

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

MOŽNOST KŘESŤANSKÉ INTERPRETACE VYBRANÝCH DĚL ASTRID LINDGRENOVÉ

Vedoucí práce: doc. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Autor práce: Bc. Jana Dědinová

Studijní obor: Učitelství náboženství a etiky

Ročník: 2.

2013

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce.

Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce.

Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

Ve Kdyni 17.4.2013

Děkuji vedoucímu své diplomové práce doc. Mgr. Jaroslavu Vokounovi Th.D. za trpělivé a poctivé metodické vedení a mnoho ochotných a podnětných rad a připomínek. Děkuji svému manželovi a dětem za jejich nesmírnou podporu a zato, že mi umožnili věnovat mnoho času a sil této diplomové práci.

OBSAH

| | |
|--|-----------|
| Úvod..... | 6 |
| 1 Patristická interpretace antické kultury v díle Hugo Rahnera | 11 |
| 1.1 Rahnerův humanismus | 12 |
| 1.2 Svatý Homér | 14 |
| 1.3 Odysseova plavba na lodi církve..... | 15 |
| 1.4 Lodní stožár jako Kříž Páně | 17 |
| 1.5 Shrnutí | 18 |
| 2 Příklad filosoficko-teologické interpretace profánní literární postavy křesťanského období v díle Karla Vrány | 21 |
| 2.1 Don Juan | 22 |
| 2.2 Don Juan versus Faust | 23 |
| 2.3 Historická dynamika donjuanovské interpretace..... | 24 |
| 2.4 Rozměr milosti a spásy v příběhu dona Juana..... | 26 |
| 2.5 Mariánsko-eklesiologický výklad donjuanovského příběhu a ženská identita..... | 27 |
| 2.6 Shrnutí | 29 |
| 3 Modlící se ateistka – některé významné aspekty života | 31 |
| Astrid Lindgrenové | |
| 3.1 Rodiče a „příběh lásky, který trval celý život“..... | 32 |
| 3.2 Křesťanské kořeny..... | 33 |
| 3.3 Kulturní kořeny..... | 35 |
| 3.4 Sociálně-etická angažovanost „stárnoucí“ slavné spisovatelky | 37 |
| 3.5 Dospělá nevíra a modlící se dítě v Astrid Lindgrenové | 43 |
| 4 Příklady křesťanské interpretace díla Astrid Lindgrenové v kázáních Thomase Vogela..... | 45 |
| 4.1 Interpretace jednotlivých knih či jejich kapitol | 46 |
| 4.2 Vánoční kázání | 52 |
| 4.3 Shrnutí | 57 |

| | |
|--|-----------|
| 5 Pokus o vlastní teologickou interpretace vybraného díla A. Lindgrenové... | 58 |
| 5.1 Příběh o nalezeném synu a spáse Země v daleké dálce..... | 59 |
| 5.2 Otcovství a synovství..... | 60 |
| 5.3 Jablko ospravedlnění | 66 |
| 5.4 Mio – očekávaný „Spasitel“ | 71 |
| 5.5 Shrnutí | 76 |
| ZÁVĚR | 78 |
| Seznam literatury | 79 |

Úvod

V této diplomové práci bych ráda představila svůj příspěvek k interpretaci díla slavné švédské spisovatelky knih pro děti a mládež Astrid Lindgrenové. Zaměření mého výkladu je teologické, a proto zde věnuji významný prostor i otázce obecné možnosti křesťanské interpretace předkřesťanské či nekřesťanské kultury.

S Astrid Lindgrenovou jsem se poprvé setkala, když mi bylo zhruba deset let a přečetla jsem její knihu „Děti z Bullerbynu“. Jak se mi tehdy líbila, to už si nepamatuji, ale zřejmě ve mně nějakou trvalejší stopu zanechala, protože když jsem ji po letech znovu držela v ruce a odnášela jsem si ji do svého nového domova, abych ji mohla předčítat vlastním dětem, měla jsem pocit setkání s něčím důvěrně známým, co mi evokovalo hřejivý pocit spokojenosti mého „vnitřního dítěte“. A tak jsme s mými dětmi znovu objevili Astrid Lindgrenovou a svět jejích knih, který se nám postupně odhaloval v mnoha svých odstínech. Společně jsme nejen poznávali idylické příběhy bullerbynských dětí či se učili s provokativní pihovatou siláčkou Pippi dívat na svět „vzhůru nohama“, ale postupně jsme také pronikali do životních osudů různých dalších „dětí“ A. Lindgrenové – rošťáckého Emila, zvědavé Madynky i umíněné Lotty, stejně jako mnoha chudých, nešťastných, opuštěných, ale i statečných, laskavých a veselých hrdinů jejích krátkých povídek. Byli různí, ale jedno měli společné – uměli být dětmi a všichni do jednoho měli bohatý vnitřní svět plný autentické dětské fantazie, který oslovoval mé děti svojí důvěrnou známostí a ve mně na chvíli probouzel dávno zapomenuté či pečlivě schované „vnitřní dítě“. Některé knihy, na něž jsou ještě mé děti příliš malé, jsem nakonec s velkým zaujetím četla sama pro sebe. Rozhodnutí zužitkovat tuto svoji čtenářskou a rodičovskou zkušenost v diplomové práci uzrávalo postupně.

Křesťanský život, jako uskutečňování dialogického vztahu člověka s vtěleným Bohem, s sebou nese poslání integrovat veškerou naši denní lidskou zkušenost a prožitky do tohoto osobního vztahu. V životě křesťana je sice do značné míry odděleno všední a sváteční, profánní a sakrální, ale neznamená to, že by ony všední a profánní záležitosti mohly či dokonce měly být vyňaty ze svého zakotvení v tomto vztahu. Křesťan je přece povolán „posvěcovat pozemské skutečnosti“ a prožívat každou z nich ve světle Evangelia. Četba, především ta, která zvláště naplňuje a obohacuje lidskou duši a žije, vztažena ke konkrétní realitě svého čtenáře, další „vlastní život“ ve vnitřním

světě jeho úvah a konfrontací s jeho postoji a náhledy na svět, pak křesťanského čtenáře zvlášť naléhavě vyzývá, aby byla křesťansky reflektována a vnesena do dialogu s Bohem.

Domnívám se, že nejinak tomu je i s významem dětské četby v náboženské výchově. Náboženská výchova v rodině, v komplexním pojetí tohoto pojmu, neprobíhá nějak izolovaně, ale v rámci celku rodinného života a všech jeho záměrných i bezděčných výchovných aspektů. Byť v některých konkrétních okamžicích může a má být věnována náboženské výchově větší pozornost, než v ostatním všedním čase, kdy není vliv na religiózní stránku dětské osobnosti nijak zvlášť záměrný a cílený, neznamena to v žádném případě, že by v těchto všedních okamžicích neprobíhala náboženská výchova vůbec. Naopak často může být její role ve výsledku významnější než vliv záměrné náboženské formace. Četba dětí (resp. předčítání dětem), její výběr a společné prožívání, může být obsaženo v obou rovinách náboženské výchovy. Někdy také může být zpočátku „jen“ součástí bezděčné náboženské formace a postupem času získat vliv, který vyžaduje konkrétní reflexi a kontinuitu s cílenou náboženskou výchovou. Právě do kategorie tohoto případu spadá moje zkušenost s četbou knih A. Lindgrenové společně s mými dětmi. Tady někde také jsou počátky mých úvah o možnostech křesťanské interpretace této literatury, ještě ovšem bez aspirace na odborné zpracování.

Konkrétnější a reálnější podobu získal tento původně jen „bláznivý nápad na odvážné téma diplomové práce“ reflexí dvojí výzvy. První z nich byl pokus o teoretickou integraci mé výše popsané pozitivní zkušenosti s texty A. Lindgrenové v rodinné náboženské výchově do výukového předmětu náboženské výchovy (v kontextu mého studijního oboru „Učitelství náboženství a etiky“), který přímo vyžadoval teoretický podklad, kterým by se tato diplomová práce mohla stát. Druhou výzvou pak bylo bližší seznámení se s projektem „poetické teologie“, který na Teologické fakultě Jihočeské univerzity probíhá pod vedením doc. Vokouna. Zde jsem měla možnost poznat, že křesťanská interpretace sekulární kultury (nejen literární povahy) je oprávněná a lze ji dělat na solidní teologické úrovni. Tak uzrálo mé rozhodnutí pokusit se ono odvážné téma zpracovat ve své diplomové práci.

Cílem této méj diplomové práce tedy je zužitkovat vlastní čtenářskou a rodičovskou zkušenost v kontextu studovaného oboru Učitelství náboženství a etiky a rozvíjejícího se projektu poetické teologie předložením konkrétního pokusu možné interpretace vybraného díla A. Lindgrenové a jeho zakotvením v širším rámci

teologické interpretace sekulární literatury a křesťanské inkulturace vůbec. Toto zakotvení také představuje metodologickou základnu pro můj vlastní interpretační pokus a mohlo by snad být inspirativní i pro jiné podobné projekty.

Při hledání širšího metodologického rámce cílové tematiky práce jsem se obrátila k samým kořenům křesťanské inkulturace – tedy k ranému křesťanství, které se nutně muselo vyrovnat s antickou kulturou, na jejíž půdě vyrostlo. Patrističtí autoři věnují této problematice velký prostor a křesťanská interpretace antické kultury (zejména řecké literatury) je pro ně živým tématem. Toto období velmi důkladně zpracoval a ve zkušenosti moderní teologie a novodobého¹ křesťanského humanismu reflektoval ve svém pětisetstránkovém německy psaném díle „Řecké mýty v křesťanské interpretaci“² významný německý teolog Hugo Rahner. Představením nejdůležitějších podnětů, které v tomto díle přináší, se zabývá první kapitola méjí diplomové práce.

Patristika ovšem reflektovala téměř výhradně kulturu předkřesťanskou, zatímco dílo Astrid Lindgrenové vzniká již v kultuře, která je s křesťanstvím bytostně svázaná. Ostatně i autorka sama, ačkoliv její dílo rozhodně není primárně křesťanského charakteru, vyrostla v prostředí velmi silně křesťansky ovlivněném³. Proto jsem dále hledala nosný příklad křesťanské reinterpretace kultury, která vzniká v křesťanské době a prostředí, ale má převážně sekulární charakter – tedy kultury, která již je křesťanstvím prosycena, ale zároveň se vymanila z ryze křesťanského kulturního zázemí. Inspirativní příklad takové práce jsem našla ve filosoficko-teologické interpretaci klíčových postav evropských dějin, kterou představuje v knize „Experiment křesťanství“⁴ teolog a filosof Karel Vrána. V druhé kapitole méjí diplomové práce, která je věnována možnostem křesťanské interpretace sekulární kultury vzniklé v křesťanské době, tedy představuji tuto Vránovu interpretaci. Konkrétně jsem vybrala jeho výklad postavy dona Juana.

V již představených prvních dvou kapitolách této práce je primární téma zasazeno do širšího kontextu křesťanské inkulturace. Zbývající tři kapitoly jsou pak věnovány přímo osobnosti a literatuře Astrid Lindgrenové v křesťanském pojetí. Třetí kapitola přibližuje některé významné životopisné aspekty této známé švédské spisovatelky. Vybrala jsem jen ty, které podle mého názoru skutečně významně korespondují se zaměřením méjí interpretace. Cílem této kapitoly tedy není vytvoření

¹ Níže uvedená kniha vychází v roce 1957, ale sepsána byla za 2. světové války, tedy „novodobý“ zde neznamená „současný“

² RAHNER, H. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957

³ Viz kapitola 3.2

⁴ VRÁNA, K. *Experiment křesťanství*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-146-6

kompletního a uceleného životopisu, který ostatně již je velmi podrobně zpracován v několika biografiích různých autorů a jedna z nejkvalitnějších životopisných knih A. Lindgrenové je dostupná i v českém vydání⁵.

Při hledání pramenů pro specifické téma této práce jsem s radostí zjistila, že dílo Astrid Lindgrenové již bylo teologicky interpretováno. Dlouhodobě se mu formou kázání a rozhlasových rozjímání věnuje prof. Thomas Vogel, evangelicko-luterský pastor v Timmendorfer Strand a profesor na Hochschule für Musik und Theater v Hamburku. Ve čtvrté kapitole je tedy poprvé v českém prostředí představena část jeho díla – některé stati ze sborníku „Bezpečí a svoboda. Teologicky o Astrid Lindgren“⁶.

Konečně v poslední, páté kapitole je předložen můj vlastní pokus o křesťanskou interpretaci díla A. Lindgrenové. Vybrala jsem knihu *Mio, můj Mio*⁷ - příběh o obyčejném opuštěném a citově vyprahlém osmiletém stockholmském chlapci Bossem, který se zvláštním způsobem dostane do svého skutečného domova – Země v daleké dálce – ke svému skutečnému otci – králi – a jako „princ Mio“ se vydává na těžkou a nebezpečnou cestu Temným lesem do Země na konci světa, aby vysvobodil poddané svého otce krále z moci zlého rytíře Kata. Z příběhu vybírám některé klíčové motivy, které pak interpretuji především v christologickém smyslu, ale lze zde najít i pokus o eschatologický či soteriologický výklad některých obrazů. Při výběru a hledání klíčových motivů příběhu čerpám především z německých překladů dvou obsáhlých děl⁸ prof. Vivi Edström, která se celoživotně věnuje literární interpretaci díla A. Lindgrenové. Teologickou oporu pak krom Písma nalézám zejména v Dogmatice prof. Gerharda Ludwiga Müllera⁹.

Metodologicky je můj vlastní výklad inspirován jak patristickou koncepcí křesťanského výkladu pohanské kultury přestavenou H. Rahnerem (především jsem od něj převzala stanovení principů, které slouží jako měřítko toho, zda daná interpretace je ještě křesťanská), tak filosoficko-teologickou interpretací K. Vrány (zejména jeho

⁵ Viz úvod ke kap. 3

⁶ VOGEL, T. *Geborgenheit und Freiheit. Theologisches zu Astrid Lindgren*. Timmendorfer Strand: im Selbstverlag, 2008

⁷ LINDGRENOVÁ, A. *Mio, můj mio*. 2. vyd. Praha: Albatros, 2004. ISBN 80-00-01367-3

⁸ EDSTRÖM, V. *Astrid Lindgren und die Macht des Märchens*. Hamburg: Oetinger, 2004. ISBN 3-7891-3404-X

EDSTRÖM, V. *Astrid Lindgren. Im Land der Märchen und Abenteuer*. Hamburg: Oetinger, 1997. ISBN 3-7891-3402-3

⁹ MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium a pastoraci*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-259-6

uměním velmi svobodného rozvíjení jednotlivých motivů) a konečně i lindgrenovskou interpretací T. Vogela (především důsledným biblickým zakotvením jeho interpretací).

1 Patristická interpretace antické kultury v díle Hugo Rahnera

Chci-li dříve, než se pokusím o vlastní křesťanskou interpretaci díla A. Lindgrenové, zasadit toto téma do širšího kontextu křesťanské interpretace nekřesťanské kultury, bude nejlépe obrátit se k samým kořenům křesťanské inkulturace. Ty lze hledat již v prvních křesťanských staletích. Křesťanství se rodí v antické kultuře a problematika možnosti a oprávněnosti integrace této kultury, v níž byly první generace křesťanů vychovány, do roviny nového života Kristovy církve a jeho následovníků, je v patristice živě diskutována. Velmi dobře představuje a reflektuje pojednání tohoto problému v dílech církevních otců prvních staletí německý teolog Hugo Rahner ve své knize „Řecké mýty v křesťanské interpretaci“¹⁰. V následující první kapitole své diplomové práce bych tedy ráda tyto kořeny křesťanské inkulturace (nebo alespoň jejich nejzajímavější aspekty) prostřednictvím H. Rahnera stručně představila.

Křesťanskou interpretaci předkřesťanských textů však najdeme i v samotném Písmu a tradici jeho výkladu. Již sám Ježíš vykládá učedníkům Písmo ve světle svého poslání a identity¹¹ a také apoštol Pavel vykládá židům Písma v křesťanském světle¹². Vlastní hlubokou tradici pak má křesťanský výklad žalmů a některých starozákonních textů používaných v konkrétním liturgickém kontextu christologických svátků. Velmi dobře a podrobně o tomto tématu pojednává J. Vokoun v knize „Číst Bibli zase jako Bibli. Úvod do teologické interpretace Písma“¹³ v kapitole „Figurativní četba Písma svatého – kdysi a dnes“¹⁴. Ve stejné publikaci také uvádí český překlad Bonhoefferovy přednášky „Kristus v žalmech“¹⁵

¹⁰ RAHNER, H. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.

¹¹ Lk 24,27

¹² Sk 17,3

¹³ VOKOUN, J. *Číst Bibli zase jako Bibli. Úvod do teologické interpretace Písma*. Praha: Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-37-8

¹⁴ Tamtéž, s. 133-142

¹⁵ Tamtéž, s. 201-203, překlad z: BONHOEFFER, D. Christus in den Psalmen. In *Christus für uns heute: Bonhoeffer Auswahl*. Berlin, 1970. S 278-281

1.1 Rahnerův křesťanský humanismus

Hugo Rahner se v návaznosti na patristický přístup k dědictví helénské kultury pokusil načrtnout koncepci křesťanského humanismu. V úvodu své knihy říká: „Chtěli bychom ukázat cesty křesťanského humanismu (*Wege für einen christlichen Humanismus*), nezměrné možnosti onoho nového člověka, o kterém psal Pavel Kolosanům, v němž se pojí Barbar a Řek v Kristu, vtěleném Bohu, který je všechno ve všech (Kol 3,11).“¹⁶

Základním znakem křesťanského humanismu je „religio“ – hluboká vnitřní vazba (vztah) člověka k Bohu. Potud je křesťanský humanismus opravdu křesťanským, dokud prvním a konečným vztažným bodem je Bůh, který se stal člověkem. A totéž měřítko zároveň vymezuje pojetí člověka: „Člověk je vtělený (*fleischgewordene*) dialog s Bohem, vzešlý z věčného rozhovoru, o němž jako základní teze (*Urkunde*) každého humanismu stojí psáno: ‚Učiňme člověka podle svého obrazu a podoby.‘ Jen z této pozice může člověk odpovědět Bohu, ale jen v tom (Tom), který je Anthropos a Logos.“¹⁷

Primárním úkolem křesťana je hledání Boha, jež v kontextu christologického dogmatu o Bohočlověku explicitně předpokládá také požadavek hledání člověka (resp. lidství), které ovšem teprve v náboženské dimenzi (Božím světle) získává svůj plný význam, či poetičtěji řečeno „svoji plnou krásu“. Ono hledání křesťanského obrazu člověka se střetává od počátku s otázkou, která naložit se vším „obecně lidským“ a v principu dobrým, avšak nekřesťanským. Zde činí Rahner onen klíčový krok, kterým utváří podstatu své koncepce křesťanského humanismu: „Nyní se můžeme (ne, musíme) odvázat s všeobjímajícím gestem zahrnout do tohoto křesťanského obrazu člověka všechno, co pravdivého a vznešeného bylo myšleno a učiněno v celé délce dějin a hloubce duše. Všechno, co bylo pravdivé a dobré, vychází z Logu a má svůj tajný cíl ve Vtěleném, ať již si toho byl myslící a dobře jednající člověk vědom či ne; všechno, co bylo učiněno velkého a šlechtného, plynulo ze síly, kterou nám zjevil odhalující Logos jako svou vlastní milost.“¹⁸

S otázkou možnosti či nutnosti a oprávněnosti integrace dobrých plodů lidské kultury do křesťanského rámce je křesťanská teologie konfrontována od svého

¹⁶ Rahner, s. 6

¹⁷ Tamtéž, s. 7

¹⁸ Tamtéž

prvopočátku. Vždyť samo křesťanství se rodí na půdě bohaté helénistické kultury¹⁹ a celé generace starověkých církevních otců si musejí klást otázku, jak s jejím bohatstvím ve světle Evangelia naložit. Když tedy Hugo Rahner, který krom obsáhlého teologického vzdělání dosáhl také doktorátu z historie²⁰, poetickými slovy vybízí z pozice křesťanského humanismu 20. století k onomu výše citovanému „všeobjímajícímu zahrnutí pravdivého a dobrého v celé délce dějin a hloubce duše“, je si dobře vědom, že nejde o novou myšlenku a dokládá to odvoláním na výrok svatého Justina z poloviny 2. století po Kristu: „Kristus je Logos, na němž celý lidský rod obdržel účast (podíl – *Anteil*). A všichni, kteří žili podle tohoto Logu, jsou křesťany, i když byli považováni za bezbožné, jako u Řeků Sokrates a Herakleitos.“²¹

To, že Bůh v Kristu a jeho učednících zcela svobodně promluvil právě do doby antické, zanechalo trvalý odkaz v křesťanské tradici – antika se tu navždy uchovává (např. propojením antického jídla a materiálů svátostí – voda, víno, olej, pšeničný chléb²²). Nelze ovšem setrvat u pouhého přijetí či ospravedlnění obecně lidského, jak později připomene konstituce Gaudium et spes Druhého vatikánského koncilu: „Vždyť tvor se bez Stvořitele ztrácí...když se zapomene na Boha, lze těžko pochopit tvora.“²³ Úkolem křesťana není ona dobra slepě integrovat, ale především je nechat proměnit ve světle Kristova Evangelia, tedy řečeno ústy moderní křesťanské terminologie „posvěcovat pozemské skutečnosti“ nebo řečeno poetickým jazykem Hugo Rahnera „vrátit je do dialogu s Bohem“: „Ale křesťan, který nyní stojí ve slunečním světle, může ve zpětném pohledu s ohromenou láskou objevit, jak antické lampy předem odrážejí přicházející Slunce spravedlnosti. To je jeho²⁴ humanismus: vidět Helladu v Kristu...tím, že ji vrátí do jejího dialogu s Bohem.“²⁵

Člověk je zde tedy pojat ve svém dialogickém rozměru – jako vtělený dialog s Bohem. To je nejen zhruba osmnáct set let starý Klementův přístup k „dědictví domovské kultury“, ale i koncepce Rahnerova křesťanského humanismu 20. století. V tomto pojetí je představen model naznačující, jak se může křesťanství otevřít světu, aniž by se v něm rozměnilo: neustálým navracením člověka a jeho kultury do dialogu

¹⁹ Srov. POKORNÝ, P. *Řecké dědictví v Orientu: Helénismus v Egyptě a Sýrii*. Praha: ISE, 1993.

²⁰ Hugo Rahner SJ (1900-1968), profesor dějin církve a dogmatu a patrologie v Innsbrucku, tamtéž děkanem a rektorem university. Jeden z průkopníků kerygmatické teologie.

²¹ Justinus, Apologia I, 46; cit. Rahner: s. 8

²² Srov. Rahner: s. 8-9

²³ GS 36 In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: ZVON, 1995. ISBN 80-7113-089-3

²⁴ jeho=Klementa Alexandrijského, s jehož obrazem Krista „Slunce spravedlnosti“ a jeho koncepci posvěcení antické kultury zde autor pracuje

²⁵ Rahner, s. 9

s Bohem, neboť jen v něm má svoji životadárnou sílu, zatímco suchý monolog lidské kultury pozvolna usychá.

Nabízí se klíčová otázka, která toto „navracení člověka jeho dialogickému rozměru v Bohu“ uskutečnit? To je nejen klíčová otázka prakticky žitého křesťanského humanismu, ale i metodologická výzva mojí diplomové práce. Rahner opět sahá k příkladu prvních církevních otců: „Z tohoto pevného stanoviska se pak může ukázat, jak helénský křesťan při utváření a výkladu svého nového mystéria sahá s jasnou svobodou ducha k pokladům minulosti, aby je položil na svůj oltář.“²⁶ Oním předpokladem „jasné svobody ducha“ je tedy pevné stanovisko (zakotvení ve vtěleném Bohu) a účelem onoho „sáhnutí k pokladům minulosti“ pak je jejich „položení na oltář“ (tedy ne samoučelné přejímání myšlenek, pojmů či principů, ale jejich navrácení do rozhovoru s Bohem – hledání Boha - jak vyjadřuje obraz oltářní oběti jako biblické formy dialogického vztahu člověka s Bohem).

Jako příklad konkrétní podoby praxe křesťanského humanismu Rahner uvádí: „...co chceme chápat pod pojmem křesťanský humanismus: ono podivuhodně odvážné gesto helénského křesťana, jímž vrací všechno Kristu, prameny vod a souhvězdí, své moře a jeho rychlé lodě, Homéra a Platóna a mystická čísla Pythagorejců. Všechno bylo přípravou, proto všechno slouží výkladu.“²⁷

1.2 Svatý Homér

Tradičním a nosným příkladem křesťanské interpretace předkřesťanských textů jsou pro Rahnera Homérové epické básně, konkrétně příběh strastiplného putování bájného hrdinného krále Odyssea z Trójské války do svého domova na ostrově Ithaka.

Homér je charakteristickým symbolem antiky a Rahner připomíná, že církevními otců, kteří na pozůstatcích antické kultury vyrostli, byl významným inspiračním zdrojem a měli jej ve velké úctě. Především skrze Klementa Alexandrijského, Justina a Basila Velikého, kteří vykládali Odysseu v křesťanském světle, bylo dědictví skomírající antické kultury předáno rodícímu se křesťanství: „Velcí duchové staré církve vítali svého svatého Homéra se vznešenou svobodou jako jednoho ze svých, protože ho vykládali ve světle Logu. Jistě, „vykládali“ ho, jak to kdysi před nimi činila stoická a novoplatónská alegorizace Homéra – a ne vždy ku prospěchu pochopení čiré

²⁶ Rahner: s. 13

²⁷ Rahner: s. 13-14

ionské bezprostřednosti starých zpěvů. Jistě, v zajetí Platona a z křesťanského přesvědčení vznášeli námitky a varování, ale celkově viděno zůstává pro ně Homér moudrým učitelem pravého umění života, věštcem, který předem viděl svými slepými očima přicházející zvěst o Logu.²⁸

Jako konkrétní příklad takto ovlivněné interpretace Homérovy Odyssey uvádí Rahner Basilovu promluvu k mládeži „Ad adolescentes“²⁹, která má ukázat na užitečnost klasické (antické) literatury pro křesťana, který zde může nalézt vhodné příklady ctností. A právě jako „zpěv na ctnost“ („*Hymnus auf die Tugend*“, „*ἀρετῆς ἐπαινος*“) interpretuje Basil báseň o Odysseově putování.

Ve způsobu, jakým je v raném křesťanství Homérova poezie vykládána, lze snadno nahlédnout návaznost na obvyklý antický výklad ovlivněný (novo)platonismem: „Výklad Homéra u církevních otců plynule navazuje na způsob, jímž se v helénské době interpretovaly homérské zpěvy. Je známo, že Platón ve své Ústavě přísně kritizuje Homérovu teologii a zejména pochybnou etiku odysseovské lsti a chtěl vyloučit tyto eposy jakožto ‚mládež kazící‘ z výchovného plánu svého ideálního státu ... Novoplatinismus vybudoval celý systém novoplatónského výkladu Homéra. Pomocí ‚ὀπόνια‘, tajného, za skořápkou slova skrytého smyslu, se snažil doložit, že Homér je nejmoudřejší, že je prorokem tajných mystérií, božsky osvíceným věštcem.“³⁰

1.3 Oddyseova plavba na lodi církve

Když církevní otcové rozjímali poetický příběh plný silných obrazů a mnoha symbolů, klasické dílo svého „svatého Homéra“, získala představa Odysseovy lodi brázdící bájným širým mořem plným mýtických nástrah a zkoušek novou symboliku. Měli před očima obraz loď jako církve nebo křesťanské duše, jež poté, co za sebou zanechala pevninu, musí obstát v mnoha nebezpečích při své plavbě k nebi³¹.

K oné dobrodružné plavbě je ovšem přistupováno s dvěma protichůdnými postoji. Prvním, mezi církevními otci převažujícím, je určitý bážlivý odstup. Typickým představitelem této větve homérské interpretace je Jeroným, který varuje před vábívým zpěvem proradných Sirén (svody řeckého umění), představujícím démonické nebezpečí:

²⁸ Rahner: s. 419-420

²⁹ Srov. Tamtéž, s. 420

³⁰ Tamtéž, s. 420-421

³¹ Srov. Rahner s. 440-441

„Spěcháme domů do vlasti (*Vaterland*) a proto musíme s hluchýma ušima plout pryč od smrtonosného zpěvu Sirén.“³²

Se zcela opačným přístupem pojímá obraz dobrodružovy plavby Klement Alexandrijský³³. Brání své pojetí tzv. „καλός κίδυνος“ – nádherné plavby. Sirény zde vystupují jako opuštění démoni, připomínající staré zvyklosti, které člověk opustil s přijetím křesťanství (vyplutím na onu nádhernou plavbu) a které jej svádí zpět z cesty. V tomto pojetí je tedy s Odysseem ztotožněn každý křesťan a v podobě hrdiny připoutaného ke stěžni jako ochraně před podlehnutím zpěvu vábivých sirén je spatřován „pneumatik“ (křesťan mající Ducha svatého) jako spoutaný a zároveň volný.³⁴ Klement tím vystupuje z obvyklého postoje své doby, který popisuje v šestém svazku *Stromat*: „Mnozí se však bojí řecké filosofie jako děti nějakého strašidla, ve strachu, aby je nepřivedla na scestí.“³⁵

Rahner podává dále zajímavé vysvětlení jednoho z motivů prvních křesťanských učenců k interpretaci řeckých mýtů. Odvažovali se k jejich výkladu mimo jiné i proto, že v nich nacházeli výrazy, které dobře znali ze Septuaginty. Právě slovo „sirény“ se LXX vyskytuje (zřejmě „omylem“) jako výraz označující šakaly a pštrosy³⁶. Nacházíme jej na více místech: Job 30, 29 LXX; Iz 34, 13 LXX; Jer 50, 39 LXX, Iz 43, 20 LXX. Na některých z těchto míst se výraz „sirény“ kupodivu vyskytuje i v Jeronýmově *Vulgátě*.³⁷

Obraz Odyssea, který se nechal pevně připoutat k lodnímu stěžni, aby zdárně odolal zpěvu vábivých Sirén, je pro církevní otce zřejmě nejsilnějším a také nejčastěji interpretovaným odysseovským motivem. Krom Klementa Alexandrijského a Jeronýma se jím zabývá např. Hippolyt Římský. Ten v podobě Sirén spatřuje různé vnitrocírkevní hereze a hájí myšlenku, že duchovně zralý (tj. pevně připoutaný jako Odysseus) křesťan se může těmito herezemi zabývat – naslouchat jim, ale ne je následovat – ovšem běžný, prostý křesťanský lid si má zacpat uši, jako Odysseovi námořníci.³⁸

³² Tamtéž s. 444

³³ Výklad Homéra v díle Klementa Alexandrijského je přiblížen též v publikaci ŠEDINA, M. *Bakchantky a včely*. Praha: Oikúméné, 2007. ISBN 978-80-7298-121-2. S. 9-29.

³⁴ Srov. Tamtéž s. 442

³⁵ *Stromata VI 80, 5*, cit. z českého překladu: KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Stromata VI*. Překlad Miroslav Šedina. Praha: OIKOYMENH, 2011. ISBN: 978-80-7298-447-3. S. 301

³⁶ Německý Einheitsübersetzung uvádí podobně jako Český ekumenický překlad „šakali a pštrosi“, Bible Kralická pak všude „drakové a sovy“

³⁷ Rahner, s. 449

³⁸ Tamtéž, s. 456-457

Sirény zobrazující řeckou filosofii a kulturu či vnitrocírkevní hereze představovaly jeden interpretační způsob, v prvních stoletích křesťanství většinový, ovšem existoval i jiný výklad, považující Sirény za spodobnění mravních svodů. Jeho představitelem je například Ambrož, který varoval před „sladkým nebezpečím Sirén“. Od 4. století začíná právě tato mravní interpretace převládat.³⁹

Ve středověku se pak v mnišské literatuře stávají ze Sirén ženy ze zlého světa, které chtějí mnichy svést. Bernard z Clairvaux přirovnává zpěv Sirén k tlachání světských žen.⁴⁰

Antický epos o Odysseově dobrodružné plavbě znovu ožívá ve středověkém spise (sbírce vzorových kázání) *Speculum Ecclesiae*, který v druhé polovině 12. století napsal jistý Honorius Augustodunensis. Takto zde obhajuje svůj inspirační zdroj: „Sluší se, abychom k budování církve použili i to, co jsme užitečného našli v knihách pohanů.“⁴¹ a o příběhu Odyssea u stěžně praví: „Toto jsou, milovaní, mystické obrazy, třebaže jsou napsány nepřáteli Kristovými.“⁴²

1.4 Lodní stožár jako Kříž Páně

V obraze Odyssea připoutaného ke stěžni za zpěvu vábivých sirén i ve většině jeho křesťanských výkladů má zvláštní význam symbol lodního stěžně, k němuž je hrdina připoután. Křesťanskému čtenáři a vykladači se zcela přirozeně nabídne analogie připoutání ke kříži, ať již je oním připoutaným sám Kristus ve svém soteriologickém díle lásky nebo křesťan připoutaný ke Kristovu kříži (resp. Kristu ukřižovanému) ve svém duchovním boji.

Nejedná se tu zdaleka o pouhou svévolnou alegorii křesťanské interpretace, neboť na podobnost kříže a lodního stěžně se poukazuje již v pohanské literatuře předkřesťanské antiky a dokonce i Homérově *Odyssee* samotné⁴³. Také v antickém

³⁹ Tamtéž, s. 460

⁴⁰ Tamtéž, s. 464

⁴¹ Tamtéž, s. 464-465

⁴² Tamtéž, s. 465

⁴³ HOMÉR. *Odyssea*. V, 253; v německém překladu: HOMER. *Odyssee*. [online] Die freie digitale Bibliothek [cit. 28. prosince 2012]. Dostupné na www.digbib.org/Homer_8JHvChr/De_Odyssee?k=F%FCnfter+Gesang

Dále *Odyssea* V, 317: ráhno je zde nazváno „ἐπίκριον“, což evokuje společný slovní základ s výrazem „ίκριον“, kterým je později označován Kristův Kříž – srov. Rahner, s. 468, pozn. pod čarou č. 2

Artemidorově snáři nacházíme výklad snu o ukřižování, který je prý pro námořníka znamením šťastné plavby⁴⁴.

Křesťanští apologeté prvních století tedy s naprostou samozřejmostí navazují na tuto pohanskou tradici ve světle velikonoční zvěsti. Dobře to ilustruje citace ze spisu Octavius, který jeho autor Minucius Felix koncipuje jako obhajobu křesťanství proti pohanským útokům: „Znamení kříže vidíme také docela zřetelně (přirozeně – *naturaliter*) v lodi, když pluje vpřed díky vzdouvajícím se plachtám“⁴⁵. V tomto kontextu je pak také srozumitelný Tertuliánův obraz Kříže jako ráhna, který užívá ve svých polemikách *Adversus Marcionem* a *Ad nationes*.⁴⁶

Justin interpretuje lodní stěžeň jako symbol vítězné síly – jakýsi „*τρόπαιον*“⁴⁷ lodi. Když hovoří o jeho významu při plavbě, má na mysli Kříž a jeho význam pro „plavbu“ křesťana tímto světem: „Nelze protnout moře, když nezůstane v lodi neporušeně toto znamení vítězství, kterým je stěžeň“.⁴⁸

Obraz lodi ovšem byl v antickém křesťanství také podstatnou symbolikou církve – dobrá loď jako církev Kristova. Tajemství jistoty spásy (*Heilssicherheit*), které církev – loď – chová, spočívá v síle jejího stěžně, tedy dřeva kříže. Hippolyt rozvíjí tuto symboliku v krásném obraze, který podává ve spise „*De Antichristo*“: „Moře je svět, v němž je církev jako loď bouří házená na vlnách sem a tam, ale ne potopená. Neboť má u sebe zkušeného kormidelníka Krista. A ve svém středu nese znamení vítězství nad smrtí, protože má s sebou Kříž Páně. A žebřík, který se v ní tyčí až k příčnému ráhnu, je symbolem utrpení Krista, které vytahuje věřící k cestě domů do nebe.“⁴⁹

Hippolytovým dílem je velmi ovlivněn další křesťanský učenec – Ambrož. Ten rozvíjí onen obraz ve svém exegetickém spise „*Explanatio Psalmorum*“ ještě hlouběji: „Štěstím naplněnou cestu mají lidé, kteří na svých lodích objímají Kříž Kristův jako stožár, jejž následují. Jsou si jisti spásou v dřevu Páně a nenechají své lodě mylně bloudit ve vlnách moře, nýbrž spěchají domů, do přístavu spásy s kurzem plavby nasměrovaným na dokonání milosti.“⁵⁰

⁴⁴ Rahner, s. 468-469

⁴⁵ Tamtéž, s. 469

⁴⁶ Srov. Tamtéž

⁴⁷ Tropaeum (lat. tropaeum) = památník vítězství, viditelné označení místa vítězství na bojišti pomocí vysokého kůlu s připevněnou nepřátelskou zbrojí. Srov. *Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1974, s. 632

⁴⁸ Rahner, s. 469

⁴⁹ Tamtéž, s. 470

⁵⁰ Tamtéž, s. 470

Symbolický význam získává i samotný odysseovský motiv „připoutání se“. Církevní otcové prvních staletí (např. Hipolyt či Klement Alexandrijský) v tomto aktu viděli jistou dialektiku: zatímco Sirény nabízejí svobodu, která vede k připoutání, Odysseus se připoutává, aby zůstal svobodný.⁵¹

Ambrož pak navazuje na tuto dialektiku, když ve svých kázáních hovoří o „mystických poutech křesťanské svobody, která jsou tak jiná než ta Odysseova“⁵². Zajímavostí jistě je, že toto přirovnání používá v kázání a přitom se omlouvá, že přináší pohanský mýtus na kazatelnu a odvolává se přitom na „fakt“, že o Sirénách se píše i v Písmu (jde o špatný překlad některých výrazů v Septuagintě, který již byl zmíněn). Sirény pak jsou v jeho pojetí spojeny s pokušením Krista na poušti.⁵³

Posun vnímání symboliky „lodního kříže“ přináší Ambrožův napodobitel Maximos z Turína. Ten ve svém kázání nevidí v připoutaném Odysseovi již jen křesťana vzdorujícího hlasu Sirén, nýbrž samotného Krista. Vždyť On je tím, kdo skrze své „připoutání ke stěžni“, tedy Ukřižování, umožňuje i námořníkům shromážděným na své lodi proplout nebezpečími rozbouřeného moře – světa: „Neboť stožár kříže jistě nechá dospět do domova (vlasti – *Heimat*) lidi, jež jsou k němu připoutáni. Ano, nejen to: dokonce i společníky, kteří jsou shromážděni kolem stožáru, ochraňuje svým posilujícím stínem. Že nás kříž skutečně po mnoha bludných poutích přivede do otcovského domu (*Vaterhaus*), ujistňuje Pán, když na kříži ohlašuje lotru: „Ještě dnes budeš se mnou v ráji.“ Ano, tento lotr: dlouho byl na bludné cestě, byl ztroskotaný a nikdy by se nenavrátil do otčiny ráje, z níž byl jedenkrát první člověk vyhnán, kdyby býval nebyl připoután ke stožáru kříže.“⁵⁴

Tento výklad představuje vrchol helénistické křesťanské interpretace Homérova díla. Ovšem tradice výkladu křesťanských pravd pomocí homérských obrazů zde nekončí. Ve středověku zcela plynule pokračuje, pouze se obrací situační rámeček. Středověký lid, na rozdíl od helénistického, již není vychován řeckými mýty, a proto je ono „přinášení plodů antické kultury na křesťanský oltář“ již počinem méně přirozeným a samozřejmým, ne však ojedinělým.

⁵¹ Srov. Tamtéž, str. 474

⁵² Tamtéž, s. 477

⁵³ Srov. Tamtéž, s. 478-479

⁵⁴ Tamtéž, str. 482

1.5 Shrnutí

V tomto výkladu jsem se snažila stručně charakterizovat Rahnerovu koncepci křesťanského humanismu, kterou ve své téměř pětisetstránkové knize podává spíše formou rozptýlených poznámek a příkladů její realizace. Pokusila jsem se představit tuto koncepci jako přístup, který by mohl být nosný i při hledání křesťanského vztahu k naší vlastní, dalekosáhle již odkřesťanštěné kultuře. Základ oprávněnosti Rahnerova i patristického přístupu vidím v přesvědčení, že tímto přístupem nevnučujeme interpretované kultuře násilně nějaký cizí horizont, ale uvedením do vztahu k novému, křesťanskému horizontu jí v Kristu dáváme její nejhlubší význam. Teologickým základem tohoto přístupu je stvoření člověka k obrazu Božímu, stvoření člověka skrze Krista a pro Krista.

Tak jako onen „helénský křesťan“, kterého nám H. Rahner představuje na prvních stranách své knihy⁵⁵, vykládá Kristovo učení a za příklad si přitom bere plody své kultury (Homéra, Platona, moře, lodě či mystickou matematiku...), odvažují se i já v této diplomové práci učinit výklad některých křesťanských pojmů pomocí srozumitelné metafory přejaté z „mé“ kultury (nakolik mohu jako relativně ještě mladá žena v druhém desetiletí jedenadvacátého století v postkomunistické statisticky nejateističtější zemi Evropy pokládat dílo skandinávské autorky druhé poloviny dvacátého století za plod „svojí“ kultury). Na rozdíl od starořeckých učenců však „moje“ Astrid Lindgrenová není pokladem lidské kultury nevědomě ukazujícím ke Kristu před Kristem, ale její nepochybně primárně nekřesťanské (avšak v hloubi možná křesťanštější, než by se mohlo na první pohled jevit), dílo vzniká až po Kristu, ale i až po pádu Říma, po rozdělení křesťanstva, po scholastice, po reformaci, po novověku i po Osvětami. Zde tedy nestačí onen „zpětný pohled v záři Slunce spravedlnosti“⁵⁶ k jasné spojitosti, neboť spletenec okamžiků jasné záře, temné noci, svítání i zapadání je tu natolik komplikovaný, že jen těžko jej lze rozuzlovat. Je možné pouze nahlédnout do některých možných spojitostí. To ovšem domnívám se nebrání možnosti pokusit se s veškerou pokorou k dílu provést jakousi jeho křesťanskou „reinterpretaci“.

⁵⁵ Srov. Zde str. 13

⁵⁶ Srov. Tamtéž

2 Příklad filosoficko-teologické interpretace profánní literární postavy křesťanského období v díle Karla Vrány

Hugo Rahner nám velmi podrobně představil patristickou tradici křesťanského výkladu antické kultury. Máme-li však postupně směřovat blíže k švédské poválečné literatuře, je nyní nezbytné položit si otázku, zda a jak lze křesťansky vykládat také kulturu, která sice vznikla již v křesťanské éře, avšak má primárně profánní charakter. Inspiraci lze nalézt v díle Karla Vrány, který ve své stati „Experiment Evropa“ představuje filosoficko-teologický výklad pětice literárních postav, v nichž podle německého literárního kritika Hanse Holthusena „evropský člověk pojmenovává své dramatické rozpory“⁵⁷. Jsou jimi Oidipus⁵⁸, Don Quijote, Hamlet, Faust a Don Juan. Právě interpretace posledního ze jmenovaných je teologicky nejpropracovanější, proto bych ji ráda představila jako model teologické (resp. filosoficko-teologické) interpretace světského literárního textu z (po)křesťanské doby.

Pro zasazení oné donjuanovské interpretace, resp. interpretací (K. Vrána se ve stati „Experiment Evropa“ postavou dona Juana zabývá v celkem pěti navazujících, avšak tématicky samostatných kapitolkách) do celkového smyslu autorovy filosoficko-teologické koncepce, je třeba nejprve stručně představit celou knihu, z níž jsou přežaty. V díle „Experiment křesťanství“⁵⁹ představuje filosof a teolog Karel Vrána šest statí⁶⁰, jejichž svébytná témata („Filozofie a svoboda“, „Víra jako lidský fenomén“, „Evangelium a církev v proměnách dějin“, „Experiment Evropa“, „Pluh a orlice - Filozofické pozadí české reformace“, „Smysl pro humor“) jsou spojena společnou otázkou převzatou od R. Guardiniho: „Může dnes čestný a upřímný člověk ještě po křesťansku věřit? A to u vědomí své plné odpovědnosti za svou existenci a svět?“⁶¹ Odpověď na tuto otázku (nebo přesněji řečeno hledání klíče k proniknutí do problematiky, kterou tato otázka nastoluje) přibližuje autor hlubším nahlédnutím do vztahu člověka a světa. Člověk je v tomto dialogicko-dialektickém vztahu pojat v individuálním, dialogickém i kolektivním rozměru: „člověk – to znamená já, ty,

⁵⁷ VRÁNA, K. Experiment křesťanství. In *Experiment křesťanství*. Praha: Zvon, 1995. S. 98

⁵⁸ Oidipus je sice postavou pocházející z předkřesťanské antiky, ale K. Vrána vysvětluje Oidipovo zařazení do této pětice postav poukazem na přetrvání oidipovské symboliky v evropském kulturním kontextu po celá staletí. Srov. VRÁNA, s. 99. Tamtéž doslova nazývá oidipovskou pověst zjevující se „adventní, Krista očekávající a křesťanskou svobodu hledající řeckou duší“.

⁵⁹ VRÁNA, K. *Experiment křesťanství*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-146-6

⁶⁰ Zbytek knihy tvoří čtyři portréty K. Vrány napsané jeho přáteli – filosofy a teology

⁶¹ Tamtéž, s. 9

my...“⁶². Svět je pak chápán v komplexním pojetí životního prostoru a kořenů člověka: „svět přírody, ale i svět kultury, dějin...“⁶³ Východisko pro nalezení onoho vyváženého vztahu člověka a světa pak K. Vrána nalézá v otevřenosti světu, která si je ale zároveň neustále vědoma nutnosti svět přesahovat, neboť: „člověk není a nemůže být uzavřen do světa věcí, ponořen do jeho imanentní látky a nutnosti; člověk se může vynořit ze světa, vyjít z jeho prostoru a času, vykročit svobodně nad svět a za jeho svobodu.“⁶⁴

2.1 Don Juan

K. Vrána nejprve připomíná historii zpracování a interpretace lidového příběhu sevillského hrdiny. Od prvního známého dramatu „Sevillský svůdce a kamenný most“, který roku 1630 píše spisovatel, kněz a misionář Tirso de Molina, přes divadelní tradice mnoha evropských národů, Moliérovu hru „Don Juan aneb Kamenná hostina“, Gluckův balet, Mozartovu slavnou operu, Byronovu poezii, Kierkegaardovo filosofické dílo až po komedii Maxe Frische „Don Juan a láska ke geometrii“.⁶⁵ Vyzdvihuje některá originální řešení tématu (např. Frischovo ztotožnění milenky s vědou), ale za „konečné a nepřekonatelné umělecké zpracování donjuanovského motivu“⁶⁶ považuje Mozartovu operu „Potrestaný prostopášník aneb Don Giovanni“.

Teologická interpretace je považována nejen za možnou, ale přímo nezbytnou. K. Vrána zde připomíná Madriagovo rozdělení postav, které dona Juana spolu s Faustem přímo přiřazuje k symbolice evropské náboženské problematiky⁶⁷, a otázku Boží existence (či neexistence) představuje jako základní motiv jejich příběhu. Odpověď této otázky považuje za primární determinant podoby evropského humanismu: „Změní se vše a naprosto nejen v duši evropského člověka, ale i a jeho díle, dějinách a sporech, v jeho nadějích a láskách.“⁶⁸ Donjuanovský příběh pokládá (podobně jako faustovský) za otevřenou látku, kterou lze stále znovu tvarovat podle nových dobových impulsů: „Křesťanská Evropa se v moderní době proměnila i nábožensky. Tím se vynořila i nová pokušení a nová svatost.“⁶⁹ Téma příběhu

⁶² Tamtéž, s. 13

⁶³ Tamtéž, s. 9

⁶⁴ Tamtéž, s. 13

⁶⁵ Srov. Tamtéž, s. 124

⁶⁶ Tamtéž, s. 125

⁶⁷ Srov. Tamtéž, s. 125

⁶⁸ Tamtéž, s. 126

⁶⁹ Tamtéž

K. Vrána stručně charakterizuje jako zvláštní cestu k vítězství Milosti v hlubinách srdce: „Vznešený spor o duši je sporem mezi nebem a peklem. Nakonec vítězí Milost, která si prokrestila cestu pouští, tmou, hříchem až ke krajinám světla a naděje, až k jádru a srdci neklidu a touhy po vědění a po lásce.“⁷⁰ Tento motiv podle autora stále prostupuje dějiny svojí věčnou aktuálností: „Faust a don Juan jsou vertikálními typy. Jejich lidský příběh se odehrává v prostoru absolutních hodnot života a smrti, spásy a zatracení, nebe a pekla, Boha a Satana.“⁷¹

2.2 Don Juan versus Faust

Přesto, že v úvodní „donjuanovské“ kapitole pojímá K. Vrána význam této figury v kontextu evropského křesťanství v jednotě s motivem faustovským, v následujícím textu považuje za nutné vymezit i tyto dvě postavy ve své vzájemné odlišnosti a tím představit ryzí specifika donjuanovského příběhu. Vlastně se autor přímo pozastavuje nad tím, že bylo dosud možné uvádět tyto dvě postavy v jednotném smyslu, neboť již na první pohled je zakotvení jejich osobností a příběhů zcela rozdílné: „Faust je naprostým popřením dona Juana, je jeho negativ. A naopak.“⁷² Vzápětí však nalézá vysvětlení pro tento paradox v komplementaritě dvou tak rozdílných figur: „Hloubka jejich nepodobnosti je podmíněna silou jejich podobnosti, jejich společnou otevřeností k vertikálním hodnotám.“⁷³ Vzájemnou extrémní odlišnost těchto postav: „Faust je duch bez vůle. Don Juan je vůle bez přemýšlivého ducha.“⁷⁴ pak aplikuje jako symbolické vystižení krajních bodů evropského duchovního paradigmatu: „Oba tedy opisují svou vyhraněnost a extrémnost dva zásadní evropské postoje, dva existenciální modely a také dvě velká a stálá pokušení.“⁷⁵

Jakou konkrétní interpretaci dona Juana však z tohoto srovnání K. Vrána odvozuje? Mladý španělský aristokrat – lamač ženských srdcí - je představen jako „podvědomý hledač moudrého stáří“⁷⁶, v jehož přelétavém erotickém životě lze nalézt „potřebu naděje a zakotvení, pravdy a opravdovosti“⁷⁷, která však zůstává nenaplněna

⁷⁰ Tamtéž

⁷¹ Tamtéž, s. 126-127

⁷² Tamtéž, s. 127

⁷³ Tamtéž

⁷⁴ Tamtéž

⁷⁵ Tamtéž

⁷⁶ Srov. Tamtéž, s. 128

⁷⁷ Tamtéž

a její hledač ztroskotává pro své rozmařilé hospodaření s životem – darem z milosti⁷⁸. Chybějící odpovědnost, to je ona primární příčina, kterou K. Vrána vidí jako kořen don Juanova neštěstí a která je pro něj zároveň interpretační spojnici mezi tímto příběhem a aktuální otázkou problematiky moderního Evropana, k jejímuž osvětlení si výklad významu této postavy evropské kultury bere na pomoc.

Co spojuje osud a problémy evropského moderního humanismu s umělecky vděčným námětem středověké lidové povídky? Podle K. Vrány je to především stejné pokušení, jemuž jsou don Juan i moderní Evropan vystaveni: „Jeho životní sloh se stal zcela moderním pokušením evropského člověka. Dlouho se zdálo, že můžeme jen trhat, sklízet, užívat, požívat. Totéž se zdálo i o velkých lidských hodnotách...Náš donjuanovský omyl se však zjevil a dnes jeho lež ohrožuje samu naši existenci. Zapomněli jsme na odpovědnost za svou zem, za všechny dary, pošpinili její tvář.“⁷⁹ Analogii však autor neshledává jen ve způsobu ztroskotávání obou aktérů, ale také v možnosti jejich záchrany: „A právě ve svém utrpení a smutku nad touto rostoucí pouští promlouvá nová naděje; evropský svůdce a pustošitel se začíná kát a nastupuje cestu konverze. Všechno je milost: země, život a láska jsou darem a my opět putujeme v zíněném rouše, abychom jich byli hodni, abychom je mohli pokorně přijímat z rukou Stvořitele.“⁸⁰ V této výpovědi již lze nalézt teologický rozměr Vránovy interpretace, ono rahnerovské „navracení pozemských skutečností do dialogu s Bohem“⁸¹.

2.3 Historická dynamika donjuanovské interpretace

V další kapitole o donu Juanovi představuje K. Vrána vývoj evropské kulturní interpretace původního lidového španělského příběhu o sevillském svůdci, který proniká do mnoha kulturních žánrů, národních tradic i historicko-sociálních paradigmat několika posledních staletí evropské civilizace.

První zpracování, kterému věnuje K. Vrána podstatnou pozornost, je drama „Sevillský svůdce“⁸² a kamenný most“⁸³ španělského tvůrce Tirso de Moliny. Vysoce hodnotí jeho schopnost „mistrovsky zachytit...etickou a teologickou podstatu

⁷⁸ Srov. Tamtéž

⁷⁹ Tamtéž, s. 129

⁸⁰ Tamtéž

⁸¹ Srov. RAHNER, s. 9; zde s. 13-14

⁸² v originále „burlador“ - „rouhač“

⁸³ MOLINA de, T. *Sevillský svůdce a kamenný most*. Praha: Odeon, 1984

příběhu⁸⁴. U Moliny ještě nachází propracovaný motiv pustošitele božského zákona, který je v závěru hry dostižen vlastním hříchem. V pozdějších masových dramatických zpracováních donjuanovského tématu již tuto hlubokou teologickou vrstvu postrádá: „Velká popularnost, dráždivost a přitažlivost dona Juana vedla asi k tomu, že italské, francouzské a anglické divadlo příběh sevillského aristokrata a svůdce spíše rozředilo, zploštilo a jaksí zastřelo jeho mocnou teologickou dimenzi. Máme dojem, že donjuanovská tragédie se zde začíná vyvazovat ze světa dějin a spásy.“⁸⁵

Teologický rozměr příběhu nachází znovu K. Vrána až v interpretaci poeticko-dramatické, kterou je hra španělského básníka Zorrilly „Don Juan Tenorio“. Básník zde rozvíjí donjuanovský motiv přidáním nové dějové roviny příběhu, v níž se svůdník setkává s čistou láskou nevinné ženy. K. Vrána toto Zorrillovo rozvinutí příběhu rozšiřuje na obecnou teologickou otázku: „Co nastane, když šíleně, dravě rozpoutaný, nenasytý a zoufale vyhladovělý eros vstoupí na území čistého srdce, v němž vládne milost a ona nová síla, které apoštol Pavel říká agapé?“ Tak jako don Juan v Zorrillově zpracování je tímto setkáním doveden ke konverzi a druhá část hry pojednává o jeho vykoupení a spáse, tak také eros proměněný setkáním s agapé, je skrze konverzi nasměrován ke spáse. Nelze v této souvislosti nevzpomenout papežské encykliky Josefa Ratzingera „Deus caritas est“, vydané dva roky po smrti K. Vrány, jejímž zásadním tématem je podstata lásky v dimenzích „eros, caritas a agapé“: „Opojný a nedisciplinovaný erós není výstupem, „extází“ směrem k božství, nýbrž pádem a degradací člověka. Z toho vyplývá, že erós potřebuje kázeň a očištění, aby obdařoval člověka ne chvilkovým potěšením, ale určitou předchutí vrcholu existence a oné blaženosti, k níž tíhne celá naše bytost....Ano, erós nás chce pozvednout „do extáze“ vůči božskému, vyvést nás za hranice nás samotných, ale právě proto vyžaduje putování směrem vzhůru, putování charakterizované odříkáním, očišťováním a uzdravováním.“⁸⁶

K. Vrána spatřuje analogii střetu „nevykoupeného“ a „očištěného“ erótu s dramatickým střetem světa prostopášného ničitelského svůdníka z první části Zorrillova dramatu a světa kajícího, který pod vlivem čisté lásky dívky Ines nachází to, co podvědomě hledal celý život, a je skrze obrácení a lítost veden ke spáse. První, původní don Juanův svět se však znovu zobrazuje v portrétu komtura (otce milované Ines, jejíž láska je naopak zobrazením onoho správně nasměrovaného čistého citu),

⁸⁴ VRÁNA, s. 130

⁸⁵ Tamtéž, s. 131

⁸⁶ RATZINGER, J. *Deus caritas est*. Praha: Paulínky, 2006. ISBN 80-86949-03-6. S. 10 a 11.

který svým neodpuštěním a „tvrdým, nemilosrdným gestem vrhá dona Juana zpět do jeho původního světa, do jeho starého já, které je ještě živé a dravé.“⁸⁷ Tento, komturův svět pak K. vrána interpretuje jako: „Svět, ve kterém není odpuštění, lásky milosrdenství, v němž nesídlí Bůh. Tento svět zná jenom logiku násilí, logiku moci, logiku pekla.“⁸⁸ Onen boj těchto dvou světů pak aplikuje na svoji primární otázku evropské budoucnosti: „Otázka nejen dona Juana, ale otázka celé Evropy – mohli bychom říci celého světa a každého člověka – má právě zde, v prostoru tohoto sporu svůj původ: který svět zvítězí? Svět vykupující, očistné a milosrdné lásky, anebo svět násilí, nenasytnosti, cynismu a lhostejnosti?“⁸⁹

2.4 Rozměr milosti a spásy v příběhu dona Juana

V Zorrillově zpracování donjuanovského příběhu tedy K. Vrána našel onen klíčový posun od motivu pouhého potrestaného prostopášnictví k teologicky hlubokému motivu vykopeného hříchu. Rovinu vykupující lásky a milosti tu představuje dívka Ines, jediná žena, která dona Juana opravdu miluje: „Žena, která se odvažuje předstoupit se svou láskou k muži, který zavraždil jejího otce, je schopná přesvědčit Evropu, že její srdce je dost silné, čisté a omilostněné, aby mohla ospravedlnit toto své gesto odpuštění a záchrany.“⁹⁰ Dona Ines nabídne v Zorrillově dramatu svůj život Bohu jako výkupné za záchranu dona Juana. Bůh však nabízí jen spásu či zatracení společné. U hrobu této ženy pak je don Juan postaven před zásadní rozhodnutí - je na něm, jak s budoucností obou naloží. Je však znovu vržen svými kumpány do starého hříšného světa a nakonec umírá v hloupém souboji, aniž si stihne uvědomit svoji vlastní smrt⁹¹.

Teprve nyní, po smrti přichází teologické rozluštění složitého příběhu: „Mrtvý komtur si ho odnáší do pekla. V posledním okamžiku myslí už jen na Ines. To mu umožňuje prosit Boha za odpuštění. Prosí o Ines, o právo setkat se s ní, milovat ji a přijímat její lásku. Je zde zcela nápadný paralelismus. Don Juan dvakrát prosil o milosrdenství, o právo milovat a být milován, o vykopení svého srdce, které hledalo a našlo lásku, našlo Ines. První prosba byla zamítnuta, protože svět, do něhož patřil don

⁸⁷ VRÁNA, s. 132

⁸⁸ Tamtéž

⁸⁹ Tamtéž

⁹⁰ Tamtéž, s. 133

⁹¹ Srov. Tamtéž, s. 133-134

Juan, ale i komtur, otec Ines, nezná milost ani slitování. Druhá prosba je přijata, protože Bůh je láska.⁹²

Tento posun – od Molinovy hry k Zorrillově – od příběhu potrestaného hříchu k příběhu vykoupeného hříchu – interpretuje K. Vrána jako posun evropského myšlení a také evropského křesťanství. Duše hříšníka je nyní nahlížena jako duše, která: „potřebuje absolutní hodnoty; musí je však objevit sama a vyzkoušet jejich pravdu na svém vlastním životě. Její existence zůstává stále otevřena nejen k budoucnosti, ale i k nebi. Je stále oslovitelná milostí, protože je ve své podstatě stvořena pro absolutní lásku.“⁹³ Drama Evropského křesťana se odehrává ve všech rovinách a K. Vrána neztrácí pro Zorrillovo rozšířené pojetí ani původní Molinovu přímočarost. Obojí má podle něj v hledání evropské identity své pevné místo: „Evropa nemůže žít bez práva na zem, na dějiny, ale nemůže žít ani bez naděje na nebe, nemůže růst a kvést bez požehnání a milosti nebe.“⁹⁴ Stálý úkol pak autor vidí ve snaze spojovat tyto dvě roviny evropanství-lidství a propojovat obě práva. Pokud tato snaha nebude dostatečná, důsledkem bude teologické scestí: „Bez svobodného, odvážného usilování, bez lásky k zemi a ke světu samo nebe se nám zatmí a my už pak jen objevujeme jeho hrůznou karikaturu a Bohu nasazujeme lživou masku závistného a lakomého, na lidské štěstí a svobodu žárlivého diktátora. A proti takovému Bohu se každý poctivý a čestný Evropan, od Prométhea, Oidipa až po Fausta, Hamleta a don Juana musí bouřit.“⁹⁵

2.5 Mariánsko-eklesiologický výklad donjuanovského příběhu a ženská identita

Postavu Ines, don Juanovy záchránkyne, ztotožňuje K. Vrána v poslední své „donjuanovské“ kapitole s „Milostí...tou, o níž anděl řekl, že je ‚milostiplná‘, s Marií, a také s tou, která prodlužuje Mariino poslání v dějinách člověka a nese v sobě naději, spásu a milost: s církví.“⁹⁶

A don Juan je pak synem oné Milosti, ne ve smyslu christologickém, ale ve vztahu Marie (resp. církve) a Božího lidu (ve všeobecném i individuálním smyslu). Protože v centru Vránova zájmu stojí podstata, stav a možnosti evropského křesťanství,

⁹² Tamtéž, s. 134

⁹³ Tamtéž, s. 135

⁹⁴ Tamtéž

⁹⁵ Tamtéž, s. 136

⁹⁶ Tamtéž

přířkne ony synovské atributy duši Evropana, hledajícího jádro své vlastní existence. Don Juan a jeho prostopášná dobytvačnost ženských srdcí, za jejíž hříšností je skryta touha po opravdových hodnotách a pravdě, tu představuje podobně motivovaný evropský dobytvačelský hřích: „Dnes chápeme dona Juana...také jako ztělesnění evropského sklonu k výbojům...je pokrevním bratrem všech evropských objevitelů a dobytvačů. V něm se vyjevil onen duch, který učinil z Evropy matku revolucí a vůbec matku planetární světové kultury...Z donjuanovského neklidného ducha se zrodily světové říše...Tento evropský dobytvač vykonal hodně slavných úkolů a dobra, ale dopustil se také hrozných zločinů...“⁹⁷ Přes všechna zla tohoto fenoménu je však nutno evropskému kolonizátorovi, stejně jako sevillskému dobytvači ženských srdcí přiznat v principu hluboký a dobrý motiv: „Jeho srdcem prochází potřeba oné celé svobody, která může mít domovské právo jen v království milosti.“⁹⁸

Znovu se tu otevírá onen K. Vránou již vícekrát zmiňovaný evropský rozpor, tentokrát zasazený do synovského obrazu dona Juana a zpodobňující základní filosofické otázky moderního Evropana: „V donu Juanovi se takto vyjevuje evropský rozpor a spor mezi obecným a zvláštním, mezi nutností a svobodou, mezi zákonem a volností, mezi světem neúprosných povinností a světem hravé existence... Evropa potřebuje syntézu těchto dvou pólů.“⁹⁹

Vzápětí si však autor klade otázku, je-li tato syntéza vůbec možná ve světě „bez Boha a proti Bohu“¹⁰⁰. Odpovídá si však nadějně: „Křesťanská Evropa nikdy neztratila tuto velkou naději na spásu hříšníka, na záchranu bloudícího, chybního světa. Vyslovila ji v postavě ženy.“¹⁰¹ Ano, právě žena je onou zachránkyní, zde zobrazenou v podobě dony Ines, leč představující Marii, Pannu a Matku. Moderní Evropu nachází K. Vrána ve stavu „apokalyptickém“ a cituje německou katolickou spisovatelku Gertrud von Le Fort: „Svět apokalyptických jezdců je v podstatě svět bez ženy, ne snad svět muže, ale svět, v němž už ani pro muže neexistuje žádné fiat mihi – staniž se mi, žádné spolupůsobení tvorstva s Bohem; je to svět bez Boha, svět, který proto, že je postaven jedině na člověku, nabývá ničivého charakteru: kultury, které přestaly být schopny života, neumírají přirozenou smrtí, bývají zardoušeny.“¹⁰²

⁹⁷ Tamtéž, s. 136-137

⁹⁸ Tamtéž, s. 137

⁹⁹ Tamtéž

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 138

¹⁰¹ Tamtéž

¹⁰² Tamtéž

Podobnost don Juanovy tragiky a tragiky moderní Evropy má podle K. Vrány společné východisko: „Evropa právě dnes potřebuje znovu mariánskou ženu, která by nám mohla dát víru v nezměrnou a vlídnou působivost Boží milosti. Mariánská žena může poskytnout Evropě neochvějnou jistotu, že náš svět nespočívá jen na viditelných pilířích vybudovaných našimi Fausty a dony Juany, nýbrž že je držen neviditelnými pilíři milosrdenství a lásky.“¹⁰³ Vzorem Evropě stojící na prahu apokalypsy má být mariánské „fiat mihi“¹⁰⁴, kterým se evropský člověk znovu přihlásí k odvěké naději na spásu a ke svým kořenům. Tento nevyhnutelný záchranný krok nazývá K. Vrána „okamžikem Marie a mariánské ženy, protože každá pravá obnova a každé skutečné obrození vznikají z čistého, panenského spolupůsobení stvoření a člověka s dílem Stvořitele.“¹⁰⁵

Svoji poslední „donjuanovskou“ stať pak uzavírá K. Vrána přímým apelem na evropskou ženu, která zde hraje klíčovou roli: „Nikoli bez nejistoty a bez úzkosti se dnes tážeme, zda evropská žena chápe blížící se chvíli svého mariánského poslání a zda ji nepropase, zda ji nezmešká. Někdy se zdá, jakoby jí záleželo na vymazání všeho mariánského a ženského ze své bytosti, jako by se styděla za to, že je ženou a snažila se ze všech sil přetvořit sebe podle modelů muže“¹⁰⁶. Jádrem jeho interpretace tak nakonec nespočívá v dramatu dona Juana, byť jeho postavě je věnován velký prostor v předchozích kapitolách, nýbrž ke klíčové roli dony Ines v tomto příběhu. A tak drama spásy prostopášníka¹⁰⁷ se přes drama moderní Evropy vyvázané z vlastních kořenů a svázané svými historickými hříchy nakonec překvapivě stává dramatem ženské role a identity.

2.6 Shrnutí

Vrátíme-li se nyní, po detailnějším nahlédnutí do způsobu Vránovy interpretace dona Juana, k úvodní otázce této kapitoly, totiž zda je možné křesťansky interpretovat profánní kulturní počín vzniklý v (po)křesťanské době a prostředí, můžeme s jistotou odpovědět kladně a poukázat přitom na dílo K. Vrány jako na jeden z vynikajících příkladů. Ona úvodní otázka má však ještě druhou rovinu – vedle možnosti takové

¹⁰³ Tamtéž, s. 138-139

¹⁰⁴ Srov. Lk 1,38

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 139

¹⁰⁶ Tamtéž

¹⁰⁷ Srov. VRÁNA, s. 31

interpretace se táže i po způsobu, jakým ji lze dělat. I v tomto shledávám Vránův počin velmi inspirativní, byť je třeba vymežit některá zásadní specifika, která limitují využití Vránovy metodologie v mé práci. Především jeho primární motivace není čistě teologická, ale přinejmenším filosoficko-teologická a z toho také vyplývá vymezení způsobu interpretace. Zatímco H. Rahner ohraničuje svobodu výkladu teologickou argumentací zakotvenou v Písmu a patristické tradici¹⁰⁸, K. Vrána určuje prostor pro interpretaci literárních postav spíše ontologickým vymezením pojmového aparátu¹⁰⁹. Také cíle a soubory hledaných motivů se samozřejmě z podobných důvodů poněkud liší. Patrističtí vykladači hledají především obrazy, které by jim pomohly analogicky zpřístupnit některé velké teologické pojmy (církvev, ospravedlnění, duše, hřích atd.) a vztahy, K. Vrána se však vedle podobné motivace (obrazy spásy, zástupné oběti, odpuštění, hříchu, milosti apod.) snaží nalézt zejména historicko-sociálně zakotvenou interpretaci (křesťanství v kontextu dějin a současnosti evropského kulturního prostředí).

Proto se domnívám, že z hlediska čisté metodologie pro moji práci bude podstatnější inspirací dílo K. Rahnera (především v oblasti zakotvení a limitů interpretační svobody), ovšem v okamžicích střetávání se s dějinně-sociálním kontextem díla A. Lindgrenové (jakkoliv není v zájmu mé práce takové průsečíky cíleně nacházet) mi jistě bude významnou inspirací i způsob interpretace K. Vrány.

¹⁰⁸ Srov. RAHNER, s. 6-17; zde s. 14

¹⁰⁹ Srov. VRÁNA, s. 9-14; zde s. 22-23

3 Modlíci se ateistka – některé významné aspekty života

Astrid Lindgrenové

Není cílem mojí práce představit kompletní spisovatelčin životopis. Její životní osudy byly velmi dobře zmapovány a zpracovány mnoha autory. V češtině vyšel obsáhlý životopis Margarety Strömstedtové¹¹⁰, která byla mnoho let spisovatelčinou blízkou přítelkyní a protože sama je autorkou dětských knih a uznávanou odbornicí v této oblasti, dokáže nalézt hluboké souvislosti vlivu jednotlivých životních osudů a okolností na konkrétní díla A. Lindgrenové. Dalším životopisným dílem, které jsem měla k dispozici, je biografická kniha německé autorky Maren Gottschalk „Odvracená strana Bullerbynu“¹¹¹, která je věcně podrobnější, než dílo M. Strömstedtové, více se soustředí na jednotlivé (i méně podstatné či dokonce pro životopis nepatřičné) detaily jejího života, ale chybí jí ona hluboká analýza, kterou nalezneme u švédské biografky. M. Gottschalk však zase nabízí čtenáři uvedení do širších historicko-politických reálií jednotlivých životních fází autorky. V neposlední řadě se lze mnoho podstatného především o spisovatelčině dětství a dospívání dozvědět přímo od A. Lindgrenové, v autobiografické sbírce povídek „Zmizelá země“¹¹².

Vybrala jsem několik aspektů ze života A. Lindgrenové, které považuji za zvlášť významné vzhledem k pokusu o teologickou interpretaci jejího díla. Patří mezi ně představení spisovatelčiných rodičů, přiblížení jejích duchovních i kulturních kořenů, shrnutí sociálně-etických počinů, které vykonala v posledních desetiletích svého života a konečně i velmi stručný pokus o analýzu její dospělé (ne)víry. Většinu uváděných oblastí doplňuji o postřehy prof. Thomase Vogela, který se dlouhodobě zabývá teologickou interpretací života a díla A. Lindgrenové v pastorační praxi¹¹³.

¹¹⁰ STRÖMSTEDTOVÁ, M. *Astrid Lindgrenová. Životopis*. Praha: Albatros, 2006. ISBN 80-00-01794-6

¹¹¹ GOTTSCHALK, M. *Jenseits von Bullerbü*. Weinheim: Beltz & Gelberg, 2009. ISBN 978-3-407-74165-3

¹¹² LINDGREN, A. *Das verschwundene Land*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2006. ISBN 978-3-423-13556-6

¹¹³ VOGEL, T. *Geborgenheit und Freiheit. Theologisches zu Astrid Lindgren*. Timmendorfer Strand: im Selbstverlag, 2008.

3.1 Rodiče a „příběh lásky, který trval celý život“¹¹⁴

Astrid Anna Emilia Ericsson¹¹⁵ se narodila 14. listopadu 1907 na statku Näs v blízkosti městečka Vimmerby v překrásném jihošvédském kraji Småland jako druhorozené dítě svých rodičů Samuela a Hanny Ericssonových. Její otec, Samuel August byl adernátorem na farním statku v Näs.¹¹⁶ Byl moudrým hospodářem¹¹⁷, laskavým otcem¹¹⁸, zbožným sedlákem, ale také člověkem, který se ke svému postavení dostal z pozice opravdu chudého čeledína neuvěřitelným odhodláním, pílí, modlitbou a obrovskou touhou po svobodě, kterou vyřkl v památné větě, když po celonočním dvacetikilometrovém putování bosky došel ze služby ke svým rodičům, aby jim navrhl ucházet se o adernátorské místo v Näs: „Vy, matko, vůbec nevíte, jaké to je, sloužit pro cizí.“¹¹⁹ V mnohém byl typickým švédským statkářem počátku dvacátého století, v mnohém se však dobovému duchu zcela vymykal. Krom otcovské laskavosti to byl také bohatý duševní život a zájem o kulturu a vzdělání, což výstižně komentuje M. Strömstedtová řečnickou otázkou: „Který jiný smålandský sedlák by vstal o hodinu dřív v nekřesťanskou ranní hodinu jen proto, aby si mohl číst Hamounovu *Matku zemi*?“¹²⁰ Čím se však nejvíce lišil od mužů své doby? Opravdu miloval svoji ženu Hannu, hluboce si ji vážil a svoji lásku ji neváhal projevovat, byť zato sklízel posměch tvrdých mužů a pohoršení citově vyprahlých žen z okolí.¹²¹

Astrid Lindgrenová líčí neobyčejně vroucí lásku svých rodičů v autobiografické povídce Samuel August ze Sevedstorpu a Hanna z Hultu¹²². Je to velmi dojemný, autentický a povzbuzující příběh, který však nesklouzává ke kliše a v kontextu spisovatelčina známého pozitivního dětského zázemí působí zcela věrohodně. Dává čtenáři nahlédnout do neobyčejného a zároveň jednoduchého příběhu lásky, který začíná ve školních letech, když se třináctiletý Samuel August při zkoušení na faře v Pelarne zamiluje do devítileté dívky „s ofinou, která všechny otázky zodpovídala

¹¹⁴ LINDGREN, A. *Das entschwendene...* s. 9

¹¹⁵ STRÖMSTEDTOVÁ, s. 41

¹¹⁶ Srov. GOTTSCHALK, s. 12

¹¹⁷ Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 102

¹¹⁸ Srov. Tamtéž, s. 92

¹¹⁹ LINDGREN, A. *Das entschwendene...* s. 12

¹²⁰ STRÖMSTEDTOVÁ, s. 100

¹²¹ Srov. Tamtéž, s. 83

¹²² LINDGREN, A. Samuel August von Sevedstorp und Hanna in Hult. In *Das entschwendene Land*.

tak dobře.¹²³, pokračuje mnohaletou výměnou vroucích dopisů a čekání na vysněnou a přeci nedostižnou¹²⁴ dívku jeho snů a těžkým, leč spokojeným životem milujících se manželů plným vděčnosti za sebe navzájem¹²⁵ a odevzdanosti do Boží vůle¹²⁶ a končí popisem smrti rodičů, která svojí krásou i bolestí pohnula i spisovatelku, která je považována za agnostičku, k závěrečnému vyznání: „Mohu je oba vidět před sebou. Tam nahoře v nebeském domově. Jistě rostě i tam v jednom koutě Boží zahrady jasan a pod ním oni sedí. A on drží její ruku, tak jak to dělal vždycky, a říká jí svým nejlaskavějším hlasem: „Moje malá vroucně milovaná, sedíme tu teď, ty a já, a máme se hezky!“ *„Mojí milí rodičové! Vaše dítě Vám tímto posílá své pokořené srdce a vřelý dík za všechno.“*¹²⁷ Jistota láskyplného vzájemného vztahu rodičů tvoří, jak spisovatelka sama reflektuje¹²⁸, základ šťastného „bullaerbynského“ dětství sourozenců Ericssonových.

Thomas Vogel, německý teolog, který se dlouhodobě zabývá interpretací díla A. Lindgrenové v kázáních a rozhlasových pobožnostech, nachází v tomto příběhu o celoživotní lásce manželů Ericssonových příklad „takové zralé, životaznalé vzájemnosti vyzařující něco z důstojnosti a požehnání zvláštního rázu“¹²⁹. Pramen této jejich lásky pak nalézá v jejich živém zakotvení ve víře, které dokládá citacemi z této povídky A. Lindgrenové, v nichž popisuje živý a přirozený modlitební život svých rodičů¹³⁰.

3.2 Křesťanské kořeny

Astridino „bullaerbynské“ dětství je nejvýstižněji charakterizováno (i autorkou samotnou) dvěma souvztažnými hodnotami: svobodou a bezpečím¹³¹. Význam tohoto dvojího zakotvení byl pojednáno mnoha autory z různých hledisek, včetně teologického¹³². Do onoho obrazu dětství jejího i jejích sourozenců naplněného svobodou a bezpečím však neodmyslitelně patří také život v rodině i širším prostředí, kde křesťanská víra (se všemi

¹²³ Tamtéž, s. 9

¹²⁴ Srov. Tamtéž, s. 17

¹²⁵ Srov. Tamtéž, s. 43

¹²⁶ Srov. Tamtéž, s. 25

¹²⁷ Tamtéž, s. 50

¹²⁸ Srov. Tamtéž, s. 43-44

¹²⁹ VOGEL, s. 12

¹³⁰ Srov. Tamtéž; citace odkazují na LINDGRENŮVÁ, A. Samuel August und... s. 25, 48-50

¹³¹ Srov. LINDGRENŮVÁ, Samuel August und..., s. 44;

¹³² Srov. např. VOGEL, s. 8

specifiky pozdního skandinávského luterského pietismu¹³³) prosycuje všední i sváteční život jednotlivců i společenství.

Profiluje-li se dnes Švédská církev obecně jako velmi liberální církev, musíme si uvědomit, že jde o fenomén posledního půlstoletí. Na počátku 20. století je naopak švédské luterství mimořádně konzervativní, přísné a svými vyhraněnými moralistickými tendencemi se podílí na vytváření a udržování společenské atmosféry, která představuje naprosto opačný extrém v porovnání se stavem dnešní švédské společnosti. M. Strömstedtová ve spisovatelčině životopise vybírá zajímavé novinové příspěvky, které otiskly noviny vydávané ve Vimmerby spolu s oznámením o narození Astrid Ericssonové. Mezi nimi zvláště symbolicky vyniká zpráva o potrestání učitelky, která nahlas četla dětem ve volných hodinách z knihy Selmy Lagerlöfové „Podivuhodná cesta Nilse Holgerssona“¹³⁴, neboť církevní rada ji označila za „škodlivou a děti kazící“¹³⁵.

Když spisovatelka hovoří o své náboženské výchově, vzpomíná s úsměvem a nadhledem na neděle, které pro ni byly utrpením, neboť znamenaly nudná a nesrozumitelná kázání, přísnou a jednotvárnou nedělní školu a k tomu všemu i hrubé, čerstvě vyprané černé punčochy, které dovršovaly dětské nedělní utrpení.¹³⁶ Když však sděluje svůj dětský úsudek o nedělích, které „existovaly, jak jsem to tehdy vnímala, beztak jen a pouze proto, abychom se nudili, a to vysvětlovalo také, k čemu byla nedělní škola“¹³⁷, tak vzápětí rázně odmítá myšlenku, že by byla „vzdorovitou kacírkou“¹³⁸. Naopak si je vědoma toho, že ona i její sourozenci se snažili být „pravými Božími dětmi, právě tak jako malá černá Sára a jiní mučedníci útlého věku, o nichž byla řeč v tolika písních“¹³⁹. Svoji víru v dětském věku považuje za upřímnou, hlubokou a zvnitřněnou. Vzpomíná především na opravdový a poctivý modlitební život, zvláště na pravidelné večerní modlitby.¹⁴⁰ Z dalšího vyprávění je však patrné, že věci křesťanské víry u ní byly velmi promíchané s typickými atributy venkovského lidového pohanství. Zdůraznění hříšnosti, strach ze zatracení a další akcenty pozdně pietistického

¹³³ Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 69-70

¹³⁴ Kniha, která je dnes považována za klasické dílo švédské dětské literatury, vyšla poprvé v roce 1906; odkaz na český překlad: LAGERLÖFOVÁ, S. *Podivuhodná cesta Nilse Holgerssona Švédskem*. Praha: Meander, 2006. ISBN 80-86283-39-9

¹³⁵ STRÖMSTEDTOVÁ, s. 43

¹³⁶ Srov. LINDGREN, *Das entschwendene...*, s. 64-66

¹³⁷ Tamtéž, s. 65

¹³⁸ Tamtéž, s. 66

¹³⁹ Tamtéž

¹⁴⁰ Srov. Tamtéž

skandinávského luterství¹⁴¹ jsou v jejích vzpomínkách neoddělitelně spjaty s lidovými „strašidelnými historkami“ a řadou pověr.¹⁴²

V rodině Ericssonových však nepochybně vládla živá křesťanská víra a jejich život byl zakotven v poslušném a upřímném hledání Boží vůle¹⁴³, žité vděčnosti Stvořiteli a Dárci¹⁴⁴ a snaze naplňovat křesťanské zásady v každodenní práci, vztahy s podřízenými pomocníky v hospodářství¹⁴⁵ i výchově čtyř dětí¹⁴⁶. I z popisu rodného domu A. Lindgrenové, který uvádí M. Strömstedtová, je na první pohled patrná přirozená přítomnost víry v životě rodiny Ericssonových: „Je to zbožný domov. V parádním pokoje leží Bible. Na přenosných varhanách jsou noty ke kostelním písním a zpěvník. Ze stěny visí postříbřená písmena nápisu *Bůh je milostivý* na černém sametovém podkladě...“¹⁴⁷

Ke kořenům slavné spisovatelky tedy neodmyslitelně patří i křesťanská výchova a život v autenticky křesťanské rodině. Jakkoliv se pak odvíjel duchovní život dospělé Astrid Ericssonové/Lindgrenové, lze v jejím životě spatřit mnohé momenty, které tyto kořeny nemohou zapřít¹⁴⁸ a také její dílo prozrazuje mnohé plody ono křesťanského zázemí „bulerbynského“ děvčátka.

3.3 Kulturní kořeny

O svém nejranějším dětství spisovatelka s trochou svého typického žertování, ale v ryzí upřímnosti praví: „Do té doby¹⁴⁹ jsem byla malým zvířátkem, které jen nasává očima, ušima a všemi smysly to, co je přirozené.“¹⁵⁰ Podněty, které takto malá Astrid nasávala, přicházely jednak z rodiny, jejíž specifika byla již nastíněna, ale ještě větší vliv přisuzuje autorka prostředí nádherné smálandské přírody: „Kdyby se mě někdo zeptal na mé dětské vzpomínky, pak by mé první myšlenky přese všechno nesměřovaly

141 Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 69-70

142 Srov. LINDGREN, *Das entschwendene...* s. 66-68

143 Srov. VOGEL, s. 12; LINDGREN, *Das entschwendene...* s. 25

144 Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 99-100

145 Srov. LINDGREN, *Das entschwendene...* s. 40-43

146 Srov. Tamtéž, s. 44-47

147 STRÖMSTEDTOVÁ, s. 46

148 Např. již citované vyznání zesnulým rodičům: LINDGREN, *Das entschwendene...* s. 50

149 Tj. do pěti let, srov. LINDGREN, *Das entschwendene...* s. 85

150 Tamtéž

k lidem, ale k přírodě. Ona obklopovala všechny mé dny a naplňovala mě tak intenzivně, že jako dospělá to už stěží mohu pojmout.¹⁵¹

V pěti letech však nastává v životě malé Astrid zlom, který, aniž by ztratila kontakt s přirozeností raného dětstvím, posunuje celý její budoucí život úplně jiným směrem. „Začalo to v Kristinině kuchyni“¹⁵², vzpomíná spisovatelka častokrát na své první setkání se světem kultury, resp. literatury. V jedné z povídek ze vzpomínkové knihy „Zmizelá země“, kterou nazvala právě „Začalo to v Kristinině kuchyni“,¹⁵³ pak popisuje tento přelomový životní zážitek: „Že existuje také kultura, jsem zakusila teprve, když jsem si na dětských nohách vykračovala do Kristinininy kuchyně, kde se mi znenadání zatajil dech.“¹⁵⁴ Co tak zásadního se odehrálo v chudobné kuchyni děvečky z Näs, že jí to celý život nedalo zapomenout? Kristinina dcera Edit, o několik let starší Astridina kamarádka, jí tam předčítala z pohádkových a dobrodružných dětských knížek¹⁵⁵. Tehdy poprvé se budoucí slavná spisovatelka setkala se světem literatury, kterému později zcela propadla – nejprve na dlouhá léta „jen“ jako vášnivá čtenářka. V další povídce nazvané „Nejnekoněnější ze všech dobrodružství“¹⁵⁶ vypráví o své cestě ke knihám a s knihami: „Ano, nejnekoněnější ze všech dobrodružství dětství, to bylo čtenářské dobrodružství. Pro mě to začalo, když jsem poprvé dostala vlastní knihu a přičichla jsem k ní. V tom okamžiku se probudil můj čtenářský hlad, a lepší dárek mi život už nedopřál.“¹⁵⁷

Astrid Lindgrenová je považována za velmi sečtělou ženu¹⁵⁸. V životopisné knize Maren Gottschalk najdeme přehled literatury, kterou četla spisovatelka jako dítě a dospívající dívka¹⁵⁹. Školní knihovna byla dobrým zdrojem kvalitní literatury i pro selskou dívku, která měla velmi omezené množství vlastních knih¹⁶⁰. Mezi první knihy, se kterými se setkala tehdy v Kristinině kuchyni, patřila pohádka *O obru Bam-bamovi a vile Viribundě*¹⁶¹, později již sama četla zejména dobrodružné knihy (např. *Knih džunglí* či *Ostrov pokladů*, Twainovy knihy o *Tomu Sawyerovi* i romány *Julesa Verna*,

151 Tamtéž, s. 78

152 LINDGREN, *Das etschwundene Land*. S. 85

153 LINDGREN, A. Es beran in Kristins Küche. In *Das etschwundene Land*. S. 85-93

154 Tamtéž, s. 85

155 Srov. tamtéž

156 LINDGREN, A. Das grenzenloseste aller Abenteuer. In *Das Entschwundene Land*. S. 95-101

157 Tamtéž, s. 98

158 GAARE, J. OYSTEIN, S. *Pipi a Sokrates. Filosofická hostina ve vile Vilekule*. Praha: Euromedia, 2005. ISBN 80-242-1493-8. S. 33

159 GOTTSCHALK, s. 31-39

160 Srov. LINDGREN. *Das entschwundene...* s. 86

161 Tamtéž

ale také například dobrodružný „otrokářský“ román se silným sociálním podtextem (*Chaloupka strýčka Toma*), stejně tak i *Řecké a římské báje a pověsti* či „dívčí“ romány Lucy Maud Montgomery o *Anně ze zeleného údolí*.¹⁶² Jako studentka reálky ve Vimmerby „Astrid ještě pořád bez ustání četla“¹⁶³. Vedle různých románů, detektivek, hororů či indiánek rozšířila svůj repertoár i o klasická díla (např. *Dostojevského* či *Dickense*) a také filosofickou literaturu (např. *Nietzscheho* nebo *Schopenhauera*).¹⁶⁴

Tento spisovatelčin literární základ se nutně musel odrazit také v její pozdější vlastní literární tvorbě. Vivi Edström hledá spojnice mezi dětskou a mladistvou četbou a jednotlivými vlastními díly ve stati příznačně nazvané „Tradicionalistka a tvůrkyně nového“¹⁶⁵. Vedle rozboru vlivu výše uvedených literárních děl, však nezapomíná ani na „značný vliv Bible na její dílo..na její jazyk“¹⁶⁶.

3.4 Sociálně-etická angažovanost „stárnoucí“ slavné spisovatelky

Po dlouhá léta své rostoucí popularity si spisovatelka Astrid Lindgrenová pečlivě hlídala své soukromí, klid a možnost normálního života svého i své rodiny. Jen velmi nerada vystupovala z anonymity, poskytovala rozhovory, zapojovala se do veřejných diskusí, včetně těch, které se odehrávaly nad jejími knihami.¹⁶⁷

Její pohled na společenské dění můžeme spatřit spíše v konkrétních počinech¹⁶⁸, které svojí podstatou dávají tušit názory a postoje jejich autorky. Dalším zdrojem povědomí v této oblasti nám může být její „válečný deník“, který si vedla od 1. září 1939 do roku 1945. Prozrazuje „odpor k nacismu, násilí a Hitlerovi“¹⁶⁹, silnou sounáležitost s ostatními národy, které byly válkou zasaženy podstatně bolestivěji než neutrální Švédsko¹⁷⁰, i s pronásledovanými Židy, kteří nebyli zcela ušetřeni důsledků antisemitismu ani ve Švédsku¹⁷¹, a konečně také protest proti kolaborantským

¹⁶² Srov. GOTTSCHALK, s. 31-32

¹⁶³ Tamtéž, s. 38

¹⁶⁴ Tamtéž

¹⁶⁵ EDSTRÖM, V. Traditionalistin und Neuschöpferin. In *Astrid Lindgren. Im Land der Märchen und Abenteuer*. Hamburg: Oetinger, 1997. ISBN 3-7891-3402-3 ...s. 17-21

¹⁶⁶ Tamtéž... s. 18

¹⁶⁷ Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 16 a 293

¹⁶⁸ Např. reportáže z cesty po Americe v roce 1948: STRÖMSTEDTOVÁ, s. 308-314 či školní referát „Není lehké být dítětem“, který pomohla napsat svému synovi v roce 1939: STRÖMSTEDTOVÁ, s.202-203

¹⁶⁹ STRÖMSTEDTOVÁ, s. 209

¹⁷⁰ Srov. Tamtéž, s. 200

¹⁷¹ Srov. Tamtéž, s. 210

tendencím švédské vlády¹⁷² či proti egoistickému přístupu většiny spoluobčanů k důsledkům války: „Mnohem častěji se hovoří o tom, jak málo masa dostáváme na příděl a kolik vajíček se podaří získat...Potrava znamená všechno – a přece máme pořád dost jídla... Myslím na ruské a francouzské zajatce v německých přístavech... V Řecku umírá denně tisíc lidí hladu.“¹⁷³ Svoji nenávist k zhoubné nacistické ideologii později ztvárnila v postavě zlého rytíře Kata z příběhu Mio, můj Mio nebo tyranského vládce Tengila v *Bratrech Lví srdce*¹⁷⁴. Někteří autoři interpretují také závěrečný vzájemně zničující souboj dvou děsivých příšer v *Bratrech Lví srdce* jako symboliku boje dvojího zla: Hitlera a Stalina (resp. národního socialismu a bolševismu)¹⁷⁵. T. Vogel pak ve svém krátkém zamyšlení nad tímto deníkem A. Lindgrenové připomíná novozákonní výzvu k „zakotvení ve víře“ (1Pt 5,9) v boji se zlem¹⁷⁶.

Spisovatelčin rezervovaný postoj k veřejnému životu a aktivní společenské angažovanosti se zcela změnil roku 1976. Tehdy poprvé využívá svého vlivu slavné a populární osobnosti k ovlivnění společenského dění a k boji proti sociální nespravedlnosti, kterou spatřuje v politice svého státu. 10. března 1976 vychází ve švédském deníku *Expressen* satirická pohádka „Pomperipossa v Monismanii“, kterou její autorka – A. Lindgrenová – míří přímo proti daňové reformě sociálně-demokratického ministra financí Gunnara Stränga, kterou uvalil na drobné podnikatele (včetně umělců) téměř 100% daň.¹⁷⁷ Tím se však dostává na poměrně tenký led a je proti své vůli (byť zřejmě vinou vlastní neuváženosti všech důsledků svých upřímně zamýšlených kroků) zatažena do politických šarvátek a poté, co před volbami na podzim roku 1976 nepřímo přispěje k pádu čtyřicetileté vlády sociální demokracie ve Švédsku¹⁷⁸, jsou její postoje i její jméno zneužity pravicovým křídlem švédské politiky, proti čemuž se opakovaně brání¹⁷⁹. Svě zapojení do politické debaty komentovala v jednom rozhovoru takto: „Jestliže je třeba, aby se do diskuse vložila nějaká ‚celebrita‘ a nutila politiky, aby napravili šílenosti, pak je s demokracií něco v nepořádku. To je celé na té aféře s Pomperipossou nejsmutnější...“¹⁸⁰

172 Srov. Tamtéž

173 Tamtéž, s. 210-211

174 Srov. VOGEL, s. 19

175 Srov. EDSTRÖM, *Im Land...* s. 283

176 Srov. VOGEL, s.19

177 Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 293-296

178 Srov. Tamtéž, s. 301-303

179 Srov. Tamtéž, s. 303

180 Tamtéž, s. 302

Tento spisovatelčin vstup do veřejné sféry byl odrazovým můstkem pro množství dalších vystoupení a angažovanosti v celé řadě společenských otázek a problémů. Její postoje nebyly politické: „Názorově pokaždé vycházela z humanismu, nikdy nebyla nehnutě zakotvena v nějaké politické ideologii, byla vůči nim naopak odolná a vždy věděla, jaký zaujmout postoj k lidem v jednotlivých případech.“¹⁸¹ Až do věku 90 let se neúnavně všemi silami a prostředky, které měla k dispozici, angažovala tam, kde cítila ohrožení konkrétního člověka nebo skupiny lidí (ale také přírody). Tato její angažovanost však měla své limity – nezměrné množství žádostí a proseb o podporu různých kampaní často odmítala se slovy: „Nejsem žádný hasič, abych vyrazila k požáru pokaždé, kdy se někomu zachce.“¹⁸²

Výčet jejích aktivit je však přesto obsáhlý. Významný podíl mezi nimi mají otázky ekologické. V roce 1980 se vyjadřuje proti atomové energii¹⁸³, roku 1995 se pak staví do čela prohlášení na obranu otevřené krajiny a bojuje proti výsadbám smrkové monokultury na úkor přirozeně smíšeného lesa¹⁸⁴, v 80. letech opakovaně vyjadřuje znepokojení nad moderním způsobem chovu hospodářského zvířectva, které podle jejího názoru patří do otevřené krajiny, a volá po zákonu na ochranu hospodářských zvířat¹⁸⁵, který nakonec byl roku 1988 schválen, ovšem ve velmi okleštěné podobě a ačkoliv byl lidově nazýván „Lex Lindgren“, spisovatelka se od něj distancovala¹⁸⁶. Toto své nasazení v eko-sociálních problémech vysvětluje jako snahu o vnesení etické dimenze do veřejné diskuse: „Nejde tu v první řadě o politické, ale o etické otázky, jež je třeba řešit, pokud nemáme ztratit svou pověst kulturního národa.“¹⁸⁷

Další oblastí, které věnuje A. Lindgrenová svoje síly v posledních desetiletích života, jsou práva dětí – těch vždy nejbližších jejímu srdci. Angažuje se v několika případech žadatelů o azyl, známá je její pomoc dvěma kurdským rodinám, které byly přes protesty švédských přátel a sousedů po několikaletém pobytu ve Švédsku vyhoštěny roku 1996 zpět do Turecka. Dceři jedné z rodin později finanční výpomocí umožnila dokončit lékařské vzdělání po vymožení jejího opětovného návratu do Švédska.¹⁸⁸ Pokoušela se také využít své popularity v Sovětském svazu k pomoci

¹⁸¹ Tamtéž, s. 304

¹⁸² Tamtéž, s. 322

¹⁸³ Srov. Tamtéž, s. 314

¹⁸⁴ Srov. Tamtéž, s. 316

¹⁸⁵ Srov. Tamtéž, s. 317

¹⁸⁶ Srov. Tamtéž, s. 320

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 319

¹⁸⁸ Srov. Tamtéž, s. 322

matkám, které emigrovaly do Švédska a SSSR jim odmítalo vydat jejich děti¹⁸⁹. Ještě většího celosvětového ohlasu (zpočátku spíše kritického) se však dostalo jejímu zapojení do boje proti násilí a tělesným trestům ve výchově dětí. Již roku 1978, při převzetí mírové ceny německých knihkupců ve Frakfurthu na Mohanem, pronáší svoji slavnou řeč „Niemals Gewalt – Nikdy násilí“, v níž staví do přímé souvislosti rodinné násilí na dětech a důsledky celosvětového násilí, válek a teroru¹⁹⁰: „...u všech chlapců, jež jsme nepřipravili o trest a jichž do téhle chvíle najdeme na zemi tolik, bychom měli zjistit, zda z nich nejsou diktátoři, tyrani, utiskovatelé, trapiči a jaké bylo jejich dětství. Jsem si jista, že mnozí z nich měli tyranského otce nebo jiného pěstouna s rákoskou v ruce...Jak by pak neměl člověk být zklamán, když slyší zase volání po návratu ke starým autoritářským systémům? Právě to nyní zaznívá z mnoha stran...Copak si někdo opravdu myslí, že to pomůže proti mnoha nepravostem mezi mladými, což je údajně následek příliš velké svobody a příliš malé přísnosti ve výchově? Tomu se říká vyhánět čerta ďáblem a v dlouhodobějším pohledu to povede ještě k většímu násilí a větším a nebezpečnějším propastem mezi generacemi. Tato vytoužená ‚tvrdá opatření‘ by mohla přinést zdánlivý efekt, který navrhovatelé předpokládali. Do té doby, než si nakonec budou nuceni všimnout, že násilí plodí násilí – jak tomu bylo vždy...“¹⁹¹ Tento svůj projev pak uzavřela příhodou s biblickou pointou o matce, která sama nevěřila v účinek fyzických trestů, ale jednoho dne se pod společenským tlakem rozhodla svého syna fyzicky potrestat a poslala jej proto ven, aby našel prut pro tyto účely. Plačící syn však místo prutu donesl kámen a vyzval ji, že jím po něm může hodit. To pohnulo matku k pláči, objala syna a kámen zůstal na polici v kuchyni jako trvalá připomínka slibu, který si onoho dne dala: „Nikdy žádné násilí!“¹⁹² T. Vogel připomíná tento „kamínkový příběh“ v jednom ze svých kázání¹⁹³ a upozorňuje nato, že dlouho byl pro ospravedlnění násilí ve výchově zneužíván biblický verš z knihy Přísloví: „Kdo šetří hůl, nenávidí svého syna, kdežto kdo jej miluje, trestá ho včas.“ (Př 13,24). „Ale násilí není přirozený, Bohem chtěný stav“¹⁹⁴, připomíná a vyzývá k uvážlivému aplikování onoho verše: „A kde bychom jednoduše chtěli užít biblický výklad jako kamenolom, tam nejprve hledejme oprávnění.“¹⁹⁵

189 Srov. Tamtéž, s. 358

190 Srov. Tamtéž, s. 323

191 Tamtéž, s. 324-325

192 Srov. Tamtéž

193 VOGEL, s. 18

194 Tamtéž

195 Tamtéž

Třetí velkou oblastí, v níž se A. Lindgrenová angažuje, je mírové hnutí. Známy je její dopis Michailu Gorbačovovi. Jde o spontánní reakci na dopis, který spisovatelka obdržela od jednoho švédského hochy, který se bál atomové války. Chtěla chlapce utěšit, že na světě je mnoho lidí, kterým leží světový mír na srdci, a tak si vyžádala ujištění přímo od představitele jednoho ze dvou zneprátených bloků¹⁹⁶. T. Vogel cituje i z Gorbačovovy odpovědi: „Pro přežití musí být strategie zastrašování nahrazena strategií důvěry....Myslet na mír znamená myslet na děti“.¹⁹⁷ Vidí to nejen jako výzvu, která se naplnila v „zázraku před našima očima (Ž 118,23), který se odehrál dva roky poté“¹⁹⁸, ale jako trvalou výzvu pro lidstvo, církve nevyjímaje: „Pro mír, pro děti, je Evangelium nepostradatelnou silou, i dnes. Působit mír, zakoušet a upevňovat mír, to není žádná marné, mlhavá naděje, nýbrž naděje naprosto neochvějná. Je to Boží dar a náš úkol.“¹⁹⁹

Jak již bylo řečeno v úvodu této kapitoly, Astrid Lindgrenová se všemi těmito světovými problémy zabývá především ze svého přirozeného humanismu – příklonu k člověku. Zároveň si však je vědoma poničenosti člověka – vždyť právě člověk stojí v pozadí vši hrůzy a krutosti, kterou na svých bližních páchá. Toto vědomí ji trápilo a působilo občasné beznadějné a apokalyptické představy²⁰⁰. V jedné z takových chvil napsala báseň „Kdybych byla Bůh“:

*Kdybych byla Bůh,
tak plakala bych
nad lidmi,
co stvořila jsem
k svému obrazu.
Jak já bych plakala
nad jejich zlovůli
a hanebností
a krutostí
a hloupostí
a nad dobrotou chudáků*

¹⁹⁶ Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 327

¹⁹⁷ VOGEL, s. 16-17

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 16

¹⁹⁹ Tamtéž

²⁰⁰ Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 327

*a nad jejich bezmocným zoufalstvím
a smutkem.*

(...)

*Och, jak já bych plakala
nad všemi smrtelnými výkřiky,
nad krví, co teče
tak zbytečně
tak strašně zbytečně,
a nad hladem
a beznadějí
a bídou,
nad vším strašným utrpením,
nad osamělými mrtvými,
nad mučenými,
co křičí a křičí,
a nad těmi, kdo mučí
pořád víc.*

*A pak všechny ty děti,
všechny, všechny děti,
nad těmi plakala bych
ze všech nejvíc.
Ano, kdybych byla Bůh,
asi bych plakala
hlavně nad dětmi,
protože vůbec nechci,
aby se měly, jak se mají.*

*Záplavy slz
bych vyplakala,
že by se utopili
v obrovském jezeře
těch slzí,
všichni ti ubozí lidé,*

a konečně
by byl klid.²⁰¹

T. Vogel popisuje tuto její báseň jako „zvednutá zdymadla nářku“²⁰². Považuje takový postoj za oprávněné „pohlédnutí pravdě do očí“²⁰³, které nás zcela opravňuje dát průchod pocitům zoufalství. Nesmíme však zapomenout na Boha, který: „Můj nářek změnil v taneční rej, vysvlékl mě z žíněného roucha, opásal mě radostí.“ (Ž 30,12).²⁰⁴ Nářek nad světem je tedy podle T. Vogela křesťansky obhajitelný, ale jen, je-li správně nasměrován: „Mnozí staví svůj žal proti Bohu, to není smysluplné. V pravdě sdílí Bůh žal a nese jej s námi. Může obrátit bídu. Přines mu svůj nářek. Nezoufej nad životem.“²⁰⁵

3.5 Dospělá nevíra a modlící se dítě v Astrid Lindgrenové

Dospělá Astrid Lindgren není obvykle považována za křesťanku ani se v jejích životopisech neobjevují zmínky o uskutečňování a prožívání křesťanské víry. Veškeré odkazy na křesťanství jsou popisovány výhradně v kontextu jejího dětství. Ve vzpomínkové sbírce „Kamení na kuchyňské polici“²⁰⁶ o své nevěře sama hovoří: „Ne, otevřeně přiznávám, že nevěřím v Boha. Ovšem, dokud ještě žil můj otec, nikdy bych se neodvážila to vyslovit, neboť by byl velmi smutný. Asi je to ostuda, že Boha popírám, protože mu přesto často děkuji a modlím se k němu, když jsem zoufalá.“²⁰⁷ Toto její upřímné vyjádření tak jasně koresponduje se stavem víry mnoha dnešních lidí prohlašujících se za ateisty. Tedy přinejmenším v situacích zoufalství, v otázce vděčnosti je asi A. Lindgrenová spíše výjimkou.

Další spisovatelčino výmluvné vyznání vlastní (ne)víry, tentokrát ne přímo v Boha, ale ve věčný život, můžeme nahlédnout v autorském komentáři ke knize Bratři Lví srdce: „Nevěřím ani na Nangijalu, ani na Nangilimu“²⁰⁸, nebo na nebe nebo na něco

²⁰¹ Tamtéž, s. 328-329

²⁰² VOGEL, s. 17

²⁰³ Tamtéž

²⁰⁴ Srov. Tamtéž

²⁰⁵ Tamtéž

²⁰⁶ Název odkazující na výše popsanou příhodu uvedenou v projevu „Niemals Gewalt“

²⁰⁷ Cit. z: PRAETORIUS, I. *Gott dazwischen. Eine unfertige Theologie*. Ostfildern: Grünewald, 2008. ISBN 978-3-7867-2734-7. S. 13

²⁰⁸ Názvy „jiných posmrtných“ světů, kam umírají Bratři Lví srdce: LINDGRENŮVÁ, A. *Bratři Lví srdce*. Praha: Albatros, 2008. ISBN 978-80-00-01966-6

takového. A vlastně je to tak i v knížce, že Suchárek umře na kuchyňském gauči až na poslední straně. V Nangijale se děje to, co si představuje, že by mohl prožít, kdyby mu Jonatán neumřel při požáru. A když nakonec skočí, udělá to také ve fantazii. Ano, je to tak, dospělý člověk ve mně ví, že to tak je, ale dítě ve mně to nepřijímá, a tak vám říkám, dětem to neříkejte, nebo vás praštím.²⁰⁹ Ano, to je zřejmě totéž dítě v ní, které tak často děkuje Bohu a utíká se k němu v okamžiku zoufalství. M. Strömstedtová charakterizuje A. Lindgrenovou jako jednu z těch nemnoha lidí, „kteří nikdy neztratili kontakt se světem dětství...Zkušenosti je přirozeně neminuly a postupně je měnily, ale nikdy nevytěsnily jejich původní zvědavost, radost ze života a fantazii. Nikdy nepotlačily dítě, které v nich natrvalo zůstalo – v pohledu, ve fantazii, v smíchu“²¹⁰. A zřejmě také v modlitbě... Jistě, z křesťanské pozice by se dalo namítnout, že spisovatelka patří nejspíše k těm mnoha lidem, kteří ustrnuly v dětské víře a po vytržení z prostředí svého dětství, nedokázali nalézt víru zralou, dospělou. Ale snad se lze podívat na problematiku i obráceně. Není také mezi tzv. křesťany mnoho těch, kteří sice našli či hledají svoji dospělou víru, ale ztratili dítě v sobě, které se umí opravdově modlit? Zralá víra jistě předpokládá víru dospělou, ale také přijetí daru víry jako dítě, vždyť stále platí ona biblická výzva: „Amen, amen, pravím vám, jestliže se neobráíte a nebudete jako děti, nevejdete do království nebeského. Kdo se pokoří a bude jako toto dítě, ten je největší v království nebeském.“ (Mt 18,3-4)

²⁰⁹ STRÖMSTEDTOVÁ, s. 220

²¹⁰ Tamtéž, s. 23

4 Příklady křesťanské interpretace díla Astrid Lindgrenové v kázáních Thomase Vogela

Dílem Astrid Lindgrenové se teologicky zabýval (a stále zabývá) německý evangelický teolog a pastor prof. Thomas Vogel. Jeho práce je orientována především na pastorační oblast. Svá bádání a úvahy nad tímto tématem zprostředkovává veřejnosti zejména v kázáních, člancích a rozhlasových příspěvcích. První řadu deseti kázání pronáší již roku 1999 v Evangelicko-lutherském lesním kostele u Timmendorfer Strand. Tato kázání později vydává ve sborníku „A přece je to všechno pravda.“²¹¹ Vřelého přijetí se těmto jeho kázáním dostalo nejen mezi posluchači a čtenáři, ale dokonce i od samotné A. Lindgrenové, která T. Vogelovi v říjnu 1999 napsala: „...Je to skutečně velmi zajímavé se dozvědět, že jste toto léto kázal o mých knižních postavách.“²¹²

V roce 2002 pak T. Vogel u příležitosti spisovatelčiných 95. narozenin přednáší první řadu lindgrenovských rozhlasových rozjímání. I ony se setkávají s velmi kladným ohlasem, dokonce německé „dvorní lindgrenovské nakladatelství“²¹³ Oetinger v Hamburku věnuje jednu stranu svého almanachu²¹⁴ právě Vogelově práci. Další rozhlasová rozjímání a řadu vánočních kázání pak přednáší u příležitosti spisovatelčiných 100. narozenin za přítomnosti její dcery Karin Nyman v Lübecku.²¹⁵ V roce 2008 vydává sborník některých těchto textů nazvaný „Bezpečí a svoboda. Teologicky k Astrid Lindgrenové“²¹⁶. Představuje v něm kratší stati k interpretaci jednotlivých knih A. Lindgrenové i pojednání analyzující některé podstatné okamžiky spisovatelčina života v křesťanském kontextu²¹⁷. Navíc sborník obsahuje scénář dětské hry T. Vogela, která je v zásadě křesťansky interpretovanou epizodou z knihy Emil z Lönebergu.

Ráda bych zde představila některé podstatné motivy a obrazy, jež autor v těchto textech analyzuje, neboť jeho práci považuji za výborný příklad teologického pojetí díla

²¹¹ VOGEL, T. *Und doch ist Alles Wahr. Predigtreihe zu Figuren von Astrid Lindgren*. Timmendorfer Strand: im Selbstverlag, 2001

²¹² VOGEL, T. *Geborgenheit und Freiheit. Theologisches zu Astrid Lindgren*. Timmendorfer Strand: im Selbstverlag, 2008. s. 3

²¹³ Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 258

²¹⁴ PETERSEN, A. et kol. *Oetinger Lesebuch. Almanach*. Hamburg: Oetinger, 2003

²¹⁵ Srov. VOGEL, *Geborgenheit*, s. 3

²¹⁶ VOGEL, T. *Geborgenheit und Freiheit. Theologisches zu Astrid Lindgren*. Timmendorfer Strand: im Selbstverlag, 2008.

²¹⁷ Některé z těchto jeho postřehů byly již představeny v předchozí kapitole (viz kap. 3)

Astrid Lindgrenové. Byť je jeho interpretace již díky svému pastoračnímu zaměření a účelu podstatně odlišná od té, o níž bych se ráda samostatně pokusila v druhé části své práce já, tak přece ji považuji za zajímavou a inspirující nejen obsahově, ale do jisté míry i metodologicky.

4.1 Interpretace jednotlivých knih či jejich kapitol

Ve sborníku představuje autor v krátkých (jedno- až dvoustránkových) statích teologicky interpretované některé knihy A. Lindgrenové (Děti z Bullerbynu, Pippi Dlouhá punčocha, Mio, můj Mio, Ronja, dcera loupežníka a Emil z Lönebergu), povídky Jižní louka a Hraje má lípa, zpívá můj slavík a několik vánočních příběhů a povídek, kterým věnuji samostatnou kapitolu.

V dětech z Bullerbynu²¹⁸ nalézá T. Vogel dvě základní hodnoty, které charakterizují život oněch šesti šťastných dětí ze statkářské samoty, totiž „bezpečí“ a „svobodu“, které jsou tu ve vzácné rovnováze. Cituje tu přímo Astrid Lindgren, která hovoří o svém vlastním dětství: „Měli jsme dvojí, co utvářelo naše dětství takovým, jaké bylo – bezpečí a svobodu.“²¹⁹ Onu vyváženost a komplementaritu těchto dvou hodnot pak aplikuje na křesťanský vztah k Bohu: „A právě tento slovní pár (či dvojice slov *-Wortpaar*) platí také pro zdravý vztah k Bohu, pro dobrou, Bohem chtěnou (*Gottgewolte*) životní rovnováhu (*Lebens-Balance*): bezpečí a svoboda.“²²⁰ Plně v reformační tradici „*sola gratia*“ pak interpretuje konkrétní příběh z knihy Děti z Bullerbynu, který vypráví o tom, jak se děti učily ve škole, že je dobré pomáhat druhým lidem a kterak si bullerbynská děvčata předsevzala pilně plnit tento úkol vůči „svému“ dědečkovi (modelová postava knihy, která v podobě Annina a Britina dědy plní roli obecného dobrotivého dědečka, který v dětské idyle má své pevné místo²²¹). Poznávají však, že jejich upřímná snaha nezmůže ani část toho, co zázračně působí jejich pouhá přítomnost, pro niž nemusí vynaložit žádné zvláštní úsilí: „*Šla jsem tedy zas k Anně a řekla jsem jí, že paní učitelka nemá asi ani potuchy o tom, jak je to těžké najít někoho, komu by člověk mohl způsobit radost. ‚Zkusíme to s dědečkem,‘ řekla*

²¹⁸ LINDGREN OVÁ, A. *Děti z Bullerbynu*. Praha: Albatros, 1995. ISBN 80-00-00321-X

²¹⁹ VOGEL, s. 8

v češtině in: STRÖMSTEDTOVÁ, s. 90: „Měli jsme dvě věci, jež činily náš domov takovým, jaký byl – bezpečí a svobodu.“

²²⁰ VOGEL, s. 8

²²¹ Srov. STRÖMSTEDT, s. 61-64

*Anna. A tak jsme šly k dědečkovi. ‚Á, mi malí přátelé tu jsou,‘ řekl dědeček. ‚No, to mám opravdovou radost!‘ No ne, to bylo ale tedy k vzteku! Jen jsme otevřely dveře, a dědeček už měl radost. To by nám už pak nezbylo nic, co bychom mohly udělat.“*²²² T. Vogel přirovnává dědečkovu čirou nezaslouženou radost z přítomnosti dětí k čiré, nezasloužitelné radosti setkání Boha a člověka: „A kdyby tomu bylo u Boha právě tak? Ryzí ospravedlnění! Štěstí ne jako výsledek výkonu a námahy, nýbrž jako dar a setkání, jako samozřejmá vzájemná přítomnost, vzájemná radost...“²²³

V knihách o Pippi dlouhé punčoše²²⁴ vyzdvihuje T. Vogel schopnost změnit perspektivu pohledu. Pippi (či Astrid Lindgren jako její tvůrkyni) označuje za mistryni umění této změny: „Její Pippi se osvědčuje jako mistryně ve změně perspektivy. Ze srdečné radosti zkouší neobvyklé. Když ‚stojí na hlavě a hraje si se slovy, ukazuje se svět z nového zorného úhlu. Vzniká přetočení, které láme tradiční a dobře známé“²²⁵, svobodným způsobem.“²²⁶ Toto umění považuje za klíčové pro křesťana, který chce porozumět Boží řeči: „Bůh mluví jinak. Mluví svobodně – a oznamuje: ‚Nebudete-li jako děti...‘ (Mt. 18,3) – a dále všechno, co vidíte pouze ze své dospělé perspektivy, chápete příliš zkrátka. Bůh nestojí na straně vašeho preparovaného pohledu na svět, on jej jistě rozšiřuje. A přitom občas zdravě staví pravdu na hlavu a nohy...“²²⁷

Příběh Mio, můj Mio²²⁸ interpretuje T. Vogel jako hledání vlastní identity: „Kdo jsem já . kdo jsem já skutečně? Člověk, kterého ve mně vidí ostatní, nebo já sám, jak se snažím se nastrojít? Nebo člověk, který se nechá nově povolát z dálky a tím se stává někým jiným, novým? Všechno zároveň? Svým příběhem ‚Mio, můj Mio‘ nás Astrid Lindgren uvádí do této otázky – a dodává přitom odvahy k fantazii, která nepotlačuje životní realitu, spíše rozšiřuje její hranice.“²²⁹ Tento motiv hledání sebe sama poté zasadí do kontextu biblického motivu povolání do nového domova. Poukazuje přitom na podobenství o ztraceném synu, který se navrácí do otcovského domu²³⁰. V Miovi spatřuje křesťana, který hledá otcovský dům, a tím také svoji vlastní identitu. Zakotvením v Bohu nachází křesťan nový domov, novou zemi, nové žití ve společenství s Otcem, které ale není (podobně jako Země v daleké dálce v Miově příběhu) jen ryzí

222 LINDGRENOVÁ, *Děti z...* s. 128

223 VOGEL, s. 7

224 LINDGRENOVÁ A. *Pippi dlouhá punčocha*. Praha: Albatros, 2005. ISBN 80-00-01476-9

225 EDSTRÖM, *Im Land...* s. 122

226 VOGEL, s. 9

227 VOGEL, s. 9

228 LINDGRENOVÁ, A. *Mio, můj mio*. Praha: Albatros, 2004. ISBN 80-00-01367-3

229 VOGEL, s. 9

230 Srov. Tamtéž

neposkvrněnou idylou: „Také zde existuje nesmírná nenávisť, zlo. Také zde platí, jako vždy v životě: zaujmout postoj k protivení se zlu, je-li to nutné i vést proti němu boj.“²³¹ O významu vnitřního zakotvení v Otcí pak říká: „Kruté stránky života nejsou přeskočeny, ale jsou snesitelné (doslova přežitelné - *lebbar*), protože tento základní pilíř je neochvějně zakoušen: „...*on miluje mně, můj otec, Král, a já, já miluji jeho, svého otce...*“²³² Stat' o této knize pak uzavírá citací Dietricha Bonhoeffera, která vypovídá o odevzdanosti do Boží – Otcovské vůle v otázce vlastní identity: „Ať jsem kdokoliv, Ty mě znáš, Tvůj jsem, ó Bože!“²³³

V povídce „Sunnaneng“, která u nás vyšla jako titulní povídka ve stejnojmenné sbírce „Jižní louka“²³⁴, spatřuje T. Vogel klíčový teologický prvek v interpretaci motivu naplněné tužby. Zoufalství chudých (fyzicky i citově) sourozenců – sirotků Anny a Matyáše je v příběhu přemoženo obrovskou nadějí a tužbou po skutečném dětském životě v bezpečí a svobodě, zhmotněnou v kouzelném světě „Jižní louky“, kam je jednoho zimního dne zavede cestou ze školy červený ptáček. Právě tuto bytostnou tužbu, která je dovede až do tajemné země „za zdí, kde je jaro, domov, světlo, hra a smích a maminka volající ‚Pojďte, všechny moje děti!‘“²³⁵, interpretuje T. Vogel jako nutnou hnací sílu pro smysluplný (křesťanský) život: „Musí být dány oblasti, v nichž je duše posilována – které nás nechávají doufat, že ne vše musí zůstat při starém, že touha má cíl a patří k realitě. Všechno se může změnit: Po smrti a před smrtí.“²³⁶ Vytoužené přijetí, které se dětem dostává od maminky všech dětí v jejím zvolání: „Děti moje, kde jste, pojďte už!“²³⁷ klade autor do spojení s biblickým veršem: „Pojďte ke mně všichni, kdo se namáháte a jste obtíženi břemeny, a já vám dám odpočinout.“ (Mt 11,28)

Příběh loupežnické dcery Ronjy²³⁸ je pro T. Vogela především příběhem o „uzdravené trhlíně“ (*geheilte Risse*), kterou je obrazná trhlina v Mattisově hradu i skutečná bytostná a šířící nenávisť mezi loupežnickými kmeny Mattise (otce Ronjy) a Borky (otce Birky, Ronjina „bratrského“ přítele na život a na smrt). Právě ono

²³¹ Tamtéž, s. 10

²³² Tamtéž

²³³ Tamtéž

²³⁴ Jedná se o dosud (jaro 2013) nejnovější překlad díla Astrid Lindgrenové do češtiny: LINDGRENŮVÁ, A. *Jižní louka*. Praha: Albatros, 2012. ISBN 978-80-00-02851-4

²³⁵ VOGEL, s. 15

²³⁶ Tamtéž

²³⁷ LINDGRENŮVÁ, *Jižní...*, s. 18; T. Vogel však cituje německý překlad: „Kommt, alle meine Kinder!“ (LINDGREN, A. *Klingt meine Linde*. Hamburg, 1982), tj. doslova: „Pojďte, všechny moje děti!“

²³⁸ LINDGRENŮVÁ, A. *Ronja, dcera loupežníka*. Praha: Albatros, 2007. ISBN 978-80-00-01965-9.

nebývale silné přátelské (bratrské) pouto mezi Ronjou a Birkem dokáže tuto nesmírně hlubokou trhlinu překonat, jak říká T. Vogel: „Skrze děti a jejich tiše rostoucí náklonnost se dávají do pohybu staré, nehybné bojové fronty“²³⁹. To má představovat naději v opravdovou realizovatelnost apoštolského požadavku z Listu Filipským: „dovršte mou radost a buďte stejné mysli, mějte stejnou lásku, buďte jedné duše, jednoho smýšlení“ (F 2,2). Tato naděje je životaschopná v Bohu (Boží mocí) skrze člověka, jak popisuje autor v samém závěru stati o knize Ronja, dcera loupežníka: „Bůh uzdravuje trhliny (Ž 60,4) - občas skrze člověka, beroucího vážně usmíření a jednoduše s láskou se pokoušejícího nově začít“²⁴⁰

Emil z Lönebergu²⁴¹ (v německých překladech nesoucí jméno Michel) je zde vyličen jako „uličník plný nezbedností“²⁴², který budí pohoršení a opovržení sousedů, ale přese všechno je svými rodiči (zvláště matkou) milován. Jeho „síla“ (která ho žene do dalších a dalších skopičin a „lumpáren“) je pohoršlivým trnem v oku celému okolí (sousedé dokonce uspořádají sbírku, aby umožnili „ubohým“ rodičům malého nezbedy vyslat jej do Ameriky²⁴³), Ovšem Emilovi literární rodiče (zvláště maminka, která se ho trpělivě zastává proti služebné Lině i proti Lönebergským farníkům), jeho stvořitelka A. Lindgrenová ani (nejen) dětský čtenář se necítí touto silou ohroženi. T. Vogel pak interpretuje tuto Emilovu sílu ryze pozitivně a představuje jej jako „silného pro druhé“²⁴⁴. Tato síla je podle něj pozitivně formována i ve chvílích, které Emil velmi často tráví „za trest“ vyřezáváním dřevěných panáčků v truhlárně, odkazuje na citaci z příběhu, v níž se Emil dokonce modlí²⁴⁵. Vrchol požehnaného nasměrování Emilovy nezkrotnosti demonstruje připomenutím jedné Emilovy příhody, v níž „druhý vánoční den se odhaluje jiná stránka Emilovy postavy“²⁴⁶. Hrdina zůstává se svojí sestrou sám doma, protože rodiče jsou pozváni na večerní slavnost bez dětí. Spíž a kuchyně překypují dobrým jídlem a pitím, neboť na druhý den jsou očekáváni vzácní hosté a návštěvníci k vánoční oslavě. Tu se však Emil dozvídá o veliké nespravedlnosti, která se odehrála v nedalekém chudobinci (představená chudobince sama snědla všechny

239 VOGEL, s. 14

240 Tamtéž

241 LINDGRENŮVÁ, A. *Emilovy skopičiny*. Praha: Albatros, 2003. ISBN 978-80-00-01222-3;
LINDGRENŮVÁ, A. *Emilovy další skopičiny*. Praha: Albatros, 2005. 80-00-01723-7;
LINDGRENŮVÁ, A. *Emil a Ida*. Praha: Albatros, 2006. ISBN 80-00-01757-1

242 VOGEL, s. 11

243 Srov. LINDGRENŮVÁ, A. *Emilovy skopičiny*, s. 67

244 Tamtéž

245 Srov. Tamtéž

246 Tamtéž

vánoční pochutiny, kterými všechny místní chudé obdarovala Emilova maminka) a pohnut neštěstím a zoufalstvím, které tato újma způsobila jeho ubohým obyvatelům, se rozlítí a ve svém zápalu dostává úžasný nápad uspořádat z bohatých zásob, které jsou ve spíži připraveny pro očekávané zítřejší vzácné návštěvníky, velkou hostinu pro všechny tyto ubožáky z chudobince²⁴⁷. T. Vogel srovnává velkolepý obraz zástupu dojatých starců, stařen a bláznů mířících na z jejich pohledu nepředstavitelnou, vysněnou hostinu s biblickým podobenstvím O hostině Mt 22,1-10). Tento na první pohled šílený, bláznivý nápad se rodí z jeho požeňnaně nasměrované odvahy a síly. T. Vogel cituje zvolání jednoho z těchto chudých, Blázna Jockeho: „*Pozřete, světla a blaženosti bez hranic*“²⁴⁸ a dále praví: „Nový příběh o hostině jde svojí cestou, v níž biblická hostina získává novou jasnost a aktuálnost.“²⁴⁹ Emilova matka nakonec musí uznat, že onen na první pohled šílený Emilův nápad pramení z jeho zcela čistě a nevinně nasměrované síly: „...*chudáček nešťastný. V hloubi duše je ten můj kluk hodný*²⁵⁰, *ale někdy mám strach, že se dočista pomátl*“²⁵¹ Onu „pomatenost“ popisuje v závěru stati o Emilovi z Lönebergu T. Vogel takto: „Vždyť je možné, že tím jen blahodárně posunul zavedené pořádky, pobláznil tedy a se – také ve jménu Božím – k ‚silnému pro druhé‘“²⁵².

Ve sborníku „Geborgenheit und Freiheit“ se téma knih o Emilovi z Lönebergu objevuje ještě dvakrát, sice také v prepisu autorovy divadelní hry představující onu epizodu o vánoční hostině pro chudé z knihy Astrid Lindgrenové v jeho vlastní teologické interpretaci²⁵³. Příběh tu získává jednoznačnou spojitost s evangelijním podobenstvím o hostině, které je ve čtvrtém obraze hry přímo citováno²⁵⁴. A popud k uspořádání hostiny pro obyvatele chudobince tu Emil na rozdíl od originálu nezískává jen z pohnutí nad nespravedlností, která jim byla učiněna s vánoční nadílkou, ale přímo z rozhovoru o tomto podobenství se svojí mladší sestrou Idou. Poslední výstup hry se uzavírá slovy: „...*přičemž by to mohlo být bláznovství Evangelia, které tu vychází*

²⁴⁷ Srov. LINDGRENŮVÁ, A. *Emilovy skopičiny*, s. 123-159

²⁴⁸ Tamtéž, s. 145

²⁴⁹ VOGEL, s. 11

²⁵⁰ německá citace zní v doslovném překladu: „...ubohé dítě. Jistě je vlastně zbožný (*fromm*), chlapec, avšak někdy myslím, že se zbláznil.“ (cit. In VOGEL)

²⁵¹ LINDGRENŮVÁ, *Emilovy skopičiny*, s. 159

²⁵² VOGEL, s. 11

²⁵³ VOGEL, s. 19-23

²⁵⁴ Srov. VOGEL, s. 21

najevo...tak, že vzniká nový, jiný řád, spravedlivý, ve kterém všichni slaví spolu a jsou nasyceni dobrem a laskavostí – nakonec. Amen.“²⁵⁵

Ve stati nazvané „S vírou a touhou“ se T. Vogel věnuje povídce „Hraje má lípa, zpívá můj slavík“²⁵⁶, jejíž hlavní postavou je osmiletá Malin, která se po smrti rodičů musí nastěhovat do chudobince ve farnosti Norka – do místa tak zoufalého a neutěšeného, kde „není nic krásného a vůbec nic milého...všechno tak ošklivé, že to bylo k pláči...“²⁵⁷ Jediným zásvitem krásy, který po čase několikátýdenního temného života v chudobinci k Malin proniká, jsou slova, jež při žebrové návštěvě místního pastora dívka zaslechne z úst kohosi, kdo předcítá pastorovým malým dětem. Ta slova „v celé své nádheře proletěla dveřmi a dolétla k Malin. Do té doby nevěděla, že slova mohou být tak krásná. Teď to poznala, a slova se jí snášela do duše, jako padá ranní rosa na letní louku. Ach, tak ráda by si je schovala do konce všech dní a nikdy nezapomněla...“²⁵⁸ Ze všech slov jí však v paměti zůstává pouze jeden verš: „Hraje má lípa, zpívá můj slavík“²⁵⁹ a to jsou její „slova útěchy“²⁶⁰, která jí dávají sílu žít dál. „A jak šel čas...slova se proměnila v touhu, která ji pronásledovala dnem a nocí“²⁶¹ A tato touha ji dovedla k nápadu zasadit hrášek místo semínka lípy, neboť „Možná Bůh ve své dobrotě dá, aby tentokrát z hrášku vyklíčila lípa...A tak začala věřit a toužit...“²⁶² a skutečně vyrostla lípa. Obecní chudí viděli zázrak, přesto však byli zklamáni, protože lípa nehrála a slavík nezpíval. Tu Malin vprostřed noci poznává, že „lípa v sobě neměla život“²⁶³, a proto „ji napadlo, že by lípě mohla dát svůj život“²⁶⁴.... T. Vogel zdůrazňuje Malinino nadějeplné vyznání: „s vírou a touhou se to zdaří“²⁶⁵. V tomto poselství nalézá „nový, jiný tón v Malinině životě“²⁶⁶, který se stává „útěchou srdce, která pomáhá té malé snést a zvládnout život“²⁶⁷. Toto poznání pak aplikuje na lidský život obecně, neboť, jak praví: „Vždy existují kruté stránky života. Pak musí dobrá slova rozvinout svoji sílu a pomoci nám dostat se dál. Bohudíky existují slova, která prostupují, pomáhají a povzbuzují. Slova, která dávají vzrůst polámaným křídům

255 VOGEL, s. 23

256 LINDGRENOVÁ, A. Hraje má lípa, zpívá můj slavík. In *Jižní louka*, s. 27-43

257 LINDGRENOVÁ, A. Tamtéž, s. 29 a 30

258 Tamtéž, s. 34

259 Tamtéž

260 Tamtéž, s. 35

261 Tamtéž

262 Tamtéž, s. 37 a 38

263 Tamtéž, s. 40

264 Tamtéž, s. 42

265 Srov. Tamtéž, s. 34

266 VOGEL, s. 16

267 Tamtéž

duše.“²⁶⁸ Tato slova pak T. Vogel, zcela věren křesťanské tradici, nalézá v Božím slově. Cituje zde Izajášův příslib spásy²⁶⁹ i Kristova spásonosná slova určená uzdravenému malomocnému: „Vstaň a jdi, tvá víra tě zachránila.“ (Lk 17,19) V křesťanském životě tedy ono Malinino vyznání rezonuje v životním prožitku Kristovy uzdravující moci. Ten pak opravňuje křesťana (aniž by to bylo vychloubáním, jež k víře nepatří²⁷⁰) k vyznání naděje, které je slovem, „jež je syceno posvátnou zkušeností od biblických dob“²⁷¹.

4.2 Vánoční kázání

Ve sborníku „Geborgenheit und Freiheit“ uvádí T. Vogel také šest statí ze své řady vánočních kázání, která roku pronesl v Lübecku k nedožitým 100. narozeninám autorky, a jednu svoji autorskou vánoční hru na motivy příběhu z knihy Emil z Löneberg²⁷². Některé ze zde interpretovaných povídek (většinou jde o „vánoční“ kapitoly z jednotlivých knih, ale i některé samostatné povídky) A. Lindgrenové vyšly česky v knize Vánoční příběhy²⁷³.

„Dobrou noc, pane tuláku“, je název samostatné povídky, která vyšla ve sbírce „Kajsa nebojsa“²⁷⁴ i v již zmíněných „Vánočních příbězích“. Vypráví o třech sourozencích, kteří v předvečer Vánoc zůstanou sami doma, neboť: „...*maminka a tatínek museli jet na pohřeb. Byl to vlastně na pohřeb dost nevhodný čas, ale občas se stává, že lidé umírají i během vánočních příprav.*“²⁷⁵ Jsou to, na rozdíl od mnoha jiných lindgrenovských hrdinů, děti po všech stránkách dobře zajištěné, které v bezpečí svého příjemného domova prožívají klidný a radostný předvánoční večer plni očekávání nadcházejících svátků: „*Vyráběly vánoční košíčky a měly se dobře...Děti si svorně vyprávěly o Vánocích a shodly se na tom, že měkké balíčky po stromečkem jsou otrava. Měkký balíček znamená buď punčocháče, rukavice nebo jinou nudnou věc. Kdepak, pořádný dárek musí být v tvrdém balíčku. Takový skrývá panenky, cínové vojáčky a tak,*

²⁶⁸ Tamtéž

²⁶⁹ Srov. Iz 30,15

²⁷⁰ Srov. VOGEL, Tamtéž

²⁷¹ Tamtéž

²⁷² Tuto hru jsem již představila v předchozí kapitole spolu s interpretací příběhů Emila z Löneberg

²⁷³ LINDGŘENOVÁ, A. *Vánoční příběhy*. Praha: Albatros, 2005. ISBN 80-00-01729-6

²⁷⁴ LINDGŘENOVÁ, A. *Kajsa nebojsa*. Praha: Albatros, 2006. ISBN 80-00-01772-5

²⁷⁵ LINDGŘENOVÁ, *Vánoční...*, s. 37

zkrátka dárky, pro které stojí za to žít.“²⁷⁶ Jejich poklidná idyla je přerušena, když omylem přes mamčin výslovný zákaz otevrou dveře klepajícimu tulákovi a pustí jej dál. Přes počáteční strach a nedůvěru nakonec prožijí krásný a zábavný čas – tulák je baví všelijakými veselými příhodami, úžasnými triky a legračními kousky, vyrobí jim pěkné věci a pak se dosyta nají. Náhle však docela změní svůj radostný a bezstarostný postoj: „*Pak ale dlouho seděl beze slova. ‚Umíte ještě něco?‘ zeptala se Inga-Stina. ‚Ne, víc už toho neumím,‘ řekl tulák úplně změněným hlasem. Najednou působil unaveně. Vstal a zamířil ke dveřím...*“²⁷⁷ a bez pozdravu a otočení odchází do studené noci a nechává děti jejich radostnému těšení se na zítřejší den. ... T. Vogel připomíná, že tato povídka není napsána jen pro děti, které jsou svým věkem dětmi, ale „pro dítě v nás“²⁷⁸. Zdůrazňuje zejména dvojí linii příběhu, která je zcela přirozeně a volně prolnta: vánoční pohodu rodiny připravující se na slavení Vánoc (symbolizovanou naplněnou spíží) a lidské utrpení, symbolizované pohřbem, na který odjíždějí rodiče a blízkostí mnoha tuláků, kterých „*tenkrát totiž světem chodilo hodně...*“²⁷⁹. Tento kontrastní rámec střetávání radosti a pohody s utrpením a chudobou, považuje autor za nadčasový: „*Jedné neděle před Vánoce, stejně jako dnes. Jako zármutek zaměstnává rodiče, tak chudoba děti*“²⁸⁰. V této pravdě spatřuje T. Vogel podstatu přípravy na Vánoce a pojímá ji v jejím pozitivním nasměrování. Cituje zde úryvek známé německé evangelické písně - zhudebněné básně Jochena Kleppera: „I ten, kdo v noci plakal, připojí radostně svůj hlas...“²⁸¹ jako básnické vyjádření křesťanské i obecně lidské pravdy, že: „Z utrpení může vyrůst útěcha.“²⁸² Vždyť právě onen tulák je tím trpícím, který zároveň přináší určitou „útěchu“ osamělým dětem. Biblickou souvislost nalézá T. Vogel ve slově apoštola Pavla: „Znáte přece štědrost našeho Pána Ježíše Krista: byl bohatý, ale pro vás se stal chudým, abyste vy jeho chudobou zbohatli.“ (2Kor 8,9). V oné chudobě pak spatřuje „nikoliv rušivý element, nýbrž cílový bod Vánoc“²⁸³. Připomíná vánoční výzvu tohoto příběhu pro každého křesťana, aby před chudobou a utrpením nezavíral o svátcích dveře, ale tak jako děti z onoho příběhu zcela

²⁷⁶ Tamtéž, s. 38-39

²⁷⁷ Tamtéž, s. 45

²⁷⁸ VOGEL, s. 23

²⁷⁹ LINDGRENŮVÁ, *Vánoční...* s. 38

²⁸⁰ VOGEL, s. 25

²⁸¹ Originální znění: „Auch wer zur Nacht geweinet, der stimme froh mit ein...“
Český básnický překlad M. Heryána: „I ten, kdo radost ztratil, ať připojí svůj hlas...“
KLEPPER, J./HERYÁN, M. Noc ke konci se kloní. Píseň č. 277. In *Evangelický zpěvník*.
Praha: Synodní rada ČCE, 1979

²⁸² VOGEL, s. 25

²⁸³ Tamtéž

samozřejmě řekl: „Dále!“, „kvůli velké proměně, s níž Bůh může a chce z milosti všechno a všechny vykoupit“²⁸⁴.

„Pelle se stěhuje“, tak se nazývá další vánoční povídka A. Lindgrenové, na níž T. Vogel postavil jedno ze svých vánočních kázání. V českém souboru „Vánoční příběhy“ ji sice nenajdeme, ale vyšla ve sbírce „Kajsa nebojsa“.²⁸⁵ Jedná se vlastně o jednu docela nenápadnou životní „epizodu“ malého Pelleho, který, podobně jako děti z předchozí povídky, patří také mezi ty „šťastnější“ lindgrenovské dětské postavy. Dnes, dva dny před Vánoce, je však plný našťvanosti a zármutku – cítí se ukřivděn, protože tatínek jej nespravedlivě obvinil ze ztráty svého pera, které Pelle skutečně dříve několikrát zašantročil, jež však dnes, jak se později ukázalo, si tatínek sám uložil do nesprávné kapsy. „*Pelle se rozzlobil, a to tak, že se rozhodl odstěhovat z domova.*“²⁸⁶ T. Vogel výstižně popisuje tuto situaci: „Ač příčina byla malá, následek je přece velký.“²⁸⁷ Pelle si sbalí pytel s míčem, harmoniku, svíčku (na Vánoce) a oblíbenou knížku, pak oznámí mamince, že se stěhuje do Myslivny – „*to je malý červený domeček na dvoře s vyříznutým srdíčkem na dveřích*“²⁸⁸ (zřejmě „kadibudka“) – a po malém vnitřním zaváhání (kdy jej maminka ujišťuje o své lásce) uraženě odchází. První zlom nastává, když si Pelle vzpomene, že budou Vánoce a on je stráví sám. Uklidní jej však myšlenka na pomstu rodičům, kteří bez něj budou jistě smutní. Rád by se však již nyní potěšil myšlenkou na plačící rodiče a tak se pod záminkou vydává k mamince. Zde se stává čtenář svědkem rozhovoru maminky a Pelleho, v němž maminka obyčejným ujištěním o tom, že si nemohou obstarat žádného jiného kluka, protože mají rádi jen a právě Pelleho, prokáže takovou lásku svému synovi, že zlomí jeho vzdor a když: „*Tatínkek se o mnoho hodin později vrátí z práce a volá jako obvykle už v předsíni: ‚Kde je můj malý Pelle?‘ ‚Tady,‘ volá Pelle a vrhne se mu do náručí.*“²⁸⁹ ... T. Vogel spojuje sílu lásky, kterou maminka přemohla Pelleho vzdor, s pojetím Vánoc jako času Božího příklonu k člověku, který pak ovlivňuje v tomhle „času světla a tajemství“²⁹⁰ i srdce otevřeného člověka. Tento Boží příklon k člověku nazývá autor podle pojmu z 2. knihy Makabejským (2 Ma 9,27) „*Menschfreundlichkeit*“ – ČEP: „lidumilnost“.²⁹¹ K plnému prožití Vánoc pak tato „lidumilnost“ podle příkladu Boha, který se pro nás

284 Tamtéž, s. 26

285 LINDGRENOVÁ, A. *Kajsa nebojsa*, s. 67-72

286 Tamtéž, s. 67

287 VOGEL, s. 26

288 LINDGRENOVÁ, *Kajsa...* s. 68

289 Tamtéž, s. 72

290 VOGEL, s. 26

291 Srov. Tamtéž

stal člověkem, nutně patří: „Mají-li Vánoce být opravdovými Vánoce a ne pouze nějakou planou fasádou, pak aby se nemohlo dostat posledního slova zklamání, hněvu, nespravedlnosti, neporozumění, lhostejnosti či samolibosti a tomu všemu, se přitom musí projevit proměna otřásající světem.“²⁹² Tak jako Pellemu, i všem ostatním lidem se má dostat oné Boží lidumilnosti, aby, jak cituje autor z Matoušova evangelia: „nalezi odpočínutí svým duším“ (Mt 11,29b). Toto je také Božím zaslíbením každému člověku: „Boží Syn se stal člověkem. Od této chvíle v sobě každý člověk nese něco z Boží lidumilnosti (*Menschfreundlichkeit*) a Božího vyvolení: Tebe chci, právě tebe, žádného jiného. Právě tebe, protože ty jsi v základu jiný: Přijď, staň se svým (či vlastním, skutečným: *eigentlich*)...“²⁹³ Jádrem této Boží výzvy spatřuje T. Vogel i ve slovech Pelleho maminky a shrnuje je s odkazem na Augustina a na již zmiňovaný verš z Matoušova Evangelia ve vánoční poselství: „Neklidné je moje srdce, je moje duše, dokud nespočine v tobě, můj Bože, v tvé zachraňující a osvobozující ‚lidumilnosti‘ (*Menschfreundlichkeit*), v této světle- a tajemství-plné proměně, jež je nepomíjivá ve světě. Právě sem míří Vánoce. Pro Pelleho, pro všechny. Amen“²⁹⁴

„Vánoce ve stáji“, je název povídky, v níž A. Lindgrenová překvapivě interpretuje samotný biblický vánoční příběh o narození Ježíše, hvězdném znamení a klanění pastýřů. Jedná se o jednoduché vyprávění maminky malému dítěti, které dítě vnímá jakoby „*vidělo všechno před sebou, jako by se to stalo v chlévě u nich doma.*“²⁹⁵ Příběh má spíše pohádkový charakter, významnou roli v něm hrají zvířata a hvězdná obloha – anděl jako zvěstovatel narození Páně pastýřům se tu neobjevuje, stejně jako další biblické atributy narození Mesiáše, je to spíše vyprávění o neobyčejném narození obyčejného děťátka. T. Vogel však přesto nalézá v tomto příběhu momenty, které mají hluboký teologický dosah. Již celá koncepce příběhu jakožto dávné „historky“, která žije stále (ve vnímání dítěte i v tradici) má pro něj zásadní význam. Cituje zde verš Heinricha Heineho: „Je to starý příběh, přece zůstává stále novým.“ Připomíná možnost a poslání stálé interpretace onoho příběhu jako „našeho vlastního příběhu s Bohem“²⁹⁶. Ona první vánoční událost je pro něj příslibem pro každý život v každé době: „Náhle se něco nebeského přihodilo mezi námi. Stalo-li se to tak tehdy, může to tak být i dnes

²⁹² Tamtéž, s. 27

²⁹³ Tamtéž, s. 28

²⁹⁴ Tamtéž

²⁹⁵ LINDGRENOVÁ, *Vánoční...*s. 105

²⁹⁶ Srov. VOGEL, s. 31

a v budoucnu.²⁹⁷ T. Vogel zdůrazňuje jeden podstatný detail té části příběhu, v níž Maria a Josef (A. Lindgrenová je v příběhu však nejmenuje, ani Ježíše - jsou to „muž, žena a dítě“) marně hledají nocleh: „*Tmou přicházeli po cestě muž a žena. Kráčeli už dlouho a byli unavení, chtělo se jim spát, ale nevěděli, kde složit hlavu. Ve všech domech už byla světla zhasnutá, všichni už spali a o ty, kteří chodí po nočních cestách, se nestarali. Té noci bylo temno a chladno.*“ Je to zmínka o všech spících. Interpretuje ji jako autorčin postesk nad lidským nezájmem o ty, kteří „chodí po nočních cestách“ a připomíná v této souvislosti její vlastní zkušenost s takovým nezájmem z doby, kdy jako velmi mladá svobodná matka čekající nemanželské dítě musela opustit svůj rodný Småland a protloukat se sama životem ve Stockholmu. Dalším bodem, který T. Vogel vyzdvihuje, je v příběhu velmi silně popsané určité „pochopení“ a pomoc zvířat z chléva: „*Ano, v chlévě byla zvířata. Už spala, ale když uslyšela otevírat dveře, probudila se a uviděla přicházet poutníky...Možná pochopila, že žena je promrzlá, vyhladovělá a unavená. Možná to pochopil kůň, když mu zasunula studené ruce pod hřívku a ohřívala je. Možná to pochopila kráva, když ji žena podojila a napila se jejího teplého dobrého mléka. Možná to pochopily ovce, protože když se žena uložila na slámu ke spánku, shlukly se kolem ní, aby ji zahřály...*“²⁹⁸ Popisuje paradox spících lidí a pomáhajících zvířat takto: „Je to situace, v níž je společenství se stvořením nápomocnější nežli čekání na zabezpečení od lidí.“²⁹⁹ Významnou roli stvořeného světa v celém příběhu nachází T. Vogel také ve velmi zdůrazňované hvězdné obloze, která pohnula pastýře k příchodu k narozenému děťátku, neboť „*Ještě nikdy se v našem chlévě žádné dítě nenarodilo*“³⁰⁰ Celý příběh pak ve svém kázání přináší jako výzvu pro nadcházející Vánoce, v nichž záleží na tom, jak „nás promění, jak nás zastaví, že nebudeme ‚spát a zapomínat‘, nýbrž objevíme, co nám chce objasnit. Bůh ‚rozsvěcí hvězdu kvůli tomu dítěti‘, kterým sám je. V dítěti křižuje Bůh naši lidskou pout‘.“³⁰¹ V této souvislosti také na závěr cituje T. Vogel A. Lindgrenovou, která již v pokročilém věku jedné své přítelkyni vyprávěla tento sen: „Zdálo se mi, že jsem měla vyzvednout Nejvyššího Šéfa (obojí psáno velkými písmeny, tedy Bůh) z nádraží. Bylo tam mnoho

297

Tamtéž

298

LINDGRENOVÁ, *Vánoční*...s. 106

299

VOGEL, s. 32

300

LINDGRENOVÁ, *Vánoční*...s. 107

301

VOGEL, s. 33

tamtamů, všechno bylo velmi slavnostní, ale když přišel, byl tak malý, jako dítě. Musela jsem ho na svých rukou nosit Stockholmem.³⁰²

4.3 Shrnutí

Cílové zaměření teologické práce T. Vogela směřuje primárně k využití v pastorační praxi. Své texty píše jako kázání či rozhlasová rozjímání, eventuálně jiné útvary pastoračního charakteru (např. dětské divadelní hry). Tomu odpovídá i koncepce jeho interpretace díla A. Lindgrenové. Svůj výklad zaměřuje především ke konkrétnímu kontextu daného kázání (resp. zamyšlení) a specifitě konkrétních posluchačů. Toto zakotvení interpretace v určitém užším sociálně-historickém kontextu představuje, podobně jako výrazný morálně pastorační charakter jeho textů, tu část specifického přínosu jeho práce, jíž se při svém vlastním pokusu o interpretaci díla A. Lindgrenové mohu inspirovat pouze v omezené míře, neboť v mé práci mi jde o méně specificky zaměřenou a mnohem širě pojatou interpretaci. Co však naopak může (a mělo by) představovat velkou metodologickou inspiraci také pro moji následnou samostatnou práci, je jeho výborná práce s Písmem – každý křesťansky interpretovaný motiv z díla A. Lindgrenové má T. Vogel velmi důkladně biblicky zakotvený.

³⁰² Tamtéž – citováno z FORSELL J. et kol. *Astrid Lindgren. Binder ihres Legend.* Hamburg. Oetinger, 2007; stejný sen popsán in STRÖMSTEDTOVÁ, s. 355

5 Pokus o vlastní teologickou interpretaci vybraného díla A. Lindgrenové

K pokusu o vlastní teologickou interpretaci díla Astrid Lindgrenové jsem vybrala její knihu „Mio, můj Mio“³⁰³. Jedná se o dílo, které z hlediska literárního druhu bývá ještě charakterizováno jako pohádka, byť se tento příběh, jak upozorňuje prof. Vivi Edström³⁰⁴, autorka rozsáhlých literárních výkladů díla A. Lindgrenové, díky svému hlubšímu ponoření do pohádky a do duše paradoxně zároveň od pohádky vzdaluje - již svojí civilní a všední povahou výchozího prostředí, do něž je příběh zasazen³⁰⁵.

Kniha „Mio, můj Mio“ byla ve Švédsku poprvé vydána v roce 1954 a jejím základním motivem je „hluboká potřeba dítěte mít otce, být milováno a přijímáno přesně takové jaké je“³⁰⁶ a právě z této potřeby se rodí (byť v interpretaci příběhu očima dospělého možná „jen“ ve fantazii hlavního hrdiny) povolání do jiného světa, jakýsi transcendentní přesah, nová identita a nové poslání, které samo o sobě je dobrodružným příběhem o boji Dobra a Zla, ale také o odvaze přijmout své povolání, dát najevo svůj strach a slabost a tím na nimi zvítězit³⁰⁷. Teologických námětů a klíčových motivů je zde tedy na první pohled více a proto jsem pro svůj první pokus o vlastní interpretaci zvolila právě tuto látku. Možná ještě bohatší (množstvím a rozmanitostí teologických motivů) by mohl být pozdější a rozsáhlejší „rytířský“ příběh Astrid Lindgrenové „Bratři Lví srdce“³⁰⁸. Ten je však v literární interpretaci při srovnání s dílem „Mio, můj Mio“ považován za podstatně složitější a mnohvrstevnatější příběh.³⁰⁹ Vivi Edström to zdůvodňuje mimo jiné i dobou vzniku – zatímco Mio, můj Mio píše autorka v padesátých letech dvacátého století, Bratři Lví srdce vznikají až v letech sedmdesátých (první vydání 1973). Lindgrenová v rozhovoru s Elly Canes sice charakterizuje padesátá léta jako temné období, ale o počátku let sedmdesátých říká: „přeci jen vykazuje více neklidu, pohlédneme-li na mezinárodní situaci.“³¹⁰ Domnívám

³⁰³ LINDGRENŮVÁ, A. *Mio, můj Mio*. Praha: Albatros, 2004. ISBN 80-00-01367-3

³⁰⁴ Srov. EDSTRÖM, V. *Astrid Lindgren. Im Land der Märchen und Abenteuer*. Hamburg: Oetinger, 1997. ISBN 3-7891-3402-3. S. 107

³⁰⁵ Srov. Tamtéž, s. 108

³⁰⁶ STRÖMSTEDTOVÁ, s. 218

³⁰⁷ Srov. Tamtéž

³⁰⁸ LINDGRENŮVÁ, A. *Bratři Lví srdce*. Praha: Albatros, 2008. ISBN 978-80-00-01966-6

³⁰⁹ Srov. EDSTRÖM, *Im Land...* s. 259

³¹⁰ Tamtéž

se, že je vhodnější pokusit se proniknout do jednodušší látky dřívě, nežli do té interpretačně bohatší, avšak jemněji odstíněné a tím složitější.

5.1 Příběh o nalezeném synu a spáse Země v daleké dálce

Hrdinou příběhu „Mio, můj Mio“ je osmiletý chlapec Bo Vilhelm Olsson, zvaný Bosse, který žije ve Stockholmu u svých pěstounů tety Edly a strýce Sixtina. Vlastní život se mu jeví jako poměrně nešťastný. Pěstouni si jej vzali z dětského domova, když mu byl jeden rok, ale zdá se, že je jim spíše na obtíž. Místo lásky a pochopení jej zahrnují výhrůžkami, odmítáním a ponižováním. Největší bolest mu způsobují verbálním ponižováním a odsuzováním jeho neznámého otce, po kterém Bosse tolik touží.

Celý jeho život se změní v okamžiku, kdy od paní Lundinové, prodavačky v obchodě se zeleninou, dostává jablko a tajemný vzkaz: „Králi Země v daleké dálce. Ten, jehož hledáš, je nyní na cestě k tobě. Poletí dnem a nocí a v ruce bude držet znamení: zlaté jablko.“³¹¹ Na lavičce v parku pak nachází pivní láhev, v níž je uvězněn duch. Osvobodí jej a když jablko v jeho ruce zezlátne, vyjde najevo, že on sám je tím, kterého má duch dovést do Země v daleké dálce a tak se spolu s ním vznáší vysoko nad stockholmské předměstí i oblaka a slunce, kolem hvězd až do svého nového pravého domova.

Tam, v Zemi v daleké dálce, se setkává se svým skutečným otce, králem. Dozvídá se své pravé jméno „Mio“ a prožívá požehnaný čas naplnění svých nejtajnějších dětských tužeb a přání. Získává opravdového, věrného přítele Jum-Juma i vlastního koně bájně krásy a schopností jménem „Miramis“, poznává mnoho dobrých lidí, obyvatel idylické Země v daleké dálce. Ale také se postupně dozvídá o děsivém tajemství a hrůze, která idylu tamního života narušuje. Lidé mají strach ze zlého rytíře Kata, pána sousední „Země na konci světa“, který unáší jejich děti a proměňuje je v ptáky létající zoufale kolem jeho děsivého hradu nad vodami „Mrtvého moře“. S postupným odhalováním tohoto tajemství poznává Mio také své poslání – jen on, královský syn, může podle dávného proroctví přemoci rytíře Kata a zbavit obyvatele Země v daleké dálce strachu a hrůzy z obávaného zlého rytíře.

³¹¹ LINDGRENOVÁ, *Mio...* s. 9

Vydává se tedy s Jum-Jumem a Miramis na dobrodružnou a nebezpečnou cestu do Země na konci světa, aby přemohl rytíře Kata a přinesl osvobození a radost svému lidu a nakonec i Katově duši...

5.2 Otcovství a synovství

Sama autorka upozorňuje na klíčový význam Bosseho (resp. Miovy) touhy po nalezení opravdového otce: „Pro mě je podstatným bodem Miova tužba po otci a po společenství s ním, podobně jako v Bratrech Lví srdce je přinejmenším jedním z hlavních témat společenství mezi bratry.“³¹² Pokud bychom se podrželi interpretačního přístupu, který ve fantastickém příběhu prince Mia vidí pouhý sen zoufalého a opuštěného dítěte na lavičce Tégnerova parku, bylo by zřejmé, že oním pramenem, z něhož podoba tohoto útěšného snu vyvěrá, je právě touha po nalezení opravdového otce, tedy prožití autentického synovství „*Někdy, když jsem šel večer spát, přál jsem si, aby Benkův tatínek byl i můj tatínek. A lámal jsem si hlavu, kdo asi je můj skutečný otec a proč nesmím bydlet u něj...*“³¹³. Vždyť Miův „skutečný“ otec – král Země v daleké dálce – představuje jakýsi model otcovské autority, jistoty, důstojnosti i něhy v nejlepším slova smyslu: „*Tiše jsem stál a držel jsem se ho za ruku. Chtěl jsem cítit, že je se mnou, poněvadž to byla taková nádhera, že člověk nedokázal dívat se na ni sám. A můj tatínek mě pohladil po tváři.....Představte si! Takže můj otec král měl takovou radost z toho, že mě našel, že to musel dát všem lidem na vědomí! Bylo to od něj asi trošku dětinské, ale já byl moc šťastný, když jsem to uslyšel.*“³¹⁴. Až ve společenství s ním získává Bosse-Mio také pravou důstojnost synovství, která mu dává odvahu a jistotu k podstoupení klíčové cesty a boje se zlým rytířem Kato.

Některé aspekty tohoto hlavního motivu Bosseho/Miova příběhu můžeme aplikovat i na křesťanský život. Vždyť ten, jako cesta k Bohu, je také hledáním autentického Otcovství či jinak řečeno přijímáním, naplňováním a žitím autentického „synovství“ – ve smyslu vnímání sebe sama jako Božího dítěte: „Nepřijali jste přece Ducha otroctví, abyste opět propadli strachu, nýbrž přijali jste Ducha synovství, v němž voláme: Abba, Otče! Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti.“ (Ř 8,15-16) I v Bosseho srdci se odehrává rozhodující boj mezi duchem otroctví

³¹² EDSTRÖM, *Im Land...*s. 192; citace z dopisu odeslaného 15.3.1975 norskému studentu Arvinu Bennu Johansenovi, který o díle Mio, my mio psal absolventskou práci

³¹³ LINDGRENÁ, *Mio...*s. 8

³¹⁴ Tamtéž, s. 15 a 17

a duchem synovství, když jeho pěstouni vytrvale hanobí neznámého otce a tím ponižujícím způsobem ničí jeho synovství: „*Teta Edla mi řekla, že moje matka umřela, když jsem se narodil. A kdo je můj otec, nikdo neví. Ale umím si představit, že to byl nějaký darebák,*“ dodala. *Nenáviděl jsem ji, když o mém tatínkovi tak mluvila. To, že maminka umřela, když jsem se narodil, pravda možná byla, ale že můj tatínek není žádný darebák, jsem věděl naprosto jistě*“³¹⁵. Ryze psychologická interpretace by zřejmě popsala tento vnitřní boj jako zoufalství, z něhož se v dětské duši rodí vzdor, který žene ubohé dítě do útěšné náruče fantazijního světa. Ale chceme-li pojmut Bosseho touhu po otcovství jako symbolický obraz křesťanské touhy po Otcovství, lze zde tu spatřit boj otrockého ducha s duchem synovským – touha po pravém otci je tu silnější než jiné motivy, které zmítaly jeho zoufalým srdcem (např. nenávisť k pěstounům, nenávisť sama k sobě, rezignace, pomsta...) a protože ji nechá zvítězit, vydá se na cestu, která ho dovede až ke skutečnému Otci - králi Země v daleké dálce, u nějž nalézá potenciál k naplnění svého autentického životního poslání. V nešťastném chlapci, který je všem na obtíž, se skrývá skutečný princ – královský syn – kterého lidé ze Země v daleké dálce tak toužebně očekávají. Teprve v okamžiku naplnění otcovsko-synovského vztahu se ukazuje Miova pravá identita, hodnota i poslání. Nalezení těchto atributů je ale přece i zjevenou výzvou pro Boží děti: „Milovaní, nyní jsme děti Boží; a ještě nevyšlo najevo, co budeme! Víme, až se zjeví, že budeme mu podobni, protože ho spatříme takového, jaký jest.“ (1J 3,2)

Zvlášť významnou roli v příběhu hraje také snaha o nalezení vlastního původu, která s touhou po otcovství úzce souvisí či spíše je jedním z jejích aspektů. I Vivi Edström upozorňuje na tento motiv a jeho význam v mnoha příbězích: „V literatuře se často setkáváme s nalezcí, kteří jak psychologicky, tak též sociálně získají ochranu své cti, když odhalí svůj původ a znovu se obnoví symbiosa s jejich rodiči.“³¹⁶ To není jen klíč k psychologické či sociální interpretaci příběhu, ale též jeden podstatný obraz pro symboliku křesťanské interpretace. Význam vědomí vlastního původu najdeme velmi silně zakotvený v Písmu. Starozákonní lid si neustále připomíná svůj původ od praotců, rodokmeny jsou podstatnou součástí vypravěčské struktury starozákonních podobenství³¹⁷. Význam této tradice se však také projevuje v Matoušově Evangelii,

³¹⁵ Tamtéž, s. 8

³¹⁶ EDSTRÖM, *Im Land...*, s. 192

³¹⁷ Srov. Gn 4,17-5, 32; Gn 10; Gn 11,10-31; Gn 25,1-18 atd.

keré celou zvěst o Ježíši Kristu předznamenává právě jeho rodokmenem³¹⁸. Pro apoštola Pavla je pak důležitou tématikou „původ“, „zakotvení“ či „zakořenění“ církve: „Proto klekám na kolena před Otcem, od něhož pochází každý nebeský i pozemský rod, a prosím, aby pro bohatství Boží slávy ve vás jeho Duchem posílil a upevnil 'vnitřní člověk' a aby Kristus skrze víru přebýval ve vašich srdcích; a tak abyste zakořenění a zakotvení v lásce mohli spolu s dalšími bratřími...“ (Ef 3,14-18a). Onen jednotící původ mají formující se křesťanská společenství v Kristově Kříži a Vzkříšení: „Pamatujte proto vy, kteří jste svým původem pohané a kterým ti, kdo jsou obřezaní na těle a lidskou rukou, říkají neobřezanci, že jste v té době opravdu byli bez Krista, odloučení od společenství Izraele, bez účasti na smlouvách Božího zaslíbení, bez naděje a bez Boha na světě. Ale v Kristu Ježíši jste se nyní vy, kdysi vzdálení, stali blízkými pro Kristovu prolitou krev....Nejste již tedy cizinci a přestěhovalci, máte právo Božího lidu a patříte k Boží rodině.“ (Ef 2,11-13;19) Toto poznání vlastního původu (resp. zakotvení v Kristu, přijetí vlastního synovství před Pánem) posvěcuje, ale také zavazuje: „Žijte v Kristu Ježíši, když jste ho přijali jako Pána. V něm zapust'te kořeny, na něm postavte základy, pevně se držte víry, jak jste v ní byli vyučeni, znovu a znovu vzdávejte díky.“ (Ko 2,6) Opět tu lze připomenout onoho ducha synovství, který vítězí nad duchem otroctví: „Jste-li Kristovi, jste potomstvo Abrahamovo a dědicové toho, co Bůh zaslíbil. Chci říci: pokud je dědic nezletilý, ničím se neliší od otroka, ač je pánem všeho. Je podřízen poručníkům a správcům až do doby, kterou otec předem stanovil. Tak i my, když jsme byli nedospělí, byli jsme otroky vesmírných mocí. Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného z ženy, podrobeného zákonu, aby vykoupil ty, kteří jsou zákonu podrobeni, tak abychom byli přijati za syny. Protože jste synové, poslal Bůh do našich srdcí Ducha svého Syna, Ducha volajícího Abba, Otče. A tak už nejsi otrok, nýbrž syn, a když syn, tedy z moci Boží i dědic.“ (Ga 3,29-4,7) Také Bosse, ve chvíli, kdy se stává Miem, se nejen vymaňuje z područí svých poručníků, ale získává pro svůj původ i právoplatné dědictví a poslání. Přichází do Země v daleké dálce nejen proto, aby byl nasycen vroucí otcovskou láskou a za zdmi královského zámku mohl trávit svůj dětský čas nezměrnými možnostmi dobrodružných klukovských her v přehledném a laskavém venkovském prostředí, bratrském přátelství s Jum-Jumem a zdravém naplnění svého času, ale také proto, aby splnil své životně důležité a tolik nebezpečné poslání. Jeho věrný kuň a věrný přítel a dobrá srdce

³¹⁸ Mt 1,1–17; jiný rodokmen pak nalezneme i u Lukáše (Lk 3,23-38), kde uvozuje až Ježíšovo veřejné působení

obyvatel Země v daleké dálce jsou mu dány jak pro vlastní radost, tak také jako nezbytná pomoc pro splnění jeho synovského úkolu – přemožení zlého rytíře Kata.

V okamžiku setkání s otcem dostává ale Bosse spolu s poznáním vlastních kořenů také poznání vlastní identity – dozvídá se svoje pravé jméno: „*Mio, můj Mio, říká a má měkký a hřejivý hlas. Protože já se totiž ve skutečnosti vůbec nejmenuju Bosse. Hledal jsem tě celých devět let, říká můj otec král. Celé noci jsem si opakoval jenom Mio, můj Mio. Tak musím přece vědět, jak se jmenuješ. Tak se podívejme! Jméno Bosse bylo tedy špatně, stejně jako všechno ostatní z doby, kdy jsem bydlel ve Stockholmu. Ted' už je ale všechno přesně tak, jak má být.*“³¹⁹. I přijetí jména má velkou biblickou tradici. Každý starozákonní příběh o narození syna³²⁰ je provázen onou formulí „a dal mu jméno...“. Jde o tradiční otcovskou pravomoc, byť například v příběhu o Jákobových dětech pojmenovávají jeho ženy (jak své děti, tak potomky svých otrokyň, které se tímto stávají jejich dětmi)³²¹. Ve zvlášť klíčových příbězích vybírá jméno sám Hospodin (Izák³²² a Izmael³²³, Jan Křtitel³²⁴ a konečně i Ježíš³²⁵). Objevuje se ale i „přejmenování“ právě pro ty, kterým Bůh zjevuje jejich „skutečnou identitu“ – jejich pravé poslání (Abram-Abraham³²⁶ a Sáráj-Sára³²⁷, Jákob-Izrael³²⁸) – nebo jsou symbolikou Boží milosti (Ozeášovy děti³²⁹). Nové jméno však dává i Ježíš, a to též tomu, s nímž má zvláštní úmysly (Šimon-Petr³³⁰) a symbolika nového-pravého jména, které bude odhaleno na konci časů, je podstatná i pro jeden z obrazů Zjevení Janova³³¹.

Pokud bychom si troufli obraz Mia posunout ještě dále a vidět v něm samotného Krista, pak bychom otevřeli cestu k interpretaci dalších obrazných momentů tohoto příběhu. Podstatným potvrzením oprávněnosti tohoto kroku jistě budou slova samotné Astrid Lindgrenové, kterými reaguje na výklady díla, které vidí v Miovi právě

319 LINDGREN OVÁ, *Mio...*s. 13

320 Ovšem nalezneme i zmínky o narození-pojmenování dcery, např. Gn 30, 21

321 Srov. Gn 30,1-24

322 Gn 17,19

323 Gn 16,11

324 Lk 1,13; 59-64

325 Mt 1,21-25 Lk 1,31; 2,21

326 Gn 17,5

327 Gn 17,15

328 Gn 35,9-12

329 Oz 2,25

330 Mt 16,18; J 1,42

331 Zj 2,17

symboliku Ježíše Krista: „Že lze vyprávění o Miovi vykládat jako křesťanský mýtus, mi bylo jasné teprve později. Ovšem vidím, že se dá takto dobře interpretovat.“³³²

Nahlédněme nejprve do symboliky otcovsko-synovského vztahu s předpokladem, že Mio by byl interpretován jako Kristus. Z christologického a trinitárního hlediska je vztah Otcovství a Synovství naprosto vzájemně provázán a v jednotě trojjediného Boha je tato dvojí vztahovost zcela a dokonale komplementární: „A nikdo neví, kdo je Syn, jen Otec, ani kdo je Otec, jen Syn a ten, komu to chce Syn zjevit.“ (Lk 10,22). Křesťanské pojetí božího Otcovství je zcela nepochopitelné bez přijetí Kristova Synovství a naopak: „Člověk Ježíš je eschatologickým sebesdělením Syna, který ve vztahu k Otci zjevuje vnitřní relaciování uskutečnění Boží podstaty.“³³³ Tuto neodlučitelnost obou vztahových rovin můžeme obrazně spatřovat i v Miově příběhu. Bosse, ve světě ztracený chlapec, potřebuje nalézt především opravdového otce, aby mohl prožít svůj autentický životní příběh (otcova láska, něha a přijetí mu dává sílu k odvážným činům a k objevování vlastního poslání) a naopak král Země v daleké dálce může teprve po nalezení svého syna uskutečnit záchranu své země; jen skrze syna může porazit zlého rytíře Kata.

V textovém rozboru upozorňuje Vivi Edström na dvě vzájemně korespondující základní formule příběhu: „Mio, můj Mio“ a „můj otec, král“, které rámuje obraz dokonalé komplementarity naplněného otcovsko-synovského vztahu.³³⁴ Podobnou komplementaritu výroků nalezneme i v Písmu. Kristovo Synovství je při jeho křtu a poté při proměnění na hoře utvrzeno otcovým výrokem: „Toto je můj milovaný Syn, jehož jsem si vyvolil“ (Mt 3,17b; Mt 17,5b) a naopak Boží Otcovství je stvrzeno mnoha výroky s formulí „můj Otec“³³⁵, které obvykle hovoří o spasitelské otcovské aktivitě, např.: „Já vám uděluji království, jako je můj Otec udělil mně.“ (Lk 22,29) nebo „Můj Otec pracuje bez přestání, proto i já pracuji.“ (J 5,17b) či „Kdybych oslavoval sám sebe, má sláva by nic nebyla. Mne oslavuje můj Otec, o němž vy říkáte, že je to váš Bůh.“ (J 8,54) atd.

Jakkoliv je toto křesťanské vyznání dokonalé jednoty Otcovsko-Synovského vztahu uvnitř Boží Trojice naprosto nezpochybnitelné, neboť na něm spočívají základy veškerého trinitárního tajemství, přece snad lze s nejvyšší opatrností a stálým zřetelem

³³² EDSTRÖM, *Im Land...*, s. 331 v poznámce pod čarou (další citace z dopisu A. B. Johansenovi)

³³³ MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium a pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-259-6. S. 227

³³⁴ Srov. EDSTRÖM, *Im Land...*s. 197

³³⁵ Srov. např. Mt 16,17; Mt 20,23; Lk 22,29; Lk 24,24 a řada výroků v Janově evangeliu

na onu nepřekročitelnou dogmatickou hranici vystopovat jistý „zápas o otcovský obraz“ i v evangelijní zvěsti. Ježíšovo vtělení Boha v plné lidství činí tento zápas plně legitimním, aniž by to jakkoliv snížilo dokonalost vnitřního vztahu Boží Trojice. Tento zápas se počíná úzkostí v Getsemane: „Otče můj, je-li to možné, ať mne mine tento kalich; avšak ne jak já chci, ale jak ty chceš.“ (Mt 26,39b) Je to dokonalé vydání se do otcovské vůle, které však není prosto přirozené lidské obavy, jež vrcholí zvoláním „vševědoucího Boha, který nebyl ušetřen lidské nevědomostí“³³⁶ na kříži: „Eli, Eli, lema sabachtani?“, tj.: ‘Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?’“ (Mt 27,46b). V jiném synoptickém evangeliu pak ale vrcholí onen zápas opětovným odevzdáním do otcovské vůle: „Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha.“ (Lk 23,46b) a nakonec u Krista Vzkříšeného pak zvěstováním vítězství otcovy moci a jejím příslibem rodící se uřednické církvi: „Hle, sesílám na vás, co slíbil můj Otec; zůstaňte ve městě, dokud nebudete vyzbrojeni mocí z výsosti.“ (Lk 24,49) V dynamice příběhu prince Mia, který si postupně uvědomuje svoje poslání – bojovat se zlým rytířem Kato – nalezneme okamžik, který křesťanskému čtenáři evokuje jistou podobnost s Kristovým zápasem v Getsemane. Když Mio, již vědom si svého úkolu, přichází v Mrtvém lese o milovaného koně Miramis (neboť mu ho zajali Katovi špehové), ztrácí jednu z podstatných jistot a musí si přiznat svůj strach. Stýská se mu po otci, králi a v duchu s ním rozmlouvá: „Vím, že chceš, abych bojoval s rytířem Katem, ale buď tak hodný a nech mě odsud odejít...Vždyť víš, že jsem nikdy neměl žádného koně a jak ho mám rád. Víš taky, že jsem nikdy neměl žádného tatínka. A jestli mě rytíř Kato chytí, už se k tobě nebudu moct vrátit. Pomoz mi odtud!...Chci být u tebe...“³³⁷ Bezprostředně po tomto vyznání prožívá Mio zvláštní okamžik, v němž se mu „najednou zdálo, že slyší(m) hlas svého otce krále“³³⁸, který jej volá onou všefíkající dialogickou formulkou: „Mio, můj Mio, říkal. Nic víc. Ale já pochopil, že chce, abych se choval jako velký kluk a nebrečel tu jako malé dítě, i když mi vzali Miramis. Jsem přece rytíř...“³³⁹ Jistě, Miovo „avšak ne jak já chci, ale jak ty chceš“ (Mt 26,39b) nemůže být srovnatelné s dokonalou odevzdaností Kristovou, určitá podobnost tu však je – i Mio se od okamžiku tohoto vyznání stává plně disponovaným a zcela odhodlaným pro naplnění

³³⁶ Termín převzatý z přednášky Prof. Dr. Gunthera Wenze (ředitele Institutu pro fundamentální teologii a ekumenu na Katedře systematické teologie I Evangelické teologické fakulty Univerzity Ludwiga Maxmiliána v Mnichově) uskutečněné na TF JU dne 19.1.2013

³³⁷ LINDGRENŮVÁ, *Mio...* s. 57

³³⁸ Tamtéž

³³⁹ Tamtéž

svého poslání (není prost strachu, ale dokáže jej zpracovat – většinou určitým vnitřním sjednocením s vůlí svého otce³⁴⁰).

Také již popsanou událost „získání nového jména“ lze znovu aplikovat i v christologické interpretaci. Přímo se zde nabízí verš z prvokřesťanského hymnu, který cituje Pavel v listu Filipánům: „Proto ho Bůh vyvýšil nade vše dal mu jméno nad každé jiné jméno, aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno – na nebi, na zemi i pod zemí – a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus jest Pán.“ (F 2,9-11) Jméno tu již není jen obrazem vyvolení a zvláštního poslání člověka, ale jasným přířknutím božského statutu – základním křesťanským vyznáním „Ježíš je Kristus“. Nejde o mimořádný dějinný zásah jako u Abrahama, Jákoba či Šimona, ale o „dění, které reprezentuje odvěkou Boží vůlí“³⁴¹

Obě tyto výše naznačené interpretační roviny (Mio jako obraz Božího dítěte – křesťana – i Mio jako Boží Syn – Kristus) ale mohou být vzájemně provázány, tak jako vztah Otce a Syna dovršuje vztah Boha a jeho lidu: „V osobě Ježíše jako zástupce Izraele, v jeho hlásání a jeho údělu až ke smrti kříže, definitivně pak v události vzkříšení Otcem, se vyjevuje poslání Ježíše (=funkce) jako Syna Božího. Tím se však také dovršuje vztah Otec-Syn mezi Bohem a jeho lidem. Z moci víry v Ježíše a díky bratrskému společenství s ním mají všichni lidé účast na jeho synovském vztahu k Otci v Duchu svatém.“³⁴²

5.3 Jablko ospravedlnění

Jedním z nápadných symbolů, které svým mytologickým charakterem provázejí klíčové momenty příběhu, je zlaté jablko. Dostává ho Bosse od paní Lundinové jako poznávací znamení, které má nejen odhalit jeho identitu navenek, ale zprostředkovává také poznání o sobě i jemu samotnému. Vždyť sám až do chvíle, kdy jablko v jeho rukách zezlátne a všimne si toho duch z láhve, netuší, že oním princem ze Země v daleké dálce je právě on sám.

Vivi Edström ve svém výkladu upozorňuje na tradiční spojitost dítěte a jablka v pohádkách a mýtech³⁴³, ale dokonce připomíná tuto symboliku i v křesťanském

³⁴⁰ Srov. Tamtéž, s. 66

³⁴¹ POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-052-4. S. 181

³⁴² MÜLLER, s. 254

³⁴³ Srov. EDSTRÖM, *Im Land...*s. 195

umění: „V motivech s Marií a Synem má Ježíšek nezřídka v rukou zlaté jablko – symbol toho, že dítě na sebe bere hříchy světa. Všeobecně je jablko spojeno s životní silou, snad to také předjímá Strom poznání, jehož Bosse nebude ušetřen, Především ale symbolizuje zlaté jablko vyvolenost. Je znamením pro vstup do ráje; kdo přijímá zlaté jablko, bude mít účast na nadpřirozenosti (*am Wunderbaren teilhaben*).“³⁴⁴

Slovník křesťanské ikonografie pak zmiňuje jablko v rukou Jezulátka jako obvyklý obrazný symbol od 11. století a interpretuje jej jako „symbol přemožení (*Überwindung*) a vysvobození z hříchu; může ale být vyloženo také jako symbol panování (*Herrschaft*) (představa ‚říšského jablka‘).“³⁴⁵

Ve výkladu symboliky zlatého jablka jako znamení osvobození z pout hříchu nelze samozřejmě ztratit ze zřetele symboliku „jablka“ (resp. plodu – tradičně však považovaného za jablko) z podobenství o přestoupení Božího zákona ve třetí kapitole Genesis. Proměna, která se skrze Krista děje onomu ovocnému plodu je obrazným vyjádřením pavlovského ujištění: „Jako totiž pro svoje spojení s Adamem všichni propadli smrti, tak zase pro svoje spojení s Kristem všichni budou povoláni k životu“ (1 Kor 15,22 překlad Bognerův) a plně odpovídá jinému obrazu křesťanské východní ikonografie, na kterém je znázorněno Zmrtvýchvstání v podobě „Kristova vystoupení z podsvětí“, při němž odtud vytahuje Adama (11. stol.) a později i Evu (14. stol.) s sebou vzhůru³⁴⁶. Nabízí se tu jistá podobnost s obrazem Bosseho (zde jako symbolu člověka hledajícího Boží Království, nikoliv Krista samotného), který je vytažen ze svého vnitřního „podsvětí“ sice ne zmrtvýchvstalým Kristem, ale duchem z pivní lahve, leč též prostřednictvím proměněného jablka – daru od paní Lundinové.

Právě ona pak představuje jakousi „eschatologickou spojnicí“. Má v sobě předzvěst naplnění, které na Bosseho čeká v Zemi v daleké dálce: „*Aspoň jeden člověk na mě ale byl hodný, a to byla paní Lundinová z obchodu se zeleninou. Občas mi podstrčila ovoce nebo nějakou jinou dobrotu. Teď, když je po všem, se ptám, kdo že to vlastně paní Lundinová byla...*“³⁴⁷ A také ji Bosse-Mio posléze nachází v Zemi v daleké dálce v podobě dobré ženy – matky věrného přítele: „*To volala Jum-Jumova maminka, která teď vyšla na zápraží a usmívala se. A mně se zdálo, že je podobná paní Lundinové, jen byla možná o trochu hezčí. Ale měla stejné hluboké dolíčky ve tvářích. Vzala mě za*

³⁴⁴ Tamtéž

³⁴⁵ SACHS, H.; BADSTÜBNER, E.; NEUMANN, H. *Christliche Ikonographie in Stichworten*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1980. S. 39

³⁴⁶ Srov. SPITZING, G. *Lexikon byzantisch-christlicher Symbole: die Bilderwelt Griechenland und Kleinasien*. München: Diederichs, 1989. ISBN 3-424-00934-2. S. 254

³⁴⁷ LINDGRENŮVÁ, Mio...s. 8

bradu, stejně jako to udělala paní Lundinová tehdy, když mi řekla: ‚Tak sbohem, Bo Vilhelme Olssone.‘“³⁴⁸

Oněch spojnic mezi světem Bosseho a novým pravým domovem Mia najdeme ale v příběhu více. Vlastně vše, co bylo v pozemském Bosseho světě dobré, se v nějaké transformované podobě objevuje i v Miově vytouženém světě. Typickým příkladem je kamarád Benka, kterého s Miem poznáváme ve věrném příteli Jum-Jumovi: „*Ale když jsem kráčet sám po klikaté cestičce mezi růžemi a cítil jsem, jak to růžové opojení ze mě trochu vyprchává, nejvíc jsem vzpomínal právě na Benku, a svěsil jsem hlavu. Pak jsem vzhlédl. A přede mnou na cestičce stál..., skoro jsem myslel, že je to Benka! Ale nebyl to Benka, byl to Jum-Jum....A tu jsem viděl, že je přece jiný než Benka. Vypadal vážnější a hodnější. Benka je taky hodný, asi jako já, takže tak akorát, ale občas se pohádáme, a dokonce i popereme. A pak se samozřejmě zase udobříme. Jenže s Jum-Jumem se asi vůbec poprat nedalo. Byl na to moc přívětivý.*“³⁴⁹

Můžeme se snad odvážit interpretovat tyto momenty jako obrazy některých teologických rozvinutí eschatologického učení o vzkříšení těla. Vycházíme z principiální vázanosti těla k duši: „Duše tedy nikdy neexistuje zcela netělesně, protože jako substanciální forma garantuje metafyzickou identitu sebevyjádření v látce a tím i tělesnou identitu člověka. V tomto smyslu povstává člověk k věčnému životu ve svém ‚vlastním těle‘ a v materiální identitě se svou pozemskou existencí: *in numero idem.*“³⁵⁰ V některých teologických vizích můžeme spatřit komplexní náhled na lidskou tělesnost, který přesahuje úzké materiální pojetí těla jako fyziologické schrány pro životní funkce lidského organismu a zahrnuje celou šíři atributů, které jsou k naší pozemské (tělesné) existenci vztaženy, včetně celé životní historie konkrétního člověka.³⁵¹ Určitý náhled teologické antropologie (komplexní pojetí lidství) je zde aplikován na eschatologickou úvahu a jejím obrazem v interpretovaném příběhu může být právě ona transformace všeho (resp. toho mála) dobrého z pozemského života Bosseho do „eschatologického“ života Mia v Zemi v daleké dálce.

I Vivi Edström upozorňuje na přesahy z Bosseho světa do toho Miova³⁵². Všemu dobrému, co Bosse viděl, zažil, po čem toužil, se dostává naplnění u Mia. Příkladem je krátký pobyt u Benky na chatě, kde Bosse prožívá opojení krásou přírody, ale tu

³⁴⁸ Tamtéž, s. 18

³⁴⁹ Tamtéž, s. 15 a 17

³⁵⁰ MÜLLER, s. 560

³⁵¹ Čerpáno z přednášky Prof. Wenze (viz pozn. 24)

³⁵² Srov. EDSTRÖM, *Im Land...*s.199

opravdovou krásu poznává až jako Mio v růžové zahradě svého pravého otce: „*Kdysi dávno jsem jel s Benkou na jejich chatu ve Vaxholmu. Při západu slunce jsme tam seděli na skále a chytali jsme ryby. Obloha byla celá rudá a vodní hladina klidná. Tou dobou kvetly šípkové růže a přímo nad námi rostla spousta šípkových keřů. A daleko na druhé straně zálivu kukala kukačka. Pomyslel jsem si tehdy, že tohle je to nejkrásnější, co může na světě být...Jenže to jsem tehdy ještě neznal růžovou zahradu svého otce krále. Nevěděl jsem o jeho divukrásných růžích...Nikdo nikdy neslyšel ani nespatriil nic tak krásného, jako jsem v růžové zahradě svého otce krále slyšel a viděl já.*“³⁵³ Nebo palačinky, které Bossemu občas dala Benkova maminka, ale které se nemohou vyrovnat těm, které Miovi připravila Jum-Jumova maminka: „*Potom jsme si v růžové zahradě postavili domeček, vlezli jsem si do něj a jedli jsme tam. Tenké palačinky s cukrem. Neznám větší dobrotu. Maminka Benky pekla taky takové palačinky a já někdy dostal ochutnat. Ale tyhle od Jum-Jumovy maminky byly ještě lepší.*“³⁵⁴ Či kůň Miramis, který je dokonalým naplněním pivovarnického koně Karlíka, s nímž se ve Stockholmu spřátelil: „*I když vlastně jsem měl ještě jednoho přítele, o kterém jsem se zapomněl zmínit. Jmenoval se Karlík a bylo to pivovarský kůň. ..Teď má Benka našeho koně jen pro sebe a je to tak dobře. Potěší se alespoň s někým, když já jsem pryč. Já mám totiž Miramis se zlatou hřívou.*“³⁵⁵ Všechny tyto předzvěsti budoucího naplnění nám mohou obrazně ukazovat na dějinné působení Boží spásné aktivity již v našem pozemském bytí: „Bůh označuje svět – na který přišel z vlastní iniciativy – jako místo, kde se uskutečňuje spása (srov. plnost času). Na základě toho, že věřící svou existenci prožívá v dimenzích přítomnosti, minulosti a budoucnosti, uskutečňuje svůj osobní vztah k Bohu v plurální prostorové rozložitosti a časové následnosti. Konečnost stvořené existence však zahrnuje skutečnost, že ve smrti (jednotlivého člověka a koneckonců i lidstva jako celku) dochází k transpozici již realizovaného vztahu s Bohem do modu jeho dovršení, což však nesmíme mylně chápat jako přeskočení do jakéhosi druhého světa ‚za‘ stvořením.“³⁵⁶

Opět je ale třeba připomenout, že Bosse nepřichází do Země v daleké dálce jen k nasycení svých tužeb, ale především s jasným posláním – jako zachránce a osvoboditel. To může být jistě inspirativní christologický obraz. Jen on může přemoci zlého rytíře Kata a zničit strach, který tu panuje. Má zachránit nevinné, zničit zlo, ale

³⁵³ LINDGRENŮVÁ, *Mio*...s.14-15

³⁵⁴ Tamtéž, s. 25

³⁵⁵ Tamtéž, s. 20-21

³⁵⁶ MÜLLER, s. 283

také ospravedlnit ty, kdož jsou oním zlem vnitřně napadeni – vždyť v Zemi na konci světa jsou už lidé zcela proniknuti strachem a vzájemnou nedůvěrou. Ve filmovém zpracování knihy³⁵⁷, které je jinak velmi kriticky hodnoceno jako nepřiliš zdařilé oproti jiným filmům podle scénáře A. Lindgrenové³⁵⁸, nalezneme jeden teologicky velmi zajímavý detail. Bosse krom naprostého nepochopení a ponižování od svých pěstounů trpí také šikanou v dětském (chlapeckém) kolektivu: *„Kdepak, ve Stockholmu jsem nikdy nic podobného nezažil. Kluci hned vrčeli jako vlci, když se k nim přiblížil někdo, koho neznali. Vždycky si našli někoho, koho trápili a kdo si s nimi nesměl hrát. A to jsem byl většinou já. Jenom Benka si se mnou hrál pokaždé. Byl tam kluk, jmenoval se Jan. Nikdy jsem mu nic neudělal, ale vždycky, když mě uviděl, řekl: ‚Vypadni, kluku, nebo dostaneš takovou, že na ni nezapomeneš.‘ A samozřejmě nemělo cenu, abych se na něj vrhl a škrábal ho nebo kousal, poněvadž všichni ostatní byli při něm a ve všem ho napodobovali. Protože Jan byl strašně velký.“³⁵⁹* Ve filmu je to ztvárněno scénou, kdy se Bosse pokouší ukrýt před partou těchto agresorů za kobercem, který vyklepává mezi čínžáky jakýsi stařec. U něj se snaží najít pochopení a prosí jej gesty, aby ho nevyzradil. Ale on jim ho nemilosrdně vydává na pospas. Znovu pak tohoto starce spatříme v dramatickém momentu, kdy se Mio a jeho přítel Jum-Jum ocitají v Zemi na konci světa a slyší zoufalé volání o pomoc. Ve skalní chatrči nalézají hladovějícího starce Ena (nesoucího podobu onoho stockholmského starce vyklepávajícího koberce), který je tolik zubožený nejen hladem, ale především strachem a nedůvěrou, že je na pokraji svých životních sil. Mio mu podává „chléb, co tiší hlad“³⁶⁰ jako znamení záchrany a odpuštění a posléze v rozhovoru s ním podstupuje první boj s mocnostmi strachu. Je zkoušen, ba pokoušen Enovým úzkostným strachem a nedůvěrou, která jde až za hranici jistoty o vlastní identitě: *„Pro všechno na světě,‘ šeptal, ‚nespoléhejte tu na nikoho. Můžete vejít do některého domu... a myslet si, že jste mezi přáteli. Jenže stejně jste mezi nepřáteli. Zradí vás a vydají vás tomu, co bydlí na hradě. Nespolehejte na živou duši. Nespolehejte ani na mě. Jak můžete vědět, že za vámi nepošlu špehy, jakmile vyjdete ze dveří?“³⁶¹* Tím, že Mio v této zkoušce obstojí, je jednak sám uschopněn k rozhodujícímu boji (získá tím informaci, kudy jít dál a kde si obstarat potřebný meč)

³⁵⁷ Jakkoliv je filmové zpracování literárního díla svébytným, často od předlohy výrazně vzdáleným, počinem, filmy podle knih Astrid Lindgrenové natočené za jejího života lze považovat za autorská díla, již proto, že ona sama je jejich scénáristkou a celého tvůrčího procesu se účastní a aktivně do něj zasahuje. Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 330-333

³⁵⁸ Srov. STRÖMSTEDTOVÁ, s. 333

³⁵⁹ LINDGRENŮVÁ, *Mio...*s. 35

³⁶⁰ Je to zároveň jeden z mnoha aspektů eucharistické symbolika „chleba tišícího hlad“

³⁶¹ LINDGRENŮVÁ, *Mio...*s. 53-54

a jednak přemáhá i Enova vnitřní muka strachu. Je to jakési ospravedlnění – teologicky řečeno osvobození z pout hříchu k novému životu. Dobře tuto symboliku dovršuje knižní i filmová scéna, v níž po Miově vítězství a zničení Katovy nadvlády připlouvá Eno jako „první apoštol nového života“: *„Eno ke mně hned přispěchal. ‚Něco ti ukážu, princí Mio,‘ řekl. Otevřel svou vrásčitou dlaň a ukázal mi, co v ní schovává. Maličký zelený lísteček ze stromu, protkaný žilkami, průsvitný a hladký. ‚Vyrosl v Mrtvém lese,‘ řekl. ‚Našel jsem ho tam před chvílí.‘ Spokojeně kýval a jeho malá šedivá rozježená hlava se nepřestávala pohupovat nahoru a dolů. ‚Budu do Mrtvého lesa chodit každý den a budu sledovat, jak rostou další listy,‘ řekl. ‚Tenhle si můžeš nechat, princí Mio.‘ Vložil mi lístek do ruky. Určitě byl přesvědčen, že mi dává nejkrásnější dar na světě. Potom znovu pokýval hlavou a řekl: ‚Moc jsem na tebe myslel, princí Mio. Seděl jsem ve své chatrči a přál jsem ti štěstí!‘“³⁶² Miova role je v christologickém výkladu tedy jak univerzálně spasitelská (zbavit Zemi v daleké dálce nadvlády zla, vrátit tam naději), tak také představuje individuálního dárce milosti a odpuštění.*

5.4 Mio – očekávaný „Spasitel“

Můžeme nyní shrnout christologické atributy, které již byly nalezeny v interpretaci Miovy postavy. Bylo popsáno jeho synovství, vyvolenost (nositel znamení – zlatého jablka), osvoboditelské poslání a ospravedlnění. Můžeme však nalézt ještě další vlastnosti, kterými lze na Miově příběhu demonstrovat obraznou christologickou souvislost, především pak mesiášské očekávání, královský původ a tzv. mesiášské tajemství.

Mio, syn krále Země v daleké dálce, princ, který jediný může přemoci zlého rytíře Kata, je zachráncem, o kterém zpívá Pták smutku: *„Ale na špičku nejvyššího topolu si sedl veliký, černý, osamělý pták a zpíval. Zpíval krásněji než všichni bílí ptáčekové dohromady a já měl dojem, že zpívá jenom pro mě. Jenže já ho nechtěl poslouchat, protože zpíval tak, že to až bolelo.“*³⁶³, pískají pasáčky na Ostrově zelených luk: *„Leželi jsme na trávě, dívali se na ty ohně a poslouchali jsme tu starou píseň. Doléhala k nám ze tmy od nějakého pasáčka, kterého jsme ani neznali, ale on nám tu melodii posílal noční tmou. Jako by chtěla něco naléhavého sdělit zrovna mně.“*³⁶⁴

³⁶² Tamtéž, s. 94-95

³⁶³ Tamtéž, s. 19

³⁶⁴ Tamtéž, s. 30

A šeptá „Studna, která za večera šeptá“: „Ale pak jsem něco zaslechl. Ano, opravdu. Slyšel jsem dole ve studni nějaký šepot. Hluboko, přehluboko začal nějaký zvláštní hlas, který se nepodobal žádnému jinému hlasu na světě, něco šeptat. A šeptal pohádku, která se nepodobala žádné jiné pohádce a byla krásnější než všechny pohádky na světě dohromady.....Myslel jsem na studnu, která za večera šeptá, a na všechny pohádky, které jsem od ní slyšel. Zvláště se mi líbila jedna. Začínala takhle: Byl jednou jeden královský syn, který jel na svém koni za měsíčního svitu krajinou...“³⁶⁵. Právě on je toužebně očekáván lidem Země v daleké dálce.

Nejen Bosse touží nalézt svého otce a nejen král Země v daleké dálce hledá svého syna, ale také lid této země vyhlíží a očekává svého zachránce. Christologická paralela je tu nasnadě. Mesiánské očekávání se line celou starozákonní tradicí. Naděje vyvoleného lidu je utvrzována od Božího zaslíbení Abrahamovi a jeho potomkům, přes různá prorocká ujištění a vize až po eschatologickou symboliku mudroslovné literatury. G. Müller rozděluje postavy symbolizující očekávaného prostředníka spásy do dvou skupin. První, představující postavy nebeských prostředníků, zahrnuje *Jahvova/Pánova anděla, moudrost jako personifikovaně chápanou prostřednici Božího působení a „Syna člověka“*. Do druhé skupiny pak řadí představy pozemských postav prostředníků spásy: *krále (Božího Syna), kněze, proroka a Božího služebníka*.³⁶⁶ V kontextu Miova příběhu jsou nejlépe interpretovatelné právě představy založené na očekávání Božího Syna – krále. Biblický Mesiáš je očekáván plně v tradici židovského ritu královského pomazání olejem³⁶⁷. V křesťanském vyznání je pak Kristus ztotožněn s Pomazaným, s očekávaným Mesiášem – Králem z rodu Davidova. Již v andělském zvěstování Marii zaznívá zcela jasně tento královský příslib: „Hle, počneš a porodíš syna a dáš mu jméno Ježíš. Ten bude veliký a bude nazván synem Nejvyššího a Pán Bůh mu trůn jeho otce Davida. Na věky bude kralovat nad rodem Jákobovým a jeho království nebude konce.“ (Lk 1,31-33) Základní křesťanské kerygma „Ježíš je Kristus“ však zásadně překračuje tento naplněný starozákonní příslib³⁶⁸, především ve svém univerzálním a eschatologickém rozměru. Jan Pavel II. ve svých christologických katechezích dokládá překonání představy pozemského mesiášského království směrem k eschatologickému rozměru připomenutím klíčového výroku Ježíše Krista o vlastním

³⁶⁵ Tamtéž, s. 36 a 37

³⁶⁶ Srov. MÜLLER, s. 247-251

³⁶⁷ Srov. JAN PAVEL II. *Život Kristův: christologické katecheze Jana Pavla II.* Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2002. ISBN 80-7266-128-0. S. 12

³⁶⁸ Srov. Tamtéž, s.12-13

královském statutu v rozhovoru s Pilátem: „Moje království není z tohoto světa. Kdyby mé království bylo z tohoto světa, moji služebníci by bojovali, abych nebyl vydán Židům; mé království však není odtud... Já jsem se proto narodil, a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě. Každý, kdo je z pravdy, slyší můj hlas“ (J 18,36+37b) a dále vyznání ukřižovaného zločince po Ježíšově boku: „Ježíši, pamatuj na mne, až přijdeš do svého království.“ (Lk 23,42)³⁶⁹ Jako Kristův učedník vyznává křesťan otevřeně svoji touhu participovat na královském poslání Kristově zvoláním „Přijď království tvé!“ v základní křesťanské modlitbě, ale vyjadřuje ji už při samotném křtu, když se mu (pokřtěnému) dostává účasti na Kristově kněžském, prorockém a královském úřadě³⁷⁰. Obraz této křestní zakotvenosti v Kristově královském stavu, která uschopňuje a zároveň povolává křesťana k hlásání a účasti na uskutečňování Božího království³⁷¹, můžeme spatřit i v Miově přijetí královského původu, které ho uschopňuje a povolává k naplnění toho vznešeného, ale i strastiplného úkolu, jenž může být svěřen výhradně královskému synu.

Jakou konkrétní podobu má ono již zmiňované „mesiášské“ očekávání obyvatel Země v daleké dálce? „*Já vím, že se jmenuješ Mio, řekl Jum-Jum. Náš pan král dal rozhlásit po celé říši, že jeho Mio se vrátil domů.*“³⁷² Není to jen sdílená radost šťastného otce, ale také zvěstování bližící se záchrany. Všichni v jeho zemi vědí, že Mio je ten, který přináší vysvobození. Když Jum-Jum představuje Mia Jiříkovi, on jej už zná: „*Kolem studny sedělo pět dětí. Největší z nich byl chlapec. Byl celý rozesmátý a v duchu jsem si říkal, jak vypadá přátelsky. Viděl jsem vás, řekl. Máte krásného koně.*“ „*Jmenuje se Miramis, řekl jsem. Tohle je Jum-Jum a já jsem Mio.*“ „*Já vím, řekl chlapec...*“³⁷³ Ještě více se očekávání všech ukazuje ve chvíli, kdy se Mio rozhodne vydat na cestu do Temného lesa (zatím krom nejasného tušení neví, že je to cesta k souboji se zlým rytířem Kato): „*Nechápal jsem, proč můj otec král řekl, ach, takže už a proč Jum-Jum teď říká, konečně, když jsem jim oznámil, že pojedou do Temného lesa. Ale nechtělo se mi o tom hloubat...*“³⁷⁴ V Temném lese je přímo cítit tajemství, které všichni (nejen lidé, ale i příroda) znají: „*Jeli jsme lesem dál a sto bílých koní klusalo s námi. Pořád jsem ve vzduchu cítil nějaké tajemství. Celý les ho znal,*

³⁶⁹ Tamtéž, s. 13

³⁷⁰ Srov. MÜLLER, s. 684; Dekret o apoštolátu laiků (AA) in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, čl. 2 (s. 387) a Konstituce o církvi LG 7 (tamtéž, s. 41)

³⁷¹ Srov. LG 5

³⁷² LINDGRENŮVÁ, *Mio...*s. 17

³⁷³ Tamtéž, s. 35

³⁷⁴ Tamtéž, s. 40

*každý strom, každá olše a osika, která nám nad hlavami zašelestila, když jsme projeli kolem. Bílí koně ho znali, i ptáci, které probudil dupot kopyt, všichni to tajemství znali, jenom já ne.*³⁷⁵ Také tkadlena z Temného lesa Mia očekává a poznává ho dříve, než jej spatří: *„Zakleпали jsme na dveře a pravidelný zvuk stavu utichl. „Pojďte dál, chlapci,“ řekl někdo uvnitř. „Už tu na vás dlouho čekám.“*³⁷⁶ Ve chvíli, kdy se Mio vědomě rozhodne podstoupit rozhodující boj – naplnit své poslání – mu Jum-Jum vylíčí celý rozsah očekávání, který v Zemi v daleké dálce po tisíciletí pulsuje: *„„Jum-Jume,“ řekl jsem trochu přiškrčeným hlasem, „Jum-Jume, musím jet do Země na konci světa.“ „Ano, já vím,“ řekl Jum-Jum. „Úplně mě to vyvedlo z míry. „Jak to můžeš vědět? Já sám jsem to až do téhle chvíle nevěděl!“ „Ty víš tak málo, Mio,“ řekl Jum-Jum. „Já vím už dávno, že musíš do Země na konci světa. Všichni to vědí.“ „Opravdu?“ „Každý pasáček na Ostrově zelených luk to ví a píská o tom po večerech na písťalku. Nonno to ví. Jeho babička to ví a Jiřík a jeho sourozenci taky. Studna, která za večera šeptá, to ví. Jak ti říkám, vědí to všichni.“ „A můj tatínek...?“ zašeptal jsem. „Tvůj otec král to věděl odjakživa,“ řekl Jum-Jum.*³⁷⁷

Bylo by velmi ošemetné pokoušet se hledat jednoznačnou paralelu mezi Miem a Kristem v otázce nevědomosti o vlastním údělu. Kristus jako pravý Bůh je vševědoucí, byť k jeho autentickému lidství může jistě patřit i již citovaná zkušenost „vševědoucího Boha, který nebyl ušetřen lidské nevědomosti“³⁷⁸. Otázkou Ježíšova pozemského uvědomění si spásonosného významu vlastní smrti se ovšem teologie zcela legitimně zabývala v reakci na Bultmannovu domněnku, že Ježíš možná chápal svoji vlastní smrt jako úplné ztroskotání svého poslání³⁷⁹. Müller nabízí přístup, který nechává otevřenou otázku předvedění konkrétních událostí: „Stejně jako u každého jiného člověka, nebylo ani u Ježíše hned od počátku dáno, jakou konkrétní podobu bude mít jeho důvěryplné sebeobětování, s nímž odevzdal svůj život Bohu Otci, a prosazení a sebezpřítomnění Boha jako spásy všech lidí. ... Stejně jako pro předvelikonočního Ježíše není nutno nějak zvlášť předpokládat predikativní christologii, tak i při pohledu na událost ukřižování není od něho třeba očekávat ani žádnou plně zformulovanou soteriologii. Ve svém lidském vědomí nemohl Ježíš předvídat svou budoucnost ani ji

³⁷⁵ Tamtéž, s. 44

³⁷⁶ Tamtéž

³⁷⁷ Tamtéž, s. 46

³⁷⁸ viz pozn. 24

³⁷⁹ Srov. MÜLLER, s. 295

vlastnit na způsob předmětného obsahu vědomí.³⁸⁰, ale zcela trvá na jednotě otcovsko-synovského zjevení, která utváří základní rámec Ježíšova nezpochybnitelně soteriologického jednání: „Ve svobodném přijetí smrti jako lidského údělu a v zástupném přijetí smrti – jako viditelné podoby ztráty Boha následkem hříchu – se definitivně uskutečňuje jednota vůle a zjevení Otce i Syna. ... Pokud se ale v příchodu basileia naplňuje osud jejího prostředníka, pak musíme vyjít z toho, že se Ježíš ve svobodě své poslušnosti dal v naprosté důvěře k dispozici spásné Otcově vůli.“³⁸¹

Mnohem jasnější paralelu ale můžeme nalézt ve srovnání s postupným zjevováním Kristova údělu v rámci Evangelia. Vivi Edström rozebírá dynamiku příběhu Mio, můj Mio a pojmenovává přitom onu klíčovou metodu tvořící jeho napětí: „Mio je postaven před nevyhnutelnou odpovědnost, před úkol, který tvoří jádro hrdinské báje. Ona báje ví, co jej očekává, a uskutečňuje se neúprosně sama. To se děje skrze zadržovací techniku (*Verzögerungstechnik*), která vytváří téměř nesnesitelné napětí. Krok za krokem je mu objasňováno pověření (či příkaz *-Auftrag*), které tvoří centrální podstatu (*den zentralen Nerv*) vyprávění: požadavek »bojovat s rytířem Kato«.³⁸²

Podobné napětí můžeme nalézt v Evangelii, pokoušíme-li se jej číst jako kontinuální příběh³⁸³. Od počátku se tu objevují jednotlivé momenty, které jakoby protínají oslavný charakter příběhu svojí bolestnou předzvěstí. Lukášova zpráva o narození Páně má charakter vítězoslavné chvály Boží již od zvěstování: „Hle, počneš a porodíš syna a dáš mu jméno Ježíš. Ten bude veliký a bude nazván synem Nejvyššího a Pán Bůh mu dá trůn jeho otce Davida. Na věky bude kralovat nad rodem Jákobovým a jeho království nebude konce.“ (Lk 1,31-33). Stejný „idylický duch“ se nese přes chvalozpěv Mariin a Zachariášův až po andělské zvěstování pastýřům a Simeonův chvalozpěv. V tom okamžiku je dosavadní oslavný charakter výpovědi protnut Simeonovým „otevřeně bolestným“ proroctvím Marii: „Hle, on jest dán k pádu i k povstání mnohých v Izraeli a jako znamení, kterému se budou vzpírat – i tvou vlastní duši pronikne meč – aby vyšlo najevo myšlení mnohých srdcí.“ (Lk 2,34-35). Další předzvěst zápasu Kříže nalezneme v posledním verši příběhu o pokušení Krista na poušti: „Když ďábel skončil všechna pokušení, odešel od něho až do dané chvíle.“ (Lk 4,13) Narativní složka dalších kapitol popisujících Ježíšovu činnost působí ryze

³⁸⁰ MÜLLER, s. 296

³⁸¹ MÜLLER, s. 295 a 296

³⁸² EDSTRÖM, *Im Land...*s. 215

³⁸³ Více o postkritickém znovuoobjevení Bible jako jediného příběhu (zde i se SZ) v díle Elizabeth Achtemeierové přiblíženém in: VOKOUN, J. Boží kreativita v lidských slovech. Vděčné naslouchání Elizabeth Achtemeierové. In *Naslouchat teoložkám*. Brno: CDK, 2010. S. 159-172

vítězoslavným charakterem. Ježíš uzdravuje, získává zástupy, usazuje dokonalými odpověďmi provokativní otázky farizejů a zákoníků – to vše se může jevit jeho učedníkům jako slibná záruka slavné budoucnosti a také nejednou upadají v pokušení takto vnímat povolání, kterého se jim od Ježíše dostalo³⁸⁴. „Idylický“ duch předvelikonočního příběhu je však vícekrát s postupně sílící intenzitou „narušen“ odkazem na budoucí události Kristova obětího údělu, nejen ve skryté řeči podobenství, ale především v trojí předpovědi utrpení³⁸⁵. Učedníkům³⁸⁶ i zástupům³⁸⁷ se Ježíš snaží odhalit pravou podstatu jeho následování, která je dalece vzdálena od iluze bezstarostné idyly. V biblistice se pak především v souvislosti s Markovým evangeliem pracuje s pojmem tzv. „mesiášského tajemství“³⁸⁸, tedy Ježíšových důsledných výzev k mlčenlivosti o jeho mesianitě a synovství Božím, jejichž funkci v horizontu velikonoční události dovršující křesťanské kérygma vysvětluje Pokorný takto: „Ukazují, že zprávy o Ježíšovi jako divotvorci nejsou samy o sobě plným evangeliem, a že pravou povahu jeho mesianisty lze poznat až po jeho smrti a vzkříšení.“³⁸⁹

5.5 Shrnutí

Pokusila jsem se na vybraných motivech z knihy Mio, můj Mio ukázat jeden možný způsob teologické interpretace literárního díla A. Lindgrenové. Zaměřila jsem se především na výklad proměny hlavního hrdiny Bosseho a jeho prostředí na Mia, královského syna ze Země v daleké dálce a christologickou i eschatologickou povahu této proměny, dále pak otcovsko-synovský vztah Mia a jeho otce krále ve smyslu otcovsko-synovského poměru Boha a jeho lidu i ve smyslu vnitrotrinitární otcovsko-synovské relace a konečně také na interpretaci postupného uzrávání a odhalování Miova poslání v christologickém významu. Každý z těchto motivů by se jistě dal křesťansky analyzovat ještě hlouběji a z jiného úhlu pohledu, také by bylo možno najít v příběhu více nosných motivů a symbolů (především eucharistická symbolika „chleba tisícího hlad“ by si zasloužila podrobnou analýzu, podobně jako například symbolika zlého rytíře Kata a obecné problematiky zla v tomto příběhu), přesto se mi snad podařilo

384 Srov. Lk 22,24

385 Mt 16,21-23; 17,22-23; 20,17-19

386 Mt 10,16-24

387 Lk 14, 25-33

388 Srov. POKORNÝ, s. 90

389 Tamtéž

dostatečně nastínit konkrétní způsob teologické práce s danou literární látkou a tato malá ukázka by mohla být odrazovým můstkem pro případnou další interpretaci Miova příběhu i dalších knih A. Lindgrenové (domnívám se, že zvláště vhodné pro teologickou interpretaci jsou, kromě již v úvodu zmiňovaných *Bratrů Lví Srdce*, povídky ze sbírky *Jižní louka*³⁹⁰ případně pohádky ze sbírky „*V lese nejsou žádní loupežníci*“³⁹¹, které však dosud nevyšly v českém překladu).

³⁹⁰ LINDGREN OVÁ, A. *Jižní louka*. Praha: Albatros, 2012. ISBN 978-80-00-02851-4

³⁹¹ LINDGREN OVÁ, A. *Im Wald sind keine Räuber*. Hamburg: Oetinger, 1992. ISBN 978-3-7891-4108-9

ZÁVĚR

Základní otázku, kterou jsem tématem této diplomové práce nastolila – totiž zda je možná křesťanská interpretace díla Astrid Lindgrenové – mohu nyní s jistotou zodpovědět kladně. Podařilo se mi pro tuto problematiku nalézt oporu v širším zázemí křesťanské inkulturace obecně, konkrétně v patristické interpretaci helénistické kultury představené v díle H. Rahnera a ve filosoficko-teologické interpretaci sekulární kultury křesťanského období v díle K. Vrány (jmenovitě v jeho interpretaci postavy Dona Juana). Dále jsem mohla potvrdit smysluplnost snahy o křesťanský výklad díla A. Lindgrenové i doložením již existujícího zpracování tohoto tématu – teologické interpretace knih a povídek této spisovatelky v kázáních německého teologa T. Vogela. Konečně i můj pokus o vlastní interpretaci, který tvoří jádro této práce, snad může být dokladem, že lze křesťansky interpretovat dílo A. Lindgrenové.

Pro vlastní výklad jsem nakonec zvolila knihu *Mio, můj Mio* a vybrala z ní jen některé motivy. Podařilo se mi důkladně propracovat především výklad hlavních christologických charakteristik hlavního hrdiny příběhu, rozvinout eschatologické motivy přechodu ze světa tvrdé reality do Země v daleké dálce, kde se většina příběhu nakonec odehrává, a konečně nastínit některé eklesiologické a soteriologické možnosti další interpretace.

Objevila jsem i jiné motivy, které již nejsou v této práci interpretovány, protože jejich důkladné zpracování by překročilo její rámeček (například eucharistická symbolika, otázka problematiky zla...) I motivy, které se mi podařilo podrobněji rozpracovat, by bylo možné rozvinout z jiných úhlů pohledu a rozšířit možné aplikace jejich teologického výkladu.

Tato práce (jak pokus o moji vlastní interpretaci, tak předchozí kapitoly, které představují mimo jiné i metodologickou bázi pro tento pokus) by mohla být využitelná pro další aplikaci – například pro podobně zaměřenou interpretaci jiného literárního díla nebo jako teoretický základ pro konkrétní práci s texty A. Lindgrenové ve výuce náboženské výchovy.

SEZNAM LITERATURY

1. TEXTY ASTRID LINDGRENOVÉ

LINDGREN OVÁ, A. *Bratři Lvi srdce*. 3. upr. vyd. Praha: Albatros, 2008.

ISBN 978-80-00-01966-6

LINDGREN, A. *Das verschwundene Land*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag,

2006. ISBN 978-3-423-13556-6

LINDGREN OVÁ, A. *Děti z Bullerbynu*. 7. vyd. Praha: Albatros, 1995.

ISBN 80-00-00321-X

LINDGREN OVÁ, A. *Emilovy skopičiny*. 1. vyd. Praha: Albatros, 2003.

ISBN 978-80-00-01222-3

LINDGREN OVÁ, A. *Jižní louka*. 1. vyd. Praha: Albatros, 2012.

ISBN 978-80-00-02851-4

LINDGREN OVÁ, A. *Kajsa nebojsa*. 1. vyd. Praha: Albatros, 2006.

ISBN 80-00-01772-5

LINDGREN OVÁ, A. *Mio, můj mio*. 2. vyd. Praha: Albatros, 2004.

ISBN 80-00-01367-3

LINDGREN OVÁ, A. *Vánoční příběhy*. 1. vyd. Praha: Albatros, 2005.

ISBN 80-00-01729-6

2. TEXTY O ŽIVOTĚ A DÍLE A. LINDGRENOVÉ

EDSTRÖM, V. *Astrid Lindgren und die Macht des Märchens*. Hamburg: Oetinger, 2004. ISBN 3-7891-3404-X

EDSTRÖM, V. *Astrid Lindgren. Im Land der Märchen und Abenteuer*. Hamburg: Oetinger, 1997. ISBN 3-7891-3402-3

GAARE, J; OYSTEIN, S. *Pipi a Sokrates. Filosofická hostina ve vile Vilekule*. 1. vyd. Praha: Euromedia, 2005. ISBN 80-242-1493-8

GOTTSCHALK, M. *Jenseits von Bullerbü*. Weinheim: Beltz & Gelberg, 2009. ISBN 978-3-407-74165-3

STRÖMSTEDTOVÁ, M. *Astrid Lindgrenová. Životopis*. 1. vyd. Praha: Albatros, 2006. ISBN 80-00-01794-6

VOGEL, T. *Geborgenheit und Freiheit. Theologisches zu Astrid Lindgren*. Timmendorfer Strand: im Selbstverlag, 2008

3. OSTATNÍ TEXTY

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákon. Český ekumenický překlad. 12. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2001. ISBN 80-85810-28-X

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: ZVON, 1995. ISBN 80-7113-089-3

HOMER. *Odyssee*. [online] Die freie digitale Bibliothek [cit. 28. prosince 2012].

Dostupné na [www:](http://www.digbib.org)

http://www.digbib.org/Homer_8JHvChr/De_Odyssee?k=F%FCnfter+Gesang

- JAN PAVEL II. *Život Kristův: christologické katecheze Jana Pavla II.* 1. vyd.
Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002. ISBN 80-7266-128-0
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Stromata VI.* Překlad Miroslav Šedina. Praha:
OIKOYMENH, 2011. ISBN: 978-80-7298-447-3
- MOLINA de, T. *Sevillský svůdce a kamenný most.* 1. vyd. Praha: Odeon, 1984
- MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium a pastoraci.* 1. vyd. Kostelní Vydří:
Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-259-6
- POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona.* Praha: Vyšehrad, 1993.
ISBN 80-7021-052-4
- POKORNÝ, P. *Řecké dědictví v Orientu: Helénismus v Egyptě a Sýrii.* Praha: ISE,
1993.
- PRAETORIUS, I. *Gott dazwischen. Eine unfertige Theologie.* Ostfildern: Grünewald,
2008. ISBN 978-3-7867-2734-7
- RAHNER, H. *Griechische Mythen in christlicher Deutung.* Darmstadt:
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957
- RATZINGER, J. *Deus caritas est.* 3. revid. vyd. Praha: Paulínky, 2006.
ISBN 80-86949-03-6
- SACHS, H.; BADSTÜBNER, E.; NEUMANN, H. *Christliche Ikonographie in
Stichworten.* 2. verbess. Aufl. Leipzig: Koehler & Amelang, 1980
- SPITZING, G. *Lexikon byzantisch-christlicher Symbole: die Bilderwelt Griechenland
und Kleinasien.* München: Diederichs, 1989. ISBN 3-424-00934-2
- ŠEDINA, M. *Bakchantky a včely.* Praha: Oikúméné, 2007. ISBN 978-80-7298-121-2

VOKOUN, J. Boží kreativita v lidských slovech. Vděčné naslouchání Elizabeth Achtemeierové. In *Naslouchat teoložkám*. Brno: CDK, 2010

VOKOUN, J. *Číst Bibli zase jako Bibli. Úvod do teologické interpretace Písma*. 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-37-8

VRÁNA, K. *Experiment křesťanství*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-146-6

ABSTRAKT

DĚDINOVÁ, J. *Možnost křesťanské interpretace vybraných děl Astrid Lindgrenové*. České Budějovice 2013. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun.

Klíčová slova: teologie, teologická interpretace, křesťanská inkulturace, Astrid Lindgrenová, Hugo Rahner, patristika, Klement Alexandrijský, Homér, Odyssea, Karel Vrána, Don Juan, Thomas Vogel

Jádrem této práce je pokus o samostatnou teologickou interpretaci vybraného díla A. Lindgrenové. Tato praktická část je však nejprve metodologicky zakotvena v širším kontextu rané křesťanské inkulturace (patristická tradice výkladu antické kultury představená v díle Hugo Rahnera) a moderní filosoficko-teologické interpretace sekulární kultury (interpretace Dona Juana v díle Karla Vrány). Osobnost spisovatelky A. Lindgrenové je pak přiblížena zdůrazněním několika životopisných témat, která jsou v kontextu specifického zaměření této práce zvláště významná. A konečně je tu také vůbec poprvé v českém prostředí představeno dílo německého teologa Thomase Vogela, který se křesťanské interpretaci knih A. Lindgrenové dlouhodobě věnuje. V závěru autorka práce interpretuje christologicky, eschatologicky a eklesiologicky knihu *Mio, můj Mio*.

ABSTRACT

Possibility of a Christian Interpretation of Selected Works of Astrid Lindgren

Key words: Theology, theological interpretation, Christianity inculturation, Astrid Lindgren, Hugo Rahner, patristic, Clement of Alexandria, Homer, Odyssey, Karel Vrána, Don Juan, Thomas Vogel

The goal of the theses is to interpret a selected work of A. Lindgren in a theological way. Methodology of the practical part is built on the broad context of early Christian inculturation (interpretation of ancient culture in the Patristic Tradition, introduced in the work of Hugo Rahner), and of the modern philosophical-theological interpretation of secular culture (interpretation of Don Juan in the work of Karel Vrána). The personality of the author A. Lindgren is then described, with emphasis on certain biographical facts which are particularly important for the goal of the theses. The work of German theologian Thomas Vogel is introduced in the Czech environment for the first time. Thomas Vogel is well-known for his Christian interpretations of A. Lindgren's books. In the final part the author interprets the book *Mio, My Son* from christological, ecclesiological and eschatological point of view.