Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta

Rigorózní práce

ADVENTISTÉ SEDMÉHO DNE V DIALOGU S POSTMODERNOU

Mgr. Bedřich Jetelina

2012

Prohlašuji, že svoji rigorózní práci jsem vypracoval 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 Univerzitou Palackého v Olomouci na jejích internetových stránkách.

V Praze 20. března 2012

Děkuji Doc. Mgr. Jaroslavu Vokounovi, Th.D. z Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích za cenné rady a připomínky, které mi pomohly při psaní této práce.

Obsah

ÚVOD 6
1 FILOZOFICKÉ KOŘENY AMERICKÉHO MYŠLENÍ 19. STOLETÍ 10
1.1 Všeobecný úvod 10
1.2 Francis Bacon 13
1.3 Thomas Reid 17
1.3.1 Reid v kontextu doby a myšlenkových proudů 18
1.3.2 Reidovo paradigma a otázky 22
1.3.3 Reidova epistemologie – jak věci poznáváme? 27
1.3.4 Reidův common sense – jak si o věcech vytváříme soudy? 29
1.3.5 Reid jako předchůdce teorie mluvních aktů 32
1.3.6 Vliv common sense a baconismu na evangelikální teologické myšlení 35
2 MODERNISTICKÁ CÍRKEV V POSTMODERNÍM VĚKU 37
2.1 Historické, teologické a filozofické kořeny adventismu 37
2.1.1 Adventistické důrazy 37
2.1.2 Evangelizace jakožto předávání „pravdy“ 46
2.1.3 Církev ostatku 49
2.2 Charakteristika postmoderny 52
2.3 Konflikt postmoderního vnímání s typickým adventismem 55
2.3.1 Jediná pravda – pluralita pravd 55
2.3.2 Církevní organizace – personalizace 58
2.3.3 Dějiny spásy a velkého sporu mezi dobrem a zlem – odmítání smyslu dějin 61
3.1 Full message 67
3.1.1 Strategie „full message“ 67
3.1.2 Vývoj používání „full message“ v českých podmínkách 71
3.2 Kontextualizace 75
3.2.1 Strategie kontextualizace 75
3.2.2 Vývoj kontextualizace v českých podmínkách 80

3.3 Krajní reakce 82
3.3.1 Historický adventismus 82
4.3.2 Vyprázdněný adventismus 85
3.4 Adventisté v postmoderní době 87
4 KONKRÉTNÍ FORMY SOUČASNÉHO ADVENTISTICKÉHO VYROVNÁNÍ S POSTMODERNOU NA POLI EVANGELIZACE 89
4. 1 Centrum pro sekulární a postmoderní studia (CSPS) 89
4.1.1 Charakteristika a vznik centra 89
4.1.2 Metody práce CSPS 91
4.1.3 Hodnocení CSPS ve vztahu k České republice 93
4.2 Televize a internet 96
4.2.1 Televize 96
4.2.2 Internet 99
4.3 Chasing Utopia 100
4.3.1 Chasing Utopia – odlišná forma 101
4.3.2 Hodnocení Chasing Utopia 103
ZÁVĚR 105
Seznam zdrojů 107
Seznam zkratek 112
Abstrakt 113

ÚVOD

Církev adventistů sedmého dne patří k protestantským denominacím, které působí na území České republiky již více než sto let. Přesto však z hlediska většinové společnosti nepatří k hlavnímu proudu křesťanských církví, ale je stále považována za poněkud okrajové křesťanské společenství. Je to dáno zejména některými aspekty životního stylu členů církve (například zachovávání soboty namísto neděle jako dne bohoslužeb) a také silným misijním důrazem, který se v minulosti projevoval až agresivním polemickým vystupováním některých adventistů a přepjatými eschatologickými důrazy.

Jakožto člen této církve a zároveň její bývalý kazatel vnímám, že během posledních dvaceti let došlo uvnitř mé denominace v Česku k výraznému posunu. Církev se podstatně otevřela, změnila se atmosféra bohoslužeb a rozproudila se svobodná vnitrocírkevní diskuse i o otázkách, které bylo donedávna nemožné otevírat. Nemožné ne proto, že by to bylo zakázáno, ale proto, že nikdo ze členů je nepovažoval za sporné a všichni na ně měli stejné a ze svého hlediska jedině správné odpovědi. Autorita církve, jejích vedoucích a také věroučných výroků přestala být nezpochybnitelná. Církev tak vstoupila do postmoderní doby a postmoderní doba vstoupila do církve.

Po změně společenských poměrů v roce 1989 adventisté, stejně jako ostatní křesťanské církve, očekávali, že společnost bude hladová po duchovních hodnotách a že oni její hlad naplní. Realita však byla jiná. Církev adventistů sedmého dne sice nepatří k církvím, kterým počet členů klesá, ovšem ani výrazně neroste. To představuje pro společenství, které většinu svého úsilí a finančních prostředků směřuje k misii, významný problém.

Tato rigorózní práce je rozšířenou verzí mé diplomové práce (obhájené na Teologické fakultě Jihočeské univerzity) o popis filozofického pozadí vzniku adventismu. Jejím cílem je analyzovat a kriticky zhodnotit, jak se Církev adventistů sedmého dne vyrovnává s výzvou postmoderny. Protože se jedná o

církev s pevnou celosvětovou organizační strukturou, bude jak analýza, tak i zhodnocení provedeny ve vztahu k světovému adventismu, ovšem především bude vycházet z konkrétní situace v České republice.

První část práce popisuje historický a zejména filozofický kontext USA v 19. století, zejména s důrazem na odkaz filozofie Francise Bacona a Thomase Reida, který ovlivnil tamní evangelikální prostředí a stál také u zrodu křesťanského fundamentalismu, kam je (byť s jistými výhradami) možno Církev adventistů sedmého dne zařadit.

Druhá část pak již konkrétně dokládá, že se jedná o církev, která vznikla v době tzv. moderny. Zařazení adventismu do myšlenkového proudu moderny je pak hlouběji doloženo konkrétními důrazy na rozumovost, biblicismus a pojetí pravdy, které adventisté chápou jako čistě racionální pochopení biblického textu. Modernistické myšlení adventismu ilustruje i jeho pojetí evangelizace, která je pro adventisty synonymem pro předávání „jediné pravdy“. Třetím prvkem moderny v adventismu je pak ekleziologické chápání Církve adventistů sedmého dne jakožto „ostatku“.

Práce dále charakterizuje základní znaky postmoderny ve vztahu k náboženství, přičemž vychází zejména z děl sociologů Davida Lyona a Petera Bergera, a uvádí příklady třecích ploch, které vznikají mezi klasickým adventismem a postmoderním způsobem uvažování. Konkrétně je zmíněn adventistický koncept jediné pravdy versus postmoderní pojetí plurality pravd, vztah personalizace a pevné struktury adventistické církevní organizace a konečně pochopení dějin, které adventisté chápou ryze modernisticky, směřující k eschatologické realizaci nové, lepší společnosti, zatímco postmoderna jakýkoliv smysl dějin odmítá.

Třetí část práce, nazvaná „Adventisté a postmoderna – zápasy a mosty v evangelizačním kontextu“, si všímá konkrétních adventistických reakcí na postmodernu. Evangelizační kontext byl zvolen jako typický a modelový příklad církevní praxe. Adventistické zápasy s postmodernou by však rovněž bylo možné ilustrovat například na tematice vzdělání nebo postoji k humanitární práci, což však rozsah této práce nedovoluje. Evangelizace je ale pro adventisty natolik

typická a akcentovaná, že na jejím příkladu vynikne dialog a zápas s postmodernou nejvíce.

Ve třetí části si především všímám dvou základních adventistických evangelizačních paradigmat. Jednak je to „full message“, což je klasický způsob zvěstování věroučných specifik osvědčenou formou přednášek a seminářů. Druhé paradigma je potom kontextualizace, tedy přizpůsobování vnější formy evangelizace okolnostem při zachování jádra zvěsti. Oba tyto způsoby pak mají i své krajnosti, které jsou popsány v jejím závěru, tedy historický adventismus a vyprázdněný adventismus.

A konečně čtvrtá, závěrečná část práce se věnuje konkrétním metodám, projektům a postupům, které jsou reakcí Církve adventistů sedmého dne na postmodernu, a to opět v kontextu evangelizace. Sem patří adventistický pokus vytvořit metodické a vzdělávací středisko, Centrum pro sekulární a postmoderní studia, které by poskytovalo materiály a diskusní platformu pro duchovní i laické členy církve, působící v postmoderní společnosti. Dalšími reflektovanými metodami je církevní práce v médiích a na internetu a umělecký pokus oslovení postmoderní generace Chasing Utopia. Práce rovněž hodnotí přesah těchto projektů do konkrétních podmínek České republiky.

Myšlenky a fakta byly čerpány z odborné literatury, oficiálních církevních dokumentů a veřejně dostupných metodických materiálů, které byly publikovány církevními nakladatelstvími i s církví spřízněnými organizacemi v Česku, USA a Velké Británii.

Práce nemá ambice autoritativně rozhodnout, zda Církev adventistů sedmého dne řeší situaci postmoderny dobře nebo špatně. Nechce také teologicky hodnotit adventistická církevní dogmata a věroučné body ani je porovnávat s věroučnými body katolické církve či jiných protestantských denominací. Adventistickou věrouku vnímá jako fakt, který vznikl v historicky podmíněném myšlenkovém paradigmatu.

Cílem práce je co nejobjektivněji popsat stávající situaci a ukázat na veškerá možná řešení, která před církví s touto věroukou v oblasti dialogu s postmoderní společností leží. Proto samozřejmě musí nastolit i otázku týkající se

možnosti akceptace některých adventistických věroučných bodů postmoderním myšlením. Že je případné odmítnutí základních dogmat adventismu pro církevní administrativu a oficiální teologii nepřijatelné, je nasnadě. Ovšem má-li práce splnit svoje zadání, nemůže tuto cestu přehlížet, protože opuštění adventistické věroučné báze a přijetí postmoderního paradigmatu je jedním z legitimních výsledků kontaktu adventismu s postmodernou, byť osobně toto řešení nepreferuji.

1 FILOZOFICKÉ KOŘENY AMERICKÉHO MYŠLENÍ 19. STOLETÍ

1.1 Všeobecný úvod

Pochopení evangelia je do značné míry závislé na kultuře, ve které je vykládáno. A v současné době je pak pouze záležitostí těch konkrétních věřících, zda dovolí, aby evangelium mohlo kulturu spoluvytvářet, anebo zda ho ponechají kultuře napospas a tak ho ve skutečnosti vyprázdní.

Každé vědění se zakládá na určitém předporozumění. Veškeré poznání, ke kterému člověk dochází, je možno posoudit jako pravdivé, pouze pokud vezmeme v potaz nejen samotný obsah tohoto poznání, ale také i kontext, ve kterém vzniklo. Vnímání světa proto není ani v průběhu života statické, ale proměňuje se s tím, jak se rozvíjí životní zkušenost a okolnosti každého jedince.

Člověk, který existuje v určitém kulturním, dobovém, náboženském a historickém kontextu, tak přirozeně vnímá a vyhodnocuje jevy a skutečnosti odlišně od člověka v jiném kontextu. Rozhodnout, čí vnímání je správné a čí nikoliv, proto bez důkladné znalosti kontextu není možné a dokonce je možno tvrdit, že správné jednání v určitém kontextu, pokud by bylo přeneseno do kontextu jiného, by v jeho rámci mohlo být posuzováno jako chybné. Ovšem protože i osoba toho, kdo se snaží obě jednání posuzovat, je rovněž zasazena do určitého kontextu, nemůžeme ani v jeho případě hovořit o nějaké absolutní objektivitě.

Když se tedy snažíme popsat a také hodnotit náboženskou a filozofickou situaci Severní Ameriky 19. století, která bezprostředně ovlivnila vznik adventistického hnutí a následně i Církve adventistů sedmého dne, činíme tak proto, abychom pochopili kontext, ve kterém se lidé stojící u počátků tohoto hnutí nacházeli a který se pro ně stal určujícím kontextem jejich teologického vnímání. I když nikdo ze zakladatelů Církve adventistů sedmého dne vlastně neměl odpovídající teologické a filozofické vzdělání, je však nade vší pochybnost, že převládající filozofické myšlení doby je ovlivňovalo více, než si možná byli ochotni sami připustit.

Současné hodnocení této doby a institucí v ní vzniklých je pak rovněž dáno naším vlastním kontextem, a je proto jen přirozené, že se bude rovněž v závislosti na něm lišit. Ovšem právě díky osobní reflexi tohoto kontextu se nejedná o bezbřehý postmoderní relativismus, ale spíše o nazírání sledovaného subjektu (což je v našem případě adventistické hnutí) z různých perspektiv.[1]

Zkoumat americké filozofické myšlení 19. století tak přirozeně není možné bez vztahu k evropskému myšlenkovému paradigmatu, ale ani také odtrženě od samotné historie osídlování Severní Ameriky a jejího dalšího rozvoje. Ta se samozřejmě dá nazírat z různých perspektiv, nejen z pohledu klasického odkazu „otců poutníků", ale například i očima prvních černých otroků nebo i poražené anglické koloniální správy[2]. Důvod, proč se nadále budeme držet klasického výkladu americké historie, jak jej například popisuje ve svém díle *Demokracie v Americe* Alexis de Tocqueville, je, že i sám tento pohled byl jedním z formujících prvků v prostředí severovýchodu USA, kde adventistické hnutí vzniklo.

První „otcové poutníci" patřili k sektě puritánů, což „nebylo pouze náboženským učením, ale stýkalo se také v několika bodech s nejradikálnějšími republikánskými a demokratickými teoriemi"[3]. Věrnost tomuto myšlenkovému proudu byla tím, co první poutníky na počátku sedmnáctého století přivedlo k tomu, aby opustili rodnou Anglii a vydali se do země, kde by mohli svoje ideje uskutečnit.

Puritánství bylo na jedné straně silně ovlivněno kalvínstvím, ale také zastávalo lidskou svrchovanost, principy zastupitelské vlády, respektování svobod jednotlivce (i když ne všude z počátku i svobod náboženských) a vyjádření rovnosti. Dokladem toho je i společenská smlouva prvních poutníků, která byla přijata v roce 1620.

---

[1] Je proto samozřejmé, že rozdílné hodnocení adventismu teology různých tradic, byť někdy kritické, by adventismem mělo být vnímáno spíše jako obohacující nastavení zrcadla než jako nepřátelský útok.

[2] Srov. APPLEBYOVÁ, J. HUNTOVÁ, L. JACOBOVÁ, M. *Jak říkat pravdu o dějinách.* 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1994.

[3] TOCQUEVILLE, A. *Demokracie v Americe*. 2. vyd. Praha : Academia, 2001, s. 30.

„My, jejichž jména následují, kteří jsme pro slávu Boží, rozšíření křesťanské víry a čest své vlasti začali budovat první kolonii na tomto odlehlém pobřeží, jsme se nyní dohodli ve vzájemné a slavnostní shodě a před Bohem, že se spojíme v útvar politické společnosti s cílem vládnout si a pracovat k uskutečnění svých úmyslů; na základě této smlouvy hodláme vydávat zákony, úřední listiny, nařízení a vytvářet podle potřeby úřady; slibujeme, že se jim podřídíme a že jich budeme poslušni.“[4]

Na základě této společenské smlouvy se pak vybudovala zcela specifická společnost, která sice byla velmi náboženská, náboženství bylo pevně spjato s celým systémem země, avšak nikdy se nestalo jeho přímou součástí a nespojilo se se státní mocí tak, jak tomu bylo v Evropě. Duchovní v Americe „dali přednost tomu, že ztratí podporu politické moci, než aby se podíleli na jejích zvratech. V Americe je náboženství možná méně mocné, než bylo v jistých dobách a u jistých národů, ale jeho vliv je trvalejší. Omezilo se na své vlastní síly, o něž ho nikdo nemůže připravit; působí pouze v jediné oblasti, ale proniká ji celou a ovládá ji bez námahy.“[5]

Toto výsadní pojetí křesťanství pak beze zbytku působilo v celé americké společnosti i v devatenáctém století a mělo tedy samozřejmě vliv i na její filozofické myšlení, které pak zase zpětně ovlivňovalo myšlení náboženské. Bylo to dáno tím, že puritánské „zvláštní chápání vědy a náboženství se postupně stalo součástí obecné anglo-americké kultury. Protestantská verze osvícenství tak zavedla Američany na stezku, která až dodnes ovlivňuje jejich kulturní život. Jinými slovy, dějiny tu hrají velikou roli: ať už pocházejí ti, kdo se dnes v americké kultuře angažují, z jakéhokoliv prostředí, nikdy nemohou tak zcela uniknout své koloniální a protestantské minulosti, skutečnosti, že Otcové zakladatelé přijímali osvícenství s otevřenou náručí… mysleli, že si dokáží podržet bibli, aniž při tom musí odmítnout vědu.“[6]

Americké filozofické myšlení 19. století, které bylo živnou půdou pro vznik evangelikalismu, ale i milleritského hnutí a následně pak Církve adventistů

[4] TOCQUEVILLE, A. *Demokracie v Americe*, s. 32.
[5] Tamtéž, s. 227.
[6] APPLEBYOVÁ, J. HUNTOVÁ, L. JACOBOVÁ, M. *Jak říkat pravdu o dějinách,* s. 42.

sedmého dne, nevzniklo na příslovečné filozofické „zelené louce“, protože navazovalo na evropskou filozofickou tradici. Zejména šlo o odkaz Francise Bacona a Thomase Reida, který svou filozofii common sense[7] vystavěl spíše než jako samostatné učení, tak jako polemiku s názory Johna Locka, George Berkeleye a zejména Davida Huma.

Proto je zapotřebí nejdříve se seznámit se základy Baconovy a Reidovy filozofie a s tím, jaký byl dopad těchto filozofických přístupů na náboženské protestantské prostředí Severní Ameriky.

1.2 Francis Bacon

Protože dílo Francise Bacona je všeobecně známé, existuje v českých překladech a je k němu dobře dostupná i další literatura, tato kapitola uvádí pouze stručný přehled jeho života a práce.

Francis Bacon nebyl v pravém slova smyslu akademickým filozofem. Pocházel z rodiny původně drobné šlechty, která využila změn v době Jindřicha VIII. a získala vliv a majetek, takže jeho otec byl lordem, strážcem pečeti. Vystudoval na univerzitě v Cambridgi, ale studium ho neuspokojovalo, protože ho považoval za neplodnou knižní učenost. Nastoupil do diplomatických služeb, ovšem po náhlé smrti otce se musel začít věnovat praktickým záležitostem. Vystudoval práva a zapojil se do státních služeb.

V době vlády královny Alžběty se mu však nedařilo získat odpovídající postavení, zřejmě díky tomu, že vystoupil v parlamentu proti zvyšování daní, které královna navrhla. Kariéru tak mohl začít budovat až za krále Jakuba I., kdy se stal dokonce lordem kancléřem. Byl však později usvědčen z korupce, odsouzen k pokutě a vězení. Není však jasné, zda šlo o politickou intriku nebo o skutečnou korupci. Po krátké době byl králem Jakubem omilostněn, ale po

[7] Vzhledem k tomu, že i v českém prostředí se v odborné literatuře používá toto anglické slovní spojení v původním znění, rozhodl jsem se ho v této práci také používat a nepřekládat ho do češtiny například jako „zdravý rozum“, protože jeho překlad by mohl někdy být zavádějící.

zbytek života se již politice nevěnoval a zaměřil se na vědeckou práci, které se však věnoval i před tím, při svém působení ve státních úřadech.

Baconovo myšlení silně ovlivnila jeho situace. Psal jakožto člověk, který ví, co chce, který pochopil svoji převratnou roli v dějinách a který, ač se vydává za služebníka vědy, rozhodně netrpí přehnanou skromností. Dospěl k závěru, že dosavadní vzdělanost se točí v kruhu, věda používá špatné metody, rozum není dostatečně účelně využíván, a je proto třeba „řešit problém znovu a lepšími prostředky a dosáhnout tak celkového obnovení věd a umění"[8]. A protože si nebyl jist, za jak dlouho a kdy tyto věci přijdou na mysl někomu jinému – a nadto se přesvědčil o tom, že se až dotud „nenašel nikdo, kdo by se podobným úvahám oddal"[9], rozhodl se vzít tento úkol na sebe.

Byla to natolik rozsáhlá práce, že se mu ji nepodařilo za života dokončit a celá řada jeho děl zůstala pouze v nástinech, poznámkách nebo nedokončena. Bacon vycházel předně z předpokladu, že věda musí přinášet člověku užitek a nemá být tedy studiem pro studium. A stejně jako řemeslníci používají pro svou práci nejrůznějších pomůcek a nástrojů, potřebuje takový nástroj i věda. Tímto nástrojem pak měla být jeho metoda.

Bacon tedy považoval vědu za prostředek ovládnutí přírody člověkem, to však je možné tehdy, pokud je člověk schopen přírodu skutečně pravdivě popsat a pozorovat. Zde se dostal do rozporu s Aristotelem, „který metafyzicky ospravedlňoval smyslové vnímání jako východisko našeho poznání"[10]. Bacon naopak prohlašoval, že „smysly nás totiž všemožně klamou, ale také na své omyly poukazují; omyly jsou ovšem nasnadě hned, jejich indicie si však vyžadují dlouhého pátrání. Vina smyslů je totiž dvojí: buďto nám selžou, anebo nás podvedou"[11]. Proto smysly může člověk vnímat jen to, jak zkoumaný objekt vnímá on sám, ale není jejich pomocí možno popsat „co je ve vztahu k vesmíru"[12].

[8] BACON, F. *Nové organon*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1990, s. 36.
[9] Tamtéž, s. 37.
[10] SOBOTKA, M., ZNOJ, M., MOURAL, J. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. 1. vyd. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 24.
[11] BACON, F. *Nové organon*, s. 58.
[12] Tamtéž, s. 58.

Bacon rovněž definoval některé omyly lidského myšlení, se kterými člověk přistupuje ke zkoumání. Jednak tvrdil, že „lidský rozum se opírá o ty věci, které již jednou uznal za správné (buď proto, že jsou tak pojímány, či že se jim tak věří, anebo že se mu prostě líbí), i všechno ostatní a uvádí to s nimi v souhlas. A třebaže jsou přesvědčivější a početnější případy právě opačné, přesto jim nevěnuje pozornost, podceňuje je, anebo je nějakým rozlišováním odstraní a zavrhne, podléhaje přitom veliké a zhoubné předpojatosti, jen aby zůstala nedotčena autorita oněch dřívějších závěrů.“[13] A potom, možná i na základě svých politických a diplomatických zkušeností, také odhalil, že „vlastností lidského rozumu je, že snadno předpokládá větší řád a rovnováhu ve věcech, než jaké tam skutečně nalézá. A ačkoli je v přírodě mnoho jedinečného a mnoho sobě nerovného, vymýšlí si paralely, podobnosti a vztahy, které neexistují.”[14]

Baconovi se podařilo definovat celou další řadu omylů a sklonů, kterým lidský rozum podléhá a které brání poznání skutečnosti. Metaforicky je popsal jako idoly rodu, idoly jeskyně, idoly tržiště a idoly divadla.

Pod pojem idoly rodu spadají omyly mající základ v lidské přirozenosti, jako například výše uvedené používání smyslů. Idoly jeskyně jsou pak individuální omyly každého jednotlivce dané jeho prostředím a vzděláním. Jeskyní by mohla být narážka na známé Platonovo podobenství o jeskyni, ale Bacon jeskyní myslí spíše prostor, ve kterém se pohybujeme a který zkresluje světlo přírody, než aby ji vnímal jako vězení bránící nám plnému nahlédnutí do vznešeného světa idejí.

Idoly tržiště jsou chybné názory, které vznikly společenským konsensem na základě diskuzí, ke kterým byla použita nevhodná slova. A když byla nevhodně zvolena, neumožňují ani vhodné definice, a vznikají tak zbytečné spory. Idoly divadla jsou potom předsudky převzaté ze starých a chybných filozofických škol. Bacon je nazývá idoly divadla, protože všechny tradiční filozofické školy jsou podle něj vymyšlené jako divadelní hry. Mezi tyto idoly divadla Bacon neopomene zařadit Aristotelovu filozofii, protože cítí za nutné se zejména vůči ní,

[13] Tamtéž, s. 89.
[14] Tamtéž, s. 89.

a tím pádem také i vůči celé na Aristotela navazující scholastice, ostře vymezovat. Aristoteles se totiž podle něho „staral spíše o to, jak se vytočit nějakou odpovědí a jak podat něco pozitivního v pouhých slovech, než o vnitřní pravdu věcí“[15]. I když Aristoteles je kritizován v prvé řadě, Bacon také varuje před mísením teologie a filozofie.

Poté, co Bacon vymezil chybné přístupy, od kterých by měl každý vědec očistit svoji mysl dříve, než přistoupí k samotné vědě, může využívat samotný univerzální nástroj vědy, indukční metodu. „Ale má cesta a metoda (jak už jsem často jasně naznačil a bude prospěšné to říct ještě jednou) je tato: nevyvozovat díla z děl či pokusy z pokusů, nýbrž z děl a pokusů vyvozovat příčiny a obecná tvrzení a z příčin a obecných tvrzení opět nová díla a pokusy (jak to dělají skuteční vykladači přírody).”[16] Nové poznatky není podle něho možné získat z knih, dokonce není možné z nich ani vycházet a nějak je kombinovat dohromady.

„Bacon žádá sbírání údajů, zaznamenávání okolností, kdy se určité jevy vyskytují, nebo nevyskytují pohromadě, popisy dějů, v nichž něco nového vzniká, popisy působení člověka na věci nějakou procedurou – to pak nazývá experimentem – a představuje si poznání jako pyramidu, která vyrůstá ze široké základny takových údajů. Tento extenzivní způsob získávání poznatků patří k vědě a Bacon ví, že věda nevznikne prostým induktivním zevšeobecněním takových údajů.“[17]

To, jak Bacon kladl nesmírný důraz na shromažďování a porovnání faktů „ve svém důsledku svázalo protestantskou pracovní etiku s empirickým studiem přírody“[18]. Tím pádem se věda nedostávala do konfliktu s protestantismem, protože sám Bacon byl věrným protestantským věřícím křesťanem, což ve svých dílech dokazoval i patřičnými kousavými poznámkami na adresu papežství. Přirozeným důsledkem naopak bylo, že Bible mohla být také zkoumána stejnou

[15] BACON, F. *Nové organon,* s. 100.
[16] Tamtéž, str. 149.
[17] SOBOTKA, M., ZNOJ, M., MOURAL, J. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, s. 27.
[18] APPLEBYOVÁ, J. HUNTOVÁ, L. JACOBOVÁ, M. *Jak říkat pravdu o dějinách,* s. 42.

indukční metodou, protože podle Američanů „správně chápaná věda podporovala náboženství“[19]. Jeho filozofie také vedla k optimistickému pohledu na budoucnost, která měla odkrývat nová poznání, protože podle Bacona „pravda je dcerou času, nikoliv autority”[20].

Bacon tak stojí u počátků nového způsobu myšlení. Přestože svoji metodu údajně sám při své práci příliš nedodržoval a přestože můžeme vznést nad jeho morálním profilem otazníky, zejména v souvislosti s angažmá v procesu s lordem z Essexu nebo korupční aférou, která ho stála politickou kariéru, je možno v podstatě souhlasit s tvrzením, že „byl především stoupencem pravdy“[21]. A svojí jasně deklarovanou touhou po poznání objektivní, čisté pravdy se tak stává přirozeným myšlenkovým souputníkem jak milleritského hnutí, tak i současného adventismu.

1.3 Thomas Reid

Thomas Reid patří k nejvýznamnějším novověkým filozofům, který je však žel ve středoevropském prostoru nezaslouženě pokládán za okrajovou postavu filozofického myšlení, stejně tak, jako se bez velké pozornosti přechází celé skotské osvícenství.[22] Výjimku ze skotských filozofů tvoří snad pouze Adam Smith a jeho dílo *Zkoumání o povaze a příčinách bohatství národů*, který je však spíše považován za národohospodáře, a jeho filozofické dílo je opomíjeno[23].

---

[19] APPLEBYOVÁ, J. HUNTOVÁ, L. JACOBOVÁ, M. *Jak říkat pravdu o dějinách,* s. 42.

[20] BACON, F. *Nové organon*, s. 122. (Tento princip se jednoznačně odráží v pojetí pravdy u adventismu, protože adventismus hovoří o tzv. přítomné pravdě. To znamená, že definování pravdy se proměňuje v čase.)

[21] SOBOTKA, M., ZNOJ, M., MOURAL, J. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, s. 36.

[22] Například Emanuel Rádl o Reidovi píše, že „měl na čas vliv v Anglii, Americe i ve Francii, ale jen epizodický.” Rádl, *Dějiny filozofie*, s. 198. V knize „*Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegera*“ je pojednáno v samostatné kapitole o Lockovi a Humovi, přičemž Reidova odpověď na Huma je součástí Mouralovy kapitoly o Humovi atd. (srov. SOBOTKA, M., ZNOJ, M., MOURAL, J. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*.). Hans Joachim Störig pak Thomase Reida odbývá v souvislosti s Kantovou kritikou “common sense” pouze jednou větou (STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 298).

[23] Srov. například STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 274. Potvrzuje to skutečnost, že Reid „byl většinou odstraněn z kánonu užívaného na Západě pro vyučování moderní filozofie. Přitom poslední jednu až dvě dekády osmnáctého století a většinu devatenáctého století byl pravděpodobněji nejpopulárnější ze všech filosofů ve Velké Británii a Severní Americe a těšil se

Přitom Thomas Reid výrazně ovlivnil myšlenkové paradigma USA[24] a pro mnoho lidí je dodnes jeho jméno synonymem k filozofické škole *common sense*. Jeho dílo je v anglosaském světě stále předmětem zkoumání a mnozí učenci ho považují za filozofa intelektuálně srovnatelného s jeho současníkem Immanuelem Kantem.[25]

Zabývat se Reidem je však podnětné nejen z toho důvodu, že nám odhaluje myšlenkové pozadí určité historické epochy, ale také proto, že se zabýval estetikou a teorií jazyka a je považován za jednoho z předchůdců teorie mluvních aktů, na něhož pak svou prací navázali Austin a Searle.[26]

Jak si ukážeme dále, jsou to právě principy filozofie *common sense*, které jsou obsaženy v hermeneutických východiscích církví evangelikálního typu fundamentalistického ražení, mezi které je možno zařadit i adventisty sedmého dne. Rozpoznání tohoto „modu operandi" pak může být klíčem k pochopení tohoto myšlení a navázání hlubší formy dialogu mezi denominacemi tohoto typu a společenstvími, které vychází z jiných přístupů, ať již katolických nebo reformačních.

1.3.1 Reid v kontextu doby a myšlenkových proudů

Reid se narodil v roce 1710 ve Skotsku. V roce 1737 dokončil univerzitu v Aberdeenu a nastoupil jako farář v New Machar, kde se zejména na počátku svého působení setkal s velkým odporem, a dá se říct, že v této práci nebyl příliš úspěšný. Později se stal profesorem v Kings College v Aberdeenu a pak vystřídal Adama Smitha jako profesor morální filozofie na univerzitě v Glasgow. Zemřel

---

také významné popularitě na kontinentální Evropě." (WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2001, s. ix).

[24] Ve Spojených státech tato forma skotského osvícenství ovládla intelektuální život po více než první polovinu století celé národní historie (srov. NOLL, M. *The Scandall of the Evangelical Mind.* 1. vyd. Grand Rapids : WM. Eerdmans Publishing Co, 1994 a dále srov. MAY, H. *The Enlightenment in America*. New York : Oxford University Press, 1976, s. 121).

[25] Srov. WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, s. ix.

[26] Srov. MATAL, O. John R. Searle: Od mluvních aktů k sociální realitě. *Pro-fil* 1/2004. Více o průkopnické Reidově roli v kapitole 2.3.5.

v roce 1796. Jeho stěžejními díly[27] jsou: *An Inquiry into the Human Mind* z roku 1764, *Essays on the Intellectual Powers of Man* z roku 1785 a *Essays on the Active Powers of Man* z roku 1788.

Filozofie Reidovy doby prožívala velký obrat, ve kterém hráli hlavní roli filozofové Descartes, Locke, Berkeley a Hume. John Locke popsal lidskou mysl jako nepopsaný bílý list papíru, protože vrozené ideje podle něj neexistují a všechno v naší mysli pochází pouze ze zkušeností. Pak jde ovšem prostřednictvím vzdělání člověka formovat a lze rovněž tak přetvářet k lepšímu i společnost. Pokud se tento názor důsledně domyslí, pak v podstatě není žádného rozdílu mezi zvířetem a člověkem, což s sebou může přinášet řadu etických a antropologických otázek.

Anglikánský biskup George Berkeley Lockovo učení rozvinul a dospěl k závěru, že všechno kolem nás existuje pouze v lidské mysli. To, že lidé vnímají věci stejně, pochází od Boha, který všem lidem dává představy synchronizované do společné jednoty.

Na Locka také navázal skotský skeptik David Hume, který šel zase ještě dále než Berkeley a tvrdil, že svět je pouhým plynutím impresí. Ty vyvstávají nahodile a naše usuzování, že události na sebe navazují, vychází ze zkušenosti, o které předpokládáme, že se bude i v budoucnu opakovat. Tak to ale vůbec být nemusí a tím pádem není jistý nějaký „prvotní hybatel" – domyšleno do konce, je vůbec velký problém s Bohem samotným.

Hume tak pro teologii znamenal zásadní problém, na což poukazuje Jaroslav Vokoun v knize *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*: „Bylo-li možno před Humem zdůvodňovat různá tvrzení jak s odvoláním na zkušenost, tak s odvoláním na autority, což pro teologii nabízelo jako možnost fundace buď přirozené nebo speciální zjevení a tedy deismus nebo tradiční

[27] Přestože je k dispozici celá řada vydání Reidových děl, v souladu s většinovým územ zde využívám Hamiltonovo vydání jeho kompletních spisů z roku 1848 a stejně tak i nejčastěji používaný způsob citací. Tzn., že v odkazech se kromě díla uvádí velkou římskou číslicí esej, malou římskou číslicí kapitola a v hranaté závorce pak číslo stránky doplněné písmenem a nebo b v závislosti na tom, zda se jedná o pravý nebo levý sloupec. (například IHM VI, xxi [187b]). Respektování tohoto úzu umožní snadnou orientaci v Reidově díle, protože starší Hamiltonovo vydání sebraných spisů je volně ke stažení ve formátu pdf na http://books.google.com.

theismus, Hume svou kritikou uzavřel obě možnosti.“[28] Teologie se tedy dále mohla rozvíjet „buď opuštěním kognitivní domény, nebo ignorováním Humovy kritiky“.[29] Ve skutečnosti je zde však ještě třetí možnost, kterou Vokoun uvádí v závorce, a totiž, že Humovy argumenty dostatečně vyvrátil právě Thomas Reid, což je do značné míry závislé na přístupu, který k Reidovi zaujmeme, tedy zda se postavíme na stranu Kantovy kritiky Reida, nebo akceptujeme Reidova východiska, což bude podrobněji rozebráno v kapitole pojednávající o Reidově pojetí *common sense*.

Jak ovšem ukazuje Nancey Murphy, je to tedy vlastně Kantova a Reidova filozofická reakce na Huma, která stojí na počátku rozdělení teologie směrem k liberální teologii (Kant se svým vlivem na Schleiermachera) a fundamentalismu (Reid s vlivem na princetonskou teologii). Tím samozřejmě Reidův význam ještě vzrůstá.

Reid – Princetonská teologie - fundamentalismus

Descartes – Locke – Hume

Kant – Schleiremacher – liberalismus[30]

Thomas Reid byl pokračovatelem a stoupencem filozofického směru, kterému se říká skotský realismus nebo skotské osvícenství, jehož formování popisuje W. H. Goetzmann[31] v knize *Beyond the Revolution : A History of American Thought from Paine to Pragmatism*. Humovy skeptické názory byly impulzem ke zkoumání pro celou řadu zbožných Skotů, kteří se s takovou skeptickou aplikací nemohli smířit, přesto však mnohé z těchto myšlenek považovali za podnětné. Pokusili se tedy Lockovu filozofii spojit s ortodoxním presbytarianismem, a vznikl tak filozofický směr, který se nazývá skotský

[28] VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 197.
[29] Tamtéž, s. 197.
[30] Srov. MURPHY, N. *Beyond liberalism and fundamentalism: How modern and postmodern philosophy set the theological agenda*, s. 5.
[31] Srov. GOETZMANN, W. H. *Beyond the Revolution : A History of American Thought from Paine to Pragmatism.* New York, NY, USA: Basic Books, 2009, *s. 53- 59.*

realismus nebo také skotské osvícenství, ze kterého pak pramení filozofie *common sense*, tedy filozofie zdravého rozumu.

Když skotský realismus přinesly na počátku 18. století do Ameriky vlny skotských imigrantů, dostalo se mu velkého vlivu. Mezi konzervativními hodnotami, které vyznával, byly „praktický zdravý rozum (*common sense*), přirozený sklon k empirickému pozorování, který byl charakteristický pro venkovské oblasti, smysl pro pořádek a poctivost a oddanost presbyteriálnímu kalvinismu“[32]. Tím pádem došlo k souznění, protože Amerika byla také zemí zaměřenou na přírodu a zemědělství a s kalvínským (puritánským) náboženským dědictvím, tedy stejně jako skotská společnost výrazně konzervativní a zaměřená na tradiční hodnoty. Přitom však zároveň americkému myšlení vyhovovalo zvláštní spojení těchto tradičních hodnot s vědou. Díky tomu se skotské (a tedy i americké) osvícenství ubíralo jiným směrem než to evropské, zejména francouzské.

„Skotští filozofové ve svém útoku na Berkeleyho idealismus a Humeův skepticismus vycházeli z Locka a svoje myšlenky pevně založili na dualistickém pohledu na svět. Věřili, že realita byla rozdělena na „mysl“ a „hmotu“ a že obojí existuje v takové formě, aby to mohlo být pochopeno – dokonce důkladně studováno – uvažujícími bytostmi, které postupují podle Baconovy induktivní metody. Tvrdili však, že Locke nešel dost daleko. Empiricismus by mohl být víc než pouhý úžas nebo studium přírody v duševním království příčin a následků. Skotští myslitelé tím, že si stanovili jako svou metodologii Baconovu indukci, zaměřili svá pozorování nejdříve na to, jak pracuje lidská mysl v procesu argumentace, reflexe, dedukce a úsudku. Jejich cílem bylo objevit přírodní zákony myšlení a morálky a ty pak aplikovat na lidské chování v dokonalém sociálním a politickém uspořádání světa, který by měl odrážet pouze Boží působení a vůli.“[33] Své síly tímto směrem upínal kromě Reida zejména Francis Hutcheson.

Francis Hutcheson pocházel z rodiny presbyteriánských duchovních. Studoval filozofii, literaturu a teologii na univerzitě v Glasgow a po desetiletém

[32] Tamtéž, s. 54.
[33] GOETZMANN, W. H. *Beyond the Revolution : A History of American Thought from Paine to Pragmatism*, s. 58.

pobytu v Dublinu se na tuto univerzitu vrátil a byl zvolen profesorem morální filozofie. Aktivně se zde zapojil do aktuálních teologických, filozofických a kulturních diskuzí. Skrze své spisy a také díky velkému množství skotských přistěhovalců do USA „hrál významnou úlohu v rozvoji amerického vzdělávacího systému“[34].

Hutcheson „používal empirickou metodu ke studiu veškerého lidského chování v sociálním prostředí. Zabýval se otázkami rodinného života, vzniku společnosti a vlády, politickou ekonomií i právem. Ve všech svých dílech se předně zajímal o rozpoznání přirozených principů, které by mohly poskytnout konkrétní řešení denních životních otázek.“[35] Byl přesvědčen, že lidská mysl je vedena svobodnými pohnutkami, které pochází z vrozeného smyslu pro morálku, který je podobný například smyslu pro krásu nebo chuti. Tento názor převzal od Jonathana Edwardse, který vnímal, že morálka je Bohem vložena přímo do lidské mysli. Ovšem zatímco Edwards věřil v predestinaci, Hutcheson byl arminián a věřil ve „svobodnou vůli a z ní vyplývající morální zodpovědnost“[36]. Tím pádem zpochybnil Lockovu teorii o lidské mysli jako nepopsaném listu. Lidská mysl tedy není prázdná, ale je do ní vložena schopnost rozeznat, co je krásné a co ne nebo co je a co není morálně správné.

1.3.2 Reidovo paradigma a otázky

Při zkoumání Reidova díla je zapotřebí, abychom si uvědomili, že autor v něm řeší především témata své doby a nikoliv otázky naše, a je proto nutno k nim také takto přistupovat. Reidovo dílo je tedy třeba především nahlížet jako jeden velký útok na filozofickou školu „cesty idejí“, odvozenou od Descarta a Locka, na něž pak navazovali Berkeley a Hume (jejž dále rozvíjel Kant), která zastávala názor, že „bezprostředním předmětem našeho poznání jsou naše vlastní

[34] CAREY, D. *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: contesting diversity in the Enlightenment.* 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2006, s. 153.
[35] GOETZMANN, W. H. *Beyond the Revolution: A History of American Thought from Paine to Pragmatism*, s. 58.
[36] Tamtéž, s. 59.

ideje, tj. naše smyslové dojmy, vjemy, výtvory imaginace, pojmy, emoce, akty vůle atd., a nikoli vnější předměty.“[37] To znamená, že podle „cesty idejí“ nejsou základem našeho vnímání smysly, ale ideje. Konkrétní předmět tedy rozpoznáváme tak, že na něho aplikujeme jeho ideu.

Reid ovšem poukazuje na to, že když běžný člověk vidí předmět, tak s tím nemá žádný problém a je mu jasné, že tento předmět přímo vnímá. Ovšem filozof to vidí složitěji, protože nevěří, že vnímá přímo tento objekt, ale je přesvědčen, že vnímá jeho myšlenkový objekt, ideu: „Proto když normálně řekneme, že máme ideu něčeho, nemyslíme tím výrazem nic jiného, než že na něco myslíme. Pro běžného člověka to znamená, že je zde samotná mysl, potom její činnost, které říkáme myšlení, a konečně objekt, o kterém přemýšlí. Ale filozof vedle těchto tří prvků předpokládá ještě čtvrtý – důvtipný – ideu, která je bezprostředním objektem. Idea je v samotné mysli a může existovat pouze v myslící mysli; ovšem vzdálený nebo zprostředkovaný objekt může být něčím externím, jako slunce nebo měsíc, může být něčím minulým nebo budoucím, může být i něčím, co nikdy neexistovalo. To je filozofické vnímání slova idea, a můžeme pozorovat, že tento výklad světa je založen na filozofickém názoru: Takže jestliže filozofové nevěří, že jsou pro naše myšlení v mysli takové zprostředkované objekty, tak by nikdy neměli používat slovo idea k jejich vyjádření.“[38]

Reidův postoj se však tímto směrem určitou dobu vyvíjel, protože i on sám byl původně přívržencem Lockovy filozofie[39] a ve stáří se přiznal, že jako mladý dokonce věřil celému Berkeleyho systému[40]. Zlom nastal, když se seznámil s výsledky Humova díla, které pro něj byly zcela nepřijatelné, ač si Huma osobně velmi vážil. „Reid se snažil najít v Humových úvahách nějakou chybu, a když se mu to nepodařilo, rozhodl se po dlouhém přemítání opustit lockovskou zásadu, že nevnímáme nic než obsahy mysli.“[41] Důvodem bylo, že Hume podle Reida

[37] SOBOTKA M.: Locků esej o lidském rozumu in *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, s. 54.
[38] EIP I, i [226b]
[39] Srov. MOURAL, J. Filosofie Davida Huma in *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela,* s. 68.
[40] Srov. FRASER, C. A. *Thomas Reid,* s. 42.
[41] MOURAL, J. Filosofie Davida Huma in *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela.* s. 74.

„vystavěl na Lockových principech, který sám skeptikem nebyl, skeptický systém, který nám nedává žádný důvod v nějakou věc věřit více než v její protiklad. Z jeho argumentů mi tedy vyplynulo: buďto si položit otázky ohledně principů, na kterých byly založeny, nebo závěry odmítnout.“[42] Reid tedy došel k tomu, že Humeovy principy spočívají na hypotéze, která je velmi stará, ale pro kterou „není žádný solidní důkaz. Mám na mysli hypotézu, že není vnímáno nic, než co je v mysli, která vnímá. Takže ve skutečnosti nevnímáme externí věci, ale pouze jejich nějaké obrazy a představy otištěné v mysli, které se nazývají imprese nebo ideje.“[43]

Reid tak stál u zrodu tradiční interpretace[44] Huma, která se vymezuje těmito znaky: „Hume podle ní

(1) náleží výlučně k tradici Locke – Berkeley;

(2) dovádí teorii idejí k jejím posledním logickým důsledkům a ukazuje, že tato teorie vede ke skepticismu;

(3) je naprostý skeptik;

(4) je solipsista, který uznává jen imprese a ideje;

(5) vysvětluje všechny duševní děje mechanisticky pomocí tří asociačních zákonů;

(6) postavil filozofii úkol nalézt nový základ předvedením, že podle dosavadního filozofie končí ve skepticismu.“[45]

Jak uvádí Nicholas Wolterstorff v knize *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, která se dá považovat za jistý návod jak k Reidovi přistupovat, současný čtenář Reidovi nemusí vždy přesně rozumět. Může to být dáno i tím, že předpokládá, že Reid pracoval na základě předem vytvořených teorií, stejně jako

[42] IHM, Dedication [95a]
[43] MOURAL, J. Filosofie Davida Huma in *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela.* s. 74.
[44] Moural uvádí, že body (1), (2) a (6) jsou vyloženě Reidovým přínosem pro tradiční interpretaci, zatímco body (3) a (4) lze nalézt už v prvních reakcích na *Treatise.* V pozdějším období pak ještě přidá další tezi tradiční interpretace: „(7) Hume ve svých tištěných pracích neprojevuje své pravé názory, nýbrž je upravuje z touhy po literárním úspěchu.“ Hume je však zejména poslední dobou interpretován i jiným, než tradičním způsobem, ovšem popis těchto interpretací je již nad rámec práce. (Srov. tamtéž, s. 74)
[45] Tamtéž, s. 73 a 74.

Locke[46], který je tak mnohem bližší současné analytické epistemologii. Reid však žádnou všeobecnou teorii nevytvořil, což bylo dáno i jeho přesvědčením, že „teorie následuje praxi a nepředchází ji.“[47]

To, že Reid nevyvinul žádnou velkou všeobecnou teorii, vůbec neznamená, že by snad postupoval chaoticky nebo náhodně, naopak. „Žádný z jeho současníků zřejmě nebyl více ovlivněn Baconem a Newtonem než Reid. Bral (správně i chybně) Newtonovu *hypotheses non fingo* jako určující metodologii přírodních věd a filozofie. Podle Reida jsme se od Newtona naučili, že věda nepátrá po příčinách, ale spíše objevuje zákony přírody.“[48]

Již v samotném úvodu *An Inquiry into the Human Minds* proto Reid píše, že filozofie se ve své metodě práce musí řídit zdravým rozumem (*common sense*), stejně jako se jím řídil Newton při zkoumání gravitace nebo vlastností světla. Kdo postupuje jinak, ať již příliš zdůrazňuje hmotu, nebo naopak mysl, tak podle Reida chybuje[49].

Upozorňuje však na obtíž, se kterou se setkávají všichni, kdo se zabývají lidskou myslí. Na rozdíl od anatomů, kteří mohou pitvat mozky různých lidí, může vlastně zkoumat pouze svoji vlastní mysl. A když se zabývá myšlením druhých lidí, je to možné pouze tím, že je nějak vnímá a vyhodnocuje.[50]

Reidovo zkoumání mysli pak Wolterstorff shrnuje: „Reidovi předchůdci tvrdili, že o tom, jak funguje lidská mysl, objevili mnoho. Reidova námitka však byla, že pokud jejich tvrzení prověříme, zjistíme, že nebylo objeveno nic. Nebylo to pro něho překvapení. Lidský rozum nemá schopnost vysvětlit základní fungování lidské mysli.“[51]

Reid je tedy silně skeptický k poznání „příčin věcí“, je však třeba vysvětlit, co tím myslí. Uznává, že běžný člověk (vulgar) je spokojen s tím, že zná fakta, a netrápí se s tím, co je způsobilo: „Ale filozof touží poznat, jak se věci udály,

[46] Srov. například Lockeovy teorie vlády, teorie poznání, teorie významu atd.
[47] WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistomology.* s. 3.
[48] COPENHAVER, R. Thomas Reid´s Philosopy of Mind: Consciousness and Intencionality *in Philosophy Compass 1/3 (2006), s. 280.*
[49] Srov. IHM I, i [97b]
[50] Srov. tamtéž.
[51] WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistomology, str. 260.*

objasnit je nebo objevit jejich příčiny. Tato chtivost poznat příčiny věcí je rodičem veškeré filozofie, pravdivé i falešné. Lidé se spekulativním duchem prožívají z tohoto poznání štěstí.“[52] Neodmítá tedy samozřejmě filozofii jako takovou, pouze ji v souladu s Newtonovským pojetím vědy vymezuje místo, kdy může objevovat zákony a zákony, které umožňují tyto zákony.

„Přírodovědci odhalili svým velkým úsilím při sledování běhu přírody mnoho z jejich zákonů a velmi obratně je aplikovali na mnohé fenomény; ale nikdy neobjevili příčinu, která za těmito fenomény stojí; a každý, kdo skutečně něco ví o principech přírodovědy, nic takového nepředstírá.

V divadle přírody sledujeme mnoho jednání, která vyžadují nějakého hybatele (agent), obdařeného aktivní schopností (power), ale ten je skryt za scénou[53], ať už jím je sama Nejvyšší příčina, nebo podřízená příčina či příčiny. Pokud podřízené příčiny využívá Všemohoucí, bez ohledu na to, jaká je jejich přirozenost, počet nebo funkce, tak to vše je bezpochyby z dobrých důvodů skryté lidskému zraku.

Je to tedy pouze lidské jednání, kterému může být přičítána chvála nebo hanba, a u kterého je nutné vědět, kdo je hybatelem. A zde nám příroda dala všechno světlo, které je pro toto počínání nutné.“ [54]

Reidův skepticismus je tedy větší, ovšem jiného druhu než skepticismus Humeův, který ve srovnání s ním může být v tomto smyslu považován za významného racionalistu.[55] Jeho skepticismus ohledně skutečnosti, že nejsme schopni dokázat skrytého hybatele, však nevede k jeho odmítnutí, ale naopak k hluboké a vroucí zbožnosti: „Schopnosti a moc člověka jsou založeny na Bohu a na přírodních zákonech, které ustanovil pro jeho existenci, jeho rozvoj a jeho

[52] EIP II, vi [260b]
[53] Paralela divadla, kterou zde Reid využívá, nám může připomenout Kevina Vanhoozera a jeho teorii theodramatu. Vanhoozer, který je evangelikálním teologem, z Reidovy filozofické tradice common sense vychází. Pojetí autora za scénou tak ve Vanhoozerově podání aktualizuje odkaz Reida i pro generaci postkritických teologů.
[54] EAP I, vi [527a-b]
[55] Srov. WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistomology,* s. 260.

vzdělávání. To by mělo zapudit pýchu a hrdost i v těch nejvýznamnějších lidských synech.“[56]

Navzdory skepsi k poznání příčin se však veškeré Reidovy podstatné myšlenky v jeho raném spise *An Inquiry into the Human Minds* stejně jako v pozdějším spise *Essays on the Intellectual Powers* točí kolem dvou mimořádně hlubokých otázek. Tou první je: Jak je to možné, že naše mysl chápe vnější předměty, děje a události tak, že jsme schopni o nich přemýšlet a hovořit? Druhá otázka pak rozvíjí tu první: Co je příčinou toho, že si na tyto vnější předměty vytváříme i vlastní názory? [57]

Poté, co jsme stručně definovali Reidovu metodologii a východiska, všimneme si vlastního obsahu jeho práce a to ve třech oblastech: Epistemologie, *common sense* a filozofie jazyka.

1.3.3 Reidova epistemologie – jak věci poznáváme?

Protože Reid odmítá „cestu idejí“, musí se tedy do naší mysli povědomí o vnějších předmětech dostávat přímou cestou prostřednictvím našich smyslových orgánů – ovšem bez toho, aniž by do procesu vnímání jakkoli vstupovaly ideje.

„Externí smysly jsou dvojího typu, pociťujeme jimi a vnímáme. Poskytují nám množství počitků, některé příjemné, jiné bolestivé a další indiferentní; a v ten samý čas nám dávají koncepci[58] a nezvratitelné přesvědčení o existenci externích objektů. Tato koncepce externích objektů je dílem přírody. Přesvědčení o jejich existenci, které nám poskytují smysly, je (také) dílem přírody, podobně jako počitek, který je doprovází. Tuto koncepci a přesvědčení, které vytváří příroda prostřednictvím smyslů, nazýváme smyslovým vnímáním (perception). Pocity, které přichází spolu se smyslovým vnímáním, nazýváme počitky. Vnímání

[56] EAP I, vii [530 b]
[57] Srov. WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistomology,* s. 3.
[58] Pojem koncepce je u Reida odlišný od současného chápání tohoto významu. Když Reid řekne „koncepce“, říká tím „mám na mysli“. Koncepce je tedy pro Reida synonymem pro porozumění nebo akt uchopení (apprehension). Více viz WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistomology,* s. 9-12.

a s ním související počitky jsou vytvářeny v ten stejný čas. V naší zkušenosti je nikdy nedokážeme rozlišit.“[59]

„Reidovo standardní schéma procesu vnímání je toto: 1) materiální objekt nebo vlastnost produkuje fyzický podnět (impression) na naše tělo, nervy a mozek; 2) tento fyzický podnět způsobí počitek; 3) počitek navrhne koncepci a soud o materiálním objektu nebo vlastnosti, která původně vytvořila materiální podnět; a 4) dvojice koncepce a soudu je smyslovým vnímáním materiálního objektu nebo vlastnosti.“[60]

Objekty jsou proto vnímány přímo a samy také na lidskou mysl přímo působí bez nutnosti zapojení nějakého dalšího média, jakým jsou třeba ideje. Reid se samozřejmě musí vypořádat s celou řadou dalších otázek, ať již metodologických, jako je třeba Lockovo dělení primárních a sekundárních kvalit, ale zejména věcných – tedy jak řešit problematiku abstrakcí, neexistujících objektů, halucinací a fantazie. To vše řeší v rámci standardního schématu procesu vnímání a popis těchto problémů je nad rámec této práce.[61]

Reid si rovněž velmi dobře uvědomuje, že nejsme schopni vnímat všechny věci přímo, ale že velkou část informací získáváme od druhých lidí prostřednictvím vyprávění nebo vzdělávání. „Moudrý a dobrotivý Stvořitel přírody zamýšlel, že bychom měli být společenskými bytostmi, a tedy že bychom měli získat největší a nejdůležitější část našich informací od druhých lidí, proto do naší přirozenosti vložil dva principy, které se navzájem doplňují.“[62]

Prvním z těchto principů je pro Reida sklon k tomu mluvit pravdu a používat takové výrazové prostředky, které naše tvrzení podporují. Druhým principem je potom dispozice důvěřovat v pravdomluvnost druhých lidí a věřit tedy tomu, když nám něco říkají. Ovšem zde se objevuje problém, kde se v nás tato dispozice vzala a zda jí můžeme důvěřovat, že nás nezavede na scestí. Tento problém bude pojednán v následující kapitole o *common sense*, který je vlastně

[59] EIP II, xvii [318b]
[60] COPENHAVER, R. Thomas Reid´s Philosopy of Mind: Consciousness and Intencionality *in Philosophy Compass 1/3 (2006),* s. 281.
[61] Podrobně o tom, jak Reid vnímal tyto fenomény viz WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistomology.*
[62] IHM VI, xxiv [196a]

podle Reida odpovědí na otázku o tom, jak si na věci kolem nás vytváříme vlastní názory.

1.3.4 Reidův *common sense* – jak si o věcech vytváříme soudy?

Jak jsem uvedl výše, pro většinu lidí je Thomas Reid spojen především s pojmem *common sense*. Paradoxní skutečností je, že podle mínění mnohých autorů je však právě pojednání o *common sense* „nejzmatenější částí Reidova myšlení“[63]. *Common sense* samozřejmě nelze zaměňovat s tím, čemu se lidově říká „selský rozum“ a kam patří nejrůznější lidové moudrosti a rčení, odpozorované z praktického života. *Common sense* je především filozofickým přístupem apelujícím na přirozené lidské schopnosti, vymezující se proti umělým spekulacím a konstruktům.

Reid sám *common sense* popisuje těmito slovy: „Rozumu připisujeme dva úkoly nebo dva stupně. Prvním je posuzovat věci samozřejmé; druhým je vyvozovat závěry, které samozřejmé nejsou z těch, které takové jsou. První z nich je součástí, jedinou součástí *common sense*; a proto se shoduje s rozumem v jeho (tzn. *common sense*) celém rozsahu, a je pouze dalším jménem pro jednu značku nebo stupeň rozumu.“[64]

Z toho vyplývá, že *common sense* je rozumem člověka samotným a samozřejmé věci jeho prostřednictvím nelze vyhodnotit jinak než správně. Jak však chápat věci samozřejmé? Reid se pokouší o jejich definování:

„Jednou z nejdůležitějších zvláštností našeho úsudku je, že něco činí intuitivně a něco zakládá na argumentech.

Není v naší moci rozhodovat, jak chceme. Posuzování se řídí na základě důkazů, skutečných či zdánlivých, které se nám v daném čase nabízejí. Ale mezi skutečnosti, které jsou předkládány našemu úsudku, mohou být velké rozdíly – některé jsou tak přirozené, že člověk zralého úsudku je může správně pochopit a dokonale porozumět jejich smyslu, aniž by musel hledat, zdali je pochopil

[63] WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistomology,* s. 218.
[64] EIP VI, ii [425b]

správně nebo chybně, pravděpodobně nebo nepravděpodobně. Úsudek zůstává tak dlouho, dokud není závažnými argumenty změněn na jednu nebo na druhou stranu.

Ale jsou zde jiné skutečnosti, které nemohou být dříve pochopeny, dokud se jim nevěří. Úsudek následuje po nutnosti jejich pochopení a obojí je tedy zároveň prací přírody a výsledkem našich jedinečných schopností. Není zde hledání důkazů, zvažování argumentů, skutečnosti nejsou dedukovány nebo odvozovány od druhých, mají světlo pravdy samy v sobě a není žádný důvod ho odvozovat z jiných."[65]

Jenže právě v poslední větě je problém. Jak mohu rozeznat, že samozřejmé skutečnosti mají světlo pravdy samy v sobě, když jejich poznání je podle Reidovy epistemologie závislé na smyslech a na paměti? Jako pozorovatel je nějak vnímám, a to, že je vyhodnocuji ve shodě s jejich „světlem pravdy" jako pravdivé, je na základě schopnosti, kterou musím nějak mít v sobě ještě dříve, než jsem se s těmito skutečnostmi setkal. Že je moje vyhodnocení pravdivé, dovozuji z toho, že je to dáno *common sense*, a že s tím tedy každý rozumný člověk souhlasí.[66]

Ovšem právě to napadá Immanuel Kant, když se zastává Davida Huma: „Aby této úloze dostáli, byli by odpůrci onoho znamenitého muže[67] museli proniknout hluboko do povahy rozumu, pokud se zabývá pouze čistým myšlením, což jim nebylo vhod. Vynalezli proto pohodlnější prostředek, jak vzdorovat bez nahlédnutí, tj. odvolali se ke zdravému lidskému rozumu (*common sense*). Je to vskutku velký dar nebes mít prostý (či jak se tomu od nedávné doby říká, přirozený) lidský rozum. Je však nutné prokázat ho činy, uváženým a rozumným myšlením a jednáním, a nikoli tím, že neumíme-li uvést nic chytrého k jeho ospravedlnění, dovoláváme se ho jako nějakého orákula. Odvolávat se na zdravý lidský rozum (*common sense*), když nahlédnutí a věda jsou v koncích, tehdy a ne

[65] EIP VI, iv [434a]

[66] Tomuto Reidovu tvrzení ale odporuje i moje vlastní zkušenost z doby školní docházky. Zatímco pro Reida bylo samozřejmé a common sense, že existuje Bůh a z tohoto hlediska nazíral věci kolem sebe, tak v komunistickém Československu sedmdesátých let dvacátého století bylo pro většinu mých spolužáků stejně samozřejmé a common sense, že žádný Bůh neexistuje. Tento můj osobní prožitek jenom dokládá pravdivost a relevanci následně uvedené Kantovy námitky.

[67] V předcházejícím odstavci Kant výslovně zmiňuje Reida, čili je bez jakýchkoliv pochyb, že tato slova jsou mířena na něj.

dříve, to je jeden ze subtilních výmyslů novější doby, jehož pomocí se může i ten nejpustší žvanil klidně měřit s tou nejdůkladnější hlavou a v tomto zápolení obstát. Dokud si však člověk uchová ještě malý zbytek jasné mysli, bude se mít jaksepatří na pozoru, aby sahal po tomto prostředku z nouze. A posvítíme-li si na věc blíže, shledáme, že tato apelace neznamená nic jiného než dovolávat se mínění davu – pochvalného potlesku, při kterém se filozof červená, ale populární šprýmař triumfuje a vypíná se.“[68]

Kantova kritika zde jednoznačně směřuje na to, co Noel Lemos v knize *Common sense: A Contemporary Defense* nazývá epistemologická definice kruhem: Jestliže je tvrzení *p* všeobecně přijímané (Kantovo mínění davu), je to pravdivé. Tvrzení *p* je všeobecně přijímané, tím pádem je tvrzení *p* pravdivé[69]. Lemos se však v tomto ohledu Reida zastává, protože ten podle něj neodmítá další zdroje důkazů pro věrohodnost našich schopností, ale pouze: „odmítá pohled, že jediným epistemologicky ospravedlnitelným způsobem jak poznat, že vnímání a paměť jsou věrohodné, je prostřednictvím argumentu, který není epistomologickou definicí kruhem. Tvrdí, že poznání věrohodnosti vnímání a paměti může být poznané přímo, a tak není založeno na žádných zdůvodněních. Navíc, implicitně odmítá pohled, že někdo může poznat na základě zdroje, že zdroj je věrohodný. Je přesvědčen, že poznáváme přímo, že naše přirozená schopnost, kterou odlišujeme pravdu od lži, není klam. Je to určitá přirozená schopnost, pomocí níž funguje tento první princip. Reid ale nabízí množství důvodů a argumentů pro věrohodnost svých schopností, žádný z nich však není bez epistemologické definice kruhem. Takže když kantovci si stěžují na to, že filozofové *common sense* nemají žádný argument pro to, jak formovat své poznání, Reid nabízí takový argument. Jestliže si však kantovci stěžují na to, že filozofové common sense nemají pro věrohodnost schopností žádný jiný argument, než definici kruhem, pak samozřejmě mají pravdu.“[70]

---

[68] KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. 2. vyd. Praha : Nakladatelství Svoboda – Liberta, 1992. s. 26 – 27.
[69] Podrobněji viz. LEMOS, N. *Common sense: A Contemporary Defense (Cambridge Studies in Philosophy)*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2004, s. 68.
[70] LEMOS, N. *Common sense: A Contemporary Defense (Cambridge Studies in Philosophy)*, s. 75-76.

Lemos tak svým způsobem argumentuje logicky, pokud jde o definici kruhem, i když lze polemizovat s tím, zda je nějaký rozdíl mezi definicí kruhem a prohlášením něčeho za přirozenou schopnost bez jakéhokoliv dalšího zdůvodnění. A tím pádem z mého pohledu vůbec nevyvrací mnohem zásadnější Kantovu námitku o odvolání se na mínění davu.

Je však třeba připomenout, že princip filozofie *common sense* vznikl jako reakce na filozofii odmítající existenci vnějšího světa. Byl snahou vymezit se proti teoriím, které svět velmi složitě popisovaly a jako vysvětlení jevů byly mnohem komplikovanější než jevy samotné. Reid tak odkazem na *common sense* vlastně dostával znovu do filozofického uvažování fakta, která byla sice na první pohled zřejmá, ale filozofy odmítaná. Zdůrazňováním *common sense* Reid tak nechával na zastáncích těchto teorií, aby je tváří v tvář tomuto postoji obhájili.

Je tedy dáno přístupem každého, zda tento argument přijme nebo odmítne, což se nakonec projevilo mimo jiné i v odkazu Kanta i Reida pro další vývoj teologie. Jak jsem již uvedl, tak zděšení, které zejména v amerických zastáncích konzervativního pojetí křesťanství Hume vyvolal, je přímo předurčilo, aby s nadšením přijali Reidovy myšlenky, které jim vrátily zpět ztracené jistoty[71]. A naopak, pro z úplně jiných kořenů vycházející evropské kontinentální myšlení byl Hume a jeho rozvinutí Kantem správnou cestou vpřed.

Viděno z perspektivy současné, postkritické teologie se dají obě dvě cesty hodnotit jako extrémní, avšak toto hodnocení nesmí být chápáno jako odsudek, protože, jak jsem již několikrát zmínil, v kontextu doby, místa a historického vývoje nebylo jiné cesty.

1.3.5 Reid jako předchůdce teorie mluvních aktů

Při veškeré kritičnosti k Reidovým myšlenkám však byl jeho přínos pro současnou filozofii mnohem vyšší, než aby byl jednou provždy Kantem a jeho následovníky zařazen do skupiny kritiků Huma, a tím implikováno, jako by celé

[71] Srov. GOETZMANN, W. H. *Beyond the Revolution : A History of American Thought from Paine to Pragmatism*. 1. vyd. New York : Basic Books, 2009. s. 54.

jeho dílo bylo pouhou kritikou bez jakéhokoliv pozitivního náboje. U Reida lze totiž kromě útoku na stoupence „cesty idejí“ vypozorovat významné příspěvky k estetice, etice a také základy teorie mluvních aktů. Vzhledem k tématu a rozsahu práce není možné na tomto místě kompletně pojednat celé Reidovo dílo. Avšak protože Austinova teorie mluvních aktů hraje významnou úlohu v současné postkritické teologii, zejména v díle Kevina Vanhoozera[72], jehož pojetí vnímám jako přínosné pro pojetí dialogu současného křesťanství s postmoderní kulturou, považuji za důležité podtrhnout, že její kořeny jsou právě v díle Thomase Reida.

Vycházím přitom zejména z článku Karla Schuhmanna a Barry Smitha *Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid,* zveřejněném v *History of Philosophy Quarterly* v roce 1990. Oba autoři si zde všímají bodů, ve kterých se potkává Austinova teorie mluvních aktů s tím, co Reid nazýval „sociální akty“ a co také mimo jiné nalezneme v díle fenomenologa Adolfa Reinacha.

Nejdříve je třeba si povšimnout, jak Reid popisuje funkci jazyka: „Jazyk je vyjádřením obrazu lidského myšlení a z tohoto obrazu můžeme odvodit velmi jisté závěry týkající se originálu.“[73] Bez jazyka tedy nejsme schopni formulovat naše myšlení ani popsat jevy kolem nás a jazyk je tedy jediným komunikačním kanálem vůči ostatním lidským bytostem.

Reid dále dochází k závěru, že v jazyce jsou umělé a přirozené prvky. Přirozené prvky jsou například gesta, modulace hlasu nebo postoje těla a rozumí jim každý člověk napříč jazykovými skupinami bez toho, aniž by potřeboval nějaké zvláštní školení. Kromě toho jsou přirozená také některá gramatická pravidla, kterými se jazyky řídí. Jednotlivá slova jsou pak naopak umělými složkami jazyka a ta se mohou různit v závislosti na jazykových skupinách a národech.

[72] Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii,* s. 71-73.
[73] EIP I, ii [233b]

Reidův zájem o jazyk však byl spíše okrajový. Nebyl totiž „lingvistickým filozofem v moderním smyslu. Naopak, jazykové principy jsou podle Reida pouze sekundární: odráží principy *common sense* na hlubší úrovni.“[74]

Ve svých úvahách nad jazykem Reid dospěl k pojmu sociální akt. Jestliže Reid tento termín používá, tak uvádí jeho dvě hlavní podmínky: 1) „Nemůže existovat bez toho, aniž by byl vyjádřen slovy nebo znaky“[75] a 2) nemůže existovat, aniž by směřoval k nějaké jiné osobě[76]. Sociální akt tak musí být nejenom vyjádřením řečníka, ale musí být zároveň pochopen druhou stranou[77]. Na rozdíl od Reinacha, Austina a Searleho však Reid nevěnuje pozornost deformacím sociálních aktů, pouze si všímá problému lži. Z jeho pojetí pak například lze dovodit, že „o lišce se říká, že používá lest, ale nemůže lhát, protože nemůže dát své svědectví“.[78] Lež je tedy možná pouze v sociálním aktu a tehdy, je-li vyjádřena verbálně. Nikdo proto nemůže lhát sám sobě, protože lež není možná v aktu, který se týká pouze jedné osoby.

Reid je tím pádem oprávněně považován za předchůdce současné teorie mluvních aktů. To, že teorii nerozvedl hlouběji, je dáno především tím, že byla spíše vedlejším produktem jeho polemiky s Humem, a potom také tím, že se ve své práci nesoustředil ani tak na jazyk, jako spíše na mysl, což je vzhledem k době jeho působení samozřejmé. Nijak to ale nesnižuje jeho průkopnickou práci na tomto poli, a jak jsem již uvedl výše, je škoda, že je tato jeho zásluha opomíjena.

[74]SCHUHMANN, K., SMITH, B. Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid in *History of Philosophy Quarterly* 1990 s. 55.
[75] EIP VI, i [413b]
[76] EIP I, viii [244b]
[77] Viz EIP VI, i [415a]
[78] SCHUHMANN, K., SMITH, B. Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid in *History of Philosophy Quarterly.* s. 63.

1.3.6 Vliv *common sense* a baconismu na evangelikální teologické myšlení

Dělení teologie na konzervativní (evangelikální) a liberální je v této práci zaměřeno výhradně na protestantismus[79]. Církev adventistů sedmého dne je (byť s jistými výhradami) zařaditelná mezi evangelikální denominace[80], a vyšla z amerického náboženského myšlenkového paradigmatu 19. století, je proto její myšlení přímo ovlivněno Baconem a Reidem.

Baconismus a *common sense* Thomase Reida se staly modem operandi konzervativních náboženských myslitelů, kteří se cítili ohroženi Humovou skepsí. Aplikovali ho v oblastech vědy, filozofie i při výkladu Bible. Vliv Reidovy epistemologie na teologii spočívá především v argumentu, který postuloval Charles Hodge: „Poznání Boží existence je přirozené. Ale Reidův největší vliv byl tím, že dal oporu Princentonské škole důvěry v naši vlastní schopnost vnímat fakta – fakta všech druhů – a poznávat realitu přímo. Charles Hodge použil Augustinovu metaforu dvou knih – přírody a Bible, a ve své teologické epistemologii argumentoval paralelně s Reidovou vědeckou epistemologií. Stejně, jako Reid zastával, že svědectví smyslů je založeno na důvěryhodnosti Boha, tak Hodge zastával důvěryhodnost Písma na základě toho, že je Božím slovem.“[81]

Při zkoumání Bible evangelikálové postupovali podle nejsoučasnějších vědeckých metod, tedy podle metody Francise Bacona. Při ní bylo třeba „očistit mysl ode všech historických a teologických formulací (kalvínských, lutherských, anglikánských i dalších). S myslí očištěnou od veškerých lidských spekulací konfrontujeme biblický text jako soubor faktů, které hovoří samy o sobě – a nyní indukcí poskládáme jednotlivé verše do teologického systému.“[82]

Takto pojímaná biblická pravda se pak považovala za stejně logickou a vědecky doložitelnou, jako například biologická pozorování. Tuto metodu

[79]Liberální a konzervativní přístupy ale samozřejmě najdeme i v církvi římskokatolické, kde se za liberální dá považovat například latinskoamerická teologie osvobození nebo hnutí Wir sind die Kirche. Příkladem konzervativců jsou pak kruhy odmítající závěry II. Vatikánského koncilu. Rozsah a zaměření práce však neumožňují tuto problematiku patřičně pojednat.
[80] Srov. například Hledání identity in Koinonia 1/2010
[81] MURPHY, N. *Beyond Liberalism and Fundamentalism*, s. 32.
[82] PEARCY N. *Total truth: Liberating Christianity from its Cultural Captivity*. 1. vyd. Wheaton : Crossway Books, 2004, s. 299.

zastávala a prosazovala Princentonská teologická škola[83], a teologie proto mohla být považována za racionalistickou vědu, kde lze přesnými metodami dojít k přesným definicím, co je pravdivé a co není. V případě odlišností v závěrech musela tedy být chyba v postupu nebo v předporozumění.

Baconismus v biblické hermeneutice samozřejmě měl problémy s jakýmkoliv symbolickým významem textu, metaforami nebo mystickými pohledy. Teologické závěry pak byly spíše holými fakty založenými na důkazových textech, vykládaných pouze jinými texty Písma. Odmítnutím tradice a podezřívavým pohledem na historii však „američtí evangelikálové ztratili intelektuální bohatství dvou tisíciletí teologické reflexe“.[84]

Z dnešního hlediska samozřejmě přistupujeme ke všem těmto východiskům rezervovaně. Baconismus jako vědecká metodologie je překonaný a uvědomujeme si, že na Písmo je třeba nahlížet s ohledem na současné poznání mnohem komplexněji, než se jevilo v 19. století. To má samozřejmě mnohé důsledky pro současnou Církev adventistů sedmého dne, která své základní věroučné pilíře staví právě na tomto základě. Jak se s tímto dědictvím vyrovnává, pak bude obsahem následujících kapitol.

[83] PEARCY N. *Total truth: Liberating Christianity from its Cultural Captivity*, s. 299.
[84] Tamtéž, str. 301.

2 MODERNISTICKÁ CÍRKEV V POSTMODERNÍM VĚKU

2.1 Historické a teologické kořeny adventismu

Historií Církve adventistů sedmého dne a adventního hutí se komplexně zabývá adventistický historik George Knight, který na toto téma publikoval celou řadu monografií a studí, z nichž některé byly přeloženy i do češtiny. Knight se snaží zachytit adventismus objektivně v jeho dějinném kontextu a náboženských souvislostech a proto jeho knihy *Adventismus v proměnách časů* a *Hledání identity* byly hlavním zdrojem informací pro následující části této práce.

2.1.1 Adventistické důrazy

Církev adventistů sedmého dne má své kořeny v tzv. adventním hnutí, které probíhalo na počátku 19. století v Evropě a zejména v Severní Americe. Adventní hnutí vzniklo působením bývalého deisty, farmáře a později baptistického kazatele Williama Millera. Deismus uznával jako konečnou autoritu lidský rozum a stavěl ho nad Bibli. Miller se od tohoto přístupu neoprostil ani po svém „novém obrácení" někdy po roce 1812, kdy deismus opustil a začal systematicky studovat Bibli. Jeho studijní metoda proto byla i nadále založena na čistě rozumovém porovnávání jednoho biblického textu s druhým bez pomoci jakékoliv další literatury s výjimkou konkordance. Millerova touha vše v Bibli správně pochopit byla motivována přesvědčením, že Bůh může vést k poznání pravdy věrné jedince, i když „neznali řečtinu a hebrejštinu".[85] Zastával tudíž stanovisko „Jacksoniánů, kteří věřili, že prostí lidé jsou schopni porozumět Bibli bez pomoci odborníků".[86]

„Začal jsem u Genesis a četl jsem verš po verši. Nepostoupil jsem dále, dokud mi nebyl význam těchto textů natolik objasněn, že mne opustily pochybnosti… Kdykoliv jsem narazil na nejasnou stať, srovnával jsem ji se všemi souvisejícími místy Bible; s pomocí Crudenovy biblické konkordance jsem

[85]KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2003, s. 32.
[86]Tamtéž, s. 36.

prozkoumal všechny texty v Písmu, v nichž se nacházela klíčová slova obsažená v té či oné nejasné části textu, a mé pochopení bylo v souladu se všemi souvisejícími statěmi Bible, problém byl objasněn.“[87]

Tento postup byl jednoznačně ovlivněn indukční metodou Francise Bacona a filozofií common sense Thomase Reida, které jsme popsali v předcházející kapitole a v podstatě i předurčil témata zkoumání, tedy odpovědi na otázky kdy, kde, co a jak.

Tím pádem se Millerovo biblické bádání po čase zúžilo zejména na vyřešení otázky konce světa, tedy okamžiku, kdy se na Zemi podruhé vrátí Ježíš Kristus. V roce 1818 konečně dospěl k závěru, že tato událost nastane kolem roku 1843. Došel k tomu zejména studiem proroctví biblické knihy Daniel, zvláště pak v ní obsažených apokalyptických proroctví v 7. až 12. kapitole. Klíčový text svého bádání: „až po dvou tisících a třech stech večerech a jitrech dojde svatyně spravedlnosti“[88] vyložil tak, že svatyně, která má být očištěna, je Země. Její očištění pak označil za událost druhého Kristova příchodu a časové období 2300 večerů a jiter stanovil podle biblického principu „den za rok“[89] jako období, které končí kolem roku 1843.

„Byl si však také vědom toho, že učení o Kristově příchodu na počátku milénia[90] je v přímém rozporu se všeobecně uznávanou teologií tehdejší doby, která naopak tvrdila, že se Kristus vrátí až na jeho konci.“[91] Kvůli svým obavám strávil ještě dalších pět let přezkoumáváním svých závěrů. Až pak o tom začal hovořit se svými přáteli, kteří však o jeho názory nejevili příliš velký zájem. Kolem roku 1832 dal tedy slib Bohu, že bude kázat pouze tehdy, když o to bude požádán. Pozvání ke kázání ovšem přišlo vzápětí, hned poté následovalo další a jeho přednášky najednou vzbuzovaly pozornost a způsobily, že se k němu postupně přidávali i další kazatelé, mezi nimi i Joshua V. Himes, člen hnutí Christian Connection.

---

[87] Tamtéž, s. 16.
[88] Da 8,14
[89] Ez 4,6
[90] Zj 20
[91] KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 16.

Hnutí Christian Connection bylo součástí restauracionismu, což byl myšlenkový směr, který vznikl na počátku 19. století v USA. Jeho stoupenci považovali za jediné pravidlo víry Bibli, snažili se znovu obnovit život prvotní církve a odmítali církevní organizaci[92]. Mnozí si kladli velké otázky ohledně učení o Trojici, které považovali za odporující Bibli. Důvodem bylo, že slovo Trojice se v Bibli nikde nevyskytuje. Považovali proto nauku o Trojici za „doktrínu, kterou církev přijala ve středověku a která byla výsledkem velkého odpadnutí od Písma“.[93] Reformace podle nich začala v 16. století, ale měla být dokončena až odstraněním posledních pozůstatků církevních tradic. Adventní hnutí vycházející z podobných postojů se tím pádem pro členy Christian Connection stalo velmi přitažlivé. Hodně jeho příslušníků a kazatelů se později připojilo k sobotním adventistům a následně k Adventistům sedmého dne.

Himes byl velice schopný člověk obdařený mimořádným citem a talentem pro marketing a reklamu. Díky těmto svým jedinečným schopnostem pomohl Millerovo učení velmi zpopularizovat. Používal na svou dobu pro církevní prostředí nové a neotřelé marketingové metody, jako byla evangelizační stanová shromáždění, letákové kampaně nebo vydávání speciálních časopisů a novin[94]. Jenže zároveň s tím, jak stoupala známost, popularita a vliv milleritů, začaly se množit jejich konflikty s tradičními církvemi, které jejich řečníky až do roku 1843 rády zvaly na své kazatelny. Millerité, i když sami sebe vnímali jako ekumenické hnutí, které chce hlásat všem důležitou pravdu, a neměli ambice vytvářet vlastní organizaci, začínali však být pro tradiční denominace nebezpečnou konkurencí, a postupně se stávali terčem posměchu.

„Za této situace kázal v létě roku 1843 Charles Fitch (populární milleritský kazatel kongregacionalistické církve) na text Zj 18. Zaměřil se na pád Babylona.

[92] Více o tomto hnutí a jeho návaznosti na Baconismus a common sense například viz. PEARCEY, N. R. *Total Truth: Liberating Christianity from its Cultural Captivity,* s. 281.
[93] KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 30.
[94] Marketingové metody zvěstování evangelia a důraz na využívání moderních technologií jsou vlastní i současnému adventismu, což může být samozřejmě dáno tímto historickým dědictvím, ale také i tím, že církev má své sídlo v USA a tamní kultura ovlivňuje vnímání adventismu i v jiných částech světa. Více o tomto tématu v 5. části této práce.

Jeho poselství znělo: ´Vyjdi, lide můj, z tohoto města.´[95]. Toto kázání, které bylo později otištěno jako článek a vydáno jako traktát, signalizovalo další zvrat ve vývoji millerismu – adventní věřící se z ostatních společenství začali postupně vyčleňovat.“[96] Fitch tvrdil, že Babylon symbolizuje antikrista. Pod pojem antikrista pak zahrnul všechny katolíky i protestanty, kteří odmítli učení o brzkém Kristově příchodu. Tím přirozeně konflikt s tradičními církvemi ještě více vyhrotil. I když jeho názory byly zpočátku adventisty přijímány chladně, nabývaly na síle tím, jak se na stoupence adventního hnutí stupňoval tlak v jejich vlastních církvích, ze kterých byli vylučováni.

Millerité postupně pro den Kristova příchodu stanovili několik konkrétních dat, avšak žádné nevyšlo. Museli se proto vypořádat se zklamáním a hledat vysvětlení. Začali se tedy odvolávat na starozákonní text: „prodlévá-li, vyčkej, neboť přijde zcela jistě, zadržet se nedá“[97]. Zdálo se proto pravděpodobné, že se postupným vývojem přemění v další vcelku běžnou severoamerickou denominaci. Pak však na stanovém shromáždění v Exeteru v New Hampshire milleritský kazatel S. S. Snow „prostřednictvím matematických výpočtů přesvědčivě dokázal, že proroctví z Da 8,14 o 2300 večerech a jitrech se naplní na podzim roku 1844. Ve skutečnosti Snow na základě rozsáhlého studia židovských svátků předpověděl, že Danielovo proroctví o očištění svatyně se naplní v Den smíření, tedy desátého dne sedmého měsíce židovského kalendáře… Tímto dnem byl podle kararských židovských výpočtů 22. říjen 1844.“[98] Tento výklad nalil do milleritského hnutí novou energii a povzbudil další intenzivní evangelizační úsilí.

Proto když adventisté 22. října 1844 očekávali Kristův návrat, nebyla to nějaká malá skupina podivínů, ale jednalo se o desítky tisíc věřících, a to ještě další desítky tisíc lidí jejich poselství odmítly. Odhaduje se, že se shromáždění adventistů v letech 1843 – 1844 zúčastnil přibližně každý třicátý pátý Američan, přičemž jejich vliv byl ještě větší, protože je provázela velká letáková kampaň.[99]

[95] Zj 18,2.4; srov. 14,8
[96] KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 20.
[97] Abk 2,3
[98] KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času„* s. 22.
[99] Tamtéž, s. 19.

Čím větší však byl úspěch adventního hnutí, tím větší pak bylo zklamání a chaos, který nastal, když bylo jasné, že Millerovo proroctví aktualizované Snowem nevyšlo a svět pokračoval dál.

Adventní hnutí se ocitlo v troskách a zmatku, z něhož se postupně vyvinuly tři skupiny následovníků. Největší skupinou bylo tzv. hnutí Albany, vedené Himesem, kam patřil i Miller. Ti velmi brzy začali věřit, že ve stanovený den se nic nestalo. Druhá skupina zklamaných adventistů nabyla přesvědčení, že Kristův příchod skutečně nastal, ovšem pouze duchovně, a po velmi krátké době upadla do fanatismu. Ta na počátku nejmenší skupina, tzv. „sobotní adventisté“, která bezprostředně po „velkém zklamání“ čítala sotva pár desítek věřících, se v roce 1863 ustanovila jako Církev adventistů sedmého dne. Neslavný traumatizující začátek samozřejmě ovlivnil další směřování této církve, která má ve svých dějinách už provždy napsáno, že vznikla na základě tragického teologického omylu, který se snažila vysvětlit a překonat.

Snaha vyrovnat se s „velkým zklamáním“ roku 1844 byla vedena stejnými metodami, jakými Miller a později Snow dospěli k zjištění tohoto data. Sobotní adventisté bezprostředně po roce 1844 neuvěřili, že došlo k omylu při výpočtu času události v Dan 8,14, ale nabyli přesvědčení, že chyba byla právě ve stanovení toho, co se mělo udát. Verš Dan 8,14 tak začali vykládat jako naplněné proroctví na událost, která se odehrála v nebesích – počátek nové fáze Kristovy služby v nebeské svatyni. V učení a tradici církve tak i nadále zůstala pevně zakořeněná snaha deisticko-baconovsky, tedy čistě rozumově, pochopit Bibli metodou, kdy jedno místo vysvětluje druhé. Z toho pak logicky plynulo úsilí racionálně vysvětlit a nalézt odraz prožívaných dějinných událostí ve výkladu apokalyptických prorockých knih Daniel a Zjevení.

Některé silné osobnosti nové církve, zejména Ellen Gould Whiteová, měly však své kořeny v metodismu, což do nově vznikající denominace přinášelo další důrazy. Učení metodismu podporovalo americké národní smýšlení, že člověk může všeho dosáhnout, jestliže chce a snaží se o to. Odsud do adventismu přišly důrazy na posvěcení, poslušnost a dokonalost. Kořeny zde má také adventistické pojetí ospravedlnění, které je vnímáno jakožto dílo okamžiku (připočtená

spravedlnost), a posvěcení, které se získává účastí na Kristově spravedlnosti. Zejména Ellen Whiteová se po vzoru Wesleyho dívala na „dokonalost jako na dospívání v lásce, která stále vyzrává“.[100] Mnohé spory v adventismu později vznikly chybným vyložením tohoto Wesleyovského pojmu, když se v církvi začal vykládat „podle středověkého (a také luteránského a kalvinistického) chápání“.[101]

K dědictví metodismu se ale na druhé straně do adventismu přičlenil i podezřívavý pohled na tradiční křesťanské církve, díky vzpomínce na to, že ze svých řad vylučovaly členy adventního hnutí. Stále proto přetrvávalo jejich „Fitchovské“ ztotožnění s Babylonem. S tím se pojila i ostražitost vůči jakékoliv církevní struktuře. Tento důraz mezi sobotními adventisty posilovali dědicové hnutí Christian Connection, kteří zavrhovali veškerou církevní organizaci mimo struktur místního společenství.[102]

Při výčtu vlivů stojících u kolébky adventismu je pak nutné zmínit ještě dvě další křesťanské tradice – anabaptismus a puritanismus. Jak poznamenává George Knight, mnozí adventisté dodnes žijí v mylné představě, že církev navazuje na Lutherovu, Kalvínovu a Zwingliho reformaci, ovšem z této větve reformace adventismus převzal pouze koncept spasení z milosti skrze víru, zatímco mnohem více zdědil od radikální reformace a anabaptismu. Anabaptisté odmítali křest děti a požadovali naprostou rozluku církve se státem, hlásali úplný návrat k učení Bible a odklon od všech tradic. Ostatně z anabaptismu vycházelo také již zmíněné restauracionistické hnutí.

Puritáni pak velmi zdůrazňovali autoritu Bible, závaznost zákona a „důrazně trvali na přísném dodržování sobotního odpočinku. (Vztahovali ho sice na první den týdne, kterému říkali den Páně, ale nazývali ho sobotou a zachovávali jako biblický sedmý den, sobotu). Tento způsob uvažování, spojený s puritánským názorem, že úkolem organizovaného křesťanství je transformovat a zkvalitnit společnost, vedl k důsledným pokusům uzákonit v puritanismu křesťanskou morálku… Jejich chápání sobotního odpočinku v devatenáctém století proniklo do všeobecného myšlení nábožensky založených obyvatel

[100] KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 131.
[101] Tamtéž, s. 31.
[102] KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času,* s. 45.

Spojených států.“[103] Tyto názory tedy samozřejmě ovlivnily i adventisty sedmého dne a jejich důraz na sobotu jakožto „znamení“.

Na tomto základě tedy vznikla teologie, která se sice dříve či později ztotožnila s řadou křesťanských důrazů (například otázka Trojice byla řešena ještě v průběhu 20. století, přičemž řada vlivných zakladatelů církve tuto nauku nikdy nepřijala[104]), ovšem přinesla také svá výrazná specifika. Zdrojem pro následující popis adventistické teologie je kniha *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků.*

Klíčovým učením se pro sobotní adventisty stala nauka o nebeské svatyni. Jak již bylo zmíněno, zakladatelé adventistů sedmého dne dospěli k přesvědčení, že pod pojmem „očištění nebeské svatyně“ nelze chápat druhý příchod Kristův, ale událost v nebesích, kdy Kristus začíná novou fázi své služby – vyšetřující soud. Svatyně se nadále stala klíčovou pro vysvětlování dalších věroučných bodů, jako je vztahu zákona a milosti, soudu atd.

Druhým specifickým adventistickým věroučným bodem je učení o daru proroctví. Vychází z přesvědčení, že Bůh může i po uzavření kánonu hovořit skrze proroky, byť se jedná o proroky (a prorokyně) nekanonické. Adventisté věří, že dar proroctví se projevil u jedné ze zakládajících členek církve Ellen Gould Whiteové, která tak dodnes v církvi požívá autoritu nekanonického proroka[105]. Její role ve formování adventistické věrouky však u hlavních věroučných bodů nebyla určující, nýbrž spíše potvrzující. Sobotní adventisté nikdy nepřijali žádné klíčové dogma pouze na základě jejího zjevení, ale výhradně na základě studia Bible. Její doporučení se proto týkala zejména organizačních a vztahových záležitostí církve a témat životního stylu s důrazem na zdravotní reformu.

[103] KNIGHT, G. R. *Hledání identity,* s 32.
[104] Historie ukazuje, že učení o Trojici bylo v Církvi adventistů sedmého dne vlastně plně akceptováno až v polovině dvacátého století (viz. např. BURT, M. D. The Trinity in Seventh-day Adventist history. *Ministry*. 2009, roč. 81, č. 2, str. 5-8). Ruku v ruce s akceptováním Trojice lze sledovat i změnu adventistického postoje k ostatním denominacím směrem k větší otevřenosti a poctivější teologické argumentaci, jak bude ukázáno dále.
[105] Více o roli a chápání Ellen Whiteové jako proroka z adventistické pozice viz KNIGHT, G. *Meeting Ellen White* (česky vyšlo pod názvem *Setkání s Ellen Whiteovou*), kriticky pak například NUMBERS, R. L. *Prophetess of health: a study of Ellen G. White* nabo REA, W. T. *The White lie.*

Třetím typickým, byť nepůvodním, adventistickým věroučným bodem je nauka o sedmém dnu týdne, sobotě, jakožto dnu, který jsou křesťané povinni nadále zachovávat namísto v křesťanství rozšířené neděle. Sobotní adventisté tento bod převzali zejména od baptistů sedmého dne, přijali jej za vlastní a v duchu puritánského přístupu zakomponovali do svého dogmatického systému. Důraz na sobotu je mimo jiné odvozován z příběhu stvoření v Genesis, proto adventisté sedmého dne stále patří k jednoznačným zastáncům kreacionismu a odmítají jakékoliv výklady ovlivněné evoluční teorií, které popírají doslovný sedmidenní stvořitelský týden[106].

Čtvrtým typicky adventistickým bodem je nauka o podmíněné nesmrtelnosti (i když samozřejmě tento postoj zastává více denominací i teologů mimo Církev adventistů sedmého dne). To znamená, že nesmrtelnost není vlastností lidské podstaty, ale něčím, co lidé mohou získat pouze vírou v Ježíše Krista. Adventisté na základě toho odmítají nauku o nesmrtelné duši, přechodném stavu[107] a věčném pekle. Nauka o podmíněné nesmrtelnosti zde opět nachází propojení s učením o svatyni.

Posledním, avšak zdaleka ne nejméně významným článkem adventistické věrouky je pak učení o blízkém druhém příchodu Ježíše Krista. Adventisté jsou přesvědčeni, že Ježíš přijde podruhé na tuto zemi osobně a viditelně, a to před začátkem milénia.

Veškerá adventistická dogmatika je vykládána v rámci konceptu „Velkého sporu věků“. Jedná se o přesvědčení, že dějiny mají svůj jasný počátek v ráji ve stvoření. Po něm pak následuje pád člověka do hříchu, ke kterému došlo, protože člověk podlehl pokušení satana u stromu poznání. Satan byl původně nejvyšším andělem – Luciferem, který se svobodně rozhodl postavit proti Bohu, nařkl ho z nespravedlnosti a despotismu a tím rozehrál celý vesmírný konflikt – velký spor. Aby Bůh ospravedlnil svůj charakter a zachránil člověka, zaslibuje

[106] Tvrzení, že země je stará pouze tisíce let, které zastávají kreacionisté, má své počátky u adventistických průkopníků, jmenovitě u Ellen Whiteové. Více viz NOLL, M. A. *The Scandall of the Evangelical Mind*, s. 13.
[107] Srov. RATZINGER, J. *Eschatologie – Smrt a věčný život*. Brno : Barrister a Principal studio, 2004, s. 79.

Spasitele – Ježíše Krista, který přišel v určeném čase na svět, aby zemřel za lidské hříchy a ukázal tak před celým vesmírem Boží lásku. Ovšem konečné ospravedlnění Božího jména před celým stvořením bude až při jeho druhém příchodu na Zemi, kdy každá stvořená bytost uzná Boží lásku a spravedlnost a dojde ke konečnému zničení hříchu a satana.[108]

Tím, že adventismus se tedy spíš hlásí k anabaptistickému a restauracionistickému reformačnímu křídlu než k luterské nebo kalvínské reformaci, „první adventisté byli přesvědčeni, že v církvi budou všechny deformace a odchylky od Písma ještě před koncem časů napraveny. Proto se nemohli smířit s Lutherovým pohledem na vztah zákona k evangeliu, jakým reagoval na středověké zákonictví, ale snažili se (i když ne bezchybně) přijmout teologii vycházející z Kázání na hoře a epištoly Římanům 3-5.“[109]

Adventistický důraz na svobodu jednotlivce, náboženskou svobodu, odmítání tradic (zejména těch, které adventisté sami nevytvořili nebo nepřejali), rozumové posuzování okolí a pojetí dějin, které plně odpovídá racionalistickému a historizujícímu výkladu proroctví, to vše jsou jasné ukazatele, že se jedná o církev, která svým myšlením nejen z moderny vyrůstá, ale je s ní téměř nerozlučitelně spojena.[110]

Základem moderny je totiž „totální reflexe tradice, platí jen to, co uznal diskurzivní rozum. Rozum má být jednotícím činitelem, zatímco dříve sjednocovalo vše jen náboženství. Moderna je absolutno ve světě, dokonalá imanentizace a zdějinění Boha, popř. absolutna. Z dějin světa se stává fakticky bůh.“[111]

To, že adventisté sedmého dne jsou typickou církví moderního věku, bych ještě rád podrobněji doložil na dvou příkladech – adventistické evangelizaci, která je chápána jakožto předávání „pravdy“ a adventistickém sebepojetí jakožto „ostatku“, tedy posledního věrného lidu na konci věku.

---

[108] Srov. *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*. Praha : 1. vyd. Advent-Orion, 1999, s. 133-140.
[109] KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 131.
[110] Srov. VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 20-21.
[111] Tamtéž, s. 21.

2.1.2 Evangelizace jakožto předávání „pravdy“

Pokud jde o evangelizaci, která je v současnosti hlavním hybným motivem adventismu a byla i motorem milleristického hnutí, je zajímavé, že sobotní adventisté vůči ní nejprve zastávali teorii „zavřených dveří“. Dospěli totiž k přesvědčení, že jenom oni jsou ti vyvolení, kteří stojí na Boží straně, a že již nemá žádný význam hlásat evangelium lidem, kteří ho již odmítli.[112] Veškeré misijní úsilí proto soustředili pouze na bývalé millerity. Navzdory tomu se k nim však přidávali noví a noví lidé, kteří nepatřili do okruhu bývalých členů adventního hnutí, což ukazovalo na to, že tato teorie je problematická. Sobotní adventisté ji proto byli nuceni opustit. Přesto i po této změně myšlení trvalo ještě až do počátku dvacátého století, než adventisté sedmého dne začali působit po celém světě jakožto horliví misionáři.

V adventistické misii pak můžeme zahlédnout ještě dva významné milníky, které ji výrazně nasměrovaly novým směrem. V šedesátých letech dvacátého století to byl rozchod s klasickým „misionářským“ pojetím, založeným z velké části na exportu západního způsobu života do zemí třetího světa. Do vedoucích postavení misijních oblastí byli tehdy postupně voleni lidé pocházející z dané oblasti na místo severoamerických a evropských misionářů. Druhým milníkem bylo na počátku devadesátých let odsouhlasení projektu „Globální misie“, který mimo důrazu na plánování ukázal na potřebu církve misijně působit zejména v oblastech, kde se křesťanství nedaří a kde je misijní práce velmi obtížná. Poslední dobou se hlavní misijní úsilí církve upírá na tzv. Okno 10/40, což je oblast rozprostírající se od severní Afriky po Asii, kde žijí dvě třetiny světové populace[113].

Tyto změny však byly ryze technického a organizačního řádu a neměly žádný vliv na teologické zdůvodnění misijního úsilí adventistů sedmého dne. To je motivováno především vírou v blízký druhý Kristův příchod a vychází

[112] Srov. KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času,* s. 41.

[113] Více o konkrétních projektech adventistické misie a současných důrazech na stránkách organizace Adventist Mission [online], [cit. 11. října 2011]. Dostupné z WWW <http://www.adventistmission.org>. Od roku 2010 je možno například sledovat zvyšující se zájem o evangelizaci velkých měst.

z biblického obrazu tří andělů ze Zjevení 14. Výklad těchto textů spojuje „adventistickou teologii se službou v nebeské svatyni a s poselstvím o soudu (a spasení)“ a dal „impulz k tomu, aby se jedinečné adventistické poselství dostalo k obyvatelům země, ke každé rase, kmeni, jazyku i národu (Zj 14,6).“[114]

Již raná adventistická interpretace těchto textů vidí svět jednoznačně rozdělený na dvě skupiny. První stojí na Boží straně, zastává Boží pravdu, druhá je proti Bohu v opozici. Tu první charakterizoval jeden z prvních sobotních adventistů Jakub White, čímž předznamenal typické adventistické pochopení misie: „Poselství druhého anděla nás vyvedlo z padlých církví, takže nyní můžeme svobodně myslet a každý sám za sebe může jednat v bázni Boží. Je nesmírně zajímavé, že o otázce soboty se mezi těmi, kdo věřili v druhý Kristův příchod, začalo diskutovat bezprostředně poté, co na pokyn druhého anděla vyšli z církví. Boží dílo má svůj řád. Pravda o sobotě byla zjevena v pravý čas, aby se naplnilo proroctví… Moc a význam poznání o sobotě bude zajisté dále nabývat na síle, stejně jako slunce vycházející na východě, dokud se nestane jasnou pečetící pravdou.“[115]

Z jeho citátu tedy vyplývá, že stát na Boží straně znamená přijmout pravdu (tedy hlavně pět adventistických specifik uvedených v bodě 3.1.1). Úkolem první skupiny je tuto pravdu předávat lidem v druhé skupině a tím jim umožnit zachránit se pro věčnost. Viditelným znamením přijetí pravdy je pak především zachovávání soboty[116]. Stejně jako je sobota nejviditelnějším poznávacím znamením adventistů sedmého dne, je totiž i její představování v adventistické evangelizaci pro pochopení adventistického způsobu uvažování nejsrozumitelnější ilustrací.

Sobotní adventisté a později adventisté sedmého dne nijak nepopírali základní křesťanské a protestantské nauky, jako je například spasení z víry a milosti vírou v Ježíše Krista. Na druhou stranu je však od počátku v církvi patrné, že se tyto obecně křesťanské prvky odsouvají poněkud stranou. „Jedním z důsledků tohoto trendu je i upozadění křesťanské společenské etiky, aby veškerá

[114] KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času,* s. 39.
[115] KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 40.
[116] srov. např. FINLEY, M. *Studujeme společně.* 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2002. s. 20-26.

energie mohla být věnována misijní práci ve snaze co nejvíc rozšířit adventistická věroučná specifika. Eschatologický důraz je také jedním z prvků, který logicky společenské otázky odsouvá a ještě znásobuje již zmíněný misijní důraz adventismu."[117]

A tak adventisté považovali za projev milosti v osobním životě každého jednotlivce zejména poslušné následování Krista, které musí nutně vést k zachovávání soboty. „Pán soboty zve všechny lidi, aby se řídili jeho příkladem. Pro ty, kdo přijmou jeho výzvu, bude sobota radostí a duchovním svátkem – předzvěstí nebe. Objeví, že sobotu učinil proto, aby zabránil ztrátě duchovní odvahy. Sedmý den každého týdne povzbuzuje naše svědomí a ujišťuje nás, že navzdory našemu nedokonalému charakteru můžeme být dokonalí v Ježíši Kristu."[118]

Logicky dotaženo do konce, člověk, který tyto pravdy nepřijal, nepochopil nebo odmítl (zejména tím, že nezachovával sobotu), zůstal v Babylonu, a tudíž na straně Božích nepřátel. Následování Krista se tedy u správného křesťana projevuje plnou věrností desateru přikázání (zejména přikázání o sobotě), zatímco zachovávání neděle je naopak považováno za znak odpadnutí a nevěry.

Sobota je proto dodnes klíčovým bodem evangelizační i teologické práce církve. V tomto nelze souhlasit s tvrzením Jiřího Piškuly, který uvádí, že zrušení pracovních sobot „utlumilo tento tradiční prvek adventismu a postupně jej odsunulo mimo hlavní zájem adventistické homiletiky".[119] Naopak – praktickému zachovávání a teoretickému zdůvodňování soboty je neustále věnováno mnoho úsilí, i když samozřejmě v jiném kontextu, než když jsou lidé pod hrozbou trestu státní mocí nuceni v sobotu pracovat.

Stále znovu je rozpracovávána myšlenka „znamení Božího lidu", což je de facto ztotožněno se zachováváním soboty. V církevní literatuře, úkolech sobotní školy i kázáních má zdůvodňování soboty významné místo. Klasická série

[117] PIŠKULA, J. *Dějiny církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku.* 1. vyd. Praha : Advent – Orion, 2009, s. 185.
[118] *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 316.
[119] PIŠKULA, J. *Dějiny církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku,* s. 184.

evangelizačních přednášek vycházející z modelu amerického kazatele, evangelisty a bývalého místopředsedy Generální konference Marka Finleyho má průměrně 27 částí, z nichž minimálně 4 jsou věnovány dokazování skutečnosti, že sobota je pravým dnem odpočinku a mnohé další se nějakým způsobem soboty významně dotýkají. Tento koncept evangelizační práce bude více rozebrán v 3. části této práce v kapitole „full message".

Pojetí soboty (nejen) v misijní práci ukazuje, že adventisté sedmého dne chápou svoji misii především jakožto předávání „pravdy". Adventistům nestačí pouhé „odevzdání se Kristu", ale každý kandidát křtu ještě musí pochopit (a přijmout), jaké to má důsledky. Adventisté sice vyznávají spasení pouhou vírou bez skutků, ale jednou větou dodávají, že víra bez skutků (zachovávání soboty) je mrtvá. V tomto smyslu jsou tedy představiteli typicky modernistického konceptu jediné velké pravdy, která je dokazatelná rozumem a ke které je třeba zaujmout radikální stanovisko – jasně ji přijmout, nebo jednoznačně odmítnout.

2.1.3 Církev ostatku

Církev ostatku je termín, který je využíván v adventistické teologii proto, aby vymezil a obhájil jedinečnost a exkluzivitu tohoto společenství vůči ostatním denominacím. Adventisté sedmého dne na základě zmíněného konceptu „Velkého sporu věků" a výkladu biblického textu „drak v hněvu vůči té ženě rozpoutal válku proti ostatnímu jejímu potomstvu, proti těm, kdo zachovávali přikázání Boží a drží se svědectví Ježíšova"[120] docházejí k závěru, že v dějinách se vždy vyskytoval „ostatek".

„Bible představuje ostatek jako malou skupinu Božího lidu, která navzdory pohromám, válkám a odpadnutí zůstala Bohu věrná. Tento věrný ostatek byl oddenkem, který Bůh použil, aby na zemi rozšířil svou viditelnou církev."[121] Existenci ostatku adventisté dovozují například z biblických textů Ezd 9,14.15; Iz 10,20-22; Jr 42,2 nebo Ezd 6,8, přičemž Zj 12,17 „popisuje poslední ostatek

[120] Zj 12,17
[121] *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 205.

v Bohem vyvolené linii věrných věřících – jeho oddaných svědků v posledních dnech před Kristovým druhým příchodem“.[122]

Ostatek je pak jednoznačně definován svými vlastnostmi, které adventisté odvozují z poselství tří andělů ze Zj 14,6-12. Tou první je věrnost Ježíši (Zj 14,12). Znamená to, že ostatek „se vyznačuje tím, že má víru podobnou té, kterou měl Ježíš Kristus… Tato víra zahrnuje všechny biblické pravdy – ty, kterým Kristus věřil a které učil. Boží ostatek bude hlásat věčné evangelium o spasení na základě víry v Ježíše Krista. Bude varovat svět, že nastává hodina Božího soudu a bude ostatní připravovat na setkání s Pánem, který má brzo přijít. Zapojí se do celosvětového misijního úsilí vydat lidem svědectví o Bohu.“[123]

Důsledek, který z tohoto pojetí vyplývá, popisuje druhý charakter ostatku, totiž že „pravá víra v Ježíše Krista zavazuje ostatek, aby se řídil příkladem svého Pána… V síle, kterou jim dává Kristus, mohou zachovávat Boží požadavky, včetně všech deseti přikázání, která jsou Božím neměnným zákonem.“[124]

A konečně poslední, třetí charakteristikou ostatku je Ježíšovo svědectví, které adventistická hermeneutika na základě textu Zj 19,10 vykládá jako dar proroctví. Což aplikováno na konkrétní společenství znamená, že ostatek šíří prorocké poselství, ale také se prorocký dar projevuje uprostřed něho.

Církev adventistů sedmého dne na sebe vztahuje tyto charakteristiky a odvolává se na zakladatele církve, kteří „s vděčností a pokorou přijali za své Boží pověření, aby pokračovali v reformaci, která církvi přinesla tolik radosti a moci. Uvědomovali si, že takové poslání mohou úspěšně splnit pouze díky Kristově milosti a moci a že není důvodem, aby se cítili jakkoli nadřazeni.“[125]

Ztotožnění Církve adventistů sedmého dne s ostatkem samozřejmě vede k tomu, že církev se nutně musí považovat za exkluzivní společenství s jedinečným posláním, které nemají ostatní církve. Adventisté sice netvrdí, že spaseni budou jenom oni, avšak zároveň se nechtějí a na základě svého výkladu proroctví ani nemohou vzdát nároku jedinečnosti a výjimečnosti. „Bůh má své

[122] *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 205.
[123] Tamtéž, s. 205.
[124] Tamtéž, str. 205, 206.
[125] Tamtéž, str. 207.

děti ve všech církvích. Prostřednictvím církve ostatku však hlásá poselství, které má obnovit jeho pravou bohoslužbu. Volá svůj lid, aby vyšel z odpadnutí a připravil se na Kristův návrat. Boží ostatek si uvědomuje svou nedostatečnost a slabost ve snaze splnit toto slavné poslání a uznává, že mnohé z Božích dětí se k němu ještě připojí.“[126]

Je zajímavé, že se toto pojetí jedinečnosti církve ve svém principu blíží římskokatolické církvi, jak ji vyjadřuje věroučná konstituce o církvi Lumen Gentium. Ta prohlašuje, že „církev ustanovená a uspořádaná na zemi jako společnost, subsistuje v katolické církvi a je řízena Petrovým nástupcem a biskupy ve společenství s ním. Ovšem i mimo její organismus je mnoho prvků posvěcení a pravdy, které jako dary vlastní Kristově církvi vybízejí ke katolické jednotě.“[127]

Adventistické vymezení církve pak samozřejmě definuje i její misijní pole. Do něj proto nutně patří nejen lidé bez jakéhokoliv vyznání a příslušníci nekřesťanských náboženství, ale rovněž všichni křesťané, kteří se neztotožňují s adventistickým výkladem Bible. Toto pojetí, ač na první pohled antiekumenické a tvrdě vyhraněné vůči všem, je však třeba zároveň posuzovat společně s adventistickým důrazem na osobní náboženskou svobodu každého jednotlivce. Adventisté tak na jednu stranu vstupují na „trh idejí“ s nárokem na svou absolutní pravdu, ale zároveň se zasazují o právo každého svobodně a bez jakýchkoliv následků se vůči tomuto nároku jakkoliv vymezit[128]. Tato svoboda však v jejich chápání nečiní jiná tvrzení stejně hodnotná a pravdivá.

Právě tyto důrazy znovu potvrzují jasné ukotvení adventismu v myšlenkách moderny.

[126] *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 212.
[127] LG 8 / Věroučná konstituce o církvi / Lumen Gentium / *Dokumenty II. vatikánského koncilu.* 2. vydání, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002.
[128] Adventistické pojetí náboženské svobody a také církve je do značné míry blízké názorům Johna Locka (srov. LOCKE, J. *Dopisy o toleranci*. 1. vyd. Brno : Atlantis, 2000.).

2.2 Charakteristika postmoderny

Moderní myšlenkové schéma, v jehož paradigmatu se formovala Církev adventistů sedmého dne, narazilo na své mantinely v průběhu 20. století. Předpoklady, ze kterých vycházelo, se totiž nedaly dále udržet. První a zejména druhá světová válka ukázaly, že lidé nejsou navzdory rozumovým předpokladům a dobrým úmyslům schopni realizovat spravedlivý svět, který bude stále směřovat k lepší budoucnosti. Stalinské a hitlerovské koncentrační tábory byly smutným koncem dvou hnutí, která chtěla lidským úsilím vybudovat ráj na zemi.

Ale problém nastal i s vědeckým myšlením moderny. Moderna spočívala na objektivismu založeném na Descartově dělení subjektu a objektu, mezi kterými není žádná ontologická vazba. Dalším prvkem moderny se stalo stanovení člověka jakožto svrchovaného posuzovatele objektivní zkušenosti, který za „objektivní zkušenost považuje pouze registrování smyslových dat v předem přesně definovaném experimentálním rámci“.[129] Třetím faktorem moderny byl kritický racionalismus, který věci vnímal jako nahraditelné a relativizoval pojetí pravdy. A konečně moderní doba považovala vědu a techniku za základ jediné univerzální civilizace. „Univerzalismus novověku odráží principiální otevřenost vědy – vědecká tvrzení nejsou neměnná dogmata, jde o konsenz. Ve skutečnosti ovšem se v diskursu připouštějí jen určité argumenty a jen určité závěry je dovoleno zobecňovat – principiálně jen naturalistické argumenty, tj. argumenty vycházející z empirické povahy člověka a jeho potřeb.“[130] Nové vědecké objevy však toto chápání najednou začaly zpochybňovat.

Neznamenalo to však, že by došlo k náhlému zhroucení moderního myšlení. To přetrvávalo a přetrvává dodnes[131], ovšem vedle něj se stále více prosazuje paradigma nové, které se nazývá postmodernou. Jedná se o „pomalý a složitý globální přechod k novému typu společnosti, kultury a člověka, k typu vznikajícímu z moderní éry, jejímž je pokračováním“.[132]

---

[129] VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 15.
[130] Tamtéž, s. 15-16.
[131] LYON, D. *Ježíš v Disneylandu.* 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 2002, s. 25-26.
[132] LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 2. vyd. Praha : Prostor 2001, s. 126.

Jeho hlavní charakteristikou je, že naprosto odmítá nadřazenost rozumu. Rozum však byl modlou západní evropské společnosti, proto postmoderna odmítá s jeho výjimečností i západní nadřazenost a vyhlašuje rovnoprávnost a pluralitu i jiných než evropských stanovisek. Tím však rovněž relativizuje a znehodnocuje veškeré „velké“ hodnoty a pravdy.

Toto myšlení má však samozřejmě svoje důsledky. Není-li velká pravda, rovněž neexistuje ani žádný vyšší a obecný smysl. Tím pádem není možné říct, že by dějiny lidstva mohly k něčemu vést. Proto neexistují žádné transcendentální hodnoty, model věčného pokroku je iluzí, budování něčeho velkého v budoucnu, kam směřujeme, je nemožné.

Gilles Lipovetsky z tohoto posunu myšlení odvozuje další důsledek, tentokrát již pro praktický život jednotlivých individuí, a hovoří o tzv. personalizaci. Jedná se podle něj o nový způsob socializace, vytvářející atomizované jedince. Tato socializace však neučí přijímat hodnoty, prostředky a cíle skupiny, ale naopak požaduje přijetí vlastních norem, prostředků a cílů na míru jedinečné osobnosti.

„V negativním smyslu vede proces personalizace k zániku socializace založené na disciplíně. V pozitivním smyslu vede ke vzniku pružné společnosti založené na informacích a na stimulování potřeb, na sexu a ohledu k lidským faktorům, na kultu přirozenosti, srdečnosti a humoru. Proces personalizace je totiž nový způsob, jak společnost může uspořádat a nabrat směr, nový způsob, jak řídit chování jedinců.“[133]

Samozřejmě, že personalizace se projevuje u každého jedince jinak, přesto však sociolog Zikmund Bauman popsal 4 vzorce chování člověka v postmoderní době[134]:

1. Zevloun – pasant mezi pasanty, dříve bylo zevlounství projevem elity, dnes masový kulturní jev – např. sledování seriálů, které nakonec prožíváme více než vlastní život.

[133] LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*, s. 9.
[134] BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*. 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství , 1995, s. 30.

2. Tulák – bez domova, dokáže se sžít s jinými kulturami, bohatý ve svobodě a různosti zážitků; nezáleží mu na mínění druhých, nezakotvený a neudržuje plnohodnotné vztahy s druhými.
3. Turista – plánuje trasu, nemá bohaté zážitky; primitivní kultury vnímá s nadhledem; upadlý turista cestuje kvůli efektu – používá kameru a fotoaparát – co je prokazatelné, je skutečné.
4. Hráč – život je pro něj hra; hra rozvíjí kreativitu, vychovává k pokoře, fenomén osudu, štěstí; špičkový hráč dokáže vnímat druhého jako partnera, hrajeme dopředu, projekce do budoucna.

Postmoderna samozřejmě ovlivňuje i náboženské myšlení lidí, což výstižně popisuje v knize „Kam kráčí církev" německý katolický teolog Medard Kehl. Všímá si vlivu postmoderny na křesťanské církve, ale popisuje také náboženské proudy, které pro stále více lidí představují alternativu ke křesťanství. Konstatuje, že „ve velké míře je v nich přece znovu probuzena k životu stará gnóze v novém, současném balení",[135] a ukazuje, že v této religiozitě splývají čtyři směry, které se vzájemně prolínají a akcelerují:

1. Ekologické vědomí, které odvozuje odpovědnost za život na světě od propojení všeho života v kosmu.

2. Přírodovědecká systémová teorie, která tradiční pojetí příčina – účinek nahrazuje teorií o vzájemném vztahu mezi různými prvky celku.

3. Transpersonální psychologie, která pomáhá naplnit transcendentní potřeby člověka v tom, co ho převyšuje, tedy ve vesmíru, tajemstvích přírody nebo parapsychologii.

4. Feministické hnutí odmítající na patriarchálním základě založené společenské struktury a vycházející z taoistické moudrosti o harmonickém smíru základních pólů skutečnosti Yin a Yang.

Dále pak zcela v souladu s tvrzením Lyona, podle kterého je charakteristickým postmoderním rysem „konzumerismus, tj. životní styl a kultura

[135] KEHL, M. *Kam kráčí církev?* 1. vyd. Brno : CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2000, s. 37.

utvářená kolem spotřeby“,[136] ukazuje, že „mnozí si vybírají (ne jinak než v křesťanské tradici) z bohaté tzv. spirituální nabídky to, co se jim zdá prospěšné pro překonávání nadměrné složitosti vlastního života, např. určité východní meditační metody, cesty terapeutické zkušenosti sebe sama a svého těla, indiánskou a šamanskou přírodní mystiku, astrologii, tarot, spiritistické a okultní praktiky atd.“[137]

2.3 Konflikt postmoderního vnímání s typickým adventismem

Z výše uvedeného je zřejmé, že typický adventismus a postmoderní vnímání světa jsou na první pohled dva naprosto rozdílné myšlenkové systémy, kde by nemělo být možné najít příliš mnoho společných jmenovatelů. Překvapivou skutečností však je, že se přesto takovéto styčné plochy nacházejí. Jejich popisem se bude zabývat druhá část této práce, a to zejména kapitola věnovaná kontextualizaci. Na tomto místě naopak popíšu největší antagonismy obou směrů a důsledky, které to přináší pro praktický život církve.

2.3.1 Jediná pravda – pluralita pravd

Protože adventisté jsou křesťanskou denominací, je samozřejmé, že klíčové postavení v jejich věrouce zaujímá osoba Ježíše Krista, a to včetně jeho vlastního absolutního nároku na absolutní pravdu, jak je vyjádřen v evangeliích: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci, než skrze mě.“[138]. Tento text, a to navíc v kontextu i s jinými biblickými místy, ukončuje veškerou debatu o pravdě vlastně ještě dříve, než vůbec mohla začít. Pilátova otázka „Co je pravda?“ je pisatelem evangelia zařazena vlastně proto, aby podtrhla pohanskou neznalost a nepochopení jasných skutečností. Po tomto zdrcujícím Janově servisu bylo v otázkách pravdy v křesťanském světě dlouhá staletí jasno. Křesťané se sice

[136] LYON, D. *Ježíš v Disneylandu*, s. 117.
[137] KEHL, M. *Kam kráčí církev?*, s. 34.
[138] Jan 14,6

lišili v mnohých důrazech, ale nárok na absolutní pravdu Bohu nikdo neupíral. Teprve postmoderna Ježíšovým následovníkům vrátila Pilátovu otázku na hřiště s tak nevídanou razancí a falší, že se téměř zdá, že již nemají šanci na vítězný return.

Z předcházející části vyplynulo, že adventisté si definovali, jak Ježíšovu pravdu správně chápat a rozdělili svět na dvě skupiny lidí. Ta první pravdu přijala, žije v ní (zachovává sobotu), zatímco druhá ji odmítla (světí neděli nebo žádný den), a proto patří do království temnoty, do Babylona. Na scénu se tak opět dostává staré Fitchovo dělení světa, antikrist však nyní odmítá především pravdu o sobotě a ne nauku o blízkém návratu Ježíše Krista. Důsledně na Bibli aplikovaný baconismus a common sense nakonec ani nedovoluje přijít k jiným závěrům.

Pokud lidé poté, co se seznámili s adventistickým myšlenkovým a teologickým konceptem, reagovali nadšeným souhlasem, stávali se adventisty. Pokud přicházeli se zásadními protiargumenty, adventismus měl připravenu adekvátní, ze svého pohledu biblicky a logicky vyargumentovanou apologetiku. Apologeticky proto vyznívá značná část církevních publikací a apologeticky je rovněž do značné míry orientováno i adventistické teologické vzdělání na církevních školách.

Munici pro apologetické debaty adventistům rovněž poskytuje pravidelné studium úkolů sobotní školy, které provází církev od jejího založení. Zvláštní redakční tým při Generální konferenci Církve adventistů sedmého dne zpracovává pro celý svět jednotné podkladové materiály, které se zabývají jednak studiem biblických knih, ale z větší části opakováním adventistické dogmatiky. Diskuse nad tématem je nedílnou součástí adventistických sobotních bohoslužeb a ti, kteří se jí pravidelně aktivně účastní, jsou dobře vybaveni pro polemiku nad základními věroučnými otázkami.

Problém takto pojatého adventismu nastal na Západě v okamžiku postmoderny, kdy „se nemají jednotlivá náboženství vyvyšovat jedno nad druhé, protože každé je pokládáno za dílčí odpověď na absolutní skutečnost Boží. Pro zastánce těchto názorů potom nemá velkou cenu ani diskuse o náplni

věrouky.“[139] Najednou byla reakcí vůči adventistickým argumentům na místo disputace se srdečným úsměvem položená pilátovská otázka doplněná upřímně míněným potvrzením plného práva každého jedince na vlastní, stejně hodnotnou pravdu. A pak následovalo převedení argumentační diskuse do vztahové roviny.

Náhle nebylo za co bojovat, nic nebylo odmítáno, všechno bylo přáno, tolerováno, ale zároveň zůstávalo laskavě, leč jednoznačně nepřijímáno. „No a co?“ byla odpověď, která adventismus tvrdě trénovaný v desetiletích ostrých dogmatických polemik nečekaně zasáhla na tom nejcitlivějším místě. Svět, kterému přestalo záležet na poznání jediné pravdy, se náhle stal světem, ke kterému adventismus přestal umět hovořit tak, jak byl v minulosti zvyklý a jak to přinášelo výsledky.

Protože ale situace západní postmoderny není celosvětovým jevem, klasické poselství adventismu stále nachází živnou půdu především v Africe, Jižní Americe a Asii. Celosvětově vysoký nárůst členské základny církve je tažen právě těmito regiony, což samozřejmě s sebou nese velké důsledky pro administrativní vedení církve, kde zástupci „třetího světa“ získávají stále větší vliv na úkor „Západu“. Důsledkem toho pak jsou například debaty o ordinaci žen do služebností kazatelů, které západ prosazuje a třetí svět naopak odmítá nebo doplnění Základních věroučných výroků Církve adventistů sedmého dne při zasedání Generální konference v roce 2005 o bod „Růst v Kristu“[140], který řeší problematiku důležitou zejména pro oblasti, kde jsou silná šamanská a animistická náboženství.

Adventisté v kontextu Baconových názorů hovoří o takzvané „přítomné pravdě“, která je závislá na daném konkrétním poznání, a tudíž se její vyjádření v průběhu doby mění[141]. Tímto principem vysvětlují proměnu dogmatu během své historie. Avšak enormní důraz na udržení celosvětové jednoty již nedovoluje koncept „přítomné pravdy“ důsledně aplikovat také ve vztahu ke konkrétním

[139] OPATRNÝ, A. *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*. 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 33.
[140] *Církevní řád adventistů sedmého dne*. 17. rev. vyd. Praha : Česko-Slovenská unie Církve adventistů sedmého dne, 2006, s. 10.
[141] Viz. BACON, F. *Nové organon*, s. 122.

kulturám odděleným již nikoliv časově, ale místně. Tato potřeba nového definování „přítomné pravdy“ je naléhavá zejména v zemích zasažených postmodernou. Rozumné uplatnění tohoto principu v západní Evropě a USA, které by dovolovalo i jiné formulace věroučných bodů při zachování jejich principu, by tak mohlo být jednou z cest jak alespoň částečně odstranit konflikt postmoderny a západního adventismu, aniž by docházelo ke zbytečným pnutím a nedorozuměním. Otázkou však je, jak by na toto řešení reagoval „třetí svět“ a jestli by naopak nebylo zdrojem neřešitelných nedorozumění a pnutí v rámci světového adventismu.

2.3.2 Církevní organizace – personalizace

Navzdory prvotním velkým výhradám sobotních adventistů vůči jakékoliv církevní organizaci, která převyšuje úroveň místního sboru, George Knight ukazuje, jak historický vývoj od roku 1844 do roku 1863 vedl k vytvoření základů celosvětové organizace. Dokládá, že za jejím vznikem byla nutnost praktického řešení řady problémů – pověřování a financování kazatelů, zachovávání věroučné jednoty, vydavatelské činnosti a správy nabytého majetku.

„Jednotlivé sbory se začaly sdružovat do organizačních celků, které dnes nazýváme sdruženími. Dalším krokem bylo vydávání písemných pověření kazatelům. Tím měly být sbory chráněny před podvodníky, kteří se snažili zneužívat důvěru věřících. V roce 1863 byla ustanovena Generální konference. Spojila do jednoho celku několik sdružení, která do té doby vznikla. Takto začal koordinovaný a organizovaný postup adventního hnutí.“[142]

Od té doby církev založila značné množství institucí, převážně školských, humanitárních, zdravotnických, dále pak vydavatelství a v poslední době i řadu televizních, rozhlasových stanic a multimediálních center. Instituce podléhají těm církevním složkám na jednotlivých úrovních, které je zřídily.

[142] *Církevní řád adventistů sedmého dne*, s. i.

Církevní organizace prošla zásadní restrukturalizací na počátku 20. století, od té doby se nezměnila a má tyto úrovně:

Generální konference

Divize Generální konference

Unie

Sdružení

Sbor

V rámci církve také působí jednotlivá oddělení (například sobotní školy, dětí, mládeže), která pracují na všech úrovních církevní hierarchie. Jednotliví vedoucí oddělení a představitelé církve (administrátoři) jsou voleni na dobu 5 let, na úrovni sdružení pak na dobu 4 let.

Nejvyšším orgánem církve je výroční zasedání delegátů Generální konference, konané jednou za pět let, v mezidobí pak Výbor Generální konference. Celý organizační systém církve je zastupitelský, přičemž zásadní rozhodovací pravomoci mají vždy výbory jednotlivých složek na dané úrovni, které jsou podřízeny výročním shromážděním delegátů[143]. Není možné, aby to, co je plně v kompetenci nižší složky, za ni rozhodla složka vyšší. Například právo vylučovat z církve je výsostným právem sboru a nikdo nemůže být vyloučen rozhodnutím jakéhokoliv vyššího církevního orgánu než sborového členského shromáždění.

Tato silně rozvinutá organizační struktura je samozřejmě doprovázena množstvím písemných předpisů a nařízení. Základním dokumentem pro práci církve je Církevní řád, jehož první verze vznikla v roce 1907 a který může být měněn výhradně delegáty výročního zasedání Generální konference. Administrativní prováděcí předpisy jednotlivých organizačních složek a institucí pak řeší tzv. *Working Policy*[144] a církev rovněž vydává řadu dokumentů a prohlášení, a to na úrovni všech složek. Orientace v těchto předpisech

[143] V demokratické a zastupitelské formě církevní správy se tak opět projevuje dědictví společenské situace Severní Ameriky 19. století.

[144] Přesný název více než sedmisetstránkové ročně aktualizované publikace vydávané v církevním nakladatelství Review and Herald je *Working Policy of the General conference of Sevneth-Day Adventists*.

a prováděcích nařízeních je poměrně obtížná. Princip kolektivního rozhodování a zastupitelská organizační struktura na jednu stranu brání zneužití moci ze strany jedinců, ale na druhou stranu činí církevní organizaci málo pružnou až těžkopádnou. Z toho pak samozřejmě vyplývá i velká obtížnost vyvodit osobní odpovědnost z chybných rozhodnutí.

V době postmoderny, která, jak jsem uvedl, vyvyšuje princip personalizace, je pro člověka možná ještě obtížnější, než se ztotožnit s nějakou pravdou, stát se členem celosvětové náboženské organizace s jasně definovanými pravidly a řády. Vysoce organizovaná byrokraticky řízená církev, jenž po svých členech vyžaduje respektování pravidel a která se dokonce snaží jejich nedodržování sankcionovat, není vůbec přitažlivou. To koresponduje s celkovým povědomím, že církve „nejsou vnímány především tak, jak se samy teologicky chápou, totiž jako společenství víry, nýbrž jako úřední církve, což znamená veřejné, svými zaměstnanci reprezentované a byrokraticky uspořádané organizace k naplňování všeobecných a soukromých náboženských potřeb“.[145] I uvnitř církví pak „existují představy, podle nichž by církev měla fungovat jako spontánní celosvětové hnutí bez jakýchkoliv organizačních struktur a také vlastně bez chyb, omylů a konfliktů“.[146] O těchto představách, jak doložím dále, se samozřejmě diskutuje i mezi adventisty sedmého dne, aniž by však zatím tyto diskuse přinášely nějaké praktické výstupy.

Neochota stát se členy organizovaného náboženství tak místo církvím nahrává spíše volným duchovním seskupením v duchu New Age, případně čistě kongregacionalistickým místním společenstvím, jejichž členové volně přecházejí z jednoho do druhého. Je to logické, protože „nejzazší podoba individualismu nespočívá ve svrchované asociální nezávislosti, nýbrž v napojování se na kolektivy se specializovanými, miniaturizovanými zájmy… Dochází na jedné straně k ústupu univerzálních cílů, na druhé straně však pozorujeme touhu být

[145] KEHL, M. *Kam kráčí církev*, s. 23.
[146] OPATRNÝ, A. *Cesty pastorace v pluralitní společnosti,* s. 120.

mezi svými, být s lidmi, kteří sdílejí tytéž bezprostřední a úzce vymezené starosti.“[147]

Vede-li proto adventistická evangelizace lidi k rozhodnutí, aby při křestním slibu veřejně vyznali, že se mají stát členy „místního sboru této celosvětové církve“[148], naráží tím v jejich myslích na velkou překážku. V zemích „třetího světa“ naopak může tato příslušnost hrát pozitivní a motivační roli, protože členství v církvi je často i díky změně životního stylu cestou k vyššímu životnímu standardu a vstupem do „elitního“ společenství.

Diskuse vedené v evropském kontextu o tom, zda je možné křtít lidi bez toho, aby se pak stali členy církve, naráží na teologické mantinely pojetí křtu. Uvolnění pravidel a církevních zásad směrem k přerodu výběrové církve do církve lidové nebo hnutí je nemožné díky vyhraněné eklesiologii svázané se životním stylem členů. Řešením tohoto problému je tedy, pomineme-li rozchod s církevní dogmatikou, pouze taková úprava pastorační a liturgické praxe místních společenství, která nalezne vhodný kompromis mezi požadavky církve, naplňováním potřeb a eliminováním obav postmoderně uvažujících lidí. Kázeňská pravomoc, která spadá dle Církevního řádu čistě do kompetence místního sboru, k tomu dává duchovním a sborovým představitelům dostatečný prostor, takže záleží pouze na jejich odvaze a ochotě přemosťovat tuto vyhraněnou propast.

2.3.3 Dějiny spásy a velkého sporu mezi dobrem a zlem – odmítání smyslu dějin

Adventistická dogmatika je přesvědčena o tom, že svět má svůj jasný počátek v biblickém sedmidenním stvoření[149]. Dějiny světa pak vytvářejí výrazné milníky, které lze identifikovat na základě Bible a také na základě výkladu

[147] LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*, s. 20-21.
[148] *Církevní řád adventistů sedmého dne*, s. 30.
[149] Adventisté sedmého dne patří mezi nejhorlivější zastánce kreacionismu, který trvá na tom, že svět byl stvořen v doslovných sedmi skutečných dnech. Kreacionismus je skutečně dotažený až do konce, o čemž svědčí mimo jiné výrok adventistického představitele Clifforda Goldsteina: „If evolution is true, Adventism is a joke,“ vyslovený v rámci zasedání Generální konference v roce. [cit. 19. září 2011]. Dostupné z WWW <http://news.adventist.org/images/Session%20Newsletter%20Monday%20june%2028.pdf>.

biblických proroctví, zejména knih Zjevení a Daniel. Tento svět pak končí slavným návratem Ježíše Krista a obnovením Božího království. Proroctví se dotýkají doby po Ježíšově nanebevstoupení, protože adventisté vykládají apokalyptická proroctví historizujícím způsobem, tedy jako popis dějin od doby Ježíše Krista až po jeho druhý příchod.

Následující výčet uvádí dějinné události, které jsou pro adventismus teologicky důležité:

Pád do hříchu

Vznik Božího lidu – Izraele

Vysvobození Izraele z Egypta

Osídlení zaslíbené země

Babylonské zajetí a návrat do Jeruzaléma

Narození Mesiáše

Ukřižování Ježíše Krista a jeho následné nanebevstoupení

Vznik křesťanské církve

Počátek odpadnutí od pravd Bible

Konec nadvlády středověké církve

Očištění nebeské svatyně a vznik církve ostatku

Druhý příchod Ježíše Krista

Adventistické dějiny jsou tedy dějinami velkého příběhu Země, který má svůj jasný začátek, průběh a konec, kterým bude vybudování nové dokonalé společnosti bez hříchu. V tomto je adventismus vlastně v principu v zákrytu s typickou modernistickou vizí lepší společnosti, které bude dosaženo prostřednictvím vědeckého pokroku. Adventismus toto lidské usilování s poukazem na hříšnost člověka zdánlivě vehementně odmítá, ovšem ve skutečnosti ho nahrazuje důrazem na poznávání pravdy, což jak jsme si ukázali výše, znamená přijetí určitého teologického systému s jasně definovanými důsledky pro životní styl. Tato pravda je pak nástrojem, který přivede Zemi k lepšímu cíli a umožní Bohu dokončit dějiny. Od klasických modernistických vizí se tak liší v konečném prostředku dosáhnutí cíle, nikoliv v cíli (lepší společnosti) jako takovém. Typický adventista má jasno, umí si díky přehledné

struktuře dějin vše zařadit do souvislostí, umí stanovit příčinu a následek světových událostí v konceptu „Velkého sporu věků“.

Postmoderna se naopak „jeví jako návrat k normalitě, otevření transcendence a nenaplánované budoucnosti“.[150] Odmítá optimistický koncept dějin společně s velkými vyprávěními, odmítá se ptát po jakémkoliv obecném, vyšším smyslu. Zavrhuje tvrzení, že by dějiny někam směřovaly a stála za nimi jedna velká, jednotící idea.

Adventistické předkládání „Velkého sporu věků“, dějinných výkladů proroctví směřujících k realizaci nového a lepšího Božího království, které vycházejí z modernistických filozofických konceptů, je proto v takovéto podobě odsouzeno k neporozumění a míjí se s postmoderními paradigmaty.

Přemostění této propasti však není tak (relativně) jednoduché jako u předcházejících dvou bodů, protože se netýká formy zvěstování nebo církevní praxe, ale samotné věrouky, jejíž změna by znamenala de facto odmítnutí základní zvěsti křesťanství. Pojetí dějin spásy není totiž pouhou adventistickou záležitostí, byť adventistická dogmatika v jejich rámci vidí některé důrazy specificky, ale odpovídá historické povaze křesťanského náboženství. Dějiny spásy tedy není možné pouze jinak vysvětlit, aby se staly pro postmodernu přijatelnými – buďto totiž smysl mají, anebo neexistují.

Nezbývá tedy než potvrdit očividný fakt, a to že křesťanství není a ani nemůže být totožné s postmodernou. Stále existují a budou existovat radikálně rozdílné pohledy na zásadní otázky, které jsou beze změny myšlenkového paradigmatu každého člověka nepřekonatelné. Nakonec cílem každé křesťanské misie je tato změna paradigmatu, kdy člověk postaví na první místo ve svém životě Ježíše Krista a tímto prizmatem pak nazírá svět kolem sebe. Jakákoliv snaha tento cíl zamlžit nebo změkčit je proto pro křesťanství sebevražednou cestou. I když se dají v rozhovoru s postmodernou činit velké vstřícné kroky, tento je zapovězený. Jinou věcí je ovšem konkrétní strategie diskuse, kdy je třeba zvážit, zda tyto zásadní a nepohnutelné prvky mají být praporci, pod kterými

[150] VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 26.

do dialogu vstupujeme, anebo zda se k nim má přirozeně dojít jako k základním kamenům a příčinám křesťanské etiky a postojů.

3 ADVENTISTÉ A POSTMODERNA – ZÁPASY A MOSTY V EVANGELIZAČNÍM KONTEXTU

Jak bylo uvedeno v bodu 1.1.2, pro adventisty sedmého dne je misie a evangelizace světa naprosto klíčovou záležitostí. Veškerá činnost církve směřuje k misii a všechny církevní instituce mají sloužit k podpoře misijního úsilí. Obrácení člověka, ke kterému misie vede, je však ryze duchovní záležitostí, kterou nelze postihnout nějakými exaktními metodami. Jedinou jednoznačně měřitelnou a kvantifikovatelnou hodnotou, která se k obrácení váže, je v adventistické tradici křest ponořením, který adventisté vnímají jako viditelné znamení připojení se ke Kristu a církvi. Na základě Církevního řádu adventistů sedmého dne může být pokřtěn pouze člověk, který „byl seznámen se zásadami, které církev uznává".[151] Proto úspěšnost nebo neúspěšnost adventistické misie je hodnocena zejména počtem křtů. Nárůst křtů je však po celém světě nerovnoměrný.

„Adventismus žije a ve třetím světě roste ohromujícím tempem. Přesto v Severní Americe, západní Evropě a Austrálii nacházíme zcela jiný obraz. I když adventismus ve třetím světě hoří jasným plamenem, v zemích, kde vznikl, sotva skomírá."[152]

Tento trend je pro Církev adventistů sedmého dne frustrující, navzdory tomu, že je to podle Petera Bergera vývoj v souvislosti s celkovou sekularizací Západu.[153] Česká společnost je k tomu navíc oproti standardním západním demokraciím „zatížená jak historickým dědictvím vnucované komunistické ideologie, tak dědictvím reakcí na austrokatolicismus, husitství a pobělohorskou rekatolizaci".[154]

Mezi adventistickými představiteli a členy v západních zemích a tedy i v Česku lze vypozorovat dvě hlavní reakce na tento vývoj, které lze sociologicky ztotožnit se dvěma typy hledání identity v postmoderním světě, o kterých hovoří americký sociolog David Lyon. Ten tvrdí, že „ať se podíváme na jakýkoli

[151] viz. *Církevní řád adventistů sedmého dne*, s. 25.
[152] BURRILL, R. *Revoluce v církvi*, 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1997, s. 15.
[153] Srov. BERGER, P. *Vzdálená sláva,* s. 24.
[154] OPATRNÝ, A. *Cesty pastorace v pluralitní společnosti,* s. 71.

současný kulturní kontext, všude najdeme lidi, kterým jsou bytostně blízké názory tradičních organizací, k nimž patří hlavní denominace. Ovšem v postmoderních dobách i ty nesou stopy … jak rezistentní identity – v nichž se lidé cítí ohroženi posuny k liberálnějším a světštějším postojům –, tak projektované identity – v nichž lidé spojují víru s emancipačními či estetickými zájmy – nalézáme vně i uvnitř institucí spojených s legitimními identitami. Navíc… tak jako rezistentní identity nejsou omezeny pouze na nostalgický a reakční fundamentalismus, tak projektované identity nejsou vždy odděleny od starších zdrojů legitimity.“[155]

Obě hlavní dále popisované adventistické reakce na postmodernu jsou reakcemi z hlediska adventistické věrouky konformními, tedy hledajícími řešení uvnitř dogmatického rámce církve. Přes určité napětí, které nutně z rozdílných přístupů musí vznikat, se církev na otázkách způsobu práce významně neštěpí a spíše hledá cestu dialogu mezi oběma směry. Oba dva směry jsou také často využívány společně, někdy dokonce i stejným kazatelem v závislosti na místních podmínkách jeho práce.

Skutečností však také je, že na krajním křídle zastánců rezistentní identity se objevují skupiny s jednoznačně netolerantními a fundamentalistickými rysy, zatímco na opačném konci spektra nalezneme druhou krajnost, kdy se těmto představitelům projektované identity podařilo adventismus zachovat jen podle jména, avšak zbavit veškerých specifik, které ho vlastně adventismem dělaly. Tyto krajní extrémy však nacházíme ve všech zájmových, politických i náboženských společenstvích, a protože jsou rovněž legitimní reakcí na postmodernu, jejich analýzou tuto část práce uzavřu.

[155] LYON, D. *Ježíš v Disneylandu*, s. 135.

3.1 Full message

3.1.1 Strategie „full message“

Adventistická evangelizace byla vždy zaměřena na kognitivní složku člověka a k její tradici patřily především evangelizační přednášky s důrazem na výklad knihy Daniele a Zjevení. Anglický termín „full message“ v překladu „plné poselství“ je zkratkou, která vystihuje vytrvalé setrvávání v tomto paradigmatu a to jak co do teologického obsahu, tak zejména co do formy. Jeho stoupence bychom tedy mohli zařadit do skupiny lidí rezistentní identity, kterým jde vždy o to okolnímu světu komunikovat a na základě rozumových důkazů představit adventistický výklad Bible jakožto jedinou správnou cestu. Činí se tak nejčastěji formou přednášek a seminářů nebo i soukromých rozhovorů, ale vždy s upřednostněním apelu na rozum a logické myšlení posluchačů. Pokud jsou využívány některé emocionální aspekty, činí se tak střídmě, aby nebyla potlačena kognitivní funkce rozhodování.

Tato metoda nebývá uplatňována jen při evangelizačních přednáškách konaných na místních úrovních nebo vysílaných církevními televizními a rozhlasovými stanicemi, ale využívá se rovněž při přípravě nových kandidátů křtu, protože „každý kandidát členství v církvi má být důkladně poučen o základních věroučných článcích a způsobu života dříve než je pokřtěn a přijat do sborového společenství“.[156] Je však třeba podotknout, že v tomto případě je metoda již odpovědí na výslovný zájem kandidáta poznat církev a její učení, a neslouží jako evangelizační nástroj vůči sekulárnímu člověku.

Církev a organizace, které s ní úzce spolupracují, vydaly celou řadu metodických příruček pro kazatele i laické pracovníky, které mají pomoci vysvětlit lidem základní věroučné body adventistů sedmého dne. Některé z nich jsou staršího data, další jsou adaptací zejména amerických materiálů, které nerespektují české kulturní a náboženské tradice. Takové podklady se snaží praktikovat dle názoru jejich autorů celosvětově platný univerzální přístup k misii,

[156] *Církevní řád adventistů sedmého dne*, s. 25.

bez ohledu na to, zda její příjemci jsou lidé na Filipínách nebo v západní Evropě. Předkládají tak většinou polotovar včetně graficky neadekvátních obrazových materiálů a od reality odtržených ilustrací.[157]

V této práci je pro ukázku metodiky „full message" citovaná příručka Evangelium pro dnešek od autorů Jiřího Moskaly a Daniela Dudy. Důvodem je to, že se jedná o zatím časově poslední zpracovanou práci na dostatečné teologické a odborné úrovni, která je přímo směřována pro české sekulární prostředí. Byla připravena se záměrem poskytnout kazatelům i laickým členům církve obšírnější teologický i historický materiál. Je proto pevně zakotvena v konzervativní adventistické teologii a poskytuje tak dobrý obraz o rozumně podávaném misijním konceptu „full message".

V úvodu jasně podtrhuje důraz na kognitivní složku člověka: „Cílem je přivést lidi k osobnímu, živému a uvědomělému přátelství s Kristem, aby se stali Božími dětmi, a věděli proč. Cílem evangelia pro dnešek není lidi intelektuálně informovat o teologických konceptech, principech a pravdách, ale jeho smyslem je vést je ke každodennímu praktickému nesobeckému vztahu s Kristem a k nezištné službě druhým v každé oblasti života."[158]

Autoři dělí dogmatické studium adventistické věrouky do dvanácti tematických bloků s důrazy uvedenými v bodu 1.1. Obdobné dělení můžeme najít i u všech ostatních adventistických metodických materiálů, i když jednotliví autoři se mírně liší v pořadí probíraných témat.[159] Každé téma je pak rozpracováno do několika lekcí.

1. Základní informace, kdy cílem je představit celkový rámec pro studium z hlediska typického adventistického důrazu na vesmírný konflikt mezi dobrem a zlem. Na rozdíl od obdobných adventistických metodik pocházejících převážně z USA je vzhledem k postupující sekularizaci českého prostředí zařazeno navíc téma o důkazech Boží existence a o Bibli, které je zejména v nábožensky založených společnostech Severní Ameriky „nošením dříví do lesa".

[157] Srov. *Světem Bible* [DVD] Praha: o.s. Maranatha, 2009
[158] DUDA, D. MOSKALA, J. *Evangelium pro dnešek*, 1. vyd. Praha : Advent – Orion, 2002, s. 4
[159] Srov. *Světem Bible* [DVD]

2. O hříchu a původu zla ukazuje, že za zlem stojí konkrétní bytost (satan) a podstatou každého hříšného jednání je narušení vztahu k Bohu. Toto pojetí hříchu je pak jedním ze základních rozporů s tzv. historickými adventisty, o čemž bude konkrétně pojednáno v bodu 2.2.3.

3. O Boží lásce a spasení představuje křesťanskou christologii, soteriologii a spiritualitu. Cílem této části „není dát lidem informace o Ježíši, ale vést je ke správnému, kladnému vztahu k němu. Jde nám v prvé řadě o to, aby lidé řekli své `ano` osobě Ježíše Krista, a to na základě pochopení toho, kdo on byl a jak se v něm zjevil Bůh.“[160] „Víra je vztah s Bohem, do kterého vstupuji na základě poznání… Mít správnou víru znamená takový vztah, který je možno čestně kvalifikovat jako přátelství… Taková víra znamená, že jsem připravený slyšet, co mi Bůh chce říct, jít cestou, kterou mě chce vést, udělat krok kupředu, ke kterému mě vybízí, poslechnout to, co mi radí v Písmu svatém.“[161] Pokud jde o otázky ospravedlnění, autoři zastávají názor, že je to stoprocentní Boží dílo, a jsme ospravedlněni pouze vírou.

4. O druhém příchodu. Tato část začíná pro adventisty klíčovým výkladem knihy Daniele 2. kapitoly, vysvětluje nauku o druhém příchodu Ježíše Krista. Soustředí se zejména na biblická znamení a jejich aplikaci na konkrétní dějinné události, čímž ukazuje jeho blízkost.

5. O člověku se zaměřuje především na obhajobu učení o podmíněné nesmrtelnosti a odmítání nauky o nesmrtelné duši, očistci, věčném trápení odsouzených hříšníků a spiritismu. Zdůrazňuje naopak jistotu vzkříšení a „nového těla“ po Kristově paruzii.

6. O Duchu svatém ukazuje adventistickou pneumatologii a učení o charismatech Ducha svatého. Tato část je plně v souladu s klasickou trinitární křesťanskou teologií. (V minulosti byl v rámci nauky o darech Ducha svatého kladen i důraz na biblické odmítnutí glosolálií, které byly označovány za psychologický a nikoliv náboženský projev.)

[160] DUDA, D. MOSKALA, J. *Evangelium pro dnešek*, s. 44.
[161] Tamtéž, s. 51, 53.

7. O poslušnosti zdůrazňuje adventistická specifika poslušnosti ve vztahu k Desateru, a to zejména k zachovávání soboty. Podrobně rovněž vyvrací všechny obvyklé novozákonní argumenty pro zachovávání neděle, čímž připravuje půdu pro další výklad apokalyptických proroctví.

8. Proroctví. Tato část směřuje zejména k obhájení nauky o svatyni a výkladu textu Da 8,14 a adventistického výkladu událostí roku 1844. Výklad je podáván v kontextu 7. – 9. kapitoly knihy Daniel a poukazuje na provázanost 8. a 9. kapitoly. Devátá kapitola je pak vykládána jakožto proroctví na časové určení Kristova prvního příchodu, a tím pádem, prokáže-li se její souvislost s 8. kapitolou, je možné dojít při výpočtech k roku 1844.[162]

9. O novém životním stylu se zabývá teologickou etikou ve vztahu k osobní odpovědnosti a poslušnosti křesťana. Vysvětluje také adventistické (wesleyovské) chápání dokonalosti.

10. O církvi je adventistická ekleziologie s důrazem na nauku o církvi ostatku.

11. O mém bližním je teologická etika s důrazem na mezilidské vztahy.

12. K prohloubení jsou pak vybrané kapitoly hermeneutiky apokalyptických proroctví s důrazem na podtržení hlavních adventistických teologických specifik, zejména opět na zachovávání soboty.

I když jednotliví kazatelé a evangelisté mohou svobodně volit pořadí představovaných bodů, a přednáší je různými způsoby, prakticky vždy je jednoznačným cílem seznámit zájemce o křest s těmito pravdami, motivovat je k jejich přijetí a praktickému zachovávání. V případě, že se tak stane, jsou tito lidé vyzváni k tomu, aby svoji víru potvrdili veřejným křtem ponořením, který je vázán na vstup do Církve adventistů sedmého dne.

Na tomto místě je třeba ještě jednou zdůraznit, že zastánci klasického přístupu „full message“ se od zastánců pojetí kontextualizace, které popíšu v části 2.2, liší zejména praktickou aplikací metod oslovení společnosti. Jsou přesvědčeni, že dogmata mají být hlásána tak, jak jsou, na veřejných shromážděních, přičemž důraz by se měl klást především na to, co je pro

[162] Více viz MOSKALA, J. *Kniha Daniel a makabejská teze*. 1. vyd. Orličky : HOPE, 1995.

adventismus specifické. Zájemci by měli být na shromážděních nebo při soukromých biblických lekcích přiváděni k rozhodnutí přijmout jednotlivé věroučné body, a až tak učiní, měli by být pokřtěni.

3.1.2 Vývoj používání „full message“ v českých podmínkách

Církev adventistů sedmého dne v Česku tuto metodu využívala s úspěchem už v době totality, kdy jednotlivé sbory pořádaly jednou až dvakrát ročně cykly přednášek, na kterých kazatelé seznamovali návštěvníky s věroučnými pravdami. Přednáškové cykly měly různé názvy v závislosti na kreativitě daného kazatele, obsahově však pokaždé byly víceméně shodné. Samozřejmě, vzhledem k dobovému kontextu nemohly být prezentovány jako otevřená evangelizace, musely se maskovat jako bohoslužebné akce pro členy sboru, nemohly se tisknout pozvánky ani plakáty. Členové sboru „zapálení“ pro misii však zvali svoje sousedy, spolupracovníky a přátele, takže přednášky se setkávaly obvykle s velkým zájmem.

Nejednalo se ale pouze o českou praxi, obdobně církev pracovala i ve svobodném západním světě, kde si velkou popularitu vydobyly semináře o biblických knihách Daniel a Zjevení, v jejichž rámci byla také prezentována adventistická věroučná specifika. Metodické materiály těchto seminářů byly také na konci osmdesátých let minulého století přeloženy do češtiny a využívány řadou českých kazatelů.

Velký posun v evangelizaci nastal po „sametové revoluci“. Zatímco do té doby byli řečníky evangelizačních přednášek zejména místní kazatelé a čeští církevní administrátoři, po roce 1989 byli na tyto přednášky zváni zahraniční, převážně severoameričtí evangelisté. V roce 1991 církev zorganizovala v Praze tzv. Evangelizační institut, kterého se zúčastnilo více než čtyřicet kazatelů z celé země. Kanadský evangelista (v současnosti ředitel celosvětové adventistické televizní stanice Hope Channel) Brad Thorp zde od října do prosince 1991 vedl „full message“ evangelizační kampaň. Navštěvovaly ji stovky Pražanů se zájmem

o křesťanství a zároveň sloužila jako vzor pro obdobné kampaně v dalších adventistických sborech.

Metoda předpokládala rozdělení evangelizační kampaně na tři části. První, kontaktní, spočívala v pořádání zdravotně-osvětových seminářů. Po nich následovaly veřejné biblické přednášky a třetí část pak spočívala v individuálním vedení těch, kteří projevili o adventismus hlubší zájem[163]. Až do poloviny devadesátých let pak byly kampaně založené na Thorpově systému standardním evangelizačním způsobem práce po celém Česku.

Když v polovině devadesátých let postupně přestával Thorpův systém v českých podmínkách fungovat, do adventistické „full message" strategie přineslo kvalitativní a také kvantitativní posun televizní vysílání, zejména pak možnost přenosu televizního signálu satelitem do celého světa. Tyto technické prostředky vedly k uspořádání „full message" evangelizačních satelitních celosvětových kampaní NET 1996 a zejména NET 1998.

Řečníkem evangelizace NET 1996, vysílané z Orlanda na Floridě, byl Mark Finley. NET 1996 byl pro české adventisty „pokusnou vlaštovkou". Do kampaně se přímo zapojil pouze sbor v Břeclavi a přednášky pak byly promítány ze záznamu ještě na několika místech. Mark Finley je typický americký kazatel se širokým úsměvem, velkou koženou Biblí, naléhavým hlasem a gestikulací. NET 1996 byl proto celým svým stylem zaměřen především na americkou střední třídu, a není divu, že v USA sklidil velký úspěch. Finleyho pojetí však dokázalo oslovit i některé lidi v Česku.

Řečníkem akce NET 1998 byl Dwight Nelson, kazatel sboru Pioneer Memorial Church při Andrewsově univerzitě v Michiganu. NET 1998 byl vysílán z univerzitního kampusu a měl být orientován převážně na mladé vysokoškolské studenty – generaci X[164]. Populární studentský pastor měl tuto orientaci ještě zdůraznit.

Kampaň NET 1998 byla proto pojata i v Česku velkoryse a podílela se na ní značná část sborů v celé republice. Církev investovala velké prostředky

[163] Popis kampaně vychází z mé vlastní osobní zkušenosti, protože jsem se celé akce jako mladý začínající kazatel povinně zúčastnil.
[164] Viz CRESS, J. A. Keeping what we reap. *Ministry*. 1998, roč. 70, č. 9, s. 28-29.

do zakoupení satelitní a projekční techniky pro jednotlivé sbory, které se tím pádem mohly zapojit do společného sledování přenosu (vzhledem k časovému posunu ze záznamu) ve stejný čas. To mělo zvýšit motivaci a navodit ducha jednoty. Do USA byl vyslán překladatel, který přednášky přímo tlumočil do češtiny, takže bylo možné přes satelit HotBird sledovat přímo českou verzi.

Proklamovaný záměr se však vzhledem ke střední a západní Evropě naplnil jen velmi málo, protože přednášky v ničem nepřekročily rámec standardní konzervativní severoamerické adventistické církevní formy evangelizace „full message" a od NETu 1996 se lišily pouze „kosmeticky". Dynamický řečník, pódium vyzdobené vlajkami, prezentace doprovázené realisticky ztvárněnými obrazy andělů, líbivá církevní hudba ve stylu středního proudu konce šedesátých let, výzvy k rozhodnutí na závěr přednášek, dojemné příběhy, nadmíru výrazně vyzdvihovaná adventistická věroučná specifika – to vše bylo evropské, a tím více české kultuře, která je velmi ostražitá k jakékoliv manipulaci, stádovosti a patosu, cizí.

NET 1998 však přesto vzbudil uvnitř církve velký zájem, aktivizoval evangelizační činnost sborů a výsledkem byl i početní nárůst členů. Nesl však s sebou i některé negativní projevy, ať to již byly výše uvedené kulturní diference nebo zejména Dwightem Nelsonem ekumenicky necitlivé představení věroučného bodu o zachovávání soboty. Nelson tehdy v jedné své přednášce přirovnal lidi, kteří považují neděli za den pro bohoslužbu, k telatům, která jdou po špatné cestě. To u části návštěvníků přednášek z řad členů jiných denominací oprávněně vyvolalo poměrně velké znechucení a zejména na malých městech narušilo mnohé léta pracně budované přátelské vztahy.

Světová církev potom pořádala celou řadu podobně zaměřených přednáškových cyklů. Za zmínku stojí zejména NET 1999 z New Yorku, produkovaný ve spolupráci s organizací Amazing Facts, jehož hlavním řečníkem byl kazatel a evangelista Doug Batchelor[165]. Ten metodu „full message" dotáhl téměř k dokonalosti, protože všechny přednášky podával ve formě odpovědí

[165] Více viz například v Amazing Facts – inside reports, [cit. 11. října 2011], dostupné z WWW <http://www.amazingfacts.org/portals/0/PDFs/NukeNews/File2/Nov2000.pdf>.

na předem připravené otázky. Divákům celé série se tak během dvou měsíců vysílání dostalo hutného přídělu konzervativní adventistické apologetiky. Jednalo se ale o poslední kampaň pořádanou z jednoho místa. Další projekt, cyklus přednášek ACT 2000, kde byl opět řečníkem Mark Finley, se snažil více reflektovat místní podmínky, a proto nebyl produkován a odbavován centrálně, ale z několika míst po celém světě. Evropská série byla vysílána z Rumunska. Místní podmínky však byly zastoupeny pouze hudební složkou, místním tlumočníkem překládajícím přímo na pódiu a prezentacemi v rumunštině. Obsah přednášek i forma přednesu řečníka zůstaly stejné.

Reakcí na tyto americké programy pak byly více kontaktní než dogmaticky zaměřené televizní přednáškové série produkované v Německu a ve Francii. Například francouzská série Most k životu se zaměřila výrazně kristocentricky a kladla si za cíl přiblížit mladé generaci osobnost Ježíše Krista. Tyto evropské projekty byly sice rovněž klasickými přednáškami řečníků na pódiu, ovšem s větším podílem modernějších stylů hudby i videoklipů.

Česká adventistická církev se však již do žádného církevního „full message“ projektu po ukončení NET 1998 hromadně nezapojila. Důvody nikdy nebyly oficiálně popsány a pojmenovány. Jedním z možných důvodů je, že problémy, které takto otevřeně formulované specifické důrazy, navíc silně podbarvené severoamerickým kulturním kontextem, sborům z dlouhodobého hlediska přinesly, byly větší než zisk, který církev inkasovala ve formě nárůstu členů[166].

V současné době církev adventistů na celosvětové úrovni v metodě satelitních evangelizačních kampaní pokračuje, ovšem zaměřuje se spíše na země „třetího světa“. V České republice jsou nyní využívány přednáškové kampaně s místními řečníky a také společné projekce záznamů z výše uvedených evangelizačních satelitních akcí, převážně v religiózních oblastech severní Moravy, kde ještě žije značná část lidí toužících poznat svoji velkou

[166] Toto hodnocení vychází mimo jiné i z mé osobní zkušenosti kazatele Církve adventistů sedmého dne ve Vsetíně, kde na mé křesťanské přátele z jiných sborů velmi negativně zapůsobila zejména zmíněná přednáška prezentující důležitost zachovávání soboty, jakožto dne odpočinku způsobem atakujícím intelektuální schopnosti všech, kteří mají jiný názor.

„modernistickou“ pravdu. Ti jsou ochotni ji hledat, diskutovat o ni a přít se o validitu jednotlivých dogmatických výpovědí.

Zdá se však, že ve velkých českých silně sekularizovaných městech (ale také ve značné části Moravy) nemá způsob evangelizace ve formě veřejně prezentované „pravdy“ velký potenciál. Kazatelé a církevní evangelisté, kteří se touto cestou přesto pokoušejí jít, většinou docházejí k trpkému zklamání a rozčarování ve formě prázdných sálů a nezájmu posluchačů. Neplatí to ovšem absolutně, což potvrzuje, že i v Česku stále přetrvává u mnohých obyvatel modernistické myšlení. Ukazuje to, že je tedy velmi problematické „stavět jednotlivce nebo skupiny, s nimiž se setkáváme, do předem připravených postojů a rolí, které by vyplývaly z našeho více či méně přesného hodnocení celku, avšak dotyčnému by vůbec neodpovídaly.“[167]

Zdá se proto pravděpodobné, že i v prostředí České republiky Církev adventistů sedmého dne bude metodu „full message“ využívat, pokud k tomu budou vhodné místní podmínky a bude-li to zároveň odpovídat osobnostním předpokladům kazatele.

„Full message“ již ale zřejmě nebude tvořit výhradní adventistický modus operandi, jak tomu vlastně bylo až do konce 20. století, ale postupně bude nahrazen pro postmoderně uvažující lidi komunikativnějším způsobem misijní práce.

3.2 Kontextualizace

3.2.1 Strategie kontextualizace

S čím dál tím více se proměňující českou společností, která nezastává čistý ateismus, ale spíše „náboženskost, která není křesťanská a není vírou v osobního Boha“[168], se pravděpodobně bude v adventistické evangelizaci více rozvíjet směr, který se dá pojmenovat kontextualizace. Jeho typičtí adventističtí představitelé

[167] OPATRNÝ, A. *Cesty pastorace v pluralitní společnosti,* s. 72.
[168] OPATRNÝ, A. *Cesty pastorace v pluralitní společnosti,* s. 62.

patří mezi zástupce projektované identity, ovšem s pevnou vazbou k původním kořenům víry. Slovo kontextualizace je odvozeno od slova kontext a chce ukázat, že věci mohou být správně vyloženy pouze ve svém kontextu. V teologii to platí pro exegezi textu, který bez historického a literárního kontextu nelze správně vyložit. V historii je kontext rovněž důležitý pro výklad konkrétních dějinných událostí. Kontextualizace v evangelizaci pak znamená, že „církev při svém úkolu nést evangelium nemůže ignorovat časové souvislosti a kulturní změny“.[169]

Na rozdíl od „full message“ se jedná o mnohem větší a významnější přizpůsobení formy zvěstování adventistického dogmatu geografickým a časovým podmínkám dané společnosti. Oslovování veřejnosti se tedy nesoustředí výhradně na přednášky a na semináře, které oslovují rozumově založené jedince, ale hledá jiné, přijatelnější formy navazování kontaktu. Církev adventistů sedmého dne na celosvětové úrovně i proto zakládá celou řadu misijně-studijních center, která se specializují na jednotlivá velká náboženství a hledají metodiku, jak v daných podmínkách efektivně misijně působit. Příkladem může být například Centrum buddhistických studií v Thajsku nebo Centrum pro sekulární a postmoderní studia, o němž bude pojednáno ve třetí části této práce.

Jon Paulien, adventistický profesor novozákonní teologie z americké adventistické Andrewsovy univerzity, který se zabývá možnostmi oslovení postmoderního a sekularizovaného člověka evangeliem, kritizuje v duchu kontextualizace klasické pojetí „full message“. Ve své analýze příčin, proč se adventistům nedaří oslovit současného člověka, poukazuje zejména na dvě zásadní dogmata – sobotu a události roku 1844. Ohledně nich pak správně uvádí, že pro sekularismem zasaženého a postmoderně smýšlejícího člověka „není žádný problém méně důležitý, než to, zda správný den, kdy by měl jít do kostela, je sobota či neděle. Tito lidé nemají jasno v tom, proč by se vůbec do kostela mělo chodit… Další předmět zájmu pro adventisty představuje otázka, co se odehrálo v roce 1844. Ale sekulární člověk žije především zde a v tomto čase.“[170]

[169] NICHOLLS, B. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture.* 1. vyd. Illinois : InterVarsity Press, 1979, s. 22.
[170] PAULIEN, J. *Evangelium v proměnách času.* 1. vyd. Praha : Advent-Orion. Praha 2005, s. 35.

Z Paulienova postoje vyplývá, že není moudré tato témata akcentovat jako nosná. Místo nich navrhuje při evangelizaci spíše odpovídat lidem na potřeby, které potřebují naplnit. Podle něj to jsou zejména:

1. Potřeba odevzdání se něčemu, co člověka v jeho průměrné existenci přesahuje.

2. Potřeba osvobození od viny, zejména od viny ze selhání, když člověk nedosáhl toho, co chtěl.

3. Potřeba opravdových vztahů.

4. Potřeba vesmírné budoucnost, tedy potřeba poznání spojitosti mezi děním ve vesmíru a děním ve společnosti.

5. Potřeba neorganizovaného náboženství.

6. Potřeba zvolit si vhodný životní styl a najít pro něj vhodné směrnice.

První čtyři body Paulien vidí jakožto vhodné pro navázání dialogu mezi církví a společností. Pokud se na tyto body podíváme podrobněji, tak vidíme, že církev na ryze institucionální bázi „kostela“ dokáže první, druhý a čtvrtý bod naplnit například vhodným přizpůsobením témat kázání postmoderním lidem, programu biblických hodin, kurzů a podobně. Nedokáže však do kostela lidi přivést a v žádném případě už neumí nabídnout opravdový vztah. To je možné pouze na osobní bázi. Aby šel postmoderně uvažující člověk do kostela například „hledat spojitosti mezi děním ve vesmíru a děním ve společnosti“, musí být buďto podivín, mít velmi silnou intelektuální motivaci nebo životní krizi. Ovšem nejpravděpodobněji však bude prožívat intenzivní vztah s člověkem, kterého si váží a který mu možnost hledat odpověď na tuto otázku v kostele nabídne. Navazování čestných a upřímných vztahů s postmoderními a sekulárními lidmi je tedy základním misijním úkolem křesťana, ke kterému by měl být vhodným způsobem církví motivován a povzbuzován.

Paulien dále poukazuje, že aby v Církvi adventistů sedmého dne byla naplněna potřeba neorganizovaného náboženství, musela by církev vypadat úplně jinak, protože nyní je něco takového vzhledem k její propracované organizační struktuře a systému vnitrocírkevní kontroly velmi problematické. „Z vlastní zkušenosti vím, že tato organizovanost je na obtíž, když se do ní mají začlenit

nově obrácení sekulární lidé. Povzbuzujeme členy například k tomu, aby se vzdělávali, ale pak od nich očekáváme, že budou svobodně uvažovat jen mimo rámec církve.“[171] Možné řešení této bariéry Paulien vidí v poukázání na historii církve, která začínala jako neorganizované hnutí a v hledání cesty, jak „znovu získat ducha našich adventistických průkopníků bez toho, že bychom se museli vzdát výhod, které organizační struktura nabízí“.[172]

Otázkou ovšem zůstává, zda toto řešení není jen Paulienovým zbožným přáním, protože „duch průkopníků“ formovaný myšlenkami Christian Connection je už v samotné své podstatě negací fungující organizační struktury. Církev adventistů sedmého dne (a také i ostatní církve s funkční organizační strukturou) se tedy zřejmě v budoucnosti bude muset rozhodnout pouze pro jednu z těchto cest, protože „řeky tradičního náboženství dosud tečou, ale deregulované náboženství se už dávno rozlilo do delty proudů, kanálů a pramínků“.[173] A protože v historii pravděpodobně neexistuje jediná organizace, která by sebe sama rozložila a zrušila dobrovolně bez nátlaku vnějších okolností, je Paulienova metoda řešení tohoto bodu krásnou, ale nerealizovatelnou utopií. Jako vhodnější proto vidím čestné přiznání situace a budování takového místního společenství, které navzdory příslušnosti a integritě do celosvětové církve bude stále zachovávat ducha intelektuální a duchovní svobody, které nebude pro lidi s nechutí k organizovanosti nepřekonatelnou překážkou.

Životní styl pak může být podle Pauliena opět vhodným styčným bodem, pokud se rady a doporučení, kterých je v rámci adventismu v tomto směru nesmírné množství, představí „spíše z principiálního a logického hlediska než jako soubor striktních pravidel“.[174] Jako vhodná styčná témata pro oslovení sekulárních lidí Paulien doporučuje oblast zdraví, zvládání stresu, osobní finance a ovládnutí času.

Zde je však třeba nejprve položit otázku, jestli církev náhodou nevstupuje na pole, které jí plně nepřísluší (pokud by se těmto oblastem měla věnovat

[171] PAULIEN, J. *Evangelium v proměnách času,* s. 136-137.
[172] Tamtéž, s. 137.
[173] LYON, D. *Ježíš v Disneylandu*, s. 201.
[174] PAULIEN, J. *Evangelium v proměnách času*, s. 139.

profesionálně). Mnohem závažnějším problémem se však jeví to, zda pro lidi bude přijatelné hledat pomoc tam, kde se za nabízenou pomocnou rukou skrývá „skrytá agenda“ v podobě církevní evangelizace. Pokud se však církev tomuto nebezpečí vyhne, mohlo by se skutečně jednat o inspirující styčné společné téma.

Zajímavý by však v této souvislosti mohl být můj osobní postřeh týkající se vztahu k vegetariánství a ekologii. Zatímco v postmoderní společnosti se k vegetariánství kloní spíše mladí a alternativně uvažující lidé, v Církvi adventistů sedmého dne se jedná o starou tradici odvozenou od působení průkopníků církve a mající oporu ve viděních Ellen Gould Whiteové. To vše je však spojeno s konzervativními přísnými církevními kruhy, které tyto zásady v minulosti tvrdě a necitlivě prosazovaly až se sektářskými důrazy. To zákonitě vyvolává u mladých alternativně uvažujících adventistů spíše odmítavou reakci, protože oni svou formu protestu proti církevnímu „establishmentu“ vidí spíše v příklonu ke konzumnímu způsobu života. Ekologická alternativa postmoderny tady jde proti alternativě v adventismu.

Je proto otázkou, zda styčný bod vegetariánského a ekologicky zaměřeného přírodního životního stylu, který by se mohl jevit jako jeden z nejperspektivnějších pro rozhovor, tak nezůstává pouze v rovině teorie, která nenachází ze sociologických a psychologických důvodů generačního napětí u značné části mladých adventistů praktické naplnění.

Paulien si mnohá výše uvedená nebezpečí uvědomuje, a proto prohlašuje, že není-li jakákoliv misijní snaha ovocem hluboké a opravdové osobní spirituality, stává se kontraproduktivní. Jedině autenticky žité křesťanství může nabízet lidem alternativu současného konzumního životního stylu především vlastním příkladem. Tento kontextualizační přístup není rezignací na misii, ale jejím zvěrohodněním, ovšem dostává se již trochu mimo rámec klasických církevních struktur, metod a výkazů.

Autentické křesťanství totiž nemusí osloveného člověka rychle přivádět ke křtu do konkrétní administrativně definované denominace, ale ponechává mu prostor k svobodné volbě a osobnímu růstu. Autentické křesťanství proto někdy může znamenat i dlouhá desetiletí života křesťana bez viditelných výsledků

konkrétních „obrácených“ bližních. Něco takového je pro církev přece jen stále ovlivněnou wesleyovským „vše je možné, když věříš“, a tudíž mentalitou požadující „ovoce“ konkrétních výsledků poměrně složitě akceptovatelné.

3.2.2 Vývoj kontextualizace v českých podmínkách

Popsat konkrétní formy kontextualizace je mnohem obtížnější než u „full message“. Kontextualizace nemůže už ze samé své podstaty být vytvářena a plánována centrálně, ale projevuje se na místní úrovni, často ve skrytu a bez měřitelných výsledků.

Na rozdíl od metody „full message“, která se soustředí zejména na veřejnou prezentaci dogmat, je proto obtížné popsat konkrétní postupy metody kontextualizace. Složité je to i proto, že jak jsem ukázal, často nevede k okamžitým výsledkům v podobě křtů, a proto se může některým lidem zdát z tohoto hlediska neefektivní. Ale jak například hodnotit práci adventistické humanitární organizace ADRA, která ve svých rozvojových a humanitárních projektech striktně (a správně) odmítá propojovat pomoc potřebným s jakýmikoliv dalšími misijními aktivitami, avšak její vliv stejně odbourává předsudky vůči adventistům? Jak stanovit evangelizační efektivitu loutkového divadla, které ve svých vystoupeních v mateřských školách propaguje zásady zdravého životního stylu bez závislosti na drogách, alkoholu a tabáku, nebo mateřského centra, které nabízí prostory pro trávení volného času matek s dětmi?

Výrazný nárůst zájmu o kontextualizační formy evangelizace lze mezi českými adventisty pozorovat až v době, kdy bylo zřejmé, že se metoda „full message“ dostává do krize a přestává přinášet výsledky. Tedy někdy na přelomu tisíciletí. Kontextualizační aktivity jsou v našich podmínkách ovlivněny zejména metodou Přirozeného růstu církve[175] německého autora Christiana Schwarze,

[175] Viz SCHWARZ, CH. *Přirozený růst církve,* 1. vyd. Praha : Luxpress, 1996.

která ovlivnila i Hnutí zakládání sborů, mezi jehož hlavní protagonisty patří adventistický kazatel Peter Roenfeldt[176].

V rámci kontextualizačních aktivit tak v České republice byly založeny některé nové typy společenství, například Trinity Hradec Králové, Klíč Plzeň, sbor v kavárně ve Znojmě nebo Centrum Generace v Liberci. Všechny jsou vytvářeny s církevní podporou a snaží se zejména svou formou bohoslužby i pořádanými aktivitami vyjít vstříc mentalitě a potřebám postmoderně uvažujících lidí. Vzhledem k poměrně krátké době od vzniku těchto společenství není možné zatím provést komplexní hodnocení jejich účinnosti a funkčnosti.

Na kazatele, kteří ve své práci využívají metodu kontextualizace, tedy předně na kazatele výše uvedených společenství, proto číhají dvě velká nebezpečí. Tím prvním, které se přirozeně nabízí, je přehnaný důraz na efektivitu ze strany církevní administrativy, tedy na hmatatelné výsledky v podobě křtů. Rozumná církevní administrativa však dokáže stanovit mantinely práce konkrétního duchovního tak, aby jeho výkon byl na jedné straně hodnotitelný, ale zároveň nebyl vystavován neúměrnému tlaku.

Druhým nebezpečím, mnohem zákeřnějším, je naopak ztráta misijní vize a její vyprázdnění do čistě kulturně-společensko-psychologicko-humanitárních projektů, které nijak nesouvisí s posláním církve. V tomto případě se již nejedná o autentické křesťanství, byť je o něm hovořeno, ale o rezignaci na základní poslání církve. Aby k tomu nedocházelo, je opět záležitostí rozumně nastavené supervize ze strany církevní administrativy, která musí začínat už vhodnou volbou pracovníků pro takovéto úkoly, pokračovat odpovídající motivací a obranou před syndromem vyhoření a zejména udržovat oboustranně otevřenou a zdravě kritickou atmosféru.

[176] Viz ROENFELDT, P. Reaching the unchurched. *Ministry.* 2001, roč. 73, č. 6, s. 5-9.

3.3 Krajní reakce

3.3.1 Historický adventismus

Tím, jak se na počátku dvacátého století Církev adventistů sedmého dne posouvala směrem k tradiční církevní organizaci, zvyšoval se zároveň i důraz na formální teologické vzdělání jejích kazatelů. Adventistické teologické školství se postupně začleňovalo do standardních státních vzdělávacích struktur s příslušnými akreditacemi a akademickými tituly. Součástí řádného teologického vzdělání začala být výuka původních biblických jazyků. Přestalo být možné, aby se kazateli stávali lidé, kteří by neměli patřičné vzdělání.

Konkrétním ovocem této změny bylo v letech 1953-1957 vydání sedmisvazkového biblického komentáře *Seventh-Day Adventist Bible Commentary*, který „odstoupil od tradičního studia Bible do té doby v adventismu uplatňovaného, zaměřeného na apologii a důkazní texty. Namísto defenzivního přístupu k Bibli dali autoři komentáře Bibli příležitost, aby mluvila sama za sebe. S historickým, kontextovým a lingvistickým přístupem k Bibli, jaký komentář používá, je Bible církvi předložena nikoliv jako kniha odpovědí zaměřených na zájmy církve adventistů, ale jako Boží slovo, které Bůh v průběhu staletí předával svému lidu. Komentář zaujal pokorný postoj. Představil se jako hledající a toužící slyšet Bibli a nikoliv usilující o jediný možný výklad.“[177]

Ve stejné době se v církvi rozpoutaly i vášnivé debaty, které odstartovala diskuze mezi tehdejším vedením církve s představiteli evangelikální teologie Walterem Martinem a Donaldem Grey Barnhousem. Ti označili adventisty za křesťany a nikoliv stejné heretiky, jako jsou třeba Svědkové Jehovovi. Důvodem pro toto prohlášení (se kterým se však neztotožnili zdaleka všichni evangelikální teologové) byl fakt, že církev adventistů se distancovala od některých extrémních a zákonických postojů, do té doby zastávaných zejména významným adventistickým teologem M. L. Andreasenem. Stoupenci Andreasena

[177] KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 121.

však tento distanc prohlásili za zradu tzv. „historického adventismu“ a začali volat po návratu zpět.

Vzniklo tak hnutí, které se samo nazvalo jako historický adventismus. Historický adventismus propaguje krajní postoje v otázkách životního stylu a poslušnosti. Hlavním rozpoznávacím znamením je, že extrémně vykládá a upřednostňuje prorocký dar Ellen Whiteové a to až do té míry, že se zdá, jakoby její spisy byly pro historické adventisty důležitější než Bible. Dále pak nesouhlasí s jakýmkoliv dialogem mezi adventisty a jinými denominacemi. Veškeré takovéto pokusy označuje za zradu, odpadnutí a zaprodání se Babylonu. Odpor historického adventismu ke katolicismu je až patologický. Jeho stoupenci rádi podléhají nejrůznějším teoriím o „jezuitském spiknutí“ všeho „odpadlého křesťanství“ proti poslednímu ostatku věrného Božího lidu, za který ovšem považují sami sebe.

Ilustrací tohoto způsobu myšlení je i následující citát: „V minulých letech jsme si byli jisti tím, kde má letniční hnutí pramen. Tvrdívali jsme, že se jedná o falešného Ducha svatého. Také jsme věřili, že jejich síla je spirituální a že patří odpadlému protestantismu spojenému s katolicismem a Římem. V minulosti se nemohlo stát, abychom letničním sborům pronajímali své místnosti a naopak abychom my v jejich prostorách konali své bohoslužby.“[178]

Historický adventismus klade přehnané důrazy na vnější formu křesťanského života. Tyto názory jsou podporovány chybnou christologií. Historičtí adventisté totiž extrémně zdůrazňují Kristovu lidskou přirozenost. Považují ho za člověka se stejnou přirozeností, jako je kterýkoliv jiný člověk, který ale dokázal díky své zbožnosti a odevzdanosti Otci nezhřešit. Díky tomu, že hřích považují za skutek a nikoliv za narušení vztahu s Bohem, je podle nich dokonalý každý, kdo nedělá špatné věci[179]. Hovoří o ospravedlnění z víry, ale rozumí pod tímto pojmem snahu nehřešit. Tím se asi nejvíce rozcházejí s výchozími postuláty současné adventistické teologie, jak byly představeny výše.

[178] KERZENDORFER, M. Není čas k oslavování. *Z ráje do ráje Extra*. 2007, roč. 1, č. 2, s. 19.
[179] V podstatě se dá hovořit o adventistické formě pelagianismu.

To má samozřejmě hluboké dopady do praktického života, který se sice z hlediska vnějšího pozorovatele může jevit jako farizejský a zákonický, ale na druhou stranu poskytuje svým stoupencům hmatatelné a měřitelné jistoty, které svoboda a osobní zodpovědnost v Kristu nikdy nemohou nabídnout.

Reakce historických adventistů na postmodernu je proto jednoznačně odmítavá. Hovoří dokonce o tzv. postmoderních adventistech, kteří v jejich pohledu na svět a církev „za sebou táhnou málo přemýšlející členy církve. Jejich zájmy jsou jiné, než jsou zájmy moderních (konzervativních, historických) adventistů. Také základní koncept se liší. Neexistuje pro ně téměř žádná náboženská autorita, nestarají se o naplňování Církevního řádu, sborová disciplína je nezajímá.“[180]

Historičtí adventisté usilují o vybudování rigidní, uzavřené fundamentalistické církve s přísnými pravidly chování zaměřenými zejména na vnější projevy, která se bude soustředit především na obhajobu toho, co má být uchováno jako pravda, a to pokud možno konfrontačním způsobem vůči jiným křesťanským církvím, zejména církvi katolické[181].

Nárůst fundamentalistických hnutí napříč denominacemi a jejich vzrůstající popularita v západním světě ukazují, že tento postoj bude stále pro mnoho lidí akceptovatelný a přitažlivý, protože jim poskytuje bezpečí a stává se ostrůvkem jistoty v neklidném a nejistém světě. I když se tedy ze sociologického hlediska jedná o legitimní reakci na postmodernu, na druhou stranu neomylně platí, že skupina historických adventistů uvnitř klasického adventistického sboru je pro toto společenství spolehlivým zdrojem konfliktů, rozbrojů a útoků na nejniternější pohnutky víry a často příčinou naprosté paralyzace jakékoliv misijní aktivity vůči okolní společnosti.

---

[180] JUŘICA, J. Moderní, postmoderní. *Z ráje do ráje Extra* 2007, roč. 1, č, 2, s. 35.

[181] Uvedená charakteristika historického adventismu je tak dobrým příkladem nepraktikované trinitární víry (srov. POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi,* 2. vyd. Praha : Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 61-92. Podle Pospíšila striktní monoteismus ospravedlňuje centrální moc, zatímco trinitární pojetí Boha vede k dialogu a k moderním formám demokracie). I když historičtí adventisté většinou nikde oficiálně učení o trojici nezpochybňují, jejich výrazné odvolávání se na průkopníky Církve adventistů sedmého dne může k těmto otázkám vést, protože první adventisté byli ve velké většině ariány či semiariány (srov. BURT, M. D. The Trinity in Seventh-day Adventist history. *Ministry*. 2009, roč. 81, č. 2, str. 5-8).
).

4.3.2 Vyprázdněný adventismus

Jestliže se historičtí adventisté vyjadřují o „postmoderních adventistech“ jako o těch, pro které neexistuje téměř žádná náboženská autorita, tak pod pojmem „postmoderní adventista“ samozřejmě rozumí každého adventistu, který není „historickým adventistou“. Když se ale pokusíme odhlédnout od tohoto předporozumění, tak uvnitř Církve adventistů sedmého dne opravdu najdeme skupinu, která zpochybňuje mnohé z toho, co adventismus považuje za svoje pilíře. Z pohledu adventistického vyrovnání se s postmodernou se jeví, že důvodem je to, že tito lidé vnímají příčinu nedorozumění s adventismem nikoliv v jeho modernistické formě, ale v obsahu.

Prvním významným adventistickým teologem, který se odvážil ve své práci zpochybnit adventistické věroučné „pilíře“, byl Australan Desmond Ford. Ford zcela odmítl nauku o nebeské svatyni a vyšetřujícím soudu, která, jak jsem ukázal v první části, vychází z výkladu textu Da 8,14, a je klíčovým adventistickým svorníkem, od kterého se odvozuje identita církve a většina jejích dogmatických důrazů. Ale vyprazdňování adventismu nekončí jen u učení o svatyni.

„Mezi další problémy, které vyžadují diskusi, patří úloha a smysl biblických `ostatků`, ekleziologie, hlubší smysl zpráv, které podává kniha Genesis o stvoření a potopě a povaha apokalyptiky. V tomto posledním bodu se v závěrečných dvou dekádách 20. století adventisté vzdálili od historické interpretace Daniela a Zjevení, jaké si adventismus držel od svého počátku, a principy prorockého výkladu posunuli více k futuristickému nebo dokonce preteristickému chápání. Každé větší přehodnocení v tomto směru bude vyžadovat předefinování samotného adventismu, protože adventismus sedmého dne našel jako hnutí svoji základní identitu v historickém pochopení proroctví, především v oddílech, které jsou zaznamenány ve Zjevení od 11,19 do konce 14. kapitoly.“[182]

[182] KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 144.

Tento poslední přístup má však zásadní problém v tom, že vyprázdněním adventismu opouští jeho stoupenci to, co je odlišuje od ostatních křesťanských církví, a stávají se tak vlastně jakýmisi evangelikálními křesťany zachovávajícími (někdy) sobotu. Jejich členství v církvi je motivováno jinými než dogmatickými důvody a své úsilí více než do evangelizační práce (není důvod přivádět lidi do církve, která přece není ničím výjimečná), věnují spíše obecně prospěšným a kulturním naddenominačním aktivitám.

Své kořeny měli původně v církvi, ale odmítnutím se osvobodili od její tradiční dogmatiky. Tím však, že zároveň v církvi zůstávají a zároveň jsou od ní svobodní, dostávají se do zvláštního stavu neukojenosti. Vytvářejí si tak „vlastní identitu z různých zdrojů a pomocí rozmanitých dostupných symbolů a mají přitom sklon spojovat různé představy a přesvědčení, které byly dříve pokládány za neslučitelné“.[183]

Lyon se napůl v nadsázce táže, zda není čas pomalu v průzkumech veřejného mínění zavést označení kato-evangelík. Je možno se k němu přidat a vytvořit například nový pojem kato-adventista, který nadšeně naslouchá nedělnímu kázání Tomáše Halíka, aby pak jeho filozofické myšlenky následující sobotu aplikoval na adventistické studium sobotní školy. Alternativou kato-adventistovi pak je charisma-adventista postupně zapracovávající do svého vlastního náboženského systému letniční a evangelikální důrazy Křesťanského společenství, případně evang-adventista zasévající do adventistické hermeneutiky a exegeze prvky historicko-kritické metody výkladu a liberálních protestantských teologických důrazů 19. století.

Ač je míchání podobných náboženských koktejlů zcela v duchu postmoderny, je samozřejmé, že představitelům klasických církevních struktur nutně musí nahánět hrůzu. Ovšem mohlo by být také obohacujícím prvkem poukazujícím na některé opomíjené body adventismu, pokud by však nebylo přinášeno destruktivním, jedinou pravdu si nárokujícím způsobem a stejně čestně i přijímáno.

[183] LYON, D. *Ježíš v Disneylandu*, s. 139.

3.4 Adventisté v postmoderní době

Na základě skutečností uvedených v této části lze tedy označit historický a vyprázdněný adventismus za sociologicky legitimní reakce na postmodernu. Obojí je v kontextu západní společnosti pochopitelné a logické, ovšem pro adventisty sedmého dne problematické, protože ani jeden tento směr nezůstává na dogmatické ani organizační bázi církve. Jak historický, tak vyprázdněný adventismus považují, každý ze svých pozic, církev za překonanou, stojící mimo trend, bez šance na přežití do budoucnosti. Tím pádem se jedná o zapovězené cesty reakce na postmodernu pro každého, kdo se vnitřně s dogmatikou adventistů sedmého dne nerozešel.

Adventista sedmého dne, který věří tomu, co církev učí a chce její poselství dále šířit, má tedy před sebou dvě metody – „full message“ a kontextualizaci. Protože klasická podoba „full message“ se ale pro situaci postmoderny ukázala jako nástroj oslovení většinové populace poměrně nefunkční a překonaný, jeví se, že jedinou alternativou adventistické misie v postmoderním světě je kontextualizace se všemi riziky a problémy, které s sebou přináší.

V tuto chvíli se ovšem adventista sedmého dne stává povětšinou bezradný, protože typické kontextualizační projekty fungují pouze na několika místech, často se navíc jedná o velice specifické klubové projekty zaměřené na mladé lidi nebo jinak nestandardně vedené. To, jak konkrétně postupovat v konkrétním místě potom závisí zejména na osobnosti místního kazatele a jeho chuti pouštět se do nevyzkoušených projektů.

Metoda kontextualizace navíc není nijak rozpracována do hloubky na osobní rovině stejně, jako je tomu u „full message“, pro kterou existuje přehršel materiálů. Ne každý má možnost, chuť a schopnosti zakládat centra pro mládež nebo podobné společenské aktivity, ovšem mnohý člověk by rád uvítal konkrétní podněty, jak kontextualizačně misijně působit v zaměstnání, ve škole, v místě bydliště. Materiály z produkce amerických evangelikálních společenství typu Willow Creek jsou možná určitým námětem, ale pro evropské podmínky povětšinou nedostatečným. Je-li kontextualizace vhodnou metodou adventistické misijní práce, je třeba v této oblasti ještě mnohé vykonat. Samozřejmě u vědomí

toho, že podobné materiály se vytvářejí velmi obtížně, protože jsou závislé na dané situaci a osobnosti, která chce pracovat.

V další části své práce se proto budu zabývat třemi z hlediska světového adventismu významnými kontextualizačními snahami o církevní vyrovnání se s postmodernou, které by v tomto směru mohly posloužit jako určitý zdroj podnětů.

4 KONKRÉTNÍ FORMY SOUČASNÉHO ADVENTISTICKÉHO VYROVNÁNÍ S POSTMODERNOU NA POLI EVANGELIZACE

Moje práce se až do tohoto okamžiku zabývala převážně teologickou a sociologickou analýzou stavu, ve kterém se Církev adventistů sedmého dne tváří v tvář postmoderně nachází. V této čtvrté části bych chtěl popsat církevní snahy o kontextualizační navázání dialogu s postmoderním světem. Problém je, že za takovou snahu by však mohlo být označeno prakticky cokoliv, co církev, její sbory a členové dělají. Aby práce měla nějakou relevanci, musel jsem proto stanovit tato kritéria výběru:

1. Forma musí přesahovat rozměr místního společenství a musí být organizována nějakou vyšší církevní složkou.
2. Nesmí být vázaná na konkrétní osobu, místo nebo situaci.
3. Musí být využitelná kdekoliv v postmoderním světě.
4. Výstupy z jejího hodnocení musí mít univerzální platnost.

Po aplikaci těchto kritérií se počet forem zúžil na tři: V oblasti metodické práce je to Centrum pro sekulární a postmoderní studia. V oblasti praktického uskutečňování kontaktu je to práce církevních médií, zejména televize a internetové služby. Konkrétní globální a výhradně na postmoderního člověka zaměřenou metodou pak je umělecký projekt Chasing Utopia.

4. 1 Centrum pro sekulární a postmoderní studia (CSPS)

4.1.1 Charakteristika a vznik centra

Oddělení adventistické misie (Adventist Mission Office), které zřídila Generální konference Církve adventistů sedmého dne, je organizační složkou církve zodpovědnou za veškeré církevní misijní aktivity. Toto oddělení řídí

Institut světové misie[184] (Institute of World Mission), který je již od roku 1966 vede a provozuje přípravu jak profesionálních misionářů, tak i misijních dobrovolníků, kteří jsou vysíláni ke službě do celého světa. Institut organizuje klasická školení, postgraduální univerzitní kurzy a vydává metodické materiály.

Tím, že činnost institutu je zaměřena vyloženě na misijní specialisty, byť třeba dobrovolné, nepokrývá potřeby lidí, kteří nechtějí ke své misijní práci cestovat někam na druhý konec světa, ale touží působit jako evangelisté ve své vlastní kultuře. Pro tyto účely zřídilo oddělení adventistické misie další speciální instituce. Mezi ně patří i Centrum pro sekulární a postmoderní studia (CSPS). To bylo založeno v roce 2003, současnou podobu dostalo zhruba před třemi lety. Ovšem o jeho zřízení neexistuje žádný oficiální veřejně dostupný dokument.

Kromě CSPS toto oddělení ještě zřídilo Světové centrum pro vztahy mezi muslimy a adventisty, Světové centrum pro přátelství se židy, Buddhistické studijní centrum a Hinduistické studijní centrum. Cílem středisek „je budovat mosty porozumění a přátelství s lidmi z hlavních světových náboženství a filozofií. Centra vyvíjejí a zkoumají nové metody, které mají lidem pomoci efektivněji sdílet svoji víru v rozdílných kulturách. Pomáhají adventistům pochopit víru a kulturu jiných světových náboženství a získat prostředky, přístupy, metody a modely k tomu, jak nejlépe svědčit lidem, kteří nejsou křesťansky orientováni.“[185]

Nejedná se tedy o nějaká špičková akademická vědecká pracoviště zaměřená na výzkum jednotlivých kultur a publikaci odborných textů, ale v kontextu s typicky adventistickým pragmatickým zaměřením spíše o metodická centra se službou orientovanou na řadové kazatele a členy církve zejména v oblastech, jejichž hodnotová orientace se kryje s předmětem činnosti jednotlivého centra.

[184] *Institute of World Mission* [online], 12501 Old Columbia Pike Silver Spring, MD 20904-6601, USA [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <http://iwm.adventistmission.org/index.php>.
[185] *Global Mission Religious Study Centers* [online], [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW < http://www.adventistmission.com/article.php?id=282>.

Jednoznačné směřování práce těchto středisek na misii je zřejmě také bezpečnostním důvodem, proč není dostupná poštovní adresa ani jiný kontakt na Světové centrum pro vztahy mezi muslimy a adventisty.

CSPS na svých webových stránkách uvádí, že jeho posláním je být „přístupným zdrojem informací a podpory pro kazatele a laické členy, kteří se snaží pochopit sekulární a postmoderní společnost a účinně jí sloužit vně i uvnitř církve“.[186]

Jako své konkrétní cíle pak CSPS formuluje „usnadnění adventistickým kazatelům a laickým členům hlouběji pochopit základní vzorce soudobé kultury prostřednictvím nejrůznějších misiologických výzkumných nástrojů, včetně sociálních, kulturních, ekonomických, historických a mediálních výzkumů. CSPS se snaží vyhodnotit dopad post-křesťanství a postmoderny ve společnosti na současné formy misie a rozvíjet biblicky založené typy misií, které budou v kontextu s moderní kulturou. CSPS také poskytuje a navrhuje nástroje a modely pro službu lidem současné kultury.”[187]

4.1.2 Metody práce CSPS

Na webových stránkách CSPS[188] jsou také uvedeny konkrétní aktivity, kterými chce CSPS svých cílů dosáhnout:

1. Pořádáním školení zaměřených na to, jak může církev sloužit postmoderním lidem. Tyto výjezdní semináře se uskutečňují v různých zemích, v České republice proběhl seminář pod názvem „Evangelizace v postmoderním kontextu“ v červenci 2008.
2. Zpracováváním konkrétních případových studií. V současné době je na webových stránkách věnovaných případovým studiím publikován seznam 25 sborových společenství (13 z USA, 8 z Evropy, 3 z Austrálie a 1 z Brazílie). U každého je stručný popis jeho misijní činnosti (¨někde

[186] *CSPS about,* [online], [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW < http://www.reframe.info/about/>.
[187] Tamtéž.
[188] Tamtéž.

velmi stručný) a odkaz na webové stránky.[189] Hlubší charakteristika, popis práce a kritické hodnocení však chybí.

3. Vydáváním elektronického informačního bulletinu RE FRAME. Tento bulletin vychází jedenkrát měsíčně, je distribuován ve formátu pdf elektronickou poštou. Jedná se o publikaci určenou pro širokou veřejnost, zaměřenou na propagaci CSPS a jeho činnosti.
4. Podporou konkrétních misijních aktivit přípravou videí, webových stránek a dalšími mediálními aktivitami. Tato videa jsou přístupná zejména na serveru www.youtube.com na kanále s názvem tedMEDIA[190].
5. Provozováním vlastní webové prezentace na www.reframe.info.
6. Přípravou rešerší a materiálů pro praktické využití. Tento bod CSPS splňuje pouze odkazy[191] na výběr článků jiných odborných serverů.
7. Publikováním článků a reklam v relevantních médiích ke zvýšení povědomí o misijních možnostech a studijních zdrojích, tedy zejména v adventistických anglicky publikovaných časopisech.
8. Vytvářením síťové spolupráce a dialogu mezi vědci, publicisty a praktickými pracovníky církve RE:FRAME NETWORK INTERNATIONAL. Způsob zapojení do této sítě však není možné na webové prezentaci CSPS dohledat.
9. Organizováním sympozií a konferencí k základním otázkám vztahu mezi misií a postmodernou. V současné době však CSPS žádné takovéto akce neplánuje a ani nejsou k dispozici záznamy a zprávy z akcí minulých. Poslední aktivity v této oblasti centrum zorganizovalo v prosinci roku 2008.
10. Vytvářením videoblogů youSAY, ve kterých budou adventisté sdílet své životní příběhy. Tyto videoblogy jsou k dispozici na webu CSPS.

---

[189] *CSPS ministry projects* [online], [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW < http://www.reframe.info/about/142/>.
[190] *Kanál uživatele tedMEDIA* [online], [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW < http:// www.youtube.com/tedmedia> .
[191] C*SPS evangelism* [online], [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW < http://www.reframe.info/resources/27/>.

11. Výukou postgraduálu „Misie v postmoderním kontextu“ na adventistických univerzitách.
12. Výzkumem nejnovějších sociologických trendů a jejich vztahu k církevní misii. Žádné zprávy o konkrétních výzkumech však zatím nebyly zveřejněny.

CSPS se navíc konkrétně připojilo k britskému projektu oslovení sekulární a postmoderní společnosti s názvem LIFEdevelopment.info.[192] Projekt založený v roce 2002 byl rozčleněn do tří fází. První spočívala v tom, že členové církve byli povzbuzováni k tomu, aby navazovali osobní přátelství s novými lidmi, vytvářeli malé diskusní skupinky a centra, ve kterých by mohli se svými přáteli diskutovat nad aktuálními tématy současné společnosti.[193]

Ke druhé a třetí fázi církev využila televizního satelitního programu. Jednotlivá církevní společenství byla vyzvána, aby se zapojila se svými přáteli do společného sledování programu a aby pracovala v malých skupinkách na základě vydané metodiky.[194] Tato třetí fáze projektu skončila v roce 2004, ale projekt LIFEdevelopment.info od té doby pokračuje jako zastřešující aktivita misijní práce britských adventistů vůči veřejnosti a CSPS mu poskytuje odborné a metodické zázemí.[195]

4.1.3 Hodnocení CSPS ve vztahu k České republice

Seznam aktivit CSPS je možné rozdělit z hlediska dopadu pro českou společnost do tří skupin:

1. Činnosti, které nemají na české prostředí prakticky žádný vliv nebo mají minimální dopad. Jedná se o projekty určené výhradně pro anglicky mluvící

[192] *Lifedevelopment.info* [online], Walford, [cit. 1. prosince 2009]. Dostupné z WWW <http://www.lifedevelopment.info>.
[193] Srov. PUJIC, M., *The Missionary 3rd Millennium A.D. Handbook.* 2. vyd. Walford : Lifedevelopment.info.
[194] Srov. HODGES, A., *Mind the Gap*. 1. vyd. Walford : British Union Conference of the Seventh Day Adventist Church, 2004.
[195] *CSPS.* [online] Walford, [cit. 1. prosince 2009]. Dostupné z WWW < http://www.reframe.info/about/56/>.

laickou veřejnost, a které mají navíc výrazný misijní záměr. Patří sem youtube kanál tedMEDIA nebo systém vytváření videoblogů youSAY. Obojí může pro českou církev adventistů sloužit pouze jako inspirace za podmínky, že se najde instituce, která bude mít zdroje a kapacity něco podobného uskutečnit v českém jazyce.

2. Činnosti, které mohou mít na české prostředí nepřímý dopad. Do této skupiny lze zařadit zejména (pokud samozřejmě budou funkční) vědecké výzkumy, vytváření databank informačních zdrojů, zpracovávání případových studií, vzdělávací činnost na zahraničních univerzitách a publikační činnost. Jejich nepřímý dopad spočívá ve vzdělávání motivovaných duchovních i laických členů církve, kteří nové poznatky mohou přenášet do své praktické církevní praxe.

3. Činnosti, které mají na české prostředí přímý dopad. Sem patří organizace výjezdních seminářů určených pro širší veřejnost a uskutečňování postgraduálních vzdělávacích kurzů v případě, že se uskuteční na půdě Teologického semináře Církve adventistů sedmého dne nebo jiné vzdělávací instituce. Zatím jediný takový výjezdní seminář se uskutečnil v roce 2008 v Kroměříži, byl určený pro širokou laickou veřejnost, a tedy byl spíše osvětového než odborného charakteru. Takto ho ostatně v anketě zpracované adventistickou televizí HopeTV[196] hodnotili jak jeho účastníci, tak i čeští spoluorganizátoři. Populárně pojatá osvěta mezi laickými členy církve však není na závadu, protože pomůže odbourávat předsudky u tradičně uvažujících členů církve vůči novým metodám a trendům, které zařadí do patřičného kontextu a zdůvodní jejich nutnost v době postmoderny.

Z výše uvedeného přehledu je patrné, že CSPS se zatím nedaří naplňovat veškeré vytčené cíle, zejména zaměřené směrem k akademické obci, ale nejen ty.

Je proto otázkou k diskusi, zda by přínosnější pro praktický život církve byla, namísto orientování se na laickou veřejnost pořádáním osvětových aktivit, spíše odborná práce a publikace spočívající na rozboru jednotlivých případových studií funkčního dialogu mezi adventismem a postmodernou a teoretické

[196] *Evangelizace v postmoderním kontextu* [online], [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <http://www.youtube.com/user/studioAWR#p/u/84/xAwDv_Le-U8> .

vyhledávání potencionálních nových styčných ploch mezi postmodernou a specifickými adventistickými důrazy.

Možnou polemikou s tímto názorem by ale mohlo být konstatování, že se nejedná o teoretické vědecké pracoviště a že odborných studií aplikovatelných i na adventistickou tématiku existuje ve světě dostatek. Církvi proto nechybí ani tak fundované teoretické studie, jako spíše metodika, jak jejich poznatky uvádět do konkrétní praxe místních společenství a komunit. Tato metodika však nemůže být univerzálně zpracována nějakým specialistou v CSPS, ale musí být postavena na konkrétních praktických zkušenostech evangelistů „v terénu".

Zdá se tedy, že mnohem větším přínosem pro praktickou církevní práci by bylo spuštění, rozvoj a moderace deklarované, žel doposud nefunkční, světové komunikační sítě, která by mezi sebou propojila církevní teology, sociology a misiology s pracovníky konkrétních kontextualizačních projektů zaměřených na postmoderní situaci. Určitým pokusem je v tomto směru vydávání bulletinu RE:FRAME, avšak stále s velkou rezervou a potencionálem dalšího rozvoje.

CSPS nikde mezi svými cíly nemá explicitně vyjádřenou podporu hnutí zakládání sborů, i když některé z těchto projektů ve své webové prezentaci zmiňuje. Přitom se tato činnost doposud jeví pro navazování dialogu mezi církví a společností jako efektivní a v každém případě by její výzkum a podpora měly k činnosti centra přináležet.

Pokud by se CSPS zaměřilo tímto směrem, tedy předně na podporu komunikace mezi jednotlivými církevními složkami, stalo by se podle mého názoru opravdu kvalitním zdrojem informací pro sborové kazatele, učitele teologie a církevní administrátory. Jeho činnost by také mnohem efektivnější než doposud, kdy se zaměřuje spíše na oblast populárně-osvětovou pro laické auditorium.

V silách jednoho centra se dvěma odbornými pracovníky a jednou sekretářkou, které je určeno pro práci v celé Evropě, USA a Austrálii, je zřejmě realizace tohoto cíle maximální možností. Proto bude asi nutné, aby se oddělení misie Generální konference zamyslelo nad jeho dalším smyslem a směřováním

a buďto posílilo jeho personální složení nebo výrazně redukovalo cíle, které má CSPS plnit.

4.2 Televize a internet

Média a internet jsou oblastí, do které Církev adventistů sedmého dne tradičně investuje značné množství prostředků a úsilí. Adventistickým mediálním průkopníkem se stal americký kazatel H. M. S. Richards, který v roce 1930 začal v Kalifornii vysílat rozhlasový program, jenž se později pojmenoval jako The Voice of Prophecy (Hlas proroctví) a stal se jedním z prvních celostátně vysílaných náboženských programů v USA.[197]

Od roku 1950 adventisté provozují i vlastní televizní vysílání. Prvním misijním pořadem byl program Faith for Today, který o několik let později následoval pořad It Is Written. Úspěchy na poli rozhlasu a televize vedly církev k tomu, že začala média využívat po celém světě. Zásadním posunem v tomto směru pak byl úspěch zmíněných satelitních evangelizací NET, na základě jejichž zkušeností byla vybudována celosvětová satelitní televizní síť Hope Channel.[198]

Církev adventistů také nadále rozvíjí své rozhlasové vysílání (Adventist World Radio[199]), zaměřené převážně na rozvojové země třetího světa a Čínu. Stále proto buduje rozsáhlou síť rádiových krátkovlnných vysílačů a studií. Velký důraz také klade na evangelizaci prostřednictvím internetu. V následujících bodech popíšu, jak církev využívá televizi a internet k navázání dialogu s postmodernou.

4.2.1 Televize

I když televizní vysílání patřilo již od padesátých let minulého století k církevní práci, jednalo se většinou o lokální televizní stanice, případně

[197] KNIGHT, G. R., *Adventismus v proměnách času*, s. 111.
[198] *Hope Channel* [online], Washington, D.C., Silver Spring, Maryland USA, [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <http://www.hopetv.org>.
[199] *Adventist World Radio* [online], Washington, D.C., [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <http://awr.org>.

produkční centra nabízející své programy dalším stanicím. Celosvětová církevní televizní síť vznikla až v roce 2003 pod názvem Hope Channel. Hope Channel má svoji hlavní základnu v USA, ovšem její jednotlivá studia sídlí a vysílají svůj program i z jiných částí světa. Adventistická televizní studia najdeme na všech kontinentech, od Číny po Jižní Ameriku. Světovou rodinu stanic Hope Channel v současné době tvoří:

Hope Channel International – anglické vysílání bez konkrétního geografického určení.

Hope Channel Nord America – anglické vysílání pro USA.

Hope Channel Nord America Spain – španělské vysílání pro USA.

Novo Tempo – portugalské vysílání pro Brazílii.

Nuevo Tiempo – španělské vysílání pro Jižní Ameriku.

Hope Channel Europe – mezinárodní vícejazyčná stanice, do které přispívají evropská produkční centra, nyní převážně orientovaná na země bývalého SSSR.

Hope Channel Germany – německé vysílání plně zabezpečované německým studiem.

TV Esperanza – rumunské vysílání plně zabezpečované z Bukurešti.

HopeTV – české a slovenské vysílání (dostupné pouze přes internet), odbavované z Prahy.

Hope Channel, jak vyplývá již z jeho názvu, „chce pomáhat církvi sdílet s lidmi poselství naděje. V programu proto diváci najdou vedle křesťanské hudby také biblické úvahy, evangelizační přednášky, záznamy bohoslužeb, duchovně zaměřené dokumentární filmy, biblické pořady pro děti a mládež a programy o zdravém životním stylu.“[200]

Programová skladba jednotlivých Hope Channelů je obdobná. Místní redakce mají plnou samostatnost, respektují pouze televizní grafiku a základní programové směřování. Vyrábí své vlastní programy, nejčastěji studiové. Velká část vysílaných pořadů je dabovaná a pochází z americké a australské

[200] *Internetová televize HopeTV začíná vysílat nepřetržitě* [online] [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <http://www.casd.cz/index.php?setlang=1&ID=3634>.

provenience, o které se dá říct, že až na výjimky naplňuje veškerá „full message“ kritéria. Tato skutečnost není zapříčiněna nějakým nařízením „shora“, ale technickými a finančními možnostmi jednotlivých produkcí. Se stoupajícím počtem místních programů však přirozeně počet dabovaných pořadů, ne plně odpovídajících místní kultuře, klesá.

Navzdory s postmodernou tedy plně nekorespondující programové náplni se však dá říct, že Hope Channel a případné další adventistické televizní vysílání je šancí pro kontakt adventismu a postmoderny. Přítomnost televizního přijímače téměř v každé domácnosti a přesycenost přehršlemi komerčních, sice efektních, avšak obsahově prázdných programů, přivádí znuděné diváky k „listování“ v nabídce desítek a stovek programů, které nabízí jejich satelitní či kabelový operátor. Naladění televizní stanice typu Hope Channel, která přináší alternativní obsah avšak ve standardní televizní kvalitě, pak může být pro tyto lidi vítaným zpestřením.

Může to paradoxně platit zejména ve středoevropském prostoru a v České republice, protože lidé zde nejsou zvyklí na „náboženskou masáž“, kterou nabízejí skrze televizní evangelikální kazatele křesťanské kanály v USA. Zatímco by takový člověk nikdy ze strachu z manipulace nepřišel na evangelizační přednášky pořádané okrajovou křesťanskou církví, sledování obdobného programu v anonymitě obývacího pokoje již v něm tyto obavy nevzbuzuje. Samozřejmě, budou-li drtivou většinu pořadů tvořit záznamy veřejných amerických evangelizací nerespektující evropský kulturní kontext, je pravděpodobné, že mnoho lidí jimi zaujato nebude. Ovšem televizní besedy na nadčasová závažná duchovní, společenská a etická témata, odborné historické a teologické přednášky, pořady o zdraví, vhodné kulturní a dokumentární programy, jako je například dále pojednaný projekt Chasing Utopia, však tento potenciál mají.

Hope Channel v České republice, vystupující pod jménem HopeTV, nevysílá přes satelit, ale pouze prostřednictvím internetu. Je díky tomu o řadu těchto možností ochuzen, na druhou stranu nabízí divákům archiv pořadů a mohl by těžit z větší interaktivity, kterou prostředí internetu poskytuje.

4.2.2 Internet

Stejně jako adventisté sedmého dne věnovali v minulosti pozornost rádiu a televizi, soustředí svůj zájem i na prostředí internetu. I zde samozřejmě věnují pozornost především misijním možnostem. Jako podpůrné a metodické fórum pro všechny, kteří chtějí s internetem pracovat, byla v roce 2004 z iniciativy Generální konference Církve adventistů sedmého dne založena komunita s názvem Global Internet Evangelism Network (GIEN).[201] Církev se tím snažila vytvořit určitou profesionální platformu pro setkávání odborníků na danou tematiku.

V jejím rámci se za podpory oddělení komunikace Generální konference sdružují technici, evangelisté a komunikátoři, aby společně diskutovali o tom, jak kreativně využívat pro svou práci možností, které internet nabízí. GIEN pořádá pravidelná celosvětová setkání i regionální odborné konference, zaměřené zejména na metodiku internetové evangelizace, duchovní náplň obsahu, ale také na design, software nebo nové technologie.

Má-li Církev adventistů sedmého dne nadále efektivně využívat internet jakožto nástroj pro kontakt s postmoderně uvažujícími lidmi, nemůže se však omezovat na pouhou přípravu klasických církevních webových stránek a prezentací. Je třeba spíše rozvíjet projekty snažící se navázat dialog s lidmi tam, kde se nacházejí. Adventistická přítomnost v sociálních sítích typu Facebook, vytváření specializovaných blogů a inovativní využívání streamovaného videa serveru youtube.com jsou některé z možností, které církev doposud plně nevyužila a o kterých by měla být vedena diskuse. Je také zapotřebí, aby diskuse v rámci GIEN začaly systematicky reflektovat závěry CSPS a naopak.

Jedním z příkladů jiného využití internetu než k webovým prezentacím je vysílání na mladé lidi zaměřeného českého internetového rádia, které církev provozuje pod názvem AWrádio. AWrádio vysílá nepřetržitě moderní křesťanskou hudbu, kterou prokládá pořady zaměřenými na jednoduchá biblická a etická témata, rozhovory se známými představiteli kultury a sportu a dramatizacemi knih. Cílem AWrádia není šíření církevních dogmat, ale

[201] *GIEN, Global Internet Evangelism Network* [online], [cit. 20. dubna 2009]. Dostupné z WWW <http://gien.adventist.org>.

nabídnout křesťansky zaměřenou společnost a vhodnou kulisu mladým lidem pracujícím nebo se bavícím u počítačů. Součástí nabídky AWrádia je také podcast, který umožňuje posluchačům stáhnout si odvysílané pořady ve formátu mp3 do osobních přehrávačů k pozdějšímu off-line poslechu.

Dalším příkladem snahy o dialog s postmodernou jsou stránky adventisty zřízeného Střediska korespondenčních kurzů, které nabízí plejádu internetových kurzů Bible. Možná modifikace webového rozhraní, které by jeho návštěvníkům nepodsouvalo, že se stávají frekventanty nějakého náboženského školení, ale že vstupují do rovnoprávného dialogu, by jistě tuto aktivitu dále zefektivnila a zatraktivnila.

Potenciál internetu a televize pro dialog s postmodernou je nezměrný, církev se však v mnoha ohledech musí naučit „překračovat svůj vlastní stín“, nebát se nových forem a přístupů. Na druhou stranu jistá konzervativnost a z ní plynoucí nutný interní dialog je pak pojistkou, která ji chrání před nevhodnými excesy.

4.3 Chasing Utopia

Významným projektem, který se snažil oslovit postmoderní generaci prostřednictvím filmového umění, byla série dokumentů Chasing Utopia. Byl výsledkem snahy pracovníků Adventist Media Network[202] (Mediálního centra Církve adventistů sedmého dne v Austrálii) oslovit mladého člověka, který se v životě nesetkal s praktikujícím křesťanstvím a v podstatě o něm ani nikdy neuvažoval, ovšem který je zároveň otevřený obecným duchovním hodnotám. Realizace projektu, který si kladl za cíl odpovídat na potřeby sekulárního člověka, a hovořit k němu jeho jazykem, začala v roce 1997.

[202] *Adventist Media Network* [online], 150 Fox Valley Rd, Wahroonga, NSW 2076, Australia, [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <http://amn.spdwebministry.org>.

4.3.1 Chasing Utopia – odlišná forma

V přípravné fázi byla oslovena reklamní společnost Saatchi and Saatchi, která dostala zadání uskutečnit výzkum, jehož výsledkem bude seznam oblastí, o které se cílová skupina zajímá. Výsledky tohoto výzkumu pak byly předány tvůrčímu týmu, který na jeho základě určil jednotlivá témata celé série. Bylo vybráno celkem 12 témat:

1. Intimita – pojednávající o problematice vztahů mezi muži a ženami.
2. Závislost – téma zaměřené zejména na patologické hráčství.
3. Předsudky – otázka rasových a intelektuálních předsudků ve společnosti.
4. Svoboda – hledání definice skutečné svobody, která se liší i na základě sociálního původu nebo filozofického názoru na svět.
5. Přepracovanost – je práce skutečným smyslem života.
6. Gender – tematika rovnosti šancí pohlaví a přijetí vlastní pohlavnosti.
7. Vyhoření – jak řešit fenomén vnitřního zhroucení.
8. Marasmus – téma ztráty životních jistot a nasměrování.
9. Spěch a shon – životní rytmus moderní doby.
10. Celebrity – tematika úspěchu, slávy a její odvrácené strany.
11. Rodina – na jakých hodnotách má být založena, aby byla funkční.
12. Sebevědomí – co je jeho skutečným základem.

Způsob komunikace vůči postmoderně se odrážel i ve volbě názvu celého projektu – Chasing Utopia. Volně přeloženo to znamená „Honba za Utopií“ a odkazuje na vybájenou zemi Thomase Moora, inspirovanou Platonovým státem, která je popisem ideální lidské společnosti. Utopie ale také podle slovníku znamená vybájenou představu, nereálný plán nebo únik do fantazie.

„Chasing Utopia tak má vystihnout lidskou potřebu dosáhnout něčeho krásného, dokonalého, o čem všichni vědí, že je vlastně nereálné, ale za čím se na druhou stranu stále ženou. Touha dosáhnout něčeho lepšího – než to, co je teď a tady – je společná všem lidem, sekulárním i věřícím křesťanům, a to ve všech

oblastech, kterých si projekt všímá. Právě tato touha pak může sloužit jako most pro navázání dialogu mezi křesťany a sekulárně uvažujícími lidmi.“[203]

Dokumenty v podání australského reklamního režiséra a dokumentaristy Karla Brandstatera se proto nesoustředily na komunikaci církevní dogmatiky, ale spíše na nastolení atmosféry, ve které jsou lidé ochotni pokládat otázky zabývající se transcendentnem. Brandstater zvolil vizuálně progresivní formu vyprávění příběhů obyčejných lidí, které proti sobě staví často do kontrastu. A tak začínající herečka mluví o své touze po slávě a úspěchu, zatímco filmová televizní hvězda popisuje odvrácenou tvář úspěchu. Moldavská emigrantka nadšeně vypráví o svobodě, kterou získala v USA, zatímco mladí američtí intelektuálové svoji zemi hodnotí jako nepřátelskou pro pravou svobodu ducha. Patologický hráč popisuje svoje problémy se závislostí, zatímco šťastný výherce jackpotu chválí vzrušení, které mu hra přináší. Tyto kontrasty jsou přitom vedle sebe postaveny tak, aniž by okatě podsouvaly morální naučení nebo naopak relativizovaly osvědčené mravní hodnoty.

Na rozdíl od běžné televizní adventistické produkce, která klade důraz na fakta a informace a která využívá popisného způsobu prezentace, Chasing Utopia pracuje s náznaky, pocity a jinotaji. Výtvarná kamera a sugestivní hudba navozují situaci, kdy divák sice instinktivně tuší, jaký názor je správný, avšak ten není přímo vysvětlen a doložen fakty. V celé sérii se ani jednou nevyskytne slovo Bůh a je-li použit citát z Bible, není to v typicky náboženském kontextu. A přesto si může divák udělat jasný názor na to, jaký je křesťanský postoj k nastolené tematice. Ovšem pokud není křesťansky vzdělán, nemusí si tento postoj s křesťanstvím vůbec ztotožnit, jenom se mu prostě zdá správný.

Záměrem autorů bylo vytvořit materiál, který by nabízel širokou možnost využití – byl by přístupný pro distribuci v sekulárních i církevních televizních stanicích a DVD s programem by mohlo být využito jako dárek pro přátele. Další možností by mohlo být společné sledování programu, které by se stalo podkladem

[203] JETELINA, B. *Chasing Utopia – preevangelizace sekulární společnosti.* České Budějovice, 2009. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra praktické teologie. Vedoucí práce A. Křišťan, s. 33.

pro diskuzi se studenty na školách v etické výchově nebo při schůzkách mládeže v kostele, kam by mladí věřící zvali své kamarády.

Ve Velké Británii byla pro tento účel i zpracována metodika včetně vhodných otázek a tematických okruhů k diskusi. Originální australská DVD pak vedle filmu obsahovala i další dodatečné výpovědi odborníků a doplňující informace k tématu.

4.3.2 Hodnocení Chasing Utopia

Tento přístup byl samozřejmě z hlediska oslovení společnosti na jednu stranu zajímavý, protože pomáhal nezištně a nepozorovaně šířit křesťanské hodnoty, ale na druhou stranu byl přijímán ze strany konzervativnějších adventistů s rozpaky. Jejich nesouhlas se nejlépe odrážel v minimálním zájmu, který Chasing Utopia vzbudila u církevní veřejnosti a duchovních, a to navzdory masivní podpoře oddělní komunikace Generální konference.

Minimální zájem byl zřejmě dán tím, že i když tvůrci programu církevní veřejnost ubezpečovali, že „stojí pevně v tradici misie Církve adventistů sedmého dne“,[204] jednalo se o tak radikálně odlišnou formu prezentace oproti „full message“ kampaním NET 1996 nebo NET 1998, že ji nepřipravená církevní veřejnost v podstatě musela odmítnout. Možným dalším důvodem odmítnutí, vedle pro starší generaci neobvyklého vizuálního zpracování, mohla být i poměrně velká intelektuální náročnost a hloubka, která program mohla vzdálit zase generaci mladší. Chasing Utopia se tak využívala jenom v anglicky mluvících zemích a v Evropě se dočkala pouze překladu do češtiny a slovenštiny. Program nezískal podporu ani pochopení u rozhodujících církevních administrátorů, pracovníků mediálních center a samozřejmě ani u prostých členů církve.

[204] *Chasing Utopia Videos* [online], by British Union Conference of the Seventh Day Adventist Church, [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <http://www.adventistinfo.org.uk/lifedevelopment/videos/chasingutopia/index.php#HOW TO USE THE SERIES>.

I když se Chasing Utopia v Česku promítala v řadě televizních stanic a prodalo se několik set kusů DVD, potenciál programu zde rovněž mohl být zužitkován mnohem lépe a efektivněji, pokud by ho adventisté akceptovali a přijali.

„Zdá se, že tvůrci Chasing Utopia podcenili reakci konzervativně smýšlející části církve, která nepřijala za svůj projekt, jenž nemluví `jejím jazykem`. Navzdory vynaloženým značným finančním prostředkům, kvalitnímu uměleckému zpracování všech epizod, dobré myšlence a fundovanému teoretickému pozadí, ze kterého celý koncept vycházel, nelze tedy z hlediska konkrétních výsledků hovořit o úspěchu.“[205]

[205] JETELINA, B. *Chasing Utopia – preevangelizace sekulární společnosti,* s. 39.

ZÁVĚR

Adventisté sedmého dne mají s dialogem s postmodernou problém, jsou si ho vědomi a snaží se ho řešit. Je však řešení, které jak jsem ukázal výše, vidí možnosti zejména v oblasti změny vnějších forem své spirituality a evangelizace a nikoliv v předefinování samotných filozofických a teologických východisek, opravdu řešením v duchu skutečného dialogu[206]? Domnívám se, že nikoliv. Adventistická neochota jít v dialogu hlouběji, je podle mě dána následujícími třemi faktory.

Tím prvním je vztah k církvi, která je viděna jako „Kristova nevěsta" a samozřejmě je v myslích členů církve ztotožňována s viditelnou konkrétní organizací Církve adventistů sedmého dne. Církev byla po velkou část své existence zatlačována do určitého ghetta, její členové se díky svému odlišnému životnímu stylu dostávali pod tlak okolí. To v nich vypěstovalo obranný reflex, v jehož rámci se snažili vše, co církev učila a dělala, obhajovat. Z toho samozřejmě plynula i tendence přehlížet chyby církve a zejména stále se utvrzovat v pravdivosti těch dogmat, která jsou okolím systematicky zpochybňována (sobota, životní styl, učení o svatyni a roku 1844). Osobnosti, které o některých těchto věroučných aspektech pochybují, o tom pak příliš nehovoří veřejně, protože nadřazují vztahy se společenstvím nad dogmatické diskuze.

Druhým faktorem je pouze postupně a pomalu se rozvíjející teologická diskuze mezi kazateli a teology. Její omezení je dáno chybějící akademickou půdou v České republice, kde Teologický seminář Církve adventistů sedmého dne plní spíše funkci „přípravky" kazatelů se stále přetrvávajícím důrazem na apologetické vymezení adventistické dogmatiky a velmi pozvolným otevíráním se celého církevního prostředí takovéto otevřené formě diskuze[207].

Třetím a nejdůležitějším faktorem je přesvědčení drtivé většiny adventistických teologů, kteří jsou ve svém teologickém studiu na církevních

[206] Srov. POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu o směřování k plnosti lidské komunikace.* 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2008, s. 8

[207] O tom svědčí mimo jiné i jím samotným deklarovaný cíl Teologického semináře: „Posilovat zasvěcení svědecké službě pro Krista a pro církev. Vzdělávat duchovenské a laické pracovníky především pro potřeby Česko-Slovenské unie Církve adventistů sedmého dne" [cit. 11. října 2011] Dostupné z WWW <http://www.tscasd.cz/menu.php?kategorie=poslani_a_cil>.

institucích stále vedeni v epistomologické tradici common sense a metodologií baconismu, o správnosti základních věroučných bodů. Adventistický teologický výzkum si proto neklade otázky o jejich relevantnosti, ta je podle něj dána logikou common sense, ale je veden spíše k důkladnějšímu a odbornějšímu dokladování těchto pro něj zřejmých faktů a k nalézání výstižnějších a obecně přijatelnějších formulací.

Adventistické vyrovnání s postmodernou se proto bude podle mého názoru v dohledné době odehrávat ryze v metodické rovině církevní praxe bez ekleziologické, eschatologické a soteriologické teologické diskuse, která by vedla k zásadnímu předefinování věroučných východisek. Navzdory tomu se zdá pravděpodobné, že bude docházet k prohlubujícímu se pnutí mezi církví v západní Evropě a ve Spojených státech, a zejména pak mezi církví v západní Evropě a v zemích „třetího světa". Adventismus v rozvojových zemích totiž zůstává stále na původních principech, odmítá připustit diskuse o jakýchkoliv pro Západ důležitých změnách (viz výše zmíněná debata o ordinaci žen) a jeho početní síla neumožní jakékoliv pro Západ pozitivnější změny v Církevním řádu.

To může přinést buďto rozdělení církve, ale mnohem pravděpodobněji stav tzv. tiché tolerance, kdy si „západní adventisté" najdou v rámci systému svoji vlastní cestu, která bude pod pláštíkem zdánlivé jednoty propast nadále prohlubovat. Tato cesta bude pravděpodobně z velké části postavena na změnách vnějších projevů, avšak postupně povede i k hlubší teologické diskusi nad jádrem poselství a k jeho nové definici pro konkrétní dobu a situaci Západu.

I když se tento způsob z hlediska církevní administrativy může jevit velmi negativní, jeho důsledkem však pravděpodobně bude poskytnutí šance „západnímu adventismu" na přežití v postmoderním světě.

Seznam zdrojů

Literatura

Monografie:

Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1999. ISBN 80-7172-102-6.

ALLEN, D. *Filosofie jako brána k teologii*. 1. vyd. Třebenice : Nakladatelství Mlýn, 1999. ISBN 80-902296-3-8

APPLEBYOVÁ, J. HUNTOVÁ, L. JACOBOVÁ, M. *Jak říkat pravdu o dějinách.* 2. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. ISBN 80-7325-003-9.

BACON, F. *Nové organon.* 1. vyd. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0107-X.

BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*. 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 1995. ISBN 80-85850-12-5.

BERGER, P. *Vzdálená sláva.* 1. vyd. Brno : Barrister and Principal ve spolupráci s Centrem pro studium demokracie a kultury, 1997. ISBN 80-85947-18-8.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). 8. vyd. (1. opr. vyd.). Praha : Česká biblická společnost, 2001. ISBN 80-85810-29-8.

BURRILL, R. *Revoluce v církvi.* 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1997. ISBN 80-7172-218-9.

Církevní řad adventistů sedmého dne. 17. opr. vyd. Praha : Česko-Slovenská unie Církve adventistů sedmého dne, 2006. ISBN 80-7172-962-0.

CAREY, D. *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: contesting diversity in the Enlightenment.* 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. ISBN 0-521-84502-1

Dokumenty II. vatikánského koncilu. 2. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN-80-7192-467-9.

DUDA, D. *Velký příběh Bible.* 1. vyd. Praha : Jiří Drejnar – Luxpress, 2010. ISBN 978-80-7130-142-4

DUDA, D. MOSKALA, J. *Evangelium pro dnešek*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2002. ISBN 80-7172-409-2.

FINLEY, M. *Studujeme společně.* 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2002. ISBN 80-7172-780-6.

FRASER, C. A. *Thomas Reid.* 1. vyd. London : Oliphant Anderson and Ferrier, 1891. ISBN neuvedeno

GOETZMANN, W. H. *Beyond the Revolution : A History of American Thought from Paine to Pragmatism.* 1. vyd. New York, USA : Basic Books, 2009. ISBN 0465004954

HODGES, A. *Mind the Gap*. 1. vyd. Walford : British Union Conference of the Seventh Day Adventist Church, 2005. ISBN 1-904685-17-X.

JETELINA, B. *Chasing Utopia – preevangelizace sekulární společnosti.* České Budějovice, 2009. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra praktické teologie. Vedoucí práce A. Křišťan.

KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. 2. vyd. Praha : Nakladatelství Svoboda – Liberta, 1992. ISBN 80-205-0310-2

KEHL, M. *Kam kráčí církev?* 1. vyd. Brno : CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2000. ISBN 80-85959-65-8.

KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2003. ISBN 80-7172-553-6.

KNIGHT, G. R., *Hledání identity*, 1. vyd. Praha : Luxpress, 2007. ISBN 078-80-7130-136-3.

LEMOS, N. *Common sense: A Contemporary Defense (Cambridge Studies in Philosophy)*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. ISBN O-521-83784-7

LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 2. vyd. Praha : Prostor, 2001. ISBN 80-7260-044-3.

LOCKE, J. *Dopisy o toleranci*. 1. vyd. Brno : Atlantis, 2000. ISBN 80-7108-202-3

LYON, D. *Ježíš v Disneylandu.* 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0941-6

MACH, R. Co je v evangelikalismu a adventismu osvíceneckého. In *Adventistmus a teologie - sborník TS CASD.* Sázava : Teologický seminář CASD, 2007. ISBN neuvedeno.

MARDSEN, G. M. *Fundamentalism and American Culture.* 2. vyd. New York : Oxford University Press, 2006. ISBN 978-0-19-530047-5.

MAXWELL, G. *Sluhové, nebo přátelé*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1996. ISBN 8071721468.

MOSKALA, J. *Kniha Daniel a makabejská teze*. 1. vyd. Orličky. HOPE, 1995. ISBN 80-901905-0-2.

MURPHY, N. *Beyond liberalism and fundamentalism: How modern and postmodern philosophy set the theological agenda*. 1. vyd. Valley Forge : Trinity Press International, 1996. ISBN

NICHOLLS, B. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture.* 1. vyd. Illinois : InterVarsity Press, 1979. ISBN 0877844569.

NOLL, M. A. *The Scandall of the Evangelical Mind.* 1. vyd. Grand Rapids : WM. Eerdmans Publishing Co, 1994. ISBN 0-8028-4180-5

Nový biblický slovník. 1. vyd. Praha : Návrat domů, 1996. ISBN 80-85495-65-1

OPATRNÝ, A. *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*. 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7192-930-1.

PAULIEN, J. *Evangelium v proměnách času*, 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2005. ISBN 80-7172-614-1.

PEARCEY, N.R. *Total Truth: Liberating Christianity from its Cultural Captivity.* 1. vyd. Wheaton : Crossway Books, 2004. ISBN 1-58134-746-4.

PIŠKULA, J. *Dějiny církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku.* 1. vyd. Praha : Advent – Orion, 2009. ISBN 978-80-7172-213-7.

POLÁKOVÁ, J. *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace.* 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9

POSPÍŠIL, C. V. Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie. 2. vyd. Praha : Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-85929-99-7.

PUJIC, M. *The Missionary 3rd Millennium A.D. Handbook*. 2. vyd. Walford : Lifedevelopment.info, 2007. ISBN neuvedeno.

RATZINGER, J. *Eschatologie – Smrt a věčný život*. x vyd. Brno : Barrister a Principal studio, 2004. ISBN 80-85947-19-6.

REID, T. *An Inquiry into the Human Mind* in *The Works of Thomas Reid.* 1. vyd. Edinburgh : MacLachlan and Stewart, 1848. ISBN neuvedeno.

REID, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man* in *The Works of Thomas Reid.* 1. vyd. Edinburgh : MacLachlan and Stewart, 1848. ISBN neuvedeno.

REID, T. *Essays on the Active Powers of the Human Mind* in *The Works of Thomas Reid.* 1. vyd. Edinburgh : MacLachlan and Stewart, 1848. ISBN neuvedeno

SCHWARZ, CH. *Přirozený růst církve.* 1. vyd. Praha : Luxpress, 1996. ISBN 80- 7130-089-6

STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie.* 8. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007. ISBN 80-7192-500-4.

TOCQUEVILLE, A. *Demokracie v Americe.* 2. vyd. Praha : Academia, 2001. ISBN 80-200-0829-2

VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*. 1. vyd. České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. 2008. ISBN 978-80-7394-080-5

VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii.* 1. vyd. Praha : Vyšehrad. 2009. ISBN 978-80-7021-987-4.

WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistomology.* 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-79013-1.

Periodika:

BURT, M. D. The Trinity in Seventh-day Adventist history. *Ministry*. 2009, roč. 81, č. 2, str. 5-8.

COPENHAVER, R. Thomas Reid´s Philosopy of Mind: Consciousness and Intencionality. *Philosophy Compass.* 2006 roč. 3, č. 1.

CRESS, J. A. Keeping what we reap. *Ministry.* 1998, roč. 70, č. 9, s. 28-29.

JUŘICA, J. Moderní, postmoderní. *Z ráje do ráje Extra.* 2007, roč. 1, č. 2, str. 35.

KERZENDORFER, M. Není čas k oslavování. *Z ráje do ráje Extra*. 2007, roč 1, č. 2, str. 19.

ROENFELDT, P. Reaching the unchurched. *Ministry.* 2001, roč. 73, č. 6, str. 5-9.

Internetové odkazy:

Adventist Media Network [online]. 150 Fox Valley Rd, Wahroonga, NSW 2076, Australia, [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW <http://amn.spdwebministry.org>.

Adventist World Radio [online]. Washington, D.C., [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW <http://awr.org>.

Center for Secular & Postmodern Studies [online]. Old Columbia Pike, Silver Spring, MD 20904, USA 301-680-6000 , [cit. 20. dubna 2009].
Dostupné z WWW <http://www.reframe.info>.

Evangelizace v postmoderním kontextu [online]. Kroměříž [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné
z WWW <http://www.youtube.com/user/studioAWR#p/u/84/xAwDv_Le-U8>.

GIEN [online]. Global Internet Evangelism Network [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW <http://gien.adventist.org>.

Global Mission Religious Study Centers [online]. Old Columbia Pike, Silver Spring, MD 20904, USA 301-680-6000 , [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW < http://www.adventistmission.com/article.php?id=282>.

Hope Channel [online]. Washington, D.C., Silver Spring, Maryland USA, [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <http://www.hopetv.org>.

„Chasing Utopia Videos" [online]. By British Union Conference of the Seventh Day Adventist Church, [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <http://www.adventistinfo.org.uk/lifedevelopment/videos/chasingutopia/index.php#HOW TO USE THE SERIES>.

Institute of World Mission [online]. 12501 Old Columbia Pike
Silver Spring, MD 20904-6601, USA [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW <http://iwm.adventistmission.org/index.php>.

Internetová televize HopeTV začíná vysílat nepřetržitě [online]. Praha, [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW <http://www.casd.cz/index.php?setlang=1&ID=3634>.

Kanál uživatele tedMEDIA [online]. [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW < http://www.youtube.com/tedmedia>.

Lifedevelopment.info [online]. Walford, [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW <http://www.lifedevelopment.info>.

MATAL, O. John R. Searle: Od mluvních aktů k sociální realitě. *Pro-fil 1/2004* [online]. Praha, [cit. 17. listopadu 2011].
Dostupné z WWW <http://profil.muni.cz/01_2004/matal_searle.html>

Utopie [online]. Utopie, [cit. 3. ledna 2010].
Dostupné z WWW <http://www.utopie.cz>.

Multimédia

Světem Bible [DVD] Praha : o.s. Maranatha, 2009

Seznam zkratek

ACT – Satelitní evangelizační kampaň pořádaná Církví adventistů sedmého dne

CSPS – Centrum pro sekulární a postmoderní studia

Da – Daniel

Ez – Ezechiel

Ezd – Ezdráš

Iz – Izajáš

Mt – Evangelium podle Matouše

NET – Satelitní evangelizační kampaň pořádaná Církví adventistů sedmého dne

Zj – Zjevení Janovo

Abstrakt

JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne v dialogu s postmodernou*
Olomouc 2012. Rigorózní práce. Cyrilometodějská teologická fakulta.

Klíčová slova: Bacon, Reid, postmoderna, adventisté sedmého dne, evangelizace

Práce reflektuje, jak se Církev adventistů sedmého dne vyrovnává s výzvami postmoderny. První část je věnována vzniku Církve adventistů sedmého dne v kontextu paradigmatu moderny. Druhá část rozebírá, jak se tato církev staví k některým tématům postmoderny a třetí se zabývá praktickými kroky, které církev podniká proto, aby zůstala s postmoderní společností v kontaktu. Cílem práce je co nejobjektivněji popsat stávající situaci a ukázat na možná rizika a řešení, která před církví a jejími členy leží.

Abstract

Seventh-Day Adventists in dialogue with postmodernism

Keywords: Seventh-Day Adventist, postmodernism, evangelization, Bacon, Reid,

This project reflects how the Seventh-Day Adventist Church is up to with challenges of postmodernism. The first part is about founding the Seventh-Day Adventist Church in context of paradigm of modernism. The second part talks about the church versus themes of postmodernism and the third part is about real steps that the church makes in order to stay in contact with this postmodern society. The goal of this project is to describe the current situation in the most objective way and also to show the possible risks and solutions that members of this church are facing.