

Universita Karlova v Praze

Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filosofie

Diplomová práce

Myšlenková cesta evangelického teologa a religionisty

Prof. ThDr. Jana Hellera

Autor DP: Marie Jermanová

Vedoucí DP: Prof. ThDr. et ThDr. Otakar. A. Funda

2008

Prohlášení:

Prohlašuji, že diplomovou práci s názvem: „Myšlenková cesta evangelického teologa a religionisty Prof. ThDr. Jana Hellera“ jsem vypracovala samostatně a použila jen pramenů, které cituji a uvádím v příloženém seznamu použité literatury.

V Praze dne 27. 11. 2008



Abstrakt:

Práce představuje myšlenkový svět Prof. ThDr. Jana Hellera (1925 – 2008), který se rozprostírá mezi *teologií*, především starozákonní, a *religionistikou*. Tuto religionisticko-teologickou „mezipozici“ hodnotí jako velice užitečnou. Práce se také zabývá Hellerovým přístupem ke světu a k člověku, tedy *náboženskou filosofií*, která je v Hellerově případě formována biblickou zvěstí a rezonuje s filosofií *Martina Bubera*. Zkoumá též vlivy Hellerových přímých učitelů – teologů *Slavomila C. Danky* a *Karla Bartha* na jeho dílo.

Z oblasti religionistiky práce představuje *responzivní hypotézu* – teorii vzniku náboženství, kterou Heller předkládá jako svůj vlastní přínos religionistice. Dále se dotýká rozlišení pojmu *náboženství* a *náboženská*, teorie a teologie *etického zlomu*, Hellerova přístupu k neteistickým, *karmánovým systémům* a zkoumá *možnosti mezináboženského dialogu* těchto systémů s křesťanstvím v pohledu Jana Hellera. Neopomíná ani Hellerův přínos na poli studia starověkých náboženských systémů, které obklopovaly starozákonní Izrael.

Z teologické problematiky práce mapuje Hellerův přístup k bibli a s tím související otázku *tradičního procesu* a dotýká se i předpokladů a východisek *hermeneutiky* a *biblické exegeze*.

V oblasti filosofie zkoumá práce Hellerovu orientaci na Buberův *personalismus* se svým důrazem na *vztah* a *dialog* a přibližuje Hellerovo promyšlení možnosti, jak překonávat neblahou *subjekt-objektovou rozvrženost* právě prostřednictvím *vztahu*. Práce také představuje Hellerovo filosoficko-teologické uvažování o *vztahu a odpovědnosti* člověka vůči *životnímu prostředí*.

Klíčová slova:

Jan Heller, náboženství, responzivní hypotéza, mezináboženský dialog, bible

Abstract:

This thesis presents the world of thoughts of Prof. ThDr. Jan Heller (1925 – 2008) which ranges from *theology*, namely the Old Testament theology, to *the study of religions*. This overlap between theology and the study of religions is proved as highly productive. The paper also deals with Heller's approach to the world - with *religious philosophy* that is formed by the biblical message and draws on the philosophy of Martin Buber. The paper also examines the influences of Heller's direct teachers – theologians *Slavomil C. Daněk* and *Karl Barth* on his work.

Within the field of the religious studies the paper is concerned with *the responsive hypothesis* – a theory of the origin of religion that Heller offers as his own contribution to the study of religions. The thesis also deals with the distinction between *religion* and *religiosity*, with theory and theology of the *ethical turn* during the Axial Age, with Heller's approach to the *non-theistic religious systems* and examines also the possibilities of an interreligious dialogue between Christianity and the non-theistic religions. Heller's studies in the field of ancient religious systems surrounding the old Israel are dealt with as well.

Concerning theology, the paper deals with Heller's approach to the text of bible and the related question of *the traditional process*. Besides, the paper maps Heller's views on *hermeneutics* and *biblical exegesis*.

In terms of philosophy, the thesis examines Heller's orientation on Martin Buber's *personalism* with its emphasis on *relationship* and *dialogue* and presents Heller's thoughts on the possibilities of overcoming the duality of subject and object by such relationship. This work also presents Heller's philosophical-theological thinking about the *relationship* and the *responsibility* of man for the *environment*.

Key words:

Jan Heller, religion, responsive hypothesis, interreligious dialogue, bible

Úvod	8
Základní cíl práce.....	8
Osobní poznámka	9
Co podstatného bylo již o Janu Hellerovi napsáno:.....	10
1 Kdo je Jan Heller	12
1.1 Hellerova cesta životem.....	12
1.2 Religionistika.....	14
1.3 Teologie a biblické jazyky.....	15
1.4 Filosofie náboženství	15
1.5 Hellerovi učitelé.....	16
1.5.1 Slavomil C. Daněk.....	16
1.5.2 Karl Barth	17
2 Náboženství, člověk a myšlení	20
2.1 Pojem náboženství	20
2.1.1 Jak náboženství vzniká?.....	21
2.2 Responzivní hypotéza	22
2.2.1 Začít u boha?.....	22
2.2.2 Člověk, poslední otázky a odpověď' na ně.....	23
2.2.3 Nenáboženská odpověď'.....	24
2.3 Stádia lidského myšlení	25
2.4 Velký etický zlom.....	28
2.4.1 Teorie etického zlomu	30
2.4.2 Teologie etického zlomu.....	31
2.5 Náboženství a náboženskost	32
2.6 Je křesťanství náboženství?	34
2.7 Vztah křesťanství a (jiných) náboženství	35
2.7.1 Religionistické třídění náboženství.....	36
2.7.2 Hellerova religionistická parketa	37
2.8 Mezináboženský dialog	38
2.8.1 Možnosti a meze mezináboženského dialogu.....	39
2.8.2 Rozhovor s karmánovými systémy a osvobození od „já“	41
2.8.3 Osvobození od <i>já</i>	43
3 Vztah religionistiky a teologie	46
3.1 Nástin vývoje	46
3.2 Předmět zkoumání religionistiky a teologie	47
3.3 Hellerova pozice mezi teologií a religionistiku	47
3.3.1 Teologie nemá <i>předmět</i> zkoumání.....	48
3.3.2 <i>Předmět</i> zkoumání religionistiky.....	49
3.3.3 Heller religionistou	50
3.3.4 Heller teologem:.....	52
3.3.5 Krok k religionistice, krok od Bartha	53
4 Jak čte Jan Heller bibli?	55
4.1 Dva základní přístupy	55
4.2 Čím nám bible chce být?	56
4.3 Tradiční proces	56
4.4 Zápas Izraele s náboženskými představami okolí.....	58
4.5 Kérygmatický zřetel.....	60
4.6 Zvěst a věda	61

4.7	Exegeze a hermeneutika	63
4.8	Heller lingvista.....	68
4.8.1	Co znamená „věřit“?.....	69
4.9	Bůh sestupující – Hellerovo teologické vyznání	70
5	Přístup ke světu – vztah, dialog, Já a ty	71
5.1	Jan Heller a cesta k Martinu Buberovi.....	71
5.2	Já a ty – vztah.....	73
5.3	Dvě cesty - západní a východní tradice	74
5.3.1	Neblahý Descartes, neblahý Faust	75
5.3.2	Myšlenková tradice východu.....	76
5.4	Hellerova cesta třetí	76
5.5	Dopad na ekologii.....	77
5.5.1	Vztah člověka ke světu v biblickém poselství.....	78
	Závěrem	81
	Seznam použité literatury	83

Úvod

Základní cíl práce

Práce si klade za cíl v díle Jana Hellera identifikovat klíčové koncepty, které charakterizují jeho myšlenkovou cestu napříč religionistikou, teologií a náboženskou filosofií, a tak představit čtenáři této práce to podstatné a charakteristické, čím se myšlenkový svět Jana Hellera vyznačuje.

Práce nastíní vztah Hellerovy myšlenkové cesty a uvažování jeho učitelů, ať přímých – Slavomila Daňka, Karla Bartha, či nepřímých – Martina Bubera. Ze samotného Hellerova díla na poli religionistickém se práce zaměří na pojem *náboženství* a jeho vymezení, na Hellerovu formulaci *responzivní hypotézy* vzniku náboženství, vztahu křesťanství a dalších náboženství a na možnosti mezináboženského dialogu. Práce dále zachytí a objasní vzájemný vztah religionistiky a teologie v díle Jana Hellera, zejména pak možnost těchto disciplín vzájemně se doplňovat, stanou-li se odborným zájmem jediného člověka. V oblasti teologie představí tato práce Hellerův specifický přístup k biblí vycházející z *tradičního procesu* vznikání biblického textu a s tím spojený akcent *kérygmatický*. Práce se nevyhne ani otázce, zda je či není právě kérygmatický výklad bible vědecký. V oblasti filosofie prozkoumá Hellerův vztah k Martinu Buberovi a představí výhledy do budoucna, které Heller na pozadí Buberova díla nabízí.

Tato práce chce představit celkový obraz Hellerova uvažování a jeho odborný přístup k problémům teologie a religionistiky, které jsou zajímavé a podnětné zdaleka nejen pro teology a religionisty. Pojem „myšlenková cesta“ se v této práci chápe jako celkové myšlenkové směřování, jako cesta či přistupování k tématům odborného zájmu, nevyjímaje také jejich volbu mezi jinými. Myšlenkovou cestou se zde tedy nemíní časový náčrt uvažování. Práce si neklade za primární cíl sledovat genezi jednotlivých myšlenkových konceptů a jejich proměnu v čase. Na jednu stranu je jisté, že Hellerovo uvažování se v čase utvářelo a tříbilo, na stranu druhou, Heller nebyl myslitelem velkých zvrátů a měl spíše tendenci celoživotně se přidržovat vytyčeného směru. Kde to však bude možné, na tyto proměny či stálosti poukážeme.

Osobní poznámka

Neměla jsem tu čest se s Janem Hellerem setkávat jako se svým učitelem. Proto tento pokus o uchopení a představení jeho díla bude nejspíše poněkud jiný, než kdyby vznikl z pera jeho studenta či blízkého kolegy. Je to pokus vystavěný z četby textů - monografií i článků otištěných v nejrůznějších odborných - teologických či religionistických, i méně odborných křesťanských časopisech, sbornících, sbírkách kázání, tištěných či knižně vydaných rozhlasových rozhovorech. Vrstva živého, mluveného slova pronášeného zejména na Hellerově domovské teologické fakultě (dnešní Evangelická teologická fakulta, před rokem 1990 - Komenského evangelická bohoslovecká fakulta) či jinde, ve vážných teologicko-religionistických rozhovorech, zcela chybí. Nedomnívám se ovšem, že by tento nedostatek mohl způsobit vážné posuny v interpretaci díla, postojů a představ profesora Jana Hellera. Ti, kdo měli to opravdové štěstí procházet částí života vedle pana profesore osobně, již vydali a jistě ještě časem vydají cenná svědectví o jeho osobě. Pro nás, kteří jsme se s ním osobně nesetkali, zde však zůstává nemalý odkaz v podobě publikovaného díla.

Nejsem studiem religionistou ani teologem. Proto tento pokus o uchopení a představení jeho díla bude nejspíše poněkud jiný, než kdyby vznikl z pera teologa či religionisty. Studium společenských věd a především filosofie mi však, věřím, umožnilo přistoupit k tématu této práce s dostatečnou dávkou odbornosti. Nadto, doufám, mé pojetí myšlenkové cesty Prof. ThDr. Jana Hellera představí dílo tohoto pozoruhodného člověka širšímu publiku, než jsou právě religionisté a teologové, kteří, troufám si říci, znají v našem prostředí Jana Hellera a jeho dílo dosti dobře.

O Janu Hellerovi platí, že byl vynikajícím učitelem, a to mimo jiné v tom smyslu, že dovedl svým žákům, a vlastně i ostatním svým posluchačům či čtenářům, např. společenství pod kazatelnu či rozhlasovým posluchačům, dobře a jednoduše vysvětlit, oč mu šlo. Mým přáním je, aby stejné kvality měla i tato práce, též z pera (budoucího) učitele. Proto je text místy opatřen vysvětlujícími poznámkami pod čarou, které může odborník považovat za nadbytečné. Kdo takové poznámky nepotřebuje, nechť je svobodně přeskočí.

Tato práce vzniká mimo jiné i proto, že obdobný pokus představit souhrnně Hellerovo religionisticko-teologické uvažování v tomto rozsahu a navíc pro širší veřejnost, a ne tedy nutně teology či religionisty, dosud neexistoval.

Co podstatného bylo již o Janu Hellerovi napsáno:

- HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. – autobiografie; Prof. ThDr. Jan Heller popisuje jednotlivá životní období a velice stručně nastiňuje i otázky a problémy, kterými se zabýval; obsahuje též téměř kompletní a dobře utříděnou bibliografii.
- PRUDKÝ, Martin. *Janu Hellerovi k 80. narozeninám*. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 257-268. – popisuje Hellerův vztah k bibli – bible jako Boží oslovení, tradiční proces.
- PRUDKÝ, Martin, ŘEHÁK, Robert. *Janu Hellerovi a čtenářům jeho textů*. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 5-11. – představuje základní charakteristiku Jana Hellera, tradiční proces, Slovo jako oslovení; zmiňuje vztah k Martinu Buberovi.
- POKORNÝ, Petr. *Profesor Heller sedmdesátiletý a pětasedmdesátiletý*. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 155-162. – zabývá se Daňkovým dědictvím, Hellerovou teologickou vizí, která je shrnuta v monografii Bůh sestupující a Hellerovým působením v oboru religionistiky.
- Antologie religionistiky, heslo: Jan Heller. In HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 193-200. – Responzivní hypotéza, podstata a pojem etického zlomu, etika Kenaanu.
- Jan Heller – autorské heslo. In GABRIEL, Jiří, et al. *Slovník českých filosofů*. Brno : MU, 1998.
- FILIPI, Pavel. *Předmluva*. In *Stezka ve skalách : Postila*. Praha : Kalich, 2006. s. 5-8. – stručné představení Jana Hellera jako biblisty, religionisty a učitele.

- PRUDKÝ, Martin. "Text - Kontext - Inhalt - Botschaft" zu Jan Hellers "Leisten". *Communio Viatorum*. 2008, č. 1, s. 93-111. – studie představující Hellerův postup při biblické exegezi.
- FILIPI, Pavel. Promluva na pohřbu prof. Jana Hella. *Křesťanská revue*. 2008, č. 1, s. 40-41. – vzpomínka na prof. Jana Hella jako na člověka víry.
- RYŠAVÝ, Jakub. Jan Heller - český teolog a religionista. Pardubice : 2008. Univerzita Pardubice, Fakulta filozofická. Vedoucí diplomové práce Tomáš Bubík. [online]. [cit.2008-10-29]. Dostupný z WWW: <<http://www.google.cz/search?q=heller+ry%C5%A1av%C3%BD+diplomov%C3%A1+pr%C3%A1ce&ie=utf-8&oe=utf-8&aq=t&rls=org.mozilla:cs:official&client=firefox-a>>. – předkládá základní informace o životě Jana Hella a popisuje vybrané religionistické a teologické aspekty jeho díla – responzivní hypotéza, etické koncepce Kenaanu, etický zlom, hodnocení mimokřesťanských náboženství.

1 Kdo je Jan Heller

Psát znovu životopis Jana Hellera by bylo zbytečné. Svou autobiografii – *Podvečerní děkování*¹ - si Heller napsal sám a jeho přehledný životopis v datech vyšel ve sborníku *Poslední sklizeň*². Načrtneme si proto Hellerovu cestu životem jen velmi stručně a představme si tohoto neobyčejného člověka raději prostřednictvím jeho odborností a problémů, kterými se zabýval.

1.1 Hellerova cesta životem

Jan Heller se narodil 22. 4. 1925 v Plzni, kde také prožil dětství a mládí. Oba jeho rodiče, učitelé a zdatní hudebníci, pocházeli z katolického prostředí, které však po první světové válce opustili a přestoupili do církve evangelické. Života v církvi se však příliš neúčastnili. S Písmem, s budoucím celoživotním zájmem osobním i odborným, se mladý Heller poprvé setkal až v době gymnaziálních studií, v letech 1936 až 1944. Nejprve objevoval biblický text ve školních hodinách náboženství, pak jej začal soustředěněji číst ve společenství evangelické mládeže, na jejíž činnosti se podíleli i studenti teologie. Prostřednictvím jednoho z těchto studentů, přítele Bohuslava Holého, se již v této době Heller setkal s teologickými důrazy pozdějšího svého učitele Slavomila Daňka. Seznámil se tak s Daňkovým pojetím tradičního procesu a s důrazem na zvěst čili kerygma biblického textu. Přítel Bohuslav také gymnaziálního studenta Hellera začal učit hebrejštinu. Hellerova teologická studia tak vlastně započala ještě před samotným nástupem na bohosloveckou fakultu.

Po maturitě, v roce 1944, nastoupil Heller nejen k dálkovému studiu teologie u synodní rady - vysoké školy byly v té době uzavřené, ale rovnou také do církevní služby - stal se prozatímním diakonem Plzeňského evangelického sboru. Před nasazením na práci ve zbrojním průmyslu a před odesláním do Německa mladého Hellera ochránilo právě ono prozíravé přijetí do církevní služby, stejně jako zdravotní potíže, díky kterým byl uznán jako „tělesné práce neschopen“. Jako

¹ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005.

² ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000.

prozatímní diakon vedl matriku, vyučoval na školách náboženství a hlavně pomáhal při práci v samotném sboru. Již v této době výjimečně vypomáhal i kazatelsky.

Po skončení války se Heller začal naplno věnovat studiu. Léta 1945 až 1947 strávil v Praze, studiem teologie a filosofie. V roce 1946 zemřel Hellerovi nejbližší pražský učitel, Slavomil Daněk. Rok na to se však setkal s druhým, osobně velice významným učitelem, Karlem Barthem, a to na ročním stipendijním studijním pobytu v Basileji. Před koncem svého basilejského pobytu rozmlouval s Barthem o závažných událostech roku 1948 v Československu. Na Barthovu otázku: „Vrátíte se?“, Heller odpovídá: „ (...) podle toho, co jsem se od vás, pane profesore, naučil, si myslím, že bojovat proti zlému musí samo Slovo boží. Na nás je, abychom se mu dali k dispozici. Proto se chci vrátit a být tam u nás co možno dobrým farářem.“³ Krátce po návratu z Basileje dokončil Heller základní studium a léta 1948 až 1951 prožil v církevní službě v Hořovicích. Během této životní etapy se také oženil.

Následující dlouhé období, přes 50 let, věnoval Heller především práci na evangelické bohoslovecké fakultě v Praze⁴. V roce 1950 začal s fakultou spolupracovat jako lektor hebrejštiny. O rok později předložil disertaci (*Mesiášská tradice efrajimská*) a stal se doktorem teologie. Poté zanechal práce v hořovickém sboru, přestěhoval se do Prahy a až do roku 1966 pracoval na plný úvazek jako asistent biblické katedry a lektor biblických jazyků.

Docentem teologie se Heller habilitoval v roce 1963 prací v oboru Starého zákona. Jmenován docentem byl však až o 3 roky později. V této době spolupracoval na ekumenickém překladu Písma a na velké konkordanci k překladu kralickému. Poté odjel Heller do Berlína jako hostující docent Starého zákona. Vrátil se v létě 1968, ještě před srpnovými událostmi.

Na výzvu fakulty se habilitoval také z religionistiky, aby mohl převzít obor po odcházejícím J. M. Lochmanovi. V roce 1970 předložil habilitační práci, ve které formuloval novou hypotézu o vzniku náboženství – hypotézu responzivní, a převzal obor tehdy nazývaný filosofie náboženství. Zde setrval až do roku 1977, kdy převzal Katedru biblických věd a stal se profesorem Starého zákona. Religionistiku však nadále suploval. Během Hellerova působení na biblické katedře

³ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 51.

⁴ Evangelická bohoslovecká fakulta nesla do roku 1950 jméno Husovo. Husova evangelická bohoslovecká fakulta však byla v roce 1950 rozdělena na dvě samostatné instituce – Husovu československou bohosloveckou fakultu a Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu. (Podle: REJCHRTOVÁ, Noemi. *Historický přehled*. [online]. Praha : ETF, 1994 [cit. 2008-11-03]. Dostupný z WWW: <<http://tarantula.ruk.cuni.cz/ETF-59.html#11>>.)

byla celá Komenského evangelická bohoslovecká fakulta přijata pod křídla UK jako Evangelická teologická fakulta. Od roku 1990 působil navíc Heller jako předseda fakulní rehabilitační komise, jejímž cílem bylo vypátrat a pokud možno napravit politické křivdy předešlého období.

V roce 1992 předal Heller katedru svému nástupci, kterého na tuto práci předem vyhlédl a pomáhal připravovat, Martinu Prudkému. Dále však na fakultě působil na částečný úvazek. V následujících letech zastával ještě dvě další funkce – mezi roky 1990 a 1993 působil jako první prezident nově vzniklé Společnosti pro studium náboženství (dnes Česká společnost pro religionistiku), a v letech 1999 až 2000 byl ředitelem Centra biblických studií, u jehož zrodu také sám stál. Od roku 2002 měl navíc tu čest vyučovat jako první evangelík též na Katolické teologické fakultě.

Vážné zhoršení zdravotní situace na sklonku roku 2004 nenávratně odvolalo Jana Hellera od všech fakulních pracovních úvazků. Na jaře 2005 oslavil Jan Heller, nejen v kruhu rodinném, ale také v kruhu přátel a kolegů na fakultě, své osmdesáté narozeniny.

V Praze, 15. ledna 2008 ve věku 82 let Jan Heller zemřel.⁵

1.2 Religionistika

Jan Heller byl religionistou (úspěšným badatelem v oboru religionistiky, chcete-li) a jako takový si musel klást otázku po původu náboženství. Odpovídal na ni ne historicky, z pohledu do historie, do které přímo nedohlédne nikdo z nás, ale odpovídal z pozice člověka, každého člověka, člověka dneška, včerejška i zítřka, z pozice člověka, který reflektuje svět a svůj život v něm a nechává v sobě zaznívat nejhlubší, poslední lidské otázky, na které si sám nemůže odpovědět. Pojmu náboženství pak Heller rozuměl jako antropologické konstantě, která vzniká jako odpověď na poslední lidské otázky, stejně jako na ně odpovídá, či lépe řečeno hledá odpověď filosofie či kultura. Jako takový je fenomén náboženství lidským počinem, výtvořem lidského ducha, který se napřahuje k tomu, co člověka přesahuje a proto snad nabízí odpověď. Náboženství je Hellerovi lidskou odpovědí na bytostné lidské otázky. Vejde se do takto vymezeného pojmu náboženství i křesťanství? Jaké jsou

⁵ Celý oddíl „Hellerova cesta životem“ podle: HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005.

možnosti a meze mezináboženského dialogu? Jak Heller jako religionista reflektuje západní a východní myšlenkovou tradici a jejich polaritu? Nabízí nějaká východiska pro společné porozumění a pro mezináboženský dialog těchto „dvou světů“?

1.3 Teologie a biblické jazyky

Heller byl však také teologem, který žil hluboce zakořeněn v křesťanské víře. Jak se Hellerovo pojetí náboženství odráželo v jeho práci teologické? Jaký je pro Hellera vztah křesťanství a ostatních náboženství? A jaká je vlastně Hellerova pozice mezi teologií, potažmo křesťanskou vírou, a religionistikou, disciplínou, která si nárokuje konfesijně nezaujatý přístup k fenoménu náboženství?

Jak čte Heller bibli - Heller religionista, starozákoník, ale také zdatný lingvista a znalec původních biblických jazyků? Tak, jak si bible sama přeje být čtena, jako zvěst o tom, co Bůh udělal pro člověka.⁶ Jak to, že chce být bible čtena právě takto? Jak bible vzniká a jak se dobrat jejího poselství, kérygmatu? Lze kérygmatický výklad bible považovat za vědecký? Jak přesně Heller postupuje, když pracuje s biblickým textem?

1.4 Filosofie náboženství

Heller teolog, religionista i lingvista přemýšlí a hovoří ve všech svých oborech především o člověku a jeho vztazích – vztahu k sobě samotnému, k druhým lidem, ke světu jako ke Stvoření, k bohům i k Bohu, svému Stvořiteli. Jaká filosofie určuje Hellerovo přemýšlení o člověku? Je to filosofie náboženská, vycházející z biblické zvěsti. Je to filosofie rezonující s personalismem Martina Bubera, kterou se Heller pokouší domýšlet zase o kousek dál. Jak se Heller dívá na člověka a na jeho nejrůznější vztahy? Jak přemýšlí o vztahu člověka k přírodě, o této aktuální otázce dneška? A s jakou perspektivou se Heller dívá do budoucnosti?

Na tyto a ještě další otázky týkající se myšlenkového díla Jana Hellera odpoví následující stránky.

⁶ Podle: HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005.

1.5 Hellerovi učitelé

Představení Jana Hellera jako teologa, religionisty a svým způsobem i filosofa by nebylo úplné, kdybychom nepředstavili také učitele, kteří významně formovali jeho myšlenkové cesty. Heller s vděčností vzpomíná na množství svých učitelů. Těmi nejdůležitějšími mu však byli dva teologové - Slavomil Daněk a Karel Barth. Od obou přijal základní nasměrování a ušel kus cesty v jejich stopách, ale dál pokračoval sám za sebe. „Oba, Daněk i Barth, jsou samozřejmě mí vzácní učitelé, na které vděčně vzpomínám.“, říká Heller. „Ale necítím se jejich zajatcem. Naopak, oba považuji za osobnosti historické, které patří do své doby a které proto musíme překročit. Z obou si něco беру, z nikoho vše.“⁷

Za svého učitele považuje Heller také Martina Bubera, ačkoli se s ním nikdy osobně nesetkal. Buberovo filosofické myšlení však to Hellerovo spoluutváří a rezonuje s ním tak silně, že o jeho vlivu nemůže být pochyb.

Vztahu Jana Hellera k myšlení Martina Bubera věnujeme samostatnou kapitolu 5.1. Vliv Daňkův a Barthův si v krátkosti nastíníme nyní a v dalších kapitolách si ukážeme, kde se Heller svých učitelů drží a kde a jak je naopak překračuje.

1.5.1 Slavomil C. Daněk⁸

„Pro mne je Daněk dodnes nejdůležitější z mých teologických učitelů a zároveň nejpodnětější biblista od dob reformace.“⁹

Slavomil C. Daněk (1885-1946), teolog, který vystudoval bohoslovenství v Basileji a Vídni, byl prvním starozákonníkem pražské evangelické bohoslovecké fakulty. V přímém vztahu učitele a žáka se s Janem Hellerem setkal pouze krátce,

⁷ HELLER, Jan. Odpověď na Balabánovu recenzi Hellerových „Tři svědků“. *Křesťanská revue*. 1996, č. 4, s. 107.

⁸ Podle: HELLER, Jan. Pokus o zhodnocení theologického přínosu Slavomila C. Daňka. In MACEK, Ondřej, RŮCKL, Jan. *Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání : Studie a texty Evangelické theologické fakulty*. Jihlava : Mlýn, 2007. s. 57-65.

⁹ HELLER, Jan. Pokus o zhodnocení theologického přínosu Slavomila C. Daňka. In MACEK, Ondřej, RŮCKL, Jan. *Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání : Studie a texty Evangelické theologické fakulty*. Jihlava : Mlýn, 2007. s. 58.

ale našel u Hellera porozumění a pochopení pro své dílo. Takové pochopení nebylo u Daňka samozřejmé¹⁰, mimo jiné pro jeho jazykovou, formulační obtížnost.

Sám vycházel ze školy dějin náboženství (Religionsgeschichtliche Schule). Tato škola zdůrazňuje, že Starý zákon nepojednává o dějinách obecně – o dějinách světských, politických, apod., nýbrž o dějinách „náboženství Izraele“. Mezi tématy, kterými se tak Daněk zabýval, patří, obdobně jako u Hellera, *tradiční proces* vznikání starozákonního textu. Ve své studii *Gedalja*¹¹, kde formuloval některé požadavky na exegezi Starého zákona, se jednoznačně držel teze, že starozákonní látky byly předávány „z titulu náboženství“. Kriticky doložil, že „Písmo vznikalo, bylo tradováno a redigováno právě z víry.“ S tímto ohledem je pak nutné k textu Písma přistupovat. Za jádro starozákonního poselství považoval důraz na Boží svrchovanost a tím odmítání magie. Úkolem Písma není informovat o tom, „co se stalo“, ale stát se oslovením „z druhé strany“.

Kriticky Heller na Daňkovi hodnotí jeho chápání dějin, příliš ovlivněné dobou, ve které Daněk působil. Za nedostatek považuje také Daňkovo „přestřelení“ při výkladu o Gedaljovi. V opozici k dějinné interpretaci, která jakoby odváděla od poselství textu, vyložil Daněk postavu Gedalju příliš mýticky, když ji považoval za sochu – modlu a ne za člověka.

Heller si však i přes momenty, kde se jej rozhodl překročit, Daňka velice vážil a nechal se jím formovat. To proto, že v něm našel spojení, které hledal: důsledné kritické myšlení a zároveň hlubokou víru.

1.5.2 Karl Barth¹²

„Co mi bylo na Bartlovi nejdůležitější? Řeknu to po svém a hodně jednoduše: Bůh udělal pro nás v Kristu vše, co bylo zapotřebí, a v Duchu svatém na nás „pracuje“ stále.“¹³

¹⁰ POKORNÝ, Petr. Profesor Heller sedmdesátiletý a pětasedmdesátiletý. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 155.

¹¹ DANĚK, Slavomil. *Gedalja : Ilustrace k teorii exegeze*. In *Slavomil Daněk : Vybrané studie*. Praha : Kalich, 1977. s. 29-31.

¹² Podle: ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí*. Brno : CDK, 2005.; KUSCHEL, Karl-Josef (ed.). *Teologie 20. století : Antologie*. Praha : Vyšehrad, 2007.; *iEncyklopedie : náboženství, filosofie humanitní obory* [online]. [cit. 2008-10-15]. Dostupný z WWW: <<http://www.iencyklopedie.cz/dialekticka-teologie/>>.

¹³ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 48.

Karl Barth (1886-1968), švýcarský protestantský teolog, byl patrně nejvlivnější a nejvýznamnější osobností teologie 20. století. Svým následovníkům zanechal nebývale rozsáhlé dílo, jedno z nejrozsáhlejších literárních děl v oblasti teologie vůbec. Dlouhá léta působil jako profesor systematické teologie na universitě v Basileji.

Barth byl čelním představitelem tzv. dialektické teologie, zvané též teologie Slova, teologie krize či neo-ortodoxie. Tento proud uvnitř evangelické teologie se dostává ke slovu po první světové válce, kdy mezi lety 1919 a 1922 dochází na poli teologie k obratu. Liberálně-teologický důraz na historicko-kritického zkoumání, relativizace církevní dogmatiky a převažující etický výklad křesťanství střídá nový směr - teologie dialektická.

Za nejreprezentativnější text dialektické teologie se považuje Barthův *List Římanům*, respektive jeho 2. vydání z roku 1922. Ústředním tématem teologie je pro Bartha Boží slovo, slovo Božího zjevení. Bez Božího zjevení nemůže člověk o Bohu vůbec mluvit, neboť „žádná cesta nevede od člověka k Bohu: ani cesta náboženské zkušenosti (...), ani cesta dějin (...); jediná schůdná cesta vede od Boha k člověku a jmenuje se Ježíš Kristus.“¹⁴ Je to zjevení provázené paradoxy a dialektickými protiklady: Bůh a člověk, věčnost a čas, hřích a milost, či zjevení a historie. Všechny ostatní cesty, všechna ostatní náboženství, považuje Barth za scestné lidské pokusy a doklady lidské nevěrnosti Bohu. Odmítá i jakékoli snahy obhajovat přirozenou teologii.

Ve svém nejrozsáhlejším, avšak nedokončeném díle *Církevní dogmatika*, probírá Barth ještě nespočetné množství dalších témat. Nejsou to však jednotlivá témata, ale opět celkové nasměrování, které souzní s přístupem Hellerovým. Heller tuto základní orientaci vyjadřuje přesvědčením, že „důležité je to, co přichází od Boha a ne to, co děláme my.“¹⁵ Oba tyto teologové uznávají nad sebou svrchovaného Boha, jehož poznání se člověk nedobere sebelepší metodou, nezjevili se, neosloví-li Bůh člověku sám. Ale Bůh se člověku zjevuje, a to prostřednictvím Slova – Písma a Ježíše Krista.

¹⁴ KUSCHEL, Karl-Josef (ed.). *Teologie 20. století : Antologie*. Praha : Vyšehrad, 2007, s. 17.

¹⁵ HELLER, Jan. On je ten, který přijít měl. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000, s. 149.

Ačkoli obsahově zůstali Daněk i Barth Hellerovi blízcí, od obou utíká Heller formálně – snaží se o jazykovou jednoduchost, která byla jak Daňkovi, tak Barthovi značně vzdálená. „(...) je-li řeč nástrojem komunikace a má-li jím zůstat, pak bychom se měli stále snažit o to, abychom byli srozumitelní hlavně těm, k nimž mluvíme. Příkladem mi tu vždycky byla bible. Není vždy a všude úplně srozumitelná, ale to, čemu my dnes nerozumíme, bylo pro současníky svatopisců průhledné“¹⁶ Tato programová jazyková jednoduchost v žádném případě nedegraduje, ale naopak podtrhuje Hellerovu bohatost obsahovou.

¹⁶ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 48.

2 Náboženství, člověk a myšlení

2.1 Pojem náboženství

Jedením z klíčových pojmů Hellerových myšlenkových cest je bezesporu pojem *náboženství*. S tímto termínem pracují nejen religionisté, teologové, antropologové a další odborníci na poli humanitních disciplín, ale nějak mu rozumí a dovede jej používat každý, i docela prostý člověk. Pro odbornou práci však nelze termín *náboženství* uchopovat neurčitě, tak, jak mu v zásadě všichni rozumíme, nýbrž je důležité vymezit, co všechno zahrnuje a co už nikoli. O takovéto vymezení se pokusil i Jan Heller a publikoval jej, spolu se shrnutím různých pojetí náboženství doložených ve světové religionistice, v prvních kapitolách *Nástinu religionistiky* (spolu s Milanem Mrázekem; Kalich, 1988; 2. vydání 2004, ještě předtím však ve své habilitační práci z religionistiky)

První analýza, do které se Heller pouští při ohledávání pojmu *náboženství*, není analýza kulturně-historicko-antropologická, cesta zkoumání *fenoménu náboženství*¹⁷, ale, a to je pro Hellera dosti typické, je to rozbor jazykový, přesněji sémantický. Ohledává etymologii odpovídajících výrazů v židovsko-křesťanské kanonické literatuře¹⁸ a ptá se po jejich významu. Hledá jak sám výraz *náboženství* – v kralickém překladu, tak jejich protějšky a související výrazy v jazycích originálního textu. Jak v hebrejské vrstvě – ve Starém zákoně, tak ve vrstvě řecké – Novém zákoně, konstatuje neexistenci neutrálního pojmu *náboženství*. Neutrální pojem *náboženství*, jak jej známe dnes, by se dal parafrázovat jako, „náboženský zájem“ v nejširším slova smyslu a jeho protikladem by pak byl „náboženský nezájem“¹⁹. Tyto vrstvy si náboženský nezájem nedovedou vůbec představit; biblický zápas se tedy neodehrává jako nyní v rovině – náboženství ano či náboženství ne, ale spíše na rovně – náboženský zájem pravý a náboženský zájem nepravý, tj. bázeň před pravým Bohem vs. modlářství.

¹⁷ Touto cestou se pouští například Jan Sokol v monografii *Člověk a náboženství* (SOKOL, Jan. *Člověk a náboženství : Proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha : Portál, 2004. 245 s.)

¹⁸ Religionista, který na rozdíl od Jana Hellera nestojí na pozici křesťanské víry, by se patrně s dávkou oprávněné kritiky zeptal, proč při ohledávání pojmu *náboženství* nebylo použito i dalších určujících náboženských spisů mimo okruh židovsko-křesťanský; vždyť se svou erudicí by se Heller do takového ohledání pustit mohl.

¹⁹ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 15-17.

V jazykové analýze výrazu *religio*, který se objevuje v latinské vrstvě – Vulgátě, a též analýzou vrstvy české – Kralické bible, dospívá Heller k obdobným závěrům: „z původní osobní a konkrétní zbožnosti se stal až časem a druhotně neosobní abstraktní pojem *náboženství*.“²⁰ A jedním dechem dodává: „A to teprve tehdy, když se nad tímto jevem začali zamýšlet lidé, kteří se domnívali, že mohou zkoumat náboženství (náboženskou zaujatost) jiných z odstupu, ze zdánlivě objektivního, nezaujatého, a proto vědeckého stanoviska.“²¹

Jazyková analýza je pro Hellera a jeho práci vždy velice důležitým, nicméně ne jediným krokem. Nejinak je tomu i zde. Samotný jazykový rozbor sice osvětlil některé důležité aspekty pojmu *náboženství*, ale nemohl jej jednoznačně vymezit. Heller proto pokračuje pohledem na nejrůznější definice a pokusy o vymezení tohoto pojmu. Abstrakcí toho, co mají společné, dochází k závěru, že „v náboženství jde o **vztah člověka** (at' teoretický – v učení -, nebo praktický – v etice a kultu) **k tomu, co má vůči němu roli boha**.“²² Je to ovšem jen předběžný závěr, který ještě neříká nic o tom, jak náboženství vzniká, což je pro jeho určení poměrně zásadní.

2.1.1 Jak náboženství vzniká?

Na tuto otázku si různé historické epochy a také různí badatelé odpovídali různě. Ve svém *Nástinu religionistiky* Heller představuje pojetí předkritické a dvě základní hypotézy - evoluční a degenerativní²³. Tyto přístupy vycházejí z určitých

²⁰ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 17.

²¹ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 17.

²² HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 19.; zvýraznění je převzato.

²³ **Předkritické pojetí** (podle *Nástinu religionistiky*, s.21): až do osvícenství neexistuje potřeba zabývat se otázkou po vzniku náboženství, člověku stačí doslovně chápaná zpráva z Genesis; „Všecka náboženství kromě křesťanství jsou v tomto pojetí výsledkem odvratu člověka od pravého Boha k modlám, a tedy projevem úpadku čili degenerace.“ Až teprve 18. století přináší zlom – filosofové se vrací ke starověké představě „zlatého věku“ na počátku lidstva a postupně vzniká představa náboženství jako jevu, který se vyvíjí společně s celou lidskou kulturou.

Evoluční hypotéza (též podle *Nástinu religionistiky*, s. 21-22): rozšířena ve 2. polovině 19.stol., vzniká jako reakce na předkritické pojetí. Ačkoli se zastánci této teorie neshodují v tom, jak přesně náboženství vzniklo, společně považují náboženství za „pozůstatek primitivního, předvědeckého období lidského vývoje, pozůstatek, který je už nyní mezi vědci překonán a časem bude překonán a odstraněn i v celém lidstvu.“

Degenerativní hypotéza (též podle *Nástinu religionistiky*, s. 22-24): je vlastně pokusem o obnovu staršího pojetí, „že různá náboženství vznikla úpadkem a rozkladem, degenerací původní víry v nejvyššího Boha, která byla kdysi v celém lidstvu obecná“. Wilhelm Schmidt, katolický badatel, se pokouší v souladu s touto hypotézou doložit, „že pradávnou úctu k nejvyšší bytosti lze najít

předpokladů, můžeme snad říci dokonce předpojatostí, a jsou nutně podmíněny dobou svého vzniku. Heller se domnívá, že dnes již zcela nevyhovují a přichází s hypotézou vlastní²⁴ – jejíž předpojatosti a časové podmíněnosti je si vědom, ale zároveň je přesvědčen, že tento nový přístup představuje i krokem vpřed.²⁵ Ostatně, jedná se dále „jen“ o hypotézu, ne konečné slovo.

2.2 Responzivní hypotéza

Při hledání nové hypotézy vzniku náboženství si Heller uvědomuje, že se nelze jednoduše podívat do hluboké minulosti a podat zprávu o tom, jak se tam, kdesi za úsvitu dějin, náboženství zrodilo. Navíc náboženství je fenomén, který se stále děje, zdaleka není jen otázkou historie, a proto svou teorií Heller „nechce vysvětlit vznik náboženství kdysi v minulosti, nýbrž jeho stále nové vznikání během celých dějin a osvětlit i jeho proměny.“²⁶

2.2.1 Začít u boha?

Při hledání výchozího bodu své hypotézy přichází Heller na to, že nelze vyjít od pojmu *bůh*. Proč, to popisuje již 13 let před prvním vydáním *Nástinu religionistiky*, v článku *Homo religiosus*²⁷. Zcela jednoduše řečeno, „každý si pod tímto slovem představuje něco jiného, mnozí tento pojem odmítají vůbec.“²⁸ A to samozřejmě platí nejen obecně, mezi všemi lidmi a ve všedních situacích, ale o to více mezi odborníky, kteří s tak základním pojmem nemohou pracovat nahodile a neurčitě. Od pojmu *bůh* bude proto v religionistice jakožto vědě těžké, ne-li nemožné, vyjít, protože tento pojem není možné definovat tak, aby zavládla obecná shoda.

v nejstarší době všude.“ Teorie měla ohlas především mezi katolickými teology, mezi většinou odborných teologů se však neprosadila, „neboť vychází z předpokladů, které jsou objektivně neprokazatelné.“

²⁴ Hellerem formulovaná responzivní hypotéza je považována za jeho originální přínos religionistice; neznamená to ovšem, že by tato hypotéza vznikla zcela nezávisle na předchozích formulacích. Od Mircea Eliadeho si Heller vypůjčuje pojem „homo religiosus“ (a používá jej jako název článku, ve kterém se pokouší nově vymezit základní pojmy a koncepty religionistiky).

²⁵ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 24.

²⁶ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 117.

²⁷ HELLER, Jan. *Homo religiosus. Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 66.

²⁸ HELLER, Jan. *Homo religiosus. Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 66.

Navíc, některá náboženství (systémy, u nichž se religionisté shodují na tom, že se jedná o náboženství, tj. mají znaky náboženství) pojem *bůh* vůbec neužívají - a přesto kvůli tomu nepřestávají být náboženstvím. Do této kategorie spadají jak neteistická náboženství obecně považovaná za relativně vyspělá, jako například buddhismus či klasický taoismus, tak náboženství, která bývají označována, podle Hellera dosti nešťastně, jako primitivní, například animismus či fetišismus. Heller tak dává za pravdu spíše Gerardu van der Leeuw²⁹ oproti Wilhelm Schmidovi³⁰, který považuje pojem *bůh* v náboženství za pozdní jev³¹.

Na tomto místě stojí za to si připomenout, že zdaleka ne ve všech jazycích implikuje označení *náboženství* pojem *bůh*, jako je tomu v češtině a dalších slovanských jazycích. Dobře je to vidět na pojmu *religio*³² - překládaného jako náboženství, který sám o sobě představu boha na jazykové úrovni nevyvolává.

Nemůžeme-li tedy začít u pojmu *bůh*, ani obecněji řečeno u toho, co má vůči člověku roli boha, nezbyvá, než začít u druhé konstanty rovnice, kterou jsme si představili výše – tedy u člověka. Člověk je totiž ten, kdo náboženství vytváří. A Heller se ptá: „Proč to dělá? K čemu náboženství potřebuje?“³³

2.2.2 Člověk, poslední otázky a odpověď na ně

Mnoho již bylo napsáno o tom, co činí člověka člověkem, mnoho již bylo řečeno o tom, co je pro člověka typické (což je vlastně pokus člověka nějak definovat, obdobný pokus, který se nedaří u pojmu *bůh*). Ať už k této otázce přistupujeme pohledem filosofie, psychologie či antropologie a ať už jsme zastánci

²⁹ Gerardus van der Leeuw (1890 – 1950) – „Holandský filosof náboženství, historik náboženství, teolog a filolog, jeden ze zakladatelů a hlavní představitel fenomenologie náboženství.“ (HORYNA, Břetislav, PAVLINCŮVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001. s. 264.)

³⁰ Wilhelm Schmidt (1868 – 1954) – „Německý katolický teolog, etnolog, orientalist, historik náboženství.“ Jeho nejslavnějším dílem je práce o původu ideje boha – *Der Ursprung der Gottesidee*. (HORYNA, Břetislav, PAVLINCŮVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001. s. 381.)

³¹ Podle: HELLER, Jan. *Homo religiosus*. *Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 66.

³² *Religio* – patrně odvozeno od slovesa *religio*, -are, které znamená „(znovu)svázat“, odtud *religio* jako „svázanost člověka s bohem, vazba, jejímž výrazem je pouto zbožnosti“; význam výrazu se postupně rozšiřoval, v náboženském smyslu označuje lidský postoj (víru, zbožnost), nebo činnost (uctívání božstva, obřady, bohoslužba). (HELLER, J; MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky*. Praha: Kalich, 2004 – druhé vydání, s. 26.)

³³ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 24.

jakékoli školy, zdá se, že existuje průsečík mezi jednotlivými pohledy: člověk má tendenci vnímat sám sebe jako subjekt, a nad to, „člověk je bytost, která ví o své konečnosti a tak je sama sobě problémem.“³⁴ „Člověk je svírán otázkou po smyslu, kterou mu klade sama vlastní existence, jakmile ji začne reflektovat.“³⁵ „A právě tato otázka, poslední otázka, ať už je formulována jako otázka po smyslu, po cíli, po věčnosti či jinak, odděluje člověka od zvířete a zakládá jeho lidství. Tato otázka je jeho nejvlastnější a nejvnitřnější břemeno. Pokud se na ni odváží myslet, pokud se jí vystaví, drtí jej. Aby s ní mohl žít, potřebuje na ni odpověď.“³⁶ A tak náboženství podle Hellera vzniká právě tehdy, když si člověk tvoří odpověď, když si odpovídá (*responedo*) na poslední otázky, tehdy, když si tvoří ty, jimž odpověď může vložit do úst, takovou odpověď, jakou si sám žádá.³⁷ Náboženství je tedy lidská odpověď na otázky, které člověka svírají.

Hellera se cítil otázkou smrti a lidské konečnosti svírán už v dětství, což zážitky z války jen prohloubily. V *Podvečerním děkování* pak Heller mluví o tom, že to byla právě reflexe smrti a hledání životního smyslu – ony otázky poslední a tedy zájem existenciální, co jej přivedlo ke studiu teologie.³⁸

2.2.3 Nenáboženská odpověď

Ne ovšem každý pokus o odpověď na poslední lidské otázky musí být nutně náboženský. Touto stranou rovnice se však Heller příliš nezabývá. Jako religionistu jej zajímá vznik, lépe snad vznikání, náboženství a všímá si přitom základní lidské konstanty – potřeby nalézat odpověď na otázku po smyslu a cíli. Odpověďmi nenáboženskými, např. pokusem jít cestu nenáboženské (životní) filosofie, která také jistě přináší jisté odpovědi, neohledává. Zběžně popisuje pouze pokus, a to v Hellerových očích rozhodně ne pokus laciný či snadný, „žít s otázkou bez odpovědi“, tedy počin existencialismu. Tato cesta se mu však jeví jako málo schůdná a to především proto, že nemůže člověka „dovést do pravé svobody od

³⁴ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 24.

³⁵ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 25.

³⁶ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 25.

³⁷ podle: HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 24.

³⁸ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 35-36.

sebe sama, do svobody pro bližního.“³⁹ Co tato svoboda od sebe samého znamená a proč je otázkou pro Hellera tak zásadní, se podíváme v kapitole 2.8.3 – Osvobození od „já“.

2.3 Stádia lidského myšlení

Jak jsme si ukázali výše, různá náboženství jsou tedy Hellerovi lidskými odpověďmi na bytostné otázky. „Samozřejmě jsou to odpovědi pronášené vždy ve zcela konkrétních historických podmínkách. A protože jsou to pokusy historicky podmíněné, jsou i historicky vázané, tj. rozvíjejí se a pomíjejí, když přestaly „fungovat““⁴⁰. Náboženství jsou tedy jevy historické v tom smyslu, že se v čase proměňují. A stejně tak se proměňuje i lidské přemýšlení vůbec. Inspirován třemi stádii lidského myšlení Augusta Comtea, shrnul i Jan Heller svou filosoficko-teologickou představu o vývoji lidského přemýšlení, zejména přemýšlení člověka o sobě, o světě a o tom, co jej přesahuje, do tří stádií. Původní Comteova stádia obohatil o představy svého oblíbeného Martina Bubera, „trojkročí“, tedy tři stádia, zachoval, ale jinak mnohé značně přetvořil. Svě „trojkročí“ lidského myšlení pak pod názvem *August Comte reconstructs* publikoval v roce 2000 v *Křesťanské revui*⁴¹.

První stádium lidského myšlení nazývá Heller stádiem **mytickým** (oproti Comteovu stádiu teologickému). Je pro něj typické to, že člověk v tomto stádiu se cítí být ohrožován jevy ve svém okolí, což se projevuje strachem. „Člověk je tu jakoby *pod* jevy, které vnímá jako cosi nad sebou, tedy jako bohy či projevy bohů. Snaží se s nimi vypořádat, zvládnout je, a to především pomocí magie. Je to zákonité: kde není důvěra a z ní rostoucí sebevědomí, nastupuje manipulace a ta se zde projevuje magií.“⁴² K samým počátkům náboženství nedohlédneme, ale víme, říká Heller, že v zemích starověké Eurasie, oblasti, o kterou se zvláště zajímal, „byl čilý náboženský život a rozvinutý panteon. Lidé tam uctívali mnoho bohů a snažili

³⁹ Podle: HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 25.

⁴⁰ HELLER, Jan. Homo religiosus. *Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 68.

⁴¹ HELLER, Jan. August Comte reconstructs . *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s. 205-207.

⁴² HELLER, Jan. August Comte reconstructs . *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s. 206.

se je přimět intenzivním kultem k tomu, aby jim bozi dodávali hojnost všeho potřebného k životu“⁴³.

Jenže manipulovat svými bohy a magií je přimět k tomu, aby skákali, jak my pískáme, není příliš efektivní způsob zacházení se světem a se sebou samým. „[M]agie nefunguje. Na to přišli a přicházejí přemýšliví lidé stále znovu.“⁴⁴ Období, ve kterém se toto poznání - poznání, že magie nefunguje - objevilo v dějinách hned na několika místech současně, označuje Heller jako období *velkého zlomu*, později pak jako *zlom etický*. Tato změna je patrná ve sféře náboženských představ a z toho plynoucích praktik, ale nepochybně se týká lidského přemýšlení a přístupu ke skutečnosti vůbec.⁴⁵ Problémem etického zlomu se budeme samostatně zabývat hned v následující kapitole, nyní však přejdeme k druhému stádiu.

Pro **druhé stádium** lidského přemýšlení o sobě samém a o světě, které pojmenovává Heller stádiem **technickým**, je pak charakteristické, že „člověk se učí zacházet sám se sebou – v tom je méně úspěšný – i se svým okolím – v tom téměř slaví triumfy. Tak se mu zdá, že je *nad* jevy, které vnímá, ať živé nebo neživé – jako něco pod sebou a tedy jako předměty, které je jenom třeba správně rozmontovat a tak se s nimi naučit zacházet.“⁴⁶ Byl-li pro první stádium typický pocit strachu, pro druhé stádium je pak charakteristický pocit vlády až nadvlády: „Na všechno stačíme, téměř všechno časem zvládneme, technika zvítězí! Celý svět zpředmětníme a protože pohyb předmětů je vypočitatelný podle zákonů mechaniky, všechno si to vypočítáme dopředu a nic už nás nebude moci ohrozit“⁴⁷ Ten starý pocit strachu však nezmizel, jen je velmi dobře překryt novým nadějami.

Přesněji časově toto období Heller nevymezuje, ale podle charakteristik, které mu přiřknul, můžeme spatřovat jeho těžiště v novověku; důležitými milníky zde pak bude Descartes se svým subjekt-objektovým rozvržením světa a také osvícenství se svou vírou v rozum, vědu a z nich plynoucí bezmezný pokrok. Toto druhé stádium však ještě není uzavřené, ačkoli, „v době kterou nyní prožíváme (...)

⁴³ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 139.

⁴⁴ HELLER, Jan. August Comte reconstructs . *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s.206.

⁴⁵ Obdobnou tematikou, ovšem pokaždé vyjadřovanou v trochu jiných pojmech, se zabýval v našem prostředí např. Štampach – změna náboženského paradigmatu (ŠTAMPACH, Odilo, Ivan. *Náboženství v dialogu : Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha : Portál, 1998. s. 107-116.); v anglofonním prostředí např. Kuhn – paradigm shift; v německy mluvícím prostředí např. Jaspers – die Achzenzeit – axiální epocha, osová doba.

⁴⁶ HELLER, Jan. August Comte reconstructs . *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s. 206.

⁴⁷ HELLER, Jan. August Comte reconstructs . *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s. 206.

tomuto technickému pojetí světa dochází dech.“⁴⁸ Velikým problémem, který tu Heller spolu s Buberem vidí, je právě ono nešťastné zpředměťování, které se již netýká jen věcí, ale v posledku i lidí, kteří se v této optice snadno mohou stát jen objekty mého zájmu.

Třetí stádium⁴⁹ teprve vyhlížíme, ale zároveň již nastává tam, kde přestáváme trvat na sobě a své oddělenosti, ať už je to ponížené postavení před tím, co je *nad* námi, nebo panská povýšenost nad tím, co je *pod* námi, a přijímáme nové bratrství se vším, co je „s námi součástí téhož jsoucna.“⁵⁰ A tímto novým bratrstvím, které Heller téměř prorocky vyhlídí a které skutečně zaznívá nadějně do doby, kdy zpředměťování světa je tak neblaze vidět na lidském zacházení s přírodou, není nic menšího než vztah skrze lásku. „Tak toto třetí stádium, **stádium návratu do lásky** a s ním do Božího řádu, začíná všude tam, kde strach a vládu nahrazuje láska“.⁵¹

Hellerova představa vývoje lidského myšlení připomíná vlastně jakési kyvadlo. Nejprve je vychýleno do krajní pozice podřízenosti pod jevy, které člověka ve světě obklopují, a tím i pod bohy, ve které lidé věří. Tato podřízenost ústí ve strach a potřebu manipulace.

Při dalším zhrounutí se kyvadlo vychyluje do opačné krajní pozice - pozice vlády nad vším, co člověk poznává. Tato pozice vystihuje skutečné lidské možnosti o něco realističtěji než ve stádiu prvním, ale přesto zůstává polohou krajní. Ve své vyhocené podobě totiž vyděluje člověka příliš vysoko nad vše ostatní a ten pozbývá respektu a citlivosti vůči skutečnosti, kterou se pak nezdráhá manipulovat jen ve svůj prospěch.

Střední pozice obrazného kyvadla pak překonává lidskou vyděděnost pod či nad světem. Svět, lidé v něm (i Bůh) přestává být člověku pouhým buberovským „Ono“, ale stává se mu protějškem vyjádřeným slovem „Ty“. Ano, některá „Ty“ jsou našimi „malými bratříčky“⁵², jiná „Ty“ našimi rovnocennými bratry a ještě jiné „Ty“ nás přesahuje, ale vztah k žádnému z těchto „Ty“ není určován strachem,

⁴⁸ HELLER, Jan. August Comte reconstructs . *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s. 206.

⁴⁹ Podle: HELLER, Jan. August Comte reconstructs . *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s.206-207.

⁵⁰ HELLER, Jan. August Comte reconstructs . *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s.206.

⁵¹ HELLER, Jan. August Comte reconstructs . *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s. 207.; zvýraznění v textu není původní

⁵² HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 168.

manipulací ani nadvládou. To, co určuje takovýto vztah ke světu „Ty“, je láska. Pro Hellera znamená tato středová pozice kyvadla nejadekvátnější možné přemýšlení o světě a přístup k němu a zároveň i (znovu)nastolení Božího řádu.

2.4 Velký etický zlom

Jak jsme si ukázali výše, na přelomu prvního a druhého stádia lidského myšlení nastalo zajímavé dějinné období – období, kdy se dramaticky proměňují náboženské představy a praktiky a s nimi i přístup ke světu. Heller se problematikou tohoto velkého (etického) zlomu jakožto jedním z religionistických témat také zabýval. V *Kostnických jiskrách* publikoval v roce 1979 dva monotematické články⁵³, celou problematiku pak shrnul v *Nástinu religionistiky*. I když se k velkému zlomu ještě vracel jako k dílčím tématům dalších článků a rozhovorů⁵⁴, jak uvádí v *Podvečerním děkování*, dále však na této otázce nepracoval⁵⁵.

Období velkého zlomu - o jaké časové období se jedná? Jde o dobu vymezenou přibližně léty 500 – 600 př. n. l., jak Heller uvádí v článku *Velký zlom*⁵⁶, případně o dobu vymezenou roky 500 – 700 př. n. l., jak udává v *Nástinu religionistiky*.

V této době se na dějinné scéně objevuje hned několik postav, které ovlivnily kulturní oblast svého působení zcela zásadním způsobem. Jejich jména jsou nám ostatně dobře známa dodnes. V Indii vystupuje Buddha a také Mahávíra (ačkoli tento zakladatel džinismu je znám obecně poněkud méně), v Číně se objevuje Lao'c, jehož dílo *Tao-te-ťing* a koncept „tao“ vůbec je patrně známější než on sám, a též Konfucius. Přibližně ve stejném období ovlivňuje Persii prorok Zarathuštra. Do stejného období se datuje i zrod řecké filosofie. Co se týče Izraele, působí v této době nejvýznamnější izraelští proroci. S jakým (filosofickým / náboženským) programem tyto postavy vystupují a co je jim společné?

⁵³ HELLER, Jan. *Velký zlom. Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3. ; HELLER, Jan. *Původ velkého zlomu. Kostnické jiskry*. 1979, č. 18, s. 3.

⁵⁴ Např.: HELLER, Jan. *August Comte reconstructs. Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s. 205-207.; HELLER, Jan. *On je ten, který přijít měl*. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň: Jan Heller*. Praha: Advent-Orion, 2000. s.148-153.

⁵⁵ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha: Kalich, 2004. s. 120.

⁵⁶ HELLER, Jan. *Velký zlom. Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3.

V prostředí Indie vystupuje Buddha a v návaznosti na soudobé názory chápe život jako utrpení. Jako novinku však přináší představu o tom, jak z tohoto nepříjemného koloběhu převtělování uniknout. Člověk se má zřící žízňě po životě. „Člověk je sám strůjcem svého vysvobození. Bozi mu nepomohou.“⁵⁷ Podstata džinismu, který se na indické náboženské scéně objevuje prostřednictvím Mahávíry, je „soucit s jinými a tvrdá asketická přísnost vůči sobě samému“⁵⁸.

Jádrem čínského taoismu, který obdobně jako buddhismus a džinismus pomíjí bohy, je též „odmítání násilí („zasahování“) a výzva k sebeodevzdání přirozené vnitřní plynulosti (spontaneitě) dění, nazývané ‚tao‘“⁵⁹ a obdobně podstatou systému Konfuciova je „úcta ke kosmicko-mravnímu řádu ‚li‘ a výzva k sebedodržování tomuto řádu. Znalost řádů a sebekázeň jsou základní ctnosti“.⁶⁰ Perské pojetí Zarathuštrovo sice bohy nepomíjí, počítá s dualistickým pojetím dobra a zla reprezentovaným dvěma božskými postavami – čistý bůh Ahura Mazda a vládce temnot Anra Mainju, úkol člověka je však podobný jako ve vznikajícím konceptu indickém i čínském, tedy „podílet se mravním úsilím na boji dobra proti zlu a stát věrně při dobrém bohu“⁶¹.

Vznikající řeckou filosofii a její úkol shrnuje Heller v jednoduchosti jako: „Navazování na náboženskou minulost, ale zároveň i zápas proti bájnému pojetí světa a úsilí o nové, racionální pochopení jsoucna. Člověk se nemá děsit před bohy, nýbrž žít mravně, to jest ve shodě s řádem jsoucna, který lze zjistit rozumem“.

S Hellerem pak můžeme shrnout: „Všem novým systémům je společná výzva k mravnímu postoji, k tomu, aby člověk pracoval především sám na sobě a nečekal, že mu štěstí podle jeho představ a požadavků dodají uplacení bozi nebo třeba i – jako v Indii – kosmický zákon, podmaněný magickým rituem.“⁶² Shrnutí pak do jediného slova, dochází zde k „etizaci“⁶³ náboženství. Proto Heller o tomto velkém zlomu mluví též (hlavně pak v *Nástinu religionistiky*, s.139-142) jako o **zlomu etickém**. Všechny zmíněné systémy se touto etizací vlastně snaží překonat magické vidění světa.⁶⁴

⁵⁷ HELLER, Jan. Velký zlom. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3.

⁵⁸ HELLER, Jan. Velký zlom. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3.

⁵⁹ HELLER, Jan. Velký zlom. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3.

⁶⁰ HELLER, Jan. Velký zlom. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3.

⁶¹ HELLER, Jan. Velký zlom. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3.

⁶² HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 140.

⁶³ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 140.

⁶⁴ Posledních 5 odstavců volně podle: HELLER, Jan. Velký zlom. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3.

Jaké jsou příčiny těchto nemalých proměn, které se udály téměř současně soustředěné v jediném relativně krátkém období? A proč k podobným proměnám nedošlo i v jiných obdobně kulturně vyspělých oblastech? Heller se pak jako biblista musí ještě ptát: Jaký je vztah těchto nových systémů etického zlomu, izraelských proroků, kteří působí ve stejné době, a biblické zvěsti vůbec?

2.4.1 Teorie etického zlomu

Aby bylo možné porozumět příčinám a podstatě etického zlomu, považuje Heller za nutné získat co nejpřesnější obraz náboženské scény starověku. Heller svá zjištění a jejich interpretaci v zásadě popisuje tak, jak jsme si již ukázali v odstavci o prvním stádiu lidského myšlení – čilý náboženský život, intenzivní kult, manipulace bohy. Jenže „právě koncem druhého a v první půli prvního tisíciletí př. Kr. [se] projeví různé, ale vesměs hluboké krize.“⁶⁵ Jakého charakter a jakých příčin tyto krize byly, to žel Heller neuvádí. Zato ale popisuje jejich pravděpodobné vnější projevy: „bída, hlad a rozhárané poměry“⁶⁶ A důsledek? „Vzniká vnitřní prázdnota, která volá po nové odpovědi na nově doléhající otázku lidské existence.“⁶⁷

Heller tak při hledání teorie velké etické proměny, která se odehrála ve starověku, opět nalézá klíč v člověku samotném, v jeho náboženskosti, v jeho bytostné touze po odpovědi. Tato člověku vlastní touha je podle Hellera opravdovou konstantou lidství, není tedy dějinně podmíněna, a tak ani ve změnách společenských poměrech, kdy staré odpovědi již nejsou dostatečné, sama otázka neumírá, a stále žádá svou odpověď. Odpovědi na otázky doléhající na člověka v době přibližně okolo roku 500 př. n. l. přicházejí tentokrát z úst myslitelů, kteří již nechtějí ovlivňovat bohy, ale proměnit člověka a jeho vztah ke světu, vyzývají k mravnímu postoji a k vlastní práci člověka na sobě.⁶⁸

Proč ke změně dochází v prostředí Indie, Číny a Persie, zatímco Mezopotámie a Egypt, „které patří – alespoň podle našich dosavadních představ a

⁶⁵ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 139.

⁶⁶ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 139.

⁶⁷ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 140.

⁶⁸ Podle: HELLER, Jan. Původ velkého zlomu. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 18, s. 3.

informací – k nejstarším kulturním centrům světa⁶⁹, v tomto období žádný velký zlom neprodělávají? Ještě si ukažme, jaké religionistické východisko Heller zastává.

Heller nepovažuje možnou odpověď za jednoduchou ani jednoznačnou, nicméně v krátkosti by se dala nastítnit následovně: Nejzávažnější z mnoha důvodů, proč etický zlom nenastal také v náboženství starověké Mezopotámii a Egypta, bylo „zvláštní, osudové a hluboké sepětí [egyptského a mezopotamského náboženství] s politickými strukturami země.“⁷⁰ Každá potenciální náboženská reforma by tedy v těchto podmínkách byla pravděpodobně vnímána také jako vzpoura protistátní, tedy politická. Proto etizace náboženství a s tím spojená změna v uvažování v dané situaci nenastala.

2.4.2 Teologie etického zlomu

Poslední, ovšem neméně důležitá otázka, kterou si Heller v souvislosti s problematikou etického zlomu klade, je otázka po souvislosti mezi nově vznikajícími systémy etického zlomu, izraelskými proroky, kteří ve stejné době působí, biblickou zvěstí a křesťanstvím.

Heller říká přímo⁷¹, že ačkoli se starozákonní proroci díky některým analogiím též někdy k etickému zlomu počítají, podstata jejich zvěsti je rozdílná. Dříve než na rozdíly, podívejme se však na obdoby. Stejně jako myslitelé vystupující v Číně či Indii, i izraelští proroci „zápasí proti zmagizovanému kultu, který nefunguje“⁷². Prakticky se onen zmytizovaný kult doby před babylonským zajetím projevoval spoléháním se na chrám a na četné obětiny, tedy na vlastní náboženské počínání. To, co mělo být Izraeli ústřední, tedy živý vztah s jejich Bohem, se jakoby vytrácel. Na uprázdněné místo tak začalo vstupovat náboženství – ona odpověď lidská. A ta ve změněných podmínkách nově se rodící doby přestávala fungovat.

V článku v *Kostnických jiskrách*⁷³ se pak Heller vyrovnává s možnou otázkou, zda i odpověď, která „roste z Božího slova a z ryzí víry v pravého Boha“⁷⁴

⁶⁹ HELLER, Jan. Velký zlom. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3.

⁷⁰ Podle: HELLER, Jan. Původ velkého zlomu. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 18, s. 3.

⁷¹ Podle: HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004., s. 141.

⁷² Podle: HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004., s. 141.

⁷³ HELLER, Jan. Původ velkého zlomu. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 18, s. 3.

může též takřkajíc zrezivět. A odpovídá: ano. I odpověď, která se rodí z biblické víry, je odpověď do určité situace, do určité dějinné doby, a proto se musí hledat stále znovu, nelze ji nalézt jednou pro vždy. Taková jednou provždy nalezená odpověď by člověka vymanila ze vztahu k Božímu slovu, ztuhla by ve své neměnnosti a stala se tak v podstatě neživou. Slovo jakožto oslovení se musí dít, nemůže se jednou provždy stát.

Izraelští proroci také obdobně jako první protagonisté buddhismu, taoismu a dalších systémů zlomu nabádají ke změně. Ovšem ne ke změně chování, k nové mravnosti, ale hlavně ke změně smýšlení. Izraelce nenabádají k tomu, aby odložili svého Boha, který evidentně nefunguje tak, jak od něj očekávají, a pustili se na cestu nové mravnosti, ale aby místo toho opustili své nesprávné a nerealistické představy. Proroci Izraelce narozdíl od Buddha či Lao'c ujišťují, že Bůh tu je a jedná, ale že je daleko svrchovanější a nevejde se do představ, které si o něm Izraelci utvořili. Proroci jistě měli i určitý etický program, ale ten spočíval v poslušnosti Bohu Izraele a neměl se stát novým programem náboženským.

Na závěr ještě nechme promluvit Jana Heller když domýšlí toto vystoupení starozákonních proroků až do dnešních dnů. Zazní v něm i kus jeho vyznání a s ním i naznačená cesta, po které jako teolog kráčí: „Kdykoli vidíme přežilý a nefungující náboženský provoz a trápíme se nad bídou křesťanské církve, stojíme na rozcestí. Můžeme to řešit tím, že budeme horlivější nebo pokornější, láskyplnější nebo bojovnější; znamená to však, že klesáme zpět na úroveň etizace. Biblická zvěst ukazuje hlouběji a dále. Je třeba začít s revizí našich představ o Bohu, a hlavně – dát si na své otázky líbit odpověď od Boha samého. A pak z ní teprve vyvodit důsledky – samozřejmě i etické. Cesta ze začarovaného kruhu neblaze tvořivé náboženskosti začíná tam, kde připustím, že nemám pravdu, ba že nemám Pravdu – Boha, nýbrž on nás.“⁷⁵

2.5 Náboženství a náboženská

Lidské myšlení a přistupování ke světu se dějinně proměňuje a s nimi se proměňují i jednotlivé jejich projevy, náboženství nevyjímaje. Nejednoznačnost

⁷⁴ HELLER, Jan. Původ velkého zlomu. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 18, s. 3.

⁷⁵ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 142.

uchopování tohoto pojmu dovedly Hellera k přesvědčení, že „výraz ‚náboženství‘ (*religio*) je nutno vyhradit pro označení konkrétního historického útvaru či systému (např. náboženství staroegyptské či řecké, hinduismus či islám); tento termín však působí nepřekonatelné obtíže, má-li se jím označit ‚náboženství obecně“⁷⁶.

Heller proto mluví raději o náboženstvích, tedy v plurálu, a má tak na mysli jednotlivé historické realizace. Ale realizace čeho?

Z důvodu terminologických nejasností je lépe mluvit v religionistice o náboženstvích než o náboženství obecně. Přesto je zřejmé, že jednotlivá náboženství jakožto historické útvary mají cosi společného. Jak Heller tento společný průnik, nebo snad lépe řečeno nit, která se dějinně táhne s člověkem a jeho náboženstvími, popsal, jsme si ukázali již v oddíle o responzivní hypotéze. O náboženstvích Heller říká: „Jsem přesvědčen, že jsou to vše různé pokusy člověka, (...), odpovědět na (...) otázku bytí, života a smrti, krátce na „Otázku“.“⁷⁷ Zbývá tuto „antropologickou konstantu“⁷⁸ jen pojmenovat: je to *náboženskost*. Řečeno ještě jednou: „Náboženskost (*religiosita*) je trvalá dimenze lidství a vlastní důvod stálého vznikání nových náboženství.“⁷⁹; náboženství jsou tedy jednotlivé realizace náboženskosti. Mezi tyto jednotlivé realizace a pokusy o odpověď Heller řadí i systémy kryptoreligiозní a parareligiозní.⁸⁰

Zeptáme-li se pak na možnost překonat náboženství, zjistíme, že „jednotlivá náboženství jako historické jevy překonává historie sama.“⁸¹ A náboženskost? Je možné překonat tuto antropologickou konstantu? Hellerova odpověď tu vědomě přechází od religionistiky k teologii. Na poli teologie pak může snáze zaznít výpověď víry: člověk nemůže dojít naplnění své náboženskosti, nemůže ji překonat, nelze nalézt uspokojivou odpověď na svou Otázku vlastní silou, tedy sám ze sebe. Tou odpovědí z druhé strany, odpovědí, která k člověku přichází odjinud, kterou má Heller na mysli, je „boží zjevení, boží Slovo a dílo v Kristu. Zasáhne-li člověka, odpoutá jej od jeho starého já a zmocní ho k životu z lásky, takže je tím zároveň

⁷⁶ HELLER, Jan. *Homo religiosus*. *Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 68.

⁷⁷ HELLER, Jan. *Homo religiosus*. *Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 68.

⁷⁸ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 27.

⁷⁹ HELLER, Jan. *Homo religiosus*. *Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 68.

⁸⁰ Systémy kryptoreligiозní (podle *Nástinu religionistiky* a *Homo religiosus*) jsou takové, které samy sebe nepovažují za náboženské, ovšem na existenciální otázku, tedy na náboženskost člověka, mají již hotovou, dogmatickou odpověď. Zpravidla se tyto systémy projevují dogmatickou nesnášenlivostí. Systémy parareligiозní (podle *Nástinu religionistiky* a *Homo religiosus*) jsou pak takové, které sice odpověď hotovou nemají, ale považují za svůj úkol takovou odpověď přinést (na rozdíl např. od vědy). A to bez pomoci transcendentna, jen za pomoci lidského bádání.

⁸¹ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 28.

vysvobozován od strachu před bídou života i hrůzou smrti, od doléhavé marnosti bytí i strachu o sebe sama. Přestává trvat na tom, aby odpověď byla jeho sebezpotvrzením.“⁸² Jedním dechem však dodává: „V křesťanské pokoře nelze říci, že jsme svou náboženskost překonali jednou provždy a navždy. Pokušení a ohrožení náboženstvím a náboženskostí trvá (...) . Nadto víme z tisícileté zkušenosti, že i z evangelia je možno vyrobit náboženství.“⁸³

Jedná-li se o poslední otázky člověka a odpovědi na ně, není nikdy tak docela možné nalézt odpovědi prokazatelné, zajištěné a cesty předem vyšlapané. I odpověď víry je cesta, na kterou se každý musí odvážit sám. Blíží-li se Heller ve svém uvažování pravdě, není možné rozhodnout nyní. Mnozí věří, že ano a mnozí věří, že ne.

2.6 Je křesťanství náboženství?

Nebude asi příliš sporu o tom, že i křesťanství je jednou z odpovědí na lidskou Otázku, pokud si takovou připustíme, a tak možným naplněním oné věčné lidské náboženskosti. Ovšem je-li křesťanská odpověď opět náboženský počin lidský, nebo je-li to oslovení a odpověď odjinud, to je již o poznání spornější. Hellerovo stanovisko, které ostatně nepřímě zaznělo již o několik řádek výše, je v této věci jednoznačné. Jeho odpověď je však dialektická⁸⁴ - křesťanství pro Hellera náboženstvím je i není.

Podle toho jak křesťanství vypadá při pohledu zvenčí, tedy podle vzhledu a vystupování, jistě je. Má své obřady a rituály, obět', modlitbu, hovoří o Bohu, který přesahuje člověka, vztahuje se k věčnosti, mluví o tajemství. Křesťanství se tedy jako náboženství dozajista jeví – fenomenologicky tedy náboženstvím je⁸⁵.

⁸² HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 30.

⁸³ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 30.

⁸⁴ Hellerova odpověď zaznívá stejně v roce 1975 – ve stati *Homo religiosus* (HELLER, Jan. *Homo religiosus*. *Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 66-69.) jako pak v roce 1988 i 2004 - v *Nástinu religionistiky* (HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004.). Zde je třeba uvést, že Heller před druhým vydáním svůj a Mrázkův *Nástin religionistiky* neupravoval. Nikoli však výslovně proto, že by nebylo co pozměnit či doplnit, ale především proto, že mu to Mrázkův odchod a vlastní pokročilý věk nedovolovaly. Lze však předpokládat, analogicky ke zbytku Hellerova díla, že ani zde, po šestnácti letech, nedošlo k vážným posunům. Závažné posuny by jistě Heller nenechal bez re-editace nebo alespoň bez komentáře. (podle předmluvy k 2. vydání).

⁸⁵ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 46.

Ovšem svým obsahem, svou podstatou, – a tady jsme již jednoznačně u výpovědi víry – křesťanství náboženstvím není. Hellerovi totiž křesťanství není a nemůže být lidským výtvořem, lidským počinem, lidskou odpovědí, nýbrž je to „oslovení zvenčí, z jiného rozměru, obrazně vyjádřeno shůry.“⁸⁶ Bůh Nového i Starého zákona, Bůh, o kterém mluví (svědčí) křesťané i židé není Hellerovi metaforou, obrazem, ideou vzešlou z mysli člověka, ale kýmisi zcela reálným, živým a jednajícím. Tento jednající Bůh se sklání, sestupuje k člověku a přináší mu svou a tudíž ne-lidskou a ne-náboženskou odpověď. Toto stanovisko je ovšem přijatelné jedině ve víře a tudíž z pozice uvnitř křesťanství. Z pozice mimo víru je křesťanství nutně náboženstvím jako je každé jiné. Toto si Heller velmi dobře uvědomuje a proto přináší odpověď dialektickou – křesťanství je i není náboženství, a nikoli odpověď jednostranně negativní, která by nereflektovala reálné postavení a vnímání křesťanství mezi odborníky i běžnými lidmi⁸⁷.

Obhajobě této své vyznávající pozice se Heller příliš nevěnuje, apologetika se nikdy nestala jeho doménou. Vždy a rovnou se ke své víře doznává. Neokázale, nevyřečně, ale neochvějně.

2.7 Vztah křesťanství a (jiných) náboženství

Mezi ostatními náboženstvími staví křesťanství samo sebe do velmi specifické pozice. Na dějinné scéně sice také vystupuje jako náboženství, ale vnitřně samo sebe nechápe jako počín lidský, nýbrž svrchovaně Boží. Řečeno s Barthem, křesťanství je zjevení.

Tato specifická pozice, které se většinou křesťanští teologové drží, se v dějinách často popisovala jako *vera religio* - náboženství pravé, v opozici proti *falsa religio* - náboženství nepravému. K této pojmové dvojici se po období liberální teologie vrací mimo jiné Karl Barth⁸⁸; v Hellerových textech se s tímto

⁸⁶ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 46.

⁸⁷ Pro jazykovou jednoduchost budeme ve zbytku této práce nadále označovat křesťanství termínem *náboženství*, přesto, že z Hellerovy perspektivy není zcela příslušný. Bude to praktické, zvláště budeme-li užívat konvenčního výrazu *mezináboženský dialog* - při popisu dialogu, kde jedním z hovořících partnerů bude právě křesťanství.

⁸⁸ ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí*. Brno : CDK, 2005, s. 177.

označením v zásadě nesetkáme⁸⁹. Ona „pravost“ křesťanství však není dána žádnou jeho objektivní vlastností – např. etickou koncepcí, relativní vyspělostí systému, či čímkoli podobným, ale pramení jen a jen z toho, co zde zaznělo již nespočetněkrát – že křesťanství „neroste z člověka, nýbrž vychází z Boha, alespoň ve své původní, nepokažené podobě.“⁹⁰

2.7.1 Religionistické třídění náboženství⁹¹

Jako religionista se Heller vyrovnává s potřebou náboženství nějak utřídit. V *Nástin religionistiky* předkládá třídění velmi přehledné, a to hlavně z důvodů pedagogických. Jedná se o třídění kombinované, kde uplatňuje několik hledisek současně – hledisko zeměpisné, sociologické, ale také aspekt dějinný. Vychází z třídění Kurta Rudolpha, lipského profesora religionistiky, které jen lehce upravuje. Náboženství tak dělí do čtyř základních skupin: náboženství kmenová, národní, nadnárodní a odvozená. Náboženství kmenová – nepřesně také někdy označovaná jako „přírodních národů“, tj. minulé i současné náboženství předliterárních společenství, dělí dále podle hlediska sociologického (náb. sběračů, lovců, pastevců a zemědělců) a zeměpisného (podle světadílů). Náboženství národní, tedy náboženství kulturních národů s vlastní tradicí i písmem dělí dále jen geograficky. Náboženství nadnárodní, čili systémy etického zlomu, která s výjimkou Islámu vznikají kolem roku 500 př. Kr, rozděluje na systémy karmánové⁹² a teistické⁹³. Náboženstvími odvozenými pak míní taková, která jsou vědomě synkretizující – příkladem ze současnosti necht' je např. hnutí New Age.

Kam v tomto systému zařazuje křesťanství? Jako religionista by jej samozřejmě zařadil do skupiny nadnárodních náboženství teistických⁹⁴. Jako teolog

⁸⁹ Heller toto rozdělení na *pravé* a *nepravé* náboženství převádí pouze do jiné terminologie, kdy místo označení *nepravé* náboženství říká prostě *náboženství* a termín *pravé* náboženství nahrazuje synonymním výrazem *křesťanství*.

⁹⁰ HELLER, Jan ; MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 37.

⁹¹ Podle: HELLER, Jan ; MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004.

⁹² Karmánové systémy – „takové náboženské proudy, kde na místě boha stojí transcendentní kosmický zákon.“; *karmán* – „označení [tohoto] to transcendentního zákona, který určuje, že člověk bude v dalším životě sklízet to, co zasil v předešlém.“ (*Nástin religionistiky*. s. 142-143.)

⁹³ Teistické systémy – takové systémy, které „uznávají jednoho Boha jako svrchovaného stvořitele a vládce všeho jsoucna.“ (*Nástin religionistiky*. s. 158.)

⁹⁴ Pokud by Heller z pozice religionistické zařadil křesťanství a judaismus do své kategorie nadnárodní (světová) náboženství, nemohla by tato kategorie dále nést podtitul „náboženství etického zlomu“, neboť historicky počátky judaismu ani křesťanství nespádají do tohoto období. Zařazení islámu do kategorie „náboženství etického zlomu“ také není zcela zřejmé.

ale Heller křesťanství mezi ostatní náboženství zařadit nemůže. V *Nástinu religionistiky* se však s křesťanstvím a židovstvím nesetkáváme spíše z praktických než věroučných důvodů – křesťanství i židovství jsou dobře známá i mimo religionistiku a není tedy třeba věnovat jim mnoho prostoru v této monografii.⁹⁵

2.7.2 Hellerova religionistická parketa

Ze všech náboženství a náboženských systémů, kterými se Heller zabývá jako religionista, poutají jeho pozornost zejména dva okruhy. Zaprvé jsou to náboženství starověku, zejména Kenaanu, Mezopotámie a Egypta⁹⁶, které spoluutvářejí náboženskou realitu starozákonního Izraele. Heller se jim věnuje především proto, že jejich důkladnou znalost považuje za velký přínos pro exegezi Starého zákona.⁹⁷

Druhým okruhem jsou tzv. karmánové systémy – neteistická náboženství, ve kterých „na místě boha stojí transcendentní kosmický zákon.“⁹⁸ Vznikají v období velkého zlomu a jsou v různých podobách dodnes živá a čím dál tím více oblíbená i v západním světě. Pozornost karmánovým systémům věnuje Heller v mnoha svých článcích⁹⁹. Zajímá se zejména o taoismus - opakovaně čte se svými studenty Tao-te-t'ing, text, který považuje za vynikající, ucelený a precizně vybroušený¹⁰⁰, ale také o buddhismus – který se Hellerovi jeví jako nejhlubší z těchto systémů a pro budoucnost vidí v buddhismus nejzávažnějšího partnera a vnitřního soupeře křesťanství¹⁰¹. V těchto systémech se snaží odhalit, co je pro ně

⁹⁵ HELLER, Jan ; MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha,: Kalich, 2004. s. 159.

⁹⁶ Těmto náboženstvím věnuje Heller jednu ze svých monografií: HELLER, Jan. *Starověká náboženství : náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha : Kalich, 1978. a také některé kratší texty – např. : HELLER, Jan. Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu. *Křesťanská revue*. 1975, č. 9-10, s. 147-151.; HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio : Revue pro religionistiku*. 2000, č. 1, s. 87-95.

⁹⁷ Více v kapitole 4.4 – Zápas Izraele s náboženskými představami okolí a v kapitole 3.3.3 – Heller religionistou, v poznámce pod čarou.

⁹⁸ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 143.

⁹⁹ Např.: HELLER, Jan. Světová náboženství. *Křesťanská revue*. 1995, č. 9, s. 227-229.; HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, 163-169.; HELLER, Jan. Nelpění a tao. *Křesťanská revue*. 1999, č. 1, s. 7-11.; HELLER, Jan. Budhismus a křesťanství. *Křesťanská revue*. 1981, č. nevedeno, s. 58-60.; HELLER, Jan. Velký zlom. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3.; HELLER, Jan. Převtělování čili koloběh životů. In *Podvečerní děkování*. Praha : Kalich, 2004. s. 230-239.; HELLER, Jan. Výklady Tao-te-t'ingu. In *Podvečerní děkování*. Praha : Kalich, 2004. s. 239-242.; HELLER, Jan. Tao a nenásilí. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 92-102.; HELLER, Jan. Religionistická allotria. *Getsemany*. 1997, č. 73, s. 113-114.

¹⁰⁰ HELLER, Jan. Nelpění a tao. *Křesťanská revue*. 1999, č. 1, s. .

¹⁰¹ HELLER, Jan. Budhismus a křesťanství. *Křesťanská revue*. 1981, č. nevedeno, s. 58-60.

skutečně podstatné, k čemu směřují a jakými cestami se své směřování snaží naplňovat.¹⁰²

I když se Heller zdráhá zařadit křesťanství do religionistického systému a přestože přisuzuje křesťanství zcela odlišný, ne-náboženský charakter, jeho vztah k (jiným) náboženstvím není v žádném případě přezíravý nebo odmítavý. Už proto ne, a nebo možná právě proto, že se jejich studiu celoživotně věnuje. Intenzivně se také zabývá možnostmi vzájemného dialogu křesťanství s dalšími světovými náboženstvími.

2.8 Mezináboženský dialog

Proč vlastně mezináboženský dialog? Proč podnikat z pozice křesťanství rozhovory s náboženstvími, která jsou svou podstatou tak jiná a která nesdílíme? Právě proto, že jsou jiná. Heller jako teolog říká: „sám nevlastním celou pravdu.“ „(...) k hlubšímu poznání vlastní cesty nám může napomoci i kritika odpůrců, kteří možná zahlédli něco, pro co jsme sami zatím neměli dost pozornosti“.¹⁰³ Vždyť teologie, tak jak ji Heller chápe, je kritická reflexe vlastní cesty¹⁰⁴, po které se sice snažíme kráčet k pravdě, ale pravdu při nejlepší snaze nevlastníme.

Mluvit o pravdě a o tom, že ji nepoznáváme cele a že ji nemůžeme vlastnit, to jde ještě snadno. Pravdu o věcech, o světě ani o sobě nepoznáváme cele, stejně jako nepoznáváme s úplností ani Boha. Je však možné rozpoznávat Boží jednání i jinde než na poli křesťanství? Vystává otázka, zda sám Bůh mluví a promlouvá a oslovuje člověka i jinde než v křesťanství. Heller se ptá: „Mluvil Bůh jenom v Izraeli a v křesťanské církvi nebo i jinde? Je Boží slovo, Boží mluva a Boží

¹⁰² Více v kapitole 2.8.2 - Rozhovor s karmánovými systémy a osvobození od „já“.

¹⁰³ HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský dialog. In *Teologický sborník*. Brno : CDK, 2002. s. 62.; Parafraze a rozvedení této pozice najdeme také např. v rozhovoru *O nemoci dnešní doby a smyslu lidského života*: „Asi jsme příliš sebestřední, a to i ve svých náboženských představách. Ono bude nutné uznat, že každý z nás vidíme jen část horizontu, ne celý, nemáme oči vzadu. A jestliže vidíme jen část horizontu, pak se musíme zároveň zeptat, zda ten druhý, který třeba vidí i něco jinak, nevidí právě tu část horizontu, kterou jsem třeba sám neměl na očích. To neznamená mu hned přitakat, ale znamená to mluvit s ním partnersky, nepustit se do něho, odložit agresivitu a naslouchat.“ (HELLER, Jan. *O nemoci dnešní doby a smyslu lidského života*. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 166.)

¹⁰⁴ Viz kapitola: 3.3.1.

oslovení člověka vázáno na bibli?“¹⁰⁵ a v zápětí odpovídá: „Jsem přesvědčen, že není.“¹⁰⁶ Tato odpověď ovšem nesmí být pochopena nesprávně. Heller tu nerelativizuje křesťanství a rozhodně neříká, že Bůh promlouvá všude stejným způsobem, ani neříká, že všude, kde se mluví o bohu, o tao či o pravdě, promlouvá automaticky sám Bůh. Říká pouze tolik, že působení svrchovaného Boha se nutně neomezuje jenom a pouze na Izrael, jenom a pouze na křesťanskou církev či jenom a pouze na bibli.

Bibli, je-li čtena správně, chápe Heller jako Boží oslovení. Ale Bůh biblí omezený není. „Bibli o nás Bůh zvláště pečuje, protože v ní je svědectví slova zvláště zřetelné. Ale to neznamena, že bez bible a mimo bibli či bez církve a mimo církve je Bůh bezmocný a umlčený.“¹⁰⁷

Rozmlouvat s jinými náboženstvími není zbytečnost. V takovém dialogu lze zahlédnout něco podstatného. Není to však ani nutnost, nutnost v tom smyslu, že jedině skrze jiná náboženství, jako ze střípků mozaiky, museli bychom poskládat Boží obraz, aby byl celý. Vždyť náboženství vypovídají mnohé především o člověku. Rozmlouvat s ostatními náboženstvími také není relativizace křesťanství ani úlohy bible. Je to jen a pouze uznání toho, že Bůh, a s ním Odpověď na naše poslední otázky, je nad námi a není v naší moci, a to ani prostřednictvím křesťanství, kterého se někdy člověk zmocňuje a tak z něj činí náboženství.

Jaké jsou možnosti a meze smysluplného dialogu, ať už mezináboženského nebo, v širším slova smyslu, dialogu dvou přístupů ke světu?

2.8.1 Možnosti a meze mezináboženského dialogu

Prvním předpokladem je snaha nepochybovat, že pravda je, existuje – ovšem taková pravda, která je nad námi, před námi „jako horizont bytí“ či Bůh, chcete-li. „Rozhovor s těmi, kdo o transcendenci v její jakékoli podobě něco vědí, tuší a

¹⁰⁵ HELLER, Jan. Věda o náboženstvích na teologické fakultě. *Křesťanská revue*. 1972, č. neuvedeno, s. 69-72.

¹⁰⁶ HELLER, Jan. Věda o náboženstvích na teologické fakultě. *Křesťanská revue*. 1972, č. neuvedeno, s. 69-72.

¹⁰⁷ HELLER, Jan. Věda o náboženstvích na teologické fakultě. *Křesťanská revue*. 1972, č. neuvedeno, s. 69-72.

uznávají ji, je zásadně možný.“¹⁰⁸ Druhým předpokladem, neméně důležitým, je pak stálá pochybnost o tom, zda poznávám dostatečně.¹⁰⁹

Mezináboženský dialog je také možný jen mezi proudy, které se odvážíly vlastní kritické analýzy a tím vlastně sebereflexe. Sebekritická analýza podle Hellera sestává ze dvou stránek: Zaprvé je to návrat k vlastním kořenům a ohledávání funkčnosti a srozumitelnosti svých projevů. Zadruhé je to ohledávání vlastní pozice srovnáváním s „jinými závažnými náboženskými proudy“¹¹⁰, což už je vlastně téměř začátek samotného dialogu. Takový proud, který je schopen sebekritické analýzy, považuje Heller za zralý,¹¹¹ a tedy splňující kritérium zralosti k mezináboženskému rozhovoru. Mezináboženský rozhovor je tedy v zásadě možný jenom mezi takovými proudy, kde převládá „kritická reflexe nad fanatismem a fundamentalismem“¹¹².

Nezralost, a tedy mez, kterou dialog překonává jen těžko, je pak jistě fundamentalismus. Fundamentalismem se rozumí takový postoj, který si nárokuje vlastnictví pravdy. Člověk, který považuje pravdu za svoje vlastnictví, pak samolibě soudí a odsuzuje ty, kteří se jeho pravdě nepodřídí. Je to zvláštní podoba sebejistoty, která „odmítá a nepřipouští kritickou reflexi toho, co hlásá.“¹¹³ „V tomto pojetí je tedy fundamentalismus opakem tolerance.“¹¹⁴

Náboženská tolerance, snášenlivost, která má být skutečnou, nelhostejnou snášenlivostí, vyvěrá právě z přesvědčení, že „vyšší pravda existuje, ale my ji nemáme, ona má nás. Pravdu poznáváme i zastáváme vždy nedokonale. Proto způsob, jakým ji vidíme my sami, nemusíme druhým vnucovat. Můžeme se jen snažit vystavovat je působení Pravdy samé, která jediná a ze své vlastní iniciativy může je i nás přivést k hlubšímu poznání.“¹¹⁵

¹⁰⁸ HELLER, Jan. Podněty k rozhovoru. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1998, č. 1, s. 76.

¹⁰⁹ Podle: HELLER, Jan. Hledání jistoty a fundamentalismu. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1994, č. 1, s. 72.

¹¹⁰ Podle: HELLER, Jan. Hledání jistoty a fundamentalismu. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1994, č. 1, s. 61.

¹¹¹ HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský dialog. In *Teologický sborník*. Brno : CDK, 2002. s. 61.

¹¹² HELLER, Jan. Hledání jistoty a fundamentalismu. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1994, č. 1, s. 82.

¹¹³ HELLER, Jan. Hledání jistoty a fundamentalismu. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1994, č. 1, s. 78.

¹¹⁴ HELLER, Jan. Hledání jistoty a fundamentalismu. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1994, č. 1, s. 78.

¹¹⁵ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 29.

Docela prostým, ale zároveň vzácným předpokladem ke smysluplnému dialogu, který má přinést obohacení oběma stranám, je také pokora. Tu u Hellera není obtížné najít, ačkoli o ní mluví jen minimálně. Více však než o pokoře mluvit znamená pokorně myslet a jednat. A k tomu nepochybně patří nastavit se do pozice soudce, který všechno ví a který může vše svrchovaně posoudit. Heller se pevně drží toho, co poznal a toho Kterého poznal, ale neodvažuje se vynášet konečné soudy o jiných náboženstvích. „Komu bylo dáno najít Boha, možná přesněji nacházet, či nejpřesněji být nalezen, a docela prostě: setkat se s ním na jedné cestě, třeba křesťanské, není tím oprávněn k tomu, soudit jiné cesty, po nichž nešel. Ježíš říká: Nesud'te!“¹¹⁶

Důležitost a možnost i nemožnost budoucích rozhovorů shrnuje Heller takto: „Ta pravá a poslední jistota není v nás, ale nad námi. Nemůžeme ji vlastnit, ale můžeme se na ní podílet, můžeme se o ni sdílet, můžeme za ní jít. Tak nás nerozděluje, ale spojuje. Dnešní svět je zvláštní. Je v něm mnoho zmatku a strachu, násilí a křivd. Ale hledíme-li hlouběji, vidíme uvnitř podivuhodné vnitřní zrání: Konfese se přežívají, lidé se začínají dělit na hledače pravdy a vlastníky pravdy, na otevřené a uzavřené, na pokorné a zpupné, na tolerantní a na fundamentalisty. Na ty, kteří budoucnost odemykají nebo zamykají“¹¹⁷.

2.8.2 Rozhovor s karmánovými systémy a osvobození od „já“

Nejzávažnějšími partnery pro současné i budoucí rozhovory, které buď odemknou či uzamknou možnost společného produktivního soužití těchto systémů, jsou náboženství světová, nadnárodní. Heller se věnuje především možnosti rozhovorů mezi křesťanstvím a systémy karmánovými¹¹⁸, z nich pak zejména buddhismu a taoismu. Co v těchto systémech považuje za podstatné a kde vidí nejdůležitější konvergence a divergence s křesťanstvím?

¹¹⁶ HELLER, Jan. Podněty k rozhovoru. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1998, č. 1, s. 77.

¹¹⁷ HELLER, Jan. Hledání jistoty a fundamentalismu. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1994, č. 1, s. 82.

¹¹⁸ Co se týče možnosti rozhovorů mezi náboženstvími tzv. „Abrahamovské ekumeny“, tj. mezi judaismem, křesťanstvím a islámem, naznačuje Heller nepřímou, že islám ještě k rozhovorům nedozrál – (*Hledání jistoty*, s. 80-81.)

Cestu buddhismu, jak již zaznělo výše, považuje Heller za „nejhlubší a nejryzejší“¹¹⁹ karmánovou koncepci. Buddhismus¹²⁰ se někdy spíše než jako náboženství označuje jako východní filosofie, zejména proto, že se neodvolává na žádné bohy. Do Hellerova vymezení pojmu náboženství se však pohodlně vejde.

Co je pro buddhismus podstatné a určující, nehledě na jednotlivé dílčí směry? Je to cesta vykoupení ze života, dokonce z celého koloběhu životů, který představuje utrpení. Tato „cesta vykoupení je především cesta sebezřeknutí, uhašení žízně po životě a s ní vyhasnutí individuálního já či individuálního vědomí, které v nirvāně splyne s vševědomím.“¹²¹ Cesta spasení je tedy cesta sebezřeknutí se vlastního já, řečeno západní terminologií, zřeknutí se vlastního ega, *nelpění* na něm.

Taoismus je v mnohém buddhismu podobný. „Podstatou taoismu je sebeztožnění s všeobjímajícím děním „tao“, které je prapodstatou veškerého jsoucná.“¹²² Individuální já je vlastně jen iluzí, není odděleného, vyděleného já, které by nebylo součástí „tao“, všehomíra. Individuální já je jen iluze. A této iluze je třeba se co nejdříve zbavit. Je třeba se nevzpírat tomuto kosmickému řádu, nevydělovat se z něj, ale plynout společně s ním. Nechtít „ovládat a regulovat“¹²³, nýbrž naopak – *nezasahovat*. Podstatným momentem taoismu je také *vyprázdnění* či *prázdnota*. „Vyprázdnit je třeba vše, co člověka vyděluje z jednoty jsoucná, a to je především vše, na čem by si mohl zakládat.“¹²⁴

V obou těchto systémech si člověk jasně uvědomuje, že největším problémem a největší překážkou je sám sobě člověk, tedy vlastně jeho já, které si velmi jasně uvědomuje. Toto já stále něco chce, po něčem touží, stále se něčeho obává, a v posledku se vlastně obává o sebe, stále není svobodné, jednou je moc takové a podruhé zase příliš jiné, na spoustě věcí si zakládá a spousta věcí jej vyvádí z rovnováhy, zkrátka nikdy není úplně spokojené. Problém nakonec nejsou ti druzí, i když se to tak zprvu může zdát. Problémem není ani svět sám o sobě. Problémem nejsou dokonce ani bozi. Problematické je v první řadě moje já. Já je problém, který musí být překonán, překročen, zkrátka nějak vyřešen, aby člověk došel onoho konečného rozřešení, kterému říká spasení, vykoupení či nirvána.

¹¹⁹ HELLER, Jan. Buddhismus a křesťanství. *Křesťanská revue*. 1981, č. neuvedeno, s. 58.

¹²⁰ Budha, od něhož se buddhismus odvozuje, se narodil přibližně kolem roku 560 př. Kr. Budha – to není vlastní jméno, nýbrž titul, jehož význam je „Probuzený“, obdobně jako „Kristus“ není Ježíšovo příjmení, ale také titul, kterým je vyznáván a uznáván jako „Pomazaný“, „Mesiáš“, „Spasitel“.

¹²¹ HELLER, Jan. Buddhismus a křesťanství. *Křesťanská revue*. 1981, č. neuvedeno, s. 58.

¹²² HELLER, Jan. *Nelpění a tao*. *Křesťanská revue*. 1999, č. 1, s. 9.

¹²³ HELLER, Jan. *Nelpění a tao*. *Křesťanská revue*. 1999, č. 1, s. 10.

¹²⁴ HELLER, Jan. *Nelpění a tao*. *Křesťanská revue*. 1999, č. 1, s. 10.

Heller tedy shrnuje: „Podstata vykoupení je překonání ega, jeho překročení, osvobození od já.“ A jedním dechem dodává: „To je asi společný rys všech opravdu hlubokých náboženských systémů.“¹²⁵ Křesťanství nevyjímaje.

Křesťanství nevyjímaje? Co považuje Heller za podstatu křesťanského vykoupení, spasení? Je to osvobození od já.

2.8.3 Osvobození od já

O *osvobození od já* jako o podstatě křesťanského spasení hovoří Heller již v *Malé meditaci o křesťanské existenci*, tedy v roce 1956, kde přímo říká: „Spasení je svoboda od sebe sama“¹²⁶. Spasení je také osvobození od strachu, který je vlastně zoufalým vázáním se na své já.¹²⁷ S obdobnými formulacemi se setkáváme v jeho textech stále znovu. O něco později, v roce 1975 Heller píše: „Jsem hotov přitakat k formulaci nebezpečné a nezajištěné, že totiž spasení je svoboda od sebe sama. Jinak řečeno, svéráz křesťanství je v radikalitě kenóze (vyprázdnění starého člověka z lidského nitra)“¹²⁸ Vyprázdněn je starý člověk, který žije jen ze sebe, který na sobě lpí, který se bere příliš vážně.

Nejdůležitější konvergencí mezi křesťanstvím a karmánovými systémy je tedy rozpoznání, že je to naše *já*, se kterým je třeba se nějak vypořádat. V rozhovoru s karmánovými systémy přijímá Heller nárok těchto systémů, snaží se jít jejich cestou, a shledává, že míří podobným směrem, tedy k řešení problému *s já*. Ale shledává také, že v posledku nabízejí řešení rozdílná. Zde pak také leží nejzávažnější divergence karmánových systémů a křesťanství.

Řečeno značně zjednodušeně, buddhismus se snaží jít cestou *sebezřeknutí* a taoismus cestou *sebeztotožnění* se spontánností dění. Svě *já* se tak pokoušejí překročit kamsi do ztracena a v posledku znovu z vlastních sil. Naproti tomu v křesťanství člověk překračuje své *já* nikoli *sebezřeknutím*, ale *sebeodevzdáním*. K takovému *sebeodevzdání* však - potřebuje nějaké „Ty“. *Já* samo o sobě si nevystačí. Ke skutečnému vykročení ze sebe, k vykročení do svobody, je třeba

¹²⁵ HELLER, Jan. Podněty k rozhovoru. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1998, č. 1, s. 77.

¹²⁶ HELLER, Jan. Malá meditace o křesťanské existenci. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 189.

¹²⁷ Podle: HELLER, Jan. Jak čtu biblii. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 200.

¹²⁸ HELLER, Jan. Homo religiosus. *Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 69.

sebeodevzdání někomu, nějakému „Ty“. Ale zřící se svého *já*, na to člověk sám sílu nemá.

Takové *sebeodevzdání* je možné teprve vstoupením do Buberovského vztahu *Já-Ty*, kde „Ty“ je naše věčné „Ty“. „Jádrem křesťanství je sebeodevzdání, ovšem nejdříve Boží člověku, a pak teprve naše Bohu“¹²⁹ Mezi *Já-Ty* se děje vztah, vztah vzájemné lásky, která překonává *já* a vystupuje z něj pro druhého. Sebeodevzdání tak není jen „radikalita vyprázdnění starého člověka“, ale také „radikalita agapé, lásky, která dává“¹³⁰ *Sebeodevzdání* skrze lásku je tak klíč k nové existenci, ve které člověk na sebe jakoby zapomíná. „Křesťanství je tak radikální, že osvobozuje i od zájmu o sebe sama, pro Boha a bližního. Jinak řečeno: středem zájmu křesťana, člověka opravdu vysvobozeného, není ani jeho *já* ani ne-*já*, ani jeho dnešek ani zítřek (...), nýbrž boží vůle a boží láska, v níž a s níž jej Bůh posílá k bližnímu. Toto je teprve konec náboženství a náboženskosti a začátek nového, kristovského lidství.“¹³¹ Tato nová existence, přihodí-li se člověku v setkání s věčným „Ty“, zbavuje člověka lpění na něm samém i na tom, co jej doposud určovalo. Zbavuje člověka i lpění na náboženství, na „své“ cestě.

Již jsme mluvili o mezináboženském dialogu. Ten „je samozřejmě velice náročný, protože v něm dochází ke zpochybňování toho, co jsme sami na vlastním systému považovali za jeho základy“¹³² Mnozí stoupenci nejrůznějších náboženství, křesťanství v jeho znáboženštělé podobě nevyjímaje, bývají na svoje náboženství „hákliví“. Jako by bytostně určovalo jejich *já*, jako by bylo třeba jej neustále obhajovat. *Já* odevzdané věčnému „Ty“ ale ví, že je určováno něčím, resp. někým docela jiným, o koho a díky komu není třeba se bát. A to je, zdá se, i Hellerova pozice. Heller, v jistém slova smyslu, na křesťanství příliš nelpí. Je mnohdy ochoten dívat se dál, za jeho tradiční hranice. Nepotřebuje nikoho přesvědčovat o této cestě. Nepotřebuje nikomu dokazovat její jedinečnost, aby se tak v posledku ukázalo, že *on sám* měl pravdu. Tato cesta se nejlépe obhájí sama. A Heller po ní kráčí jako svědek, který vypráví těm, kteří chtějí poslouchat.

¹²⁹ HELLER, Jan. Religionistická allotria. *Getsemany*. 1997, č. 73, s. 114.

¹³⁰ HELLER, Jan. Homo religiosus. *Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 69.

¹³¹ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004, s. 47.

¹³² HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský dialog. In *Teologický sborník*. Brno : CDK, 2002. s. 62.

„Jako se mi na jedné straně zdá, že křesťanské poselství jde nehlouběji, tak se zároveň obávám, že právě křesťané se nejvíce vzdálili tomu, co by měli zastávat.“¹³³

¹³³ HELLER, Jan. Světová náboženství. *Křesťanská revue*. 1995, č. 9, s. 227-229.

3 Vztah religionistiky a teologie

Není nutné znovu opakovat, že badatelské působení Jana Hellera se celoživotně pohybuje jak v oblasti teologie, tak religionistiky. Ovšem vzájemný vztah těchto dvou disciplín není jednoduchý ani jednoznačný. A to i přesto, nebo možná právě proto, že ústřední jazykové výrazy, které obě tyto disciplíny užívají, jsou z téže oblasti, z oblasti náboženství.

K vymezení teologie a religionistiky a jejich vzájemným vztahům se vyslovilo již mnoho odborníků, ať stoupců jedné, druhé či obou disciplín zároveň.¹³⁴ Přehledně je tato problematika zpracována např. u Horyny a Pavlincové¹³⁵. Nastíníme si proto vzájemné vztahy těchto dvou disciplín jen velice stručně a jen potud, pokud nám pomohou objasnit, jak se na vztah teologie a religionistiky dívá Jan Heller.

3.1 **Nástin vývoje**

Teologie a religionistika představují dvě samostatné disciplíny. Religionistika je samozřejmě mnohem mladší, jako samostatný akademický obor se konstitovala až na konci 19. století. Její kořeny sahají sice hlouběji, ovšem rodit se začala teprve tehdy, „když se někdo odvážil podrobit náboženství racionálnímu kritickému zkoumání a analyzovat je nezúčastněně. To se v Evropě událo v době osvícenství.“¹³⁶

Jak uvádí Horyna¹³⁷, vzájemný vztah obou disciplín byl zpočátku, tedy kolem přelomu 19. a 20. století, neproblematický. Charakter vztahů se však později zproblematizoval, což souviselo jednak se zpřesňováním předmětu religionistiky a jednak s „vystoupením moderní protestantské teologie“¹³⁸, reprezentované, kromě dalších významných představitelů, Karlem Barthem. Barthovy ostré soudy o

¹³⁴ Živá diskuse na toto téma proběhla např. v roce 1993 na stránkách *Religia*, mimo jiné: FUNDA, Otakar, A. Rozdíl mezi teologem a religionistou. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 177-179.; ŠTAMPACH, Odilo, Ivan. Může být teolog religionistou?. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 180-182.

¹³⁵ HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001.

¹³⁶ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004. s. 51.

¹³⁷ Celý odstavec zkráceně podle: HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001. s. 54-55.

¹³⁸ HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001. s. 55.

náboženství, které náboženství označují za nerelevantní předmět zkoumání, poněkud devalvovaly pozici religionistiky v očích teologie. Jak Horyna uvádí dále, neznamenalo to ovšem úplné přerušení vazeb mezi teologií a religionistikou a v některých dílčích disciplínách, jako např. v biblistice, zůstala jistá úroveň spolupráce zachována. Přesto se ve svých hlavních proudech – jakožto systematická teologie a obecná religionistika, vydaly teologie a religionistika vlastní cestou. „Religionistika a teologie nejsou partnery ani nepřáteli, ale dvěma naprosto svébytnými obory, které se vyznačují sobě vlastními a navzájem nezaměnitelnými racionalitami.“¹³⁹

Dva svébytné obory ovšem mohou pěstovat různou míru vzájemných vztahů. Než si ukážeme, jak tyto vztahy řeší Jan Heller, načrtněme v krátkosti, co je předmětem zkoumání religionistiky a teologie.

3.2 Předmět zkoumání religionistiky a teologie

Tradičně se za předmět zájmu teologie považuje Bůh a o teologii se tedy mluví jako o vědě, řeči či slovu o Bohu, tedy o bohoslovectví (*theo-logia*). Bohoslovec bývá s předmětem svého studia ideově ztotožněn a stojí tak na pozici víry a tím jakoby uvnitř problematiky, kterou zkoumá. Naproti tomu religionista zkoumá předmět svého zájmu bez vlastní ideové zaujatosti a proto jakoby zvenčí. Za předmět religionistiky se běžně považuje náboženství (*religio*) a jeho projevy. Jak se Hellerovi daří tyto dvě pozice vzájemně sladit?

3.3 Hellerova pozice mezi teologií a religionistikou

Nejdůležitějším explicitním svědectvím o Hellerově pohledu na vztah teologie a religionistiky je několik poznámek otištěných v *Religiu*, v rámci širší diskuse na toto téma, pod názvem *Ještě jednou teologie a religionistika*¹⁴⁰.

Vztah těchto dvou disciplín považuje Heller za „nesmírně složitý problém“ a jako zjednodušující přístupy označuje ty, které mezi teologií a religionistikou kladou

¹³⁹ HORYNA, Břetislav, PAVLINCŮVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001. s. 56.

¹⁴⁰ HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 190-191.

vyostřené hranice a jsou tak značně skeptické vůči „badatelské mezipozici“¹⁴¹, která je Hellerovi vlastní.

Problém vztahu religionistiky, teologie a vlastně i filosofie považuje Heller za natolik spleť, že neumožňuje vytyčení jasných hranic. Obě tyto disciplíny „musejí trvale zůstat ve vzájemném dialogu. (...) I jejich vzájemné kontakty a přesahy je nutno znovu a znovu ohledávat, a ovšem také vyhodnocovat. Mám obavy“, říká Jan Heller, „že každý postoj, který pomíjí tuto dialektiku vzájemných vztahů, a tím i dynamiku stálého hledání pravdy a prohlubování našeho poznání, může potom vést ke zploštění, ba dokonce zbanalizování kteréhokoli zkoumaného problému.“¹⁴²

3.3.1 Teologie nemá předmět zkoumání

Předmět. To, co je přede mne promítnuto. To, k čemu zaujímám jistou distanci. To, co zkoumám ze své vědecké, či jakékoli jiné, nadřazenosti. Má něco takového teologie? Je Bůh předmětem teologie? Heller píše: „Pokud jde o teologii, neodvážil bych se říci, že jejím vlastním předmětem je Bůh. Martin Buber říká v práci *Já a ty*, že každý, nejen křesťanský či židovský Bůh, který se stal předmětem čehokoli, třeba i bádání, je *eo ipso* modla.“

Má-li tedy být Bůh, transcendentní to veličina, vlastním a ústředním zájmem teologie, nemůže být jejím předmětem ve smyslu čehosi zpředmětněného, redukovaného na uchopitelný objekt, byť objekt myšlenkový, myšlený. Předpoklad, že Bůh je, nebo by alespoň mohl být, transcendentní veličinou, se tu ovšem nesmí smlčet. Je to však předpoklad stejné kategorie jako apriorní přesvědčení, že Bůh povahu přesahující člověka nemá a mít nemůže. Heller však ze své pozice, z pozice víry, straní předpokladu prvnímu. A je si toho náležitě vědom.¹⁴³

¹⁴¹ HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993. č. 2, s. 190.

¹⁴² HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993. č. 2, s. 190.

¹⁴³ Pro Hellera je Bůh nejen veličina transcendentní, ale také svébytná a dokonce jednající. To, s čím Heller vstupuje do teologie jako s předpokladem je podrobováno nejen akademickému zkoumání, ale také zatěžkávací zkoušce života. A ukazuje se, že předpoklady se nejen nehroubí, ale ještě zpevňují. Více o Hellerově nahlížení Boha v kapitole 4.9.

Co je tedy podstatou teologie? „Mám za to, že podstatou teologie je kritická reflexe vlastní zbožnosti a vlastních představ o Bohu i vši naší mluvy o něm.“¹⁴⁴, odpovídá Jan Heller. „Zjištění nedostatečnosti našich představ i naší řeči však neznamená nutně neexistenci toho, o čem se pokoušíme mluvit.“¹⁴⁵

Na první pohled to tedy vypadá, že podstatou teologie je vlastně filosofická reflexe víry, tedy snad filosofie vůbec, možná filosofie náboženská, či snad filosofie náboženství¹⁴⁶. Ovšem tato kritická reflexe není prováděna jen v kontextu filosofického, a tedy vlastně lidského bádání a přemýšlení, ale také v kontextu biblické zvěsti, která ovšem nesvědčí jen o člověku a jeho přemýšlení, ale také o nezpředmětnitelném Bohu. V nekončícím kritickém dialogu s biblí, ve zkoumání vlastních předpokladů a v připravenosti tyto předpoklady přehodnocovat, tak opravdu může docházet ke „kritické reflexi vlastní zbožnosti a vlastních představ o Bohu.“ A ke kritické reflexi může docházet o to více, přizveme-li do dialogu také (ostatní) náboženství. Vždyť poznáváme jen z části a proto k „hlubšímu poznání vlastní cesty nám může napomoci i kritika odpůrců, kteří možná zahlédli něco, pro co jsme zatím sami neměli dost pozornosti.“¹⁴⁷

3.3.2 Předmět zkoumání religionistiky

Předmětem religionistiky jsou v nejširším slova smyslu náboženství. Vysvětlili jsme si výše, v kapitole 2.5, proč Heller upřednostňuje užívání plurálu pojmu náboženství a proč považuje za problematické používání pojmu náboženství jako singuláru.

Pro religionistiku je příznačné, že svůj předmět zájmu zkoumá na straně jedné pokud možno co nejméně zaujatě a tedy objektivně, a na straně druhé, pokud

¹⁴⁴ HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 191.

¹⁴⁵ HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 191.

¹⁴⁶ Lze rozlišovat filosofii náboženství od náboženské filosofie. Na tuto distinkci upozorňuje u nás O. A. Funda: „Náboženská filosofie stojí ve službách toho kterého náboženství. Filosofickými kategoriemi a filosofickými myšlenkovými pochody se snaží obhájit filosofický přínos toho kterého náboženství i prezentovat jej v rovině filosofického diskursu. Filosofie náboženství (...) si vůči náboženství uchovává filosofický odstup, činí náboženství jako lidský jev (...) předmětem své filosofické reflexe (...).“ „Ke směřování obou těchto označení svádí německá Religionsphilosophie“, termín, který lze v zásadě přeložit oběma českými výrazy. (FUNDA, Otakar, A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha : Karolinum, 2007, s. 26, 312.

¹⁴⁷ HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský dialog. In *Teologický sborník*. Brno : CDK, 2002. s. 61-62.; více k tomuto tématu v kapitole 2.8 – Mezináboženský dialog.

nechce být jen vnějškovým popisem fenoménu náboženství, co možná nejpřiměřeněji. Zda je skutečná přiměřenost zkoumání možná, zejména při pohledu na mimoevropské systémy prizmatem evropské vědy, je otázka složitější a nyní ne podstatná pro naše další zkoumání.

Podobně jako Heller odmítá považovat téma teologie za předmět, objekt, poukazuje i v religionistice na problematiku zpředměťňování fenoménu náboženství, k jehož pochopení nestačí popis, ale i nahlédnutí jeho smyslu. „Pokud trváme na tom, že pravda, kterou se religionistické bádání snaží ohledávat, nesmí přesahovat samu fakticitu tohoto bádání – což znamená, že všechny zkoumané náboženské systémy a jevy musí zůstat jen předmětem badatelova poznání a nemohou se stát i výzvou pro něj samotného i ostatní – pak si ohraničujeme jsoucno samo svou vlastní optikou. Tím se ocitáme velmi blízko známé teze, jejímž prostřednictvím se v nás minulost pokoušela zlikvidovat transcedenci; totiž, že celá skutečnost je poznatelná, a proto neexistuje nic než skutečnost předmětná. Tato cesta je pro mě neschůdná nejen teologicky a religionisticky, ale i filosoficky“¹⁴⁸.

Religionistika mezi jinými náboženskými směry zkoumá a popisuje také křesťanství. Teologové a další zastánci křesťanství mohou mít religionistům za zlé, že dost dobře nerozumí křesťanskému poselství, protože zůstávají stát mimo něj. Naproti tomu religionisté mohou obviňovat teology z přílišné předpojatosti, která jim neumožňuje dívat se nezaujatě na ostatní náboženství.

3.3.3 Heller religionistou

Jan Heller skutečně stojí na pozici víry, a tedy nesporné zaujatosti, a teprve z této pozice podniká výpravy do oblasti religionistiky. Ovlivněn svou vírou a také vlastním pochopením pojmu náboženství jakožto lidské odpovědi na bytostné lidské otázky, zkoumá různá náboženství, ať už současná světová náboženství v jejich proměnách, či náboženství již historicky uzavřená – náboženské systémy, které obklopovaly starozákonní Izrael.

Heller odvádí v oblasti religionistiky dobrou, vědecky hodnotnou a veskrze uznávanou práci – předkládá svou rezponzivní hypotézu o vzniku náboženství,

¹⁴⁸ HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 190.

pojedbává o problematice tzv. velkého zlomu a osvětluje etické koncepce Kenaanu¹⁴⁹. Jeho pokus o klasifikaci náboženství v druhé části „Nástinu religionistiky“, v oddíle „Religionistika deskriptivní“, je také značným přínosem pro českou religionistiku. Jistým uznáním jeho religionistické práce bylo i Hellerovo tříleté působení na pozici prvního presidenta Společnosti pro studium náboženství (dnes ČSSN) založené v roce 1990. V neposlední řadě se také Heller snažil co nejpříměřeněji zkoumat tzv. karmánové systémy – neteistická náboženství jihovýchodní Asie – indický buddhismus a džinismus a čínský taoismus a konfucianismus, a připravovat tak půdu pro budoucí mezináboženský dialog těchto systémů s náboženstvími teistickými¹⁵⁰.

To nejpodstatnější, na čem se Heller jako religionista nakonec ze své teologicko-religionistické „mezipozice“ nemůže shodnout, a také neshodne, s religionistikou obecně, bude nezařazení křesťanství mezi ostatní náboženství. Neboť to, zda je křesťanství jen další lidskou odpovědí, nebo oslovující odpovědí Boží, je v posledku otázka z pozice religionistiky neřešitelná, protože věda si tuto otázku nechce a nemůže pokládat, a tak tato otázka zůstane otázkou osobní víry. Víry u Jana Heller sice kriticky reflektované, studiem tříbené a životem prověřené, přesto – v posledku nezajištěné víry.

¹⁴⁹ Problematice etické koncepce předizraelského Kenaanu se v této práci nebudeme samostatně věnovat, ale pro úplnost, neboť právě tato etická koncepce je jedním z Hellerových originálních přínosů religionistiky, si ji představme alespoň v několika tezích převzatých z Hellerovy monografie *Starověká náboženství*:

Dnešní představy o kenaanské etice ovlivňuje především Starý zákon, který je vlastně jednou velkou polemikou proti kenaanskému náboženství. Celou řadu etických principů (např. představy o hříchu, spravedlnosti, odplatě) převzal Izrael od svých předchůdců v zemi a od sousedů. Je téměř nemožné odlišit, co je v Izraelské etice kenaanského původu a co nikoli. Starý zákon je jen velmi deformovaným obrazem kenaanské etiky. Dalšími prameny poznání jsou kenaanské mytologické texty a různé zprávy o životním slohu – ty všechny je ale nutno přijímat kriticky. Přesto lze díky nim dojít k jistým závěrům:

Etické je to, co rozmnožuje život. Středem kultu a hlavním magickým principem, který chce zajistit dostatek životní síly i úrody, se stává sexuální počínání. (Naproti tomu Izrael, jehož Hospodin je nemanipulovatelný magií, oblast sexuality jednoznačně z kultu vypouští, humanizuje ji a zpozemšťuje.) Ústřední význam v etické koncepci Kenaanu mají také oběti, a to i oběti lidské. Kenaanští bozi fungují jen tehdy, je-li jim dodávána životní síla obětí. (Izraele zná ve svém kultu oběť také, ale ne jako potravu, na té svrchovaný Hospodin rozhodně závislý není, ale jako oběť smíření či vděčnosti.) Otázky smyslu života a smrti nekrouží kolem jednotlivce, ale kolem Kenaanu jako skupiny, který sebe vnímá především kolektivně. Na nepřilíš důležitý zánik jednotlivce a zachování celku odpovídají uspokojivě náboženství vegetativního cyklu. (Podle: HELLER, Jan. *Starověká náboženství : náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha : Kalich, 1978.)

¹⁵⁰ Problematikou karmánových systémů a možnostmi mezináboženského dialogu se blíže zabývá kapitola 2.8.

3.3.4 Heller teologem

Zdá se, že religionistická odbornost je pro působení teologické daleko méně kontroverzní, mnohem méně problematická a téměř jednoznačně užitečná.

Už jsme se zmínili, že Hellerův (a Mrázkův) *Nástin religionistiky* je cenný pro českou religionistiku, neméně ovšem pro českou teologii. Pokouší se totiž o „teologický přístup k fenoménu náboženství a náboženskosti a tedy snad o jakousi ‚Teologii náboženství‘“¹⁵¹ – pohled na náboženství ze zcela specifické pozice, pozice křesťanského bohosloví.

Religionistická orientace v problematice náboženství je Hellerovi jakožto teologovi zvláště důležitá ve třech oblastech:

Zprvé při ohledávání náboženské situace národů obklopujících starozákonní Izrael. Jelikož Heller vnímá dějiny Izraele reflektované v biblické zprávě jako zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí, je pak pro pochopení biblické zvěsti, kérygmatu, tato orientace nezbytná.¹⁵²

Zadruhé je pro Hellera důležité porozumět člověku a jeho náboženskosti. Není to jen zájem teoretický, ale namířený veskrze prakticky, neboť jako křesťanský teolog celoživotně orientovaný biblí považuje za svůj úkol přinášet člověku toto Slovo. „Ale zásadně vzato, naším úkolem je nejen vyřídit, dosvědčit Slovo, nýbrž dosvědčit je těm, mezi které jsme byli postaveni. Je proto třeba, abychom jim rozuměli, abychom sice nepřizpůsobovali obsah zvěsti jejich tužbám, ale přizpůsobovali formu svého svědectví jejich možnostem porozumění.“

Třetí důležitou oblastí je pak Hellerovi příprava půdy pro mezináboženský dialog. „Čas, který jsem vědomě prožil, druhá světová válka, komunistická okupace i dnešní globální bolestivé hledání východisek ze záplavy násilí, bídy a krve, mi vnitřně nedovoluje, abych jakékoli bádání, i religionistické, natož teologické, vyvázal ze služby lidstvu zítřka. A to se navzájem zničí, nezačne-li spolu hovořit.“¹⁵³

Z posledních odstavců tohoto oddílu nepřímo vyplývá, že ačkoli se Heller věnoval religionistice se stejnou svědomitostí a zodpovědností jako teologii a ačkoli

¹⁵¹ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004, s. 51.

¹⁵² Více v kapitole 4.4.

¹⁵³ HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 191.

je jeho práce religionistická stejně uznávaná jako práce teologická, zůstalo, a nakonec tomu vlastně nemohlo být jinak, jeho studium religionistiky ve službách teologie. Neboť v teologii byl a zůstal, zakotven vírou.

3.3.5 Krok k religionistice, krok od Bartha

Hellerova pozice vírou zakotvená v teologii není nepodobná pozici Karla Bartha. Ale přesah do religionistiky, ba dokonce ona „mezipozice“ teologicko-religionistická, Hellera od Bartha odvádí. Barthův pohled na náboženství a z toho plynoucí pohled na vědy, které se náboženstvím zabývají, byl značně radikální a neméně radikální byl i odsudek religionistiky, která by kráčela po boku teologie.

Barthovi je náboženství jednoznačně nevěrou a pouhou náhražkou za Zjevení – Boží to počin, jenž je podstatou křesťanské víry: „Náboženství je nevěra; náboženství je záležitost, ano, musíme říct Záležitost bezbožného člověka.“¹⁵⁴ „Náboženství se mění pouze v jakousi náhražku za Zjevení, má co dělat s člověkem, ne však s Bohem, proto jako předmět zkoumání není skutečně relevantní.“¹⁵⁵ Z pozice teologa pak říká „na adresu právě se akademicky etablující religionistiky (...): Vlastně proč ne také ne-teologicky? Pak ale raději čistou, fenomenologickou religionistiku religionistů-neteologů než polovičatou, instrumentalizovanou, ideologickou religionistiku religionistů-theologů! Sám pro sebe jako pro teologa ovšem nečeká od religionistiky nic víc než to, že ho dovede „ad absurdum“, že v oceánu náboženských realit nakonec utone.“¹⁵⁶

Hellerovo pojetí náboženství také připisuje tento fenomén jednoznačně tvořivosti člověka a Odpověď, která jediné může náboženství překonat, samotnému Bohu a jeho sklonění se k nám. Ale studovat náboženství mu není zbytečné, už proto ne, že Starý zákon se s náboženstvím, nábožensko-etickými představami a s kultem okolních národů zřetelně vyrovnává. Pro porozumění textu Starého zákona je pak znalost náboženské situace okolí Izraele nezbytná. Nadto, jak jsme si ukázali výše, si Heller uvědomuje možnosti mezináboženského dialogu, a snad i jeho

¹⁵⁴ Kirchliche Dogmatik I/2, s. 321. In ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí*. Brno : CDK, 2005, s. 174.

¹⁵⁵ HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001. s. 55.

¹⁵⁶ ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí*. Brno : CDK, 2005, s. 174.

4 Jak čte Jan Heller bibli?

Trochu nevázně a přitom pravdivě můžeme říci, že Jan Heller čte bibli zprava doleva i zleva doprava a stále znovu. A to doslova. Řečeno pak totéž, ovšem s vážností větší – Jan Heller čte bibli jak v originálních jazycích, tak v historických i současných překladech. Jak k bibli přistupuje, za co bibli považuje, jak ji vykládá a jak konkrétně postupuje, na to se podrobněji podíváme v následující kapitole. To, po kterých myšlenkových cestách se Jan Heller ubírá, když přistupuje k bibli, shrnuje autor sám ve stati *Jak čtu bibli*¹⁵⁷. Mnohé další však prozradí i ostatní Hellerovy texty a výklady konkrétních biblických oddílů.

4.1 Dva základní přístupy

V první řadě je třeba si uvědomit, a na to Jan Heller také poukazuje, že „bibli je možno číst různým způsobem, podle toho, zač ji považujeme.“¹⁵⁸ Zač ji považovat? Možných odpovědí je mnoho, velice mnoho. Někomu může být pěknou literární památkou národa s dlouhou a bohatou historií, jinému učebnicí morálky, dalšímu zprávou o Božích činech mezi lidmi. Která je správná? V zásadě lze zvolit dva základní směry při hledání odpovědi na otázku, jak k bibli přistupovat: „Buď zvenčí, podle toho, co si já sám nebo my sami myslíme, nebo zevnitř, podle toho, co říká bible sama o sobě a čím nám ona sama chce být.“¹⁵⁹ Je zřejmé, že Heller si nevyvoluje cestu svévolnou, cestou zvenčí, cestou názoru jen a jen vlastního, názoru, který by si utvořil sám, bez toho, aniž by se nechal formovat předmětem zájmu samým, tedy bibli. A jak tedy postupuje? Nejprve se bible ptá „čím nám chce být ona sama jako taková“¹⁶⁰.

Odpověď, kterou takto získáme, když se nejprve zeptáme předmětu svého zkoumání, bude samozřejmě také našim ná-zorem, tím, jak na věc na-zíráme my sami. Ale tentokrát to bude názor, který se stal naším vlastním poté, co vznikl v partnerském rozhovoru se věcí samou, v dialogu, v připravenosti přehodnocovat

¹⁵⁷ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 196-201.

¹⁵⁸ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s.196.

¹⁵⁹ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s.197.

¹⁶⁰ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s.197.

svoje původní předpoklady. Skutečně pravdivého ná-zoru (ve smyslu co nejvíce odpovídajícího skutečnosti), nelze, zdá se, dosáhnout distancí od předmětu zkoumání, ale naopak blízkostí, vlastním zaujetím a ponořením se, zvláště, pokud si to zkoumaný „objekt“ žádá. A Hellerovi vše nasvědčuje k tomu, že bible si žádá právě tento zaujatý přístup. Ale to bychom předbíhali. Nejprve se zeptejme, čím nám tedy bible chce být.

4.2 Čím nám bible chce být?

Odpovídá-li Heller na tuto otázku nejširší křesťanské veřejnosti, jako je tomu na stránkách evangelického týdeníku *Kostnické jiskry*, může si dovolit odpověď poměrně stručnou: „(...) bibli je třeba číst tak, jak ona sama chce být čtena. A to přece víme: přímo nás chce dovést k víře v Boha, Otce Ježíše Krista“¹⁶¹ „Každý, kdo užívá bible k něčemu jinému, než aby se jí dal vést k víře, ji užívá nepřiměřeně, nesprávně, neodborně, nevědecky...“¹⁶²

To jsou velice přímá a nevyhýbavá slova, které však bude třeba hloubavějšímu čtenáři a/nebo čtenáři, který nepřijímá výroky víry samozřejmě, vysvětlit. Proč právě tohle stanovisko – bible jako „zvěst, svědectví, vyznání a oslovení“¹⁶³ je podle Hellera to, které vyjevuje bible sama a není pouhým zbožným přáním, které by čtenář, nebo ještě spíše jen určitý čtenář, čtenář, který k bibli přistupuje z pozice víry, svévolně bibli vnucoval a tak si význam jejího textu přetvářel k obrazu svému? Odpověď bude souviset s tím, jak Heller vnímá samotné vznikání biblického textu, který, jak víme, nevznikl ze dne na den, ale utvářel se po celá staletí.

4.3 Tradiční proces

Jak se utvářel biblický text? S jakým záměrem vznikal? Odpověď, které se Heller celoživotně drží, a která je zároveň jedním z nejdůležitějších rysů jeho

¹⁶¹ HELLER, Jan. Jak číst bibli?. *Kostnické jiskry*. 1985, č. 6, s. 1.

¹⁶² HELLER, Jan. Jak číst bibli?. *Kostnické jiskry*. 1985, č. 6, s. 1.

¹⁶³ HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s.197.

teologického profilu¹⁶⁴, získal od svého učitele S. C. Daňka. Tuto odpověď najdeme v poměrně širokém pojmu *tradiční proces*.

Tradiční proces, výraz, který užívá hned několik teologů (samozřejmě Daněk, také Bič a další¹⁶⁵), v sobě zahrnuje rozpoznání, že biblický text vznikl, byl tradován a redigován, ať už ve své písemné či dokonce ještě v předpísemné podobě, se zcela jasným záměrem, a tento záměr byl jednoznačně náboženský. Biblický text tedy nevzniká za účelem zaznamenat události a přinést tak svědectví o minulosti, ale jeho záměrem je, prostřednictvím minulých příběhů, přinést svědectví, které formuje současnost¹⁶⁶. Biblický text chce především svědčit o Bohu a tím „odkazovat nad sebe sama“¹⁶⁷.

Velmi jednoduše popisuje Heller fáze vznikání starozákonního textu v článku *Jak čtu bibli*¹⁶⁸. Vyjádřeno schématicky, biblický text vzniká takto: „Událost – rozpoznání – vyznání – zapsání.“¹⁶⁹¹⁷⁰ Nejprve lidé něco prožili, zažili nějakou událost. V té rozpoznali Boží jednání, což je určitým způsobem ovlivnilo – zastavilo na jejich cestě, proměňovalo, zasáhlo, a proto o této události dále vyprávěli. Právě to, co bylo rozpoznáno jako proměňující Boží oslovení, předávali dál.¹⁷¹ „Když pak se to během předávání osvědčovalo jako znovu oslovující a znovu formující lidská nitra i lidské vztahy, bylo to zapisováno“¹⁷².

Při vznikání biblického textu jde tedy o něco zcela jiného, než o jakousi reportáž. Nejde o objektivní přístup ke skutečnosti, o objektivizovaný záznam události (kdy by se událost stávala objektem zachycení, záznamu), nejde o přístup

¹⁶⁴ PRUDKÝ, Martin, ŘEHÁK, Robert. Janu Hellerovi a čtenářům jeho textů. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 7.

¹⁶⁵ Více v: ČAPEK, Filip. Slavomil C. Daněk a tradiční proces : Několik metodologických úvah. In MACEK, Ondřej, RŮCKL, Jan. *Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání : Studie a texty Evangelické teologické fakulty*. Jihlava : Mlýn, 2007. s. 25-31.

¹⁶⁶ Podle: HELLER, Jan. Výročí Slavomila Daňka. *Křesťanská revue*. 1985, č. neuvedeno, s. 232.

¹⁶⁷ GABRIEL, J., et al. *Slovník českých filosofů*. Brno : MU, 1998, s. 168.

¹⁶⁸ HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 196-205.

¹⁶⁹ HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 199.

¹⁷⁰ V cyklu *Jak číst bibli*, který vycházel v roce 1985 v Kostnických jiskrách - č.6,7,8 (v témže roce, ve kterém vzniká i článek *Jak čtu bibli*, který je později otištěn v *Podvečerním děkování*), přibližuje tento proces širší křesťanské veřejnosti v podstatě stejným způsobem, jen výše jmenované čtyři kroky označuje více „církevními“ a pro čtenáře kostnických jisker zřejmě dobře přijatelnými jmény: „Boží zásah – víra – vyznání – zapisování“ (HELLER, Jan. *Jak číst bibli? Kostnické jiskry*. 1985, č. 6, s. 2.)

¹⁷¹ Podle: HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 197-199.

¹⁷² HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 197.

zvnějšku, o jakýsi nezaujatý novinářský pohled. To neznámá, že by některé události nemohly být zaznamenány poměrně přesně. Ale jde o víc, než o to. Prvořadým úkolem je zachycovat význam události, to, „jak se nás ta událost týká, co pro nás znamená.“¹⁷³ Při vzniku biblického textu jde tedy o vnitřní zaujatost událostí. Autor je vnitřně zastižen událostí, u které ani vnějšně být nemusel. Slyšel vyprávění, jehož jádro rozpoznává jako oslovující a znovu jej prožívá. „Znovu prožívá třeba Abrahamovo vyjití, Izákovu obět', Jákobův noční zápas, Josefovo zaprodání atd. Když ten příběh slyší vyprávět, rozpoznává, že je to vlastně jeho příběh, že v něm jde o něho samého. Tak i těm dalším sice znovu vypráví o Abrahamovi, ale vlastně vnitřně o sobě Vypráví svou vnitřní zkušenost s božím vedením na Abrahamově příběhu jako modelu.“¹⁷⁴

Starý zákon chce tedy především svědčit o Bohu, který jedná s člověkem. I když se náboženské představy Izraele v mnohém radikálně liší od náboženských představ okolních národů, a i když chce Izrael svědčit o Hospodinu, který je radikálně jiný než bozi a božstva sousedních národů, do vzniku starozákonního textu se promítají i představy, které nejsou Izraeli vlastní. Jak se s těmito představami Izrael vypořádává?

4.4 Zápas Izraele s náboženskými představami okolí

Náboženské představy okolních národů nejsou Izraeli neznámé, ačkoli je principiálně nesdílí. Dokonce se materiál inspirovaný mezopotamskými, babylonskými a zejména kenaanskými představami propracovává do samotného textu starého zákona. Ovšem podstatou *tradičního procesu*, jak jsme si jej představili výše, není nekritické přejímání látek z okolí, ale „trvale probíhající a stále důslednější a prohlubující se přeznačování a podrobování všeho tradovaného materiálu tomu, co je základním programem jeho tradentů: postavit vše do služby svědectví o Hospodinu a jeho milostivé svrchovanosti.“¹⁷⁵ V čem se tedy kenaanské

¹⁷³ HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 198.

¹⁷⁴ HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 198.

¹⁷⁵ HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio : Revue pro religionistiku*. 2000, č. 1, s. 88.

náboženské představy a z toho plynoucí praktiky liší od Izraelských a jak musely být přeznačeny, aby mohly svědčit o svrchovaném Hospodinu?

Pro tehdejší Kenaan jsou typické tři typy kultů. Je to kult lokální – vázaný na nějaké posvátné místo, kulty pastevecké, pro něž je typický božský předek či předci, jež jsou reprezentováni soškami, které putují společně s pastevci, a nakonec kult zemědělský a jeho božstva vegetačního cyklu, na jejichž přízni závisí úroda, obživa a tedy další život.¹⁷⁶ Ačkoli jsou tyto kulty značně rozdílné, v zásadě „ve všech třech typech jde vždy o to, aby člověk měl boha, který mu slouží, jak si člověk sám přeje, a který mu dodá, co si sám přeje.“¹⁷⁷

Nejzásadnější polemiku tedy vede Izrael právě o svrchovanost Hospodinovu, která je naprosto něčím jiným než manipulovatelní bozi. Bůh Izraelců „nemusí být teprve aktivován kultem, nýbrž (...) je aktivní sám ze sebe.“¹⁷⁸

S lokálními kulty se Izrael vypořádává tím, že je buď potlačí a posvátnost místa dále nerespektuje, nebo je legalizuje tím, že jejich posvátnost odvozuje od Hospodinova zjevení či setkání s některou významnou postavou Izraele na tomto místě.¹⁷⁹ S náboženstvím pastevců se vypořádává tak, že „totemové příbuzenství ustupuje do pozadí a z boha otce či z božského Otce se stává Bůh otců a z kmenových patronů lidští praotcové kmenů.“¹⁸⁰ Zápas s kulty vegetace byl zdá se nejobtížnější. „Předně bylo třeba odbožštit přírodu, prohlásit dění v přírodě za něco, co není božské samo o sobě, nýbrž má svůj původ v Hospodinově stvořitelské moci.“¹⁸¹¹⁸²

¹⁷⁶ Odstavec podle: HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio : Revue pro religionistiku*. 2000, č. 1, s. 87-95.

¹⁷⁷ HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio : Revue pro religionistiku*. 2000, č. 1, s. 92.

¹⁷⁸ HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio : Revue pro religionistiku*. 2000, č. 1, s. 93.

¹⁷⁹ Podle: HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio : Revue pro religionistiku*. 2000, č. 1, s. 93-94.

¹⁸⁰ HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio : Revue pro religionistiku*. 2000, č. 1, s. 93.

¹⁸¹ HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio : Revue pro religionistiku*. 2000, č. 1, s. 94.

¹⁸² Příkladem takového přeznačení původní látky a tehdejších představ v zájmu odbožštění přírody je biblická zpráva o stvoření světa z prvních kapitol knihy Genesis. Pro leckterého dnešního člověka, a to i člověka věřícího, bývá zpráva o stvoření textem málo pochopitelným. Tváří se totiž jako zpráva o vzniku naší planety a života na ní, ale jako taková je tato zpráva nedostačující, ba nepřijatelná. Když si ale uvědomíme, že záměrem textu není zprostředkovat nezávislou (natož pak vědeckou) reportáž o prvních 7 dnech naší planety, nýbrž podat svědectví o svrchovanosti Hospodinově a vymezit se tak vůči tehdejší běžné představě, že příroda sama o sobě je božská, a když navíc vezmeme v potaz situaci, kdy tato zpráva vzniká, promluví text s novou přesvědčivostí.

Můžeme tedy shrnout: „Starý zákon je velmi složitý útvar, ale lze říci, že je celý výslednicí úsilného duchovního zápasu se staršími tradičními vrstvami, jmenovitě egyptskou, mezopotamskou a kenaanskou. Převzaté látky dostaly nový úkol: svědčit o svrchovaném Bohu, který tu chce být pro člověka.“¹⁸³

Hellerova důkladná znalost náboženských poměrů okolních národů se velmi dobře zúročuje v jeho práci vykladačské. Mnohé z toho, co je čtenáři-laikovi v textu starého zákona nepřístupné, odkrývá Heller jako polemiku s některým konkrétním pramene či představou. Uvědomuje si totiž, že „svatopisci museli mluvit jazykem své doby, když chtěli být svým současníkům srozumitelní. Často užívali obrazů a přirovnání, které byly tehdy běžné, nám však mohou být dost vzdálené.“¹⁸⁴ Hellerovi studenti, posluchači Hellerových nedělních kázání i rozhlasoví posluchači se tak dočkali mnoha promlouvajících výkladů¹⁸⁵, které nejenom historicky osvětlily obtížná místa, ale oslovují svou zvěstí, která zůstává stejná dnes jako před staletími.

4.5 Kérygmatický zřetel

Zcela typická Hellerova otázka: Co to znamená pro nás?, Co tento text chce říci nám?, se kterou se hojně setkává každý, kdo se nechává oslovovat Hellerovými

Text vzniká v době babylonského zajetí, tedy v první polovině 6. století př. Kr., kdy jsou Izraelci obklopeni velkým množstvím bohů (slunce, měsíc, moře, atd.) a navíc jsou konfrontováni s představou, že bůh, který nemá svůj chrám, nefunguje. Příběh o stvoření však přichází se zprávou, že všechno to, co Babylóňané považují za bohy, je Hospodinovo stvoření a není třeba to uctívat. Nadto, i když Izrael přišel o chrám v Jeruzalémě, nemusí se obávat, protože chrámem Hospodina je celé jeho stvoření. Hospodinova svrchovanost se zde prezentuje také prostřednictvím jazykových výrazů. Když se například mluví o aktu tvoření, není použito „běžného hebrejského termínu *dávár*, které sice znamená slovo, ale může znamenat i zařikávací slovo.“ Pisatel tak dává najevo, že Hospodin se obejde bez zařikání a čarování, které jiní bozi k tvoření potřebují. (HELLER, Jan. *Znamení odkazující k nebi*. Praha : Vyšehrad, 2007. s. 72-76.)

¹⁸³ HELLER, Jan. Základní antropologické termíny u Hebrejců a Řeků (tělo a duše). In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s.127.

¹⁸⁴ HELLER, Jan, PRUDKÝ, Martin. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006. s. 6.

¹⁸⁵ Ze samostatných publikací, které představují Hellerovy výklady, je třeba zmínit především: *Obtížné oddíly knih Mojžíšových* (HELLER, Jan, PRUDKÝ, Martin. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006.), sborník *Pozdní sklizeň* (ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000.), sbírky kázání *Jak orat s čertem a Stezka ve skalách* (HELLER, Jan. *Jak orat s čertem : Kázání*. Praha : Kalich, 2005.; HELLER, Jan. *Stezka ve skalách : Postila*. Praha : Kalich, 2006.), a v neposlední řadě knihu rozhlasových rozhovorů nad bibli *Znamení odkazující k nebi* (HELLER, Jan. *Znamení odkazující k nebi*. Praha : Vyšehrad, 2007.)

výklady a kázáními, je pak jen logickým vyústěním Hellerova náhledu na vznikání a záměr biblického textu. Má-li být bible čtena v souladu se záměrem, se kterým vzniká, a to je pro Hellera jednoznačně záměr zvěstný, čili kerygmatický, máme se otevřít otázce „co to znamená pro nás“, „jaké je v tom pro nás poselství“, kerygma. Držíme-li se toho, že „hybným principem tradice a určujícím kritériem jejího utváření je zájem jejích nositelů co možná přiměřeně a aktuálně dosvědčit zvěst – nikoli snad jen věrně zachytit vnější historický obraz pojednaných příběhů či témat“¹⁸⁶, pak se prostě musíme ptát a zkoumat, co je tou kterou konkrétní zvěstí, kerygmatem, kterou bibličtí tradenti zachytili.

4.6 Zvěst a věda

Je kerygmatické čtení bible vědecké? „V čem spočívá vědeckost exegetické práce?“¹⁸⁷ – to jsou otázky, kterým se nelze vyhnout, nemá-li teologie uhnout pohledem před výzvou vědy. K problematice vědeckosti výkladu bible, které vnímal jako velmi živé, se Heller vyjádřil v článku *Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung*¹⁸⁸. V této stati z roku 1980 představil Heller tehdejší situaci jako zápas mezi výkladem pozitivisticko-liberálním a výkladem kerygmatickým.¹⁸⁹

Positivisticky orientovaná liberální teologie považuje za vědecký takový přístup, který je osobně nezaujatý a udržuje si vědomý odstup. Pro tento přístup představuje víra vážné umenšení vědeckosti. První polovina 20. století však tento přístup překonává, a to nejprve prostřednictvím dialektické teologie (např. Barth), poté starozákonní teologické školy dějin podání (např. von Rad) a také novozákonní teologické školy dějin formy (např. Schmidt, Bultmann). Pro tento přístup je

¹⁸⁶ PRUDKÝ, Martin. Janu Hellerovi k 80. narozeninám. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 263.

¹⁸⁷ „Worin besteht die Wissenschaftlichkeit der exegetischen Arbeit?“ (HELLER, Jan. Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung. *Communio Viatorum*. 1980, č. 1-2, s. 49.; překl. m.j.)

¹⁸⁸ HELLER, Jan. Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung. *Communio Viatorum*. 1980, č. 1-2, s. 49-55.

¹⁸⁹ Následující čtyři odstavce podle: HELLER, Jan. Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung. *Communio Viatorum*. 1980, č. 1-2, s. 49-55.

signifikantní Barthova poznámka, že: „skepse či nevíra, se kterou k bibli přistupujeme, je stejná předpojatost, jako víra“¹⁹⁰.

V téže stati přináší Heller popis zápasu o vědeckost biblického výkladu v české protestantské teologii 20. století. Pro účely této kapitoly se však v popisovaném zápase soustředíme pouze na postoj Daňkův, který se stal Hellerovi vlastním, a na důsledky, které z tohoto zápasu o vědeckost Heller vyvodil.

Daňkovo chápání vědeckosti vyjádřil Heller v principu: „Když něco zkoumám, musím si způsob svého přístupu k tomu, co zkoumám, nechat zcela určit objektem, který zkoumám“¹⁹¹. Jedná se tedy o požadavek přiměřenosti, kde přiměřenost mám odečíst ze zkoumaného objektu samotného.¹⁹²

Jak tento princip přiměřenosti vypadá při aplikaci na biblický text, je zřejmé z Daňkovy teze: „Sz látky v nejzáz dosažitelné úpravě a soupravě byly zachovány a předány už nepochybně z titulu náboženství“¹⁹³. Proto může uspokojit jen výklad, který hledí vystihnout nebo vypátrati náboženský podklad ne-li povahu každé sz látky. Proto všechny pokusy hledati důvod a smysl textů nebo kontextů v momentech jinakých, na př. politických, sociálních, kulturních, etických, jsou nepřislušné nebo předčasné a tím scestné.“¹⁹⁴

Rovnice vědeckosti kerygmatického výkladu bible tedy vypadá následovně: Vědecký je takový přístup, který je věcně přiměřený. Věcí je v tomto případě bible. Ta vzniká se záměrem přinést svědectví těch, kteří rozpoznali Boží zásah a tedy svědectví, které promlouvá do každé doby. Vykládat tedy bibli se zřetelem k její zvěsti se jeví jako přiměřené a tedy správné.

Patrně nejslabším článkem načrtnuté rovnice je stanovisko, že bible má být čtena jako svědectví, které promlouvá i k dnešnímu člověku. Heller přímému

¹⁹⁰ Heller Bartha nepřímo cituje v: HELLER, Jan. Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung. *Communio Viatorum*. 1980, č. 1-2, s. 51.; překl. m.j.

¹⁹¹ „Wenn ich etwas erforsche, dann muss ich die Art meines Zutritts zu dem, was ich erforsche, völlig vom Gegenstand meiner Forschung bestimmen lassen.“ (HELLER, Jan. Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung. *Communio Viatorum*. 1980, č. 1-2, s. 52.; překl. m.j.)

¹⁹² Podíváme-li se na problematiku vědeckosti a přiměřeného přístupu ze širší perspektivy, nalezneme mnohé paralely s fenomenologií a fenomenologickým přístupem ke skutečnosti. Nebude pak žádným překvapením, že Heller v Praze poslouchal též přednášky Patočkovy a v Basileji také Jasperse. Ovšem fenomenologickou filosofií jako takovou se ve svých dílech Heller nezabývá.

¹⁹³ Daněk tu zřejmě používá pojem *náboženství* v obecném slova smyslu, do kterého se vejde i vztah Izraelců s jejich Bohem.

¹⁹⁴ DANĚK, Slavomil. Gedalja : Ilustrace k theorii exegese. In *Slavomil Daněk : Vybrané studie*. Praha : Kalich, 1977. s. 29-30.

dokazování tohoto stanoviska mnoho prostoru ve svých textech nevěnoval, ačkoli se jej snažil doložit poukazem na *tradiční proces* vznikání biblických textů. Snad nejlepším poukazem k tomu, že je přiměřené přeci jen číst bibli jako „zvěst, svědectví, vyznání a oslovení“¹⁹⁵, jsou však samotné nesčetné Hellerovy výklady biblických oddílů, mnohdy na první pohled obtížných, které promlouvají neobyčejně živě a osobně. Přijmeme-li jejich oslovení, nebo nikoli, to už není Hellerova věc.

4.7 Exegeze a hermeneutika

Jan Heller tedy rozpoznává, že biblický text vzniká se záměrem přinést určitou zvěst, a to se nemůže neodrazit na jeho práci exegetické. Úkolem exegeze je pak učinit všechno pro to, aby zazněl původní záměr textu.

Klíčovým textem, který v jasně formulovaných tezích pojednává o Hellerově přístupu k biblické exegezi i hermeneutice¹⁹⁶, je Hellerova a Filipiho stať z roku 1979 – *Autorita a výklad písma*¹⁹⁷. Když se Heller k této stati znovu vrací v roce 1996, u příležitosti 60. narozenin spoluautora tohoto textu, zjišťuje, že v článku není co měnit.¹⁹⁸ Po sedmnácti letech tak zůstává Hellerův pohled na exegetickou práci v zásadě nezměněný. Nyní, po dalších více než deseti letech, nenasvědčuje nic tomu, že by přístup formulovaný původně v roce 1979 doznal významných posunů.

Druhým, neméně důležitým textem je pak poměrně pozdní stať z roku 2005 *Jak rozumím hermeneutice*¹⁹⁹. Formou rozhovoru zde Heller předkládá svůj pohled na teorii exegeze a také schéma exegetického postupu, které se mu v průběhu života osvědčovalo a proto nakonec ustálilo do konkrétní podoby.

¹⁹⁵ HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 197.

¹⁹⁶ Co je to exegeze a co hermeneutika? Nechme si tyto pro biblistiku základní pojmy vysvětlit přímo od Jana Hellera: „Výraz *exegeze* je poměrně jednoznačný . odedávna označuje to, co český výklad, a to jak proces vykládání nějakého konkrétního biblického místa, tak i jeho výtěžek. Na rozdíl od toho je *hermeneutika* nauka o tom, jak vykládat, z čeho vycházet, co neopominout, kam dospět“; hermeneutika je tedy „teorie exegeze“. (HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 243.)

¹⁹⁷ HELLER, Jan; FILIPI, Pavel. Autorita a výklad písma. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 190-196.

¹⁹⁸ HELLER, Jan. Teologický kontext. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 58.

¹⁹⁹ HELLER, Jan. Jak rozumím hermeneutice. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 242-245.

Schéma exegetického postupu uvádí Heller takto: 1. Kontext, 2. Text, 3. Obsah, 4. Zvěst. Kontextem se míní souvislost dobová, literární, kulturní i náboženská, okolí textové i mimotextové. Text jako takový prochází jazykovou analýzou – hledá se původní znění i varianty, analyzují se výrazy, vazby i celková struktura. Obsahem se míní to, co chtěl svatopisec říci svým současníkům, do jaké situace promlouval. Zvěst je pak to, co z textu zůstává živé i pro nás, odhlédneme-li od toho, co promlouvalo jen do dobově podmíněné situace.²⁰⁰

Neméně zajímavý, ovšem obecnější je také článek *Jak čtu bibli*²⁰¹. Odpovězme s pomocí těchto Hellerových textů²⁰² na několik následujících otázek:

S jakými předpoklady můžeme k exegezi přistupovat? Především je to předpoklad, že biblický text vůbec s nějakým záměrem vzniká, že vzniká nejen „protože“, ale také „aby“.²⁰³ Hellerovi je biblický text jednoznačně „primárním a jedinečným svědectvím o Kristu“²⁰⁴, „Ptát se na Písma znamená přijímat z nich svědectví o Kristu“²⁰⁵

Dá se biblický text vykládat „objektivně“? Pokud výrazem „objektivně“ rozumíme to, že zůstaneme stát mimo text, který bude objektem našeho studia, neodvážíme se osobně se do něj ponořit a přijmout jej jako nárok, pak objektivní výklad Hellerovi možný není. „Při autentickém výkladu není možno zůstat jen nad textem a tedy vlastně mimo text, nýbrž (...) je nutno sestoupit existenciálně do jeho

²⁰⁰ Podle: HELLER, Jan. Jak rozumím hermeneutice. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 242-245.) Obsáhlý článek o Hellerově exegetickém schématu – „kopytu“ publikoval letos Martin Prudký. (PRUDKÝ, Martin. "Text - Kontext - Inhalt - Botschaft" zu Jan HELLERs "Leisten". *Communio Viatorum*. 2008, č. 1, s. 93-111.)

²⁰¹ HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005.

²⁰² Následujících 10 odstavců podle: HELLER, Jan; FILIPI, Pavel. Autorita a výklad písma. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 190-196.; HELLER, Jan. Jak rozumím hermeneutice. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 242-245.

²⁰³ Každý rozumný text nepochybně vzniká proto, aby něco sdělil. Ty skutečně podstatné texty v dějinách (literatury) mají navíc moc oslovovat člověka napříč staletími. Že bible také může a chce něco sdělovat, je nepochybné. Co ovšem může a chce sdělovat právě nám, v době značně časově vzdálené od jejího vzniku, v tom již shoda nepanuje.

²⁰⁴ HELLER, Jan; FILIPI, Pavel. Autorita a výklad písma. *Křesťanská revue*, 1979, č. neuveveno, s. 159.; též v: HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 193.

²⁰⁵ HELLER, Jan; FILIPI, Pavel. *Autorita a výklad písma*. *Křesťanská revue*, 1979, č. neuveveno, s. 158.; „Ptát se na Písma“ – tím zajisté Heller myslí i Starý zákon. „Kristus však není ve Starém zákoně prostě k mání, předmětně a staticky; nelze ho tam najít jako čtyřlístek.“ To, že i Starý zákon je svědectvím o Kristu, dokládá Heller v monografii *Bůh sestupující*. (HELLER, Jan. *Bůh sestupující : Pokus o christologii Starého zákona*. Praha : Kalich, 1994.)

poselství, má-li Písmo sloužit k tomu, proč vzniklo a bylo dodnes tradováno: tedy být osobně a bytostně osloven.“²⁰⁶

Heller vůbec preferuje výraz „oslovení“ před výrazem „slovo“. To proto, „aby bylo jasné, že nejde o mrtvý pojem, ale o akci, o něco zcela živého“²⁰⁷ Tato představa Božího slova, které se musí dít, které prostě není k mání jednou pro vždy, koresponduje s Daňkovou tezí, že „Písmo se Božím slovem teprve stává“²⁰⁸. Společně s Daňkem pak Heller ještě dodá: „Boží slovo je za slovy bible.“²⁰⁹

I když tedy ne „objektivně“, je třeba vykládat biblický text přiměřeně. Ale jak správně určit význam textu?

Počáteční mnohovýznamovost textu se do značné míry redukuje analýzou jazykovou, která vyloučí mnohé interpretace jako nepřipustné. Zvláštní zřetel se klade na výrazy a vazby neobvyklé.²¹⁰ Další instance, která redukuje vícevýznamovost vykládaného textu je jeho literární struktura – literární druh či žánr (podobenství, rodopis) a také použité literární prostředky (paralelismus, pointa). Význam textu také určuje kontext. Heller má v této souvislosti na mysli nejen bezprostřední kontext (co-text) samotného textu – tedy to, co předchází a následuje, a kontext mimotextový – historický, ale také kontext teologický. Co se myslí teologickým kontextem?

Teologickým kontextem se myslí „zasazení výroku (...) do celku biblického poselství“²¹¹ Celý biblický kánon tvoří jakousi strukturu a jednotlivé výpovědi se v rámci této struktury vztahují k sobě navzájem, ovlivňují se a vytvářejí si tak navzájem určitý kontext. „Bible je svým způsobem struktura. Jednotlivostem je možno správně rozumět jen v rámci celku“.²¹² Toto přesvědčení vyjádřil Daněk, když řekl, že: „Bibli čte dobře ten, kdo ji v jednom verši slyší celou.“²¹³ „Starý požadavek, zdůrazňovaný reformací, vykládat Písmo Písmem, říká a žádá vlastně

²⁰⁶ HELLER, Jan. Jak se ptát biblických svědků : recenze. *Teologická reflexe*. 2003, č. 1, s. 106-107.

²⁰⁷ HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 201.

²⁰⁸ DANĚK, Slavomil. Verbum a fakta Starého zákona. In *Slavomil Daněk : Vybrané studie*. Praha : Kalich, 1977. s. 33.

²⁰⁹ HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 201.

²¹⁰ Srovnej s: DANĚK, Slavomil. Gedalja : Ilustrace k teorii exegese. In *Slavomil Daněk : Vybrané studie*. Praha : Kalich, 1977. s. 30.

²¹¹ HELLER, Jan. Teologický kontext. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 59.

²¹² HELLER, Jan. *Praktická znalost Písma : Díl 1., Starý zákon*. Praha : [s.n.], 1974. s. 3. Dostupný z WWW: <<http://www.etf.cuni.cz/~nidlova/w-SZSkripta.html>>.

²¹³ HELLER, Jan. Teologický kontext. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 61.

totéž.²¹⁴ Zvláště zajímavé jsou vztahy intertestamentární, tedy vztahy mezi Starým a Novým zákonem. Starozákonní oddíly citované v Novém zákoně se dostávají do nového kontextu, ale zároveň tyto novozákonní citace vytvářejí nový kontext pro původní oddíly. Bibli je tedy nezbytné vnímat jako celek, jediný strukturovaný celek.

Když jsme porozuměli významu textu, jak porozumět také jeho zvěsti, záměru? Jak kriticky ověřit záměr textu?

Již jsem si pověděli, že při exegezi předpokládáme, že text vůbec nějaký záměr má. Kriticky ověříme záměr textu tak, že jej konfrontujeme alespoň s jednou další instancí tradice, „neboť alespoň dvou bodů je třeba k určení směru.“²¹⁵ Takovou instancí může být např. situování oddílu v bibli jako celku (teologický kontext), některá mimobiblická látka, pokud je zřejmé, že právě ta je v biblickém textu přepracována, či „způsob, jakým text žil v tradici pozdější“²¹⁶, např. v překladech či v klasických výkladech. Heller si však uvědomuje, že všechny tyto instance mají jen relativní spolehlivost. Je pak vůbec v našich silách správně vykládat Písmo?

Je a není. Mnoho práce může a má vykonat vykladač a tak zprostředkovat výklad textu. Písmo má být ale nejen vykládáno, především má působit. Aby se však text stal skutečným Božím oslovením, to již v moci vykladače není. „(...) každé opravdové vykládání Písma je v podstatě klepání na dveře a čekání, až nám bude otevřeno z druhé strany.“²¹⁷ Proto je Hellerovi nedílnou součástí vykladačské práce také modlitba a prosba o pomoc „z druhé strany“, o pomoc Božího ducha. Metodickou nutností exegetické práce, jakousi zpětnou vazbou, je také sledování toho, co se ve společenství, kde se Písmo vykládá, z výkladu rodí.²¹⁸

²¹⁴ HELLER, Jan. Teologický kontext. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 61.

²¹⁵ HELLER, Jan. Autorita a výklad Písma. In *Podvečerní děkování*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 194-195.

²¹⁶ HELLER, Jan. Autorita a výklad Písma. In *Podvečerní děkování*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 194-195.

²¹⁷ HELLER, Jan. Roztříštěné lidi (Ž 48,8). In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 14.

²¹⁸ HELLER, Jan. Autorita a výklad Písma. In *Podvečerní děkování*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 194-196.

V jednom z svých textů²¹⁹ si Jan Heller klade otázku, zda je možné kázat na jakékoli místo z Písma. Je to vlastně otázka po tom, zda je možné najít oslovení v kterémkoli biblickém oddíle. Obratem si odpovídá, že je. Dříve, než se podíváme, proč a za jakých podmínek, nastíníme si, jakým způsobem to Janu Hellerovi jistě možné není.

Ptám-li se po tom, co mi chce biblický text sdělit, pak se musím v první řadě nechat oslovit samotným textem Písma. Není to tedy tak, že chci dojít poučení, byť i skutečně hodnotného a chvályhodného, a být osloven za každou cenu, a tak si předem usmyslím, co mi má text říci, nebo alespoň předpokládám, co by mi říci mohl a pak už se příliš neptám, co skutečně říká, nejsem ochoten vzdávat se svých předpokladů, ale jen hledám v biblickém textu evidenci pro to, co jsem si předem usmyslil. Žel, i takto se k biblickému textu někdy přistupuje. Je to chyba, které se někdy dopouštíme při čtení jakéhokoli textu či při interpretaci myšlenek druhých vůbec, není proto nepravděpodobné, že se něčeho podobného dopouštíme i při práci s Písmem, s textem, jehož kontext a dobové pozadí často jako laici neznáme a domýšlíme si jej po svém.

Na druhou stranu je samozřejmě jasné, že k textu Písma již s určitými předpoklady, dokonce s jistým předporozuměním, se svými vlastními otázkami přistupujeme. Hellerovi jde však o to, aby si toto své předporozumění a své otázky, nechal korigovat textem samotným. S takto korigovanými, nově formulovanými otázkami, pak znovu přistupuje k textu a ten znovu může přetvářet otázky, které si nad ním klade. V takovémto *hermeneutickém kruhu* tak „vzniká rozhovor mezi textem a vykladačem“.²²⁰

Můžeme tedy vykládat a potažmo kázat na jakékoli místo z písma? Nese každý oddíl určité kérygma? Dogmatická odpověď bude znít: ano, protože přece „Veškeré Písmo pochází z Božího ducha a je dobré k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ve spravedlnosti“²²¹. Odpověď plynoucí ne apriori z dogmatiky (věrouky) či z několika biblických veršů, ale ze čtení bible jako celku a tím z rozpoznání, že bible chce být oslovením člověka každé doby, taková odpověď bude stejná. Každý biblický oddíl je tradován proto, aby se stával oslovením. Nelze

²¹⁹ HELLER, Jan. Roztříštěné lidi (Ž 48,8). In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 12.

²²⁰ HELLER, Jan. Jak rozumím hermeneutice. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 244.

²²¹ 2.Tim. 3:16 In *Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad*. 11. vyd. Praha : Česká biblická společnost, 1998.

však zastříit, že ačkoli tato odpověď vychází ze čtení a porozumění bible, je to zároveň i výpověď víry. Ovšem víry, ke které bible sama vybízí.

To ovšem nemění nic na tom, že v Písmo najdeme i těžce srozumitelné či těžce pochopitelné oddíly, a snad i mnohé oddíly, které se srozumitelně a pochopitelně jeví na první pohled, ale na druhý mohou přinést jiné, ovšem přiměřenější poselství. Je tedy porozumění Písmu výsadou pouze pro odborníky?

Jistě, že ne. Základnímu biblickému poselství může jistě rozumět každý – třeba tomu, že je tu Bůh, který má rád člověka. „A i když o něm víme maličko, tak o něm víme z křesťanského poselství a z celku Písma dost, abychom se na něho mohli spolehnout (...).²²² Hlubší perspektivy se však otevrou, dostaneme-li možnost rozumět biblickému textu v původních jazycích. Úkolem vykladače je pak zprostředkovat výklad méně srozumitelných míst těm, kdo nemají čas, a možná ani schopnosti, zůstat celý život sedět nad originálním zněním biblického textu.²²³

4.8 Heller lingvista

Obraz Hellerových myšlenkových cest by nebyl úplný, kdybychom se alespoň letmo nepodívali také na jeho působení v oblasti jazyka. Znalost biblických jazyků je Hellerovi jedním z klíčů k exegezi. Jak víme z jeho životopisu, ze všech předmětů, které na teologické fakultě učil, byly první právě biblické jazyky. Učil jak řečtinu a latinu, které později předal svým kolegům, tak hebrejštinu, jazyk osobně nejmilejší, jehož výuce se věnoval desítky let. Při vyučování hebrejské gramatiky s oblibou přesahoval také do hebrejského myšlení, které se v jazyce zrcadlí.

Hellerova disertace se také týkala jazyka – jména Efrajim, jeho rozboru a proměn. První pokus o disertaci byl opět z oblasti jazyka a představoval snahu vyložit biblická jména v kontextu tradičního procesu. Ačkoli nebyla přijata, pro další práci, která byla nakonec završena vydáním *Výkladového slovníku biblických*

²²² HELLER, Jan. O nemoci dnešní doby a smyslu lidského života. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 164.

²²³ Podle: HELLER, Jan. O nemoci dnešní doby a smyslu lidského života. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 164.

*jmen*²²⁴, nebyla zbytečná. Druhá habilitace z teologie, tentokrát již úspěšná, se týkala hebrejsko-řeckých ekvivalentů.

Nedílnou součástí Hellerova čtení a vykládání biblického textu je tzv. *sémantický úklid*, kterým Heller zpravidla svou práci začíná. Během tohoto úklidu je třeba si ujasnit význam výrazů v původních jazycích, jejich výskyt, vazby, gramatiku. Takový úklid prozradí mnohé a odhalí, co není možné vyčíst z pouhého překladu, totiž ty složky původního významu, které se při překladu kvůli rozdílnosti originálního a cílového jazyka nepodařilo zachovat. Přemnohé statě vykládající obtížné i méně obtížné starozákonné oddíly a nejrůznější jazykové exkurzy jsou dokladem tohoto Hellerova pečlivého jazykového přístupu. Hellerovy jazykové rozbory jsou prací tak obsáhlou, že není snadné vybrat pro ilustraci reprezentativní ukázkou. Jeden dílčí, nicméně podstatný rozbor, který je zároveň i Hellerovým vyznáním, stojí za to představit – je to rozbor výrazu „věřit“.

4.8.1 Co znamená „věřit“?

V monografii *Tři svědkové*²²⁵, věnované třem oddílům Starého zákona, které Heller považuje za klíčové pro pochopení Ježíšova příběhu a jeho významu, přináší také, vlastně mimochodem, výklad toho, co znamená *víra* v biblickém smyslu. Nejen z celku Písma a z různých výskytů slovesa „věřit“, ale také formálního rozboru tohoto slovesa dochází k přesvědčení, že víra v biblickém smyslu není výpovědí o niterném stavu člověka, o jeho „věřivosti“ či o jeho věrnosti. Je to naopak výpověď o Boží věrnosti, která platí lidské nedověře a nevěrnosti navzdory.

V malém gramatickém exkursu o hebrejských slovesných stupních²²⁶ toto pojetí *víry* dokládá: Hebrejšтина umožňuje od některých sloves utvořit *kauzativ* – takzvaný *způsobovací stupeň* čili *zapříčiňovač*. Příkladem takového slovesného tvaru v češtině je tvar „položít“ od slovesa „ležet“ či „postavit“ od slovesa „stát“. Jedná-li se o činění skutečné, nazývá se taková slovesná podoba *faktiv* čili *činič*,

²²⁴ V roce 2003 vyšel Hellerův *Výkladový slovník biblických jmen* (HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha : Advent-Orion – Vyšehrad - CBS, 2003.); další významnou slovníkovou prací je *Biblický slovník sedmi jazyků z roku 2000* (HELLER, Jan. *Biblický slovník sedmi jazyků : hebrejsko, řecko, latinsko, anglicko, německo, maďarsko, český*. Praha : Vyšehrad, 2000.)

²²⁵ HELLER, Jan. *Tři svědkové : Mojžíš - Izaiáš - žalmista*. Praha : OIKOYMENH, 1995.

²²⁶ Dále podle: HELLER, Jan. *Tři svědkové : Mojžíš - Izaiáš - žalmista*. Praha : OIKOYMENH, 1995, s. 55.

možný je také *estimativ* čili *považovač* a *deklarativ* čili *vyhlašovač*. Od hebrejského slovesa *cádaq* – „být spravedlivý“ – je pak faktiv: „učinit někoho spravedlivým“, estimativ: „považovat někoho za spravedlivého“ a deklarativ: „vyhlásit někoho za spravedlivého“.

Hebrejské sloveso *'áman* znamená „být věrný“. „Věřit“ je pak kauzativ od tohoto hebrejského slovesa. Ale který z možných kauzativních tvarů připadá v úvahu? Faktiv to není, protože svojí vírou samozřejmě Boha věrným nečiníme. „Věřit“ je však podle Hellera jak estimativ, tak deklarativ: „Když věřím, pak to znamená, že Boha za věrného považuji a vyhlašuji. Věřit - doslova činit věrně – není tedy výpověď o mém vnitřním stavu, o mém vnitřním nadšení či o mých úzkostech a pochybnostech, nýbrž výpověď o mém vztahu k Bohu, kterého považuji za věrného (estimativ) i navzdory vlastnímu selhávání ve věrnosti či víře, a kterého vyhlašuji za věrného (deklarativ) a nechlubím se ani svou věrností ani svou věřivostí. (...) Nežiji tedy z vlastních zážitků a zkušeností, ale z Boží věrnosti.“²²⁷

4.9 Bůh sestupující – Hellerovo teologické vyznání

V posledním oddíle kapitoly *Jak čte Heller bibli* bychom si měli shrnout, k čemu Heller při své celoživotní práci s písmem dochází. Předně je to rozpoznání, že bible vzniká se záměrem svědčit o Bohu a svým čtenářům chce dosvědčovat, že tento Bůh je živý a svrchovaný. Přistupujeme-li k bibli z této perspektivy, může se nám stát skutečným Božím oslovením. Ale jaký je tento Bůh, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův, ale také Bůh Otec Ježíše Krista?

Je to Bůh sestupující²²⁸. Bůh, který se sklání k člověku, ten, který s člověkem a skrze člověka jedná. O takovém Bohu svědčí podle Hellera celá bible, jak Starý, tak i Nový zákon. Již ze starozákonního svědectví je jasné, že tento živý a jednající Bůh se při svém lidu pustil do díla spasení, které se dokonává až v době novozákonní. Tento Bůh, živý, svrchovaný a jednající, kterého Heller za věrného považuje a jehož věrnost vyhlašuje, je i Bohem Jana Hellera.

²²⁷ HELLER, Jan. *Tři svědkové : Mojžíš - Izaiáš - žalmista*. Praha : OIKOYMENH, 1995, s. 55.

²²⁸ Bůh sestupující je i název Hellerovy monografie, ve které se pokouší doložit, že o Kristu svědčí nejen Nový, ale také Starý zákon: HELLER, Jan. *Bůh sestupující : Pokus o christologii Starého zákona*. Praha : Kalich, 1994. Následující odstavec podle této monografie.

5 Přístup ke světu – vztah, dialog, Já a ty

V myšlenkových cestách Jana Hellera jsme dosud zmapovali jeho počínání na poli religionistiky – zejména Hellerovo pojetí náboženství, a tím jsme podkryli i Hellerův pohled na člověka, prozkoumali jsme Hellerovo uvažování teologické – jeho přístup k bibli, zejména pak ke Starému zákonu, a popsali jsme i Hellerovu religionisticko-teologickou „mezipozici“. Zbývá ještě prozkoumat a představit Hellerův přístup ke světu, Hellerovu filosofii. Víme, že Hellerův přístup ke světu je formován biblickou vírou a jeho filosofie bude tedy filosofií, která s biblickou zvěstí rezonuje²²⁹. Co je pro takovou filosofii charakteristické, jaké jsou její zdroje a k čemu směřuje?

5.1 Jan Heller a cesta k Martinu Buberovi

Jak jsme již několikrát naznačili, Jan Heller se ve svých textech odvolává na Martina Bubera (1878-1965), židovského filosofa rakouského původu. A nejsou to odvolání zdaleka ojedinělá či náhodná. Naopak. Můžeme říci přímo, že Heller se filosoficky orientuje právě směrem k Martinu Buberovi, zvláště pak na jeho ústřední dílo *Já a ty*²³⁰. „Považuji se za Buberova žáka, i když jsem se s ním nikdy osobně nesetkal.“²³¹, říká Jan Heller v úvodu svého příspěvku do Teologického sborníku, který nese název *Buberův personalismus a mezináboženský rozhovor*²³². Na jiném místě dodává: „Přiznávám se, že jsem – filosoficky – od Patočky a Jasperse, které jsem poslouchal v Praze a v Basileji, dospěl k Buberovu

²²⁹Můžeme Hellerovu filosofii označit jako *filosofii náboženskou*? *Náboženská filosofie*, jak jsme si ukázali v kapitole 3.3.2, stojí ve službách náboženství. Heller filosofii jako samostatnou disciplínu nepěstuje. Přesto tíhne ke konkrétnímu filosofickému uvažování. Neužívá však filosofie apriori k tomu, aby jí budoval myšlenkové základy víry či aby jejím prostřednictvím přiblížil obsah křesťanství. Spíše se zdá, že ve filosofii, kterou přijímá za svou, nachází filosofickou artikulaci biblického poselství, které je mu však vlastní dříve a prvořaději než filosofie. Nepotřebuje filosofii k tomu, aby o ni biblickou zvěst (při pohledu zvenčí můžeme říci: náboženství, ke kterému bible podněcuje) opíral či aby ji filosofii dokládal. Přesto, máme-li volit mezi *náboženskou filosofií* a *filosofií náboženství*, musíme s ohledem na Hellerovu pozici víry volit tu první. Označení *filosofie náboženství* totiž neobstojí, budeme-li za její nutný předpoklad považovat odstup od náboženství (v Hellerově případě spíše od křesťanské víry). Označení *filosofie náboženství* by snad obstálo jako označení Hellerova religionistického počínu formulovat hypotézu o vzniku náboženství, ne však ve sférách jiných.

²³⁰ BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha : Kalich, 2005.

²³¹ HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský dialog. In *Teologický sborník*. Brno : CDK, 2002. s. 61.

²³² HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský dialog. In *Teologický sborník*. Brno : CDK, 2002. s. 61.

personalismu, zatím možná (leđa s výjimkou systému Franze Rosenzweiga²³³) nejadekvátnější filosofické interpretaci biblického, či přesněji starozákonního poselství. U Buberů není konstitutivním základem skutečnosti ani hmota ani duch, ale vztah.²³⁴

Tento Hellerův filosofický posun od Patočkovy fenomenologie i Jaspersova (teistického) existencialismu směrem k důrazu na *vztah* a personalistickou filosofii Martina Buberů je snad jediným významnějším posunem myšlenkových cest Jana Hellera. Heller se k tomuto posunu, který nastává v 70. letech, přiznává v autorském hesle *Slovníku českých filosofů*²³⁵. Jelikož zmíněné směry k sobě v zásadě nemají daleko, nejedná se o žádnou dramatickou změnu či radikální přehodnocení, ale skutečně spíše o postupné překročení.

Vystopovat v Hellerových textech jeho dřívější, spíše existencialistické pozice, není snadné, a to zvláště proto, že až do konce 60. let vydává hlavně články pojednávající o biblických jménech, práce jazykové a studie k dílčím statím Starého zákona. Ojedinělým pojednáním s přesahem k náboženské filosofii je v tomto období *Malá meditace o křesťanské existenci*²³⁶, kde existenciální tón zaznívá zřetelně. Důraz na *vztah* a *dialog* zde ještě není přítomen. Z existenciální filosofie si Heller navždy odnáší pohled na člověka jako na toho, kdo je sám sobě velkou otázkou, na kterou si sám ze sebe není schopen uspokojivě odpovědět.

Od 60. let se Heller začíná zabývat dílem Martina Buberů a se studenty na fakultě podrobně rozebírá jeho *Já a ty*²³⁷. Později se tento vliv projevuje také v jeho textech. Nejzřetelněji a nejexplicitněji se Heller k Buberovi hlásí a jeho myšlenky rozvíjí až v textech z konce 80. let a zejména pak v textech ještě pozdějších²³⁸.

²³³ Franz Rosenzweig (1886 – 1929) – též židovský filosof, ovšem německého původu, který ovlivnil Martina Buberů a spolupracoval s ním na novém, ne úplně obvyklém, nicméně velmi ceněném překladu Starého zákona do němčiny.

²³⁴ HELLER, Jan. Daňkova christologie. *Křesťanská revue*. 1995, č. 7, s. 196.

²³⁵ GABRIEL, Jiří, et al. *Slovník českých filosofů*. Brno : MU, 1998, s. 168.

²³⁶ HELLER, J. Malá meditace o křesťanské existenci. *Křesťanská revue*, 1956, č. neuvedeno, s. 235-326.; též v: *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 189-190.

²³⁷ Viz HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský dialog. In *Teologický sborník*. Brno : CDK, 2002. s. 61.

²³⁸ Příklady článků, kde se Heller explicitně odvolává na Buberů: HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 190-191.; HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 163-169; HELLER, Jan. August Comte reconstructs. *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s. 205-207.; HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský dialog. In *Teologický sborník*. Brno : CDK, 2002. s. 61-63.; HELLER, Jan. Jak rozumím hermeneutice. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 242-245.

Buberovo *Já a ty* se Hellera dotýká zvláště proto, že hluboce souzní s biblickým poselstvím. „Celá tato kniha je vlastně velikou obhajobou osobního pojetí Boha, na kterém biblickému poselství velice záleží.“²³⁹ „Bible jako celek je svědectvím o rozhovoru Boha s člověkem a člověka s Bohem, tedy prostorem komunikace, jejímž nástrojem je slovo, řeč, rozhovor. To jsou vlastně kořeny Buberova dialogického principu. Jsem přesvědčen, poté, co jsem se zabýval Buberem mnoho let, že v evropské filosofické tradici není nikdo, kdo by tak jako on vyvozoval svůj myšlenkový systém z hlubin biblického poselství.“²⁴⁰

Buberova filosofie pramení z biblického poselství. Nekonstituuje se však jako filosofie, která chce obhajovat poselství bible, v Buberově případě Tenachu, ale spíše se snaží jej domýšlet dále, promýšlet podstatu člověka a jeho vztahování se ke světu, k dalším lidem a v posledku i k Bohu. V tomto domýšlení pokračuje i Jan Heller. Ukazuje na nutnost i možnost překonávání subjekt-objektové rozvrženosti jako přístupu ke světu, který nevyhovuje. Z pozice religionisty promýšlí, jak s člověkem – s *já* – nakládá myšlenková/náboženská tradice východu a západu. Tím přispívá k přemýšlení o tom, co *já* skutečně osvobozuje a překračuje tak myšlenkovou tradici jak západní, tak východní. Promýšlí také vztah člověka a přírody a (ekologické) odpovědnosti člověka.

5.2 Já a ty – vztah

Buberovo *Já a ty*, ačkoli rozsahem dílo nevelké, považuje se za jeho dílo ústřední. Čte se nese snadno. Čte se jako báseň, jako poetické vyprávění o podstatném, nejpodstatnějším. Není to výklad exaktně popisný a vykládat jej znamená přejít do jiného způsobu řeči. Rozumět mu jako by vyžadovalo zapojení ještě čehosi jiného než pouhého rozumu, jako by vyžadovalo celou bytost člověka. Je-li však možné mu rozumět, je možné jej i vyložit, nebo alespoň parafrázovat, je možné představit jeho nejdůležitější momenty, alespoň střípky této básně.

²³⁹ HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský dialog. In *Teologický sborník*. Brno : CDK, 2002. s. 61.

²⁴⁰ HELLER, Jan. *Úvodem: 3. Buberovo Já a ty*. In BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha : Kalich, 2005, s. 26.

Člověk, tedy *Já*, není určen sám ze sebe, izolovaně. *Já* je primárně a vždy určeno jedním ze dvou množných postojů, ve kterých se nachází. Buď je to *Já* z dvojice *Já-Ty*, nebo je to *Já* z dvojice *Já-Ono*. Takové *Já*, které existuje v relaci *Já-Ono*, nežije ve vztahu, žije jen v sobě, poznává svět prostřednictvím zkušenosti, která je ovšem v něm, nikoli mezi ním a světem. Ten, kdo se nachází v relaci *Já-Ty*, prožívá bytostný vztah, ve kterém není žádné zpředmětnění. Takový bytostný vztah je možné prožívat ke všemu ve světě, k přírodě, k člověku i k Tomu, který člověka přesahuje, k věčnému *Ty*. To, co se děje, to, co se odehrává mezi *Já* a *Ty*, je láska. Láska není cit v *Já*, ale dění mezi *Já-Ty*. Vztah je vzájemnost. „Všechn skutečný život je setkáním.“²⁴¹ Setkání s věčným *Ty* je zjevením, které je proměňující, ale není to žádné poznání „něčeho“, co by se dalo zpředmětnit a vyložit. Tajemství zůstává.

Ještě o mnohém dalším vypráví Buberovo *Já a ty*. Nejpodstatnější je však zachycení onoho dialogického principu, vztahu.

Heller, formovaný biblickou zvěstí a filosofií Martina Bubera, přijímá *vztah* a *dialog* jako vlastní základ všeho smysluplného bytí. Vztah, osobní vztazení se, je Hellerovi důležité v mnoha rovinách. Dozajista je to vztah k Bohu, věčnému *Ty*. Ale také vztah, osobní zaujetí, říkání *Ty* místo *Ono*, nezpředmětnění, opak distance, zkrátka vztah, vztah k Písmu, Božímu slovu, s nímž vede dialog, vztah vzájemnosti. „*Ty*“ říká Heller také všemu stvoření, tedy vši přírodě, nejen člověku. Dialog, jako osobní zaujetí, jako opak nezúčastněného komentáře, je pro Hellera také rozhovor mezináboženský.

5.3 Dvě cesty - západní a východní tradice

Heller si ze své pozice religionistiky uvědomuje, že západní a východní myšlenkové tradice, které se samozřejmě zrcadlí v tradicích náboženských, jsou rozdílné. To není nic nového. Promýšlí však, jak tyto dvě tradice nakládají s člověkem, s jeho *já*, jaká východiska nabízejí a jak odpovědně se chovají k člověku i k životnímu prostředí. Sám pak upozorňuje, že existuje ještě cesta třetí.

²⁴¹ BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha : Kalich, 2005, s. 44.

5.3.1 Neblahý Descartes, neblahý Faust

Subjekt-objektové rozdělení typické pro moderní myšlení už sice není příliš aktuálním tématem současné filosofie, přesto se v myšlení stále silně projevuje. Descartova filosofie vyhrála v 17. století soutěž o nové pojetí světa a určila tak podobu západní myšlenkové tradice. Člověka vyčlenila ze světa jako subjekt, jako subjekt mezi objekty, a nastolila program absolutní poznatelnosti světa - „všechno co je, může člověk poznat a proniknout a v posledku i ovládnout novodobou vědou.“²⁴² Nadto, člověk jako jediný subjekt ve vesmíru, je i jediným a svrchovaným pánem všeho.

Modelem takového postoje vlády je Faust²⁴³. Faust, který touží po vědění, touží také po tom ovládat. Nechová důvěru k ničemu, co není v jeho moci, co sám ovládat nedokáže a co nevlastní. Vše tajemné a nepoznané ho ohrožuje a tak se všeho touží zmocnit. Smrt je ochoten připustit pouze tehdy, až naplní svůj život podle svého. „(...) trvale odmítá tajemství, které už by samo sebou, svou existencí, bylo výzvou k pokoře a sebezpodřízení něčemu vyššímu, než je člověk, přesněji, než je Faust sám. Tak všechna tajemství světa, technická nebo metafyzická, jsou jen ořechy, které je třeba rozlousknout a sníst, zkonsumovat, asi tak jako rajské ovoce stromu poznání; nikoli tajemství respektovat či dokonce uctívat.“²⁴⁴

Neblahá je tato pozice nadvlády racionálního subjektu. Zuzuje zorné pole, přehlíží nezpředmětnitelné veličiny života. Spojnicí subjektu a objektu je nadřazenost či podřazenost, vláda či podřízení, ale nikoli vztah zúčastněnosti a vzájemnosti. Nápadně tato pozice připomíná druhé, tedy technické stádium lidského myšlení popsané v kapitole 2.3. Vyčlenění člověka jako subjektu nutí ho pohybovat se pouze v Buberově vztah *Já-Ono*. Vyčlenění člověka jako subjektu zbavuje člověka odpovědnosti. Komu a za co být odpovědný?

²⁴² HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 164.

²⁴³ Odstavec podle: HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 163-169.

²⁴⁴ HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 165.

5.3.2 Myšlenková tradice východu

Mohlo by se zdát, že východní myšlenková tradice, která nevyděluje člověka jako subjekt ze světa tak důsledně, chová se odpovědněji vůči člověku i jeho prostředí. Ale je tomu skutečně tak?

Mnohé o podstatě východního myšlení zaznělo již v kapitole 2.8.2 věnované karmánovým systémům. *Já* jako subjekt vydělený ze zbytku světa je v této tradici také přítomné, ale považuje se za pouhou iluzi, kterou je nutné překonat a včlenit *já* opět do spontaneity dění či do řádu věcí. Tato snaha nepovažovat člověka za vyděleného ze světa snad může bránit tomu, aby člověk svět okolo sebe jednoduše zpředměťoval a tím zabraňovat člověku se světem manipulovat a snadno jej využívat ke svému prospěchu. Ale tato snaha o nevydělenost také nedává člověku pocítit odpovědnost za tento svět. „Ztotožním-li se s všeobjímajícím bytím, předávám mu i svou odpovědnost.“²⁴⁵

Jedna i druhá tradice se snaží překlenout ono „bolestivé a tíživé napětí mezi subjektem a objektem“²⁴⁶ Ani východní ani západní tradice, pokud jde o vztah člověka ke světu a o vztah k odpovědnosti za tento svět, se Hellerovi nejeví jako dobrá. „Ono vlastně ty dvě zmíněné tradice jsou jen dvě různé cesty, jak zlikvidovat odpovědnost“²⁴⁷

Poměrně výstižně popisuje Heller rozdíl mezi západní východní tradicí takto: „Západní tradice, alespoň ve své současné a běžné podobě, podceňuje „objekt“ a přeceňuje „subjekt“, východní naopak podceňuje „subjekt“ (spíše „Já“) a přeceňuje „objekt“ (spíše „Ne-já“). S trochou nepřesnosti a ironie bychom mohli říci: Západní tradice miluje ve všem jen sebe, východní vše jen v sobě. Bližní tu schází. Ale je tu třetí možnost.“²⁴⁸

5.4 Hellerova cesta třetí

Třetí cesta, která se nabízí jako alternativa západní tradice, kde subjekt zůstává povýšen nad objekty, a východní tradice, kde subjekt se rozplývá a ztrácí, je

²⁴⁵ HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 168.

²⁴⁶ HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 167.

²⁴⁷ HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 168.

²⁴⁸ HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 167.

cesta Hellerova, Buberova, cesta biblického poselství. Biblicky vyjádřeno, třetí možností je: „Milovat bližního (podle Písma jako sebe samého). To jest: považovat i jej za „subjekt“ nikoli za „objekt“ svého jednání, ...“²⁴⁹

To vše není ničím novým. Je to cesta, kterou se může vydat každý, bez ohledu na svou tradici. Je to navíc cesta, která se nechová neodpovědně. Co a koho má člověk opravdu rád, za toho se sám činí odpovědným.

To, co Heller stále znovu vyjadřuje slovním spojením *osvobození od já, sebeodevzdání se*, je vlastně totéž jako říkat Buberovo „Já“ z dvojice *Já-Ty*. A tento vzájemný vztah určený láskou se netýká jen člověka ve vztahu k jinému člověku, je možný ve všech vztazích.

„A odtud se otvírá i nový pohled na skutečnost: Netvoří ji ani pouhé předměty, které bych sám měl či mohl manipulovat, ani všeobsáhlé bytí, jež by mne pohlcovalo, nýbrž především soubor těch, kdo jsou si – alespoň v zásadě – rovni. Každý tvor, každý živáček je můj bratr, ať malý bratříček, kterého jsme povolán chránit a opatrovat, nebo velký bratr, kterého mohu volat na pomoc a uchylovat se k němu o podporu. Všichni máme jednoho otce a proto jsme rovnorodí a rovnoprávní. Co nás odlišuje je míra obdarování a tím i míra odpovědnosti. Lidské možnosti, a proto i míra odpovědnosti, jsou větší než těch, kterým říkáme „němá tvář“. Ale oni nejsou vůči nám v postavení předmětů ani postavení někoho, s nímž bychom se mohli identifikovat do té míry, že bychom tím odložili svou odpovědnost.“²⁵⁰

5.5 Dopad na ekologii

Jak neblaze vypadá současný stav přírody, se kterou člověk zachází jako s věcí, která slouží jen jeho zájmům, to není třeba dlouze popisovat. Stane-li se příroda a vše v ní pouhým objektem, se kterým je možné libovolně manipulovat, tak jak se to nezřídka děje v západním světě, následky jsou neblahé. Při pohledu do světa, kde vládne východní kulturně-náboženská tradice, to ale zpravidla nevypadá lépe. Mnozí lidé si to uvědomují. Většinově však zatím vítězí takový přístup, který

²⁴⁹ HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 167.

²⁵⁰ HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 167-168.

se domnívá, že příroda má sloužit potřebám člověka, člověka, který se však na mnoho neptá a své zájmy a cíle si určuje sám. A když si člověk přece jen uvědomí, že nemůže přírodu jen tak drancovat, jaký je vlastně jeho úkol ve vztahu ke světu?

Za manipulativní a kořistnický přístup k přírodě a ke všemu živému v ní se někdy obviňuje západní kultura vyrůstající z křesťanství, která ve svých kořenech chová poselství knihy Genesis. Toto poselství, že člověk si má zemi podmanit a panovat nad ní, se v historii opakovaně vykládalo jako výzva k povýšenému panství člověka či jako ospravedlnění takového zacházení. „Osvícenská“ interpretace tohoto druhu je však naprosto neadekvátní. S tímto zásadním nedorozuměním polemizuje Heller v řadě svých, hlavně pozdějších, textů²⁵¹ a vysvětluje také, co je skutečným, zamýšleným biblickým poselstvím pro člověka a jeho vztah k celku světa.

5.5.1 Vztah člověka ke světu v biblickém poselství

V kapitole 4.4 o zápasu Izraele s náboženskými představami okolí jsme si v poznámce pod čarou řekli, že zpráva o stvoření světa zachycená v knize Genesis má za úkol dosvědčit, že příroda jakožto Boží stvoření není sama o sobě božská a není třeba se jí klanět. „Z hebrejských výrazů „podmaňte“ a „panujte“, užitých v původním znění, lze doložit, že „panovat“ tu původně a základně znamená čelit nároku Země na božské uctívání. Jde tu o její odbájeslovnění, demytizaci“²⁵²

Uctívat Zemi a klanět se jí, to tedy člověk činit nemá. A co naopak činit má, co je jeho úkolem podle biblické zprávy? „Šlo-li tehdy především o to, stvoření

²⁵¹ HELLER, Jan. Člověk - pastýř stvoření. *Universum : revue České křesťanské akademie*. 1994/95, č. 16, s. 16-67.; HELLER, Jan. Křesťanství a ekologie. *Křesťanská revue*. 1997, č. 7, s. 186-188.; HELLER, Jan. On je ten, který přijít měl. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s.148-153.; HELLER, Jan. Pojetí života v Písmu. Tamtéž, s. 132-139.; HELLER, Jan. Životní prostředí v pohledu biblického poselství. In Tamtéž, s. 140-147.; Hellerova předmluva v příručce ke křesťanské ekologické výchově In SVĚTLÍK, Pavel, KOHOUTKOVÁ, Ida, SOUKUPOVÁ, Věra. *Zvědy ve vlastní zemi*. Česká Skalice : A Rocha, 2003.; HELLER, Jan. Většina lidské bídy souvisí s násilím. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Kalich, 2004. s. 153-159.

²⁵² HELLER, Jan. Člověk - pastýř stvoření. *Universum : revue České křesťanské akademie*. 1994/95, č. 16, s. 26.

nezbožšťovat, jde dnes především o to, nepředmětňovat je.²⁵³ Co to znamená nepředmětňovat, jak přistupovat k přírodě jinak než předmětňě?

V knize Genesis najdeme hned dvě vyjádření toho, co je původním posláním člověka. V první kapitole (Gn 1, 26-27) čteme, že „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím (...).“²⁵⁴ Jeho úkolem je tedy zobrazovat Boha, a to nikoli vzhledem, nýbrž rázem svého jednání²⁵⁵ Zatímco řecká tradice myslí v obrazech, tedy staticky, hebrejská tradice myslí dynamicky, v dění.²⁵⁶ Zobrazovat Boha, jednajícího Boha, znamená tedy zobrazovat jej ve svém jednání, počínání, v tom, co člověk dělá, jak k věcem přistupuje a zprostředkovávat tak všemu stvoření Boží pečující lásku. Úkolem člověka je oslovovat celé stvoření jako svoje „Ty“.

Druhým vyjádřením toho, k čemu je člověk určen nalezneme jen o několik veršů dál, ve druhé kapitole (Gn 2,15), kde čteme, že „Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil.“²⁵⁷ Heller na několika místech²⁵⁸ podává výklad o tom, že zahrada – místo hojného života, má být vzdělávána především láskou, tedy nejprve pro druhého a ne nejdříve pro sebe a střežena především sebekázní, což naopak znamená střežit sebe dříve než ty druhé, aby původní vztah všeho stvořeného nebyl porušen svévolí.

V rajském světě, kde panují neporušené, láskyplné a nesobecké vztahy dávno nežijeme. Člověk si zvykl, že užívá téměř vše živé i neživé ze světa přírody pro sebe, aniž by ho to k něčemu zavazovalo. Jako samozřejmost přijímá svět, který člověku slouží. To ale není vztah úcty, vztah subjektu k subjektu, vztah Já-Ty. Pro sebe užíváme živé okolo nás, jinak to ani není možné. Sám tento fakt ještě není

²⁵³ HELLER, Jan. Životní prostředí v pohledu biblického poselství. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 144.

²⁵⁴ Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad. 11. vyd. Praha : Česká biblická společnost, 1998. s. 22.

²⁵⁵ Podle: HELLER, Jan. Životní prostředí v pohledu biblického poselství. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 142.

²⁵⁶ Podle: HELLER, Jan. Člověk - pastýř stvoření. *Universum : revue České křesťanské akademie*. 1994/95, č. 16, s. 27.

²⁵⁷ Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad. 11. vyd. Praha : Česká biblická společnost, 1998. s. 23.

²⁵⁸ HELLER, Jan. Člověk - pastýř stvoření. *Universum : revue České křesťanské akademie*. 1994/95, č. 16, s. 16-67.; HELLER, Jan. Životní prostředí v pohledu biblického poselství. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 140-147.; a další.

ničím hrozným. Hrozivé ale podle Hellera je, že „spotřebováváme, aniž se tím dáváme volat do služby životu. (...) My bychom měli v každé věci vidět, jak nám slouží, a proto se jejím užíváním sami dávat povolávat k službě.“²⁵⁹

Nepřístupovat k přírodě předmětně tak znamená vnímat ji jako subjekt, jako Buberovo „Ty“, vztahovat se k ní prostřednictvím lásky, která nechce všechno v první řadě pro sebe, ale která je ochotná sloužit životu. Je to opět jakási střední, snad zlatá, cesta mezi uctíváním přírody jako čehosi božského a jejím zneužíváním a podrobováním přírody pod nadvládu člověka.²⁶⁰

Heller si velice dobře uvědomuje, že ani křesťané, kteří jsou biblickým poselstvím přímo nabádáni chránit život a přistupovat ke stvoření s láskou, to často nedělají. Snad je to přílišným a jednostranným soustředěním se na člověka, které zastínilo ostatní stvoření. Zde vidí Heller obrovský dluh.²⁶¹

Heller volá po obnovení vztahu k přírodě na základě biblického poselství, tedy jako obnovení vztahu ke stvoření, které má člověk za úkol obdělávat a střežit. Zdá se však, že Buberův a potažmo Hellerův akcent *vztahu* je pro ekologii velice nosný obecně. Přístupování ke světu v modu Já-Ty není nutně zatíženo křesťanstvím ani jiným náboženstvím, a je tak v zásadě přijatelné pro leckterého vnímavého člověka, který má již dost neurvalé manipulace s přírodou, který si jí dokáže vážít jako živé, svébytné entity, který ji chce začít oslovovat „Ty“. Nezbyvá než doufat, že toto Hellerovo volání najde odezvu a pokračování u těch, kteří jej slyší.

²⁵⁹ Podle: HELLER, Jan. Člověk - pastýř stvoření. *Universum : revue České křesťanské akademie*. 1994/95, č. 16, s. 55.

²⁶⁰ Dnes se na jednu stranu zdá, že zbožšťování přírody nám nehrozí a že typický je spíše druhý, manipulativní extrém. V zásadě nikdo, alespoň v naší kulturní tradici, si dnes nemyslí, že Slunce či Měsíc jsou božstva. Přesto některé signály naznačují, že ochrana životního prostředí nabývá u jistého okruhu lidí, kteří se rozhodli přijmout odpovědnost za tento svět, téměř forem náboženství a příroda zaujímá místo božstva. Biblickému poselství však velice záleží na tom, aby stvoření nebylo zaměňováno za stvořitele.

²⁶¹ Odstavec podle: HELLER, Jan. Křesťanství a ekologie. *Křesťanská revue*. 1997, č. 7, s. 186-188.

Závěrem

Jan Heller si v životě velice vážil lidí, kteří dokázali zároveň kriticky myslet a hluboce věřit.²⁶² Myšlenkovými cestami, kterými se v životě ubíral, se mezi ně nepochybně zařadil.

Práce ukázala, že Hellerovo dílo rozprostírající se mezi teologií a religionistikou je přínosem pro obě disciplíny. Zároveň však poukázala na to, že ačkoli Heller badatelsky značně přispěl k některým religionistickým otázkám, svým zakořeněním, snad můžeme říci přímo srdcem, zůstal Jan Heller především teologem.

Jakožto vynikající biblista, především starozákoník, si Jan Heller uvědomoval nutnost přistupovat k biblickému textu adekvátním způsobem, tedy tak, jak si sám tento text přeje být čten. Zde navázal na Daňka, který doložil, že biblický text vznikl se záměrem náboženským, Heller by řekl se záměrem svědčit o svrchovaném, jednajícím Bohu. Otázka přístupu k Písmu byla tak pro Hellera jednoznačně také otázkou víry. Nesčetné Hellerovy výklady jsou poukazem k tomu, že tento přístup dává biblickému textu živě promlouvat i v dnešní době.

I když Jan Heller stál na pozici víry křesťanské, nebránilo mu to zkoumat i jiné náboženské systémy, a to jak starověké, tak současné. V současných světových náboženských systémech se pokoušel nacházet společné momenty, ze kterých by bylo možné vyjít k mezináboženskému dialogu. Touto svou otevřeností pro chápání jiných náboženských pozic prokázal, že je možné nezradit vlastní pozici a přitom opravdově a hluboce rozmlouvat a naslouchat koncepcím odlišným. Tento moment je jistě přenosný i mimo pozice náboženské, do oblasti jakéhokoli závažného dialogu.

Svou responzivní hypotézou, kterou také koncipoval z pozice křesťanství, přispěl nejen religionistice a jejímu zkoumání fenoménu náboženství, ale také náboženské filosofii a jejímu pohledu na člověka ve vztahu k Bohu.

Velice zajímavým způsobem promýšlel Heller také vztah člověka k celku stvoření, k přírodě. Jeho výklad o odpovědnosti a úkolu člověka vychází

²⁶² HELLER, Jan. *Úvodem* In BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha : Kalich, 2005, s. 7-8.

z biblického poselství, které sice většina křesťanů dobře zná, ale málo na ně dbá. Zde Heller staví před své souvěrce úkol, kterého se sám na chvíli zhostil, upozorňovat a napomínat člověka, pokud se zpronevřuje poslání, které mu bylo dáno. Ačkoli odpovědnost člověka vůči přírodě dokládána z poselství bible není pro mnohého dnešního člověka věrohodná, Heller ji spolu s Buberem promýšlí způsobem, který může být filosoficky inspirativní i pro mnohého přemýšlivého člověka mimo okruh křesťanské víry.

Prostřednictvím reprezentativního výběru konkrétních otázek a problémů, kterými se kriticky myslící i hluboce věřící Jan Heller zabýval, představila tato práce jejímu čtenáři myšlenkový svět jednoho z významných českých teologů a religionistů. Nezbyvá, než čtenáři nabídnout seznam použité literatury a vyzvat jej, aby se, pokud jej tento svět zaujal a inspiroval, sám ponořil do textů Prof. ThDr. Jana Hellera.

Seznam použité literatury:

Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad. 11. vyd.
Praha : Česká biblická společnost, 1998. 863 s., 287 s.

Monografie

- BUBER, Martin. *Já a ty.* Praha : Kalich, 2005. 164 s.
- FUNDA, Otakar, A. *Ježíš a mýtus o Kristu.* Praha : Karolinum, 2007. 366 s.
- HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky.* Praha : Kalich, 2004. 316 s.
- HELLER, Jan, PRUDKÝ, Martin. *Obtížné oddíly knih Mojžišových.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006. 182 s.
- HELLER, Jan. *Bůh sestupující : Pokus o christologii Starého zákona.* Praha : Kalich, 1994. 159 s.
- HELLER, Jan. *Jak orat s čertem : Kázání.* Praha : Kalich, 2005. 204 s.
- HELLER, Jan. *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory.* Praha : Vyšehrad, 2005. 299 s.
- HELLER, Jan. *Praktická znalost Písma : Díl 1., Starý zákon.* Praha : [s.n.], 1974.
Dostupný z WWW: <<http://www.etf.cuni.cz/~nidlova/w-SZSkripta.html>>.
- HELLER, Jan. *Starověká náboženství : náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu.* Praha : Kalich, 1978. 430 s.
- HELLER, Jan. *Stezka ve skalách : Postila.* Praha : Kalich, 2006. 291 s.
- HELLER, Jan. *Tři svědkové : Mojžiš - Izaiáš - žalmista.* Praha : OIKOYMENH, 1995. 206 s.
- HELLER, Jan. *Znamení odkazující k nebi.* Praha : Vyšehrad, 2007. 277 s.
- HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001. 462 s.
- KUSCHEL, Karl-Josef.(ed.). *Teologie 20. století : Antologie.* Praha : Vyšehrad, 2007. 461 s.
- SOKOL, Jan. *Člověk a náboženství : Proměny vztahu člověka k posvátnému.* Praha : Portál, 2004. 245 s.
- SVĚTLÍK, Pavel, KOHOUTKOVÁ, Ida, SOUKUPOVÁ, Věra. *Zvědy ve vlastní zemi.* Česká Skalice : A Rocha, 2003. 87 s.
- ŠTAMPACH, Odilo, Ivan. *Náboženství v dialogu : Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie.* Praha : Portál, 1998. 205 s.
- ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí.* Brno : CDK, 2005. 507 s.

Články ve sbornících

- ČAPEK, Filip. Slavomil C. Daněk a tradiční proces : Několik metodologických úvah. In MACEK, Ondřej, RÜCKL (eds.). *Jan. Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání : Studie a texty Evangelické teologické fakulty.* Jihlava : Mlýn, 2007. s. 25-31.

- DANĚK, Slavomil. Gedalja : Ilustrace k teorii exegese. In *Slavomil Daněk : Vybrané studie*. Praha : Kalich, 1977. s. 29-31.
- DANĚK, Slavomil. Verbum a fakta Starého zákona. In *Slavomil Daněk : Vybrané studie*. Praha : Kalich, 1977. s. 33-49.
- HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský dialog. In *Teologický sborník*. Brno : CDK, 2002. s. 61-63.
- HELLER, Jan. Jak čtu bibli. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 196-201.
- HELLER, Jan. Jak rozumím hermeneutice. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 242-245.
- HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 190-191.
- HELLER, Jan. Malá meditace o křesťanské existenci. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 189-190.
- HELLER, Jan. O nemoci dnešní doby a smyslu lidského života. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 159-167.
- HELLER, Jan. On je ten, který přijít měl. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s.148-153.
- HELLER, Jan. Pojetí života v Písmu. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 132-139.
- HELLER, Jan. Pokus o zhodnocení teologického přínosu Slavomila C. Daňka. In MACEK, Ondřej, RÜCKL (eds.). *Jan. Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání : Studie a texty Evangelické teologické fakulty*. Jihlava : Mlýn, 2007. s. 57-65.
- HELLER, Jan. Převtělování čili koloběh životů. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 230-239.
- HELLER, Jan. Roztříštěné lidi (Ž 48,8). In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s.12-27.
- HELLER, Jan. Tao a nenásilí. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 92-102.
- HELLER, Jan. Teologický kontext. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 58-76.
- HELLER, Jan. Většina lidské bída souvisí s násilím. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 153-159.
- HELLER, Jan. Výklady Tao-te-ťingu. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 239-242.
- HELLER, Jan. Základní antropologické termíny u Hebrejců a Řeků (tělo a duše). In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 126-131.
- HELLER, Jan. Životní prostředí v pohledu biblického poselství. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 140-147.
- HELLER, Jan; FILIPI, Pavel. Autorita a výklad písma. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 194-196.
- POKORNÝ, Petr. Profesor Heller sedmdesátiletý a pětasedmdesátiletý. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 155-162.
- PRUDKÝ, Martin, ŘEHÁK, Robert. Janu Hellerovi a čtenářům jeho textů. In ŘEHÁK, Robert; PRUDKÝ, Martin (eds.). *Pozdní sklizeň : Jan Heller*. Praha : Advent-Orion, 2000. s. 5-11.

PRUDKÝ, Martin. Janu Hellerovi k 80. narozeninám. In *Podvečerní děkování : Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 257-268.

Články v odborných časopisech

- FILIPI, Pavel. Promluva na pohřbu prof. Jana Hellera. *Křesťanská revue*. 2008, č. 1, s. 40-41.
- FUNDA, Otakar, A. Rozdíl mezi teologem a religionistou. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 177-179.
- HELLER, Jan. August Comte reconstructs . *Křesťanská revue*. 2000, č. 8, s. 205-207.
- HELLER, Jan. Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu. *Křesťanská revue*. 1975, č. 9-10, s. 147-151.
- HELLER, Jan. Budhismus a křesťanství. *Křesťanská revue*. 1981, č. nevedeno, s. 58-60.
- HELLER, Jan. Daňkova christologie. *Křesťanská revue*. 1995, č. 7, s. 193-196.
- HELLER, Jan. Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung. *Communio Viatorum*. 1980, č. 1-2, s. 49-55.
- HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. *Teologická reflexe*. 1995, č. 1, s. 163-169.
- HELLER, Jan. Hledání jistoty a fundamentalismu. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1994, č. 1, s. 77-82.
- HELLER, Jan. Homo religiosus. *Křesťanská revue*. 1975, č. 3-4, s. 66-69.
- HELLER, Jan. Jak číst bibli?. *Kostnické jiskry*. 1985, č. 6, s. 1.
- HELLER, Jan. Jak se ptát biblických svědků : recenze. *Teologická reflexe*. 2003, č. 1, s. 106-107.
- HELLER, Jan. Křesťanství a ekologie. *Křesťanská revue*. 1997, č. 7, s. 186-188.
- HELLER, Jan. Nelpění a tao. *Křesťanská revue*. 1999, č. 1, s. 7-11.
- HELLER, Jan. Odpověď na Balabánovu recenzi Hellerových „Tři svědků“. *Křesťanská revue*. 1996, č. 4, s. 107.
- HELLER, Jan. Podněty k rozhovoru. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1998, č. 1, s. 75-77.
- HELLER, Jan. Původ velkého zlomu. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 18, s. 3.
- HELLER, Jan. Religionistická allotria. *Getsemany*. 1997, č. 73, s. 113-114.
- HELLER, Jan. Světová náboženství. *Křesťanská revue*. 1995, č. 9, s. 227-229.
- HELLER, Jan. Věda o náboženstvích na teologické fakultě. *Křesťanská revue*. 1972, č. nevedeno, s. 69-72.
- HELLER, Jan. Velký zlom. *Kostnické jiskry*. 1979, č. 17, s. 3.
- HELLER, Jan. Výročí Slavomila Daňka. *Křesťanská revue*. 1985, č. nevedeno, s. 231-237.
- HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio : Revue pro religionistiku*. 2000, č. 1, s. 87-95.
- PRUDKÝ, Martin. "Text - Kontext - Inhalt - Botschaft" zu Jan Hellers "Leisten". *Communio Viatorum*. 2008, č. 1, s. 93-111.
- STAMPACH, Odilo, Ivan. Může být teolog religionistou?. *Religio : Revue pro religionistiku*. 1993, č. 2, s. 180-182.

Slovníky a encyklopedie

HELLER, Jan. *Biblický slovník sedmi jazyků : hebrejsko, řecko, latinsko, anglicko, německo, maďarsko, český*. Praha : Vyšehrad, 2000.

HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha : Advent-Orion – Vyšehrad - CBS, 2003.

GABRIEL, Jiří, et al. *Slovník českých filosofů*. Brno : MU, 1998.

iEncyklopedie : náboženství, filosofie humanitní obory [online]. [cit. 2008-10-15]. Dostupný z WWW: <<http://www.iencyklopedie.cz/dialekticka-teologie/>>.

Diplomové práce

RYŠAVÝ, Jakub. *Jan Heller - český teolog a religionista*. Pardubice : 2008.

Univerzita Pardubice, Fakulta filozofická. Vedoucí diplomové práce Tomáš Bubík. [online]. [cit. 2008-10-29]. Dostupný z

WWW: <<http://www.google.cz/search?q=heller+ry%C5%A1av%C3%BD+diplo+mov%C3%A1+pr%C3%A1ce&ie=utf-8&oe=utf-8&aq=t&rls=org.mozilla:cs:official&client=firefox-a>>.

Jiné

REJCHRTOVÁ, Noemi. *Historický přehled*. [online]. Praha : ETF, 1994 [cit. 2008-11-03]. Dostupný z WWW: <<http://tarantula.ruk.cuni.cz/ETF-59.html#11>>.