňuje příležitost k poznání Boha. Teologie se musí zbavit svého existencialistického i personalistického (oba charakterizují privátní sféru křesťanství) nánosu a zaměřit se budoucnost světa, kterou vidí člověk pohledem naděje. Vhodný hermeneutický nástroj spatřoval Metz v Blochově filosofii naděje a v perspektivě teologie naděje viděl její dvojí funkci vůči světu. Konstruktivní funkce už byla naznačena počínáním církve jako společenské, veřejné a politické síly. Kritická funkce, používaná vůči společenským systémům, musí bezvýhradně vycházet z předpokladu, že dějiny jsou podřízeny Božím eschatologickým zaslíbením.⁸⁵

3.2.2 Teolog naděje Jürgen Moltmann

I když se tedy podobnými cestami ubírali, ať už souběžně nebo následně, různí teologové, za skutečného zakladatele teologie naděje je všeobecně považován Jürgen Moltmann. Jeho hlavní práce ještě nebyla systematickou interpretací křesťanské zvěsti působením naděje, ale snad právě svou neuzavřeností ve formě konceptu vzbudila tolik zájmu a poskytla prostor pro rozvíjení teorie i praxe. Moltmann je ze stejného důvodu zmiňován také jako předchůdce teologií osvobození jakýmkoliv způsobem potlačovaných nebo nerovnoprávných menšin.

Na naději lze pohlížet z antropologického hlediska tak, že člověk po něčem touží a doufá, že to nastane. Je to lidský instinkt a jeho průmět do náboženství takto hodnotili Feuerbach a Marx. Za reakci na strach a utrpení ho považovala například řecká stoická filosofie. Moltmann v ní ale viděl také otevřenost lidskému poznání nových zkušeností a nových možností a skutečnou tvůrčí sílu. Křesťanská naděje prodělávala v dějinách církve vývoj, který od počátečního entusiasmusu pro Boží království vedl spíše k očekávání obecného dobra, a například v reformaci

⁸² Johann Baptist Metz (1928-2019), profesor katolické teologie v Münsteru, jeho hlavní teologické zájmy představovaly teologie naděje, teologie osvobození a politická teologie.

⁸³ Metz, J.B.: *Úvahy o politické teologii*, s. 13.

⁸⁴ Skalický, K.: *Marxismus, nová ancilla*, s. 214.

⁸⁵ Tamtéž s. 215.

k pasivnímu přijímání milosti. Moltmannovým příspěvkem je hledání významu křesťanské naděje v Písmu a jeho biblické naději, která se vztahuje ke zjevení. Vrcholným projevem tohoto zjevení je zmrtvýchvstání Ježíše Krista a očekávání jeho druhého návratu. Z toho vyplynulo Moltmannovo přesvědčení, že eschatologie je samotným základem křesťanského poselství a studium eschatologické struktury zjevení se proto stala vlastním obsahem jeho teologie naděje.⁸⁶

Východiskem jejího formulování se mu stala, jak bude dále připomínáno a zkoumáno, Blochova filosofie o principu naděje. Ukázat na shody a rozdíly přístupu obou k naději jako principu na tomto místě, sebou nese problém vyjádření pointy už na začátku. V člověku se snoubí smysl pro přítomnost s nadějí na lepší a spravedlivější budoucnost, ke které je otevřený. Cestou k uskutečnění jeho očekávání může být tvořivá snaha o změnu podmínek (světa). Tento náhled na účinek naděje je oběma konceptům společný. Pokud jde o zdroj naděje, obě myšlení se rozcházejí. Pro teologa Moltmanna je naděje obsažena v Božích zaslíbeních, která pokračují v novozákonní době ukřižováním a zmrtvýchvstáním Ježíše Krista, a konečným horizontem naděje je nová eschatologická skutečnost Božího království. Toto *novum ultimum* na konci časnosti tohoto světa může uskutečnit jenom Bůh. Pro ateistického filosofa jsou základem naděje lidské sny a touha po úspěchu, který je už na tomto světě dosahován po krocích *novum* ke konečnému *novum ultimum*.

Základní rozpor je tím naznačen a bude mu věnován dostatek další pozornosti. K podobnosti ontologického základu nyní jen ve stručné poznámce: Prožívání reality se skládá ze skutečnosti a vnímané možnosti neboli z aktuálnosti a potenciality. Naděje je představa přesahující zažívanou skutečnost a nemusí s ní být ani v souladu. Není také následkem minulých ani současných zkušeností a jeví se jako pozvání k novým, dosud nepoznaným zkušenostem. Moltmann se vždy hlásil k Blochově ontologii,⁸⁷ ve které stojí možnost ontologicky výše než skutečnost. Jejich vztah lze přiblížit schématem

Minulost (co bylo) → **Přítomnost** (co je) → **Budoucnost** (co může být

s upřesněním, že a) minulost je už uskutečněná, co nemůže být změněno, b) přítomnost je aktuální stav jako okamžik mezi tím, co bylo a co *může* být, c) budoucnost je oblast potenciální možnosti a prostor pro realizaci snů a naděje. Tento princip ukazuje na kreativní a transformativní sílu naděje a její význam pro formování budoucnosti. Moltmann si všímá tří aspektů naděje, kterými jsou: 1.

⁸⁶ Tamtéž, s. 210. Tamtéž, s. 210.

⁸⁷ Zde například v: Moltmann, J.: *Theologie der Hoffnung damals und heute*, s. 208.

myšlení ve spojitosti s nadějí je zkoumáním a výběrem možností, 2. odvaha naděje je volba možností, dokud je k tomu příznivá doba. 3. žít s nadějí znamená rozvíjet svůj smysl pro možnost.⁸⁸

3.2.3 Obsah díla

Je s podivem, že se dílo, tolik určující teologii 20. století, nikdy nedočkalo českého překladu. O možných důvodech už jsme mluvili v souvislosti s dílem Ernsta Blocha. U Moltmanna mohla být do roku 1989 důvodem také jeho spolupráce s českým marxistickým disentem, jak v období mariánskolázeňské konference, tak v pozdější osobní i odborné rovině vztahů s Machovcem a Gardavským. Spíše překvapivé je, že Moltmannovy myšlenky mohou být dnes považovány za neaktuální.

Tolik poznámka k dostupnosti díla čtenářům, kterým je určen jeho stručný obsah. Ještě předtím uvedeme klíčové pojmy teologie naděje, jak je shrnuje její autor. „*Mým záměrem bylo teologií naděje vrátit církvi, respektive křesťanství, autentickou naději pro Boží svět. Domnívám se, že pro křesťanskou teologii naděje jsou nezbytné tři klíčové pojmy:*

1. *pojmem Božího zaslíbení*
2. *pojmem vzkříšení ukřižovaného Krista jako počátku nového života*
3. *chápaní lidských dějin jako poslání.*⁸⁹

Kniha byla poprvé vydána v roce 1964 v řadě „*Teologických pojednání, vydávaných E. Wolfem, jako 38. svazek Příspěvků k evangelické teologii.*“ Pod názvem *Teologie naděje* je uveden podtitul naznačující studijní záměr práce „*Studie k odůvodnění a k důsledkům křesťanské eschatologie.*“⁹⁰

V úvodní *Meditaci o naději* Moltmann rozvíjí úvahy o poslání naděje v křesťanském myšlení a její schopnosti stát se základním principem křesťanské eschatologie. Z obsahu úvodní kapitoly vychází jedna z částí této práce: *Eschatologický účinek křesťanské naděje.*

Kapitola I pojednává o *Eschatologii a zjevení* a zabývá se postupně otázkami Božího zjevení a zaslíbení, transcendentální eschatologií a transcendentální subjektivitou Boha a člověka. Dějiny spásy a obecné dějiny pojednává jako nepřímé Boží sebezjevení.

Kapitola II *Zaslíbení a dějiny* rozebírá epifanická náboženství a víru v zaslíbení,

⁸⁸ Tamtéž

⁸⁹ Nachfolgenden Vortrag hat Prof. Dr. Jürgen Moltmann am 10. Januar 2007 an der Augustana-Hochschule gehalten.

Online <https://de.scribd.com/document/276038427/Juergen-Moltmann-Der-Gott-Der-Hoffnung>

⁹⁰ Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie

založenou na Božích slovech a dějinné zkušenosti jejich dodržování, stejně jako vztahy mezi zaslíbením a Zákonem a prorockou eschatologií zaslíbení.

Christologický obsah teologie naděje představuje Moltmann v Kapitole III *Vzkříšení a budoucnost Ježíše Krista*, ve které propojuje biblické zaslíbení s evangelijní zvěstí a zkoumá eschatologický význam události kříže a zmrtvýchvstání, otázku identity Vzkříšeného s ukřižovaným Ježíšem, a nakonec formuluje eschatologickou budoucnost v horizontu Ježíše Krista, spravedlnosti a svobody v Božím království.

V kapitole IV *Eschatologie a dějiny* se Moltmann zabývá „vyřešenou hádankou dějin“, které pojednává z pohledu historické heuristiky a historiografie. Stanovuje eschatologii dějin, ve které jsou hybnou silou vina a smrt a na závěr uvádí hermeneutické zásady křesťanské misie.

A konečně Kapitola V nazvaná *Exodusgemeinde* je charakterizována svým podtitulem *Poznámky k eschatologickému chápání křesťanství v moderní společnosti* a je podrobněji zpracována ve stejnojmenné kapitole této práce.

Od třetího vydání knihy je připojen *Dodatek „Princip naděje a „Teologie naděje“*, ve kterém Moltmann hájí principy teologie naděje před jejím „převzetím“ ateistickou filosofií. Také tato část díla je v předkládané práci podrobně reflektována.

3.2.4 Kairos probuzené naděje

Ke kontextu teologie naděje se Moltmann vyjadřuje opakovaně, v roce 1974 rekapituluje historické pozadí 60.let⁹¹ jako doby vnímané prostřednictvím „neomezených možností“ technického pokroku, perspektiv rozvoje a společenského uvolnění a také jako období hnutí za společenská práva a naděje lidí ve východním bloku. Katolická církev dala na 2. vatikánském koncilu ekumenické přísliby a světové církve se setkaly v roce 1968 v Uppsale ve znamení Božího příslibu „*hle činím všecko nové*“.⁹²

Naděje není pro Moltmanna novodobým fenoménem, ale trvalým předmětem zájmu teologie jako takové. Teologie naděje nepojednává o naději vyplývající z pouhého lidského optimismu, ale o naději z víry v Boha. Kontextem teologie naděje není nic jiného než samotná Bible.

O počátcích a postupném zrání záměru Teologie naděje, stejně jako o odezvě, kterou hotová práce vyvolala, píše Moltmann ve čtvrté části své autobiografie.⁹³ K jeho pochopení Barthovy teologie Božího království přispělo studium myšlenek

⁹¹ DEH s. 64.

⁹² Například: Gerald H. Anderson. Uppsala 1968 The World Council's Fourth Assembly. Philippine Studies, April 1968, Vol. 16, No. 2 (APRIL 1968), pp. 391-398. <https://www.jstor.org/stable/42720287>

⁹³ WR s. 103-121.

Christopha Blumhardta⁹⁴ a Dietricha Bonhoeffera. Biblické základy pro pozdější úvahy získal ve starozákonní teologii zaslíbení svého učitele Gerharda von Rada a orientaci v úvahách o raném křesťanství a Kristově parusii čerpal z prací Ernsta Käsemanna.⁹⁵ Se soudobou úlohou církve se pak seznamoval prostřednictvím misijních snah nizozemské apoštolské teologie.⁹⁶ Zásadní výzvou se mu ale stal až Princip naděje Ernsta Blocha.

Říká, že po propojení všech souvislostí vznikl poměrně rychle rukopis a v říjnu 1964 vyšlo ve vydavatelství Christian Kaiser první vydání knihy. Společnost byla na přijetí jejích myšlenek mimořádně připravená: *„Osvobodila křesťany od pochybností a nekřesťany inspirovala k naději“*.⁹⁷ *Během dvou let vyšla v šesti vydáních a byly pořízeny překlady do angličtiny, holanštiny, italštiny, francouzštiny a japonštiny. Moltmann shrnuje:*⁹⁸ *„V roce 1964 se teologie naděje zřejmě dostala do svého kairos. Téma bylo takřikajíc ve vzduchu, v církvi i na veřejnosti. Na druhém vatikánském koncilu se římskokatolická církev právě otevřela paradigmatu moderního světa.“*

„Všem těmto novým začátkům byla společná naděje, jejíž síla umožnila opustit staré a začít něco nového. „Důvodem k naději“ bylo v té době „poznání změny“. Usilovali jsme o změnu k lepšímu, protože jsme očekávali dobro. Tehdy bylo v nových začátcích vždycky víc, než bylo možné dosáhnout: přebytek naděje a přidaná hodnota očekávání.“

3.2.5 Vztah naděje a víry

Pro křesťana není svět jen polem působnosti člověka, ale především Božím stvořením a součástí Božího plánu. Z tohoto důvodu nemůžeme mluvit jen o tom co je skutečné, ale co je možné a co se skutečné stane, protože to Bůh slíbil. Bůh počítá s lidskou činností, jako součástí svého plánu, a proto i s uskutečňováním naděje jejich prostřednictvím. Rozvíjení tématu naděje ve světě bez Boha proto pro křesťana nepřichází v úvahu. Prvotní působení na svět je dáno Božím zaslíbením a teprve potom účastí člověka na jeho plánu. Proto není výchozím bodem křesťanské naděje lidská snaha, ale Boží příslib nového stvoření založený na vzkříšení Ježíše Krista. Proto i naděje víry míří mimo skutečnost světa.

⁹⁴ Christoph Friedrich Blumhardt (1842-1919) byl německý luterský teolog a jeden ze tvůrců křesťanského socialismu v Německu a Švýcarsku.

⁹⁵ Ernst Käsemann (1906-1998) německý protestantský teolog a novozákonník, žák R. Bultmanna. Zabýval se interpretací Pavlovy teologie z hlediska apokalyptiky a znovuotevřením debaty o tzv. historickém Ježíši

⁹⁶ Apostolatstheologie – teologie apoštolátu se zabývá misijním posláním a službou církve a jejích členů. Gibellini zmiňuje explicitně nizozemského teologa Arnolda van Rulera – GIB s. 302.

⁹⁷ WR s. 104.

⁹⁸ WR s.104, citace z textu, překlad exm

Naděje víry se tak ocitá na rozhraní dvou zkušeností: na jedné straně zkušenosti reality utrpení a smrti a na druhé zkušenosti vzkříšení, která míří za hranice poznaného do světa „možného“.

Moltmann se zabývá⁹⁹ rozparem mezi vnímanou realitou života s jejími negativními stránkami a slovy zaslíbení. Víra, nutná k překonání rozporu, ale nemůže přinést jakoukoliv vysněnou realitu, ale musí vždy vycházet z události

Kristova vzkříšení. Tam, kde byly pohřbeny lidské naděje a prolomeny myslitelné hranice, vzniká víra, která šíří naději i pro člověka.

Naděje a víra jsou tak neoddelitelně spojeny vzájemnými vztahy:¹⁰⁰ a) víra si je jistá Boží pravdou a naděje tím, že nám ji v pravý čas vyjeví, b) víra má jistotu věčného života a naděje očekává, že nám jednoho dne bude dopřán, c) naděje obnovuje a povzbuzuje víru. Moltmann formuluje tezi, kterou musel později vysvětlovat, o tom, že *víra má přednost a naděje primát: „člověk vstupuje na cestu pravého života skrze víru, ale naděje ho na této dráze udržuje“*.¹⁰¹ De Jong tento postulát objasňoval tak,¹⁰² že *„víra má prvenství jako výchozí bod, ale naděje má primát trvalé převahy“*.

Povaha víry v Krista, který se vzešel smrti, je v rozporu se světem, říká Moltmann. Člověk, který se k ní obrací s nadějí se už nedokáže smířovat s utrpením a nesoulad se světem živí jeho nadějí. V této myšlence zřejmě rezonuje Blochova teze o trvalé potřebě překračování všeho, co je překážkou na cestě k budoucnosti. Moltmann rozvíjí myšlenku neklidu v srdci ne jednoho člověka, ale celého křesťanského společenství, kterému dává naděje podněty k uskutečňování spravedlnosti, svobody a lidskosti.

Protože je víra, jak bylo řečeno výše, odkázána na naději, musí platit i obráceně, že hřích nevíry vyplývá z *beznaděje*.¹⁰³ *Vedle obvyklé příčiny hříchu ve vyvyšování se nad Boha, jsou znaky pýchy beznaděj, resignace, lhostejnost a smutek a z nich vyplývající frustrace. Dvěma stránkami beznaděje jsou také domýšlivost a zoufání z netrpělivosti: v prvním případě proto, že Bůh nenaplnuje naděje dostatečně brzo a ve druhém předčasném vzdání se naděje*. Moltmann ukazuje na více tváří beznaděje, které představují měšťácké křesťanství, existencialistickou resignaci a záměnu Krista za Prométhea, světce nové doby.¹⁰⁴

⁹⁹ TDH s. 16.

¹⁰⁰ Tamtéž

¹⁰¹ Tamtéž

¹⁰² DTH, s. 32.

¹⁰³ TDH s. 18.

¹⁰⁴ TDH, s. 20. K tématu například Lochman: *Christus oder Prometheus?* Furche Verlag Hamburg, 1972.

Opakem netrpělivosti je vytrvalá a jistá naděje, ve které se lidé a svět nacházejí ve stavu stálého dotazování a získávání zkušeností.

Závěrem Moltmann shrnuje, že křesťanská naděje spočívá v následujícím:

1. pravá naděje není možná bez Božího zaslíbení
2. naděje je důvěryhodná pouze pokud je založená na Kristově vzkříšení
3. obnova světa Božím lidem je založena na této naději
4. anticipovaná podoba světa vychází ze zaslíbení Boha naděje „*Hle všecko tvořím nové*“ (Zj 21,5).

4 ESCHATOLOGICKÝ ROZMĚR NADĚJE

*Dies septimus nos ipsi erimus*¹⁰⁵

4.1 Blochova konkrétní sociální utopie domova

Na konci začátek. Často odkazovaný text ze závěru *Principu naděje* na poslední 1628. straně korunuje myšlenku díla: „*Člověk žije ještě stále v prehistorii, vlastně všechno a všichni se nalézají ještě před stvořením světa, jednoho z pravých. Skutečná geneze není na počátku, ale na konci, a začíná teprve tehdy, když se společnost a existence radikalizují, tedy když zapustí kořeny. Kořenem dějin je ale člověk, který pracuje, tvoří, proměňuje a předchází dané okolnosti. Jakmile uchopí sám sebe a založí své vlastní bytí ve skutečné demokracii bez vyprázdňení a odcizení, vzniká ve světě něco, co září každému do dětství a kde ještě nikdo nebyl: domov.*“¹⁰⁶

4.1.1 Denní sny

Lidská fantazie je podle Blocha živena denními sny,¹⁰⁷ které se vyznačují tím, že dávají člověku vysokou míru tvůrčí svobody. Mohou to být nesouvislé útržky přání, ale i vědomé a racionální úvahy. Snící se vidí v pozici směřování k nějakému cíli, byť třeba utopickému, ale s nějakým vymezeným obsahem. Bloch rozlišuje denní sny podle jejich dosahu: snění o cestě do neznáma, o zdokonalení vlastních schopností a úvahy o zdokonalení světa. Čtvrtým říká Bloch „na sám konec“ a myslí tím sny transcendingující, vyskytující se například v poezii. Definičně popisuje denní sny takto „*obsah denní fantazie je otevřený, fabulující, anticipační a jeho*

¹⁰⁵ „Sedmého dne budeme sami sebou“ - cituje Bloch Augustina na jedné z prvních stránek (ACH). Jde pravděpodobně o parafrázi Augustinova „*Dies enim septimus etiam nos ipsi erimus, quando eius fuerimus benedictione et sanctificatione pleni atque refecti*“ (Augustini de Civitate Dei Liber XXII, Iterum recognovit B. Dombart, Vol II, Lib XIV-XXII, Lipsiae MDCCCXXVII, s. 634)

¹⁰⁶ PH, s. 1628, překlad exm

¹⁰⁷ FNV s. 43.

latence leží směrem kupředu".¹⁰⁸ Podobně jako je neukončený vývoj v *ještě-ne bytí*, není v denních snech uzavřeno ani vědomí člověka a ten se nachází ve stavu *ještě-ne vědomí*.

4.1.2 Koreláty fantazie a kategorie fronta, novum a ultimum

Denní sny, byť jakkoliv nedokonalé i vytrácející se, jsou *prvním korelátem* fantazie. Pohyblivé reálné bytí, které ještě není uzavřené, projevuje se jako reálné možné s ještě ne všemi uzavřenými podmínkami a a dialekticko-materialisticky zpracovaného nového¹⁰⁹ je *druhým korelátem* utopické fantazie.

Bloch dále zavádí nový způsob poznávání, který nemůže zůstat u jeho obvyklé modality, tedy pozorování, a zavádí pro něj pojem *militantní optimismus*, vzdálený stejně tak pokrokářskému dějinnému optimismu jako neplodnému pesimismu. Je to aktivní postoj, který Bloch charakterizuje jako *konkrétně utopický uchopený korelát v reálné možnosti*.¹¹⁰

Místo, kde se má militantní optimismus projevit je *fronta*. V Blochově filozofii představuje *kategorie fronty* dynamickou hranici mezi přítomným a budoucím, mezi tím, co je již dosaženo a tím, co je teprve možné. Fronta je místem střetu mezi současnými realitami a budoucími možnostmi, kde se potenciály stávají skutečností. Je to oblast, kde dochází k změnám a inovacím, kde se uskutečňují utopické sny a naděje.

Novum je pojem označující nový prvek nebo inovaci, která je protikladem opakování starého a přináší změnu a pokrok. V kontextu Blochovy filozofie představuje *kategorie novum* to, co dosud neexistovalo a co otvírá nové možnosti a perspektivy, narušuje stávající struktury a otevírá cestu k novým formám existence a společenského uspořádání.

Další *kategorie ultimum* je konečný bod, ke kterému směřuje úsilí a naděje. V posledním a konečném *novum ultimum* jde o totální skok,¹¹¹ absolutní realizaci lidských aspirací a ideálů, stav, ve kterém jsou naplněny všechny potenciály a možnosti. Je to konečný stav, ke kterému směřuje historie a vývoj lidstva, a který je poháněn nadějí a utopickým myšlením.

Stvořitelem není pro Blocha Bůh, ale člověk tvořící a překonávající danosti, vedený svým vědomím předvídajícím budoucí říši svobody. Takové anticipující vědomí člověka předpokládá něco, co Bloch nazývá poučenou, poznanou (implikovanou) nadějí – *docta spes*.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 66.

¹⁰⁹ FNV, s. 85.

¹¹⁰ Tamtéž s. 87.

¹¹¹ Tamtéž s. 91.

4.1.3 Utopická funkce

Novum lze popsat také jako výsledek procesu, ve kterém se už zmíněné ještě ne vědomé (noch-nicht bewusst) stává vědomým (bewusst) a pak pochopeným, věděným (gewusst). Tento transcendingující přerod noch-nicht bewusst → bewusst → gewusst označuje Bloch jako utopickou funkci. Řečeno matematicky, výstupní hodnota funkce je dána, vedle jejího před-pisu, dalšími podmínkami. Zde jsou to na jedné straně entuziasmus, komunikace s ještě ne-nastalým a prorocký výhled do budoucnosti a na druhé straně objektivní podmínky reálného světa a společnosti. Bloch, aby zůstal na půdě marxismu a předešel výtkám o nereálném „blouznění“, používá pro první skupinu pojem „teplý proud marxismu“ jako prostor pro úvahy o tom, co je angažovaným výhledem na cíl a co obsahuje smysl světového procesu. Ke smíření s objektivním, vědecky zaměřeným materialistickým pohledem zavádí pro něj ter-mín “studený proud v marxismu“. Nicméně je teplý proud to, co ukazuje materialismu cestu k cíli – neodcizenému vztahu subjektu a objektu, tedy ke svobodě. Oba proudy musí působit v komplementární jednotě: „Rozum nemůže kvést bez naděje, naděje nemůže promlouvat bez rozumu – jiná věda nemá budoucnost, jiná budoucnost nemá vědu“.¹¹²

4.1.4 Šifry naděje

V úvahách o ještě nenastalém budoucím světě, který ještě nikdo nikdy neviděl a všichni po něm touží, se Bloch zabývá těmi šťastnými a obdařenými, kteří se dokázali dostat do blízkosti dosud nenalezené „vlasti“ a na okamžik zahlédli její nepatrnou část. Bloch, který měl rozsáhlou znalost filosofie, umění, literatury a zejména hudby, shledává v těchto výrazech lidského ducha něco, čemu říká *šifry naděje*.

Pro naději, která je „zašifrovaná“ v umění a kultuře, vidí Bloch potřebu vlastní hermeneutiky. Zavádí pojem *fragmentarity* uměleckého díla a má tím na mysli takové hledání v dílech minulosti, aby v nich byly nalezeny skutečné, dopředu směřující tendence. Dalším krokem pak má být interpretace těchto fragmentů a objevení utopické podstaty reinterpretovaných děl. Ta potom mohou zjevovat svůj hluboký obsah ještě lépe než díla původní. Vyvstane tak rozdíl mezi ideologicko-kulturním povrchem a utopickou hloubkou uměleckého díla, který Bloch vyjadřuje metaforou drolení povrchu, pod kterým lze teprve spatřit podstatné.¹¹³

Nejmocnější a nezáhadnější šifrou naděje je ale bezpochyby náboženství.¹¹⁴ Jeho duchovní odkaz integroval Bloch do své filosofie jako kulturní dědictví

¹¹² FNV, s.13 cituje z Habermas, J.: Ernst Bloch – A Marxist Romantic, Salmagundi 1969-1970, 10/11, s.311

¹¹³ FNV, s.108

¹¹⁴ SKB, s. 28.

lidstva, a zvláště Boží království pro něj bylo předobrazem ideálu říše svobody a spravedlnosti. Blíže se mu budeme věnovat v samostatné kapitole

4.1.5 Extrateritorialita smrti

Za nejméně propracovaný aspekt Blochova vidění nové budoucnosti je (ne) vyrovnání se s fenoménem smrti. Protože toto tvrzení vynikne nejlépe při konfrontaci s kritickými názory, je možné nechat hodnocení až na tento okamžik. Bloch se problémem zabývá ve svém Principu naděje.¹¹⁵ Definuje jakési jádro existence člověka, které má extrateritoriální povahu, to znamená, že není z tohoto světa. Ve skutečnosti je *ještě-ne* možností, která předbíhá všechno realizované, a protože ještě nevstoupilo do procesu, nemůže být zasaženo smrtí. Lidská existence okolo jádra je jakousi smrtelnou skořápkou, která teprve po dosažení eschatonu (budoucnosti dosud skrytého člověka a společnosti spravedlivosti a míru) splyne s jádrem ve věčném bytí. Bloch se odvolává na Kanta a Fichteho (detaily rovněž později) a brání se nařčení z platonismu. Ale co jiného člověka při takové představě o nesmrtelnosti duše může napadnout.

4.2 Boží království

4.2.1 Eschatologický účinek křesťanské naděje

V úvodní „*Meditaci o naději*“¹¹⁶ se Moltmann vrací k důvodům vzniku představ o „posledních věcech“ které trvaly až do 19. století. Radostné křesťanské očekávání zcela nového, jen v metaforách představitelného Božího království, spojeného s návratem Ježíše Krista, bylo s posouváním parusie na neurčito¹¹⁷ nahrazeno chmurnou představou „posledního“ soudu. Naděje lásky a spravedlnosti pro všechny se vytratila v úvahách o posmrtném životě. Nepotřeboval ji ke své existenci ani římský stát poté, když se křesťanství stalo jeho státním náboženstvím. Připomínání nadějí na společnost spravedlnosti a lásky se stalo záležitostí sekt a heretiků a podle toho s nimi bylo také nakládáno. Eschatologie se stala bezvýznamným dodatkem teologie.

Moltmann rozvíjí úvahy o poslání naděje v křesťanském myšlení a její schopnosti stát se základním principem křesťanské eschatologie. Eschatologie má být znovu učením o křesťanské naději, perspektivou a orientací na budoucnost. Má zprostředkovávat křesťanskou víru, která spočívá ve Vzkříšeném a skrze něj přináší v zaslíbeních naději na budoucnost. Eschatologie nemůže být jakýmkoliv

¹¹⁵ PH, s. 1297-139, 52. kapitola

¹¹⁶ TDH, s. 10.

¹¹⁷ 2Pt 3,8: Ale tato jedna věc kéž vám nezůstane skryta, milovaní, že jeden den je u Pána jako tisíc let a „tisíc let jako jeden den. Ž 90,4: Tisíc let je ve tvých očích jako včerejšek, jenž minul, jako jedna noční hlídka.

dotatkem, protože jak říkal Barth, je její podstatou. Naráží na problém s budoucností, lidé si ji totiž na základě svých zkušeností nedokážou představit a může vzejít jen od Boha jako příslib zcela nového. Moltmann mluví, s odkazem na Ř 15,13 o Bohu “ne v našem světě nebo jinde”, ale o Bohu naděje,¹¹⁸ který, stejně jako Bůh exodu, jde vždy *před* svým lidem. Vyjádření, že takového Boha nemůžeme „mít“, ale pouze v něj doufat, se stala častým terčem Moltmannových kritiků. Ten dodává, teologie, která má cíl, musí mít také začátek a tím je eschatologie. Naděje, kterou sebou nese, není pokračováním skutečnosti a našich zkušeností. Moltmann pokládá otázku: *Jak tedy může křesťanská eschatologie promluvit k budoucnosti?*¹¹⁹ *Není tak zcela bez prostředků: vychází z historické skutečnosti, ze které rezultuje budoucnost jako možnost. Z uznání skutečnosti Kristova vzkříšení a zvěsti o jeho budoucnosti. Tím má okruh možného v budoucnosti vždy něco společného s osobou a životem Ježíše člověka a s posláním Krista vzkříšeného a vyvýšeného. Křesťanská eschatologie tedy mluví o Kristu a o jeho budoucnosti a není v žádném případě naukou, která by se mohla opírat o zkušenost. Je ve světle víry založena na větách o naději a příslibech do budoucnosti. Na výročích ne o tom, kým Ježíš byl a je, ale kým bude a co od něj můžeme očekávat. O jeho zaslíbeních, která oznamují dosud skrytou budoucnost a jako naděje se vrací do přítomnosti.*

Výroky o zaslíbeních musí být podle Moltmanna v kontradikci se zakoušenou zkušeností. Nevycházejí ze zkušenosti, ale jsou podmínkou existence nových zkušeností. Neobjasňují naši realitu, ale skutečnost, která přijde. To je základní vlastnost křesťanské eschatologie, že si přítomnost a budoucnost a také zkušenost a naděje navzájem odporují. Člověk nedoufá v to, co vidí, ale zaměřuje svou naději na to, co ještě není viditelné. Naděje vyplývá z rozporu mezi přítomnou skutečností a budoucností, v rozporu mezi vzkříšením a křížem, který se projevuje „v rozporu budoucí spravedlnosti proti hříchu, života proti smrti, oslavení proti utrpení, míru proti rozvratu.“¹²⁰ Naděje musí prokázat svou sílu v hledání cest, které jsou v protikladu k prožívané zkušenosti utrpení, zla a smrti.

Moltmann se zabývá vztahem naděje a myšlení a na základě toho formuluje své pojetí křesťanské eschatologie, která musí být založena na poznání světa a dějin *zároveň* ve víře i v naději (*intellectus fidei et spei*). Parafrazuje Anselmův výrok o víře¹²¹ s ohledem na primát naděje, která mobilizuje a pohání myšlení víry:

¹¹⁸ Ř 15,13: Bůh naděje nechť vás naplní veškerou radostí a pokojem ve víře, aby se rozhojnila vaše naděje mocí Ducha svatého.

¹¹⁹ TDH, s. 13.

¹²⁰ tamtéž, s. 14.

¹²¹ Fides quaerens intellectum – credo, ut intelligam. Viz např. Heinzmann, R.: Středověká filosofie, Olomouc, 2000, s.170

„*spes quaerens intellectum – spero, ut intelligam.*”¹²² Lidské poznání se má opírat naději, která směřuje k anticipačnímu poznání zaslíbené budoucnosti. Podstatou takové naděje je neklid, hybná síla a trýzeň myšlení. Zahrnuje i malé naděje a dosažitelné cíle, ale hlavně směřuje k nadpřirozené a duchovní budoucnosti. Směřování k *novum ultimum* naděje paradoxně znamená nesmířit se s lidskými nadějemi lepší svobody, lepší spravedlnosti a důstojnějšího života ve jménu toho, že nic není lepší, dokud se „všechno nestane novým“. Znamená to, říká Moltmann, nesmířovat se se zárodky rezignace, realismu nebo cynismu ve vztahu k naději pro budoucnost a být proti fixaci křesťanského myšlení na minulost a danému stavu jako utopii statu quo.

Také o samotném stvoření lze přemýšlet jako o „očekávání stvoření“. Moltmann se odvolává na Luthera a jeho komentář k Ř 8,19: „*apostol odtrhuje oči od přítomností věcí, od jejich podstaty a vlastností, a zaměřuje se na jejich budoucnost*“. V úvaze o křesťanském myšlení založeném na naději pak vidí potřebu teologického myšlení, kdy jeho soudy nefixují skutečnost, ale rozšiřují ji o naději a anticipaci jejich budoucích možností. Moltmann se nebrání Blochovu principu poučené naděje „*docta spes*“ - aktivní a konkrétní naději, která se obrací k možnému, jež je skryto v dnes existující realitě, k *ještě-ne*, které je v ní strukturálně zakotveno, a přispívá k její anticipaci a možné realizaci. Nemůže ji ale v této formě přijmout, protože se s Blochem rozchází v otázce jejího zdroje.

Moltmannovou původní ambicí nebylo vytvořit vlastní eschatologii, ale ukázat naději jako základ a hnací sílu teologického myšlení a začlenit její teologickou perspektivu do výpovědí o Božím zjevení, Kristově vzkříšení, v poslání víry a v dějinách.¹²³

4.2.2 Bůh naděje a zaslíbení příchodu Božího království

Naděje v Bohu je v řeckém myšlení spojena s božským Logem, s Bohem, který je neosobním věčně přítomným bytím. Moltmann chce svou teologií dosud (v té době) přetrvávající uvažování změnit obrácením naděje k biblickému osobnímu Bohu.¹²⁴ Biblická řeč o Bohu není metafyzická, ale historická, protože o jeho projevech mluví vždy ve spojení s historickými osobami, jako „*o Bohu Abrahamově, Izákově a Jákobově*“ nebo o „*Otci Ježíše Krista*“¹²⁵. Druhý znak biblické řeči o Bohu ukazuje na jeho spojení s eschatologickým očekáváním a budoucností. Bůh ukazuje Abrahamovi zaslíbenou budoucnost všech národů a stejně tak Bůh

¹²² TDH, s.28

¹²³ tamtéž, s.15

¹²⁴ TdH, s. 34.

¹²⁵ DEH, s. 66.

Ježíše Krista přináší zvěst Božího království jako osvobození. Biblický Bůh zaslíbení vychází z dějin, míří k budoucnosti a konci dějin a zůstává se svým lidem.¹²⁶ Z možnosti určení slovesného času je „*jsem který jsem*“ možné interpretovat také jako *budu kým budu* nebo *budu s vámi* – se svým Boží lidem.¹²⁷ Moltmann vykládá zaslíbení jako ohlášení a slib skutečnosti, která ještě neexistuje, ale je přítomná ve slovech.¹²⁸ Ale nemůže o nich být pochyb, protože Boží slovo je současně čin, stejně jako ve stvořitelském „*barah*“ a nyní ve stvoření nové budoucnosti v dějinách. Naděje vycházející z Božího zaslíbení je důvěrou v Boha, o kterou se lze opřít.

Moltmann se ještě vrací k metafyzické představě *immutabilis Dei*, vycházející z řeckého myšlení, když dodává, že jako taková je snadným terčem ateismu ve dvou ohledech: Neomezená autorita Boha nedává místo pro lidskou svobodu a za druhé, že Bůh je buď dobrý a pak není všemohoucí nebo není všemohoucí a pak nemůže být dobrý.¹²⁹ Bůh budoucnosti je ale důvodem osvobození, a ne nepřítelem lidské svobody a „*transcendence jeho přítomnosti byla důvodem lidské transcendence každé historické přítomnosti.*“ Je to dáno tím, že Bůh není jsoucnou mezi jsoucnými, stejně jako věci ve světě, ale svým zaslíbením a jeho plněním je přítomen stejně v minulosti jako v přítomnosti a jako v budoucnosti.¹³⁰ Působí na každý okamžik dějin ze své budoucnosti, kterou pro nás není snadné chápat, stejně jako skrytého Boha, který se v ní plně vyjeví. Není to chápání budoucnosti ve smyslu extrapolace toho, co je známé z dějinné zkušenosti, ale anticipace budoucnosti zcela nového už v přítomnosti. Řada kritik tohoto uvažování vycházela z nepochopení nebo nepřijetí tohoto výkladu, jak uvidíme později například v reflexi Zdeňka Trtíka. Vedla ale také k tomu, že ve zmíněném *Dodatku* od 3. vydání Moltmann použil, jak uvidíme později. pro budoucnost dvojí výklad: *futurum* a *adventus*.

4.2.3 Naděje v Kristově vzkříšení

Přes mimořádný úspěch jejího přijetí považoval Moltmann Teologii naděje spíše za nástin témat k další diskusi, a proto se k jejich intenzivnímu promýšlení a rozpracování v dalších letech opakovaně vracel. Tak je tomu i v úvaze o vzkříšení jako zdroji naděje, o historicitě této události a o tom, jak o ní přemýšlet, aby dávala smysl i současnému člověku.¹³¹

¹²⁶ DEH, s. 67

¹²⁷ Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments II*, S. 119. „Geschichte gab es also für Israel nur, sofern und soweit Gott mit ihm gegangen ist.“

¹²⁸ DEH, s. 69

¹²⁹ DEH, s. 71

¹³⁰ Tamtéž

¹³¹ Moltmann, J.: *Resurrection as Hope*, 1968

Otázky po události Kristova vzkříšení podle něj totiž nezapadají do myšlení moderního světa a ani jejich historické formulace už dnes nejsou aktuálními otázkami. Přesto se týkaly a týkají stále stejného problému: nesmrtnosti a vzkříšení. V rané církvi byl velikonoční příběh a Ježíšovo vzkříšení skrze Boha zdrojem různých christologií. Naděje na vzkříšení mrtvých, která má svůj původ v židovském apokalypticismu,¹³² byla spojována s myšlenkou teodiceje – kdy zvítězí Boží spravedlnost nad světem zla a bolesti? Naděje na její uskutečnění souvisela s odstraněním smrti, vzkříšením mrtvých a „věčným“ životem. Křesťanská odpověď Pavlova vycházela z události Ježíšova kříže a zmrtvýchvstání, ale zničení smrti a vzkříšení mrtvých pro něj nebyly následkem lidských přání, ale důsledkem víry v Boha a jeho spravedlnost. Od židovského apokalyptického myšlení se Pavel odlišoval tím, že pro něj a) spravedlnost ve světě začínala už od události ukřížování a vzkříšení, b) vzkříšení a Boží spravedlnost (řešení teodiceje) souvisela s pojetím spásy, c) vzkříšení se stávalo novým Božím stvořením. Vznikající katolická církev pak začala spojovat vzkříšení s uskutečněním konečného Božího soudu, a konečně v době církevních otců přinesla myšlenku o antropologické jednotě duše a těla člověka, jako bytosti připravující se předstoupit před soud. Moltmann poznamenává jak „*zvláštní byla proměna původních antropologických, ontologických a zkušenostních představ na právní koncept úlohy Boha a jeho nadcházejícího spravedlivého soudu.*“¹³³ Ale představy o vzkříšení mrtvých těl po jejich biologickém rozpadu narážely na kritiku už v době jejich vzniku. (Moltmann jmenuje Galéna a jeho školu). Tím spíše se takové myšlenky objevují v dnešní na poznání orientované společnosti.

V jakých horizontech a dimenzích myšlení se tedy musí pohybovat víra ve vzkříšení, aby dávala současnému člověku smysl a mohla být v souladu s vědeckým poznáním?¹³⁴ Odpovědi hledá Moltmann postupně ve třech směrech: zkoumáním historického problému Ježíšova vzkříšení, tázáním po dnešním významu naděje na vzkříšení pro společnost a konečně hledáním formulací jeho eschatologického vyjádření.

Otázka po historicitě událostí má snazší odpověď, pokud jde o Ježíšovo ukřížování, protože pravděpodobně existovala řada svědků o tom, že zemřel a byl uložen do hrobu. Evangelia a Skutky vypovídají také až o stovkách svědků, kterým se Ježíš zjevoval jako vzkříšený v „podivuhodném“ světle a oni ho poznávali. O tom, co bylo mezi těmito dvěma událostmi, žádná svědectví nejsou. Pro vysvětlení událostí, které zažívali, používali svědkové metaforický slovník,

¹³² Blíže například Gillman, N: Vzkříšení a nesmrtnost v židovské myšlení. 2007

¹³³ Moltmann, J.: Resurrection as Hope, s. 134.

¹³⁴ Tamtéž, s. 135.

vyplývající z eschatologických představ o vzkříšení z mrtvých. Mohli mít také pocit, že se stali svědky setkání s budoucností, kterou si dosud nedokázali představit. Zatímco událost *ukřížování* má jasné obrysy, pokud jde o osobu, místo a dobu, *setkání* vzkříšeného Ježíše s učedníky historickému ověření uniká a není „*historicky pozorovatelnou a zjistitelnou událostí ... a sama o sobě představuje eschatologické novum.*“¹³⁵ Díky kerygmatu evangelia se ale stala základem křesťanské naděje a z historického a ukřížovaného Ježíše se stala eschatologická postava, v níž se zjevuje Boží budoucnost. Samotné zmrtvýchvstání ale zůstává historicky neověřitelné a není součástí lidských zkušeností s dějinami. Přesto: člověk nežije jen s touto statickou zkušeností, ale také s nadějemi a obavami z dějinného vývoje. Prožitý zázrak nelze zařadit mezi minulé zkušenosti, ale můžeme v něm rozpoznat budoucnost, která jde proti smyslu zažívané pomíjivosti. Tak lze chápat Ježíšovo vzkříšení, ne jako izolovanou událost, ale eschatologicky a novým způsobem přenesenou do budoucnosti. Významnější, než Ježíšovo zvěčnění po pravici Otce je, že byl přijat do budoucnosti Božího království a přinesl lidem novou naději. Její působení nesměřuje jen do budoucnosti, ale současně přináší naději do utrpení přítomnosti, říká Moltmann, ale také, že přímým základem této naděje je význam Kristova kříže jako nadějně znamení spravedlnosti.¹³⁶

Moltmann se dále zamýšlí nad tím, jak historická objektivizace vede k nehistorickému chápání přítomnosti, a zároveň se zabývá problematikou existence a víry ve vztahu k dějinám. Zdůrazňuje, že pravda o Ježíšově zmrtvýchvstání není další fakt, který bychom mohli „*mít*“ nebo vlastnit jako objektivní skutečnost, ale jde o událost, která má smysl jen v transformaci bytí jednotlivce. Toto zmrtvýchvstání tedy nemá pouze historický význam, ale vyžaduje existenciální pochopení toho, co člověka mění a činí jej novým historickým bytím.¹³⁷

Pokračuje v úvahách o společnosti „*mít*“, kde se tělesný a sociální život člověka stává odcizujícím a snadno zaměnitelným vlastnictvím. Člověk stojí před rozhodováním buď se zřeknout života nebo přijmout smrt jako jeho součást. Důsledky křesťanské víry, vyplývající z prolepsy vzkříšení, jsou přijetí života, připravenost na smrt, zdroj síly pro život a obrana proti existenciální nudě. Protože existence člověka nutně zahrnuje obě kategorie „*mít*“ i „*být*“, je tak připraven ztotožnit se realitou svého života a současně ji pozitivně reflektovat a překračovat.¹³⁸

¹³⁵ Tamtéž, s. 136.

¹³⁶ Tamtéž, s. 139.

¹³⁷ Tamtéž, s. 141.

¹³⁸ Tamtéž, s. 144.

Jaký je tedy eschatologický význam naděje ve vzkříšení? Víra v Boží vtělení nebo v Ježíše jako pravého i božského člověka se podle Moltmanna stává vírou, která objevuje v Bohu sílu budoucnosti. Zvláště pro dobu, kdy lidstvo nabylo hrozivé schopnosti zničit samo sebe. Nové vnímání velikonoční události se vrací k původnímu křesťanskému poselství a jeho eschatologickému porozumění. V nevysvětlitelném Kristově vzkříšení je obsažena anticipace univerzálně nové budoucnosti, do které byl přenesen Ježíš. Současně nabývají nové významy jeho mesiášské tituly a poslání a jistota lidské budoucnosti, která dosud neexistovala. S Bohem, který „... bude přebývat mezi nimi a oni budou jeho lid; on sám, jejich Bůh, bude s nimi“ (Zj 21,3). Budoucnost, ve které Bůh bude „vším ve všem“ a kde bude lidstvo sjednoceno s Bohem, přírodou i sebou samým.¹³⁹

4.2.4 Funkce křesťanské eschatologie

Podrobnější hodnocení Pannenbergova přínosu k rozpracování teologie naděje bohužel přesahuje rámec této práce. Jeho teologické uchopení tématu je ve srovnání s Moltmannem více filozoficko-dějinné. Zabývá se teoretickými a historickými důsledky Božího působení a soustřeďuje se na rozumové pochopení dějin a jejich významu v kontextu eschatologie. Ve srovnání s Moltmannem klade důraz na jednotu a celistvost dějin. Podle něj Boží působení z budoucnosti nejenže ovlivňuje přítomnost, ale i celé dějiny, které je třeba chápat v jejich celku jako odraz Božího plánu.¹⁴⁰

Bližší pozornost zasluží Pannenbergův pohled na různé prvky a aspekty celkové struktury eschatologie naděje a na otázky vztahu antropologického a teologického uvažování.¹⁴¹ Jejich základní klasifikace rozlišuje individuální eschatologii, která se zaměřuje na budoucí způsob života jednotlivce ve smyslu jeho tělesného vzkříšení, nesmrtelnosti jeho duše a společenství s Bohem. Sociální eschatologie je orientována v naději na Boží království pro celé stvoření. Eschatologické úvahy jsou pro člověka důležité z hlediska jeho sebepochopení a zahrnují fyzickou i duchovní stránku jeho existence. Eschatologická argumentace, založená na konceptu Božích zaslíbení a nepodávající uspokojivé konkrétní vysvětlení osobního završení života jedince za hranicí smrti, se zdá být v protikladu s přirozeným lidským uvažováním. Hlavním argumentem pro to, založit eschatologickou budoucnost na Božích zaslíbeních je, že otevřít cestu k ní může jen Boží moc a láska, ale že totéž nedokáže přirozenost člověka. Jinými slovy, člověk může mít různé představy, ale nemá moc něco změnit. Pannenberg

¹³⁹ Tamtéž, s. 147.

¹⁴⁰ Například Pannenberg, W.: *The God of Hope*, 1968

¹⁴¹ Pannenberg, W.: *Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology*, *Harvard Theological Review*, Vol. 77, No. 2 (Apr. 1984), pp. 119-139.

vidí zmírnění protikladu antropologického přístupu a teologické argumentace v tom, že zaslíbení má pozitivní vztah k lidské přirozenosti, a naopak slib naplňuje nejhlubší aspirace lidské přirozenosti. Oba prvky, antropologický a teologický, se proto v základu naděje doplňují. Myšlení křesťanské eschatologie se přesto dostává do konfliktu se sekulární vírou v seberealizaci člověka, když prohlašuje Boží království za jedinou naději na dosažení spravedlnosti a dovršení lidské existence za hranicí smrti. Toto přesvědčení nazývá Pannenberg **kritickou funkcí** křesťanské eschatologie, která je základem křesťanského realismu směřujícímu k aktivní účasti lidí v dějinách. S ní souvisí **konstruktivní funkce**, která v protikladu k „endemické“ a opakující se nespravedlnosti legitimizuje vyústění lidského osudu v novém světě a *mimo* smrt. Takto pojatá naděje dává jedinci schopnost vyrovnávat se s podmínkami své existence a určitou úlevu z víry, že se podílí na nové budoucnosti. Nelze ale zapomenout na transcendentní zdroj této naděje a zaměřovat ji se sociálním pokrokem a působením jakékoliv sekulární a politické ideologie. V tomto smyslu je konstruktivní funkce eschatologie s těmito systémy v protikladu.

Další Pannenbergovou myšlenkou je, že konečný osud jednotlivce a celého lidstva je neoddělitelný a individuální a sociální eschatologie splývají. Důsledkem je ale také inkluzivní podíl každého člověka, bez jakéhokoliv rozlišování, na dosažení humanizace lidstva.

5 SOCIÁLNÍ A POLITICKÉ IMPLIKACE NADĚJE

5.1 Sociální utopie

Blochovy sociální utopie představují nejen spekulativní výhledy, ale i kritický pohled na dějiny, v nichž hledá „prvky utopie“ – tedy výhledy naděje, které ve společnosti už existují a mají potenciál, aby byly rozvinuty do skutečné sociální transformace. Blochův důraz na „konkrétní utopii“ spočívá v tom, že naděje není odtržena od reality, ale vychází z reálných potřeb a tužeb lidských společenství, která směřují ke spravedlivější a plnější existenci. Inspiraci čerpal nejen v historických událostech, ale také v mýtech a literárních dílech, která často obsahují archetypální motivy touhy po „lepší svět.“ Bohaté podněty nacházel v biblických a křesťanských textech, které podle něj nesou silný potenciál sociálních utopií, Tyto principy rozpracovával nejen ve svých klíčových dílech, ale rozvíjel je v dalších kratších esejích a výborech z textů. Dále uvedený rozbor dvou z jeho textů se v případě prvního z nich soustřeďuje na pojem „nový začátek“ jako na eschatologický koncept znovuzrození, vyskytující se v různých kulturách i v náboženstvích. Druhý z analyzovaných Blochových textů odhaluje sociální utopie v biblických a křesťanských textech, včetně heretických učení církví neuznávaných.

Otázky uplatňování práva se přímo dotýkají konkrétních společenských a politických systémů. Blochova koncepce práva představuje přirozené právo jako dynamický a revoluční princip, který se vyvíjí skrze historické zápasy za spravedlnost a důstojnost člověka, nikoli jako statický zákon, který by odrážel neměnnou „přirozenost“.

5.1.1 *Incipit vita nova*

Ve stati z výboru textů *Religion im Erbe*¹⁴² transformuje Bloch výrok „*Incipit vita nova*“¹⁴³ z původního individuálního pojetí do roviny revolučních změn společenských a historických struktur. Nový počátek zkoumá nejen ve filosofickém, ale i historickém a teologickém kontextu. Svou analýzu začíná od nejstarších kulturních dějin hledání možností obnovy a přerodu skrze mýty a náboženské rituály. Příběhy o orientálním Fénixovi nebo pohádky o prameni mladosti, jsou pro něj výrazem lidské touhy po návratu k původní čistotě a mládí, spojené s eschatologickou nadějí na nový začátek. Bloch ukazuje, že kategorie „nového“ (*novum*) je hluboce zakořeněná v kulturních dějinách a promítá se jak do náboženských, tak do politických představ. V teologickém rámci hraje významnou roli křesťanský příslib obnovy světa skrze Ježíše Krista, který otevřel cestu k obnově člověka a světa. Ten se odlišuje od předchozích kulturních obrazů tím, že není pouhou cyklickou obnovou, ale skutečnou transformací, která přináší něco, co nikdy předtím neexistovalo.

Blochem používané kategorie symbolizují eschatologické naděje na definitivní naplnění dějin: *unum* jako jednota, ke které směřuje historický vývoj, *novum* je představa nového začátku, jenž se dějinám nabízí, a *bonum* je dobro, které je výsledkem této proměny. A konečně eschatologický vrchol – *ultimum* – je vyjádřením konečného cíle, ke kterému veškeré lidské dějiny směřují. Tyto kategorie vytvářejí společně dynamický obraz historie jako procesu, který není uzavřený, ale otevřený pro neustálou proměnu a obnovu.

Bloch analyzuje řadu historických příkladů, které tuto eschatologickou dynamiku ilustrují. Od mýtů z nejstarších kulturních dějin přechází k revolucím a jiným společenským proměnám. Například očekávání příchodu Mesiáše v judaismu nebo novozákonní vize „nového nebe a nové země“ jsou pro Blocha příklady, kde „*novum*“ nepředstavuje jen symbol, ale reálný příslib společenské přeměny. Křesťanství s jeho příslibem vzkříšení a definitivní obnovy světa nabízí nový typ eschatologie, ve které se „*novum*“ vztahuje nejen k duchovní transformaci, ale také k proměně společenské reality. Bloch zmiňuje reformaci,

¹⁴² Bloch, E: *Incipit Vita Nova*, in: *Religion im Erbe*, s. 59-77.

¹⁴³ Bloch vychází z názvu autobiografie Dante Alighieriho, popisující jeho duchovní proměnu a lásku k Beatrici

kteřá naruřila jednotu středověkého křesťanství a přinesla nejen teologickou, ale i sociální a politickou změnu. Zároveň ale Bloch na adresu křesťanství říká, že i když se obrací k eschatologické naději, je nutné je demytologizovat a „*nic v tradičním náboženství nepřezíje*.“¹⁴⁴ V neposlední řadě zmiňuje Bloch komunismus jako příklad eschatologické naděje na beztrždní společnost. Bloch bránil tuto myšlenku revoluční naděje na radikální změnu světa, i když se její reálné uskutečňování vzdalovalo od původních ideálů.¹⁴⁵

Blochova interpretace „*Incipit vita nova*“ tedy spočívá v tom, že nový začátek je výsledkem aktivní naděje, která pohání revoluční změny. Tato naděje není jen duchovním či osobním stavem, ale kolektivním impulzem k zásadnímu přetvoření společnosti a dějin. Bloch v ní vidí sílu, která dokáže radikálně proměnit realitu a přinést lidstvu lepší budoucnost.

K textu napsal, stejně jako k dalším kapitolám výběru, komentář Moltmannův spolupracovník Rainer Strunk.¹⁴⁶ Proti Blochově ateisticky a filosoficky zhuštěné kategorii novum staví veřejný a univerzální horizont Božího příslibu „*Hle tvořím všechno nové*“. Z něj vyplývající příslib nového Izraele, Davida, nové smlouvy a nového Jeruzaléma jsou anticipací budoucnosti která tu ještě není, ale také není pouhou obnovou toho, co tu bylo – tedy je to skutečný nový začátek. Strunk zmiňuje potřebu naděje v kontextu nihilismu a pesimistického chápání společenského vývoje. Rizika postojů, které odmítají eschatologickou naději, směřují spíše k destrukci než k obnově. Blochova filozofie naděje je proto pro něj vítanou alternativou k nihilismu tím, že nabízí možnost proměny světa skrze aktivní zapojení do dějin a víru v radikální přetvoření reality.

5.1.2 Křesťanské sociální utopie

V biblických a křesťanských textech nacházel Bloch významné inspirační zdroje své filosofie a považoval je za koncepty sociálních utopií, které v sobě nesou potenciál naplnění „konkrétní“ utopie. Sleduje je pozorováním vývoje izraelské společnosti kočovných beduinů od okamžiku jejího příchodu do Kanaánu až do jejího přerodu ze zárodečné komunistické jednoty na zemědělskou společnost se vznikajícími společenskými rozdíly. Starozákonní proroky považuje za rané představitele sociální kritiky, která vede v přímé linii až k raně křesťanské „komunitě lásky“. Odvolává se na společnost sdílené hojnosti (Iz 55,1) i na revoluční a pacifistické myšlenky o „překování mečů na pluhy“ (Mi 4,3f) a zejména na Izajášovy prorocké vize, které se staly základem křesťanských utopií. K nim počítá prorocství

¹⁴⁴ Bloch, E: *Incipit Vita Nova*, s. 63.

¹⁴⁵ Tamtéž, na s. 71 Bloch brání vzdálený cíl, i když „*se objevuje mnoho odchylek v konkretizaci socialistického incipitu vita nova ...*“

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 59.

o „sekeře mířící ke kořeni stromu který nenese dobré plody“ nebo „spálení plev neuhasitelným ohněm“ (Mt 3,10-12). Ježíšovu kázání na hoře s pozváním „všem kdo se namáhají a obtíženým břemeny“ (Mt 11,28) přisuzuje Bloch sociálně utopický rozměr a považuje ho za volání po nastavení podmínek, kdy tato námaha a obtížení přestanou. Podobně slova k učedníkům, že „království Boží je mezi vámi“ (Lk 17,21) mají znamenat změnu v blízké budoucnosti jejich současného světa. Pro Blocha má eschatologický význam Ježíšova kázání jednoznačný primát před morálním.¹⁴⁷

Pavlovské křesťanství posunulo tento eschatologický význam směrem k transcendenci a počínající náchylnost křesťanského společenství k sociálním kompromisům se, podle Blocha, dále projevila u Augustina v existenci dvou civitas. Bloch se ptá, jestli je možné civitas Dei považovat za utopii?¹⁴⁸ Přestože v ní nevidí utopickou touhu po změně, ale díky směřování člověka, aby byl připraven ke konání dobra, jí tento status v jistém smyslu přiznává.¹⁴⁹

Náhled na křesťanské sociální utopie, jako modely odporu proti existujícím nespravedlnostem, se u Blocha projevuje zvláště v jeho recepci středověkých heretických hnutí. Radikální myšlení opata Joachima di Fiore vůbec nepočítá s očistou od „ohavností“ státu a církve, ale namísto toho s jejich naprostým odstraněním a zrušením církevních a feudálních struktur.¹⁵⁰ Jeho doktrína o třech fázích světa, první a druhá jako věk nadvlády a strachu, následovaný věkem milosti (v podobě Starého a Nového zákona), vrcholí v přicházející třetí fázi věkem duchovního naplnění a lásky (věk Ducha svatého). Pro Blocha je Joachimovo „třetí království“ příkladem křesťanské sociální utopie, která nesměřuje do posmrtného života, ale je radikální proměnou v rámci lidských dějin.

V závěru své stati Bloch, s oporou v Marxových textech, pouští do ostré kritiky sociálních principů křesťanství (volná interpretace): „*Ospravedlňovaly starověké otroctví, středověké nevolnictví i útlak proletariátu. Hlásaly nezbytnost tříd vládnoucích a utlačovaných, od prvních požadují jen dobročinnost. Útlak je buď trestem za prvotní hřích nebo jde o zkoušky uložené vykoupeným. Řešení sociální nerovnosti odsouvá křesťanství do nebe nebo posmrtné budoucnosti. Sociální principy křesťanství vedou utlačované k poníženosti, pokoře a ztrátě sebeúcty. Jedním slovem jsou zbabělé a revoluční proletariát je musí odmítnout. To vše naráží na církev neboli na to, čemu se už osmnáct set let říká křesťanství;*

¹⁴⁷ Bloch, E.: *Christliche Sozialutopien*, s. 108.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 115.

¹⁴⁹ Tamtéž

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 117.

*a Joachim di Fiore, kdyby se vrátil, albigenští, husité i bojovní anabaptisté by této kritice křesťanství velmi rozuměli.*¹⁵¹

Reiner Strunk se v komentáři¹⁵² s odvoláním na Blocha¹⁵³ ptá, do jaké míry lze křesťanství a křesťanskou víru srovnávat se sociálními utopiemi, když tyto jsou „součástí síly žasnout a shledávat dané tak málo samozřejmým, že pouze jeho změna může mít smysl“? Ano, srovnatelně rozhodnou společenskou kritiku, jakou se vyjadřují sociální utopie, je možné v Písmu nalézt. Platí to zejména pro kázání proroků skrze jejich přílnutí k starověkému Božímu a současně kolektivnímu společenskému zákonu. Ale hledání vyhlídek a obrazů sociálních změn v Novém zákoně je (s výjimkou Zjevení) odsouzeno spíše k neúspěchu. Také volání po eschatologické spravedlnosti v kázání na hoře neobsahuje popis způsobu, jakým jí má být v pozemském životě dosaženo. Sociálně kritické proudy na okraji křesťanství, které nebyly církví nikdy přijaty, ale mohou dát dostatek příležitostí k výrazné reflexi a budoucím kompromisům, uzavírá Strunk.

5.1.3 Marxismus a přirozené právo

V příspěvku o marxismu a lidských právech, uveřejněném v roce 1976 ve sborníku k 90. Blochovým narozeninám, vycházel Moltmann z Blochových prací *Princip naděje a Přirozené právo a lidská důstojnost (Naturrecht und menschliche Würde)*.

Podle Blocha je právní řád společnosti v podstatě hodnocen podle toho, co v něm „ospravedlňuje člověka jako člověka“ a přispívá k lidské důstojnosti a solidaritě. K přirozenému právu přistupuje Bloch jako k dynamickému procesu vztahu mezi dějinami a právem, ve kterém se přirozené právo stává produktem historických krizí, kdy tradiční zákony přestávají být udržitelné, a proto je nutné je přizpůsobit aktuálním podmínkám. V přirozeném právu identifikuje revoluční impulsy, podobně jako v sociálních utopiích: „*Mají stejný revoluční a mesiášský charakter, jsou nabyté stejným skutečným utopickým záměrem jako sociální utopie usilující o lidské štěstí, a proto jsou s nimi úzce spjaty.*“¹⁵⁴ *Stejně jako utopie má toto právo podobný eschatologický cíl: realizaci lidské důstojnosti a spravedlnosti. Přirozené právo a lidská důstojnost jsou proto logickým rozšířením myšlenek Principu naděje, který se opírá o jeho ontologii ještě-ne bytí, vztahující se na přírodu i dějiny, a na eschatologii zrušením odcizení v domově identity a lidského utrpení v domově solidarity.*¹⁵⁵

¹⁵¹ Tamtéž, s. 121.

¹⁵² Tamtéž, s. 102.

¹⁵³ PH s. 557.

¹⁵⁴ Marxismus und menschliche Rechte. S. 33. In: Moltmann, J.: 1976. Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung. Chr. Kaiser (Kaiser Traktate 18), S. 32-47.

¹⁵⁵ Tamtéž s. 33.

Bloch se inspiroje Marxovými myšlenkami, že společnost může být opravdu svobodná jen tehdy, když jsou odstraněny *všechny* formy nadvlády a podřízenosti. Demokracie podle něj zůstává nedosažitelná, pokud lidé nadále zůstávají v ekonomickém područí a trpí nedostatkem. Ve vztahu socialismu a demokracie musí proto podle Blocha platit současné uplatnění ekonomického i humanistického primátu: stejně jako je socialismus dědictvím sociálních utopií, musí být demokratické utváření lidské důstojnosti dědictvím přirozeného práva. V tomto smyslu byl Bloch vždy kritikem povrchního marxismu a reálného naplňování demokracie v zemích se socialistickým zřízením. Praktický postoj projevil svým odchodem z NDR v reakci na postavení berlínské zdi v roce 1961.

Bloch chápe přirozené právo jako myšlenkový rámec, který se vztahuje k dialektickému vývoji dějin, a je v opozici proti statickému pojetí, které přírodu a její zákony chápe jako neměnné. Inspiraci čerpá z Hegela a Marxova dialektického materialismu a staví se za dynamické pojetí práva, které je schopné reagovat na společenské proměny a inspirovat k historickému vývoji směrem k rovnosti a důstojnosti všech lidí.

Tradiční pojetí přirozeného práva záviselo na analogii bytí (analogia entis) mezi právem a přírodním řádem. Bloch tuto analogii rozšiřuje do historického rámce: přirozené právo se neodvozuje z neměnné přírody, ale z vývojových tendencí dějin, které směřují k určité, a ještě otevřené budoucnosti. Moltmann odkazuje na Marsche, který tuto „reinterpretaci analogia entis na analogia historiae“ považoval za základ Blochovy procesní filosofie.¹⁵⁶

Blochovo pojetí dějin se ale, podle kritiků, omezuje jen na imanentní rámec, protože mu chybí transcendentní prvek, který by umožnil úplné překročení světa a skutečně nový začátek. Nedostatek transcendence znamená, že „transcendentní překračování“, o němž Bloch hovoří u historického pohybu a probuzení v kategorii „novum“, vždy uvízne na hranici imanence. Moltmann dochází (pozn. podrobněji v 6. kapitole), v rámci vymezení své teologie proti filosofii naděje, k závěru, že důvod naděje spočívá v samotné naději a princip naděje se tak zhroutl sám do sebe: „*Důvod touhy hmoty tedy musí potom spočívat v samotné hmotě vytvářející formu ... důvod naděje pak musí spočívat v samotné naději.*“¹⁵⁷ Pak by se ale „beztřídní společnost“ jako identita, k níž směřuje dějinná tendence, stala sama o sobě „uzavřenou společností“ ve které by mohly převládnout mechanické a byrokratické prvky v důsledku ekonomického řízení. Mohla by směřovat k jakémusi světu „šťastných robotů“,¹⁵⁸ kde ekonomické uspokojení nemusí být dostatečné

¹⁵⁶ Tamtéž s. 43

¹⁵⁷ TDH, s. 319

¹⁵⁸ Marxismus und menschliche Rechte s. 44

k naplnění lidské potřeby po hlubším duchovním či existenciálním smyslu. Přes odstranění negativních aspektů existence, sociálních, ekonomických a politických, vzniknou nesnadno uchopitelná rizika v nudě a absurditě, beze smyslu života, společnosti bez dějin. Bloch si je toho vědom, a nakonec dospívá¹⁵⁹k myšlence duchovního vedení společnosti, jakési církve bez pověr, a přesto se zachováním a prožíváním křesťanské eschatologie. „*Něco, co organizuje mysl a učí ducha znovu a znovu žít jako církev v přípravě a směřování.*“¹⁶⁰V jeho pojetí by tato církev zastávala roli duchovního průvodce, který kultivuje hodnoty jako bratrství, odpovědnost a důstojnost, zajišťuje duchovní růst a naplňuje existenciální potřeby člověka, jež nelze vyřešit pouze materiálním zajištěním. V budoucí společnosti bez tříd Bloch připisuje církvi roli „bezmocné moci svědomí“, která by sloužila jako morální opora, zdroj lidskosti a spravedlnosti Moltmann takový koncept „zestátněného Boha a mechanické solidarity“ reflektuje s vyjádřením, že by pak církev a její duchovní podstata byly redukovány na pouhý nástroj ekonomického systému a v tomto případě by nebyla schopna nabídnout plnohodnotný duchovní smysl života.¹⁶¹Očekávané eschatologické budoucnosti, uzavírá Moltmann,¹⁶²také nelze dosáhnout bez očekávání události vzkříšení jako vítězství nad smrtí.

5.2 Naděje církve nového exodu

Sociální a politické aspekty Moltmannovy teologie, vycházejí z naděje jako z tvořivé síly pro změnu a transformaci společnosti, uskutečňované v souladu s Božím zaslíbením. Ve své hlavní práci a v mnoha dalších publikovaných textech, se zabývá úlohou církve ve společnosti a praktickými potřebami uskutečňování myšlenek teologie naděje v církevní praxi, pastoraci a sociální angažovanosti křesťanství. První z následujících textů shrnuje obsah jedné z kapitol Teologie naděje. Druhý interpretuje Moltmannovy úvahy o konkrétních příčinách postavení a rolích církve v moderní společnosti a o možných východiscích (stále mluvíme o 60. letech 20. století). Přiblížení obsahu traktátu o Manifestech naděje ukazuje na potenciál nové teologie dosáhnout výrazné ekumenické odezvy a dotknout se široké škály společenských témat. Naznačuje už také vliv teologie naděje na vznikající teologie osvobození.

5.2.1 Společenství exodu

Obsah páté kapitoly Teologie naděje¹⁶³ upřesnil Jürgen Moltmann v podtitulku

¹⁵⁹ ATH s. 324, odkaz na Bloch, E.: *Naturrecht und menschliche Würde*, s.312

¹⁶⁰ Odkaz tamtéž, s. 310

¹⁶¹ *Marxismus und menschliche Rechte*. s. 42.

¹⁶² Tamtéž s. 47.

¹⁶³ TDH s. 286. Výklad vychází z myšlenek celé kapitoly, a proto neobsahuje další dílčí textové odkazy

jako *Poznámky k eschatologickému chápání křesťanství v moderní společnosti*. Hlavní název kapitoly *Společenství exodu* je zároveň její hlavní myšlenkou, totiž obrazem církve jako putujícího Božího lidu: „Vyjděte tedy s ním za hradby, nesouce jeho potupu. Vždyť zde nemáme trvalý domov, nýbrž vyhlížíme město, které přijde.“ (Ž 13,13-14). Křesťanství je pro Moltmanna, s odkazem na reformaci a v původním významu povoláním ke každodenní poslušnosti Bohu a k vykonávání vedoucí společenské úlohy ve světě. Ta je ale v moderní společnosti, kterou Moltmann blíže zpřesňuje přívlastkem industriální, na výrazném ústupu. Tato společnost není definovaná rodinnými vztahy nebo uspořádáním státu, ale jsou pro ni charakteristické pojmy zprostředkování, výroba a spotřeba. Tyto tři prvky společenské zřízení i vztahy zpětně ovlivňují, ale co je důležité, určují i roli, kterou ve společnosti zastává křesťanství. Moltmann analyzuje vývoj od okamžiku převzetí role státního náboženství v Římě (*cultus publicus*) a úcty k božské autoritě, spojované se zajištěním blahobytu, k reformaci, pro kterou byla úcta k Bohu nejvyšším cílem a motivem všeho konání. Církev tehdy stála na samém vrcholu společnosti a takový její obraz často doznívá, jen v přáních, dodnes. Moderní společnost se zaměřuje hlavně na uspokojování potřeb jednotlivce, který v ní vystupuje jako původce požadavků nebo jako výrobce nebo konzument,¹⁶⁴ a všechny ostatní potřeby, z oblasti kultury, náboženství, tradice nebo morálky, jsou pro společnost, z pohledu jejího hlavního cíle, nepodstatné. Proto opouští hodnoty, k ničemu nepotřebuje ani svou historickou zkušenost a stává se společností konformismu, nivelizace a masovosti. Paradoxně se (s odvoláním na Hegela) současně posiluje subjektivita a individualismus. Pohled společnosti na církev prochází výraznou změnou, nepotřebuje už pro svou existenci kult „absolutního“ a z náboženství se stává *cultus privatus*. Společnost od církve očekává a přenechává jí jen určité role moderování situace člověka v nelehkých životních podmínkách.

První z rolí, které společnost křesťanství přisuzuje, je transcendentální ukotvení nově vznikající subjektivity. Nejde ale o Boží transcendenci a příslib nějakého domova svobody a spravedlnosti. Trvalá reflexe člověka se soustřeďuje na něj samotného a víra je zakotvena v transcendentální subjektivitě „věrouky“, jejímž se stává příjemcem. Společnost si přeje křesťanskou lásku, která ale reflektuje pouze personální, a ne sociální vztahy.

Druhou rolí, která byla církvi společností implikována, bylo střežení kultu humanity a ochrana kultury technické civilizace, o čemž mluvil například Marx.¹⁶⁵ Socialistické myšlenky vyznívaly jako pokusy o nápravu kapitalismu a protipólem

¹⁶⁴ TDH, s. 283.

¹⁶⁵ TDH, s. 292.

industriální společnosti se měla stát národní hnutí. K nim se přiklonilo sociální učení katolické církve o lidové společnosti s nadějí, že se postupně připojí všechny státy. Přání se ale snadno rozplynulo ve strukturách průmyslové společnosti. Vedle jejích makrostruktur vznikaly menší neformální skupiny a společenství s úzkými vazbami a žijícími „spolu a pro sebe“, křesťanská společenství nevyjímaje. Celospolečenská odpovědnost nebyla tím, o co by se atomizovaná společnost zajímala. Život v malých společenstvích byl přehlednější a pochopitelnější a systémem ponechaný prostor byl beze zbytku vyplněn spolky, sektami a společenstvími všeho druhu. Církev ještě mohla proklamovat svou odpovědnost vůči světu, ale povolání ke službě se z jejího povědomí zcela vytratilo.

Třetí úloha, kterou společnost církvi přisoudila, je překvapivě spojena s vlastnostmi institucí v tom smyslu, že člověka zbavují nejistot, které by se ho mohly týkat. Vzniká řada zvyklostí a samozřejmostí, které se týkají práce, konzumu a provozu, tedy jakási blažená bezstarostnost. Jako první se ztrácí potřeba ptát se po smyslu a společenských cílech. Kultura ani věda nejsou církvi vážným oponentem na poli ideologie a světonázoru, který jí ponechávají. Církev má své místo a stává se další ze samozřejmostí v rámci systému. Patří ale do kategorie nezávazné, rozuměno nepodstatné.

V této fázi výkladu dospívá Moltmann k úvahám, jak se může církev z takové situace vymanit. Jak zrušit své ve společnosti zafixované role, když si Bůh žádá očividně něco jiného? Pokud je její postavení analogií babylónského zajetí, musí jednoznačně vyjít na cestu exodu. Může se jí to podařit pouze jako církvi ke konfliktům připravené a současně konstruktivně partnersky orientované.

To se stane tehdy, pokud při ní nebude hlavním smyslem a cílem ona samotná, ale bude žít z něčeho, co jí daleko přesahuje. Znamená to ptát se na budoucnost a s tou spojit své naděje a svá očekávání. Je to v souladu s novozákonním pojetím církve jako eschatologického společenství spásy. V horizontu očekávání je Kristus ten, kdo jí na tuto cestu povolává, vysílá a posvěcuje jménem toho, kdo ji vede k budoucímu Božímu království. Pravdivost Božího zaslíbení člověk poznává, když ho zároveň očekává a hledá. Pro církev je proto nutné nalézat a poznat tento horizont ve všem svém konání. Její existence, jako součásti těla Kristova, znamená konkrétní vyslání ke službě a její misijní poslání je apoštolátem naděje pro svět.

Povolání křesťanství ke službě společnosti se nemůže projevat jen nadějí a čekáním nebo šířením této naděje, ale musí znamenat aktivní účast na vlastní proměně, k níž jsme povoláni v původním reformačním významu všichni, a také celého světa. Horizont očekávání je zdrojem postojů a následování stvoření, přičemž nelze očekávat, že nové bude navazovat na dějinné sociální pořádky.

K jejich proměně často nestačí reflexe, ale odvážný přístup ve smyslu nasazení života k jeho získání.

Lze tedy shrnout, že Moltmann rozpracovává téma křesťanského exodu, který samozřejmě nespočívá v geografickém přesunu, ale v existenciální proměně. Tento exodus je procesem odvracení se od minulosti a jejich omezení směrem k otevřené budoucnosti. Křesťané tak nejsou poutníky hledajícími lepší zemi v geografickém smyslu, ale usilují o přetvoření tohoto světa podle eschatologických ideálů. Moltmann zdůrazňuje, že církev se tak stává místem, kde se projevuje Boží přítomnost a kde se věřící aktivně připravují na příchod království, aniž by opustili tento svět. Tento proces obnovy zahrnuje jak individuální duchovní proměnu, tak i konkrétní společenské a politické jednání.

Naděje v Boží království nemá charakter utopie, která je někde v dáli, ale působí již v přítomnosti. Církev je proto povolána, aby svým životem a jednáním přinášela svědectví o tomto království a prolamovala hranice mezi tím, co je, a tím, co má přijít. Skrze svou službu v oblasti spravedlnosti a sjednání míru církev předjímá a symbolicky uskutečňuje realitu Božího království, čímž činí křesťanskou naději reálnou a konkrétní součástí každodenní existence. Církev stojí v přítomnosti jako společenství, které je zakořeněno v naději, a zároveň směřuje k budoucnosti, která není omezena možnostmi současného světa, ale je naplněním Božích zaslíbení.

5.2.2 „Nové hranice“ křesťanství v industriální společnosti

Eschatologickou úlohu křesťanského společenství ve smyslu společenství exodu moderního věku na cestě směřující k Božímu království a novému budoucímu člověku, spojoval Moltmann často s myšlenkami socialismu.¹⁶⁶ Východiskem z novodobého „babylonského zajetí“ má být pro církev etické a dějinné jednání, jehož hnací silou je rozpor mezi zažívanou skutečností a eschatologickou budoucností. Budoucnost sama ještě „nedává pomíjivému člověku věčné a nepomíjivé“,¹⁶⁷ ale přináší naději a jistotu, kterou může očekávat od Boha. Je to cesta, jak se nemuset přizpůsobovat dané situaci nebo na ni rezignovat, je to ochota a trpělivá otevřenost zaslíbené budoucnosti. Není to cesta ani dovnitř církve ani snaha být arbitrem společnosti. Církev musí ze své energie naděje nalézt způsob, jak naději zprostředkovat současné industriální společnosti. Židé i křesťané mají svou naději v příslibu Božího království, které je Božím stvořením nového člověka, nového nebe a nové země. Zažívají rozpor mezi tím, v co věří

¹⁶⁶ Moltmann, J.: „Neue Grenzen der Christenheit in der industriellen Gessellschaft“, in: Neue Wege – Beiträge zu Religion und Sozialismus, s. 307-315.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 308.

a tím, co je obklopuje, a musí o tom vydávat svědectví. Odpor vůči „*schématu tohoto světa*“¹⁶⁸ neprojevují jen proti smrti jako konečnému nepříteli všeho živého, ale je jejich povinností postavit se proti všemu co lidskost a lidský život potlačuje. Ve víře v nového člověka musí křesťané vystoupit proti jakémukoliv projevu nelidskosti.

Naděje víry je zaměřena na dějinnou budoucnost pro celé lidstvo, ale církev nemůže přehlížet nebo být lhostejná ani k „malým“ hnutím naděje, která míří k dosažitelným cílům a uskutečnitelným změnám. Moltmann hledá odpověď na otázku „*V jakém vztahu má být křesťanská víra v Boha k těmto pohnutkám lidské naděje?*“ Křesťanská naděje musí vystupovat proti zárodkům rezignace všude tam, kde se objevuje uspokojení, že bylo dosaženo dostatku svobody a sociální spravedlnosti, ať už je motivací k tomu naivita nebo (skrytý) záměr. Naděje víry se musí sama stát zdrojem tvořivé a vynalézavé fantazie i anticipací možností nalézání všeho, co je pro každého člověka. lepší, spravedlivější, svobodnější a humánnější. Je v samotném základu křesťanského očekávání, že hříšným je dána spravedlnost, umírajícím život, potlačovaným svoboda a pravá lidskost všem. Na místě není ani rezignace, ani boj s větrnými mlýny, ale realistické vnímání možností vždy s vědomím dosažení zaslíbené budoucnosti.

Konkrétní cíle křesťanského snažení samozřejmě vždy zahrnují hlásání evangelia, které nelze nikdy nahradit pouhou anonymní lidskou spolunáležitostí. Křesťanství se střetává s konkrétními problémy nehumánního jednání, které průmyslová společnost přináší a posiluje. Společenská úloha křesťanství se proto musí zaměřit na odstraňování překážek a hledání možností k tomu, aby se člověk mohl stát bohatším, čestnějším, důstojnějším a obdařenějším vlastním rozumem. Se stejnými problémy se setkává a stejné cíle musí mít proto také (industriální) společnost, pokud nechce ohrozit sama se a nemá dojít k jejímu rozkladu.¹⁶⁹

Moltmann mluví o ideálech spravedlivého a důstojného postavení člověka ve společnosti a jak k jejich dosažení má přispět církev. Je třeba si uvědomit, že vychází ze situace před 60 lety, a dnešní společnost se setkává s jinými nebo jinak modifikovanými výzvami. Na druhou stranu neztratily požadavky na důstojnou a spravedlivou společnost a člověka zcela jistě svou naléhavost.

Všem lidem náleží a je Božím záměrem, aby byli sytí, zdraví, šťastní a **obdaření pozemskými statky**. Je to nejen zaslíbení Božího království, ale i pro pozemský život platí, že člověk nemá být držen v nemilosti nedostatku. Rozvinutá společnost má dostatek prostředků, jak toho dosáhnout a křesťané se musí zapojovat do sociálních programů ve dvou směrech: stát se obhájcem nedostatečně zastoupených skupin

¹⁶⁸ Moltmann, J.: „*Neue Grenzen ...*“, s. 309.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 311

při rozdělování sociálních produktů nebo investic. Druhou cestou je starat se i o lidi, kteří žijí mimo průmyslovou společnost, protože bohatství a štěstí člověka není dosaženo, pokud se netýká všech.

Samotný blahobyt a podíl na prosperitě společnosti nestačí, pokud není uznána **lidská důstojnost**, lidská svoboda a nezávislost a člověk je nadále ponižován a v nesvobodném postavení. Společnost ho paradoxně vytváří nesprávným ekonomickým nebo byrokratickým přístupem při realizaci programů blahobytu. Církev musí takové situace rozpoznávat a citlivě na ně reagovat.

Jako nehumánní může působit i bohatá společnost, pokud je příliš zaměřená na **hodnocení podle výkonu**. Moltmann připomíná vícečetná Pavlova vyjádření, že se člověk, který odvozuje své postavení na základě svých skutků a úspěchů, se neřídí svou lidskostí, ale zákonem skutků. Jeho sláva ale nevychází ze svobody Boží milosti. Nadčasové a stále platné je varování nežádoucích důsledků rozvoje vědy a techniky. Kdo chce jejich pomocí dosáhnout moci a postavení, nesmí být naivní při hodnocení negativních důsledků (jako hrající si dítě) a nesmí se také stát jejich zotročeným poddaným. Je to nesmírně nejednoduché, ale společnost musí dbát na demokratický přístup k poznatkům na jedné straně a být vybavena účinným systémem právních autorit proti jejich zneužití. Je to společenský úkol a povinnost také církve. Ideálem člověka v tomto ohledu je být neztížen a ni slávou ani depresí ze svých skutků.

Hmotné bohatství společnosti může být paradoxně zdrojem frustrace, nudy a **pocitu nicotnosti**. Odstranění hospodářských a politických strádání lidstva přináší bídu nedůstojnosti lidské existence a života často v osamocení. Jejich příčiny jsou různorodé, nemají viditelnou formu, a proto je nesnadné jim čelit. Představy, že řešením je více blahobytu, více svobody a práv, už se ukázaly iluzorní. Společenský diskurz v 60. letech často vycházel z přesvědčení, že příčinami a důsledky problémů není kapitalistická nebo socialistická společnost, ale jejich společným problémem je industrializace. Je opravdu těžké najít řešení, když mnohé stávající společenské programy končí neúspěchem, říká Moltmann,¹⁷⁰ ale současně spojuje budoucnost křesťanství ve společnosti s jeho povinností dát lidem naději budoucnosti, kterou jim připravil Bůh.

Uvedené čtyři příčiny nespravedlnosti dávají křesťanství dostatek příležitostí (rok 1965) zapojit se do společenských a politických aktivit nebo se minimálně stát jejich kritickým hlasem.

¹⁷⁰ Moltmann, J.: „Neue Grenzen ...“, s. 315.

5.2.3 Manifesty naděje

Útlý svazek *Manifeste der Hoffnung*, 16. díl z edice Kaiser Traktate (1975) má podtitul *Svědectví, dokumenty, modely ze 6 kontinentů*. Dokumentuje snahy o praktické rozšíření společenské a ekumenické angažovanosti církví založené na myšlence naděje a připomíná křesťanskou odpovědnost: „*Budte připraveni dát odpověď každému, kdo by vás vyslychal, o naději, kterou máte*“. (1Pt 3,15). Vypovídá o snahách nalézt znamení a cesty naděje ve světě, navzdory hrozbám a nebezpečím, které jsou v něm přítomny. Počínaje konferencí v Uppsale 1968 se téma naděje stalo součástí ekumenických konferencí s přesvědčením, že otázka odpovědnosti za křesťanskou naději vyžaduje nalezení odpovědi přes rozdílnost kultur a sociální, politické a náboženské situace v jednotlivých zemích. Vedle hlavních ekumenických témat křtu, večere Páně a úřadu se postupně dostala do povědomí a programu konferencí. Je nová v tom, že zatímco se otázky víry bezpečně opírají o teologické tradice, naděje není dogmaticky příliš fixovaná a její uchopení závisí na zkušenosti v konkrétních podmínkách a situacích. Tím spíše je nutné a prospěšné sdílení takových zkušeností.

V *Manifestech naděje* jsou shromážděny dílčí závěry studie iniciované Ekumenickou radou církví a její Komise pro víru a řád. Moltmann, jako jeden ze zpracovatelů, nevidí jako hlavní cíl úplné a přesné uchopení tématu, ale jako pozvání k reflexi „*Jaká je naděje v nás a jak jsme schopni ji vyjádřit?*“¹⁷¹ Komise obeslala v roce 1972 pozvání k diskusi a následným zpracováním příspěvků se zabývalo 50 pracovních skupin, jejichž počet se dále při přípravě na konferenci v Accra 1974 redukoval na 10. Příspěvky se vyznačovaly překvapivou rozmanitostí obsahu i způsobů zpracování, ekumenickým i konfesním zaměřením.

Manifesty naděje shrnují v první části dílčí závěry témat projednávaných konferencí a druhá část je pestrým výběrem z příspěvků ve formách úvah, kázání i poezie.

Přes časový odstup od vydání je řada témat v nezměněné, i časem modifikované podobě, stále aktuální a některé dokonce nabyly zvýšené naléhavosti. Proto stojí za to, se s obsahem knížky (80 stran) seznámit.

Pro první přiblížení poslouží názvy pracovních témat,¹⁷² relevantních pojmu naděje i vzájemného pochopení situace církví. Rozdílná výchozí situace zemí se zobrazila v tématech *Ježíš Kristus a rozdílné kulturní odpovědi* a *Poznávání Krista v afrických podmínkách* a také *Poznávání Krista v konfliktních situacích*. Další téma se zaměřovalo na *Historická vyznání víry a současné vyjádření víry*. Celá skupina témat odpovídala na různé aspekty naděje: *Vyjádření naděje*

¹⁷¹ Moltmann, J., Vischer, L.: *Manifeste der Hoffnung*, s. 8.

¹⁷² Tamtéž, s.9-12

v liturgii, Odpovědnost za naději ve vztazích mužů a žen, Vyjádření naděje sociální angažovaností, Křesťanská naděje a politické naděje, Odpovědnost naděje v hlásání evangelia. \odpovědnost naděje v nás.

6 ATEISMUS NEBO KŘESŤANSTVÍ?

*Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein
(Ernst Bloch)¹⁷³*

6.1 Mesianismus

Blochova myšlenka nového domova lidské spravedlnosti je spojena s představou plného rozvinutí dosud skryté lidské identity. Takového člověka spatřuje Bloch v eschatologickém Ježíšovi jako ideálu budoucího člověka, zatímco pro Moltmanna je Boží království spojeno s příchodem vzkříšeného Krista ve slávě a v příslibu konečného vítězství nad smrtí. Společným jmenovatelem pro oba je zdůraznění mesiášského významu jeho osoby. Dále jsou představeny úvahy o Blochově pojetí mesianismu a analýza křesťanské mesiášské christologie. Teoretické rozborů jsou doplněny interpretací mesiášských textů obou myslitelů.

6.1.1 Blochův mesianismus

Přesto, že mnozí kritici, jak křesťané, tak marxisté, z pohledu jedněch nebo druhých, odsuzovali Blochovy názory jako zmatené a heretické, jsou jeho závěry v oblasti teoretického mesianismu považovány za velmi konzistentní.¹⁷⁴ V přesvědčení, že se marxismus příliš odchytil k exaktní vědě, se Bloch snažil o začlenění utopických prvků, zpočátku jako doplnění Marxových tezí a později se odvolával na uznání mytologických kořenů samotným Marxem.¹⁷⁵ Rozpor neshledával ani u „pozdějšího“ Marxe a trval na přesvědčení, že pravý marxismus musí mít humanistickou podstatu a jeho revoluční úsilí má za cíl především osvobození od dehumanizace kapitalistické společnosti. Přísná vědecká analýza by neměla potlačit utopickou myšlenku marxismu na přeměnu světa.¹⁷⁶

Blochovy utopické představy se opíraly o jeho mimořádnou znalost a interpretaci náboženských textů. Ze svých úvah naopak zcela vynechával

¹⁷³ ACH na obálce knihy

¹⁷⁴ Marsden, John: Bloch's Messianic Marxism, s.32

¹⁷⁵ ACH, s. 80. Cituje Marxe - "Das Fazit also bleibt: auch das Prometheische, folglich auch alles eschatologisch Intendierte steht in Mythos, so wir freilich alles Mythische, samt allem Mysterischen in Prometheus, im Novum und Ultimum menschlicher Aktivität und Geschichte zu stehen hat, soll es nicht ausschließlichen Dunkelmännerei mit transzendente Byzanz sein." ("Zbývá tedy závěr: prométheovské, a tedy vše eschatologicky zamýšlené, je i v mýtu, stejně jako vše mytické, včetně všeho tajemného v Prométheovi, musí být v novum a ultimum lidské činnosti a dějin, nemá-li být výhradně temnotou transcendentní Byzance" překlad M. Exner)

¹⁷⁶ Marsden, s. 33.

myslitele utopismu (např. T. Mora). Utopické myšlení pro něj byla základní lidská vlastnost, která se promítala v biblických textech židovství i křesťanství. U lidu, který přišel do země zaslíbené shledává primitivní zárodek komunistického společenství, ve které se po přechodu k zemědělské kultuře objevují ostré sociální a třídní rozpory. Proti nim vystupovali proroci jako zastánci tradice JHVH jako Boha chudých vystupujícího proti bohu vykořisťovatelů Baalovi.¹⁷⁷ Bůh spravedlnosti a morálky se stává Bohem mesiášských nadějí na osvobození a u pozdějších proroků jako například Izajáše se objevují utopické vize, které jsou základem pozdějších křesťanských sociálních utopií¹⁷⁸

Stejně tak ostré odsouzení nespravedlnosti a jednoznačný postoj na straně sociálně vykořeněných a vykořisťovaných shledává Bloch u Jana Křtitele a samotného Ježíše,¹⁷⁹ kterého vidí jako eschatologického proroka, a jeho hlásání Božího království je pro Blocha oznámením nového sociálního řádu lásky. Pavlovské křesťanství je pro něj už ústupem od revolučního zápalu směrem k niterným duchovním záležitostem. Stejně tak vytýká Augustinovi poplatnost Římu a nezájem o světské poměry, ale na druhou stranu považuje *De civitate Dei* za politickou utopii,¹⁸⁰ protože Augustin neumísťuje Město Boží do našeho času, ale až po jeho konci, kdy se objeví v celé své slávě.

V křesťanství si Bloch všímá heretiků a sekt, které se církev snažila potlačovat. Domnívá se, že důvodem migrace do těchto sekt byly potlačované eschatologické naděje¹⁸¹ a zcela určitě vidí v jejich představitelích nositele revolučního transcendování. Příkladem jsou mu husité a novokřtěnci a za zvlášť důležité považuje Joachima di Fiore¹⁸² a protestantského vůdce povstalců Thomase Müntzera. Bloch si jasně uvědomoval neúspěšnost revolučních pokusů a vysvětloval ji nedostatečnými společenskými podmínkami pro jejich uskutečnění. Jejich přínos viděl jako vklad do kulturní paměti a jejich inspirativní vyvolání v okamžiku naplnění objektivních podmínek.

Ve úvahách o náboženství došel Bloch k tvůrčímu spojení mezi historickým materialismem a náboženským utopismem. Vyšel přitom z poznání dvojznačnosti působení náboženství: a) jako ideologie, která prohlubuje pocit odcizení a b) zároveň jako protestu proti odcizení. Domyslel náhradu božské hypostaze novým

¹⁷⁷ ACH, kapitola Nasiräer und Propheten, od s. 116.

¹⁷⁸ Marsden s. 36.

¹⁷⁹ Podrobněji v ACH, kapitola Aut Caesar aut Christus

¹⁸⁰ Augustini De civitate Dei Liber XII

¹⁸¹ Marsden, s. 36.

¹⁸² Zejména jeho učení o třech etapách dějin, z nichž jeho současná (poslední) je dobou příchodu království, osvícení všech lidí a života bez moci státu i církve. Bohaté odkazy jsou například v Heer, F.: Evropské duchovní dějiny, Vyšehrad, 2000.

utopickým ideálem člověka (*homo absconditus*) a utopií království svobody. Obsah přání a hloubka naděje, které jsou v náboženství by měly být zachovány a aktivně převzaty. Stejně tak jsou přínosné radikálně utopické myšlenky v Bibli, působící proti statickému a mytologickému Bohu, se kterým marxismus souhlasit nemůže.

To vše je podstata Blochova teoretického mesianismu. Bloch vyvozuje, že pouze ateismus je v souladu s mesianismem a že existence Boha ohrožuje lidskou svobodu. Křesťanská kritika naopak poukazuje na Boží záměr, který lidskou svobodu nepopírá a který současně nemůže být člověkem ani zmařen (viz Blochovo přípustné katastrofické vyústění dějin). Sociální utopii beztrždní společnosti lze stejně tak vykládat i v pojmech křesťanské filosofie dějin a eschatologie.¹⁸³ Úvahy o možné synergii náboženství a revolučních snah přispěly ke vzniku marxisticko-křesťanského dialogu a ovlivnily politickou teologii i marxistické úvahy v oblasti kultury a ideologie.

Blochovým pojetím mesianismu se zabýval také Moltmann už v roce 1960, v textu znovu publikovaném v souboru jeho prací k Blochově jubileu.¹⁸⁴ Evropa té doby postrádala podle Moltmanna schopnost „*doufat, přát si a chtít velké věci.*“ Také křesťané si kladli otázku po naději evangelia, kterou nenacházeli v teologii. Paradoxně ji zvedl marxista Bloch a vyvolal tím neklid i nadšení zároveň. Moltmann shrnuje pro tehdejšího čtenáře přehled kořenů Blochovy filosofie, mezi něž počítá německý idealismus, marxismus Marxova „mládí“ nepostrádající humanismus a také židovský mesianismus, v němž vidí archetyp naděje a myšlení „vpřed“.¹⁸⁵ Na dalších stránkách interpretuje nezkresleně myšlenky Principu naděje a zmiňuje reakce východoněmecké oficiální politiky a teologie, které se vztahují k Blochovu neortodoxnímu myšlení. Až v závěru textu se Moltmann dostává ke křesťanské reflexi mesianismu v Blochově pojetí. Ten uznává pozitivní význam utopické a eschatologické naděje v náboženství a v Bibli vidí reálné šifry budoucího nového. Často se obrací k heretickým náboženským myslitelům, protože v nich vidí pravou podstatu náboženství, zbavenou statického mýtu, ale do pohybu uvedený lidsko-eschatologický mesianismus.¹⁸⁶ Stejně tak rozvíjí Bloch pozoruhodnou christologii, která dosahuje jednoty v celém Ježíšově pozemském příběhu i jeho povelikonočním významu.

V mesiášské naději na království ale nemá místo myšlenka Boha, protože nejsilnějším očekáváním lidské budoucnosti je stávání se Bohem v člověku. Bloch tak stvořil ateistickou eschatologii, ve které se nový člověk, jehož podstata a identita

¹⁸³ Marsden, s. 40.

¹⁸⁴ GMB, s. 13-31. Messianismus und Marxismus

¹⁸⁵ GMB, s. 16.

¹⁸⁶ GMB, s. 29.

se ještě neprojevila, stává abstraktní kategorií.¹⁸⁷ Moltmann cituje větu z Principu naděje (II, 1406), která obsahuje implicitní a nerozhodnutou otázku: „*Teprve Deus absconditus drží problém, v čem spočívá tajemství Homo absconditus*“. Stejně tak není zodpovězena závěrečná Moltmannova otázka, jestli Blochův mesianismus zvítězil nad marxismem nebo mu podlehl.

6.1.2 Sociální rebel Ježíš

Pohled marxisty Blocha na Ježíše jako sociálního rebela¹⁸⁸ se rezolutně staví za **historicitu člověka Ježíše** a vystupuje s neočekávanou argumentační silou proti interpretacím jeho života jako legendy. Ani jedné z dobových příčin (neklid v židovské společnosti, legenda o slavném králi Spasiteli ani mytické schéma ročního cyklu), které by mohly vyvolat mesiášské očekávání, neodpovídá příběh v chudobě narozeného Ježíše a umírajícího potupnou smrtí na kříži. Dosah Ježíšova života, jeho evangelium se nepodařilo „rozpustit v legendě“ a nedokázal to ani pozdější kultický obraz Krista. Reálný osobní vliv na Ježíšovy učedníky, jejich nejistota z vývoje pašijových událostí, opuštěnost na kříži, to vše má daleko k legendě o vítězném mesiášském králi i k legendě o trpícím Mesiášovi. Kristova osoba vyjadřuje historicko-reálný sociální odpor a proto „*křesťanská víra žije, jako žádná jiná, z historické reality jejího zakladatele*“.¹⁸⁹ Tato primárně historická zkušenost se, vedle metafyzické, projevuje po staletí v jeho následování. Také zbožštění Syna po pravici Otce lze vidět jako zlidštění Boha a jeho dosazení na trůn jako utopii lidsky možného.

Ježíš jako člověk, tak dobrý, jakým ještě nikdo před ním nebyl, míří dolů k chudým, vyhoštěným a opovrženým a současně se obrací jako rebel vzhůru proti mocným. Bloch rozebírá Ježíšův postoj k chudobě: není ani samozřejmá, ani žádoucí (kromě dobrovolné) a ani nezbytná ke spáse. Společenství lásky nechce chudé ani boháče. Výzvy k nestarání se o to, kde vzít jídlo a ošacení, nejsou ekonomicky naivní, ale eschatologicky předvídaté. Pohrdavé je v tomto smyslu i dejte císaři co je jeho. Jedinečnost křesťanství, která nemá obdobu v žádné morální víře, spočívá v příkázání lásky nejen k slabým a utlačeným, ale doslova ke všem nepatrným. Ta je rozdílná od lásky erós – jen ke krásnému a skvělému.

Bloch se neztotožňuje s myšlenkou zástupné oběti na kříži ani s Ježíšovou vůlí ke smrti. Podle něj Ježíš zemřel jako mučedník a rebel smrtí na kříži, která přišla zvenku. „Nekázal nový život pro mrtvé, ale novou zemi a nový život pro

¹⁸⁷ Tamtéž s. 30.

¹⁸⁸ In: Kuschel. *Teologie 20.století*. 2007. Z originálního textu *Das Prinzip Hoffnung*, Band III – *Jesus, Apokalypse*, Reich přeložil pro antologii Václav Žilinský

¹⁸⁹ Tamtéž s. 224.

živé“.¹⁹⁰ Nešlo mu o obnovení slávy chrámu a Jeruzaléma a jeho zvěst byla veskrze eschatologická (Mk 13). Kdyby byl jen Mesiáš, říká Bloch, nebyl by Židy odsouzen k smrti. Byl ale souzen jako rouhač proti Bohu, a tak byl pochopen i samotným Kaifášem. Ježíšova láska a morálka nebyla z tohoto světa a obracela se jen k přicházejícímu Božímu království, k vytvoření obce těch, kteří do něj spolu s ním vstoupí. V Kázání na hoře hlásá Ježíš morálku v čase adventu, v čase příhodném k tomu, aby se naplnil. Bloch dodává, že morálku tohoto přicházejícího času, morálku konce světa, převzal Pavel jako ideální mezní morálku. Ježíšovo učení a podobenství směřují k přípravě na den, který má být očekáván s bdělostí. Na den, kdy všechno malé a nepatrné jako nejmenší mezi semeny, hořčičné zrnko, (Mt 13,31) vstoupí ve své velikosti spolu s Kristem do království.

Kristova rovnost s Bohem nakonec zruší absolutní transcendenci Boha a jeho úloha Boha exodu se naplní v Bohu království. K naplnění tohoto záměru volá svou obec připravených eschatologický Ježíš. Podle Blocha ten, který ukázal realnost naplnění utopického ideálu budoucího člověka.

6.1.3 Mesiáš křesťanské naděje

Orientaci své teologie na budoucnost odvozuje Moltmann z Božích zaslíbení Starého zákona. Klade si otázku, jestli je taková orientace správná i v případě textu Nového zákona.¹⁹¹ A na základě Ježíšovy radikální eschatologické zvěsti zachycené v evangeliích odpovídá „ano“. Anticipace budoucnosti se projevuje v kontextu evangelijních výroků o blízkosti Božího království, víře v evangelium a činění pokání. Všechny tři aspekty mají proleptický charakter: a) budoucí království, ve kterém se Bůh nechá poznat a bude se svým lidem, b) evangelium spojuje přítomnost s dobrou zprávou o budoucnosti, c) pokání jako opuštění starého života a obrácení se k novému s Bohem. Ježíšovo hlásání není stejné jako židovských zákoníků. Slibuje nový život i nespravedlivým, milost hříšníkům stejně jako chudým a nepatrným. Ježíš hoduje s hříšníky, jeho učedníci nedrží půst a vzbuzují nelibost farizejů. Ježíš nekáže o soudu, ale o svobodě a nekonečné Boží milosti.

Překračuje zvyky a nařízení náboženství Izraele, stejně jako Mojžíšovu autoritu tak, jak si dosud nikdo před ním nedovolil. V kázání na hoře (Mt 5-7) zákon neruší, ale radikalizuje slovy „*ale já vám říkám*“. Jeho jednání prostupovala jistota vyplývající ne z jeho pozemské autority, ale z budoucího uznání od Boha. Jeho pozemské postavení ale vykazovalo značný nesoulad mezi proklamovanou přináležitostí ke království přicházejícímu ve slávě a jeho chudobou uprostřed

¹⁹⁰ Tamtéž s. 226.

¹⁹¹ DEH, s. 74.

stejně ubohých a chudých, a právě to způsobilo jeho odmítnutí¹⁹² a smrt na kříži. Moltmann říká, že teprve ve vzkříšení se vyjevilo, že skrze Ježíšovu smrt v chudobě a opuštění mohou dojít do Boží království slávy a svobody stejně chudí a opuštění jako on.

Velikonoční zjevení, které ukázalo Ježíšovu velikost od Boha, se stalo proleptickou zprávou o Božím příchodu. Židovská eschatologie byla založena na mýtu, že na konci dní obnoví Bůh naše tělo a spojí je s duší.¹⁹³ Nyní se stalo, že Bůh vzkřísil mrtvého Ježíše a příchod věku vítězství nad smrtí se stal blízkou nadějí. Moltmann uvádí rané proleptické Ježíšovy tituly „*Der Erstling der Entschlafenen*“, „*Der Erste aus der Totenaufstehung*.“¹⁹⁴

Pro Židy bylo vzkříšení z mrtvých věcí poněkud nejistou, neplatilo totiž pro rouhače, ale nikdo si také nemohl být jistý, jestli se zařadí mezi spravedlivé nebo nespravedlivé. Ale vzkříšení rebela potrestaného ukřižováním bylo neuvěřitelné. Byl proklet zákonem a přesto vzkříšen, a to znamenalo konec zákona a spravedlnost každému, kdo věří.¹⁹⁵ Boží milost projevená skrze ukřižovaného Krista přináší ještě víc: zjevuje království Boží jak moc lásky, která si neklade žádné podmínky a nemá žádná omezení.

V současném světě zůstává naděje spojena se stálou přítomností kříže. Moltmann doslova říká:¹⁹⁶ „*Kristův kříž je znamením Boží naděje na zemi pro všechny, kdo zde žijí ve stínu kříže. Teologie naděje je ve svém tvrdém jádru teologií kříže. Kristův kříž je současnou podobou Božího království na zemi a v ukřižovaném Kristu vidíme Boží budoucnost. Všechno ostatní jsou sny, fantazie a pouhá zbožná přání. Naděje zrozená z kříže odlišuje křesťanskou víru od pověr i od nevíry. Svoboda zrozená z kříže odlišuje křesťanskou víru od optimismu i od násilí.*“

Naděje, kterou Moltmann i Bloch vkládají do Ježíše, má podobné eschatologické vyústění v království spravedlnosti pro všechny. Bloch se v kontextu humanismu a utopie zajímá jen o historického člověka Ježíše, živého rebela a proroka sociálního pokroku. Je pro něj revoluční postavou a předobrazem budoucího, dosud skrytého homo absconditus. Křesťanské víře přiznává Bloch autenticitu vyplývající z Ježíšovy historické reality.

¹⁹² DEH, s. 77. „Jeho láska přinášela Boha bezbožným, ale jeho láska nemohla zabránit tomu, aby se nad ním zbožní nepohoršovali.“

¹⁹³ Gillman, N.: Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení, Vyšehrad, 2007. s. 31.

¹⁹⁴ DEH, s. 78: „*prvorozený ze zesnulých*“, „*první ze vzkříšení mrtvých*“. Není zřejmé, odkud Moltmann čerpá, protože například v práci P. Pokorného Nejstarší křesťanské vyznavačské formule se taková označení nevyskytují.

¹⁹⁵ Ř 10,4: „*Vždyť Kristus je konec zákona, aby spravedlnosti došel každý, kdo věří*“

¹⁹⁶ DEH, s. 79-80.

Pro Moltmanna je předvelikonoční Ježíš také zastáncem chudých a nepatrných, ale sám chudý a nakonec ve smrti ponížený, i když vystupoval radikálně proti zákonu, úlohu sociálního revolucionáře plnit nemohl. Jeho autorita už během života pochází z jeho budoucího uznání od Boha za úsvitu pašijové neděle. Proto až Ježíš vzkříšený přináší ve slávě naději chudým a ponižovaným. Pohled skrze trpícího a ukřižovaného je perspektivou Božího království našeho času a teprve v eschatologickém Božím království, ve společenství lásky, poznají lidé dosud skrytého (*Deus absconditus*) Boha beze zbytku.

Kristovo zmrtvýchvstání přináší křesťanům také naději na vzkříšení mrtvých a konečné vítězství nad smrtí. Bloch takovou nadějí s Ježíšem nespojuje a ve svých úvahách o nesmrtelnosti duše se musí uchýlovat k novoplatonismu.

6.1.4 Moltmannova mesiášská christologie

Z výše uvedeného je patrné, že jak Bloch, tak Moltmann silně vnímali a akcentovali mesiášské poslání Ježíše Krista. Nyní se pokusíme shrnout, zejména Moltmannovy myšlenky, přiblížením záměru jeho stěžejní christologické práce¹⁹⁷ a také na základě analýzy jeho christologie, provedené o více než čtvrtstoletí později.¹⁹⁸ Profesor Macleod (Free Church College, Edinburgh) uvádí, že přestože se pouze jedna Moltmannova práce přihlašuje explicitně jako christologická (*Der Weg Jesu Christi, Cesta Ježíše Krista*), christologický obsah má většina jeho publikací. Není ale snadné je číst z toho důvodu, že jsou součástí široké škály převážně společenských diskurzů feminismu, ekologie, antisemitismu, mírového hnutí i politického aktivismu. Navíc se Moltmann příliš nedrží obvyklých schémat výkladu ani kategorií systematické teologie. (Macleod uvádí, že na 300 stranách knihy *Cesta Ježíše Krista* nenalezl ani jednou odkaz na chalcedonský koncil). Běžné způsoby odvolávání se na Písmo a na tradici Moltmann příliš nepoužívá a „jeho přístup ke kánonu je švédský stůl a jeho úcta k otcům a reformátorům je přinejmenším mizivá“.¹⁹⁹ Používá ale vlastní kritéria pravdivého výkladu: v souladu s výše uvedenými tématy diskurzu zahrnuje jeho přístup teodiceu (ve vztahu k šoa), židovsko-křesťanský dialog, ekologii (člověk je součástí stvoření), platformu křesťanského politického aktivismu a uplatňování feministických hledisek. Navíc nedá čtenáři „oddechnout“, jeho tvrzení jsou brilantní, naléhavá a sugestivní. Jeho argumentace používá obrazy a jejich výklad více než analytická zdůvodnění.²⁰⁰

¹⁹⁷ Moltmann, J.: *Der Weg Jesu Christi*, 1989 Chr. Kaiser Verlag

¹⁹⁸ Macleod, D.: *The Christology of Jürgen Moltmann*. Themelios 1999, s.35-47

¹⁹⁹ Macleod, s. 35.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 36.

Macleod se zabývá dvěma aspekty Moltmannovy christologie, a to Ježíšem z pohledu naplnění mesiášské naděje a Ježíšem jako ukřižovaným Bohem. Věnovat se budeme prvnímu z nich. Evangelium je „dobrá zpráva“ o budoucnosti v souvislosti se Zmrtvýchvstalým (viz TDH kapitola III. Zmrtvýchvstání a budoucnost Ježíše Krista). Moltmann se zabývá otázkou historicity události vzkříšení, na kterou dává postosvícenská doba negativní odpověď a také mnozí křesťané ji považují za pouhý změněný obraz v mysli. Moderní chápání toho, co je historické, vzkříšení jako „skutečnou“ událost popírá. Pro Moltmanna ale není analogie opakování historické zkušenosti jediným přístupem k dějinám. Kristus podle něj neopakoval minulost, stejně jako parusie přinese něco nového, co se předtím ještě nestalo, a proto událost vzkříšení vyjadřuje, že se **dějiny neřídí analogií zkušenosti, ale Božím zaslíbením**. Macleod k tomu poznamenává, že stejně konsekventní, odmítnutím dějinné analogie, nebyl Moltmann ve vztahu k narození z panny, které považoval jen za legendu. Naskýtá se otázka, proč nepoužil stejný princip poznání na všechny události včetně zázraku Ježíšova narození.²⁰¹

Eschatologický fokus v *Teologii naděje* vystřídal v *Cestě Ježíše Krista* pohled christologický. V úvodu knihy vysvětluje Moltmann, proč zvolil v názvu cestu:²⁰² jako a) vývoj lidské i božské osoby Ježíše Krista, b) lidmi chápanou christologii Krista „na cestě“ a dosud „ještě-ne“ Krista v Království, c) etickou cestu člověka následování Krista ve víře. Dále vysvětluje genezi své christologie jako snahu o nové pohledy, nevycházející z christologických dogmat rané církve, ale z návratu k tradičním biblickým příběhům.²⁰³ Horizontem eschatologických úvah je mu už samotný židovský mesianismus a cestu Ježíše Krista vidí ve dvou protisměrných, ale nijak si neodporujících pohledech: od *židovského* Ježíše ke *křesťanskému* Ježíši a znovuobjevování *židovského* Ježíše v *křesťanském* Ježíši.²⁰⁴ K tomu je na místě připomenout podtitul knihy: *Christologie v mesiášských dimenzích*. V jejích jednotlivých kapitolách ukazuje Moltmann svůj vlastní přístup ke kategoriím mesianismu, apokalypticismu a eschatologie: Vyslání Ježíše Krista jako naplnění mesiášských nadějí v adventu, utrpení Ježíše Krista v horizontu apokalyptického očekávání konce věků a konečně vzkříšení jako mesiášské završení ve světle eschatologie nového stvoření všech věcí.

Ústředním pojmem Moltmannovy christologie je mesiášství. Podle Macleoda²⁰⁵ Moltmann odmítá antropologickou christologii rabína Ježíše,

²⁰¹ Tamtéž, s. 37.

²⁰² Moltmann, J.: *Der Weg Jesu Christi*, s. 11-12.

²⁰³ Tamtéž, s. 13.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 15.

²⁰⁵ Macleod, s. 38.

modernistické sloučení jeho božské i lidské podstaty a christologie apoštolského nebo nikajského kréda je mu příliš metafyzická pojmy substance a přirozenost. Nezabývá se ani Ježíšovým životem a jeho prorockým a sociálním učením. Mesianismus pochází z židovství, Ježíš je židovským Mesiášem, a tak je na místě otázka proč je Židy odmítán. Nejčastěji (s konkrétním odkazem na Martina Bubera) proto, že nedošlo k vykoupení světa a Ježíš jako Mesiáš nenaplnil naděje Izraele. Ježíšova existence nehraje významnou roli v lidských dějinách a vykoupení světa je spojeno se zdokonalením stvoření. Zde si můžeme připomenout Tresmontantovu charakteristiku hebrejského vzestupného chápání světa.²⁰⁶

Není asi překvapením, že Moltmann neopustil svou ústřední mesiášskou myšlenku a vyřešil ji eschatologickým způsobem: Ježíš nenaplnil naděje Izraele – **zatím**. Je na cestě k dokončení své cesty v parusii, která přinese i naplnění židovské naděje na nové stvoření. Podle Macleoda nemáme právo s tímto pojetím polemizovat ani ho nějak politizovat, i přesto že ho Moltmann nijak nevykládá²⁰⁷ a spokojuje se s odkazem (1Kor 18,28) „*Až mu bude podřízeno všechno, pak i sám Syn se podřídí tomu, kdo mu všechno podřídil, a tak bude Bůh všechno ve všem*“.

Takto koncipovaná christologie se může jevit jako uspokojivá, ale musí se také vyrovnávat s kritikou. Té nahrává sám Moltmann další systemizací pojmů, když například v cestě Kristově mluví o třech dimenzích jeho osoby: mesiášské, lidského dítěte a bratrské (sociální).²⁰⁸ Stejně jako po vydání Teologie naděje reagoval na takovou myšlenkovou stavbu Barth s tím, že je příliš dokonalá na to, aby mohla být pravdivá.²⁰⁹ Také pokud jde o parusii, byla pro Bartha jen dalším zjevením už poznaného Krista, proti čemuž ale mohl Moltmann snadno argumentovat naplněním dějin a stvořením „všeho nového“.

Oprávněná Macleodova kritika se soustřeďuje na řadu zjednodušení, která Moltmann podnikl pro celistvost své christologie na „úkor kříže“.²¹⁰ Projevují se v jeho zaujetí pro teodiceu, kdy Bůh podle něj nese odpovědnost a v utrpení na kříži je s lidmi solidární v bolesti. Otázkami odpuštění a ospravedlnění se příliš nezabývá a důvod vtělení podle něj nespočívá primárně ve vykoupení z hříchu. Podle Moltmanna jsou důvody dva: sebesdělení trojjediného Boha lidem a zdokonalení stvoření. Kristus by tedy přišel, i kdyby Adam nezhrěšil.

²⁰⁶ Tresmontant, V.: Bible a antická tradice, Vyšehrad 1998, s. 12.

²⁰⁷ V odpovědi na diskusi (DTH s. 226) ale Moltmann své myšlenky rozvíjí jako eschatologickou subordinaci Krista a dvoustupňový charakter Boží vlády.

²⁰⁸ Der Weg Jesu Christi, s. 170-171.

²⁰⁹ Macleod cituje se sbírky Barthových dopisů.

²¹⁰ Macleod, s. 40.

To je samozřejmě oprávněné tvrzení ve smyslu jednoho ze sporů spekulativní christologie.²¹¹

6.2 Náboženství v dědictví

Název nadřazené kapitoly je parafrází na Blochův *Ateismus v křesťanství* (*Atheismus im Christentum*). Bloch ve své filosofii uznával podíl křesťanských myšlenek v nadějích lidstva na novou budoucnost, ale považoval je jen za předstupeň ideálu říše svobody a spravedlnosti, ve kterém nemá místo Boží hypostaze. Teologie naděje založená na Blochově ontologii ještě-ne bytí a současně na příslibu Božího království se proti tomuto převzetí náboženství jako pouhého kulturního dědictví musela vymezit a zkoumat vztah ateismu a křesťanství jako otázku jejich odlišnosti. Odpovědí na ni doplnil Moltmann třetí a další vydání své Teologie naděje.

6.2.1 Boží království bez Boha

V Blochových úvahách o šifrách naděje (viz 2.kapitola) zaujímá významný, ne-li nejvýznamnější prostor náboženství. Uznává, že kde je naděje, je i náboženství a díky svým kořenům v židovském mesianismu prokazuje hlubokou znalost hebrejské i křesťanské kultury, Starého i Nového zákona. Jde mu o zachování „substrátu naděje“ v náboženství, kvůli jeho lidské hodnotě. Nesdílí marxistický zásadně odmítavý až ignorující postoj k náboženství, ale popírá úlohu Boha v něm. Tím před ním ovšem vyvstává otázka, čím zaplnit místo po Bohu. Náhradu Boží hypostaze nakonec našel v pozitivním ateismu a v království Božím bez Boha.²¹²

Z pohledu budoucího království spravedlnosti a lásky (Božího království) je člověk ještě nehotový, nedosáhl vrcholu svého lidství, které nabude až v utopické budoucnosti. Lidé mají tendenci si svou vlastní neujasněnou plnou budoucnost promítat do mystéria. Proto je podle Blocha Bůh pouze hypostazovaný ideál dosud neuskutečněné bytnosti člověka. A tak to není lidem prozatím skrytý Deus absconditus, koho poznají v budoucím království, ale zcela nový, dosud neznámý a skrytý homo absconditus. Jeho předzvěstí je člověk Ježíš, jak je zřejmé z výše uvedeného Blochova textu (6.1.2.).

Bloch nazývá utopickou budoucnost královstvím (Reich) nebo vlastí (Heimat) a jejím základním znakem je, že v něm pro Boha není místo. Správně pochopené

²¹¹ Ctírad V. Pospíšil mluví v monografii "Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel" o patristickém názoru, „který spatřuje pravý vzor stvoření člověka ve vtěleném Slovu, jak je možno vidět především u Tertuliána a Ireneje. Stvoření člověka k obrazu vtěleného Slova totiž implikuje, že stvoření je nasměřováno ke Kristu nezávisle na Adamově hříchu.“

²¹² SKB, s. 29.

křesťanství (blochovsky odeokratizované)²¹³ má, stejně jako ateismus, stejný cíl, přičemž pojmenování království Boží a království svobody znamenají totéž.

6.2.2 Blochovo metanáboženství

V Dodatku k Teologii naděje,²¹⁴ vysvětluje Moltmann svou reflexi Principu naděje a porovnává ji s východisky své teologie. Jeho obsahem se budeme zabývat v této a následujících kapitolách.

Snaha o převzetí duchovního odkazu náboženství a zvláště křesťanství, jako svého druhu utopické funkce, je ve zkratce vyjádřena Blochovým *Religion im Erbe* (Náboženství v dědictví), které spočívá v sebezpřekročení (sebetranscendování) budoucího člověka, v transcendování bez jakékoliv „nebeské“ transcendence, ale přesto s jejím uznáním jako hypostazované anticipace.²¹⁵ V úvodu k výběru Blochových textů se Moltmann s jistou dávkou ironie vymezuje proti tvrzení, že se jedná o konec náboženského, církevního a teologického působení Boha a přenesení jeho moci na směřující se nebo plačící dědice, když poznamenává „*Dědit lze jenom po mrtvých*“.²¹⁶

Bloch přiznává křesťanské eschatologii, a konkrétně jejímu nikoliv apologetickému, ale lidskému eschatologickému mesianismu, účinnou aktivizující sílu naděje.²¹⁷ Proto musí převzetí náboženství jako dědictví zahrnovat i jeho eschatologickou naději. Lidská touha po radosti, štěstí a domově vyjádřená náboženstvím spočívá v rozdvojení (dichotomii) člověka mezi jeho existující podobou a neexistujícím bytím.²¹⁸ Moltmann dodává,²¹⁹ že taková interpretace náboženství dalece přesahuje obvyklou marxistickou kritiku náboženství, které tím, že je nositelem eschatologické naděje nelze redukovat na Feuerbachovu projekci Boha zpět na člověka. Stejně tak není možné přijmout Marxovo určení kořenů náboženství ve společenských konfliktech mezi lidmi a mezi člověkem a přírodou. Blochova naděje je založena na ontickém rozdílu mezi tím co je, a ještě není a mezi přítomností a budoucností člověka i světa. Náboženství přinášející naději je v Blochově interpretaci vyjádřením procesu směřujícího od nedokončeného člověka k budoucímu člověku a je nadějí na jeho uskutečnění. Výsledkem procesu je pro Blocha dosud nenalezená a neuskutečněná budoucnost člověka a jeho

²¹³ Tamtéž s.32

²¹⁴ Moltmann, J.: „Das Prinzip Hoffnung“ und die „Theologie der Hoffnung“, 4. vydání TDH, s.313-334. Dále pod zkratkou ATH

²¹⁵ PH, s. 1522

²¹⁶ Bloch, E.: *Religion im Erbe*. Einleitung vom J. Moltmann, s. 7

²¹⁷ PH, s.1404

²¹⁸ PH, s.1520

²¹⁹ ATH, s. 314

„ztotožnění s Bohem“. Funkce křesťanské naděje se naplňuje a stává zbytečnou v „domově úspěšné identity“, ve kterém se ontická odlišnost člověka a světa vzájemně ruší.²²⁰

Rozdíl proti opravdové křesťanské eschatologii už byl naznačen výše: budoucnost člověka a stvoření je založena na budoucnosti a příslibech vzkříšeného Krista, zatímco pro Blocha je budoucností skrytého budoucího člověka (jehož anticipací je člověk Ježíš) a budoucností dosud skrytého světa.

Při vědomí tohoto rozdílu a potřeby jeho objasnění si Moltmann klade otázku:²²¹ „Které momenty křesťanské naděje se ukazují jako rezistentní proti jejich převzetí (dědictví), metanáboženstvím Principu naděje?“

Možným přístupem je pro něj vědomí „dělicí čáry“ mezi Bohem a modlářstvím, mezi vírou a pověrou, mezi křesťanskou důvěrou vycházející ze zaslíbení a utopii založenou na dějinném optimismu. V odpovědi na otázku odolnosti křesťanských principů naděje mu vychází vstříc sám Bloch, který „svými větami a výklady, pokud jsou správně pochopeny, dává příležitost narušit²²² principiální celistvost své vlastní filosofie.²²³“ Východisko kritiky Blochovy filosofie lze tedy hledat v ní samotné.

6.2.3 *Deus absconditus a homo absconditus*

Otázka, kterou se Moltmann zabývá, by mohla znít „Jak opodstatněné je Blochovo tvrzení, že skrytost Boha není ničím jiným než skrytostí člověka?“ Svou úvahu ale začíná otázkou: „Co udržuje člověka v napětí, v naději a v pohybu vpřed?“ A dále „co ho k tomu vybízí ... co mu znemožňuje dosáhnout ...“²²⁴ naplnění představy o „neznámé“ budoucnosti. Blochovy odpovědi jsou podle něj různorodé stejně, jak různé jsou kulturní formy lidské naděje. Podle jeho výkladu²²⁵ je to hnací síla, která vyplývá z touhy NIC po nedostatku NĚČEHO, co mu chybí, důsledek toho, že NIC u sebe „nevydrží“ a také strach z nicoty, prázdnoty jako *horror vacui*. Může to být také nutkání samotného základu světa a bytí po seberealizaci, jak říká Moltmann, chce Bloch navázat na aristotelskou touhu hmoty po ozvěně formy, „na platónský a novoplatónský *Éros po eidos*,²²⁶ na křesťanskou naději na naplnění Božího příslibu skrze Boha – ale bez předpokládané ozvěny formy, bez předpokládaného *eidos*,

²²⁰ ATH, s. 316

²²¹ Tamtéž, s. 316

²²² V originálním textu použité sloveso *aufsprengen* dovoluje i robustnější překlady „vlámat se, vyhodit do vzduchu“

²²³ Tamtéž, s.317

²²⁴ Tamtéž s. 318.

²²⁵ PH, s. 356: *Das Nicht im Ursprung, das Noch-Nicht in der Geschichte, das Nichts oder das Alles am Ende.*

²²⁶ Poznámka: *Éros* je platónský filosofický pud po poznání ideje – *eidos*

*bez předpokládaného a anticipujícího Boha zaslíbení“.*²²⁷ Z toho pak Moltmann odvozuje, že důvod naděje spočívá v samotné naději a princip naděje se tak zhroutí sám do sebe: „*Důvod touhy hmoty tedy musí potom spočívat v samotné hmotě vytvářející formu ... důvod naděje pak musí spočívat v samotné naději. Předměty naděje musí vznikat společně s hnací nadějí samotnou, takže se oba neustále historicky a dialekticky předbíhají a zprostředkovávají.*“²²⁸ Naděje by pak ale nedošla naplnění nebo by se lidstvo muselo spokojit s „*každému podle jeho potřeb*“ komunistické společnosti, které lze snáze vztáhnout na hmotné potřeby, ale méně na představu budoucí říše svobody a důstojnosti člověka.

Bloch si uvědomuje potřebu zaplnění prázdného místa²²⁹ (*Hohlraum*), které po sobě zanechalo vytěsnění Boží hypostaze. Tento dutý prostor je potenciálně otevřený (negativně determinovaný) všem možnostem naplnění jako otevřená a neuskutečněná hloubka světa i lidské bytosti. Její naplnění v sobě zahrnuje možnosti *totum* i *nihil*, naplnění i destrukci, nebe i peklo. Na jedné straně je takto definovaný projekční prostor otevřenou a podněcující anticipací homo absconditus a domova identity. Na druhé straně se musí vyrovnávat s alternativou zmaření identity mezi člověkem a přírodou (světem), která vyznívá jako soudně apokalyptické rozdělení nebe a pekla,²³⁰ se kterým se Bloch vyrovnává tak, že proti apokalypticismu staví alternativu mezi *nic* a *všechno*, a to „*bojový optimismus*“ člověka, který je nadějí obratu k dobrému. Moltmann se pak ptá „*proč se alternativa ohlašuje v otevřeném předpokoji možného a vnucuje se člověku v dějinách.*“²³¹ V křesťanské eschatologii je taková třetí možnost (alternativa) dána příchodem Boha jako vládce a soudce. Naproti tomu jsou si, v „*království bez Boha*“, člověk a subjekt přírody vzájemně dialekticky zprostředkováni (v Marxově naturalizaci člověka a humanizaci přírody) a Moltmann se ptá proč k tomu má, bez existence nějakého rozhodovacího kritéria nebo soudce, vůbec docházet: „*Nejsou zprostředkováni v a před třetí stranou, jako je tomu v křesťanské eschatologii v božství a vládě Boha. Vyvstává proto otázka, proč jsou vůbec nuceni (pozn. člověk a příroda) se v takové dialektické identitě zprostředkovávat a nacházet.*“²³²

Protějšek, o který se křesťanská naděje může opřít, není v potencialitě naplnění dutého prostoru, dějinném optimismu ani v naději, která spočívá v sobě samotné. Je jím Boží zaslíbení uchopené v důvěře v jeho věrnost. Je to „*Bůh*

²²⁷ ATH, s. 318.

²²⁸ Tamtéž, s.319

²²⁹ PH, s.1524

²³⁰ ATH, s.320

²³¹ Tamtéž, s.320

²³² ATH, s.32

naděje, na jehož příslib a věrnost se naděje spoléhá, ale který sám není nadějí, je věčností před nadějným, do budoucna hledícím člověkem²³³

6.2.4 Boží království a domov identity

Moltmannova otázka zní: „Vstoupí křesťanská naděje na Boží království do Blochova „domova identity“?“²³⁴ Formulaci lze interpretovat také opisem – do jaké míry jsou oba koncepty porovnatelné? V Blochově nalezeném domově identity mají být vyřešeny rozpory a dosažena harmonie mezi a) vědomím Já ve vztahu ke světu a transcendentním chápáním vlastní identity člověka, b) jedincem a společností, c) lidstvem a přírodou. Náboženská idea království je pro Blocha neporovnatelná s jakoukoliv jinou sociální utopií.²³⁵ Rozdíl spočívá v záměru znovuzrození a proměny. Křesťanská eschatologie, založená na zázraku vzkříšení ze smrti a novém stvoření všeho (*Hle, všechno činím nové*) je neporovnatelná s nadějí na imanentní zdokonalování světa prostřednictvím „transcendování bez transcendence“ a ve smyslu tohoto výkladu zcela otrásá samotným „principem naděje“. To Bloch nemůže přehlédnout, a zatímco v už citovaném závěru Principu naděje²³⁶ mluví o skutečné demokracii bez vyprázdnění a odcizení a má přítom na mysli Marxovu říši svobody bez práce určené nutností a vnější účelností, ve své knize *Naturrecht und menschliche Würde (Přirozené právo a lidská důstojnost)* mluví o skutečných lidských potřebách. Moltmann interpretuje jeho slova²³⁷, že „přes odstranění antagonistických rozdílů vznikne nová nerovnost a nedůstojnost existence, plynoucí z dosud nepředstavitelné nudy a únavy.“²³⁸ Bloch si uvědomoval, že jím popsanou „vlast identity“ nemůže ztotožnit s Marxovou „skutečnou demokracií“, že přes odstranění negativních aspektů existence, sociálních, ekonomických a politických, ještě neznamená úspěšné *totum*. Moltmann odkazuje na nesnadno uchopitelná rizika v nudě a absurditě, beze smyslu života, společnosti bez dějin a odvolává se na postavu „člověka bez vlastností“ (Robert Musil).²³⁹ Bloch nakonec dospívá²⁴⁰ k myšlence duchovního vedení společnosti, jakési církve bez pověr, a přesto se zachováním a prožíváním křesťanské eschatologie, umožňující udržet otázku

²³³ Tamtéž, s.321

²³⁴ Tamtéž, s.321

²³⁵ PH, s.1410

²³⁶ PH, s. 1628.

²³⁷ Bloch, E.: *Naturrecht und menschliche Würde*, s. 310, nepřímý odkaz níže

²³⁸ ATH, s. 323.

²³⁹ Tamtéž, s. 324.

²⁴⁰ V Moltmannem odkazované knize Bloch, E.: *Naturrecht und menschliche Würde*, s. 312.

budoucnosti otevřenou i pro společnost „za dnem“ (současností) odstraněním jejich antagonismů.²⁴¹

Z toho ale vyplývá podmínka pro pokračování dějin ve smyslu křesťanské eschatologie, a to včetně **odstranění smrti** a jejího pohlcení vítězstvím.²⁴² Moltmann upozorňuje na Marxovy, Schellingovy a Goethovy myšlenky dialektické identity života, které jsou pouze vysněné, protože se vyhýbají smrti. Uzavírá proto, že Boží království a Blochův domov identity nelze ztotožnit, protože „*Eschatologie založená na vzkříšení mrtvých nevypovídá o „domově identity“ v dialektickém zprostředkování, ale o „domově smíření“ v novém stvoření z ničeho*“.²⁴³

6.2.5 Vzkříšení mrtvých a extrateritorialita smrti

Nejčastější otázkou lidské naděje je pokračování vlastní existence tváří v tvář nevyhnutelnosti smrti.²⁴⁴

V pokračování svého porovnání obou konceptů naděje se Moltmann musel zabývat fenoménem smrti. Jeho otázkou bylo: „*obstojí „princip naděje“ se svou perspektivou dialektického domova identity, sám proti této největší „antiutopii“ smrti, nebo zvítězí popřením smrtelnosti smrti?*“²⁴⁵

Pro všechny úvahy o naději představuje smrt skutečný problém. „Žádný nepřítel života není tak nevyhnutelný, jistější v nejistotě života i jeho smyslu a neporovnatelný se smrtí, jejíž čelisti drtí vše.“²⁴⁶ Totéž vyjadřuje i název 52. kapitoly:²⁴⁷ „*Já a náhrobní lampa aneb obrazy naděje proti moci nejsilnější antiutopie: smrti*“. V ní se Bloch pokouší o vyřešení problému perspektivou extrateritoriálního jádra existence člověka. Toto jádro je dosud nerealizované, které se ale žene samo vpřed, předbíhá všechny způsoby své existence a tím, že ještě nevstoupilo do procesu, není zasaženo smrtí. Pomíjivost je jen zdánlivá a její dojem vzniká z dosud neuskutečněné naděje, která předbíhá všechny její podoby. Smrtelná je pouze jakási „skořápka“ (*Schale*) kolem jádra. Při završení eschatonu

²⁴¹ ATH, s. 324.

²⁴² Moltmann zde upozorňuje na Blochovu fascinaci tímto vyjádřením. A tak například v PH už na straně 15 píše Bloch o „*Hoffnungsbilder gegen den Tod*“.

²⁴³ ATH, s. 326.

²⁴⁴ „*Co je na druhé straně?*“ řekl Artuš. Tonička zaváhala „*Někteří lidé věří, že je tam lepší svět*“ odpověděla, „*jiní si myslí že se vrátí sem na ten náš svět, ale v jiném těle. A další si myslí že tam prostě není vůbec nic. Myslí si, že se tam někde jednoduše zastavíš.*“ „*A co si myslíš ty?*“ zajímal se Artuš. „*Já si myslím, že neexistují slova, která by to dokázala popsat*“ odpověděla mu Tonička. Pratchett, T.: Klobouk s oblohou, 2005, s. 304.

²⁴⁵ ATH, s. 326.

²⁴⁶ PH, s. 1301.

²⁴⁷ PH, s. 1297-1391 *Selbst und Grablampe oder Hoffnungsbilder gegen die Macht der stärksten Nicht-Utopie: den Tod*.

pak jádro stojí vůči smrti zcela mimo, splyne se skořápkou a lidská existence trvá v zcela novém stavu bez minulosti.²⁴⁸ Argumentace, podobná myšlence nesmrtnosti a stěhování duší, podle Moltmanna není platónská, ale vychází z myšlenek Kanta, Fichteho a Lessinga.²⁴⁹

Z řečeného vyplývají analogické rozdíly: a) mezi životem a smrtí jako b) mezi jádrem a obalem jako c) a jako mezi nesmrtným egem a okolnostmi, které přivozují smrt. Člověk jako transcendentální subjekt, který sám sebe nekonečně předbíhá v naději je nesnadno představitelný. Možná lépe, ve smyslu předchozí úvahy o nesmrtnosti a stěhování duší, vyznívá Blochovo vyjádření „nezničitelného vědomí revoluční solidarity“. *„Toto vědomí znamená – ve vztahu ke svému nositeli – to co je v člověku nesmrtelné ve smyslu jeho nejlepších úmyslů a obsahu.“*²⁵⁰ Je to pro něj *„duše jako předzvěst budoucího člověka“* v revolučním vědomí.

Proti těmto úvahám staví Moltmann křesťanskou naději v Boha a přijetí života jako cestu ke smrti s nadějí ve vzkříšení. *„Existuje identita, která přetrvává skrze nekonečný kvalitativní protiklad života a smrti, a to identita, ve které je zaslíbeno vzkříšení“*²⁵¹ Není ale v moci člověka v tomto směru cokoli vykonat, protože naděje spočívá mimo život a smrt v události Božího příslibu a spolehnutí se na Boží věrnost. Očekávání vzkříšení dává budoucnost životu v lásce, která má naději i za hranicí smrti.

Blochovy myšlenky o dualismu jádra existence „mimo bytí“ a skořápek života vydávaných smrti nenabízejí lásku k životu a ochotu v naději zemřít. Moltmann se ptá, jaký by to byl život, kdyby byl jen skořápkami, ve kterých už nebo ještě nic není. Křesťanské myšlení vede naopak k plnosti života v naději a v lásce, v oddělení a vzkříšení.²⁵²

6.2.6 Naděje a důvěra

Úvahu můžeme znovu začít otázkou: *„Má Bloch pravdu, když nazývá křesťanskou naději důvěrou?“* Přesněji řečeno, Bloch ukazoval na to, co mění naději v pověřčivou důvěru, *„Žádná antropologická kritika náboženství neokrádá naději, k níž se hlásí křesťanství; pouze zbavuje tuto naději toho, co by ji jako naději zrušilo a proměnilo*

²⁴⁸ PH, s. 1391.

²⁴⁹ Každý z těchto myslitelů se staví k transformaci duše jedinečně. Pro Kanta byla nesmrtnost duše podmínkou jako pokračování mravního vývoje přesahující rámec jednoho života. Také Fichtemu šlo spíše o filosofickou nesmrtnost lidského ducha a jeho formování tvořivými činy. Lessing si představoval proces morálního a duchovního rozvoje jako poslušnost inkarnací duše. (Exm: z různých zdrojů)

²⁵⁰ PH, s. 1381.

²⁵¹ ATH, s. 329.

²⁵² Tamtéž, s. 330.

v *pověřčivou důvěru ...*²⁵³ Tato křesťanská „důvěra“ podle něj vyplývá ze záruky spásy, z jistoty budoucnosti bez nejistoty spočívající v nebezpečí zmaření. Přináší neaktivní stav klidu v očekávání jisté budoucnosti, bez potřeby nakládat odvážně s tím, co svět nabízí. Proto nelze mluvit o aktivní křesťanské naději. Zažít a nést štěstí i nebezpečí vlastních lidských dějin může jen důsledný ateista.²⁵⁴

Moltmann na to odpovídá, že důvěra neznamená bezpečí.²⁵⁵ Odmítá karikaturu jistoty spasení jako nevhodnou s tím, že jistota nikdy neznamená záruku poznání budoucích skutečností. Křesťanská důvěra a jistota vychází z Božího příslibu uskříšení, ale má před sebou pořád svět i smrt s jejich možnými i neočekávanými důsledky. Moltmann připomíná Kierkegaardovu „naději proti naději“, Pavlovo (Ř 8,24) *„Jsme spaseni v naději; naděje však, kterou je vidět, není už naděje. Kdo něco vidí, proč by v to ještě doufal? nebo (Ž 11,1) „Věřit Bohu znamená spolehnout se na to, v co doufáme, a být si jist tím, co nevidíme.“* Jistota křesťanské naděje se nerozplývá v lidské naději a touze, ani zklamaně nerezignuje při jejím nenaplnění, ale je to naděje, která s jistotou trvá a zůstává neodhalená až do naplnění příslibu a poslání ukřižovaného Ježíše Krista.²⁵⁶ Neznamená také pasivní očekávání spásy, ale s prožíváním Krista je protestem proti bídě, nespravedlnosti, hříchu, zlu a smrti (Moltmann cituje Blumhardta). Je to odvaha ještě radikálnější než bojovný optimismus Blochův.

Křesťanská naděje proto *„není utopií víry, aby mohla být relativizována jako „také možnost“ ... ale provokuje a neustále vytváří anticipační myšlení ... nespokojí se s utopickými představami o budoucnosti, ale bude je překračovat. Tak se eschatologická naděje stane dějinnou hybnou silou tvůrčích utopií lásky k trpícímu člověku a jeho neuspokojivému světu směrem k neznámé, ale zaslíbené Boží budoucnosti.“*²⁵⁷

6.2.7 Shrnutí

Bloch převzal naději a utopické principy náboženství z pozic marxismu a vyloučením Boží hypostaze vytvořil metanáboženství. Právě na zmiňované vlastní prvky náboženství se Moltmann ptal: *“které z nich jsou rezistentní vůči převzetí tímto metanáboženstvím?”* Blochův zřejmý úmysl totiž je, aby utopický obsah náboženství i křesťanství, jako přirozené duchovní dědictví, připadl marxistické filosofii naděje. Moltmannovy argumenty ve prospěch náboženství lze shrnout následovně:

²⁵³ PH, s. 1523.

²⁵⁴ ATH, s. 331.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 332.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 333.

²⁵⁷ ATH, s. 333.

Bloch důsledně vylučuje Boží hypostazi, a proto je pro něj Boží skrytost jen skrytostí člověka a nový homo absconditus a Deus absconditus jsou tím ztotožnění. Důsledným uplatněním Blochova myšlení ale je, že základem lidské naděje je naděje sama o sobě a princip naděje se tak v nekonečném opakování hroubí sám do sebe. Naproti tomu má křesťanská eschatologie má svůj základ mimo lidskou touhu, v Božím zaslíbení a v Kristově budoucnosti, a konečnou podstatu homo absconditus vyjevuje už ne skrytý Bůh.

Bloch se ve své filosofii zcela neúspěšně vyrovnává s myšlenkou o překonání smrti, a proto jeho království (Reich) nemůže být srovnatelné s křesťanským Božím královstvím, které ve vzkříšení Ježíše Krista dává člověku příslib vítězství nad smrtí. Bloch nabízí exteritorialitu smrti, která spočívá v představě, že smrtí je zničen jakýsi obal fyzického bytí, ale zachováno bude stejně neurčité jádro bytí, které teprve nastane. To předpokládá nějaký externí, smrtí nepostižitelný způsob existence. Podstatou křesťanského vyrovnání se se smrtí je zaslíbení ve vzkříšeném Kristu.

Bloch tvrdí, že pouze naděje, vyplývající z lidských tužeb a přání, dává člověku odvahu vyrovnávat se se světem a přimět ho k aktivnímu nasazení²⁵⁸ za uskutečnění utopického ideálu (působením militantního optimismu). Křesťanská naděje je prý pouhou důvěrou a spoléháním se na Boha. Boží hypostaze má proto být nahrazena lidským eschatologickým ateismem. Moltmannův zásadní nesouhlas je založen na křesťanské odvaze převzít „přítomný kříž“ jako protest proti utrpení, nespravedlnosti, hříchu a smrti.

Gibellini ke vztahu obou koncepcí naděje říká, že filosofie principu naděje pouze nastolila výzvu, ale teologie naděje, přes četné kritiky, nepřipustila kapitulaci mesiášské naděje před ateistickým marxismem.²⁵⁹ Upřesňuje také rozdíl mezi filosofií a teologií naděje, spočívající v chápání budoucnosti. Pro filosofii naděje je to budoucnost, která vychází ze samotné hmoty a její poznávání je možné jen z vnitřních tendencí materiální skutečnosti. Lze ji označit jako *budoucnostní budoucnost*. Křesťanská budoucnost vychází z Boha a její anticipace vychází z Krista jako zaslíbené budoucnosti života a vzkříšení. Proto je to *adventní budoucnost*.²⁶⁰

²⁵⁸ Říká tomu experimentovat ve velké světové laboratoři *possibilis salutis* (dalo by se přeložit jako *prostor možné spásy*), ATH, s. 31.

²⁵⁹ Gibellini, s. 305.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 305.

7 KRITICKÉ OHLASY A DISKUZE

7.1 Kritika Blochova principu naděje

7.1.1 Karel Skalický

Z interpretace myšlenek²⁶¹ Principu naděje je zřejmé, že se Karel Skalický²⁶² s Blochovým textem seznámil dokonale. Po jeho zevrubné explikaci přistupuje k vlastnímu kritickému hodnocení, při kterém se nehodlá držet žádných norem, ale vlastního svědomí.²⁶³

Souhlasí s vnímáním stvoření jako vzestupné cesty a tendence světa jako vzepětí, ať je ve svém dějinném růstu jakkoliv brzděné. Zastavuje se u počátku, u otázky, co je příčinou toho, že NE „*u sebe nevydrží*“, na rozdíl od NIC, u kterého je jasné, že „*nula od nuly pojde*“. Všimá si toho, že Bloch říká, že z NE vzejde něco a zároveň tam musí být vloženo, což pak později nevysvětluje. Nabízí se tedy otázka, kým nebo čím je to něco vloženo. Pokud jako on neodmítáme působení Hospodinova slova, které zároveň zazní i tvoří (*bárá*), nedostáváme se do úzkých. Můžeme se odvolat na slova Starého zákona, kde z NE vzniká ANO, povolávající k sobě bytí a také na Janovo „*Na počátku bylo slovo*“. Skalický komentuje Blochova tvrzení tak, že si NE ze svého hladu samo vytvořilo pokrm, kterým se nasycuje. S působivým ale zjednodušujícím Skalického přirovnáním k baronu Prášilovi, který se za svůj cop sám vytahuje z bláta²⁶⁴ nelze tak snadno souhlasit. Bloch, jak vyplývá i ze samotného Skalického předcházejícího výkladu, má svá tvrzení podložena negativní dialektikou, ve které není negace pouhou absencí, ale aktivním principem tvoření. V tomto smyslu NE představuje potenciál a ještě nerealizovanou možnost, která má v sobě zárodek budoucího bytí. Je to legitimní úvaha, která vychází z jeho materialistického myšlení.

Dalším Blochovým principem, se kterým nemusíme souhlasit, je už zmíněná dialektičnost hmoty, která má v sobě nejen pasivní schopnost přijímat tvary, ale i aktivní schopnost tvary vytvářet. Skalický o ní říká: je to hmota, která je zároveň lůnem, které rodí i tím co je rozeno. Má znaky sebepříčiny, „*že je, protože by se jinak nemohla zapříčinit, a zároveň, že není, protože jinak by nemohla být*

²⁶¹ SKB, s. 8-41.

²⁶² Karel Skalický (*1934 Hluboká nad Vltavou). V roce 1956 emigroval a na Lateránské univerzitě v Římě studoval teologii a filosofii. Na kněze byl vysvěcen 1961, doktorem filosofie je od roku 1966 a v roce 1977 byl jmenován profesorem fundamentální teologie na Lateránské univerzitě. Byl tajemníkem kardinála Berana a šéfredaktorem exilového časopisu Studie. Od roku 1994 působil na Jihočeské univerzitě, kde byl od roku 1996 děkanem. V roce 2006 byl vyznamenán řádem TGM.

²⁶³ SKB, s. 42.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 44.

zapříčiněna“.²⁶⁵ Přes úvahy o Hegelových pojmech čistého bytí a čistého nebytí dospívá Skalický k tomu, že když má v materialistickém myšlení hmota vždy jen určité bytí, nenaplnuje představu čistého bytí, a proto se musí jednat o kontradikci, která není Blochem vysvětlena. Skalický odkazuje na vyjádření marxistického filosofa 60. let Jiřího Cvekla a jeho *Úvod do dialektiky*: „... realita pohybu hmoty vykazuje rozpory a protiklady jako své základní vlastnosti“ a dodává, že Blochova tvrzení jsou ještě mnohem radikálnější. Celkově tuto oblast považuje za nejslabší součást Blochovy filosofie. Shrnuje, že umístění prvního hybatele dovnitř hmoty odpovídá jeho potřebě neuznat žádného mimosvětského hybatele.²⁶⁶

Další Skalického kritické úvahy se obracejí ke světovému procesu. Ze dvou jeho možných výsledků v utopické budoucnosti – VŠECHNO nebo NIC – vychází druhý z neustálého ohrožení pozitivního výsledku. Protože mimo hmotu neexistuje nic jiného, musí být toto nebezpečí latentní tendencí hmoty samotné. Bližší vysvětlení povahy zla jako skryté latence ale Skalický u Blocha nenachází.²⁶⁷

Skalického otázka proto míří na svobodu jednotlivce, zda se může nebo nemůže vzepřít dějinnému procesu, který míří jen k jednomu ze dvou konců. Takové pojetí dějin nenabízí alternativu mezi oběma vyústěními; řečeno Skalického metaforou “není nic mezi peklem a rájem”. Možnost širšího výběru je ale základní svobodou člověka a představa procesu, který skončí stejně pro všechny, má znak totalitarismu. Je to výsledek revoluční mentality, jejíž militantní optimismus je vlastní celému dějinnému procesu, směřujícími k utopii. Skalický se opírá o kritiku marxismu Leszka Kołakowského.²⁶⁸ Ten považoval skokovou změnu ke společnosti, která má být zcela bez konfliktů, za utopickou karikaturu jednoty, která může být udržována pouze mocensky. Svými názory potvrzuje výše zmíněnou dichotomii nebe a pekla, mezi kterými není alternativa. Víra revolucionářů spočívá v přechodu z království zla, všeho negativního, co musí být vykořeněno, do království totálního vykoupění. Bez Vykupitele, tedy výkupné síly z vnějšku, musí jít o sebevykoupění lidstva.

Už několikrát jsme u Blocha narazili na důsledné obcházení potřeby transcendence. V závěru Skalického křesťanské reflexe zaznívá toto téma nejsilněji. Nejprve uvažuje, proti kterému pojetí Boha se Bloch vlastně vymezuje. Jednou z možností je nepřímé vymezení Boha vůči prométheovskému ideálu lidské snahy o vytvoření spravedlivějšího světa pomocí vlastního úsilí. Stejně

²⁶⁵ Tamtéž, s. 44.

²⁶⁶ Tamtéž, s. 47-49.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 50.

²⁶⁸ Leszek Kołakowski (1927-2009) byl polsko-britský filosof a historik idejí. |Začínal jako marxista a člen komunistické strany, s komunismem se však postupně rozešel a stal se jeho výrazným kritikem, od 60. let pak významným účastníkem světónázorového dialogu.

tak je ale možné, že Bloch cíleně hledá obraz Boha, proti kterému by se mohl vymezit. Náchází ho, a hledá si proto vzory jakými byli Zeus, Moloch a Jahve, tedy ve zjevně despotických a absolutistických božstvech. Osvobození člověka z jejich područí je paradoxně v *Bohu exodu*, který už dalším Blochovým úvahám vyhoví a poslouží mnohem více. Z možných interpretací výroku אהיה אשר אהיה (ehje ašer ehje) si volí „*budu ten, který budu*“. Může to být obraz ohnivého sloupu v čele exodu nebo také vedení k cíli, ale už ne ničím neomezený vládce na trůně. Tento futurální způsob bytí Boha je pro Blocha „*Bůh, který ještě není*“. Tím se dostáváme k dokonání obratu od mimosvětské transcendence k procesu, který je stálým exodem a cestou vpřed, nyní už pouze působením materie, do zaslíbené země. Tou je samozřejmě neustálé revoluční překračování přítomného světa, s militantním optimismem, v permanentní revoluci. To je Blochovo krédo **Transcendování bez transcendence**.²⁶⁹

Podle Skalického to zní jako jasná disjunkce²⁷⁰ – buď transcendence *nebo* transcendování, buď přesah *nebo* přesahování, buď Bůh *nebo* svět, buď jedno *nebo* druhé. Křesťanství takový výběr přijmout nemůže, protože nepřistupuje ke světu přímo, ale prostřednictvím Boha, který je odpovědí na otázku po absolutním štěstí, na rozdíl od představy revoluční přeměny světa a dosažení snu o štěstí samotným člověkem. Stejně nepřímo přistupuje člověk k Bohu způsobem, který spočívá v jeho křesťanském konání pro člověka a společnost. Skalický definuje²⁷¹: „K praxi ve světě přistupuje (člověk) prostřednictvím teorie (nazírání) Boha a k teorii (nazírání) Boha přistupuje prostřednictvím praxe ve světě.“ Není tedy ani jen svět člověka ani jen Bůh.

Skalický končí svou reflexi Blochova Principu naděje úvahou o transcendenci, která není hypostazí, jež by zabírala místo říši svobody jako lidskému ideálu. Pravá transcendence je prázdné místo (nebo prázdný prostor jako obraz transcendence), o kterém Bloch připustil, že není chiméra, ale dále se mu nevěnoval. Prázdný prostor se podle Skalického nenaplní ani Bohem pojatým jako jsoucno, ani královstvím pojatým jak jsoucno, ale eschatologickým průlomem v Ježíšově slově přislíbeném a ve víře předjímaným. Nekonečným prostorem je člověk, který hledá nasycení prázdnoty a možnost má dvojí: buď se podle Blocha z prázdnoty svého prostoru sám zasytí nebo se zasytí z nekonečné Plnosti.

²⁶⁹ ACH, Bloch zvýrazňuje citací na stránce s epigrafy (před s. 17): *Entscheidend: Transzendieren ohne Transzendenz*.

²⁷⁰ SKB, s. 59.

²⁷¹ SKB, s. 60.

7.1.2 Ladislav Hejdánek

Svou úvahu o *Myšlení naděje*²⁷² začíná Ladislav Hejdánek způsobem hodným filosofa, tedy definicí předmětu, cíle a metody. Naděje mu není subjektivním doufáním v nějakém stavu duševního rozpoložení, ale prostupuje celý lidský život a jeho hodnotovou orientaci. Projevuje se v okamžicích reflexe, kdy se člověk vrací ke smyslu svých aktivit a přezkoumává svá východiska. Pokud jde o zkoumání naděje, je třeba podle Hejdánka učinit jí objektem myšlení, ale uvědomit si, že se stane zároveň subjektem, protože prostupuje i vlastní myšlení. Tyto dvě stránky myšlení o naději jsou neoddělitelné a nelze je zpracovat speciálními disciplínami psychologie nebo sociologie. Stejně jako uvažuje křesťan o své víře, musí se zabývat také reflexí své naděje. Takový způsob přemýšlení jde za hranice běžných, často povrchních, představ o naději. K tomu je zapotřebí najít potřebný filosofický aparát, který se sám musí stát předmětem zkoumání. Možným postupem je konfrontovat vlastní křesťanskou naději s filosofií, která se zabývá stejným předmětem.

Tím přechází Hejdánek k metodě, kterou je komparace s Blochovým principem naděje, a z celého rozsáhlého díla se hodlá zabývat jen otázkami, které jsou relevantní ke křesťanskému pohledu na naději. Hejdánkova interpretace Blochova myšlení zahrnuje vše podstatné a vyznačuje se značným nadhledem.

Nejprve se věnuje tak zvaným naplněným afektům, které jsou v podobě strachu a bázně negativní, jejich trvání je krátkodobé a jsou zásadně odlišné od afektu očekávání. Ten má výrazný anticipační charakter, v časovém horizontu působí dlouhodobě a implikuje budoucnost něčeho ještě nenastalého. Naděje, jako afekt očekávání, dokáže působit proti zmíněným negativním afektům bázně a strachu a je schopností, kterou má jenom člověk. Svou orientací v čase není ničím omezená a tím, že zůstává nenaplněná, patří k výrazným stránkám lidského subjektu.

To, že naděje ovlivňuje, a dokonce významně konstituuje samotný subjekt, prokazuje také Bloch úvahou, že naděje působí před samotným subjektem v předstihu a je zaměřena na stavy, které ještě nastaly. Proto Bloch rozlišuje ve světovém procesu subjektivní a objektivní obsah naděje: doufající v subjektu a nadějně v objektu, které naplňují funkci toho, co ještě nikdy nebylo a co má předpoklad se uskutečnit. Naděje má proto ústřední místo ve světovém procesu a je trvalým principem světa. Odpovídá jeho neuzavřenosti a neukončenosti a je jejich výrazem – korelátém. Při zkoumání naděje v tomto procesu zasluhuje zvláštní pozornost oblast ještě-ne bytí, tedy toho, co ještě nenastalo a má reálnou šanci se uskutečnit. Pro takovou konstelaci reálného dění na hranici s ještě

²⁷² Hejdánek, L.: *Myšlení naděje*, Křesťanská revue 7/1966, s. 157-161.

neuskutečněným používá Bloch pojmy fronta a novum. Pro filosofii má podle něj nadále význam orientovat se už jen na budoucnost dosud neuskutečněného, ale přicházejícího nového. Bloch pochopil a převzal z židovství i křesťanství myšlenku procesu směřujícího k eschatologické budoucnosti. Ukazuje na příklady křesťanské naděje a očekávání nového v exodu a mesiášských proroctvích Bible. Také Ježíš je pro něj ten, který v myšlence Božího království ukázal perspektivy nového člověka. Až potud Hejdánkova interpretace Blochových myšlenek.

Hejdánkova polemika s Blochem začíná v otázce chápání možnosti. Pro kategorii reálných možností (viz předchozí výklad) je podle Blocha charakteristická neúplnost podmínek a tím potenciální otevřenost daného stavu vzhledem k pokračování. Pokud nejsou známy všechny podmínky, nemohou být ani základem uskutečnění možnosti. Hejdánkovi není jasné, co taková (ne)úplnost podmínek znamená. Podmínky jsou v každém stavu právě takové, jaké jsou, a tedy všechny. Pokud se nějaké nevyskytnou, dojde se jen k jinému výsledku. Charakter výsledku samotného určuje, které další podmínky a jak budou uplatněny nebo ignorovány. Aktivním působením člověka mohou být některé podmínky vždy vyloučeny, jiné naopak vytvořeny; jejich úplný počet obvykle ani nemůže být známý, a naopak vždy lze nějaké přidat. Křesťanské hledisko k vývoji počítá s aktivní účastí člověka ve světě a s jeho vírou, ale současně říká, že budoucnost nezáleží jen na něm. Ale úplně stejně tak nezáleží jen na tendencích a setrvačnosti samotné skutečnosti.

Jako problematické a mylné vidí Hejdánek celé ontologické založení Blochova myšlení. Otevřenost a neukončenost světa se projevuje v momentu „ještě-ne bytí“ a reálná možnost pokračování je dána tímto stavem. Aktuální bytí nemá pro odhalení možnosti pokračování žádný význam, protože reálná možnost je v pohybu k tomu, co má proces „před sebou“. Proces ale vychází z vlastností a aktuálního stavu té samé hmoty, která v sobě nese budoucnost a o naději se tak dá říct, že se sice upíná k jinému novému, ale současně je určena už v rámci objektivní skutečnosti. Aby Bloch oslabil tuto statickou předem určenou danost, mluví o tom, že naděje hledá ve světě samotném, co světu pomáhá. Aby se „neutopil v blouznění“ říká Hejdánek, formuje východisko²⁷³ v totalitě utopického konce, který je jediným cílem světového procesu s jedinou platnou invariancí. Setrváváním založení naděje v objektu ji staví mimo člověka, tedy mimo subjekt. Takový koncept světa je ale abstrakcí bez vlivu člověka a bez jeho účasti je naděje mrtvá.

Aplikací zvolené metody srovnání dochází Hejdánek k výsledku v podobě křesťanské reflexe neúspěchu Blochova pokusu o zjištění povahy naděje. Reflexe

²⁷³ Hejdánek: Myšlení naděje, s. 160.

víry je založena na subjektu člověka ve světě a totéž platí i pro naději, která se bez tohoto subjektu nemůže uskutečnit. Neopírá se o nic, co je pouhou tendencí samotné skutečnosti, o nic, co by bylo nezávislé na člověku. Vzájemný vztah víry a naděje, které jsou obě závislé pouze na člověku formuluje Hejdánek v následujících tezích.

Víra je výrazem aktivní účasti člověka ve světě. Ten ale nemůže vykonat vše co by si přál, co není v jeho silách. Křesťanská naděje mu proto dává záruky „dobrého“ pokračování světa. Víra je ve spoléhání se na to, že lidská práce má smysl, ale naděje míří dál, za možnosti našeho usilování. Proto je naděje horizontem víry a bez ní by víra ztratila svou orientaci. A konečně, v naprostém protikladu k Blochovi, říká Hejdánek, že naděje není hybnou silou dějin v objektu, ale *odpočínutím od víry*.

7.2 Diskuze k teologii naděje (1967)

Charakter diskuse

Wolf-Dieter Marsch sdílel, spolu s Moltmannem, už v době vzniku Teologie naděje *„nespokojenost se situací protestantské teologie, která se potácela mezi umírněným fundamentalismem a postkřesťanským humanismem“*²⁷⁴ a tři roky po jejím mimořádném přijetí (šest vydání v Německu a překlad do čtyř jazyků) shromáždil výběr z mnoha reakcí teologů ve sborníku *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“*. Marsch mluví o překvapení, ale zdá se, že Moltmannova práce vyvolala tolik pozornosti právě proto, že nebyla do konce promyšlenou teorií, ale zaujala otevřeností otázek a odvážnými a „netradičními“ pokusy o odpověď. *Diskuse* obsahuje příspěvky dvanácti, převážně německých a nizozemských, teologů a o uznání českého příspěvku k proudu tehdejší teologické diskuse svědčí i účast P. Pokorného a J. Smolíka. Dalšími přispěvateli textů, převzatých z článků v různých teologických žurnálech, byli Holanďané Johan Marie de Jong, Hendrikus Berkhof, Wilhelm Andersen a H. M. Kuyter, němečtí teologové ze Spolkové republiky Německo Hans-Georg Geyer, Gerhard Sauter, H. E. Tödt a editor W.-D. Marsch. Jediným zástupcem teologie tehdejší NDR byl Christoph Hinz. Všichni jmenovaní byli zástupci protestantských denominací a jediným hlasem římskokatolické církve v diskusi byl příspěvek Heinricha Friese. Zpracování obsahu jejich příspěvků je mimo možný rámec této práce a jejich názory jsou částečně reflektovány v odpovědi Jürgena Moltmanna, která publikaci uzavírá. Podobně jako Moltmann shrnuje Marsch už v úvodním textu nejčastější připomínky a výhrady jednotlivých autorů a konstatuje, že alternativy, otázky, varování i podezření jako *„heterodoxní zvuky v pozadí malé Blochovy hudby“*²⁷⁵ autor teologie naděje jistě uvítá. Definuje čtyři

²⁷⁴ DTH, s. 7.

²⁷⁵ DTH, s. 10.

klíčové oblasti potřebného a užitečného dialogu: a) zvednout téma eschatologie v kontextu srozumitelné christologie a b) pojednat význam vzkříšení, které bylo jako téma původním Moltmannovým teologickým záměrem a nutí k přemýšlení o vztahu Boha a dějin světa, stejně jako o možnosti vzkříšení z mrtvých, c) oceňuje odvahu jít za hranice bezpečí historicky ověřitelného a analogického i předvídatelného a extrapolovatelného²⁷⁶ a konečně d) potřebu nově definovat místo církve a rozvíjet jiné koncepce²⁷⁷ než jen harmonického a privátně pojatého postoje. Marsch se domnívá, že se Moltmann s těmito tématy dokáže vyrovnat, pokud bude stylově i myšlenkově konkrétnější a nebude se snažit zavděčit všem.²⁷⁸ Kritikům doporučuje, aby se namísto snadno použitelných a nesnadno dokazatelných dogmatických a exegetických důkazů snažili spolupracovat se snahou přenést židovsko-křesťanskou zkušenost a reflexi Boha do moderního světa a historického vědomí.²⁷⁹

Odpověď J. Moltmanna

Moltmannova odpověď nemá být apologií jeho konceptu ani reakcí na výhrady jako na nedorozumění, protože budoucnost teologie podle něj spočívá právě v otevřených a nevyjasněných otázkách.²⁸⁰ Zdůrazňuje, že jeho původní práce z roku 1964 představovala pokus o integraci starozákonní a novozákonní teologie s novými filozofickými a teologickými přístupy k eschatologii, a že diskuse vedená po třech letech od jejího vydání reaguje na výrazně zvýšený zájem společnosti o budoucnost, plánování a prognózy v mnoha oblastech života, od vědy až po politiku. Zatímco někteří kritici považují teologii naděje za jednostrannou či futuristickou, Moltmann se těmito zjednodušujícím nálepkám brání. Vítá spolupráci s jinými směry a otevřený přístup k teologickému dialogu, který umožní vzájemné obohacení a poznání. V tomto kontextu se vymezuje vůči školám, které vnímají teologii jako statickou a fixní ortodoxii. Naopak synkretismus, který vnímá jako spolupráci proti „společnému nepříteli,“ považuje za legitimní způsob teologické odpovědi na problémy moderní doby. Za zásadní považuje potřebu zaměřit se na praktické důsledky křesťanské naděje. Teologie by neměla být výlučnou a izolovanou disciplínou, ale má odpovídat na aktuální problémy, jakými

²⁷⁶ DTH, s. 15.

²⁷⁷ DTH, s. 16.

²⁷⁸ DTH, s. 17.

²⁷⁹ Tamtéž

²⁸⁰ DTH, s. 201. „*Ich habe im Folgenden nicht die Absicht, die Antwort auf die Kritiken als Apologie meiner Konzeption durchzuführen und jeder Kritik Missverständnisse zu unterstellen, um sie abzuweisen. Für die Zukunft der Theologie kann man keine Gemeinschaft in der Antwort, die man selber gibt, suchen, sondern immer nur eine Gemeinschaft in den offenen, unbeantworteten Fragen.*“

jsou hrozby jaderné války nebo krize lidské důstojnosti. Tento přístup vnímá jako klíčový rozdíl oproti původní *Teologii naděje*, která kladla důraz především na výklad budoucnosti z hlediska Božího království. Kritizuje i nezáměr o budoucnost, vyplývající z vnímání doby jako dostatečně uspokojující lidské potřeby (pozn. doby tak zvaného německého hospodářského zázraku) a zaměření na budoucnost je pro něj vyjádřením odpovědnosti.

Svou eschatologickou christologii nepovažuje za alternativu k dosud známé christologické eschatologii a svou teologií naděje nechce nahradit teologií založenou na víře. Jde mu o integraci obou a snaha o vymezování alternativ je mu projevem vymezování se a výlučných nároků na pravdu.²⁸¹ Svě odpovědi shrnuje do celkem pěti kompaktních celků. Následující souhrn hlavních myšlenek používá původní Moltmannovo členění a nadpisy.

Jednostrannost a ortodoxie v teologii

Nejčastější nepochopení a výtky proti teologii naděje míří na její jednostranné zaměření na budoucnost na úkor přítomnosti a preferování naděje před vírou, používající výroky o „*redukcí na jmenovatele naděje, abstraktním futurismu, neúměrně komplikovanosti.*“²⁸² Kritika přitom přicházela jak ze strany obránců Teologie Božího slova jako obavy před přílišnou „*antropologizací*“ (Sauter, Geyer, Barth), tak od těch, kteří by rádi viděli Boží budoucnost zobrazenou ještě více ve světle budoucnosti světa (Marsch, Pannenberg). Jiné výhrady míří k narůstající dominanci výrazu zaslíbení nad slovem naděje (Sölle), k posouvání velikonoční události do Starého zákona (Geyer, Fries) a podle G. Sautera se pojetí světového procesu stalo v souladu s Blochem „*pandemoniem možností.*“²⁸³ Moltmann nevidí pro křesťanskou teologii možnost vyhnout se myšlení mimo prostor současné filosofie, bez ohledu na ducha doby. Kritizuje také nositele „*tajného poznání nalezené univerzální pravdy*“ v podobě zprostředkující eschatologie jako ortodoxie, která zahrnuje všechny možné aspekty a náhledy a „*předstírá impotentní pohyb tam, kde už je všechno hotovo*“²⁸⁴ V diskuzi o současné nebo budoucí eschatologii považuje za důležitou metodologickou otázku: „*Určuje přítomnost budoucnost v extrapolacích, nebo budoucnost určuje přítomnost v anticipaci? Jakým třetím způsobem lze smysluplně spojit přítomnou spásu ve víře a ještě-ne přítomnou spásu v naději?*“²⁸⁵

²⁸¹ DTH, s. 204.

²⁸² DTH, s. 205.

²⁸³ DTH, s. 206.

²⁸⁴ DTH, s. 207.

²⁸⁵ DTH, s. 209.

Metody v eschatologii aneb možnost návratu od teologie naděje k teologii víry

Moltmann reaguje na rady a doporučení kritiků k metodám eschatologického bádání. Christian Hinz doporučuje neopouštět v zájmu budoucnosti Boží sebezjevení, neopouštět naplněnost „dneška“ a jeho ospravedlněného života i jeho chvály. H.-G. Geyer mu připomíná vztah mezi christologií a eschatologií a doporučuje zamyšlení nad cílem obsaženým v základu naděje, kterým je eschatologická budoucnost Kristovy parusie. Pro H. Berkhofa je pak určení budoucnosti možné jen jako extrapolace přítomnosti a uvažování od budoucnosti směrem k přítomnosti nazývá apokalyptickou cestou. Správná eschatologická cesta vede (s podporou Bartha, Rahnera a dalších) ze spásné přítomnosti do budoucnosti.

Na tomto místě přichází Moltmann s upřesněním, kterým zásadně doplňuje svou Teologii naděje.²⁸⁶ Odvolává se na dvě jazykové a myšlenkové tradice, kterými lze překládat slovo budoucnost (Zukunft), a to *futurum* a *advent*. První z pojmů – *futurum* – opírá o Blochův materialismus a pojetí budoucnosti jako věčného procesu stávání se a vytváření bytí. To, co se stane, co bude, je *aktualizace prvotní potence*. Problém ambivalence možností hmoty *mater* nebo *moloch* (požírající své děti) neboli vše proti *nic*, řeší Bloch pozitivně v působení člověka cestou naděje na bytí proti nebytí.

Budoucnost může být přeložena také jako *adventus* nebo *parusie*. Smysl řeckého slova *parusie* je v příchodu a naplnění: *parusie* panovníků, *parusie* Hospodina v teofanii a proroctvích a také *parusie* Krista, která ale není návratem historického Ježíše. Z toho odvozuje Moltmann význam *parusie* jako nové anticipované budoucnosti *adventu*. Moltmann zpřesňuje pojmy: „*Futurum je extrapolováno z faktorů a procesů minulosti a přítomnosti. Extrapolace je metodou mytických proroctví a vědecké futurologie. Budoucnost jako adventus něčeho jiného a nového naproti tomu nelze extrapolovat z historie. Je anticipována.*“²⁸⁷

V praktickém životě a lidském konání jsou oba významy chápány ve vzájemné rovnováze, současně jako extrapolace *i* anticipace a jako *futurum i advent*. Při aplikaci na eschatologii a její metodu dochází Moltmann k závěru, že křesťanská eschatologie není pouhou extrapolací christologie jako pohledu víry ve spásu do budoucnosti. Koncept budoucnosti v teologii naděje se nevztahuje pouze na očekávaný příchod toho, co přirozeně plyne z přítomnosti (*futurum*), ale zahrnuje také neočekávaný zásah (*adventus*), jako příchod něčeho transcendentního a nového, co nelze odvodit z historie. Můžeme tak předpokládat, říká Moltmann, že zjevení Boha v Kristu působí z budoucnosti do dějin a pokud má být vzkříšení

²⁸⁶ DTH, s. 210.

²⁸⁷ DTH, s. 212.

Ukřižovaného nazýváno Otcovou slávou, je a) v něm obsažena anticipace příchodu království Boží slávy a svobody a b) naděje této víry může směřovat do budoucnosti.²⁸⁸

Eschatologické napětí mezi přítomností a budoucností shrnuje Moltmann až definičně přesnou formulací: „*Chápeme-li budoucnost v reálných futuristických termínech, musíme chápat přítomnost v reálných adventistických termínech ... tj. přejít od budoucnosti k adventu, od očekávané budoucnosti k přítomné budoucnosti, od naděje k víře a od teologie vzkříšení k teologii kříže, a tedy od budoucnosti vykoupení k přítomnosti smíření.*“²⁸⁹

Bůh naděje a „trinitární Bůh“

Moltmann formuluje koncept Boha jako bytí budoucnosti (adventního Boha), který přichází a neustále obnovuje své stvoření. Zaměřuje se na otázky, jak Boží existence a přítomnost ovlivňují naše chápání času, naděje a Boží trojjednosti. Začíná odpovědí na otázku, *kdo je Bůh*, a odpovídá na ni eschatologicky, že Bůh znamená království jeho zjevené slávy ve stvoření a odtud už lze odpovědět na otázku *kde je Bůh* tak, že není ani nad námi ani v nás, ale je „*Bohem před námi.*“²⁹⁰ Polemizuje s K. Barthem a dalšími a s jejich připomenutím, že Bůh představuje minulost, přítomnost a budoucnost ve svých *regnum naturae*, *regnum gratiae* a *regnum gloriae*. Taková „věčná“ přítomnost je pro Moltmanna v kontradikci se (Zj 1,8) „*Já jsem Alfa i Omega, praví Pán Bůh, ten, který jest a který byl a který přichází, Všemohoucí.*“ (pozn. zde ČEP, stejně vyznívá také „*der da kommt*“ v němčině). Boží bytí není bezčasým setrváním, ale díky projevům jeho dynamiky a dominance v čase lze nahlížet na Boha jako tvůrce času.²⁹¹ Lidské vnímání času je takové, že člověku plyne čas uvědomováním si minulosti a současným přemýšlením o budoucnosti. Podle Moltmanna tak člověk žije ve dvojím čase, v plynoucím a v budoucnosti, a přítomnost je pro něj Blochova „*temnota prožívaného okamžiku*“, na kterou lze nahlížet jako na počátek budoucnosti na pozadí minulosti.²⁹² Chápání minulosti je ale rozdílné při pohledu na budoucnost v jednom nebo druhém z obou dříve vysvětlených významů. Budoucnost viděná optikou futura uplynula a představuje něco co už se nevrátí. Budoucnost chápaná jako advent pohled na minulost mění: například evangelium naplňuje z jednoho pohledu prorocství

²⁸⁸ DTH, s. 213.

²⁸⁹ DTH, s. 213.

²⁹⁰ DTH, s. 215.

²⁹¹ Poznámka: Také podle Augustina je Bůh sice stvořitelem času, ale sám žádnou časovou charakteristiku nemá, jen věci jím stvořené.

²⁹² DTH, s. 219.

Starého zákona jako ohlášené spásy, ale budoucí eschatologická adventní událost příchodu Krista představuje nové ohlášení spásy skrze evangelium.²⁹³

Boží přítomnost (*adventus Dei*) ve světle jeho budoucího působení umožňuje vnímání Boha jako dynamické síly přinášející změnu a otevírající prostor pro naději. Jeho nové království jako eschaton zakládá zcela novou skutečnost a je v tomto smyslu *nova creatio*. Moltmann vysvětluje, že se nemůže jednat o *creatio ex nihilo*, ale spíše o nové stvoření z nebytí jako vzkříšení mrtvých. Pokouší se také o vysvětlení, jak může jeho nové eschatologické pojetí času ovlivnit pohled na Boží trojici. Připouští, že vysvětlit eschatologickou nauku o Trojici není snadné a spíše postuluje, že působení slibujícího Boha budoucnosti má v souladu s plněním jeho zaslíbení dopad do minulosti i přítomnosti a je vyjádřením Boží svrchovanosti nad všemi časy. Naplňuje tak novým způsobem vyjádření trojího regnum.

Bůh budoucnosti a ukřižovaný Kristus

Moltmann zkoumá, jak se vztah mezi Bohem budoucnosti a ukřižovaným Kristem projevuje v eschatologickém pojetí křesťanské víry. Vychází z nenaplněných snah reformační teologie propojit význam kříže a Božího království a domnívá se, že jde o zásadní problém současné křesťanské víry. Z eschatologie vycházející otázka pro něj zní: Jaký univerzální význam má kříž *přicházejícího* Krista?²⁹⁴ Ježíš za svého života předjímal blížící se království pro chudé, nemocné a vyloučené. Ve vzkříšení z mrtvých anticipoval Bůh v osobě Krista své království a v eschatologickém významu se Kristus stal „*tím, který přijde*“. V okamžiku vzkříšení se Bůh pozvednutím Krista ze smrti do života ztotožnil s Kristem v tom smyslu, že se ten stal jeho přítomností. Bůh mu předal pro určitý účel a čas vládu nad světem, až do konce dějin, a Kristus potom vrátí vládu do jeho rukou (1Ko 15,24). Jedná se o určitý druh subordinace mezi Božími osobami, jiný než v christologických sporech počátků církve, protože v tomto případě je to subordinace eschatologická, která má dvoustupňovou strukturu:²⁹⁵ Kristova vláda je zprostředkováním Boží vlády v „bezbožném“ světě a přímá Boží vláda je vnitřní tendencí a eschatologickou budoucností zprostředkující vlády Ježíše Krista. Pohled lze také doplnit o představu, že Kristova přítomnost znamená začátek (zprostředkované) Boží vlády v dějinách. Nový život Božího království v podmínkách odcizení je tak přítomen již v Kristu: Kristus je nejen předchůdcem a prostředníkem ale i účastníkem království. „Jaký je potom mezi Bohem a Kristem eschatologický rozdíl?“, ptá se Moltmann a říká, že smysluplný pohled spočívá ve ztotožnění Boha s Ježíšem jako Otce se Synem.

²⁹³ DTH, s. 219.

²⁹⁴ DTH, s. 224.

²⁹⁵ DTH, s. 226.

Kříž je viditelnou a imanentní stránkou zmrtvýchvstalého Krista, protože vzhledem k dějinám je substitucí oběti.²⁹⁶ Při pohledu na Boží budoucnost ji vzkříšený Kristus anticipuje, je její inaugurací, zatímco vzhledem k dějinám tohoto světa má zástupnou úlohu oběti. Cesta zástupného utrpení je způsob, jakým Bůh sděluje svou budoucnost, která překoná bídu světa i nevyhnutelnost smrti.

Tvůrčí eschatologie: naděje a akce

Posláním křesťanské víry není vykládat dějiny, ale změnit svět nastolením svobody a poslušnosti.²⁹⁷ Historické myšlení křesťanů se proto nemá omezovat jen na vysvětlování událostí, ale jeho úkolem je stavět se do pozice kritického nesouhlasu s celou podobou dějin. Tento Moltmannův výklad je označován jako aplikovaná eschatologie a je považován za způsob, jak prostřednictvím praxe dokázat Boha (G. Sauter) nebo je přílišným zdůrazňováním protestantského působení ve světě (E. Tödt). Moltmann připouští, že nejasnost mezi Boží svrchovaností v dějinách a sociální aktivitou křesťanů je nevyřešeným teologickým problémem, který se promítá do námitek o absenci konkrétní etiky naděje nebo podezření, že je budoucnost „podmíněna“ dobrými skutky křesťanů (Geyer).²⁹⁸

Moltmannův výklad křesťanské praxe, vycházející z eschatologie, je založen na předpokladu iniciativy víry nasměřované ke změně, která je sama anticipována očekáváním obnovy světa Bohem v ukřižovaném Kristu. Pojem praxe rozvíjí v třech směrech: misijní zvěstování, všeobecná formace křesťanského společenství a chápání tělesné poslušnosti ve světském dění.²⁹⁹ První úkol spočívá v hlásání evangelia, které předjímá (anticipuje) budoucnost Boží důstojnosti přinášející spravedlnost spravedlivým. Moltmann se odvolává na Pavlovo učení, že všichni věřící jsou novým stvořením v Kristu a představiteli nového světa, a proto je jejich misijním úkolem zde ve světě konat v duchu (působením Ducha) konečného očekávání. Posláním jediného a společného apoštolátu celé církve je vstoupit do eschatologického horizontu obnovy světa skrze Krista.³⁰⁰ Na to navazuje druhý úkol shromáždění křesťanského lidu žít v celé jeho různosti jako podoba „nového Božího lidu“, s překonáním rozdílů a v Božím míru s nepřáteli. Úkol křesťanů spočívá v rozvracení hranic, které budoucnosti lidstva jako společenství stojí v cestě. Třetím aktem naděje je křesťanská poslušnost v každodenních věcech tohoto světa, kterou Moltmann chápe jako „produktivní“ poslušnost v sociálních dějinách, míněnou jako existenci namířenou k budoucnosti v pozemských

²⁹⁶ DTH, s. 227.

²⁹⁷ DTH, s. 230.

²⁹⁸ DTH, s. 231.

²⁹⁹ DTH, s. 232.

³⁰⁰ DTH, s. 233.

podmínkách odcizení. Nesmí ale jít o spoluvytváření zdání, že je dosažení svobody, lidskosti a bratrství na dosah už v dnešní represivní společnosti. Proti takovému statu quo musí křesťané naopak bez tolerance vystupovat a spolu s protestujícími se stát „dětmi protestu“.³⁰¹ Zejména tato slova vynesla Moltmannovi pro jejich revolučnost častou a odsuzující kritiku. V už naznačené dialektice Boha a světa z hlediska přispění k eschatologické budoucnosti připojuje Moltmann svou pneumatologickou představu³⁰² o Duchu přicházejícím *shora* jako úsvit nového stvoření (protestantského idealistického Ducha ze Slova) a *zdola* v protestu a naději utlačovaných (pozn. což odpovídá materialistickému chápání vyplývajícímu z živosti hmoty). S touto tézí se v následujícím textu vyrovnává Skalický.

7.3 Skalického kritika teologie naděje

„Karel Skalický je nevšední autor“ říká Otto Mádr v úvodním stručném medailónku o autorovi vybraných statí.³⁰³ Je nadšený jeho břitkou racionalitou, vytržebným slohem a filosofickým a teologickým nadáním. Svá hodnocení teologie naděje zpřístupnil Skalický odborné i kulturní veřejnosti v 70. letech jako autor i jako vydavatel exilového teologického časopisu *Studie* ve dvou rozsáhlejších textech. V úvodu prvního z nich³⁰⁴ porovnává dvě teologie, které vyšly z tehdejšího kulturního kontextu a z dialogu s ateismem: první, která v kontaktu s anglosaským pozitivismem vyústila v teologii smrti Boha, a druhou, která jako výsledek dialogu s marxismem přinesla teologii naděje. Zatímco teologie smrti Boha jako „sekulární teologie“, měla za cíl odstranit tradiční koncepty náboženství a hlásat evangelium „bez Boha“, druhý směr se nesnažil Boha popřít, ale předefinovat ho způsobem, který by byl přijatelný pro moderního člověka s marxistickým světonázorem. Teologie naděje přinesla nový obraz Boha, který má moc naplnit naděje člověka na lepší budoucnost. Naskýtá se ale otázka, „do jaké míry je možné chápat Boha jako budoucnost člověka?“³⁰⁵ Hledání odpovědi je Skalického interpretací a recenzí knihy katolického teologa Battisty Mondina,³⁰⁶ který ve svém hodnocení vychází rovněž z marxistické filosofie Ernsta Blocha jako z dobové „služky“, na níž je teologie naděje postavena. Mnohé z Mondiniho úvah odpovídají myšlenkám v jiných kapitolách této práce, a proto se zaměříme na jeho závěrečné zhodnocení.³⁰⁷

³⁰¹ DTH, s. 235.

³⁰² DTH, s. 237.

³⁰³ Skalický, K.: Moltmannova teologie naděje pod lupou. In: Za nadějí a smysl, Praha 1996

³⁰⁴ Skalický, Karel, 1970. *Marxismus, nová ancilla theologiae aneb teologie naděje* in: *Studie* 22 (Křesťanská akademie v Římě II/1970)

³⁰⁵ Skalický, Karel, 1970. *Marxismus, nová ancilla theologiae*, s. 206.

³⁰⁶ Mondin, B.: *I teologi della speranza*, Borla Piemonte 1974

³⁰⁷ Skalický, Karel, 1970. *Marxismus, nová ancilla theologiae*, s. 217. Zajímavé je, že později Skalický

Na základě historických zkušeností s rozumovým zdůvodněním teologie, která obvykle vždy vycházela z nějaké všeobecně uznávané filosofie, považuje Mondin za klad, že i teologie naděje využívá soudobou filosofii s perspektivou orientovanou do budoucnosti. O celku této teologie lze podle něj mluvit převážně v dobrém, ale je nutné vznést i výhrady.³⁰⁸ Za prvé je to přehnaný důraz na eschatologii, protože království Boží je něčím budoucím, ale zároveň je také blízko. Podobně by neměl být zveličován budoucnostní rozměr člověka na úkor jeho minulosti, protože člověk není jen naděje ale i paměť. Nelze také dávat naději přednost před vírou, protože víra obsahuje naději, ale naděje nezahrnuje víru. Mondin upozorňuje na to, že výklad křesťanského zjevení prostřednictvím marxistické filosofie v sobě skrývá nebezpečí redukce křesťanství na charitativní filantropickou ideologii. Ani pojetí budoucnosti, ve kterém člověk překračuje vlastním úsilím sám sebe rozhodně není adventem, ve kterém Bůh přichází k člověku. Protože křesťanská naděje je nejen nadějí tohoto světa, ale současně také „jde za něj, bere ho sebou a přetváří ho“³⁰⁹

Zcela vážnou výhradou je nesouhlas se snahami změnit „tradiční“ chápání Boha jako svébytného bytí. Může vyplývat ze snahy o přiblížení Boží transcendence lidem řečí historie namísto obtížné metafyziky. Umístění Boha do budoucnosti ale vyřešením jeho transcendence není už proto, že lidské kategorie nazírání času nelze na Boha vztáhnout.

V druhém ze svých příspěvků k tématu teologie naděje³¹⁰ se Skalický věnuje vlastní kritické reflexi tezí Teologie naděje. Byl jediným z českých teologů, který se jí tak zevrubně zabýval, a jeho postavení je proto jedinečné. Jako vzdělaný katolický teolog, byl otevřený k diskusi a byl i představitelem myšlení vzešlého z 2.vatikánského koncilu. K textům Blocha a Moltmanna přistupoval, jak je zřejmé z mnoha odkazů a citací, velice důkladně, což zvláště vyniká s ohledem na rozsah, bohatost jazyka a myšlenkový obsah Blochova Principu naděje. Hloubkou své reflexe zdaleka předčil ostatní pokusy o totéž v českém myšlenkovém prostoru. A za třetí, byl exilový teolog, který nemusel volit opatrná nebo zastřená vyjádření o marxistickém ideologickém základu i jeho reálné realizaci.

Proto také hned v úvodu zvažuje, jestli role ancilla theologiae nemohla být marxismem vnucena teologii naděje jako škodolibý záměr. Nakonec ale považuje za pravděpodobnější ochotu ke vzájemnému dialogu za působení příhodného dějinného okamžiku. Na příkladech ukazuje, že teologie může být

s Mondiniho jiným, „příliš“ optimistickým soudem v *Observatore Romano* v roce 1970, nesouhlasí.

³⁰⁸ Tamtéž, s. 217.

³⁰⁹ Tamtéž, s. 218.

³¹⁰ Skalický, K.: *Moltmannova teologie naděje pod lupou*. In: *Za nadějí a smysl*, Praha 1996. S. 98-142.

syntézou určité dobové filosofie a evangelia, protože filosofie je pro ni potřebným hermeneutickým nástrojem.³¹¹ Tak tomu bylo i s teologií naděje, která i když je reprezentována širším myšlenkovým i autorským záběrem, byla ve své první formě představena Moltmannem. Skalický při představování jeho teologie zdůrazňuje, že není genitivní teologií o naději, ale teologií chápající naději jako své světlo a princip. Augustinovo a Anselmovo chápání víry hledající pochopení (*fides quaerens intellectum*), a tedy teologie založená na víře a vycházející z víry, je v případě teologie naděje nahlížena novým paradigmatem. Víra je nyní založena také na naději jako *spes quaerens intellectum* a podobně *credo ut intelligam* se má změnit na *spero ut intelligam*. Odtud už není daleko k převzetí myšlenky poznané naděje *docta spes*,³¹² Blochem chápané jako cílevědomý a angažovaný postoj k proměně světa.

Skalický vidí výrazné varování ve výročí Moltmannových následovnků o křesťanských sektách jako agentech revoluce, které jako malý omyl na začátku mohou mít velké následky.³¹³ Druhé varování je před možným vnucováním vůle služebné filosofie teologii tím způsobem, že přebírání jejich pojmů a kategorií může mít za následek zkreslení evangelia.³¹⁴

Metodicky přistoupil Skalický k reflexi teologie naděje tak, že Moltmannovy myšlenky shrnul do několika tezí, které pak jednotlivě podrobil kritice. Zdroji, ze kterých vycházel byla jak *Teologie naděje (Theologie der Hoffnung)*, (TDH), tak i Moltmannovy odpovědi v rámci teologické diskuse, vydané knižně jako *Diskussion über die Theologie der Hoffnung* (DTH).

Při interpretaci Skalického kritiky budeme následovat jeho postup.

První Moltmannovu tezi³¹⁵ (ve Skalického interpretaci) o zcela jiném konci, než jakým je začátek, lze přijmout bez výhrad. *Eschaton* jako naplnění očekávání není stále stejným koncem opakujícího se dějinného cyklu, není extrapolací ani počátku ani jeho dalšího rozvíjení a představuje stav něčeho, co jako *novum ultimum* dosud neexistovalo. Na rozdíl od Blocha ale pro Moltmanna nespočívá původ tohoto ultima pouze ve skrytých možnostech hmoty.

Druhou tezi³¹⁶ formuluje Skalický jako Moltmannovo rozlišování mezi hebrejským a řeckým myšlením, projeveným v charakteru náboženství: jde buď o náboženství založené na zjevení (epifanické) nebo náboženství vycházející ze

³¹¹ SKM, s. 100.

³¹² SKM, s. 101.

³¹³ SKM, s. 102.

³¹⁴ SKM, s. 103.

³¹⁵ SKM, s. 104.

³¹⁶ SKM, s. 105.

zaslíbení. První z nich je, z pohledu lidského vnímání času, sestupováním Boha z jeho „nadčasí“ do našeho času jako zjevení, zatímco Bůh zaslíbení se zjevuje plněním svých zaslíbení časově „před námi“. Skalický kritizuje Moltmannovo pojetí vzájemné výlučnosti obou myšlenkových konceptů a s odkazem na biblická bádání a na argumentaci Hinzeho a Friese říká, že mají komplementární povahu. Argumentuje tím, že sebezjevení Boha je nezbytné vyjadřovat i nadále v personálních kategoriích, protože je samotným základem projevované naděje. Také vypjatá polemika mezi vírou exodu a epifanií by byla znevážením života v přítomnosti. V pozdější Diskusi reviduje svůj názor také Moltmann: „*Es geht nicht um die Alternativen, sondern um Integrationen*“³¹⁷

Skalický se s tím ale nespokojuje a jde dále, vycházejíc přitom z formulace **třetí teze**.³¹⁸ Jejím základem je i v tomto případě Moltmannem postulovaná neshodnost obou druhů myšlení: na jedné straně mluví o vyjádření pravdy jak shodnosti rozumu a věci, jako produktu řeckého myšlení, a na druhé straně o neshodnosti rozumu a věci, vycházející ze slova zaslíbení. Řecký logos považuje pravdu (a stejně Boha) za věčnou a neměnnou. Lidské poznávání pravdy je proto kontemplativní a pasivní. Slovo zaslíbení se nevztahuje k věcem, které jsou, ale k těm, co ještě nejsou, a proto není pravdou o tom, co je. Z rozporu mezi stavy věcí vzniká naděje, že v eschatologické budoucnosti dojde k souladu mezi zaslíbením a povahou věci. To je také zjevným základem Blochovy ontologie, kterou Moltmann přebírá. Skalický vychází ve své kritice z pojmenování řecké mentality jako vizuální, zatímco hebrejské myšlení je podle něj auditivní – postavené na slyšeném. Navíc lze řeckému logos nebo hebrejskému výrazu pro pravdu *emet* přiřadit širokou škálu významů a účelový výběr některého z nich může podpořit zamýšlené tvrzení. Tak v případě logos může jít jak o rozum a mysl, tak o božské slovo, nebo může být ztotožněn i s ctností a také se zákonem kosmu (stoa). Je to rozumový a vizuální základ poznávání věcí.³¹⁹ Židovské náboženství je založené na slyšeném slově, příkladem toho jsou výroky „*Jahve mluvil s Mojžíšem, slyšte Hospodinovo slovo, neposlouchali slovo Hospodinovo*“. Nejen hebrejské slovo pro pravdu má více významů,³²⁰ také podstatné jméno *dabar* nevyjadřuje jen vyslovené nebo slyšené slovo, ale i vyjádření podstaty samotné pojmenované věci, nebo Boží vůli a také Hospodinovo slovo, které tvoří. Z bohatství a naznačené shody významů, říká Skalický, pak už vůbec nevyplývá nepodobnost pojetí pravdy

³¹⁷ DTH, s. 204.

³¹⁸ SKM, s. 106.

³¹⁹ SKM, s. 108.

³²⁰ Poznámka: Do češtiny předkládáme *emet* také jako víra a věrnost. V hebrejském myšlení jsou všechna tři slova synonyma!

u Řeků a u Židů. Jde také zřejmě o problém novodobého uvažování, který si lidé ve starověku pravděpodobně vůbec neuvědomovali. Překonání diskutovaného nesouhlasu podle Skalického vyřešila teologie už dříve tím, že pojem jsoucno může obsahovat jak věci už jsoucí, tak i věci možné (možné jsoucno). S přijetím Božího stále tvořeného jsoucna je v něm obsaženo obojí, jak jsoucí, tak dosud nejsoucí.³²¹

Skalický poznamenává, že při hypotetickém popření Boží hypostaze by existence věcí (jsoucna) záležela pouze na lidech buď jako jsoucno už „*učiněné ens factum*“ nebo „*k učinění ens faciendum*“. Tomu odpovídají i dva způsoby lidského jednání. Ti, kteří preferují konzervativní zachování už učiněného jsou ve sporu s těmi, kteří usilují o změnu směrem k možnému. To je ale odvěká záležitost rozdílného usilování.

Nepřímé zjevování Boha skrze jeho věrnost shrnuje Skalický ve **čtvrtém tematickém celku** a považuje ho nejen za jádro Moltmannovy teologie naděje, ale také za nejvíc propojené s filosofií nejen Blochovou, ale i Marxovou a Hegelovou. Pokračuje tak v rozvíjení a kritice (druhé) teze o Bohu Starého zákona, který není věčně přítomný, ale „*překračujíc práh věčnosti*“ vstupuje shora do horizontální linie lidských dějin.³²² V průsečících těchto linií se odehrávají dějinná naplnění příslibů, z nichž nejvýznamnějším je Kristovo zmrtvýchvstání jako zaslíbení dokonání světa se všeobecným vzkříšením z mrtvých. Toto druhé stvoření v sobě obsahuje dosažení shodnosti mezi člověkem a světem, ale „neblochovsky“ i s Bohem. To připadá Skalickému nejvíce podezřelé z hlediska možného působení filosofie na teologii, které má sloužit. Snaží se to zjistit přes marxistické (hegelovské) pojetí subjektu dějin, které se odehrávají ve třech fázích: vzniku (proton), odcizení a eschatonu. V poslední fázi dojde působením dialekticko-revoluční transformace světa k negaci odcizení a k dosažení ideálu dosud nepoznaného člověka. Ten splyne s pojmem Boha, který ale není skutečný, dosud neexistuje a je Bohem až v budoucnosti. V Teologii naděje k tomu ještě nenalezneme jasné Moltmannovo vysvětlení, až v jeho odpovědi na kritiku v *Diskusi*. Pomáhá si rozlišením dvou futurálních kategorií: jednou z nich je způsob bytí přicházejícího Boha, pro který je mu oporou text Zj 1,8³²³ a v něm přítomný, ne budoucí, tvar slovesa přicházet. Pro takový způsob bytí Boha použije Moltmann výraz *adventus*. Snaží se tím odlišit od budoucnosti typu *futura*, která pochází jen ze skrytých možností hmoty a zavádí vedle ní adventní budoucnost Boha proto, aby nedošlo ke splnutí s Blochovou

³²¹ SKM, s. 111.

³²² Tamtéž, s. 111.

³²³ „Já jsem Alfa i Omega, praví Pán Bůh, ten, který jest a který byl a který přichází, všemohoucí.“

filosofií. Tím Moltmann říká, že Bůh není záležitostí futura, ale z druhé strany přicházejícího Boha adventu.

Přesto se snaží i o propojení účinku dynamiky hmoty, která přináší futurum, s působením Ducha, který „*zpředu táhne přítomnost, vytvářeje tak budoucnost jako adventus*“.³²⁴ Skalický to dedukuje z Moltmannovy věty, že současnost nemůže mít futurum, když její budoucností není adventus.³²⁵ Důsledkem je pak i otázka po vztahu mezi lidskou činností tvořící budoucnost (futurum) a činností Boha adventu. Odpověď lze shrnout tak, že vlastní dynamizující silou budoucnosti je Duch svatý přicházející „*zpředu*“, který má schopnost dosažení reálně nemožného a současně řídí i současné lidské pozemské aktivity, tedy působí z obou stran. Ani s tímto vysvětlením se Skalický neztotožňuje a z toho, že vlastně všechno závisí na Bohu adventu, a s odvoláním na výše uvedenou Moltmannovu větu dochází k výsledku, že přítomnost nemá futurum ale jen adventus. A potvrzením je mu Moltmannovo vyjádření o Bohu, který obsahuje futurum v adventu, že „*tento Bůh ještě nepřišel ve světě k svému právu a ke své totožnosti, a je tedy ještě spolu se světem ještě na cestě*“.³²⁶ Zatímco je pak odpověď na otázku po subjektu dějin snadná pro marxismus, tedy že jím je člověk ve světě, zdá se, že ze snahy po odlišnosti vyznívají nakonec Moltmannovy teze jako ideologický konstrukt. Nepřesvědčivá náhrada mimočasového (řeckého) Boha jeho eschatologickým pojetím, se způsobem bytí jako budoucnosti, stojí, podle Skalického, více na marxistických základech.³²⁷

Zneklidňující je pro Skalického také Moltmannova christologie. Domnívá se, že podle ní je důsledkem zmrtvýchvstání úplně nový Kristus, stvořený z ničeho (nova creatio ex nihilo) a jeho anticipací může být zničení celého vesmíru, aby potom mohlo dojít ke vzkříšení v novém bytí. Na Hinzeho kritiku později Moltmann své ex nihilo bere zpět a zmrtvýchvstání všech je podle něj anakefalaiosis všech věcí z nebytí.³²⁸ Skalického ale rozdíl významů mezi ničím a už nejsoucím příliš neuspokojil.

A právě v tomto místě začíná být jeho kritika nejostřejší. Zaměřuje se na podstatu Moltmannem prezentované naděje, která je pro něj zaměřena ne proti hříchu člověka, ale proti světu jako „*zlé skutečnosti*“, jako odpor proti každému

³²⁴ SKM, s. 114.

³²⁵ DTH, s. 213.

³²⁶ Skalický cituje z Moltmann, J.: *Christentum als Religion der Freiheit*, Wien 1969, s. 152.

³²⁷ SKM, s. 218.

³²⁸ DTH, s. 221. Překlad: Eschaton je nova creatio, ale ne ex nihilo, nýbrž – přesněji – nové stvoření z nebytí, a tedy vzkříšení mrtvých a ανακεφαλαιωσις všech věcí, které upadly do pomíjivosti. Viz také Ventura, V.: *Pojetí církve u nejstarších církevních otců*. Getsemany 059–únor 1996: Jeho (Irenaeus z Lyonu) pojetí církve je úzce spjata s naukou o anakefalaiosis (recapitulatio). Základ má tato nauka u Pavla (Ef 1, 3-23). Kristus svým dílem obnovuje všechno, vesmír, člověka, dějiny.

přítomnému stavu, jako zdroj stálého neklidu. Taková naděje v sobě obsahuje myšlení manichejismu nebo židovskou apokalyptiku, která se zříká světa. Skalický upozorňuje na Moltmannovu kritiku křesťanských heretiků, kteří neznají lásku a „*zemi entuziasticky opouštějí nebo ji revolučně zničí.*“³²⁹ Moltmann se zde na jedné straně vymezuje vůči jejich adorování Blochem a podle Skalického jsou přitom stejné tendence paradoxně obsaženy v samotné podstatě Moltmannovy teologie naděje.

V kritice **páté teze** se projevuje výrazný nesouhlas katolického teologa v otázkách christologie a eklesiologie. Skalický se stále ještě plně nevyrovnal s Moltmannovou interpretací vztahu palestinského a řeckého náboženství, tentokrát v otázce Kristova zmrtvýchvstání. Jeho původní význam jako události zaslíbení byl v Moltmannově podání překryt událostí vykoupení a povýšením Oslaveného. Tím se měl původní charakter zaslíbení orientovaný na budoucnost přeměnit na metafyziku neměnné věčnosti. Vytratil se jeho eschatologický důraz a byl zaměněn chápáním života vezdejšího a mimosvětého. Skalický nevidí pro tato tvrzení žádnou oporu v Písmu, vždyť se učedníci museli naopak vyrovnávat s věcmi, které odporovaly jejich zkušenosti, a hledali jejich vysvětlení ve dvou nesouvisejících židovských představách: o vzkříšení těl na konci času a ztotožnění Ježíše s Mesiášem. Svědectví proroků o synu člověka a trpícím služebníkovi mohla být vztahována ke vzkříšenému Ježíši. Povýšení a intronizace Krista tak vyplývaly spíše z těchto židovských zdrojů, než že by byly důsledkem helénského vlivu.

Skalický chápe předmět víry jako neviditelného ve viditelném³³⁰ a odtud pramení víra ve viditelného Ježíše i neviditelného syna Božího. Od smrti na kříži a vzkříšení získává prostřednictvím Duch svatého své mystické, ale i viditelné tělo v podobě církve. Stejným způsobem se viditelné a neviditelné projevuje ve Slově a ve svátostech. Nevyjasněný vztah teologie naděje mezi futurem a adventem a mezi prací křesťanů v časnosti a činností Boží vyplývá podle Skalického z toho, že v ní nemá svátostnost žádné místo. Vazba mezi znamením a nadpřirozeným se v církvi uskutečňuje ve svátostech, v kázání Slova a v aktivní účasti na přípravě těla Kristova k plnosti jeho druhého stvoření. Povolání církve tedy není k tomu, aby eschaton přibližovala svým přičiněním, ale aby ve svátostech a následováním vyjadřovala to, co už bylo Kristem uskutečněno. Nemá tedy mít neklidné srdce ke změnám v podání Moltmannově, ale spíš trpělivost, která je vede ke spáse duše.³³¹

³²⁹ TDH, s. 330.

³³⁰ SKM, s. 124.

³³¹ SKM, s. 126.

Šestá teze³³², se kterou Skalický polemizuje, je jím formulována takto: „*Kristovo zmrtvýchvstání je dějinné ne proto, že se událo v dějinném světě, ale svět je dějinný proto, že se v něm událo Kristovo zmrtvýchvstání.*“³³³ Jako anticipace a zaslíbení eschatologického naplnění dává světu dějiny a eschatologický horizont. Podle kritiků je argumentace Moltmannovy protestantské teologie vedena v duchu „sola“ náboženského totalitarismu a je podporována tvrzeními v různých historických i teologických rovinách, a to ne právě přehledným způsobem. Rozhodně nemůže posloužit jako hermeneutika historické vědy. To, co měla být reakce na uzavřenost dějin v podání některých historiků, ve které nemá událost zmrtvýchvstání přisouzeno zásadní místo, se obrátilo v opačný extrém, který je ale nesnadné beze zbytku obhájit.

Už naznačenou polemiku o úloze církve rozvíjí v **sedmé tezi** o poslání křesťanů ve společnosti a Moltmannově komunitě exodu. Je rozčleněna do tří částí v souladu s Moltmannovým výkladem vývoje postavení a role církve (také v kapitole Společenství exodu) a můžeme si zde dovolit jen stručné připomenutí. Křesťanské náboženství jako *cultus publicus* z Konstantinova pověření trvalo bezmála jeden a půl tisíciletí. Moderní společnost, zaměřená především na uspokojování hmotných potřeb, byla postupně stále více ekonomicky a sociálně stratifikovaná a jejím důsledkem byly zároveň kolektivizace i atomizace člověka. Náboženství bylo jako *cultus privatus* vytlačeno do soukromé sféry a novozákonní důraz na soulad církve a společnosti se vytratil. Církev se ocitla v okrajovém postavení a plní role, které jí byly společností implikovány: Připomínáním transcendentního určení člověka ve společnosti a humanismem má být protiváhou zvěcnělým vztahům (průmyslové) společnosti. Má také tvořit malá (!) společenství, kde mohou lidé tuto potřebu nacházet a realizovat. Jejich připodobnění k Noemovým archám má ozřejmit jejich funkci a poslání. Stejně jako ostatní instituce v moderní společnosti má na sebe převzít rozhodovací a ochranné funkce, konkrétně zabezpečit člověka v otázkách víry a zajišťovat mu komfort v podmínkách existenciální nejistoty. Uvedené vztahy mezi církví a společností pojmenoval výstižně Mondin³³⁴ jako a) individualistický (církev se stará o spásu člověka jako jedince), b) komunitární (působení církve v obci, ne ve společnosti) a c) institucionalistický (instituce církve udržuje status quo společnosti). Moltmann pojmenovává církev v těchto souvislostech jako kult subjektivity, sounáležitosti a instituce.³³⁵

³³² SKM, s. 127.

³³³ Tamtéž

³³⁴ Skalický, K.: *Marxismus, nová ancilla theologiae*, s. 211.

³³⁵ TDH, s. 298.

Takové postavení a vnucené úlohy má křesťanství v moderní průmyslové společnosti rozhodně odmítnout a musí je považovat za „nové babylonské zajetí“ a nastoupit cestu exodu.³³⁶ Úkolem církve nemá být moderování a stabilizování společenských poměrů, ale spíše odpor a neustálý neklid. Jako církev Boží se má zasazovat za to, aby svět směřoval k tomu, co mu bylo přislíbeno – k Božímu království. Má činit vše pro otevírání se této budoucnosti rozkolísáváním společenských poměrů, nespokojováním se se zdánlivým pokrokem při dosahování práv a důstojnosti člověka a spíše než duchovní rezignací nebo útekem útočit na svět.³³⁷

K veřejné úloze křesťanského náboženství v Římě Skalický poznamenává, že Moltmann vůbec nepostřehl (a dokonce tvrdí opak), že nedošlo k pouhé výměně státního náboženství, ale k rozdělení moci na světskou a duchovní. V odmítnutí vnucené role církve a jejího pojetí víry jako soukromé důvěry v odpuštění hříchů kritizuje Moltmann určité pojetí protestantské víry, která postupně ztrácela sociální opodstatněnost a stávala se „ideologií romantické subjektivity.“ Odmítání „útěšné“ funkce víry bylo jednoznačným postojem Dietricha Bonhöffera.³³⁸ Katolický teolog Skalický k tomu dodává, že k odmítnutí Lutherova pojetí víry jako trvalé reflexe nebo trvalé jistoty dospěl už Tridentýský koncil a později Pius X. (v prohlášení k modernismu) ve smyslu, že víra k nám přichází *vždy* prostřednictvím ostatních lidí. Moltmann je s tím v souladu jen do té míry, že útěšnou funkci odmítá úplně. Trvalá reflexe víry, doprovázená rozhovory o víře, se stala základem života ve sborech a institut církve se omezil na prostor setkávání individuálních subjektivit. Taková církev pak nemůže působit vně na společenské struktury. K jednoznačnému odmítnutí takové role Moltmannem Skalický poznamenává, že radikalismus není na místě, protože církev musí plnit i tuto svou funkci, ale nesmí se na ni omezovat.³³⁹ Podobně jednostranné se mu jeví odmítnutí instituce církve jako garanta přebírajícího zodpovědnost a zajišťujícího bezproblémovosti ve víře i společenských vztazích. Moltmann takové dobrovolné vzdání se společenské funkce³⁴⁰ považuje za formu nicotnosti a smrti.³⁴¹ Skalický se v tomto místě použít do ostré kritiky protestantismu, který je za tento stav odpovědný. Zastávání duchovní autonomie a mravní zodpovědnosti jednotlivce, jako základu protestantského postoje, se postupně ze strany teologických autorit změnilo na neustálý tlak na

³³⁶ TDH, s. 280.

³³⁷ TDH, s. 305. Der Beruf der Christenheit an der Gesellschaft

³³⁸ SKM, s. 132.

³³⁹ SKM, s. 134.

³⁴⁰ „Gesellschaftliche Stilllegung“, TDH s. 298.

³⁴¹ „Eine neue Gestalt des Nichtigen und des Todes.“, TDH s. 305.

intelektuální poznávání a rozhodování jednotlivce. Důraz na racionální složku víry a potlačování její emocionální složky působí nutně negativně na duševní zdraví, a proto je poskytování kritérií, jistot a absolutních hodnot, a tedy určitá institucionální „zajištěnost“ bezproblémovosti žádoucí, uzavírá Skalický.³⁴²

Aby mohlo křesťanství odmítnout všechny funkce, které přispívají k pro něj nežádoucí stabilizaci moderní industriální společnosti, vyzývá Moltmann ke kritické reflexi. Příčinu existujícího stavu nevidí v záměrech jednotlivců ani v dějinném působení konkrétních teologických idejí, ale v něčem, co není snadno uchopitelné, ale může být pojmenované jak samozřejmost.³⁴³ Má tím zřejmě na mysli samozřejmost společenských postojů, které jako samozřejmé převzala církev, protože říká: „*teprve když se vědomě a kriticky proti sobě postaví samozřejmost církve a společenská samozřejmost, může být problém této symbiózy vyřešen*“.³⁴⁴ A Skalický mu hned předkládá otázky: jaká je pravá funkce a poslání církve ve společnosti a jaká má tedy být křesťanská praxe? Odpověď, že křesťané vyhlíží jiný stav společnosti, zajišťující pravý věčný život, pravou důstojnost a spravedlivost Božího království a že současnou společnost musí vyvádět z jejích tendencí k zafixování poměrů, hodnotí Skalický jako vágní. Tuto neurčitost se Moltmann pokusil odstranit upřesněním společenské funkce křesťanství³⁴⁵ v hlásání evangelia Božího království chudým, shromažďování „nového Božího lidu“ v očekávání eschatonu, a třetím činem naděje je „*tvůrčí účast, tvořivé podřízení se společenským dějinám*“.³⁴⁶ Toto podřízení se a poslušnost je ale třeba vždy hodnotit v perspektivě nového lidství, které má přijít, a proto by „*křesťané už neměli svou politickou a sociální bezstarostnost přispívat utlačovatelské společnosti k jejímu zdání svobody, humanismu a bratrství*“³⁴⁷ a svou netolerantností by se měli stát „*děťmi protestu*“.

Tendenci člověka hledat zlo v okolním světě mimo něj samotného, mimo jeho vůli a rozhodování, považuje Skalický za manichejské zpředmětnění zla. Vyslovuje se proti sklonu absolutizace vztahu mezi zlou přítomností (světu ve znamení kříže) a budoucím (vzkříšeným) věkem. Pojetí dvou světů a zničení jednoho světa kvůli druhému (zničení teze kvůli antitezi) je pro něj znakem právě křesťanských

³⁴² SKM, s. 136.

³⁴³ TDH, s. 298.

³⁴⁴ TDH, s. 299.

³⁴⁵ DTH, s. 232-234.

³⁴⁶ „*Schöpferische Nachfolge, der produktive Gehorsam in der Gesellschaftsgeschichte*“, DTH s. 234.

³⁴⁷ „*Die Christen sollten durch ihre politische und soziale Harmlosigkeit einer repressiven Gesellschaft nicht länger den Schein von Freiheit, Menschlichkeit und Brüderlichkeit beilegen*“, DTH, s. 235.

herezí.³⁴⁸ Lze tedy jen dodat, že Skalického teze o filosofii, která může vnucovat svou perspektivu teologii na ní postavené, nemusí být neoprávněná.

Po vyslovení výhrad, z nichž většinu považuje za závažné, hodnotí Skalický i přínos teologie naděje. Na prvním místě je její zásluhou postavení eschatologie do pozice rovnoprávné teologické disciplíny a také to, že se postavila za objektivní realitu Kristova zmrtvýchvstání a zasloužila se o odstranění dualismu mezi historickým Ježíšem a zvěstovaným Kristem. Reflexí naděje přispěla Moltmannova teologie k úvahám o úloze křesťanů ve světě. Současně ale Skalický nepřijímá Moltmannovo vyrovnání se s „převzetím náboženství jako dědictví“, i když to dělá nepřímo přes názor B. Mondina.³⁴⁹ Podle něj nelze konfrontovat marxismus na úrovni filosofické, protože ten není filosofii v křesťanském smyslu, Konfrontace je ale možná na úrovni teologické, protože marxismus je „skutečná nauka o spáse“³⁵⁰ a o toto srovnání se Moltmann také pokusil.

7.4 Další reakce českých teologů

7.4.1 Zdeněk Trtík

Teologii naděje jako důsledné, pozitivní a aktuální zužitkování eschatologie v novozákonní víře a zvěsti hodnotil Zdeněk Trtík v Theologické revue³⁵¹ v roce 1968. Vyzdvihl její sociální zaměření s odvoláním na „mobilizující, revolucionizující a kritický vliv eschatologie na aktuální žitou přítomnost“.³⁵² Po této všeobecné reflexi ale následovala zevrubná kritika, převážně z pozic biblického personalismu. Trtík Moltmannovi poněkud povšechně vytýká přehlížení „odborně poznaných fakt“ a nechotu korigovat jeho teologickou koncepci a připouští nanejvýš jeho ochotu uzavírat formální kompromisy.³⁵³ Konkrétně se pak soustřeďuje na tradiční aspekty biblického svědectví – pojetí zjevení, způsob Božího bytí a vzájemnost vztahů víry, naděje a lásky.

Prvním závěrem Z. Trtíka je, že „Otázka osobní Boží přítomnosti ve zjevení je kritickým bodem Moltmannovy teologie“.³⁵⁴ Reaguje na Moltmanna, podle kterého jsou teologická i antropologická povaha sebezjevení výrazem Barthovy a Bultmannovy „transcendentální“ eschatologie a v jejich (také v Kantově) pojetí tak

³⁴⁸ SKM, s. 139.

³⁴⁹ SKM, s. 140.

³⁵⁰ Tamtéž

³⁵¹ Trtík, Z.: Kritický bod v teologii naděje. Theologická revue (1), 1968, s. 45-53.

³⁵² TDH, s. 11. Moltmann ale těmito slovy ve skutečnosti poukazuje na působení entuziastických sekt a revolucionizujících skupin, které dává v tomto smyslu křesťanské angažovanosti za příklad

³⁵³ Trtík, Z.: Kritický bod, s. 45.

³⁵⁴ Tamtéž, s. 45.

není Boží zjevení ničím jiným, než buď příchodem věčného k člověku nebo člověka k sobě samému.³⁵⁵ Z toho Moltmann vyvozuje závěr o transcendentní subjektivitě Boha nebo člověka. Pro Trtíka to potom neznamená nic jiného, v protikladu k jeho personalistickému uvažování, že zjevení spočívá jen v předmětném zaslíbení budoucích věcí a přítomnost Boha je neosobní, působící pouhým prostřednictvím zaslíbení. S tím Trtík samozřejmě souhlasit nemůže, protože podle něj v revelačních činech a zaslubujících slovech proroků a apoštolů promlouvá osobně Bůh sám. Důraz na osobní obecenství Boha s věřícími dokládá odkazem na E. Brunnera a jeho *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (1965). Hluboký názorový rozdíl nejlépe dokladují citace zmíněného Brunnerova vyjádření³⁵⁶ a Moltmannův výklad zaslíbení.³⁵⁷ A Trtík uzavírá: „*Přítomnost jako jediný čas osobního obecenství není podle Moltmannova pojetí zjevení prostorem Božího bytí*“³⁵⁸

*Kategorie bytí Boha, dedukuje Trtík z Moltmanna, je pouze časová a omezená na budoucnost (Bloch: Gott mit Futurum als Seinsbeschaffenheit),*³⁵⁹ a z toho uzavírá: Při obvyklém biblickém pojetí toku času je budoucnost, a potom také Bůh, pouhou možností. To není v souladu s Božími dějinnými činy a zejména s existencí Ježíše Krista, a proto **druhým závěrem** Zdeňka Trtíka je, že takto projevená ontická realita živého Boha, se způsobem bytí daným prezentem, nemůže být v souladu s určením jeho způsobu bytí jako futura.

Pokud Bůh není pouhou potencialitou, orientuje křesťanskou existenci do budoucnosti a zakládá naději.³⁶⁰ Trtík podrobuje kritice Moltmannovu hegemonii (primát) naděje nad vírou. Poukazuje i na Moltmannův selektivní výběr odkazů z Bible na „Boha naděje“ (Ř 15,13) a nadměrný statistický výskyt pojmu naděje v jeho textech. Zejména ale, při vyloučení osobního obecenství člověka s Bohem, rezultují pojmy víra, naděje a láska v Moltmannově koncepci v předmětném vztahu Já-Ty. To je samozřejmě s biblickým personalismem v zásadním nesouladu.

Výraznou část svého textu věnuje Trtík úvahám o biblickém chápání času a o jeho vztahu k obecné zkušenosti s chronologickým tokem času. Odvolává se na myšlenky E. Brunnera, že „*zkušenost vznikání, růstu a pomíjení věcí a bytostí*

³⁵⁵ TDH, s. 39.

³⁵⁶ Brunner, E., citace německého textu v Trtíkově článku, překlad exm: „Křesťanská naděje je však zároveň univerzální i osobní, protože není založena na vůli či podstatě Já, ale na vůli toho Ty, který k sobě volá člověka jako jednotlivce i lidstvo jako celek a osvobozuje je tak od egoistické touhy i od abstraktnosti pouhé ideje.“

³⁵⁷ TDH, s. 108, překlad exm: „Bůh, přítomný ve svých zaslíbeních, je pro lidskou mysl objektem v tom smyslu, že je protikladný lidskému duchu, dokud není vytvořena a rozpoznána skutečnost, která zcela odpovídá jeho zaslíbením a může být nazvána „velmi dobrou“.

³⁵⁸ Trtík, Z.: Kritický bod, s. 48.

³⁵⁹ TDH, s. 12.

³⁶⁰ Trtík, Z.: Kritický bod, s. 48.

v čase není totožná se zkušeností o směru plynutí času³⁶¹ a chronologické pojetí časového proudu je iluzí předmětného myšlení. Boží čas je trvalá, nerozdělená, nepotlačena a nerozpadávající se přítomnost. To je Trtíkův **třetí závěr** je, že Bůh je od věčnosti přítomný a pokud Moltmann prohlašuje za čas Božího bytí jen budoucí část iluzorního časového proudu, činí tím také z Boha pouhou iluzí.³⁶²

7.4.2 Petr Pokorný

Příspěvek Petra Pokorného *Teologie budoucnosti*³⁶³ v *Marschově Diskusi o teologii naděje* je obsahově i textově shodný s jeho článkem³⁶⁴ v *Křesťanské revue* z roku 1966. Připomíná, s odvoláním na Alberta Schweitzera, historii, která nedokázala odlišit eschatologické zaměření k budoucnosti od neuskutečněního apokalyptického konce dějin. Proto také mohl profesor Žilka ještě v roce 1938 na české teologické půdě označit snahu o aplikaci jakékoliv časové kategorie na eschatologii za mylnou.³⁶⁵ Eschatologický odkaz české reformace zmiňuje P. Pokorný v souvislosti s J. L. Hromádkou a jeho myšlenkou, že vztah k budoucnosti je měřítkem dějinného rozhodování. Pokorný vzpomíná také na ústřední téma evanželské konference (1954) „*Kristus – naděje světa*“. Moltmannovu teologii naděje považoval Petr Pokorný spíše za výzvu k další práci než za systematické dílo a své poznámky proto chápal jako příspěvek na cestě ke konkrétnějším koncepcím.

Ve **vztahu víry a budoucnosti** nevychází, podle Pokorného názoru, naděje z očekávaných událostí a je takovým protikladem dějin a lidské smrtelnosti, že její přijetí je možné jen skrze víru ve vzkříšení. Očekávání Božího království nemá být trpným přijetím něčeho, co není závislé na naší činnosti, ale něčím, co se promítá z budoucnosti do naší přítomnosti jako zdroj činnorodé naděje.

Víra není jen niternou záležitostí, ale **projevuje s v dějinách**. Jsou to zlomové dějinné události exodu, proroctví, vzniku církve nebo reformace, kdy víra, podle Pokorného, odpovídá na „*volání budoucnosti*“³⁶⁶ a volá po aktivitě. Myšlení na budoucnost tedy není mystickým tajemstvím, ale otevřeností vůči budoucnosti i tajemstvím naděje v Kristovu budoucnost.

Ve vztahu **církve a budoucnosti** má jít o blízkost společenství ve smyslu prvotní církve, která nehledala smysl v sobě nebo prosazení sama sebe. Historické

³⁶¹ Tamtéž, s. 50.

³⁶² Trtík, Z.: Kritický bod, s. 52-53.

³⁶³ DTH s. 162.

³⁶⁴ Pokorný, P.: *Teologie budoucnosti*, *Křesťanská revue* 8/1966, s. 162-164.

³⁶⁵ Ročenka Husovy československé bohoslovecké evangelické fakulty, 1938. František Žilka: *Jádro novozákonní eschatologie* (přednáška děkana).

³⁶⁶ DTH, s. 163.

církve musí být schopny podávat pravdivá svědectví, i kdyby tím měly svědčit proti sobě. Taková svědectví potvrdí, že křesťané žijí ze své naděje už dnes.

Vztah **budoucnosti a přítomnosti** vede k úvahám, které mohou podle Pokorného jít za hranice Moltmannových úvah, aniž by byly polemikou s ním. „*Naděje víry, i když je nadějí na něco nového, je spojena s přítomností tak, že ospravedlňuje pravdu a soudí vinu, ale neopouští konkrétní svět*“³⁶⁷ Bůh je stále věrný dílu svého stvoření, a proto se neomezuje jen na soud nad světem, ale jeho zájmem je budoucnost světa i člověka v univerzální skutečnosti díla dějinného Ježíše. Cesta člověka k nadějně budoucnosti vede zdánlivou oklikou přes dějiny a objevování souvislostí, které jsou ovlivňovány Kristovým působením a jsou střetáváním dobra a zla.

V souvislosti s tradicí odpovědného jednání a myšlení zmiňuje Pokorný motiv „*zbytku Izraele*“, který stojí za bližší vysvětlení. Tento motiv *š'erit Jisra'el* se objevuje v několika prorockých knihách a představuje koncept, že po katastrofách, soudech nebo trestech Božích zůstane vždy věrný zbytek lidu Izraele (*Iz 10,20-22 – pozůstatek Izraele. Jr 23,3 – zbytek rozptýleného stáda*), který přežije a bude hrát klíčovou roli v budoucím naplnění Božích záměrů. Úlohou věrných a oddaných je věrnost zaslíbení daných patriarchům a účast na Božím plánu obnovy.

Popírání mýtů, jako nedějinných archetypů,³⁶⁸ některými teology může vést k překrytí významu který mají mýty pro víru. Cyklický charakter mytického myšlení byl v křesťanství převzat a redukován na výzvy k opakované sebekritice a k odmítání zažitých biologických, sociálních a myšlenkových struktur. Teologie by proto měla do budoucna zahrnovat uvedené existenciální aspekty lidského života (např. rodinu, životní cyklus, psychické dynamiky) a zasadit je do kontextu naděje a změny. Měla by být strukturovaná, univerzální a schopná zahrnout i dočasné koncepty, nikoli pouze dogmatické pravdy. To jí umožní plnit prorockou roli a přinášet příslib nového věku.

7.4.3 Josef Smolík

Josef Smolík viděl Moltmannův přínos teologii ve světle smyslu pro naději, odvahu a otevřenost v dialogu se světem 20. století. Jeho práci vnímal vstřícně jako koncept, který stojí za rozvíjení, byť kritickým způsobem. Jednou z jeho námitek bylo nedostatečné zohlednění Ježíšovy historicity, namísto které staví Moltmann na první místo misijní koncept. „*Neměla by jeho eschatologická perspektiva přispět také k otevření „budoucnosti historického Ježíše“?*“ ptá se Smolík. „*To by zdůraznilo realitu následnictví, napodobování, kterému se Moltmann, jak se zdá,*

³⁶⁷ DTH, s. 164.

³⁶⁸ DTH, s. 166.

vyhýbá.“³⁶⁹ Moltmann podle něj jednostranně akcentuje skutečnost vzkříšení a její „historizaci“ nevyvažuje spásně historickým významem kříže. Smolík se vyjadřuje také k Moltmannově eklesiologii, která se odklání od církve jako instituce a namísto toho zavádí pojem křesťanství. Považuje to za příliš abstraktní pozici, obává se zkreslení perspektivy křesťanského života a domnívá se, že správným východiskem je právě institucionální povaha církve. Nelze na ni nahlížet stejně jako na ostatní instituce průmyslové společnosti, zřejmě to ale mohlo být důsledkem toho, že církev dostatečně nezahrnula do svých metafyzických úvah člověka a jeho existenciální situaci v rámci dějinných změn.³⁷⁰

Ke svému hodnocení „nedostatečné eschatologizace spásy dějinného aspektu kříže“ se Smolík odkazuje také ve svých pozdějších pracích.³⁷¹ Podle něj otázku Moltmann nevyřešil ani ve svém díle *Der gekreuzigte Gott (1972)*, kde stále vychází z toho, že Ukřižovaného známe jen prizmatem víry ve Vzkříšeného.

Eschatologický rozměr Božího království v Kristu je pro Moltmanna spojen s anticipací nového stvoření, které má sociálně kreativní povahu, na rozdíl od sociálně kritické, kterou refleктоval například Metz a která byla také podstatou mesiášského očekávání Židů. Ani v knize *Kirche in der Kraft des Geistes (1975)* neodpověděl Moltmann podle J. Smolíka na otázku, jak uvést Kristovu spravedlnost, spočívající v kříži, do vztahu s dějinnými událostmi. „*Tak se budoucnost, která začala v Kristu, ztrácí v mlhovině sekularizovaného světa, bez výrazného vztahu k dějinné skutečnosti ... aniž by se (Moltmann) dostal pod a přes rámeček západní civilizace.*“³⁷² Ve skriptu evangelické fakulty *Kristus a jeho lid*,³⁷³ vydaném knižně, ale *odpoutání se od mocenských nároků západní společnosti* považuje naopak za příspěvek Moltmannovy teologie k ekumenickým kontaktům s třetím světem.³⁷⁴ Vrací se znovu ke kritice institucionální církve a její náhradu nadřazeným pojmem křesťanství považuje nadále za nepřesnou.³⁷⁵ Představuje Moltmannovo pojetí církve v dějinách jako „Dějiny Ducha svatého“: a) v jeho přítomnosti ve Slově a svátostech a b) v moci v úřadě a pověření sboru, tedy ve společenské podobě církve. Základními znaky církve jsou podle Moltmanna jednota ve svobodě, katolicita v participaci, svatost v chudobě a apoštolát v utrpení.³⁷⁶ Smolík přibližuje Moltmannovu představu sborového života odkazem na jeho pozdější (1977)

³⁶⁹ DTH, s. 195.

³⁷⁰ Tamtéž, s. 196.

³⁷¹ Smolík, J.: *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha 1993, s. 98.

³⁷² Tamtéž, s. 100.

³⁷³ Smolík, J.: *Kristus a jeho lid*. Příručka praktické eklesiologie. Praha 1997.

³⁷⁴ Tamtéž, s. 213.

³⁷⁵ Tamtéž, s. 214.

³⁷⁶ Smolík odkazuje na Moltmann, J.: *Die Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975 München 1975, s. 269.

práci *Neuer Lebensstil*.³⁷⁷ Dává v ní návrhy obnovy sborového života, ve kterém mu nejvíce vadí klerikální podoba sborů. Cestu vidí ve večeři Páně, při níž budou účastníci navzájem přijímat, kdy nebude mluvit jen farář a proces zvěstování evangelia se promění ze slyšení na mluvení.³⁷⁸

8 ZÁVĚR

Cílem studie bylo prozkoumat pojetí naděje v dílech Ernsta Blocha a Jürgena Moltmanna, a ukázat, jak naděje, jako klíčový eschatologický princip, integrovali do vlastních filozofických a teologických systémů. Záměrem práce bylo představit v komparaci myšlení obou autorů jejich sdílená východiska i zásadní světonázorové rozdíly a přehled doplnit o stanoviska dalších účastníků tehdejší diskuse. Svým obsahem a zpracováním sledovala práce hlavní cíl, vyjádřený podtitulem, a to poskytnout dostatečný vhled do dobových myšlenek a kontextu tématu. Jejím dalším záměrem bylo prokázat tezi, že naděje jako myšlenkový koncept naplňuje znaky univerzálního a dynamického principu, který dovoluje rozdílnou filosofickou a teologickou interpretaci. Tuto tezi zkoumala v kontextech ontologického základu, eschatologického obsahu i sociálních a politických důsledků a v této souvislosti si všímala univerzální schopnosti principu naděje inspirovat diskurz materialistického a křesťanského světonázoru.

Po druhé světové válce bylo lidstvo konfrontováno s otázkami viny a potřebou obnovy hodnot a naděje se projevila jako univerzální odpověď se schopností ukazovat cestu z krize. Prosazovaly se myšlenky na spravedlivější sociální uspořádání společnosti a svou odpověď hledalo také křesťanství. Teologie reagovala na sekularizaci a humanistické výzvy reinterpretací křesťanské eschatologie. Zdálo se také, že oba velmi rozdílné názory na smysl a poslání lidských dějin mohou nalézt společnou cestu.

Jednou z nich se jevil být myšlenkový koncept založený na ontologickém základu dynamiky světa směřujícího k dosažení nové existence společnosti, naplněné humanitou a spravedlností. Materialistický filosof Bloch přišel s myšlenkou klíčové síly reality obsažené v dialektice hmoty a v její schopnosti prostřednictvím anticipace budoucnosti a uskutečněním příležitostí v přítomnosti dosáhnout reálné utopie. Překvapivým přizpůsobením tohoto ontologického základu vybudoval svou teologii naděje, založenou na Božím zaslíbení a uskutečnění dějinné události vzkříšení Ježíše Krista, německý protestantský teolog Jürgen Moltmann. Společným obecným principem obou byla naděje na konečné pozitivní vyústění dějin, i když se v hledání kořenů této naděje i jejího

³⁷⁷ Moltmann, J.: *Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*, München 1977.

³⁷⁸ *Neuer Lebensstil*, s. 171.

smyslu zásadně odlišovali. Pro Blocha byla naděje imanentní hybnou silou reality, která se realizuje skrze lidskou aktivitu a utopické aspirace, zatímco pro Moltmanna byla vyjádřena ve víře v Boží zaslíbení a očekávanou eschatologickou budoucnost jeho vlády. Bloch odmítal myšlenku Boží hypostaze a transcendenci nahrazoval postupným transcendováním, zatímco pro křesťanskou eschatologii bylo působení Boha základním předpokladem. V obou případech prokázala naděje jako princip svou komplexnost a systémovost ve schopnosti obsáhnout materialistické i křesťanské dimenze.

Shodnost i rozdíly eschatologického účinku naděje jsou dostatečně detailně popsány na příslušných místech práce. Společným rysem obou přístupů je, že naděje nepředstavuje jen lidská přání a abstraktní ideál budoucnosti, ale hluboce zakotvený princip transformace přítomnosti ve světle eschatologického cíle. Práce věnuje větší pozornost křesťanské naději, jejímu zdroji, působení a funkcím, zatímco předpokládá určité povědomí o představách eschatonu marxistické filosofie. Popisuje ale Blochovo rozšíření jejích tezí ve smyslu nejen sociálního ale i humanistického osvobození člověka.

Bloch i Moltmann ukazují, že naděje na eschatologickou budoucnost v sobě obsahuje latentní transformační potenciál pro společnost. Materialistická sociální utopie inspiruje k revoluční snaze o emancipaci a spravedlnost, zatímco Moltmannova teologie naděje motivuje ke kritickému nesouhlasu církve se stavem společnosti a k aktivnímu zapojení do uskutečňování sociálních změn. Naděje tak funguje jako nástroj kritické reflexe a společenské inovace.

V otázce náboženství je zřejmý ostrý kontrast mezi oběma koncepty, i když řeší zdánlivě podobné otázky mesianismu a představy o budoucnosti, která dominuje nad smrtí. Bloch přebírá šifry naděje obsažené v náboženství do materialistické filozofie a jejich reinterpretací se je snaží zahrnout do své filosofie jako kulturní dědictví. Moltmann nesouhlasí s převzetím myšlenek křesťanské naděje pod jeden obecný princip a podrobným zkoumáním odhaluje limit Blochova myšlení, který vede pouze k „naději v naději samotnou“ a riskuje, že proces naděje zůstane nedokončený. Spolu s Blochem nevyřešenou otázkou eschatologického vítězství nad smrtí vyniká zásadní rozdíl obou konceptů.

Kritické reflexe myšlenek Blocha a Moltmanna obsažené v dobové diskusi potvrzují přes názorové rozdíly inovativnost i otevřenost obou hledisek. Škála východisek a názorů je samozřejmě mnohem širší, a tak shrnutí na tomto místě je značným zjednodušením. Kritici Blocha poukazují na redukci náboženské transcendence na imanentní utopii, zatímco u Moltmanna se diskurz zaměřuje zejména na jeho pojetí bytí „Boha budoucnosti“.

Zkoumání ukázalo, že naděje naplňuje znaky myšlenkového principu v několika ohledech. Její obecnost a univerzálnost spočívají ve schopnosti překračovat rozdíly mezi náboženstvím, filozofií a ideologiemi, čímž mohou být základem pro dialog. Systémovost a komplexnost principu naděje se projevuje ve schopnosti propojit filozofické, teologické, historické a společenské aspekty do uceleného poznávacího rámce. Historický význam působení naděje je patrný zejména v tom, že dokáže pozitivně reagovat na kritické momenty lidských dějin, jakými jsou války, sociální krize, ale i výzva sekularizace pro křesťanství. Schopnost kritické reflexe naděje umožňuje zkoumat a přetvářet stávající struktury, zatímco její inovativnost a otevřenost jsou příležitostí k vytváření nových vizí a alternativ. Zasazení do širšího diskurzu pak dokládá, že naděje není jen nástrojem teologické nebo filozofické analýzy, ale může se stát dynamickým faktorem uskutečňování společenských změn. V souhrnu se tedy naděje ukázala jako univerzální princip, schopný reagovat na historické výzvy, nabízet kritickou reflexi současnosti a otevírat inovativní perspektivy pro budoucnost.

Množství zjištěných poznatků a souvislostí klade vždy před autora výzvu udržet rozumný rozsah a konzistenci a nepřekračovat zamýšlený obsah díla. Na druhou stranu je nesnadné se s myšlenkou sdílení některých poznatků rozloučit. Tak i téma naděje jako eschatologického principu, zpracované v této práci, otevírá několik perspektiv, které mohou být dále rozvíjeny. Jejich zkoumání by možná přispělo k hlubšímu pochopení naděje v jejích filozofických, teologických i sociálních dimenzích. Jednou z možností by bylo zahrnutí dalších myslitelů s tématem spojených. Je jím například Gabriel Marcel, který se zabýval nadějí v existencialistickém a personálním kontextu nebo u nás méně zmiňovaný Eugen Rosenstock-Huussy a jeho historicko-sociální přístup. Kritickým vymezením proti principu naděje se vyznačoval Hans Jonas a nahrazoval ho svým principem odpovědnosti za technologické a ekologické působení společnosti. Větší prostor by samozřejmě měli dostat Wolfhart Pannenberg a Johan Baptist Metz, v této práci jen částečně zmínění. Dále zkoumána a kriticky porovnávána s jinými teologií by mohla být Moltmannova mesiášská christologie a nelze zapomenout ani na vývoj Moltmannova teologického myšlení během jeho dlouhého tvůrčího života. Významným obdobím nejen Moltmannova života je marxisticko-křesťanský dialog v Československu na konci 60. let a vzájemné myšlenková výměna při kontaktech s Milanem Machovcem a Vítězslavem Gardavským. Mnohem komplexnější témata, bez ambice na jejich přesnější formulování, nabízí naděje jako východisko mezináboženské a interkulturní komunikace nebo praktické naplnění aktivit křesťanského „společenství exodu“ v kontextu soudobých globálních i bytostně lidských výzev.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

PRIMÁRNÍ PRAMENY

- BLOCH, Ernst, 1968. *Atheismus im Christentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Ernst Bloch Gesamtausgabe Band 14.
- BLOCH, Ernst. Rebel (pohled marxisty). In: *Kuschel, Karl-Josef. Theologie 20.století: antologie*. 2007. Praha: Vyšehrad, s. 220–230.
- BLOCH, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung, Band 1-3*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959
- BLOCH, Ernst, 2022. *Filosofie naděje: Výbor z díla*. Přel. Martin POKORNÝ. Praha: Filosofia, 2023. ISBN 978-80-7007-734-4.
- BLOCH, Ernst: *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg, 1966
- HEJDÁNEK, Ladislav. *Myšlení naděje*. Křesťanská revue. Praha: YMCA, 1966 (7), s. 157-161. ISSN 0023-4613
- MARSDEN, John, 1989. *Bloch's Messianic Marxism. New Blackfriars*. Vol.70 (No.823), 32–44.
- MARSCH, Wolf-Dieter, 1967. *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- MOLTMANN, Jürgen, 1976. *Im Gespräch mit Ernst Bloch: eine theologische Wegbegleitung*. München: C. Kaiser. Kaiser Traktate, 18. ISBN 978-3-459-01048-6.
- MOLTMANN, Jürgen, 2006. *Weiter Raum: eine Lebensgeschichte*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. ISBN 978-3-579-05233-5.
- MOLTMANN, Jürgen, 1964. *Theologie der Hoffnung*. 2. München: Chr. Kaiser Verlag.
- MOLTMANN, Jürgen, 1974. *Das Experiment Hoffnung: Einführungen*. München: Chr. Kaiser Verlag. ISBN 978-3-459-00898-8.
- MOLTMANN, Jürgen, 1989. *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*. München: Chr. Kaiser Verlag. ISBN 3-459-01794-5
- MOLTMANN, Jürgen, „*Neue Grenzen der Christenheit in der industriellen Gessellschaft*“. Zeitschrift Neue Wege: Beiträge zu Religion ud Sozialismus, Band (Jahr): 59 (1965), Heft 11, S. 307-315
- MOLTMANN, Jürgen, 1968. *Resurrection as Hope*. The Harvard Theological Review, Vol. 61, No. 2, pp. 129-147
- MOLTMANN, Jürgen. VISCHER, Lukas und Ökumenischer Rat der Kirchen, ed., 1975. *Manifeste der Hoffnung: Zeugnisse, Dokumente, Modelle aus sechs Kontinenten*. München: Chr. Kaiser. Kaiser-Traktate, 16. ISBN 978-3-459-01000-4.
- PANNENBERG, W.: *The God of Hope*. CrossCurrents, Summer, Wiley 1968, Vol. 18, No. 3, pp. 284-295. <https://www.jstor.org/stable/24457268>

- PANNENBERG, W.: *Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology*. The Harvard Theological Review, Apr. 1984, Vol. 77, No. 2 pp. 119-139. Cambridge University Press. <https://www.jstor.org/stable/1509382>
- SKALICKÝ, Karel, 1995. *Blochova filosofie naděje*. Praha: Ježek. ISBN 978-80-901625-8-7.
- SKALICKÝ, Karel, 1996. *Za nadějí a smysl*. Praha: Zvon – České katolické nakladatelství. ISBN 978-80-7113-150-2.
- SKALICKÝ, Karel, 2001. *Po cestách angažované teologie: teologie křesťanské praxe*. Vyd. 1. Rychnov nad Kněžnou: Ježek. Studie Teologické fakulty Jihočeské univerzity, sv. 16. ISBN 978-80-85996-29-6.
- SKALICKÝ, Karel, 1970. *Marxismus, nová ancilla theologiae aneb teologie naděje* in: Studie 22 (Křesťanská akademie v Římě II/1970)
- SMOLÍK, Josef, 1993. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. 2., opravené vyd. Praha: ISE. Edice Oikúmené. ISBN 978-80-85241-43-3.
- SMOLÍK, Josef, 1997. *Křesťanstvo a jeho lid: praktická eklesiologie: skriptum Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-80-86005-59-1.
- TRTÍK, Zdeněk, 1968. *Kritický bod v teologii naděje*, Theologická revue 1 (1), (Náboženská revue 39), s. 45-53
- ZIMMERMANN, Rainer Ernst, ed., 2017. *Ernst Bloch: das Prinzip Hoffnung*. Berlin ; Boston: De Gruyter. Klassiker Auslegen, Band 56. ISBN 978-3-11-037092-8.

SEKUNDÁRNÍ PRAMENY

- BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: Listy z vězení*. Překlad Josef Bohumil Souček, Jan Šimsa, Miloš. Černý. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1991, 287 stran. ISBN 80-7021-081-8
- BULTMANN, Rudolf Karl, 1994. *Dějiny a eschatologie*. 1. Přel. Břetislav HORYNA. Praha: ISE, edice OIKÚMENÉ. ISBN 978-80-85241-66-2.
- CULLMANN, Oscar, 1976. *Christologie Nového zákona*. Praha: Kalich.
- Das Prinzip Hoffnung: Die Hoffnung als lebenserhaltender Trieb*. Zusammenfassung aus [getabstract.com](https://www.getabstract.com). <https://www.getabstract.com/de/zusammenfassung/das-prinzip-hoffnung/4049>
- FITSCHEN, Klaus, ed., 2011. *Die Politisierung des Protestantismus: Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B, Darstellungen, Bd. 52. ISBN 978-3-525-57451-5.
- FRIES, Heinrich, [b.r.]. *Die Hoffnung als Prinzip der Theologie*. Münchener Theologische Zeitschrift. 1966, 265–267.
- GIBELLINI, Rosino, 2011. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 978-80-7195-177-3.

- GILLMAN, Neil, 2007. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad. ISBN 978-80-7021-871-6.
- MACLEOD, Donald.: *The Christology of Jürgen Moltmann*. Themelios. An International Journal for Students of Theological and Religious Studies. 1999, Volume 24. Issue 2. Pages 35-47
- MARWICK, Arthur, 2005. *The Cultural Revolution of the Long Sixties: Voices of Reaction, Protest, and Permeation*. The International History Review. **Vol.27**(No.4), 780–806.
- METZ, Johann Baptist, 1994. *Úvahy o politické teologii*. Přel. Břetislav HORYNA a Lenka KARFÍKOVÁ. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-80-85241-69-3.
- MOLTMANN, Jürgen, 1989. *Der Weg Jesu Christi*. Chr. Kaiser Verlag. ISBN 3-459-01794-5.
- MOLTMANN, Jürgen, 1975. *Gott kommt und der Mensch wird frei: Reden und Thesen*. München: Kaiser. Kaiser-Traktate, 17. ISBN 978-3-459-01018-9.
- MOLTMANN, Jürgen, 1977. *Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*. 1. Aufl. München: Kaiser. ISBN 978-3-459-01105-6.
- MOLTMANN, Jürgen, 1981. *Ohne Macht mächtig: Predigten*. München: Kaiser. ISBN 978-3-459-01405-7.
- MOLTMANN, Jürgen, 1983. *Mensch: christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*. 2. Aufl., (9.-14. Tsd.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 338. ISBN 978-3-579-03756-1.
- MOLTMANN, JÜRGEN, 1968. *Perspektiven der Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- MOLTMANN, Jürgen, 1999. *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*. 1. Přel. Zdeňka Růžičková. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 978-80-85959-25-3.
- MOLTMANN, Jürgen, 2023. *Ukřižovaný Bůh: Kristův kříž jako základ a kritika křesťanské teologie*. Vydání první. Přel. Petr GALLUS. Praha: Biblion. ISBN 978-80-88642-008.
- MOLTMANN, Jürgen, 1988. *Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*. Freiburg: Herder. Quaestiones disputatae, 114. ISBN 978-3-451-02114-5.
- MOLTMANN, Jürgen, 1966. *Naděje proti smrti*. Křesťanská revue. **33**(6), 134–137. z:
- MOLTMANN, Jürgen, 1966. *Realismus naděje*. Náboženská revue ČČS. **37**(1), 83–89.
- MOLTMANN, Jürgen, 1970. *Bůh smiřuje a osvobozuje*. Křesťanská revue. **37**(7), 149–152.
- MOLTMANN, Jürgen, 2009. *Theologie der Hoffnung damals und heute*. Bogoslovska smotra, 79 (2009) 2, S.207-233. Dostupné <https://hrcak.srce.hr/file/59966>
- NOVOTNÝ, Vojtěch, 2011. *Úvod k eschatologii*. 2011. KTF UK, Praha.
- POKORNÝ, Petr, 1966. *Theologie budoucnosti*. Křesťanská revue 8 (1966), s. 162-164
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav, 2009. *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 978-80-7195-369-2.
- RAHNER, Karl, 1968. *Zur Theologie der Hoffnung*. Internationale Dialog Zeitschrift. 1(1),

57–78.

SKALICKÝ, Karel, 1968. *Radost a naděje*. Roma: Křesťanská akademie.

URS VON BALTHASAR, Hans, 1981. *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*.
Münchener Theologische Zeitschrift. Jg.32 (Heft 2), 81–102.

VON RAD, Gerhard. *Theologie des Alten Testaments II*. Berlin 1964

WELKER, Michael, 2009. *Theologische Profile: Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann*. Frankfurt a. M: Hansisches Druck – und Verl. -Haus. edition chrismon.
ISBN 978-3-938704-99-8.